

ARQUEOLOGÍA SURAMERICANA

ARQUEOLOGIA SUL-AMERICANA

Volumen/Volume 1, Número 1, enero/janeiro 2005

Editores: Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber

Departamento de Antropología, Universidad del Cauca
World Archaeological Congress

ARQUEOLOGÍA SURAMERICANA/ARQUEOLOGIA SUL-AMERICANA

Publicada por el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, con el apoyo del World Archaeological Congress

Publicada pelo Departamento de Antropologia da Universidade do Cauca, com o apoio do World Archaeological Congress

ARQUEOLOGIA SURAMERICANA es una revista internacional arbitrada por pares académicos editada dos veces al año (enero y julio). La revista publica artículos de arqueología y disciplinas y saberes afines que discutan temas cuyo locus geográfico y/o geopolítico sea Suramérica. La revista publica, principal pero no exclusivamente, tres tipos de trabajos: artículos, reportes y reseñas. Los artículos realizan contribuciones teóricas y/o metodológicas y no pueden exceder 40 páginas en tamaño carta a doble espacio; los reportes 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. Secciones en otros formatos podrán ser preparadas a pedido de los editores.

ARQUEOLOGIA SUL-AMERICANA é uma revista internacional arbitrada por pares acadêmicos e publicada duas vezes por ano (janeiro e julho). A revista publica artigos de arqueologia e disciplinas e saberes afins que discutam temas cujo locus geográfico e/ou geopolítico seja a América do Sul. A revista publica principalmente, mas não exclusivamente, três tipos de trabalhos: artigos, informes e resenhas. Os artigos dizem respeito a contribuições teóricas e/ou metodológicas e não podem exceder 40 páginas, em tamanho carta e espaço duplo; os informes apresentam resultados de investigações concretas que representem uma contribuição disciplinar e não podem exceder 30 páginas, em tamanho carta e espaço duplo; as resenhas não podem exceder 3 páginas, em tamanho carta e espaço duplo. Seções em outros formatos poderão ser preparadas a pedido dos editores.

Editores

Cristóbal Gnecco (Universidad del Cauca) y/e Alejandro Haber (Universidad Nacional de Catamarca).

Editora de reseñas/Editora de resenhas

Adriana Schmidt Dias (Universidade Federal do Rio Grande do Sul).

Comité editorial/Comitê editorial

Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Carl Langeback (Universidad de los Andes), Tânia Andrade Lima (Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro), Laura Miotti (Universidad Nacional de La Plata), Eduardo Góes Neves (Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo) y/e Gustavo Politis (Universidad Nacional de La Plata-Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires).

Comité asesor/Comitê assessor

Juán Albarracín (Fundación Bartolomé de las Casas), Patricia Ayala (Universidad Católica del Norte), Hugo Benavides (Fordham University), Victoria Castro (Universidad de Chile), Francisco Gallardo (Museo Chileno de Arte Precolombino), Maria Dulce Gaspar (Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro), Rafael Gassón (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), José María López Mazz (Universidad de la República de Uruguay), Santiago Mora (St. Thomas University), Elías Mujica (Condesan), José Antonio Pérez Gollán (Universidad de Buenos Aires), Ernesto Salazar (Universidad Católica del Ecuador), Cristina Scattolin (Universidad de Buenos Aires) y/e Andrés Zarankin (Conicet).

Idiomas

La revista publicará artículos en español y portugués/A revista publicará artigos em espanhol e português.

Suscripción anual/Assinatura anual

Individual: Suramérica US\$ 5,00; resto del mundo: US\$ 15,00. Institucional: Suramérica US\$ 10,00; resto del mundo: US\$ 30,00/Individuais: América do Sul US\$ 5,00; resto do mundo: US\$ 15,00. Institucionais: América do Sul: US\$ 10,00; resto do mundo: US\$ 30,00.

EDITORIAL

La búsqueda de sentido histórico es una forma de resistencia ante la devaluación postmoderna del pasado. La arqueología encuentra un nicho privilegiado de producción en los enfrentamientos contra la ruptura de las cadenas de significación temporal y contra la proclama del fin de la historia. Esta renovada capacidad de significación se construye desde el papel que la disciplina juega en la construcción de sentidos, incluyendo, ahora, los que despliegan diversos proyectos locales. La arqueología está ganando amplia legitimidad al convertirse en una producción cultural de y para los públicos; al cuestionar su largo matrimonio con las historias nacionales; y al abandonar el ghetto académico donde se auto-confinó por tanto tiempo, encontrando lugares en los cuales la producción histórica es significativa para una variedad de actores, no sólo para aquellos encarcelados por la identidad nacional. La arqueología pública es arqueología plural, no como forma de ampliar los receptores de un conocimiento experto si no como manera de ampliar y empoderar los grupos interesados en investigar y dar sentido al pasado.

Este marco expandido de actividad requiere una disciplina reflexiva, consciente y crítica que contribuya al descentramiento del lugar tradicional de enunciación del discurso como una forma activa para enfrentar relaciones de subordinación. La geopolítica contemporánea puede ser cuestionada con investigaciones que trasciendan la reproducción acrítica de conocimientos producidos sobre otros contextos, intereses y problemas; sitúen y pongan en cuestión el alcance interpretativo de viejos y nuevos enfoques

arqueológicos a la luz de los procesos ocurridos en situaciones de (in)subordinación; y produzcan una interlocución más democrática y competente con la comunidad académica internacional.

Suramérica es una región activa en producción de conocimiento arqueológico y en formulación de propuestas alternativas, tanto desde un punto de vista disciplinario como contextual. Sin embargo, hasta ahora no existía un medio de divulgación que acogiera la producción cultural del sub-continente relacionada con los discursos sobre el pasado basados en objetos. Por eso un grupo de arqueólogos suramericanos ha trabajado colectivamente, con el apoyo del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca y el Congreso Mundial de Arqueología (WAC, por sus siglas en inglés), para iniciar la publicación de esta revista, cuya relevancia no descansa en contextos específicos y circunstanciales si no en la posibilidad, siempre presente y siempre por realizar, de construir significaciones históricas de interés colectivo. En consonancia con los propósitos del WAC esta revista pretende promover y difundir la producción de la arqueología y de disciplinas afines en Suramérica con énfasis en una perspectiva crítica que promueva espacios dialógicos con representaciones sobre el pasado que han estado tradicionalmente marginadas de espacios académicos como éste. La revista publicará trabajos sustantivos y reflexivos, privilegiando nuevos caminos de interpretación; no publicará trabajos descriptivos si no analíticos, aun cuando se trate de reportes puntuales de investigación. Las reseñas ocuparán un lugar

privilegiado porque son un requisito esencial en la creación y mantenimiento de una tradición y de una comunidad académica basada en el examen crítico.

La revista pretende crear puentes de entendimiento, comunicación y discusión entre los dos grandes mundos suramericanos, el Brasil lusoparlante y los países de habla castellana, largamente empeñados en darse la espalda y en desconocerse mutuamente. Es penoso que la barrera de dos idiomas tan semejantes, más que las producidas por otras prácticas culturales, haya escindido el sub-continente de una manera tan preocupante, sobre todo porque nuestros países comparten problemáticas y posibilidades similares que pueden ser potenciadas con empeños colectivos que trasciendan las fronteras de nuestra ignorancia deliberada de los demás.

Pero Suramérica, siendo una región, es también mucho más que eso. Evitar en el nombre de esta revista el más común nombre de Latino América es una señal de inclusión hacia los pueblos indígenas y afrodescendientes, ya no simplemente en términos de la definición del campo objetual, en cuyos términos la disciplina se ha acostumbrado a formarse, si no como uno de los ejes de problematización y producción cultural activa. La región que nos contiene, entonces, nos dota de las lenguas y culturas dominantes, pero no excluye por ello a los múltiples proyectos culturales que encarnan los pueblos indígenas. Suramérica, además, no queda definida por encontrarse al sur de alguna línea física de frontera si no por existir en su diversidad como colectividad geopolíticamente subordinada, cuyas resistencias no pocas veces han sido vertebradas por proyectos culturales.

Aunque este primer número es buen ejemplo de lo que queremos la revista será receptiva de nuevos formatos y modalidades alternativas de presentación. Los artículos especialmente polémicos serán publicados con los comenta-

rios de pares académicos y la réplica del autor; este sano intercambio enriquece la discusión y pone de presente que la textualización arqueológica es un sistema de representación sujeto a consensos y disensos. El artículo de Hugo Benavides sobre las significaciones y los usos del pasado por las comunidades indígenas del Ecuador en el contexto postmoderno inaugura este formato. Habrá lugar, también, para artículos innovadores como el de Fernanda Tocchetto, sobre prácticas de descarte de basuras en Porto Alegre en el siglo XIX, que aborda un tema poco tratado por la arqueología suramericana; como el de Santiago Mora, que analiza los discursos sobre el paisaje y los habitantes de la región amazónica; y como los de Carl Langebaek y José Albeironi dos Reis sobre aspectos de la práctica arqueológica en Colombia y Brasil, respectivamente. Las siete reseñas incluidas cubren un espectro de temas y países que esperamos ver crecer en los próximos números.

Parece casi inevitable que la nota editorial del primer número de una publicación académica incluya lo que en otros términos podría considerarse un programa. En ese sentido es poco probable que este texto introductorio logre escapar a las determinaciones del género. Pero en esta circunstancia también cabe albergar la ilusión de que la realidad rebese lo programado y, en consecuencia, este texto sea leído, a la distancia, como una primera huella en un sendero cuyas posteriores direcciones no hemos alcanzado siquiera a imaginar. Es, entonces, tan certera como falaz nuestra marcación genérica: creemos saber hacia donde nos dirigimos y con ello en mente presentamos este primer número de *Arqueología Suramericana*; al mismo tiempo, ocultamos—tan abiertamente como para que todos puedan verlo— nuestra imposibilidad real de prever los resultados de esta aventura. En esa coyuntura entre lo programado y lo inesperado se nutre esta intención nuestra de encontrarnos con autores y lectores en la *Arqueología Suramericana*.

EDITORIAL

A busca do sentido histórico é uma forma de resistência frente à desvalorização pós-moderna do passado. A arqueologia encontra um nicho privilegiado de produção nos enfrentamentos contra a ruptura das cadeias de significação temporal e contra a proclamação do fim da história. Esta capacidade renovada de significação constitui-se a partir do papel que a disciplina representa na construção de sentidos, incluindo, agora, os que exibem diversos projetos locais. A arqueologia está ganhando ampla legitimidade ao converter-se em uma produção cultural de e para os públicos; ao questionar seu longo matrimônio com as histórias nacionais; e ao abandonar o gueto acadêmico onde se autoconfinou por tanto tempo, encontrando lugares nos quais a produção histórica é significativa para uma variedade de atores, não só para aqueles aprisionados pela identidade nacional. A arqueologia pública é arqueologia plural, não como forma de ampliar os receptores de um conhecimento especializado, mas como maneira de ampliar e dar poder aos grupos interessados em investigar e dar sentido ao passado.

Este marco ampliado de atividade requer uma disciplina reflexiva, consciente e crítica que contribua para a descentralização do lugar tradicional de enunciação do discurso como uma forma ativa para enfrentar relações de subordinação. A geopolítica contemporânea pode ser questionada com investigações que transcendam a reprodução acrítica de conhecimentos produzidos sobre outros contextos, interesses e problemas; situem e questionem o alcance interpretativo

de velhos e novos enfoques arqueológicos a luz dos processos ocorridos em situações de (in) subordinação; e produzam uma interlocução mais democrática e competente com a comunidade acadêmica internacional.

A América do Sul é uma região ativa na produção de conhecimento arqueológico e na formulação de propostas alternativas, tanto do ponto de vista disciplinar quanto contextual. No entanto, até agora não existia um meio de divulgação que acolhesse a produção cultural do sub-continente relacionada com os discursos sobre passado baseada nos objetos. Por isto, um grupo de arqueólogos sul americanos tem trabalhado coletivamente, com o apoio do Departamento de Antropologia da Universidade do Cauca e do Congresso Mundial de Arqueologia (WAC, por sua sigla em inglês), para iniciar a publicação desta revista, cuja relevância não repousa em contextos específicos e circunstanciais, mas na possibilidade sempre presente e sempre por realizar, de construir significações históricas de interesse coletivo. Em consonância com os propósitos da WAC, esta revista pretende promover e difundir a produção da arqueologia e de disciplinas afins na América do Sul com ênfase em uma perspectiva crítica que promova espaços dialógicos com representações sobre o passado que têm estado tradicionalmente marginalizados de espaços acadêmicos como este. A revista publicará trabalhos substantivos e reflexivos, privilegiando novos caminhos de interpretação; não publicará trabalhos descritivos, porém analíticos, mesmo quando tratem de informes pontuais de investigação. As resenhas ocuparão um

lugar privilegiado pois são requisitos essenciais na criação e manutenção de uma tradição e de uma comunidade acadêmica baseada no exame crítico.

A revista pretende criar pontes de entendimento, comunicação e discussão entre os dois grandes mundos Sul-americanos, o Brasil de língua portuguesa e os países de fala espanhola, amplamente empenhados em dar-se às costas e em desconhecer-se mutuamente. É penoso que as barreiras de dois idiomas tão semelhantes, mais que as produzidas por outras práticas culturais, hajam dividido o sub-continente de uma maneira tão preocupante, sobretudo porque nossos países compartilham problemáticas e possibilidades similares que podem ser potencializadas com empenhos coletivos que transcendam as fronteiras de nossa ignorância deliberada dos demais.

Porém, a América do Sul, sendo uma região, é também muito mais do que isto. Evitar no nome desta revista o nome mais comum de América Latina é um sinal de inclusão dos povos indígenas e afrodescendentes, não só em termos da definição do campo objetual no qual a disciplina costuma formar-se, senão como um dos eixos de problematização e produção cultural ativa. A região que nos contém, então, dota-nos das línguas e culturas dominantes, porém não exclui por isto os múltiplos projetos culturais que encarnam os povos indígenas. Além disso, a América do Sul não é definida por encontrar-se ao sul de alguma linha física de fronteira, mas por existir em sua diversidade como coletividade geopoliticamente subordinada, cujas resistências não poucas vezes tem sido estruturadas por projetos culturais.

Ainda que este primeiro número seja um bom exemplo do que queremos, a revista será receptiva a novos formatos e modalidades alternativas de apresentação. Os artigos especialmente polêmicos serão publicados com os

comentários de pares acadêmicos e a réplica do autor; este saudável intercâmbio enriquece e põe a descoberto que a textualização arqueológica é um sistema de representação sujeito a consensos e dissensos. O artigo de Hugo Benavides sobre as significações e os usos do passado pelas comunidades indígenas do Equador no contexto pós-moderno inaugura este formato. Haverá lugar, também, para artigos inovadores, como o de Fernanda Tocchetto, sobre práticas de descarte de lixo na Porto Alegre do século XIX, que aborda um tema pouco tratado pela arqueologia Sul-americana; como o de Santiago Mora, que analisa os discursos sobre a paisagem e os habitantes da região amazônica; e como os de Carl Langebaek e José Alberioni dos Reis sobre aspectos da prática arqueológica na Colômbia e no Brasil, respectivamente. As resenhas incluídas cobrem um espectro de temas e países que esperamos ver crescer nos próximos números.

Parece quase inevitável que a nota editorial do primeiro número de uma publicação acadêmica inclua o que em outras palavras poderia considerar-se um programa. Neste sentido, é pouco provável que este texto introdutório consiga escapar às determinações do gênero. Porém, nesta circunstância também cabe abrigar a ilusão de que a realidade ultrapasse o programado e, por conseqüência, este texto seja lido, à distância, como um primeiro passo em um caminho, cujas direções ulteriores não poderíamos sequer imaginar. É, então, tão certa como falaz nossa colocação genérica: acreditamos saber para onde nos dirigimos e com isto em mente apresentamos este primeiro número de Arqueologia Sul-americana; ao mesmo tempo, ocultamos – tão abertamente para que todos possam vê-lo – nossa impossibilidade real de prever os resultados desta aventura. Nesta conjuntura, entre o programado e o inesperado, nutre-se esta nossa intenção de nos encontrarmos com autores e leitores na Arqueologia Sul-americana.

LOS RITOS DE LA AUTENTICIDAD: INDÍGENAS, PASADO Y EL ESTADO ECUATORIANO

O. Hugo Benavides

Fordham University

Los gobiernos podrán continuar considerando el Amazonas como un motor de crecimiento económico pero los indígenas están luchando por encontrar un balance entre el desarrollo y el mantenimiento de una forma de vida primordial.

New York Times, 2003

Este artículo analiza el movimiento indígena del Ecuador como uno de los pilares postmodernos del continente y de una globalización definida tanto por intereses culturales como económicos. El análisis intenta entender la intersección entre lo local y global, entre la tradición y el postmodernismo, influenciada por la relación entre la recuperación pre-colombina y el rol del Estado. Las tensiones entre la constitución de un movimiento local y su producción global, así como las producidas por la recuperación de una tradición cultural marcada por su diferenciación y exclusión del Estado, dejan entrever una revalorización del pasado que busca legitimar y otorgar una proyección histórica a sus aspiraciones. Este hecho incluye, de manera central, el papel de la arqueología en el futuro cultural y político del movimiento indígena y de la nación. Esta revalorización y recuperación arqueológica y la reciente lucha popular en el último siglo forman los ejes más neurálgicos de la creciente identificación de una identidad indígena en el Ecuador. El artículo busca entender este proceso hegemónico de recuperación histórica y analizar la constitución postmoderna y globalizante de ser indio en el Ecuador de hoy.

Este artigo analisa o movimento indígena do Equador como um dos pilares pós-modernos do continente e de uma globalização definida tanto por interesses culturais como econômicos. A análise busca entender a intersecção entre o local e o global, entre a tradição e o pós-modernismo, influenciada pela relação entre a recuperação pré-colombiana e o papel do Estado. A tensão entre a construção de um movimento local e sua produção global, assim como as produzidas pela recuperação de uma tradição cultural marcada por sua diferenciação e exclusão do Estado, deixam antever uma revalorização do passado que busca legitimizar e outorgar uma projeção histórica as suas aspirações. Este fato inclui, de maneira central, o papel da arqueologia no futuro cultural e político do movimento indígena e da nação. Esta revalorização e recuperação arqueológica e a recente luta popular no último século formam os eixos principais da crescente identificação de uma identidade indígena no Equador. Este artigo visa entender este processo hegemônico de recuperação histórica e analisar a constituição pós-moderna e globalizante de ser indio no Equador de hoje.

This paper analyzes the indigenous movement in Ecuador as one of the cornerstones of postmodernity and globalization (defined both in cultural and economic terms) in the continent. The analysis attempts to understand the intersection between the local and the global, between tradition and postmodernity, influenced by the relationship between a pre-Columbian recuperation and the role of the State. However, the tensions arising between the construction of a local movement and its global production, as much as those caused by the recuperation of a cultural tradition marked by its differentiation and exclusion from the State, also hint to a revalorization of the past that seeks to legitimize and to provide a historical projection to its aspirations; this fact includes the role of archaeology in the cultural and political future of the indigenous movement and the nation. This archaeological revalorization and recuperation, and the recent popular struggle in the last century form the most neuralgic axis of the blooming indigenous identification in Ecuador. Thus, in the last instance this paper strives to understand this hegemonic process of historical recuperation and to analyze the postmodern and globalizing constitution of being Indian in current Ecuador.

El movimiento indígena del Ecuador, el de mayor fuerza y envergadura en América, es también uno de los pilares postmodernos del continente (García-Canclini 1992a, 1992b; Yúdice et al., eds., 1992; Bhabha 1994; Anderson 2002) y de una globalización definida por intereses culturales y económicos (Wolf 1992; Radcliffe y Westwood 1996; Appiah 1997; Appadurai 2003). La importancia del movimiento indígena se vislumbra no sólo como un fenómeno meramente local sino, sobre todo, con enormes consecuencias globales. El movimiento indígena no es, necesariamente, un movimiento nuevo; se podría decir que es una continuación de casi 500 años de resistencia ante la ocupación foránea de su hábitat andino (CONAIE 1989, 1997, 1998). Lo que sí tiene de nuevo es, sin lugar a dudas, el éxito político logrado en las últimas dos décadas y un impresionante rescate cultural (Lucas 2000). El objetivo primordial de este artículo es el análisis de la intersección entre lo local y global, entre la tradición y el postmodernismo, influenciada por la relación entre la recuperación pre-colombina y el papel del Estado ecuatoriano.

Este éxito político-cultural es resultado de un gran esfuerzo y compromiso de base y lucha política y de alianzas con las mismas instituciones que forjaron la destrucción del indígena a través del devenir histórico: la ins-

titución militar y religiosa. Las alianzas llevadas a cabo entre grupos como CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador), Pachakutik Nuevo País y Movimiento Evangélico Indígena con religiosos y militares dejan entrever una transformación “real” (Lacan 1977) de la sociedad ecuatoriana y andina que es, en esencia, lo que el momento postmoderno busca definir. Las contradicciones de la contribución de las iglesias católica y evangélica en el apoyo y la producción de un movimiento indígena nacional, así como las alianzas con militares en 1999 y en las elecciones del 2002, sólo son superadas por la máxima contradicción de ver el movimiento indígena comandando el Estado ecuatoriano, heredero de un legado colonial de etnocidio y genocidio nativo en los últimos dos siglos.

Las características postmodernas son aún más fehacientes cuando se considera que la popularidad del movimiento indígena es más alta en el exterior (en Europa y en Estados Unidos) que en Ecuador. Esta contradicción se suma a las del éxito del movimiento indígena en Ecuador y lo ubica en una clara interfase entre lo local y global, poniéndolo en el centro de la articulación problemática de lo que hoy se entiende por globalización. Este hecho permite a las ONG's norteamericanas decidir apoyar a los indios en el extranjero más que a las comunidades indígenas

norteamericanas que siguen siendo objeto de explotación dentro de sus propias fronteras. No se trata de criticar una estrategia política tras otra si no, más bien, intentar analizar cómo en los esquemas globalizadores del capitalismo postmoderno es más factible y productivo para organismos transnacionales del Primer Mundo apoyar a los indios en el Ecuador. Sin embargo, las tensiones entre la constitución de un movimiento local y su producción global, así como las producidas por la recuperación de una tradición cultural marcada por su diferenciación y exclusión del Estado, también dejan entrever una revalorización del pasado que busca legitimar y dar una proyección histórica a sus aspiraciones.

Esta revalorización y recuperación histórica, sobre todo de un pasado precolombino y de la reciente lucha laboral en el último siglo, forman los ejes más neurálgicos de la creciente identificación de una identidad indígena en el Ecuador. Este compromiso o inversión en el pasado, por ser tan efímero como “real”, sirve de base para el movimiento, aún cuando casi nunca es, o necesita ser, articulado de un manera explícita. La primera sección busca indagar o, al menos, empezar a entender este proceso de recuperación histórica para proceder a analizar la constitución postmoderna y globalizante de ser indio en el Ecuador de hoy.

El pasado histórico y las invisibles cicatrices de la arqueología

Aparece un sol anémico y se ven a lo lejos, como un espejismo, las ruinas del castillo de Ingapirca que sirve para que la viajera compare con el alma entumida el ayer lejano y olvidado junto al presente desgarrado del indígena.

Alicia Yáñez (2002)

De los miembros del movimiento indígena en el Ecuador la CONAIE es la que se ha tomado, más que cualquier otro grupo, la responsabilidad de representar un frente co-

herente y nacionalista de los intereses políticos-culturales de la mayoría de las comunidades indígenas en el territorio. Con base en esta posición central las declaraciones de sus representantes (Almeida et al. 1992; Bulnes 1994) y, aún más, las de sus publicaciones (CONAIE 1988a, 1988b, 1989; Kipu 1991,1995) contribuyen a un rescate histórico concreto de sus identidades culturales ancestrales. En este sentido el pasado precolombino se vuelve el sitio inicial o de origen desde donde construir y dotar de coherencia interna a la identidad indígena actual, en especial dentro de momentos de intensos combates productivos con el Estado ecuatoriano y organismos transnacionales como ONG's, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Fondo Monetario Internacional.

El pasado precolombino se presenta como el sitio ideal para una necesaria recuperación histórica por varias razones. Una de las principales es el hecho de que en ese período, anterior a la constitución de la República e, inclusive, del Estado colonial, las comunidades indígenas eran supremos líderes de sus propios destinos. Este enunciado de libertad fue destruido por la conquista española y por el Estado contemporáneo que, en la mayoría de las declaraciones de la CONAIE (1989), se presenta como su violento y desolador heredero. Por eso, por ejemplo, en diciembre de 2003 el máximo líder indígena de Cayambe fue apresado por llamar ladrón, mentiroso y estafador al actual presidente, Lucio Gutiérrez, con el cual la CONAIE co-gobernó en sus primer año de gobierno (El Universo 2003). La figura intrusamente foránea, patriarcal y autoritaria, heredada desde la colonia, encuentra su símbolo contemporáneo en el gobierno de turno.

El pasado precolombino funciona como un imaginario (Muratorio 1994) desde donde se puede reconstruir una identidad indígena violada hasta casi la plenitud, incluyendo su constitución. En este pasado se construye

un pan-indianismo americano en el cual las comunidades conviven en completa armonía y en perfecto balance y entendimiento con su entorno andino. La historia propuesta por la CONAIE (1989) como parte de su historia organizativa arguye un pasado que tiene poco que ver con los estudios arqueológicos y etnohistóricos llevados a cabo en el país; es una historia alternativa a la oficial promulgada por el Estado ecuatoriano, pero lo alternativo está definido por su propio contenido más que por sus métodos de apropiación histórica. Esto se debe a la fantasía e imaginario de la historia oficial, fácilmente comprobada en textos escolares de historia en los cuales se habla de reinos (como el de Quito) y figuras (como Pacha y Abdón Calderón) que nunca existieron o están lejos de ser como son descritas.

Para la CONAIE este período precolombino se caracterizó por una complementariedad que permitió que los diferentes grupos étnicos, culturales y lingüísticos alcanzaran un gran nivel de solidaridad y logros tecnológicos, como lo demuestran las pirámides Mayas y Aztecas y las ciudades Incas (CONAIE 1989:20). Las características esenciales de este mundo americano precolombino son las relaciones familiares, las obligaciones recíprocas y el motor agrario de su reproducción socio-económica. Este entorno cultural se ve apoyado, y no reprimido, por un sistema religioso de dioses y entes espirituales simbolizados por el sol, la luna, volcanes, montañas y otros símbolos naturales que nutren el crecimiento social y espiritual de los pueblos indígenas. De este modo el pasado precolombino no se reproduce como una historia lejana, distante y fría presente en forma escrita en textos aburridos. Más bien, la historia indígena es una historia viva que nutre la lucha contemporánea por la igualdad y los derechos humanos que cobra aún más sentido si hay un lugar histórico, por muy imaginario que sea, de igualdad y poder a donde regresar y desde donde empezar la recuperación del pasado.

Esta lección fue aprendida del Estado ecuatoriano que durante siglo y medio ha producido una historia de opresión, desigualdad y explotación no sólo presentada como correcta si no también como democrática y de civilización. Ambas historias, como toda historia nacional, escribió Ernest Renan (1990), sólo pueden ser un gran error representativo porque parte esencial de ser una nación es poder mentir sobre su pasado.

Por ser una historia viva esencialmente conectada con el presente indígena la CONAIE narra el pasado precolombino desde la visión de la primera persona. Lo que ocurrió en el pasado no sucedió a comunidades extintas, ni siquiera a personas desconocidas, sino al sujeto indígena actual. La mayoría de las secciones se narran desde un ser colectivo: “Una comunidad diversa de comunidades ha vivido en el continente americano durante miles de años, con diferentes formas de organización económica, social, política, religiosa, y cultural. Muchos de nosotros nos hemos integrado a este proceso histórico hasta que formamos complejos sistemas socio-políticos como el Estado. Este es el caso de los Mayas, Aztecas, y los Incas” (CONAIE 1989:19). En este pasaje y los que siguen la historia indígena busca re-articular una nueva representación de la identidad india, especialmente como es nutrida por la definición del Estado precolombino y al verse como sucesora legítima de la sociedad incaica.

Los Incas son presentados como seres benévolos y tecnológicamente avanzados que esparcieron su desarrollo cultural a través de los Andes. Los combates y enfrentamientos violentos entre comunidades indígenas andinas y los Incas son eliminados de esta narrativa; esa violencia también es olvidada en el caso de las conquistas Aztecas y Mayas. Esta particular amnesia histórica-cultural es esencial porque a partir de ella el Estado andino, precursor del actual Estado ecuatoriano, puede idealizarse como paternalista y proveedor del

bien social. A través de esta especie de historia alternativa grupos contemporáneos, que forman parte de la CONAIE, como los Cañaris, pueden sentirse herederos de la soberanía Inca, aún cuando hay suficiente evidencia de la conquista y masacre de grupos Cañaris a sus manos (Salomon 1990).

Esta misma contradicción histórica permite reconocer el *Inti Raymi* como máxima celebración indígena en los Andes y el quechua como lengua franca del territorio, a pesar de que ambas tradiciones no fueron parte del mundo pan-andino sino hasta finales del siglo XV y lograron su raigambre a base de la fuerza y terror, elementos esenciales de toda formación estatal (Silverblatt 1988; Patterson 1991). Una vez más se vislumbra el período postmoderno identificado en el movimiento indígena, ya que por opresivos que sean los rezagos coloniales (tanto de Incas como de españoles) ahora son formas culturales auténticas de indígenas y de otras comunidades andinas, incluyendo blancos/mestizos.

Planteado de esta manera el problema histórico es complejo. Por un lado el movimiento indígena tiene que combatir contra una historia oficial que ha destruido cualquier símbolo de auténtico raigambre indígena mientras que por el otro debe reconstruir una historia indígena nacional con pocos referentes escritos o evidencias bibliográficas. La historia escrita, oficial o no oficial, hasta finales del siglo XX no representó la visión indígena si no que logró argüir la legitimidad del poder blanco/mestizo y, sobre todo, la legitimidad del Estado ecuatoriano. Este extremo interpretativo, llevado a cabo por la hermenéutica histórica legitimada por la historia nacional, permite decir a miembros del movimiento que la historia del pasado indígena no se ha escrito porque si estuviera escrita representaría los intereses de los poderosos y no de las comunidades indígenas (Academia de Lenguas Quicha-Castellano 1993).

De esta singular coyuntura de producción histórica se desprende varios hechos: uno de ellos es el lugar central que la historia oral y los testimonios adquieren en la historia alternativa indígena (CEDEP 1986; CEDIME 1987; CEDIS 1992; Perugachi 1994); un segundo elemento es que con el éxito político-cultural logrado por los indígenas la CONAIE, como otros organismos que representan comunidades indígenas, se ve confrontada con la tarea de escribir una historia indígena alternativa para que sea oficializada, trayendo consigo claros ecos hegemónicos y de poder estatal. Otra característica central es el papel desarrollado por la arqueología ecuatoriana y sus efectos o cicatrices en la negación histórica del pasado indígena, precisamente cuando este pasado es su principal objeto de investigación. Las difíciles relaciones entre la arqueología ecuatoriana y las comunidades indígenas o, más explícitamente, entre ambas en la construcción del pasado indígena son demasiado largas para desarrollar en estas páginas (ver Benavides 2004 para un extenso análisis de esta realidad). Sin embargo, voy a señalar algunas pautas necesarias para entender el alienante papel de la arqueología en la construcción del pasado prehispánico y el continuo menosprecio de una historia “real” indígena.

La arqueología nacional ha sido tradicionalmente desarrollada por la élite blanca y blanca/mestiza del Ecuador. Los principales precursores (como Jacinto Jijón y Caamaño, Carlos Manuel Larrea y Emilio Estrada) pertenecían a las clases adineradas del país. Esta hegemonía de género y clase fue levemente afectada cuando otra ola de investigadores masculinos de la clase alta realizó estudios arqueológicos en la costa ecuatoriana en las décadas de 1950 y 1960 y aun más afectada a mediados de la década de 1980 por la formación de arqueólogos (mujeres y hombres) de diferentes estratos sociales en instituciones costeñas como la ESPOL (Escuela Superior Politécnica del Litoral) y de la sierra

como la Universidad Católica de Quito, reinsertadas en la actividad arqueológica (Collier 1992). Así busco enfatizar la disparidad de origen entre arqueólogos y el movimiento indígena, a pesar de que ambos toman el pasado precolombino como su objetivo de interés histórico. Para la mayoría de los arqueólogos la realidad histórica del pasado se construye a partir de evidencias empíricas y positivistas, como legado lógico del empirismo occidental en América. De esta manera los hechos y figuras indígenas han sido objeto de investigación pero no han logrado ocupar los sitios de conocimiento como sujetos históricos con agencia en su propio destino o, inclusive como agentes de la propia investigación. Esta relación alienante entre arqueólogos y el pasado indígena muy pocas veces (especialmente en las últimas tres décadas) ha sido resultado de un racismo explícito o de una discriminación personal por parte de los arqueólogos; es producto de una hermenéutica histórica heredada desde la colonia y principios de la República que busca legitimar su poder sobre las comunidades indígenas, los actores exclusivos del pasado precolombino.

Los arqueólogos se han encontrado en una sutil encrucijada: como legitimadores inconsistentes de más de cuatro siglos de explotación socio-económica y cultural y, especialmente en las últimas décadas, como apoyo político de las comunidades indígenas, los más cercanos descendientes de las comunidades del pasado ancestral que estudian. Esto ha hecho que desde la década de 1970 hayan existido excepciones al discurso hegemónico del rescate arqueológico para legitimar el poder del Estado; de hecho, muchas arqueólogas y arqueólogos han insistentemente buscado utilizar sus proyectos y resultados científicos para combatir el poderío político de la historia oficial que legitima el proyecto de clase blanco/mestizo. Sin embargo, el discurso histórico desarrollado es más fuerte y marcadamente hegemónico que las ca-

racterísticas personales de los investigadores. A pesar del apoyo político explícito de la izquierda el discurso arqueológico contribuye a fortalecer el proyecto reaccionario racial del Estado ecuatoriano.

Las más claras excepciones a esta relación tradicional de alienación y diferenciación son los proyectos de museo y rescate arqueológico llevado a cabo en lugares como Agua Blanca, Real Alto, Salango y Culebrillas. En estos sitios se ha buscado, por muy limitados que hayan sido sus intentos, buscar integrar las comunidades contemporáneas al proceso de investigación y rescate de un pasado vivo. La singularidad, limitaciones y fracasos de esas contribuciones dejan en claro el poder hegemónico del discurso arqueológico, aliado al proyecto del Estado nacional (Marcos 1986; McEwan y Hudson 1990). En esta misma perspectiva incorporaría las contribuciones de los arqueólogos y arqueólogas asociados, de una u otra forma, con la corriente conocida como “arqueología como ciencia social” (a la cual también me suscribiría). Este grupo de arqueólogos marxistas, asociados a esta corriente de la arqueología latinoamericana, ha buscado ahondar en la construcción de un pasado comprometido con las realidades contemporáneas y ofrecer una historia viva para los pueblos oprimidos, inclusive indígenas, del continente (Patterson y Schmidt, eds., 1995; Benavides 2001). En el contexto andino es fácil distinguir este grupo como una excepción que revela, aún más, el proyecto tradicionalmente conservador de la arqueología ecuatoriana. Sin embargo, es problemático el fracaso de la arqueología como ciencia social en incorporar en sus investigaciones y resultados los grupos oprimidos que busca legitimar. Esta realidad de una arqueología que, en sus mejores momentos, busca aliarse con su principal sujeto de investigación ha motivado a ese sujeto indígena a construir su propia historia y, a través de ella, legitimar su propio y contradictorio poder nacional y su reproducción narrativa.

El movimiento indígena y el postmodernismo: los contradictorios legados coloniales

Las tres tribus— Kichwa, Achuar y Shuar, cada una con varios miles de miembros — se han acostumbrado a presentar sus casos ante agentes gubernamentales en Quito, así como ante la OEA en Washington y frente a una reunión de accionistas en Houston.

New York Times, 2003

El sociólogo Aníbal Quijano (1993) ha propuesto que para entender las encrucijadas contemporáneas de Latinoamérica sería productivo utilizar una categoría como colonialidad del poder. Así se puede entender el poder social como un legado colonial que aun se encuentra persistentemente, de una u otra forma, con nosotros. Después de siglos de supuesta independencia política todavía hay relaciones neo y potscoloniales que nos mantienen atados a esta particular forma de dependencia política y socio-económica. La propuesta de Quijano muestra la necesidad de un franco diálogo y análisis social que se aleje de una utópica posición de liberación y que busque enfrentar las contradicciones coloniales que aun existen en el continente americano, especialmente en los lugares menos sospechados como relaciones familiares, clasificaciones de género y producciones culturales como telenovelas y cantantes, que sufren “diferentes similares” (Hall 1987a, 1987b) categorizaciones raciales y de clase.

En este contexto me parece necesario analizar y relacionar el actual movimiento indígena del Ecuador; al contrario de como el movimiento se auto-representa y muchos científicos sociales (Ramón 1990; Ayala et al. 1992; Silverston 1994), incluyéndome, quisieran entenderlo está lejos de ser un momento utópico de liberación indígena y de revalorización democrática equitativa. Los continuos ensayos que romantizan el movi-

miento y su recuperación histórico-cultural no hacen más que acercar al indígena, peligrosamente, a una nueva esencialización de su identidad como sujeto sufrido y victimizado y, por ende, incapaz de cometer errores o horrores de cualquier tipo (Kureishi 1985, 1990).

Esta personificación utópica del movimiento como corrección de un entuerto histórico no hace más que esconder las relaciones coloniales que se encuentran transformadas y retransformándose tras este poderoso movimiento social. La visión benévola y autocrática de un movimiento indígena justiciero niega la sagacidad política de los miembros del movimiento y sus luchas (y derrotas) a través del tiempo; aun más, esta visión romántica nos acerca peligrosamente a identidades esenciales y a demarcaciones raciales y espectros genocidas (Malkki 1995). La sagacidad política debe ser resaltada para entender mejor las posibles limitaciones representativas del movimiento y las condiciones “reales” de su auto-representación. Buscar alianzas, fomentar la seguridad interna, aumentar la entereza estructural institucional e, inclusive, las decisiones de saber representarse como indígena son estrategias políticas que el movimiento ha sabido argumentar, utilizar y hasta manipular a su favor. Este conocimiento y destreza política ha permitido combatir siglos de ignominia y olvido para lograr el triunfo presidencial con la candidatura de Lucio Gutiérrez en 2002 y, en consecuencia, ocupar cargos tan importantes como la presidencia y vice-presidencia del Congreso o permitir que la Cancillería del país haya estado a cargo por primera vez de una indígena. La lucha y reciente rompimiento de la alianza entre el presidente Gutiérrez y Pachakutik Nuevo País es la continua expresión de una estrategia política orquestada y aprendida tras siglos de humillación y lucha. Sin embargo, esta estrategia política de alianzas e intereses tras bastidores es minuciosamente resguardada por el movimiento en sus

expresiones a través de la CONAIE y Pachakutik Nuevo País. Esta reticencia a dejar de lado la figura de “indio oprimido” como principal pancarta representativa y la de no asumir la de estrategia político es un acto de representación que ha permitido al movimiento usufructuar ganancias simbólicas no sólo en el país sino, sobre todo, en el exterior. Esta contradicción representativa llevó a muchos, incluyendo antropólogos y científicos sociales, a cuestionar el otorgamiento del premio Nobel a Rigoberta Menchú cuando fue claro que había manipulado hechos históricos para representar mejor la “realidad” vivida por ella y otros indígenas en Guatemala (Arias 2001; Aznárez 2001).

Este acto de politización debe ser destacado porque su silencio, aún cuando ha producido logros políticos, podría marcar la suprema derrota del movimiento a largo plazo. El silencio guardado sobre el trabajo político del movimiento puede entenderse en el marco limitado de la definición de lo que es meramente auténtico. Para sobrevivir el movimiento ha tenido que mantener, férreamente, una identidad de autenticidad a toda costa, aún con mayores connotaciones en el exterior que en el país. El vestido indígena se ha vuelto necesario en mujeres y hombres, como es típico en muchos movimientos nativos en el mundo (cf. Mallon 1996), y han ocurrido re-identificaciones con nombres indígenas, a pesar de que inicialmente no fueran los nombres de pila (Bulnes 1994). Estos hechos son conducidos por una nueva forma de definición de autenticidad que no está marcada por elementos locales si no, más bien, por una globalización transformadora por las nuevas reglas del mercado capitalista. De este modo se busca una autenticidad alejada de la concepción tradicional, es decir, lo auténtico como lo que representativamente es, sino lo auténtico como lo que uno cree o quisiera que sea. De esta manera desde sus primeros encuentros internacionales el movimiento incorporó el hecho de que no

bastaba con ser indígena sino que era fundamental auto-representarse como tal; por eso asumió una lucha representativa de atuendos, nombres e imágenes que le han permitido representarse como indígena porque su auténtica presencia no le bastaría para definirse en esos términos.

En esta necesidad de auto-representación la estrategia política, incluyendo la manipulación explícita del pasado y la identidad (como en el caso de Rigoberta Menchú), aparece como la más clara característica de la autenticidad. Lo auténtico es lo que es, no lo que uno intuye o espera que sea (como en la mayoría de representaciones hollywoodenses). Esta posición, por necesaria y simplista que sea, entra en conflicto directo con una orbe globalizante que busca definir a sus propios sujetos de cambio y desarrollo. El teatro representativo se abre más allá de los escenarios nacionales y entra a jugar con organismo internacionales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y Fondo Monetario Internacional que tienen definiciones de autenticidad dentro de irrisorios y arcaicos modelos de desarrollos (Escobar 1995; Ferguson 1997).

En este marco globalizante la CONAIE y el movimiento indígena, en general, han entrado a jugar no sólo con la modernidad y con definiciones de autenticidad, ya que la modernidad está definida por el encuentro inicial de indígenas y europeos hace cinco siglos, si no con un capitalismo postmoderno que busca re-ejercer continuamente su dominio socio-económico, político y cultural a través de (no en) la negación de las diferencias (Amin 1997). Este empuje global ha obligado a los gobiernos y al Estado ecuatoriano a reconocer las comunidades indígenas, cuya opresión ha sido signo de la identidad ecuatoriana desde los inicios republicanos. Sin embargo, este movimiento conservador de los organismos capitalistas internacionales para buscar nativos y desarrollar

los ha permitido al movimiento indígena rescatar su identidad, pelear por acceso a las tierras, reconocer el carácter pluricultural y multinacional del país y enfrentar a las transnacionales petroleras (New York Times 2003). Lo que queda menos claro de este *rendez vous* entre transnacionales financieras y el movimiento son los silenciosos precios políticos que deben pagarse tras bastidores que, en cierta forma, tienen ecos coloniales y son ejemplo de proyectos fallido de clase en el territorio americano.

Una de las principales contradicciones de este proceso político es el hecho de que los organismos internacionales que ahora estimulan un contexto en el cual pueda entenderse y reproducirse el movimiento indígena son los mismos que explotan indiscriminadamente y mantiene en extrema pobreza a la mayoría de la población del Tercer Mundo. La pregunta no es tanto cómo estos organismos de desarrollo capitalista podrían presentarse como benévolos con una cara y perversamente explotadores con la otra si no, más bien, cómo entender ambas caras (buscar nativos a quienes brindar apoyo y mantener naciones tercer-mundista en condiciones jerárquicas de pobreza) como una y la misma cosa. Ambos procesos son parte de un sistema capitalista de distribución no equitativa de recursos y de protección de la propiedad privada y los derechos individuales en el ámbito económico. En este contexto el apoyo al movimiento indígena es similar a las intentos civilizadores practicados durante la colonia, aunque los métodos sean diferentes y la ideología dominante también haya cambiado (Arce y Long 2000). Desarrollo y modernización, en vez de civilización, son las palabras claves de transformación e intervención transnacional (préstamos y una política representativa a través de los medios globales) sin necesidad de ocupación militar directa y permiten la reproducción simbólica de la diferenciación capitalista.

En este medio de reproducción social el movimiento indígena ha logrado, finalmen-

te, que su voz sea escuchada. Esto es primordial porque no se puede argumentar que sea el primer movimiento indígena que haya ocurrido ni el de mayor envergadura en el mundo andino. Las producciones históricas argumentarían lo contrario. Lo que sí es diferente es que por primera vez, o después de más de cuatro siglos, ocurre en un contexto global que delimita e impacta el espacio local en el cual los planteamientos del movimiento se han hecho inteligibles en términos occidentales y en maneras francamente adaptables al sistema de mercado reinante. Es por esto que “vestirse de indio” se ha convertido, después de siglos de maltrato y explotación, en una realidad simbólicamente lucrativa; utilizar y expresar símbolos que demuestren autenticidad indígena puede abrir puertas a foros académicos, obtener apoyo de fundaciones extranjeras, préstamos de desarrollo e, inclusive, ser escuchado en altas cortes de justicia, dentro y fuera del país, vedadas a la mayoría de los ciudadanos del Tercer Mundo. Es irónico que las instituciones que provocaron en un tiempo la debacle de la población autóctona del continente, como iglesias, militares y capital global, ahora estén tan atentas a su lucha política y reclamos culturales. Por eso no sorprende que el movimiento recree, en muchas formas, el sistema hegemónico que busca combatir. La cúpula del movimiento se encuentra ocupada, mayoritariamente, por hombres con formación académica y de la región Quechua-andina. Las categorías de género, clase, idioma y región que han esclavizado al país desde sus inicios son reconfiguradas por el movimiento sin que, hasta el momento, haya esperanzas de algún tipo de solución o, inclusive, teorización efectiva (Muratorio 1998); así, es necesario reconocer que el movimiento forma parte de un sistema de producción occidental de más de cinco siglos y, en ese sentido, el indígena como nativo es la más auténtica producción de occi-

dente (Mignolo 1994, 2000; McClintock et al. 1997; Spivak 1999).

Uno de los marcadores de la postmodernidad es la forma como los signos modernistas son reconfigurados para que dejen de representar sus significados iniciales, volviéndolos más híbridos y multivocales, al mismo tiempo que representaciones utópicas, totalizantes y singulares dejan de tener resonancia. La figura del nativo ha sido transformada desde un lugar u objeto de diferencia y exclusión a uno reconfigurado dentro del centro mismo de una producción de identidad occidental (Min-ha 1997). Las típicas figuras nativas de indios y negros (en el continente americano) van a ser incorporadas a una producción occidental que no les permite perder su diferencia y que, al mismo tiempo, utiliza esta diferencia para demarcar poder y pertenencia. Este doble proceso histórico de alienación transformadora hace que el negro o afro-americano pertenezca más a América (o inclusive a Europa) que a África (Baldwin 1984).

La cercanía indígena al mundo occidental es mayor que a sus propios dioses, territorio, lengua, y cultura. Además, la apropiación de sus características culturales ha ocurrido a través de la incursión occidental que define (o no) las relaciones establecidas. La imposibilidad de una genealogía pura y desafectada no es un impedimento de autenticidad; es, más bien, el constante empuje de una sociedad occidental marcada por el consumo y un mercado desigual que continuamente requiere que los nativos (en cierta manera todos somos nativos de algún lugar) sean cada vez más auténticos a pesar de que, o más bien porque, estamos en constante cambio (Taussig 1992). La crisis no ocurre por falta de autenticidad—todos somos auténticos, especialmente en nuestros disfraces (Wilde 1964; Browning 1991; Butler 1993, 1997)—sino por llevar este juego de autenticidad a sus extremos más ridículos: buscar parecer indio cuando ya se es. El movimien-

to indígena se acerca a abismos mortales cuando juega un juego de autenticidad representativa con poncho y celular en mano en vez de reconocer que la autenticidad está dada con o sin poncho, con o sin celular. En última instancia el juego de ser auténtico es arma de doble filo y puede terminar esencializando a quienes lo juegan (Baldwin 1990; Deloria 1990).

El Estado y las vicisitudes del pasado hegemónico y la identidad indígena

¡Cómo un indio va a venir a mandarnos!

Fernando Larrea (2001)

En un artículo publicado póstumamente en 1988 el sociólogo Phillip Abrams cuestionó la mayoría de los estudios hechos sobre el Estado y reconoció que los análisis habían fallado por varios motivos; uno de los principales es que los estudios escudriñan demasiado la figura del Estado como un ente totalizador y misterioso y, de esa manera, han engañado con la máscaras de un Estado ficticio. En otras palabras, para Abrams el Estado no existe como tal sino más bien como *res pública* (en palabras de Marx), creado por nuestros estudios, fantasías y, sobre todo, por el terror a la vida en su caótica existencia (Taussig 1992; cf. Radcliffe-Brown 1950 para un enunciado similar). Para Abrams existe un aparato estatal pero esta expresión de ninguna manera se puede confundir con el Estado en sí, que otorga la agencia y los mecanismo de operación a ese terrorífico aparato burocrático y militar.

De esta forma la pregunta sobre el Estado se vuelve una pregunta sobre agencia y poder, no sobre control y leyes estáticas. Esta forma de ver al Estado en su máscara anterior y no en un misterioso fetiche que nunca se puede precisar es instrumental, me parece, para entender los pasos hegemónico del movimiento indígena en el futuro patrio na-

cional. La propuesta de Abrams ha tenido eco entre los estudiosos del Estado y la hegemonía, quienes la han apropiado para acercarse más “realmente” a su configuración (Corrigan y Sayer 1985). El problema del Estado deja de ser uno de identificación o definición para volverse uno de articulación, señalando que es necesario entenderlo (es decir, nuestra imaginación del mismo) para salvaguardar nuestra existencia y futuro.

La contribución de Abrams también refuerza los recientes análisis de hegemonía, especialmente como aplicados en contextos latinoamericanos en la últimas décadas (Silverblatt 1987, 1988; Fox 1990). Ningún otro trabajo ha tenido mayor influencia en este sentido que el libro editado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent (1994); los estudios de este libro sobre la dominación histórico-económica en México proponen una forma más sutil y “real” de producción hegemónica y de la figura del Estado en su intervención. Lejos de ser un programa estático propuesto desde arriba por las elites económicas la hegemonía se convierte en varios proyectos de Estado sustentados para mantener ciertas relaciones en su lugar y reproducirlas lo más fehacientemente posible.

La producción cultural y de identidades es esencial en el mantenimiento de un *status quo* y normatividad que permitan la desigual reproducción de la sociedad bajo el manto de una moralidad reificada y, sobre todo, de un sentido normativo del buen gusto y buenas costumbres (Mosse 1985). La pregunta va más allá de definir ficticiamente los productores en última instancia de una hegemonía “real” (e.g., clase alta, blancos, hombres) a entender como toda la sociedad está involucrada en sus propios sistemas de dominación y reproducción social. Este giro investigativo, tan esencialmente postmoderno en su ambigüedad pero aun más postcolonial en la constitución de la identidad local en un mundo globalizante, es primordial para en-

tender las transformaciones de la cultura popular (Yudice et al.1992) y los nuevos movimientos sociales en Latino América (Escobar y Alvarez 1992; Monsiváis 1997).

Una de las preguntas más singulares de este aporte intelectual es como entender la articulación de los gobiernos de turno en la operacionalización de la hegemonía nacional y los movimientos contra-hegemónicos que, por definición, se encuentran en productiva reacción con el Estado que buscan transformar e, incluso, desarticular. Así es factible entender por qué los movimientos contra-hegemónico no sólo jamás podrían desarticular en su plenitud la hegemonía nacional si no por qué, más bien, son en esencia los más radicales aportadores a la regulación hegemónica del Estado (Wylie 1995). Como ya entrevistó Doris Lessing (1987) a estas alturas del devenir histórico deberíamos reconocer e incorporar el hecho de que todo movimiento progresista es siempre divisible por dos.

El movimiento indígena en el Ecuador es un agente poderoso en la deseada transformación de la hegemonía nacional hacia una más democrática y de mayor igualdad en la distribución de recursos socio-económicos. En este sentido ha obtenido claras victorias políticas, principalmente en el reconocimiento de sus ancestrales derechos territoriales y en la defensa de su necesidad de auto-suficiencia productiva. Esto, a su vez, ha sido posible y es permitido por los logros alcanzado en los medios públicos. Desde una organización estructurada a través de décadas el movimiento ha logrado afianzar una fuerza social con base en mítines, manifestaciones multitudinarias, paros, apoyo del exterior, juicios y contienda electoral. Estos métodos a su alcance han permitido al movimiento transformarse en el de mayor importancia del país, sobrepasando el laboral (FUT, Frente Unido de Trabajadores), de maestros (UNE, Unión Nacional de Educadores) y las tradi-

cionalmente poderosas protestas estudiantiles, y convertirse en una fuerza de contienda para cualquier municipio o gobierno de turno. El movimiento también ha tenido sus primeras experiencias en el control directo del aparato estatal a través de los cargos de la Cancillería, secretarías de gobierno y congreso nacional. Aunque esta experimentación directa con el poder estatal fue de corta duración debido a la terminación de su alianza con el actual presidente no deja de cobrar importancia el papel transformador para una comunidad indígena que siempre se ha encontrado aislada del poder estatal y sufrió, y en muchos casos continúa sufriendo, la ignominia de la mayoría de los ciudadanos blancos/mestizos del país. Pero la trayectoria del movimiento hace esencial preguntar: ¿cuál es el papel del movimiento en la transformación de la hegemonía nacional?; ¿cuáles son los logros concretos, además de los reclamos territoriales, de su resistencia combatiente contra el Estado nacional? Dentro de lo “real” ¿cuáles son las mejores maneras de entender la contribución del movimiento hacia los indios y todos los ecuatorianos, más allá de fantasías utópicas o de re-articulaciones racistas?

Un acercamiento inicial a estas preguntas podría decir que aún cuando las propuestas del movimiento son contra-hegemónicas se encuentra en clara relación con un proceso hegemónico nacional y no fuera de él. Una de las mayores victorias del movimiento para todo el país, sin ser su objetivo primordial, es la gran batalla representativa de lo que significa reconocer la humanidad y valor político-cultural del pasado indígena. También se puede reconocer un proceso mediante el cual no se necesita hablar de fantasías utópicas como victoria, ni siquiera de logros de contingencia, pero sí de una mayor expansión del ámbito político que permite una participación más amplia de los ciudadanos actuales y de las generaciones venideras (Foucault 1991).

El movimiento indígena ha logrado ganar terrenos sobre sus rivales debido, en primer lugar, a su transformación en una creación social postmoderna, mucho antes que cualquier de los otros sujetos sociales del país. En segundo lugar debido a su capacidad para jugar el juego de la política nacional (siempre viendo más allá de la frontera nacional) mucho mejor que sus enemigos tradicionales; este éxito le ha permitido acercarse a liderar un Estado marcado por el menosprecio y diferenciación de lo que es indio en comparación con la supuesta esencia representativa del país (Silva 1995). Por último debido a la re-transformación política, inclusive los juegos de imágenes y espejos, presentándose como más auténtico de lo que podría ser entendido; estas son marcas del rito de una autenticidad que continúa teniendo fuertes elementos hegemónicos, a pesar de sus sujetos sociales constitutivos.

Visto desde otra perspectiva el movimiento ha tenido la difícil tarea de tomar posiciones de autoridad frente a un Estado que ha sido reificado en un ente institucionalmente racista y discriminante, especialmente en su forma de constituir la ciudadanía nacional. Esta participación ha sido más difícil de lo que se pensaba porque, inicialmente, el movimiento estuvo en la oposición. En sus primeros pasos políticos la plataforma política de la CONAIE (1997) tenía menos que ver con una realidad concreta de gobernar que con una visión cosmológica del poder y sus responsabilidades con respecto a los gobernados. Las continuas victorias del movimiento, incluyendo su franca capacidad de aliarse con otros grupos y comunidades a pesar de que históricamente representen visiones opuestas, ha permitido un acercamiento al poder mucho mayor de lo que se podría predecir en tan poco tiempo.

Esta cercanía en el manejo de un Estado que una vez fuera distante y lejano permite reconocer un proceso hegemónico entre el

movimiento y el proceso de producción nacional del país. El movimiento apoya la hegemonía nacional en varios niveles: el primero, posiblemente el menos problemático de apreciar, es que todo movimiento contra-hegemónico que busca desestabilizar un sistema es cooptado si resulta exitoso. Esta falla esencial de la resistencia social fue detectada por Gramsci y Marx (Crehan 2002), por las visiones terroríficas (y acertadas) de George Orwell en su novela 1984 y por los influyentes trabajos de Foucault (1980) sobre el poder. El hecho de que el poder, como el Estado, no existe como fuerza opresiva por fuera de los sujetos sociales hace que éstos sean esenciales en su construcción, sobre todo aquellos con mayor influencia nacional.

El segundo nivel está marcado por la transformación de su poder, ya no como un movimiento de resistencia contra-hegemónico constituido desde afuera si no desde los ámbitos más reificados del poder estatal, el palacio ejecutivo y el congreso nacional. En este nivel el juego (de constitución hegemónica) es más interesante pero también eleva sus apuestas porque ahora no se trata de disolver un Estado racista sino de tener que defenderlo como parte constitutiva del movimiento. En otras palabras, aún cuando el movimiento ha sido claro en catalogarse como perteneciente al Ecuador, pero no necesariamente ecuatoriano (de ahí la necesidad de cambiar la Constitución para que refleje esta realidad multinacional), cuando se hace cargo del Estado es imposible disolverlo sin auto-destruirse. Así se entiende porque los movimientos políticos previos, por bien intencionados que hayan sido, también tuvieron que lidiar con este absurdo político, existencialmente hablando. En un cuento de Giovanni Papini un individuo anti-religioso logra infiltrar la iglesia y ser elegido papa sólo para ver sus proyectos de destrucción cooptados en la continua transformación de esa misma iglesia; así, el movimiento se acer-

ca cada día más a tener que aceptar su papel de líder en un país en el cual nunca fue aceptado pero que ahora se transforma y adapta con una rapidez abrumadora y a la fuerza debido al cambiante mundo postmoderno de exotismo, de manera que ahora debe sobrevivir con el nuevo matiz indígena de su identidad. Esta cooptación del movimiento (podría, inclusive, llamarse re-alineación hegemónica) no debe sorprender ni avergonzar. En cambio, el mayor desgaste puede ocurrir tratando de esconder este proceso de cooptación en vez de reconocerlo como elemento del proceso hegemónico que busca readecuarse como sea necesario; inclusive su disolución puede ser utilizada para asegurar su futura existencia (Fabian 1983).

Como han visto el país y Latinoamérica toda revolución contra un poder hegemónico trae consigo otro sistema y poder hegemónico, obligando al sistema nacional a re-alinearse de una manera adaptativa a las nuevas corrientes de vida. Este hecho no invalida las revoluciones o el fracaso de todo proyecto progresista; es, más bien, la incorporación de sus verdaderos logros y objetivos. El movimiento indígena es una nueva fuerza hegemónica que incorpora muchos caracteres existentes en la dominación nacional anterior pero logra abrir más espacios de los que había anteriormente, aún cuando cierra otros por las necesidades del poder. La esperanza popular es que el proceso hegemónico se re-articule de manera que aquellos sujetos sociales que han sido violentamente constituidos a partir del agravio de sus derechos logren un mayor campo de acción. Esta esperanza es estimulada por un movimiento indígena que ha logrado re-articular la constitución racial del país, a pesar de que ha tenido que pagar un alto precio político. El movimiento se presenta como el más “real” del país por su capacidad de representar la autenticidad deseada, tanto para el público local como internacional, por lo que es: un juego de representación con altos riegos políti-

cos. De esa manera ha ganado a la tradicional imagen de la nación y al Estado ecuatoriano en su juego de seducción, proponiendo su propia historia nacional y re-creando nuevas formas de autenticidad cultural. Queda por reconocer que, como todo movimiento nacional, continuará necesitando un Estado que lo legitime y una nación que salvaguarde su supervivencia. El futuro movimiento indígena (y, a estas alturas, el país entero) depende de estos ritos de autenticidad.

Conclusión

Lo que nadie antes de mí ha logrado tampoco yo lo puedo lograr y sólo he sido capaz de imitar los errores de otros: arrastro el peso de otros conmigo. O, más bien, creyendo que yo no he sucumbido sólo fui ellos, atrapado por las mismas cadenas, en la misma prisión.

Georges Bataille (1991)

Este trabajo es resultado de una larga discusión con otros y conmigo mismo sobre el papel político del movimiento indígena. Esta reflexión no busca lograr un consenso objetivo, ni siquiera tener entre sus manos un tipo de valor predictivo. Al contrario, me siento partícipe de la transformación del país hacia una sociedad más equitativa; la transformación de las relaciones raciales y de clases del país es de una necesidad apremiante. No hay duda que en las últimas dos décadas el movimiento indígena ha hecho esta posibilidad más “real” que cualquier otro movimiento en los dos siglos de historia republicana del país. Sin embargo, dentro de este proceso de transformación se encuentran espectros hegemónicos que no se pueden descuidar; más bien, se deben incorporar lo más explícitamente posible para el sincero desarrollo del movimiento y la producción de una identidad ecuatoriana más democrática. Mi visión de estos hechos está formada desde un ángulo antropológico y, aun más específicamente, por haber participado como arqueólogo en la continua empresa de entender el pasado precolom-

bino como una historia viva con consecuencias para la existencia contemporánea de las comunidades nacionales. En este contexto la autenticidad es más apremiante que nunca, especialmente en un mundo postmoderno en el cual las relaciones de globalización nos empujan cada día más.

La autenticidad o, más correctamente, la búsqueda por una autenticidad efímera se ha convertido en uno de los principales valores postmodernos precisamente porque la sociedad global, definida desde el punto de vista de Occidente, se encuentra cada vez más alentada por encontrar diferenciación y desarrollarla. En esta contradicción global, una vez más en esencia definitoria del momento postmoderno que vivimos, organismos financieros transnacionales como el Banco Mundial, cada vez más conscientes de la creciente homogeneización cultural de Occidente, buscan nativos y diferencias para desarrollar y apoyar sin consciencia de que esta búsqueda supone elementos del fracaso del modelo de desarrollo occidental o la desaparición de la diferencia que se busca apoyar.

En cierta manera el movimiento indígena es uno de los mejores ejemplos globales de la producción local de los hechos de la globalización. Así como el inicio de la globalización occidental y, por ende, de la modernidad marcó la debacle de las comunidades indígenas en América la entrada a la postmodernidad ha marcado, una vez más, la reinsertión indígena en el contexto de las naciones del mundo. Podrá haber tomado cinco siglos pero las relaciones jerárquicas del mundo se están re-adaptando con una fuerte reacción a su homogeneización y con reclamos a sus palabras vacías de igualdad, justicia, democracia y, sobre todo, civilización. Sin embargo, hay más preguntas que respuestas, particularmente en cuanto a la sinceridad del apoyo dado al movimiento por instituciones y organismos que, históricamente, han estado involucrados con su destrucción. El hecho de

recibir apoyo internacional para continuar la lucha por la identidad nativa no puede tener otro resultado que destruir la diferencia, recrear mayor homogeneización y, peor aún, establecer “nuevas viejas” relaciones de poder a través de (y ya no en reacción a) diferencias culturales. Este es otro rasgo postmoderno: la dominación política de la globalización está marcada por la incorporación y no por el desdén de la diferencia cultural.

Ubicado centralmente en esta discusión está el hecho de la autenticidad y sus ritos. El apoyo dado al movimiento indígena supuestamente pone en peligro su autenticidad nativa, un pequeño problema en un contexto global en el cual es cada vez más lucrativo ser nativo. Los miembros del movimiento indígena se encuentran conectados tecnológicamente con el exterior debido a viajes, celulares y al ciberespacio; esta conexión nos hace reconsiderar la imagen sufrida y victimizada de la comunidad indígena, especialmente cuando el movimiento busca presentar esta victimización histórica como la más “real” y, por ende, más verdadera.

Los ritos de la autenticidad son una necesidad apremiante, marcada por procesos de globalización, que nos hacen aparentar lo que no somos para ser lo que somos. El movimiento indígena tiene que mantener imágenes de victimización porque sus mayores representantes ya no son víctimas. Sólo de esa manera lograrán mantener una autenticidad

hacia afuera que, para empezar, nunca tendría que haber sido puesto en duda. Por esto los ritos de autenticidad, ser lo que no se es para ser, se vuelven esenciales para el movimiento indígena y para todo movimiento postcolonial de identidad en América. Estos ritos participan de la contradicción presentada por Lacan: “lo real” que nunca es lo obvio si no lo que está dado por la consciente búsqueda de aquello que nunca se puede lograr pero que define lo que es (Zizek 2002).

Esta es la encrucijada en la producción de las identidades postcoloniales (indígena, ecuatoriana o latinoamericana) en el actual contexto de globalización: se busca más de lo que hay porque lo que hay es demasiado doloroso para incorporar. La colonia dejó su legado internalizado en quienes somos hoy en día, aún cuando lo que fue internalizado cambia todos los días precisamente porque el pasado cambia también (Kincaid 1997). Esta es la labor de la arqueología como ciencia especializada en entender el pasado, en especial el pasado precolombino americano, parte esencial del movimiento indígena y de la nación ecuatoriana; ninguno de los dos puede sobrevivir sin una versión nacionalizada de la historia y, por ende, la arqueología es parte primordial del proceso hegemónico nacional, lo quiera o no. Desgraciadamente hasta ahora la arqueología ecuatoriana e, inclusive, latinoamericana ha hecho caso omiso de su incorporación hegemónica al proceso de dominación nacional.

Referencias

Academia de las Lenguas Quichua-Castellano

- 1993 Historia sobre la cultura india en Cayambe-Pesillo. En **Historia de la organización indígena en Pichincha**, editado por la Federación Indígena Pichincha Runacunapac Riccharimui, pp 11-24. Abya-Yala, Quito.

Almeida, Ileana y otros

- 1992 **Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990**. ILDIS-Abya-Yala, Quito.

- Amin, Samir
1997 **Capitalism in the age of globalization: the management of contemporary society.** Atlantic Highlands, Londres.
- Anderson, Perry
2002 **The origins of postmodernity.** Verso, Londres.
- Appiah, Kwame Anthony
1997 Is the “post” in “postcolonial” the “post” in postmodern? En **Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives**, editado por Anne McClintock, Ella Shohat y Aamir Mufti, pp 420-444. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Appudurai, Arjun
2003 **Modernity at large: cultural dimensions of globalization.** University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Arce, Alberto y Norman Long (Editores)
2000 **Anthropology, development, and modernities.** Routledge, Londres.
- Arias, Arturo (Editor)
2001 **The Rigoberta Menchú controversy.** University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ayala, Enrique y otros
1992 **Pueblos indios, Estado y derecho.** Corporación Editora Nacional, Quito.
- Aznárez, Juan Jesús
2001 Rigoberta Menchú: those who attack me humiliate the victims. En **The Rigoberta Menchú controversy**, editado por Arturo Arias, pp 109-117. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Baldwin, James
1990 **Just above my head.** Dell, Nueva York.
1984 **Notes of a native son.** Beacon Press, Boston.
- Bataille, Georges
1991 **The impossible.** City Lights Books, San Francisco.
- Benavides, O. Hugo
2001 Returning to the source: social archaeology as Latin American philosophy. **Latin American Antiquity** 12:355-370.
2004 **Making Ecuadorian histories: four centuries of defining power.** University of Texas Press, Austin.
- Bhabha, Homi
1994 **The location of culture.** Routledge, Londres.
- Browning, Frank
1991 **The culture of desire: paradox and perversity in the lives of gay men.** Vintage Books, Nueva York.

- Bulnes, Martha (Editora)
 1994 **Me levanto y digo: testimonios de tres mujeres quichuas**. Editorial El Conejo, Quito.
- Butler, Judith
 1993 **Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"**. Routledge, Nueva York
 1997 **The psychic life of power: theories in subjection**. Stanford University Press, Stanford.
- CEDEP
 1986 **Primer concurso de testimonio: la historia de mi organización**. Escuela de Formación Popular "Fernando Velasco-CEDEP, Quito.
- CEDIME
 1987 **Derechos de la mujer indígena**. CEDIME, Quito.
- CEDIS
 1992 **Indios, tierra y utopía**. CEDIS, Quito.
- Collier, Donald
 1982 One hundred years of Ecuadorian archaeology. En **Primer simposio de correlaciones antropológicas andino-mesoamericano**, editado por Jorge Marcos y Presley Norton, pp 5-33. ESPOL, Guayaquil.
- CONAIE
 1988a **Primer encuentro de derechos humanos CONAIE-ECUARUNARI**. CONAIE, Quito.
 1988b **Derechos humanos y solidaridad de los pueblos indígenas**. CONAIE, Quito.
 1989 **Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo**. TINCUI-CONAIE-Abya-Yala, Quito.
 1997 **Proyecto político de la CONAIE**. CONAIE, Quito.
 1998 **Las nacionalidades indígenas y el estado plurinacional**. CONAIE, Quito.
- Corrigan, Phillip y Derek Sayer
 1985 **The great arch: English State formation as cultural revolution**. Basil Blackwell, Oxford.
- Crehan, Kate
 2002 **Gramsci, culture and anthropology**. University of California Press, Berkeley.
- Deloria Jr, Vine
 1979 **Custer died for your sins**. Avon, Nueva York.
- Escobar, Arturo
 1995 **Encountering development: the making and unmaking of the Third World**. Princeton University Press, Princeton.
- Escobar, Arturo y Sonia Alvarez (Editores)
 1987 **The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy**. Westview Press, Boulder.

- Fabian, Johannes
 1983 **Time and the other: how anthropology makes its object.** Columbia University Press, Nueva York.
- Ferguson, James
 1997 **The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho.** University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Foucault, Michel
 1991 **Remarks on Marx.** Semiotext(e), Nueva York.
 1980 **Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977.** Pantheon Books, Nueva York.
- Fox, Richard (Editor)
 1990 **Nationalist ideologies and the production of national cultures.** American Ethnology Monograph Series, Number 2, Washington.
- García-Canclini, Nestor
 1992a Cultural reconversion. En **On edge: the crisis of contemporary Latin American culture**, editado por George Yudice, Jean Franco y Juan Flores, pp 29-43. University of Minnesota Press, Minneapolis.
 1992b **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.** Suramericana, Buenos Aires.
- Hall, Stuart
 1987a The local and the global: globalization and ethnicity. En **Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity**, editado por Anthony King, pp 19-39. University of Minnesota Press, Minneapolis.
 1987b Old and new identities, old and new ethnicities. En **Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity**, editado por Anthony King, pp 41-68. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (Editores)
 1994 **Everyday forms of State formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico.** Duke University Press, Durham.
- Kincaid, Jamaica
 1997 **My brother.** Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- KIPU
 1991 El mundo indígena en la prensa ecuatoriana, Enero-Junio.
 1995 El mundo indígena en la prensa ecuatoriana, Julio-Diciembre.
- Kureishi, Hanif
 1990 **The Buddha of suburbia.** Faber and Faber, Londres.
 1985 Dirty washing. **Time Out**, noviembre, pp 14-20.
- Lacan, Jacques
 1977 **Écrits: a selection.** W.W. Norton & Co, Nueva York.

- Larrea, Fernando
 2001 “¿Cómo un indio va a venir a mandarnos!?”: frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del poder local. En **Masculinidades en Ecuador**, editado por Xavier Andrade y Gioconda Herrera, pp 47-65. FLACSO, Quito.
- Lessing, Doris
 1987 **Prisons we choose to live inside**. Harper and Row, Nueva York.
- Lucas, Kintto
 2000 **La rebelión de los indios**. Abya-Yala, Quito.
- Malkki, Lisa
 1995 **Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania**. University of Chicago Press, Chicago.
- Mallon, Florencia
 1996 Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. **Journal of Latin American Anthropology** 2:170-81.
- Marcos, Jorge (Editor)
 1986 **Arqueología de la costa ecuatoriana: nuevos enfoques**. ESPOL- Corporación Editora Nacional, Quito.
- McClintock, Anne, Ella Shohat y Aamir Mufti (Editoras)
 1997 **Dangerous liaisons: gender, nation and postcolonial perspectives**. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- McEwan, Colin y Chris Hudson
 1990 Como despertar el orgullo por el propio pasado: el ejemplo de Agua Blanca, Ecuador. Manuscrito sin publicar.
- Mignolo, Walter
 1994 **The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization**. University of Michigan Press, Ann Arbor.
 2000 **Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton University Press, Princeton.
- Minh-ha, Trinh
 1997 Not you/like you: postcolonial women and the interlocking questions of identity and difference. En **Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives**, editado por Anne McClintock, Ella Shohat y Aamar Mufti, pp 415-419. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Muratorio, Blanca
 1998 Indigenous women’s identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon. **American Anthropologist** 100:409-420.
- Muratorio, Blanca (Editora)
 1994 **Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX**. FLACSO, Quito.

- New York Times
2003 Seeking balance: growth vs. culture in Amazon, pp A1, A17, Diciembre 10.
- Patterson, Thomas
1991 **The Inca empire: the formation and desintegration of a pre-capitalist State.** Berg, Oxford.
- Patterson, Thomas y Peter Schmitd (Editores)
1995 **Making alternative histories: the practice of archaeology and history in non-western settings.** School of American Research, Santa Fe.
- Quijano, Aníbal
1993 América Latina en la economía mundial. **Problemas del desarrollo** 24:5-18.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood
1996 **Remaking the nation: place, identity and politics in Latin America.** Routledge, Londres.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (Editor)
1950 **African systems of kinschip and marriage.** Oxford University Press, Oxford.
- Ramón, Galo
1990 Ese secreto poder de la escritura. En **Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990**, editado por Ileana Almeida y otros, pp 24-49. ILDIS-Abya-Yala, Quito.
- Renan, Ernest
1990 What is a Nation? En **Nation and narration**, editado por Hommi Bhabha, pp 19-36. Routledge, Londres. [1882].
- Salomon, Frank
1990 Ancestors, grave robbers, and the possible antecedents of Cañari "inca-ism". En **Natives and neighbors in South America: antropological essays**, editado por H. Skar y Frank Salomon, pp 207-232. Goteborg Etnografiska Museum, Goteborg.
- Silverblatt, Irene
1988 Political memories and colonizing symbols: Santiago and the mountain gods of colonial Peru. En **Rethinking History and Myth: Indigenous South America**, editado por James Hill, pp 174-194. University of Illinois Press, Urbana.
1987 **Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru.** Princeton University Press, Princeton.
- Silverston, Melina
1994 The politics of culture: indigenous peoples and the State in Ecuador. En **Indigenous people and democracy in Latin America**, editado por Dona Van Cott, pp 131-152. St.Martin's Press, Nueva York.
- Spivak, Gayatri
1999 **A critique of postcolonial reason.** Routledge, Londres.

- Taussig, Michael
1992 **The nervous system**. Routledge, Nueva York.
- Wilde, Oscar
1964 **De Profundis**. Avon Books, Nueva York.
- Wolf, Eric
1992 **Europe and the people without history**. University of California Press, Berkeley.
- Wylie, Alison
1995 Alternative histories: epistemic disunity and political integrity. En **Making alternative histories: the practice of archaeology and history in non-western settings**, editado por Tom Patterson y Peter Schmidt, pp 255-272. School of American Research, Santa Fe.
- Yáñez Cossio, Alicia
2002 **Y amarle pude...** Planeta, Quito.
- Yudice, George, Jean Franco y Juan Flores (Editores)
1992 **On edge: the crisis of contemporary Latin American culture**,: University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Zizek, Slavoj
2002 **Welcome to the desert of the real**. Verso, Londres.

COMENTARIOS

Gabriel De La Luz Rodríguez
(Departamento de Ciencias
Sociales, Universidad de Puerto
Rico, Río Piedras).

En su excelente ensayo *Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano* Hugo Benavides logra, en términos políticos y teóricos, un cruce interesante y productivo entre lo mejor de la tradición marxista y subalternista. Esto, por supuesto, no es poca cosa. Lejos del populismo cultural que impera en ocasiones dentro de los estudios postcoloniales, subalternistas y los estudios culturales de nueva cuña el autor se deshace de cualquier remanente esencialista, ingrediente común en los discursos afines a las políticas de identidad, para entender las contradicciones de un movimiento social poderoso como el indígena en Ecuador; éste se interpreta a través del crisol de sus tensas relaciones, casi agónicas, con el Estado nacional ecuatoriano para entender tanto sus límites discursivos (los del movimiento y los del Estado) como su potencialidad democrática dentro del entorno social ecuatoriano (de nuevo, los del movimiento y los del Estado).

Benavides analiza esta dialéctica desde una perspectiva neo-marxista que deja atrás cualquier determinismo económico para entender lo social, es decir, la formación social ecuatoriana, como un todo estructurado y articulado por una fuerza hegemónica específica (una clase dominante blanca y mestiza). Este esquema plantea, con ecos de Gramsci a través del último Nicos Poulantzas, que el Estado no es una cosa sino un entramado de relaciones sociales de poder. Esta perspectiva es de suprema importancia ya que se trata de entender el movimiento indígena como un

actor que no se encuentra desligado del ámbito estatal sino en una productiva tensión con él. Esto, como bien argumenta el autor, no es razón para despreciar los alcances del movimiento; todo lo contrario, esa relación ambigua con el Estado permite el avance de reclamos indígenas concretos dentro de la perspectiva nacional ecuatoriana pero, por supuesto, también permite su cooptación y domesticación. Así, Benavides sitúa de manera compleja la trama ecuatoriana dentro de un contexto global en donde la identidad y la cultura no sólo vende, y vende bien, sino que resulta esencial para la reproducción del capitalismo tardío y sus élites. El riesgo de re-colonización del movimiento indígena se sitúa precisamente allí, en donde el liberalismo político y el capital postmoderno no se sienten ya amenazado por el «otro» sino que lo reclaman con furor a través de un multiculturalismo simplón. ¡Aquí hay cabida para todos! Claro, siempre que se respete la civilidad liberal, es decir, que los fundamentos del sistema capitalista nunca se cuestionen. Aquí parece jugarse la vida del indigenismo. ¿Cómo impulsar sus reclamos, algunos de los cuales se encuentran en franca contradicción con el capital y el sistema inter-estatal que lo defiende, vía la política nacional?; ¿cómo explotar los límites de lo posible dentro de los canales oficiales del Estado ecuatoriano? Acercarse a la contradicción de manejar el Estado como fuerza revolucionaria, como alguna vez sugirió Lenin, no resulta fácil; tampoco resulta fácil analizar ese proceso y aquí el ensayo de Benavides adquiere una importancia vital.

Hay, sin embargo, un argumento que considero ambiguo, cuando no problemático. El autor sucintamente explica el papel de la arqueología nacional en el fomento de ciertos

discursos opresivos a lo indígena. En otras palabras, apunta a la forma como la arqueología oficial ha invisibilizado la presencia activa de los grupos amerindios a través de la historia del país. Como respuesta a esto Benavides señala cómo el movimiento, por su lado, ha logrado construir una historia no oficial que se ampara más en el mito y la utopía que en la actividad científico-investigativa de la arqueología y la etnohistoria tradicional. Esta contra-historia, de alguna manera, sirve de antídoto a lo que resulta ser otra mitologizada historia fomentada, esta vez, por la arqueología de las elites o, por lo menos, vulgarizada en textos de historia oficial. Benavides señala que ha habido excepciones en este panorama; por ejemplo, menciona a los arqueólogos sociales; sin embargo, en su opinión inclusive este tipo de arqueología ha sido cómplice de las prácticas colonialistas de la arqueología más tradicional al no dar voz o no hacer participe al indígena en la producción de conocimiento antropológico. Supongo que a esto se refiere Benavides cuando argumenta que «aún más problemática es la realidad del fracaso de la arqueología como ciencia social en incorporar los grupos oprimidos que buscaba legitimar, no sólo en sus investigaciones sino, inclusive, en sus resultados de investigación». Esto lo lleva a esgrimir que “esta realidad, sobre todo, de una arqueología que en sus mejores momentos busca personalmente aliarse con su principal sujeto de investigación ha motivado a ese sujeto indígena a construir su propia historia y, a través de ella, legitimar su propio y contradictorio poder nacional y reproducción narrativa».

¿Significa todo esto que la arqueología ya no tiene nada que contribuir a esa lucha?; ¿que es ajena a la reconstrucción histórico-política que necesita el movimiento indígena para su sustento? Sin pretensiones objetivistas ni tutelares me parece que la arqueología como ciencia social e histórica tiene mucho que brindar con respecto a esta

situación. Aunque uno pueda comprender las condiciones que originan la contra-narrativa histórica indígena ¿no resulta tan problemática como la oficialista en su romantización de un pasado que nunca fue? Más aun, ¿no podrá esta mistificación del pasado dar más municiones al multiculturalismo liberal en su intento de domesticar al movimiento? Por supuesto que la arqueología tiene que incorporar la voz indígena; sin embargo, ¿se podrá hacer esto sin colonizarlo en cierto modo, es decir, sin hacer del indígena un arqueólogo?; ¿cómo se articula esto con el esencialismo estratégico que el autor describe como fundamental dentro de la praxis memorial del movimiento indígena? A mi me parece que la arqueología como ciencia social aporta algo importante a un debate que la arqueología tradicional positivista y los nativismos exotizantes de algunos sectores del movimiento indígena no traen a colación; esta es una perspectiva de totalidad concreta que sobrepasa, radicalmente, los particularismos de las otras dos posiciones. Esa noción comprensiva de totalidad es, precisamente, la que necesitamos para poder construir un verdadero juicio crítico.

Joanne Rappaport (Department of Spanish and Portuguese, Georgetown University).

Los antropólogos que escribimos sobre los nuevos movimientos sociales, en particular sobre los movimientos indígenas, no sólo tenemos la obligación de describir y analizar la realidad que estudiamos sino entrar en diálogo con estos actores sociales. La coyuntura histórica que vivimos, cuando frecuentemente tenemos el mismo acceso que los actores que estudiamos a los dispositivos de evaluación, a las herramientas metodológicas y a la financiación, juega un papel transformador en nuestra práctica investigativa. La sofisticación de los actores sociales trasciende la sofisticación de los observadores: tie-

nen a su alcance canales de comunicación que no tenemos nosotros; ocupan puestos de poder, tanto dentro de las estructuras tradicionales de gobierno como en el mundo no-gubernamental. Desde el punto de vista de las ciencias sociales nuestras aproximaciones teóricas tienen que abarcar toda esa complejidad y no confinarse a la descripción de sociedades indígenas enquistadas en un “presente etnográfico” ni tampoco a una mirada que los muestra como víctimas de un proceso de modernización que los canibaliza. Ya no podemos ser observadores paternalistas sino que tenemos que entrar en un intercambio entre iguales o, frecuentemente, en una interlocución cuyas reglas están controladas por aquellos que, tradicionalmente, ocupaban una posición subalterna respecto a los investigadores externos. Bajo estas circunstancias ellos determinan, en parte, cuáles van a ser nuestras contribuciones, no sólo al proceso social sino a la ciencia misma.

¿Cuáles son nuestras obligaciones en esta nueva coyuntura? Mientras que nuestras relaciones con los nuevos actores sociales ha cambiado, llevándonos a una inserción en las realidades que estudiamos —inserción que evitábamos en el pasado, aunque siempre estábamos implicados en la realidad que estudiábamos—, creo que todavía es nuestro deber producir análisis rigurosos de la realidad, interpretaciones que tengan en cuenta las complejas redes de relaciones entre indígenas, la sociedad nacional y el mundo globalizado pero que, a la vez, no abandonen el estudio de la textura de la vida cotidiana, los detalles que siempre han caracterizado la interpretación etnográfica.

La polémica de Hugo Benavides intenta entrar en diálogo desde una posición crítica con el movimiento indígena ecuatoriano en torno a la problemática de la autenticidad. Según lo que he podido percibir en su artículo por un lado le preocupa el hecho de que los dirigentes indígenas de hoy tengan que

enfatar su diferencia mediante la adopción de ciertos rasgos, como el vestuario o la lengua, que antes funcionaban como marcadores étnicos pero que hoy día no son suficientes para proyectar el significado de la identidad indígena. Por otro lado Benavides observa que estos actores, vestidos de indios pero exhibiendo una sofisticación política, se apropian de las fuentes de poder en nuestras sociedades —la financiación externa y las posiciones gubernamentales, entre otras— en una serie de actitudes que desmientan sus intenciones políticas de representar a una base indígena contra el neoliberalismo. Armado con toda una gama de dispositivos teóricos que problematizan el papel del etnógrafo y el carácter de la etnografía modernista Benavides cuestiona la autenticidad del liderazgo indígena ecuatoriano.

En teoría lo que plantea Benavides es muy interesante porque señala una serie de puntos álgidos que los investigadores sociales tenemos que considerar si vamos a forjar un diálogo entre iguales con los indígenas: ¿cuáles son los impactos de la financiación externa en los movimientos alternativos?; ¿es realmente un avance político lograr puestos ejecutivos en el gobierno?; ¿hasta qué punto logra el discurso cultural implantar un nuevo sentido de identidad y hasta qué punto introduce un discurso culturalista vacío? Desafortunadamente Benavides lanza preguntas críticas pero se niega a acercarse a ellas con el rigor que es debido en un científico social. Menciona a unos cuantos dirigentes que andan con teléfonos celulares, vestidos de indios, pero no indaga de una forma sostenida y sería la cuestión de qué significa ser indígena hoy en día en el Ecuador y cómo es la multiplicidad de las aproximaciones a la indianidad en un país con un movimiento tan desarrollado como CONAIE. En mi opinión Benavides ha optado por la solución fácil: poner en la mesa ciertos estereotipos comunes en vez de enfocar sus poderes de observación en la complejidad de la expresión

identitaria indígena moderna. A lo largo del artículo trae a colación el hecho del apoyo inicial del movimiento al gobierno de Gutiérrez y el hecho de que una indígena ocupa la Cancillería pero no pregunta en detalle acerca de las implicaciones de estos hechos en la construcción del pluralismo a nivel nacional o sus efectos directos dentro de la CONAIE. Su artículo, a pesar de su sofisticación teórica, no deja de ser una suerte de editorial periodístico.

Si nuestro deber como científicos sociales es entrar en un nuevo diálogo con el movimiento indígena no basta con lanzar críticas sustentadas por estereotipos. Tenemos que entrar en un diálogo serio en el cual nuestras observaciones nutran la conversación, mostrando nuestra voluntad real de alcanzar el pluralismo y la igualdad. Si manejamos los mismos discursos de siempre, criticando a los indígenas por su “falta de autenticidad”, no logramos sino mantener las mismas relaciones tradicionales entre los estudiosos y el sector indígena. Dado que los indígenas ya tienen las herramientas para trascender estas relaciones nos van a dejar atrás, ahogándonos en el paternalismo y en la imposibilidad de contribuir con nuestras observaciones a la construcción de una nueva sociedad.

Marcelo Fernández-Osco (Taller de Historia Oral Andina).

El sugestivo artículo de Benavides trata sobre el papel del pasado en la política actual del movimiento indígena del Ecuador. La “intersección entre lo local y global, entre la tradición y el postmodernismo” es un análisis profundamente reflexivo y, a la vez, de notable relevancia social y política para quienes deseen comprender y afrontar la problemática de los pueblos indígenas, en general, y ecuatorianos, en particular. A más de ser un acto intelectual es un acto político de enormes consecuencias políticas globales porque involucra y compromete al conjunto de los

movimientos indígenas del mundo andino. Analizaré el trabajo en cuestión a partir de mi *locus* de enunciación aymara, desde donde esgrimiré mis puntos de vista y elementos argumentativos. En tal sentido también mi intervención será un acto político, pero no buscando una estéril confrontación, menos con el ánimo de asumir al otro como un enemigo y desconocido si no, más bien, como un hermano y conocido, uno de los principios indígenas por el cual *runa* o *jaqi* o persona presentan esa dimensión. Consecuentemente, se trata de tender puentes comunicativos entre diferentes visiones, identitarias o paradigmáticas.

La realidad periférica latinoamericana se constituyó bajo el consabido ideal de la modernidad o la globalización que se había asentado en cuatro sustratos: colonialidad, etnicidad, racismo y *novedad* (Quijano y Wallerstein 1992); enfatizo el último concepto. Con esto quiero sugerir la doble partida del análisis de Benavides; en vez de hablar sólo de los ritos y la autenticidad indígena también es necesario mencionar los ritos y la autenticidad del Estado ecuatoriano.

Para los indios es vital mirar el pasado pues desde allí se puede entender clara y críticamente nuestro presente; de ahí que utilizaré el paradigma aymara del *qhip nayra*, una visión del pasado y del presente (Fernández 2004:1-2). En la cosmovisión indígena el pasado se encuentra situado en frente, a manera de un espejo. De ningún modo el pasado se puede asumir como una cuestión mecánica que se repite, pues tanto la historia como el presente se modifican constantemente. Aunque los movimientos indígenas desafiaron y desafían el mito de la modernidad y la globalización, tal vez más que ningún otro sector, también encarnaron la posibilidad de una modernidad o globalización distinta, más real que poética, considerando que tales conceptos, por definición y por principio, están basados en la negación, el racis-

mo y la exclusión de los mundos indígenas (Dussel 1995; Mignolo 1995).

Ante la pregunta de por qué el éxito político indígena tuvo que aliarse con la instituciones militar y religiosa, aún a sabiendas de que en el pasado tuvieron que ver con su propia “destrucción indígena” y son parte del legado colonial, Benavides responde que tal “recuperación” se debe al proceso de “diferenciación y exclusión del Estado [que] también dejan entrever una revaloración del pasado que busca legitimar y dar una proyección histórica a sus aspiraciones”. En parte estoy de acuerdo con el argumento pero la historia de opresión colonial—colonialidad del poder (*sensu* Quijano 2003) o diferencia colonial (*sensu* Mignolo 2003:68)— nos permite ver el lado oscuro de esa globalización-modernidad que se sintetiza en el Estado ecuatoriano; dicho de otro modo el Estado es una “novedad” que se estructuró sobre las mismas bases coloniales que, según Rivera (1993), se transformaron en “colonialismo interno” con fines de disciplinamiento del indio, de exclusión y escarnio de su cultura.

El indio no permaneció *in statu quo* sino que, también a efecto de esa novedad, se transformó; inclusive, reapropió los elementos de opresión sin perder la capacidad subvertora de los mecanismos y tecnologías coloniales. Uno de los ejemplos más claros es la trilogía jurídica indígena del *ama suwal*/no seas ladrón, *ama qilla*/no seas asesino y *ama llulla*/no seas flojo que se redefinió bajo los paradigmas de la religión católica de la trinidad—el padre, el hijo y el Espíritu Santo— desde la conquista; el orden colonial fue irascible e intolerante frente a la religiosidad del mundo indígena, pero fue sometido a una progresiva praxis de descolonización. Aunque la conquista se hizo a costa de la reducción de la religiosidad indígena no es menos cierto que de esa manera pudo reconstituirse.

Las alianzas de los indígenas con los militares en Ecuador en 1999 y en las elecciones del 2002 deben entenderse en ese marco:

la descolonización de ciertos núcleos institucionales duros, como las Fuerzas Armadas. Así nos encontramos, al menos, con dos momentos de acto político: la descolonización estatal y su negociación. La realidad ecuatoriana se encuentra aun dominada por relaciones neo-coloniales o de colonialismo interno que suponen discriminación, corrupción, despotismo, nepotismo, prebendalismo o autoritarismo, también formas de racismo hecho conciencia (Fernández 2004:XXIII) y práctica. De modo que no es lo mismo negociar en situaciones de desigualdad que negociar entre diferentes, en cuyo caso, inevitablemente, se habrán de tener resultados como lo sucedido en el Ecuador. El movimiento político indígena una más vez puso al desnudo las huellas de esa antigua colonialidad de saber y poder y, al mismo tiempo, planteamientos y concepciones de buen gobierno que nos muestra como otra novedad. En esta misma dirección conceptos como “pre colombino”, producto de la disciplina arqueológica que también se torna en identidad del autor, se anteponen para interpelar la identidad indígena ¿no será otra forma de reforzar la centralidad de esa colonialidad saber-poder? Porque las invenciones de la disciplina, como “precolombino”, son también parte de lo que he definido como esa novedad.

El movimiento político indígena tendría que cuestionar y poner al desnudo el lado oscuro de esa democracia propietarizada que funciona montada en la miseria del individualismo colonial. La pregunta es pertinente: ¿es posible una democracia intercultural en la cual los distintos sean representados en condiciones iguales? El texto de Benavides avizora la brecha entre lo que se dice y lo que se hace como rasgo central del accionar político oficial ecuatoriano. La doble moral es un rasgo fundamental de una realidad sustentada en la matriz colonial.

Rivera (1986:33) advirtió que “la historia oral india es un espacio privilegiado para des-

cubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial y la requisitoria moral ... que moldean tanto el proceso de opresión y alineación que pesa sobre la sociedad colonizada como la renovación de su identidad diferenciada”. Por lo tanto, la conexión entre la arqueología y el movimiento político indígena tendría que haber tendido a la reconstitución de valores de tipo hermenéutico-político. En la cosmovisión indígena el pasado funciona como mecanismo interpretativo; siendo así la arqueología debería asumirse en esa perspectiva que no sólo de cuenta de lo que pasó sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos.

En parte estoy de acuerdo con que el indio o “indígena es la más auténtica producción del occidente”; es decir, otra novedad. Pero, entonces, ¿cómo podemos explicar las propuestas de auto-determinación política? No creo que la cuestión indígena se tenga que resolver o, al menos, entender en términos constitutivos de una relación binaria en la cual el otro es la dominación, en el marco de las contradicciones estructurales de clase. El movimiento político indígena no tiene que explicarse, necesariamente, única y exclusivamente a partir de la genealogía occidental de pensamiento; quizás se puede explicar con la ayuda de ciertos conceptos andinos como *pachakuti*, que significa la revuelta o renovación total, o, acaso también, desde la diferencia colonial (Mignolo 2003) que nos permite dar cuenta del racismo político ecuatoriano en su versión militar. De hecho, el acto político indígena es un acto contra esa política que reduce instrumentalmente al ciudadano a un voto, reificando la novedad del voto como un acto democrático.

Finalmente me gustaría comentar sobre el sentido de la palabra “multinacional”; pienso que es otra novedad de lo mismo porque el Estado ecuatoriano intenta incluir a los indígenas en los juegos de su práctica política tradicional. Más bien creo que los movimientos indígenas están proponiendo cosas

más profundas como una transformación, un vuelco de la política o, por lo menos, el reconocimiento de la(s) diferencia(s) política(s). En ese sentido no podemos hablar de inclusión sino de coexistencia de visiones, prácticas políticas y democracias diferentes.

Patricia Ayala Rocabado (Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte).

Desde hace por lo menos dos décadas los movimientos indígenas han alcanzado alta visibilidad y ganado espacio en el plano político de diferentes países de América Latina. Este proceso ha repercutido fuertemente en el desarrollo de Ciencias Sociales como la arqueología y la antropología, sobre todo porque quienes trabajamos en estas disciplinas ya no somos simples espectadores sino actores activos de este proceso de reivindicación étnica. Imposible negarlo: la construcción de identidades indígenas se fundamenta, en parte, en el rescate cultural e histórico de estas poblaciones, razón por la cual, querámoslo o no, somos actores activos de este escenario social. Esta es, sin duda, una oportunidad para asumir que la ciencia no es neutral o apolítica y que su desarrollo está estrechamente vinculado con su contexto social de producción (McGuire y Navarrete 1999; Ayala 2003).

Analizar el actual proceso de etnización que se vive en Latinoamérica involucra un posicionamiento de nuestra parte respecto a la realidad en la cual nos desenvolvemos como científicos sociales, una realidad en la cual somos varios los actores interesados en el pasado precolombino porque tiene consecuencias sociales, políticas y económicas para las poblaciones indígenas contemporáneas. La emergencia del sujeto indígena ha producido una redefinición de fuerzas en el espacio social: actualmente existe otro actor que reivindica sus derechos culturales y reclama

la legitimidad de su producción histórica en un contexto en el cual, años atrás, era principalmente el Estado, en conjunto con arqueólogos e historiadores, el que otorgaba sentido, construía y estudiaba el pasado. La conformación de una identidad étnica es un posicionamiento político de los actores frente a su tradición cultural (Isla 2002) y conduce al planteamiento de demandas por la propiedad, el control, los derechos y la definición de recursos culturales, simbólicos y económicos que las poblaciones indígenas consideran suyos.

Benavides viene a enriquecer, sustancialmente, la comprensión de este problema con su análisis del caso ecuatoriano, considerando una perspectiva integral a partir de la cual es posible visualizar la intersección entre lo local y lo global, entre lo tradicional y lo postmoderno, en un proceso que considera la recuperación histórica y el papel del Estado en la construcción de la identidad étnica del Ecuador. Su enfoque presenta al movimiento indígena ecuatoriano como una producción local de los hechos de la globalización y plantea que el rito de la autenticidad es uno de los principales valores postmodernos precisamente porque la sociedad global, definida desde el punto de vista Occidental, se encuentra cada vez más alentada a encontrar grupos diferentes a los cuales desarrollar/civilizar. En estas circunstancias el movimiento indígena ecuatoriano se nutre del pasado precolombino, el punto de partida desde donde se construye y mantiene la coherencia interna que sustenta su identidad; este pasado es idealizado y humanizado en su relato y a él se retorna en busca de aquello que no está, esa sociedad igualitaria, armónica y en perfecto balance con su entorno; este pasado legitima su actual reivindicación étnica, una historia viva que alimenta su lucha contemporánea por la igualdad y los derechos humanos. En este sentido el pasado es manipulado como parte de la estrategia política indígena, la cual supone una revisión y reacción ante el discurso cientificista

y distante construido por las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, reinterpretado y transformado en la producción de la historia indígena ecuatoriana que propone una interpretación alternativa de los datos y usa un lenguaje caracterizado por su involucramiento y cercanía en y con el pasado.

En otro contexto suramericano, el de la etnia atacameña del norte de Chile, la construcción identitaria considera diferentes formas de utilización del discurso arqueológico en favor de su legitimación y validación cultural y política ante el Estado. En este proceso la visión del pasado que entregamos los arqueólogos en textos, imágenes y salas de exhibición museográficas es copiada y/o seleccionada para luego ser apropiada con miras a destacar aquellos aspectos que fortalecen el proyecto de identidad atacameña. Algunos miembros de esta etnia visitan la biblioteca y el museo local con el fin de “recuperar su tradición perdida”, reconstruyendo, así, un pasado de resistencia cultural ante el arribo de influencias externas (Tiwanaku, los Incas y los españoles) y planteando una continuidad cultural desde períodos arcaicos de ocupación al destacar la fecha de 10.000 A.P. como hito histórico de su presencia en el territorio que ocupan. En este caso, de manera similar a lo planteado por Benavides, ser atacameño amerita una serie de ritos de autenticidad porque no basta con ser indio sino que es necesario representarse como tal y, además, ser reconocido legalmente ante el Estado a través de su inclusión en la Ley Indígena (19.253). Se trata de un juego de representaciones sociales en el cual ciertos líderes utilizan reproducciones de vestimentas y tocados precolombinos, así como otros replican prácticas prehispánicas como la producción de herramientas líticas por considerarlas parte de su acervo cultural. En esta misma línea las organizaciones atacameñas, en conjunto con la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, impulsan y patrocinan desde hace dos años la realización de una feria de intercambio en la frontera chileno-boliviana; algunos dirigentes étnicos

se pasean entre los concurrentes con el fin controlar que los productos sean trocados y no vendidos porque el trueque es lo auténtico, lo propio, lo tradicional, lo ancestral, mientras la mayoría de los participantes prefiere una transacción monetaria. La búsqueda global de la diferenciación planteada por Benavides también repercute al interior de esta etnia ya que se han constituido varias comunidades atacameñas en busca de un acceso más directo a los beneficios sociales y económicos que esto les reporta (postulación a proyectos, becas de estudios, etc.). Para su reconocimiento étnico la Ley Indígena solicita que se cumplan cuatro elementos claves que pueden darse en forma conjunta o aisladamente pero que la agrupación debe señalar como razón o fundamento para su constitución como comunidad: provenir de un mismo tronco familiar, reconocer una jefatura tradicional, poseer o haber poseído tierras indígenas en común y provenir de un mismo poblado antiguo. Este último requisito ha sido reiteradamente utilizado, ya que varias comunidades atacameñas se han apoyado en la presencia de asentamientos (aldeas o pukaras) precolombinos para legitimarse como tal, razón por la cual en repetidas ocasiones investigadores de la zona hemos recibido cartas de estas agrupación solicitando información arqueológica que los ayude en este proceso.

Según Benavides el movimiento indígena del Ecuador vive una singular coyuntura de producción histórica de la cual se desprenden hechos como la centralidad de la transmisión oral y de los testimonios en este proceso, así como la necesidad de escribir una historia indígena alternativa a la nacional para que sea oficializada. Sin duda se trata de una de las mayores victorias de este movimiento social ecuatoriano ya que en países como Chile, donde no existe un movimiento indígena propiamente sino un proceso de etnización y diferenciación creciente impulsado por el Estado (Gundermann 2000), la estrategia consiste en negociar con el poder central para obtener reconocimiento como

parte de la historia oficial ya que la posibilidad de crear una historia alternativa no existe, como tampoco existe una posición de poder desde donde hacerla. En este sentido los atacameños plantean que quieren difundir sus tradiciones y su patrimonio histórico y cultural a través de programas de educación en las escuelas y en los medios de comunicación (Greene 2003).

Otro hecho que Benavides desglosa de este proceso de producción histórica es el papel alienante que ha tenido la arqueología ecuatoriana en la construcción del pasado prehispánico y la negación de la historia indígena. Este es el resultado de nuestra propia historia como disciplina, ya que no podemos olvidar que sus orígenes están vinculados con el momento de construcción de los Estados-nación, cuando los resultados de las investigaciones arqueológicas eran usados como elementos articuladores de la identidad nacional. Además, la arqueología y la antropología nacieron en un contexto de colonización; a partir del conocimiento del otro, de su cultura y su trayectoria histórica, Occidente desarrolló sus planes de dominación. La negación de la historia indígena se visualiza en la forma como la arqueología ha construido, tradicionalmente, el pasado como objetivo, distante y desligado del presente; así se construyó el concepto del “otro del pasado”, de las “sociedades prehispánicas” cuyos nexos con las poblaciones indígenas actuales no se explicitan a pesar de que forman parte de su historia. Según Preucel y Hodder (1996) la identidad Occidental se construye por referencia a la diferencia; en este sentido lo otro es, simplemente, lo opuesto a uno mismo. Ante este hecho los grupos indígenas consideran que ese discurso los sitúa en posiciones subordinadas, un “otro” abstracto y deshumanizado. Los indígenas rechazan ser definidos en términos negativos: su propia historia, y en sus propios términos, debe ser considerada e incluida en el diálogo social para comprender

las diferentes identidades a través de un proceso de negociación y discusión (Uribe y Adán 2003).

Para Benavides los arqueólogos nos encontramos en una sutil encrucijada, entre legitimadores inconscientes de más de cuatro siglos de explotación económica y cultural y, especialmente en las últimas décadas, como interesados en apoyar políticamente a las comunidades indígenas, las más cercanas descendientes de las sociedades precolumbinas que estudiamos. Este dilema ha implicado que existan excepciones al discurso arqueológico hegemónico que legitima el poder estatal pero que, para el autor, constituyen aportes más bien personales, con limitaciones y fracasos. En estas circunstancias, a pesar de estas contribuciones, Benavides considera que el discurso histórico desarrollado por la arqueología en Ecuador es mucho más fuerte y marcadamente hegemónico que las características personales de los investigadores. Ante esto pareciera no haber opción de cambio. Sin embargo, de manera similar a lo descrito para el caso ecuatoriano, en países como Bolivia, Argentina y Chile son varios los proyectos de investigación que están integrando a las comunidades indígenas en la reconstrucción de su pasado; también se realizan actualmente proyectos de puesta en valor, protección, conservación y administración indígena de sitios arqueológicos, además de programas de difusión e implementación de salas de exhibición comunitarias (Navarro 1998; Monné y Montenegro 2001; Ayala 2003; Ayala et al. 2003; Bravo 2003; Capriles 2003; Carrasco et al. 2003; Fernández 2003; Jofré 2003; Nielsen et al. 2003; Romero 2003). Considerando esta diversificación de experiencias en otros países latinoamericanos lo planteado por el autor en cuanto a la hegemonía y fortaleza del discurso arqueológico oficialista en Ecuador no es extensivo, necesariamente, a otras realidades; el incremento de proyectos de este tipo y la creciente labor en el ám-

bito de la difusión no sólo implican una respuesta a las demandas indígenas en estos contextos sino también un cambio significativo en la práctica arqueológica y, con ello, una ruptura con el discurso oficial. De este modo la distancia y exclusión del otro comienzan a dejarse de lado para dar paso a una arqueología más cercana y comprometida con los intereses indígenas y con las necesidades de la sociedad en general.

Un último aspecto que quiero comentar es que Benavides percibe como un fracaso de la arqueología como ciencia social en Ecuador el hecho de que su alianza con su principal sujeto de investigación motivó a ese mismo sujeto indígena a construir su propia historia y, a través de ella, a legitimar su propio y contradictorio poder nacional y su reproducción narrativa. Desde mi punto de vista esto es más bien un aporte de esta corriente porque este contexto de intervención de arqueólogos sociales y de empoderamiento indígena evidencia un cambio social sustantivo: los indígenas antes no tenía ninguna posibilidad de producir una historia oficial y, menos, tener una posición de poder a partir de la cual interpelar al Estado, hacer escuchar su voz y elegir su propio destino. La arqueología social es una de las líneas de pensamiento más fuertes de la arqueología latinoamericana (Macguire y Navarrete 1999; Benavides 2001), sobre todo ahora que sus planteamientos sobre el compromiso social del arqueólogo cobran más sentido que nunca en los escenarios de emergencia étnica.

Cristina Garrido (Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Pratt).

Comentar el artículo de Hugo Benavides ha sido una interesante experiencia de reflexión disciplinaria dada la relevancia de los movimientos indigenistas como organizaciones socio-políticas que han logrado posicionar espacios de diálogo entre la sociedad civil y

el Estado. Mi trabajo ha abordado el emergente fenómeno de colectivización política indígena surgido en las últimas décadas desde grupos étnicos andinos de Chile. Como cualquier ciudadano latinoamericano medianamente informado me interesa una aproximación a este tema desde las similitudes y diferencias fundamentales entre la realidad y el contexto de los movimientos indígenas de Chile y Ecuador. De acuerdo con Santana (1990) uno de los aspectos que más llama la atención del levantamiento de junio de 1990 en Ecuador es su concepción estratégica de movilización: el descontento de las bases generó y expresó una conciencia reflexiva de una participación desigual y fragmentaria en la toma de decisiones en la escena política nacional que, de alguna manera, se tradujo en una acción de lucha para contestar la deficiente administración estatal ecuatoriana de la época. Esa administración cerrada y circular no da cabida en la modernización de sus procesos de constitución del Estado-Nación que, visto dentro del modelo neoliberal, se mantiene al margen o desconectado del proceso que este modelo mundializado exige para el adecuado desenvolvimiento de sus premisas de desarrollo.

La prensa internacional y diversos trabajos publicados han dado cuenta de este hecho, considerado el acontecimiento más importante de las últimas décadas protagonizado por los indígenas en el Ecuador. En ellos se analizan el contexto socio-económico, la amplitud del movimiento, la violencia controlada de sus manifestaciones, su impacto en la sociedad blanco-mestiza del país; en fin, su incidencia sobre las instancias político-gubernamentales. En este punto identifico claras diferencias con el proceso chileno de participación étnica, en el cual la capacidad de convocatoria que organiza las comunidades indígenas nacionales no se basa en la premisa de la lucha ni en levantamientos como estrategia si no en negociaciones con los actores institucionales del Estado-nación

para lograr reconocimiento y legitimación a sus demandas; sin embargo, su interlocución y representación se conforman desde la institución estatal y no fuera de ella, esto es, no constituye un movimiento de contestación al sistema. Estas demandas abordan desde tópicos concretos, como modernización y transferencias tecnológicas que posibiliten la participación en el mercado, hasta aspectos simbólicos que cubren aspectos de identidad colectiva e individual, negociando espacios de representación social y política. A diferencia del movimiento indígena ecuatoriano el chileno no se opone a los procesos de la modernidad como legítima acción contrahegemónica sino, por el contrario, espera formar parte de ella y beneficiarse desde la particularidad étnica que cada organización comunitaria del norte chileno construye para sí como patrimonio (Garrido 2003a).

A pesar de estas diferencias la representación y la autenticidad no son del todo dispares en Chile y Ecuador porque en ambos contextos las organizaciones indígenas se ven impulsadas a respaldar su etnicidad con base en el “rescate histórico de sus identidades culturales ancestrales. En este sentido el pasado pre-colombino se vuelve el sitio inicial o de origen desde donde construir y mantener una coherencia interna a la presente identidad indígena”. El éxito político que ha logrado el movimiento indígena ecuatoriano en términos de representación identitaria, “resultado de un gran esfuerzo y compromiso de base y lucha política y de alianzas con las mismas instituciones que forjaron la destrucción del indígena”, concede capacidad al actor para construir su pasado reconstituyendo la historia oficial desde sus saberes tradicionales y se homologa al caso chileno. Por esta razón concuerdo completamente con Benavides cuando aboca, desde su mirada antropológica, la tarea de entender el proceso de revitalización y valoración de una historia indígena que busca, desde una posición particularmente local, legitimarse

globalmente desde la función socio-política del pasado sin juzgar la veracidad con la cual se imagina y articula; el pasado es concebido y destinado a otorgar sentido de pertenencia, originalidad y autenticidad a hombres y mujeres que son capaces de imaginar un nuevo orden desde donde trascender la exclusión y, sobre todo, la anulación de sus diferencias por mucho tiempo fundamentadas en la historia oficial. En ese sentido es pertinente recordar que Foucault (1999:19) señaló que la verdad no se puede liberar de los sistemas de poder pero se puede separar de las formas hegemónicas, sociales, económicas y culturales en las cuales funciona.

Al igual que en Ecuador, y pese a que la existencia de grupos étnicos no es un descubrimiento reciente, el Estado chileno no se ocupó de su presencia ni de sus diferencias. La oferta del Estado fue una nacionalidad y etnicidad imaginada con una historiografía que representaba un origen y desarrollo común a todos los sujetos concentrados en sus fronteras geopolíticas (Anderson 1993). En la actualidad pareciera que vivimos un contexto cada día más desfronterizado en los términos que alguna vez imaginara nuestro Estado-Nación. En los últimos años ha cobrado fuerza una nueva fragmentación en términos étnicos del territorio chileno; se desconstruyen los límites geopolíticos y geográficos de la administración republicana. Así, en el marco de los nuevos tiempos y espacios de representación que surgen en el contexto de la globalización encontramos grupos sociales en movimiento, inicialmente obviados por el proceso de constitución del Estado-Nación pero interpelados ahora para refloatar las diversidades. En las últimas décadas se han movilizad las diferencias expresadas en un mosaico de identidades. Comaroff y Comaroff (1992) establecieron que la etnicidad tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, simultáneamente estructurales y culturales; sus orígenes se asientan en la incorporación asimétrica de grupos

estructuralmente disímiles en una economía política singular. Los grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son producto de procesos históricos de relaciones estructurales de desigualdad en las cuales un grupo extiende su dominación sobre otro. La intervención del poder en los procesos identitarios nos lleva de la mano a lo que podríamos llamar “políticas de identificación” del Estado. En las sociedades modernas el Estado se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de elementos y controles, lo malo, la mono-identificación (Jiménez: 1980:40-41): paradigmas de identidad.

En este nuevo marco de representaciones políticas nacionales e internacionales el problema tiene relevancia teórica desde el contexto de la división internacional del trabajo y de la globalización, en el cual las culturas alternativas se definen en términos de relaciones de dominación/hegemonía (Assies et al. 1999), esto es, las lógicas de reproducción de las sociedades y de las culturas locales se ven influenciadas y transformadas. El sujeto indígena reconocido en la ley 19.253 o Ley Indígena chilena desde muchos ángulos (académicos, CONADI [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena], otras etnias, autoridades gubernamentales, ciudadanos) es interpelado como unidad social para deslegitimarlo o legitimarlo; así está presente como sujeto y constructo identitario. Ello ha generado una retórica contradictoria en diferentes espacios en los cuales el indígena, como personaje exótico, se demanda para negarlo o aceptarlo (Garrido 2003b).

Si nos remitimos a lo expuesto por Benavides (2004) la historia propuesta por la CONAIE (1989) como parte de su historia organizativa arguye un pasado que revisa con mirada crítica los estudios arqueológicos y etnohistóricos llevados a cabo en el país. La historia propuesta por la CONAIE es una historia alternativa a la oficial por

mulgada por el Estado ecuatoriano; lo alternativo está definido por su contenido más que por sus métodos de apropiación histórica. Esto se debe a la propia fantasía e imaginario de la historia oficial, fácilmente comprobada en textos escolares de historia en donde se hablan de reinos (como el reino de Quito) y figuras (como Pacha y Abdón Calderón) que no existieron o están lejos de ser como son descritos. El paralelo con Chile resulta evidente, puesto que la autenticidad de las organizaciones indígenas depende de comprobar su existencia simbólica y material para configurar contenidos y respaldo histórico a sus demandas de participación e igualdad.

La construcción de la historia alternativa, entendiendo que la historia oficial no ha contemplado la perspectiva de los diversos actores que suponía o esperaba representar, denota la capacidad participativa en la negociación de derechos respecto de la sociedad global y el Estado. La Ley Indígena supuso en Chile un espacio de expresión y representación étnica que antes no existía. Lo interesante del fenómeno de colectivización nativa radica en las interpretaciones que los sujetos han hecho de los tópicos que definen a una persona como indígena, vaciando significados culturales diferenciados a cada uno de los supuestos que otorgan esa calidad en el marco jurídico chileno. No es importante si se produce una brecha entre una supuesta verdad histórica oficial y la representación que de ella rescatan los sujetos porque “el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta no tanto a reapropiar una identidad que frecuentemente les ha sido otorgada por el grupo dominante sino a reapropiar los medios para definir por sí mismos y según sus propios criterios su identidad” (Jiménez 1980:41-42).

Ante este escenario retórico concuerdo con Benavides (2004) cuando manifiesta que la “lucha contemporánea cobra aún más sentido si hay un lugar histórico, por muy imaginario que sea, de igualdad y poder a donde regresar

y desde donde empezar la recuperación histórica. Esta lección es claramente aprendida del estado ecuatoriano que durante siglo y medio ha producido una historia de opresión, desigualdad y explotación presentada no sólo como correcta sino también como democrática y de civilización. Ambas historias, como toda historia nacional, nos dice Ernest Renan, sólo puede ser un gran error representativo porque parte esencial de ser una nación es poder mentir sobre su pasado”. La versión histórica alternativa que se propone desde los grupos minoritarios no debe ser juzgada con el lente de la verdad científica sino que debe ser comprendida en su situación, en la subjetividad que ha animado la conciencia para conformar una particularidad dentro de la sociedad global (producto de la reflexión de sujetos que producen su propia cultura) y en la toma de conciencia étnica que los diferencia de otros grupos étnicos como particularidad en el marco de la identidad nacional de la cual forman parte. Según Jiménez (1980:48) cuando hablamos de “despertar de los grupos indígenas” no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación sino en la reinención estratégica de una identidad colectiva con un pasado que reivindica su nombre y sus acciones.

A riesgo de parecer esencialista no estoy de acuerdo con que los antropólogos debemos preocuparnos por las posibles limitaciones de la auto-representación indígena. Poco podemos hacer ante la autonomía con la cual los grupos indígenas asumen la responsabilidad que implica construir su pasado. Es nuestro deber comprometernos en transformar nuestras sociedades en expresiones justas y equitativas, desarrollando una conciencia vigilante que nos posibilite reflexionar sin juzgar cómo ese pasado da sentido al presente y, potencialmente, dará profundidad al futuro, sin más pretensión que la de configurar nuestra propia identidad científica en ser mejores compañeros de viaje. La posición comprometida

de Benavides cobra sentido para el ejercicio de la antropología, para desestructurarla como ciencia que se consolidó desde y para la dominación y llevarla hacia una disciplina que puede contestar las estructuras dominantes relevando otras formas de crear sentido y ordenar el mundo. Respecto de la historia, y con base en nuevos paradigmas de búsqueda de significados, me quedo con la permanente autocritica y voluntad de revisar supuestos y miradas con el fin de encontrar, más que crear, y conocer, más que construir, al otro del pasado y el pasado del otro; en definitiva, dar cabida metodológica al impulso de repensar las representaciones que hasta ahora ha elaborado el discurso antropológico sobre los otros. Esta ruptura metodológica supone ampliar la visión hacia la utilización de nuevas/otras fuentes que posibiliten el acercamiento hacia las construcciones identitarias que los sujetos han hecho en el pasado y desde ese pasado y cómo transitan hacia el ahora en diversas formas de representación discursiva: narraciones hechas nudo; imágenes de lo cotidiano y extracotidiano en paredes, artefactos o papel; contrastes y colores socializados en espacios de disonancia y perspectivas multifocales.

Almudena Hernando
(Departamento de Prehistoria,
Universidad Complutense).

El texto de Hugo Benavides es uno de los más lúcidos y sugerentes que he leído últimamente. Su análisis me parece tan potente que permite llegar, incluso, más allá de lo que él mismo se permite; este punto constituye, sin embargo, el único aspecto del texto sobre el cual me permitiría discrepar, como intentaré explicar.

Cuestiones tan fundamentales como la construcción del “otro no-moderno” para sostener la identidad de la modernidad (Todorov 1991; Bartra 1996) y el papel fundamental que la arqueología ha tenido en ello; la relación entre ciencia y poder, ciencia y colonialismo, identi-

dad y postmodernidad o entre arqueología y modernidad residen en el núcleo de los debates actuales de la teoría postcolonial o del intento de comprender los mecanismos de la hegemonía (Chakrabarty 1996; Butler et al. 2000). Hugo Benavides toca muchas de estas cuestiones al aplicarlas al caso concreto de Ecuador, pero dado el escaso espacio del que dispongo me limitaré a comentar la que considero nuclear: la constatación de que el “otro” se construye siempre desde el discurso dominante. La lucidez del análisis le lleva a detectar esa construcción no sólo en el discurso colonial, a través de la arqueología y de la antropología, sino también en el discurso del movimiento indígena de la actualidad. Como se ha señalado en otros lugares (Lears 1985; Fernández 2004) el concepto de hegemonía hace alusión a esa forma de poder que incluye el consenso de la parte dominada, desde que Gramsci lo utilizó para referirse a la manera como la burguesía consiguió establecer y sustentar su dominio en las democracias occidentales. De manera coherente con las implicaciones del concepto Benavides intenta esclarecer cómo el movimiento indígena, sustentado en un discurso contra-hegemónico, participa, sin embargo, en la regulación hegemónica del Estado a través de relaciones de las que obtiene claros beneficios internacionales. Al desenmascarar el modo como el movimiento indígena “construye” la figura del propio indígena como un “otro”, insistiendo en su “autenticidad” y en su victimización, va demostrando que el discurso del movimiento indígena no puede ser ya si no un discurso de dominación, un discurso aliado al hegemónico nacional que adapta sus recursos simbólicos a los nuevos requerimientos del poder globalizador de la postmodernidad, esto es, acepta representarse a sí mismo como el “otro” para gozar de los beneficios que la nueva estrategia de dominación del capitalismo globalizador y postmoderno otorga a la “diferencia”.

A juicio de Benavides la arqueología ecuatoriana también sostiene el discurso hegemónico nacional, pero alienando la imagen del

indígena y contribuyendo “a fortalecer el proyecto reaccionario racial del estado ecuatoriano”, quiéranlo o no los propios arqueólogos, presos de un “discurso histórico ... mucho más fuerte y marcadamente hegemónico que” sus propias “características personales”. Ese discurso es resultado de “una hermenéutica histórica heredada desde la colonia ... que busca legitimar su poder sobre las mismas comunidades indígenas que son los actores exclusivos del pasado pre-colombino”. Aunque estoy completamente de acuerdo con el resultado del análisis —“la arqueología es parte primordial del proceso hegemónico nacional, lo quiera o no”— no coincido con su desarrollo: no creo que el tipo de arqueología, alienante y racista, que se ha hecho en Ecuador tenga que ver con el legado colonial *per se* sino con el estado de cultura —la modernidad— del cual era expresión; es decir, creo que la arqueología de la modernidad es, *por su propia naturaleza*, alienante y racista porque es una parte fundante y constituyente del discurso hegemónico de la modernidad.

La arqueología fue esencial para la modernidad porque, al igual que los nuevos discursos desarrollados por Darwin, Marx o Freud, construyó un nuevo relato de la realidad basado en el cambio y la transformación —de lo simple a lo complejo— que situó a la sociedad moderna Occidental en la cúspide de todo desarrollo y le permitió comenzar a prescindir de dios como el artífice de su destino. La arqueología tuvo por misión demostrar que ese cambio, que ahora definía a todos los fenómenos de la realidad, se había producido también en nuestro más remoto pasado, así que nació abocada a identificar al “otro” del pasado con una especie de embrión del “nosotros” actual, que se iría completando y madurando hasta llegar al presente que se pretendió legitimar. La imagen del “otro” fue una imagen alienada por necesidad porque no nació para existir por sí mismo sino en función del presente. Esa imagen

sirvió, además, para justificar la colonización que estaba teniendo lugar, pues al identificar un menor desarrollo tecnológico o material con grupos del pasado se llevó simbólicamente al pasado a los grupos vivos con esas características (Fabian 1983), convirtiéndolos, por concatenación lógica de la línea argumental, en embriones o versiones simples de nuestra propia sociedad. La arqueología moderna no podía aceptar la “diferencia” de los grupos del pasado en términos de igualdad, justificando, así, el dominio sobre los “otros” grupos del presente.

Ahora bien, la cuestión es si a partir de ahora podría plantearse una arqueología que escape a ese discurso. Es aquí donde el texto de Hugo Benavides me ha resultado tan sugerente que me lleva más allá de su propia reflexión. La pregunta sobre si es posible construir al “otro” de una forma menos alienante comenzó a hacerse explícita a partir de la publicación de *Orientalismo*, el famoso libro en el cual Edward W. Said (1997) demostró que Occidente había creado artificialmente la imagen de “Oriente” como la del “otro” de un modo que le permitió definirse a sí mismo y situarse en una posición de dominio sobre él. Su documentado y fundamentado estudio sirvió de punto de partida a los defensores de la llamada arqueología postcolonial que, desde fechas recientes, intentan denunciar el uso que Occidente ha hecho de los no-occidentales para definirse a sí mismo y defienden la necesidad de establecer una nueva relación con el “otro” que contemple su diferencia en términos de respeto e igualdad y no de dominación colonial (Gandhi 1998). El problema, a mi juicio, es que “construir al otro” significa objetivarle siempre en alguna medida, someterlo a algún tipo de reduccionismo simplificador, tal y como sucede con la construcción del indígena que hace el propio movimiento indígena ecuatoriano, sobre todo incluirle en el discurso propio de la sociedad que lo define, lo que, como mostró Foucault (1970), estable-

ce una relación de poder. Creo que existe la posibilidad de hacer una arqueología que devuelva al “otro” del pasado —y, en consecuencia, al del presente, o viceversa— el respeto que se debe a un igual. Para ello es necesario comprender que una menor complejidad socio-económica o tecnológica no implica una mayor simplicidad cultural porque la percepción del mundo, la realidad en la cual creen vivir los grupos humanos, varía en relación estructural (lo que evita caer en relativismos hermenéuticos inabordables) a su grado de control material de los fenómenos de la naturaleza (Hernando 2002).

Desde esta convicción es imposible la jerarquización y se abre la posibilidad de considerar la diferencia en términos de igualdad. Sin embargo, en realidad, y sobre todo después de leer el texto de Benavides, no estoy segura de que esta convicción no sea resultado del mismo proceso de alianzas hegemónicas que él detecta en el movimiento indígena ecuatoriano porque la postmodernidad exige “incluir” y no “excluir” la diferencia en sus discursos hegemónicos para que pueda sostenerse la lógica de dominio de este capitalismo globalizador que ya no habla de “civilización” sino de “desarrollo y modernización”. Esto es, precisamente, lo que hace la arqueología postmoderna y postcolonial: reconocer y caracterizar la diferencia, llamar la atención sobre ella en la literatura del mundo occidental, pedir el respeto para esas minorías que hasta ahora habían sido excluidas del discurso arqueológico (grupos indígenas, mujeres, etc). Sin embargo, con ello no hace más que incluirlas en la lógica hegemónica desde la cual las describe, consiguiendo determinados beneficios aparentes a un precio tan alto que, como el movimiento indígena de Ecuador, resulta demasiado difícil de reconocer: al precio de mantener la diferencia sólo a través de la apariencia, de la caricatura, de la exageración, mientras que la diferencia profunda y real queda absorbida y neutralizada.

También los arqueólogos postcoloniales y postmodernos, como los representantes del movimiento indígena ecuatoriano, obtienen beneficios académicos (y, por tanto, rendimientos en clave de poder), sin que por ello parezca contradictorio seguir enarbolando discursos contra-hegemónicos o de resistencia. De esta manera la arqueología postmoderna mantendría la misma alianza hegemónica que su anterior versión moderna de una manera mucho más sutil, pero no menos culpable, en su avance destructor de toda diferencia. Si esto fuera así el movimiento indígena y la arqueología de Ecuador sólo se distinguirían, entonces, porque el primero ya ha pasado a formar parte de circuitos internacionales y, por tanto, del discurso hegemónico de la postmodernidad que se vive en otros países mientras que la segunda es aun expresión de la modernidad que constituye el discurso hegemónico de su país. Sería sólo cuestión de tiempo para que los arqueólogos ecuatorianos llegaran a pensar, como hacen los de otros países y como sucede a los líderes de su movimiento indígena, que han conseguido escapar al “legado colonial” cuando en realidad no estarían sino contribuyendo a sostener, de manera más eficaz en la nueva coyuntura mundial, el nuevo discurso hegemónico del capitalismo postmoderno.

Roberto Pineda (Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia).

En agosto de este año estuve en Quito y en Otavalo. Había vivido en Quito durante varios meses en 1991 y desde entonces había seguido (por intermedio de colegas y libros) el nuevo curso del país, particularmente el auge de su movimiento indígena y su impacto en la vida del Ecuador. También había estado en diversas ocasiones en Otavalo, pero esta vez fuimos recibidos por su alcalde con ocasión de un seminario internacional sobre políticas lingüísticas en la zona andina. El

alcalde, un indígena con formación universitaria, abrió el encuentro hablando en lengua quichua y vestido a la usanza tradicional (aunque nos confesó que se vestía de esta forma sólo de acuerdo con el contexto, la reunión y los interlocutores). Se enorgullecía de la pujanza de Otavalo, de su proyección internacional y de su exitosa articulación al mercado mundial.

Como se sabe grupos de otavaleños se encuentran diseminados por todo el mundo, incluyendo Estados Unidos y grandes capitales europeas. La destrucción de las Torres Gemelas en Nueva York y parte del edificio del Pentágono el 11 de septiembre afectaron seriamente la exportación de sus productos textiles. Pero los otavaleños —comentó el alcalde— reaccionaron rápidamente a la situación, ajustándose a las nuevas necesidades del mercado y adoptaron como estrategia estampar en sus mochilas y ponchos, en vez de los motivos tradicionales, lemas como «Viva USA» u otros lemas necesarios para levantar el alicaído ánimo de muchos ciudadanos norteamericano. El optimismo de los otavaleños contrastó con las declaraciones de otro indígena, miembro de una localidad vecina, que resaltó los grandes problemas de su comunidad dedicada a la ganadería y a la agricultura tradicional, ocupaciones típicas de los campesinos de los Andes.

Quito me pareció una ciudad moderna, ya no equiparable a la Bogotá de los años de 1960 con la cual la comparaban los colombianos para exaltar sus virtudes de tranquilidad y seguridad si no una verdadera urbe en la cual se destacan, entre otras cosas, grandes barrios marginales habitados por migrantes indígenas que ahora viven en las ciudades. Los quiteños también perciben problemas de seguridad y han empezado a emerger esas ciudades cerradas, en jaulas, propias de las grandes ciudades latinoamericanas.

Este corto viaje me llevó a pensar en la todavía clásica novela indigenista de Jorge Icasa, *Huasipungo*, que tanta trascendencia

tuvo en Latinoamérica en las décadas de 1930 y 1940 porque despertó la conciencia sobre la situación social del indio junto con los trabajos de otros notables investigadores ecuatorianos y peruanos como Pío Jaramillo Alvarado el gran José Carlos Mariátegui. Recordé, entonces, que el notable economista colombiano Antonio García elaboró su texto pionero *Pasado y presente del indio* (García 1939) bajo el influjo del indigenismo ecuatoriano, país que visitó por ese entonces. También recordé que casi treinta años después García publicó en Quito su conocido ensayo *Sociología de la novela indigenista en el Ecuador* (García 1969), en el cual resaltó la importancia de la hacienda y la existencia del huasipungo, como estructura social, en la vida de la sierra y su correlato en la ciudad, en donde los indígenas «fugitivos» quedaban atrapados en una estructura de clases cerrada, desplazados a los trabajos marginales o enganchados a otros trabajos en otras regiones.

El alcalde de Otavalo resaltó como los otavaleños tenían una tradición de comerciantes, pero también muchos de ellos habían estado atrapados en la constelación de la hacienda con todas sus secuelas. En este caso la historia de sus antepasados (una especie de mindaloes) no parece ser una creación histórica de los indígenas o de los antropólogos sino tener algún asidero en la «realidad». De manera que el alzamiento de 1991 en el Ecuador, que marca una nueva fase del movimiento indígena, posee una larga historia de lucha y resistencia, entre ellas la organización de los indígenas de la Selva, en la que sin duda jugaron un papel importante los misioneros, que también tuvieron significativos cambios en su visión de la evangelización como consecuencia del Concilio Vaticano II y de la teología de la liberación. El movimiento indígena ecuatoriano no es, entonces, un subproducto de la globalización ni tampoco de los grandes organismos internacionales que, por cierto, con una mano alientan lo tradicional pero por otra lo combaten en pos de una ideología del desarrollo.

Tengo también la impresión de que, como sugiere Benavides, el movimiento indígena ecuatoriano intenta construir una visión de su pasado resaltando su carácter de víctimas de la opresión colonial y republicana y su vinculación a la historia incásica. Pero no creo que pueda colegirse que, en parte, esta construcción tenga una intención de mentira para impactar la arena exterior porque también se trata de elaborar unos recuerdos que enfatizan una experiencia dolorosa común a los pueblos indios de Sur América, como anotó Renan a propósito de la memoria de los proyectos nacionales.

Durante siglos la lucha indígena ha tenido como objeto lograr que las comunidades nativas en América Latina adquieran un verdadero estatuto de ciudadanía, guardando sus propias especificidades culturales y sociales. El movimiento indígena en Ecuador ha logrado con éxito ese propósito y no necesariamente significa que esté co-optado o que su participación —que ahora sabemos temporal— en el Estado ecuatoriano signifique que haya renunciado a sus propias especificidades. Sin duda las reformas constitucionales y legales no garantizan plenamente el acceso a los diversos derechos ni tampoco la transformación del Estado pero sí son un paso importante en la lucha por la hegemonía social; en este caso los discursos de la CONAIE y otras organizaciones han logrado hacer mella en las «ideologías civilizadoras» que mantuvieron las elites ecuatorianas durante gran parte de la vida de la República.

En síntesis, el valioso y sugestivo texto de Benavides sobrevalora, a mi juicio, la globalización y la postmodernidad como actores determinantes de la dinámica indígena. Hay que recordar que la historia de la resistencia de los pueblos indios es anterior a eso que llamamos vagamente postmodernidad. Creo, como él, que la historia como propaganda ideológica tiene grandes y alarmantes

consecuencias y que la labor de los arqueólogos y antropólogos es contribuir al desarrollo de una historia crítica que permita la formación, como pensó Marc Bloch, de verdaderos ciudadanos. A este respecto, y aunque no sea yo un especialista en historia de la arqueología latinoamericana, me atrevo a pensar que Benavides es injusto con los pioneros de la arqueología en ese país, particularmente con Jijón y Caamaño y Estrada, entre otros. Sí, formaban parte de las elites y es probable que podamos recoger citas que los muestren, incluso, como partidarios del progreso u otras ideologías dominantes de sus respectivas décadas, pero su trabajo ha posibilitado que los ecuatorianos comprendan que la historia de su país no se reduce a la expansión Inca, un imperio que, por lo demás, no se imponía únicamente a través del terror y la fuerza, como parece afirmar el autor, si no que también utilizaba, como se sabe, regalos y otras estrategias que le permitieron expandirse, en breve tiempo, por gran parte de los Andes. Sin embargo, Benavides llama la atención sobre la necesidad de mantener un espíritu crítico ante los planteamientos de las organizaciones indígenas y ante el papel de su dirigencia.

En las ciudades de Colombia se ha incrementado la presencia de indígenas procedentes del Ecuador que mendigan por las calles; la situación de los niños otavaleños en algunas ciudades europeas es, al parecer, preocupante. No es claro que el éxito de los otavaleños y la capacidad de negociación con las petroleras de muchas sociedades de la Selva sea replicable en todas las comunidades. Los procesos de transformación de la sociedad ecuatoriana no tienen, inexorablemente, un sólo destino y la implementación del Tratado de Libre Comercio afectará, sin duda, a los pueblos indios de América. Su capacidad de negociación y alianza con otros sectores será determinante para su futuro. Aquí, sin duda, el arqueólogo tiene también su aporte porque contribuye a la construc-

ción del capital simbólico y material no sólo de los indígenas sino también de las naciones latinoamericanas.

RÉPLICA DE HUGO BENAVIDES

*Un solo ser, pero no hay sangre.
Una sola caricia, muerte o rosa.
Viene el mar y reúne nuestras vidas
y sólo ataca y se reparte y canta
en noche y día de hombre y criatura.
La esencia: fuego y frío: movimiento.*

El Mar, Pablo Neruda (1977)

Ante todo debo agradecer a mis colegas por sus comentarios que muestran una increíble honestidad intelectual y sinceras ganas de entender el presente momento globalizante en que vivimos y del cual formamos parte esencial. En ese sentido, como enfatiza Fernández-Osco, he tomado los comentarios y ofrezco mi réplica en un espíritu de tender puentes comunicativos que buscan ahondar en esta realidad americana, tan compleja como nuestra.

Los comentarios desarrollan varios de los puntos que mi artículo buscaba indagar para la realidad indígena/nacional ecuatoriana en un mayor plano continental (Fernández-Osco, Ayala y Garrido), así como los alcances teóricos que el caso ecuatoriano podría vislumbrar para entender un proceso hegemónico y la evolución de una arqueología postcolonial y/o postmoderna (Hernando). De esa manera los comentarios también me han permitido enriquecer aún más mi entendimiento del momento postmoderno que se vive en Latino América. Mi réplica, en este sentido, se concentra más bien en los puntos de desencuentro o discusión como centros de una tensión productiva que busca continuar el diálogo aquí empezado. Las preguntas planteadas por De La Luz Rodríguez sirven como eje inicial para plantear esta problemática: entender (y estar comprometido) con un proceso identitario indígena que se articula,

ambiguamente, con un proyecto de capital globalizante. No hay respuesta singular o sencilla a esta problemática pero no hay duda que la respuesta se dará en el ámbito político y social en las siguientes décadas.

En la actual coyuntura concuerdo con De La Luz Rodríguez y Ayala que los enunciados de la arqueología como ciencia social, a la cual me suscribo, son los mejores para abordar el compromiso con el continente. El interés de este artículo viene directamente de mi formación en esta corriente intelectual (Benavides 2001) pero aún así creo que es importante reconocer que la corriente, por importante que sea, es más la excepción que la regla, y que, aún como excepción, presenta serios problemas hermenéuticos y de clase aún por resolver. Estas limitaciones están dadas por lo que acertadamente Hernando califica como una característica constitutiva de la modernidad: las arqueologías han logrado definir con base en teorías y métodos una científicidad que legitima las modernas historias de la nación (Silberman 1995). De esa manera sería igual de productivo explorar las limitaciones epistemológicas y metodológicas de esta corriente, como he intentado hacer para el movimiento indígena ecuatoriano, en vez de simplemente argüirla como un ente utópicamente liberador. Hay muchas esperanzas en ambos, pero aun más si nos detenemos a re-cuestionar sus postulados, una y otra vez, y permitirnos ser constituidos desde esos nuevos puntos de enunciación (ver el último párrafo de Garrido).

Las elucidantes comparaciones con el caso chileno ofrecidas por Ayala y Garrido, así como con el movimiento indígena a nivel continental elaboradas por Fernández-Osco, también ofrecen fértiles pautas de futura exploración, diálogo, y compromiso. En cierta manera, estos comentarios destacan mi sincera preocupación por no generalizar procesos sobre los cual tengo poco conocimiento y tratar de limitarme, lo más posible, al caso

ecuatoriano. Por eso creo que los tres ofrecen claros puntos de encuentro (y desencuentro) para entender las vicisitudes del proceso identitario indígena continental sin perder de vista el importante reconocimiento de la articulación local en el proceso. Por eso también aplaudo la contribución de Hernando por tratar de llevar mis argumentos hacia sus lógicas conclusiones, más allá de los límites nacionales ecuatorianos. De nuevo, busqué limitar mi argumento a mi conocimiento etnográfico (gajes de la disciplina) antes que buscar teorizar demasiado a la ligera. Sin embargo, concuerdo mayormente con el desarrollo teórico de Hernando, especialmente con la encrucijada permanente de una arqueología postcolonial que debe desarrollarse entre limitaciones discursivas y su necesidad de escapar de ellas.

Fernández-Osco también plantea varios puntos de importante trascendencia social y política para el continente, desgraciadamente muchos más de los que podría discutir aquí. Uno de ellos es reconocer los procesos de ritos y autenticidad del Estado como otro punto de partida y de articulación problemática porque las agendas del movimiento indígena y de decenas de otros proyectos de clase, raza, y sexualidad encuentran en ellos su lugar inicial de conflicto y continua producción. También me parece importante destacar el factor de la novedad, como hace Fernández-Osco, para entender que nadie se

quedó en el pasado pero que indígenas, blanco/mestizos y el mismo Estado son constante novedades en transformación hasta nuestros días. Estos dos puntos dejan entrever la contribución positiva de una autenticidad indígena, como en el caso ecuatoriano, que se articula más allá de modelos esencialistas y que no se abstiene de “ensuciarse las manos” con el liderazgo del Estado que ha sido históricamente culpable de su debacle.

Finalmente, concuerdo con todos, pero en especial con Pineda, Fernández-Osco y Garrido, en que el movimiento indígena ecuatoriano es una contribución enorme en la transformación social del continente y, por ende, merece todo nuestro compromiso, apoyo y entendimiento para hacer que su articulación tenga los mayores alcances nacionales posibles. Es en parte por eso que me apenan las limitaciones de Rappaport por entender mi discusión y análisis del caso ecuatoriano. Aun más, me apena su necesidad de tildar el artículo de “editorial periodístico” como una doble manera de desprestigiar la tradición periodística en antropología (ver Malkki 1997) y en Latino América (ver Poniatowska 1971, 1988; Guillermprieto 1994, 2001) y mi propia contribución. En ese sentido creo que Rappaport se beneficiaría leyendo los otros comentarios que hacen justicia a la complejidad del momento que vivimos y, como bien señaló Neruda, su esencia de fuego y frío, permanente movimiento. Gracias.

Referencias

Anderson, Benedict

1993 **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.** Fondo de Cultura Económica, México.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekem

1999 **El reto de la diversidad: pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina.** Colegio de Michoacán, Zamora.

Ayala, Patricia

2003 Arqueología y sociedad: el caso de las comunidades indígenas en Chile. **Werken** 4:59-73.

- Ayala, Patricia, Sergio Avendaño y Ulises Cárdenas
2003 Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe, II Región. **Chungará** 35:275-285.
- Bartra, Roger
1996 **El salvaje en el espejo**. Destino, Barcelona.
- Benavides, Hugo
2001 Returning to the source: social archeology as Latin American philosophy. **Latin American Antiquity** 12:355-370.
- Bravo, Angel
2003 Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas. **Chungará** 35:287-293.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavok Žizek
2000 **Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left**. Verso, Londres.
- Capriles, Juan
2003 Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. **Chungará** 35:347-353.
- Carrasco, Carlos, Patricia Ayala, Mauricio Uribe y Bárbara Cases
2003 Investigaciones en Quillagua: difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural. **Chungará** 35:321-326.
- Chakrabarty, Dipesh
1996 Postcoloniality and the artifice of History: Who Speaks for “Indian” Past? En **Contemporary postcolonial theory. A reader**, editado por P. Monguía, pp 223-247. Arnold, Londres.
- Comaroff, John y Jean Comaroff
1997 **Ethnography and the historical imagination**. Westview Press, Boulder.
- Dussel, Enrique
1995 **The Invention of the Americas**. Continuum, Nueva York.
- Fabian, Johannes
1983 **Time and the other. How anthropology makes its object**. Columbia University Press, Nueva York.
- Fernández-Osco, Marcelo
2004 **La ley del ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en comunidades aymaras**. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz.
- Fernández, Soledad
2003 Las comunidades y la carrera de arqueología – UMSA: la experiencia con el proyecto *Territorialidad en regiones andinas de Bolivia desde una perspectiva interna*. **Chungará** 35:355-359.

- Fernández, Víctor
 2004 Arqueología y hegemonía: la contribución de la prehistoria al pensamiento conservador español entre los siglos XIX y XX. Ponencia presentada en el IV Congreso de Arqueología Peninsular, Faro.
- Foucault, Michel
 1970 **El orden del discurso**. Tusquets, Barcelona.
 1999 **Estrategias de poder. Obras esenciales**, volumen II. Paidós, Buenos Aires.
- Gandhi, Leela
 1998 **Postcolonial theory. A critical Introduction**. Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Garrido, Cristina
 2003a Los Colla: el pueblo de la altura, la puna, la nieve y el frío. Manuscrito sin publicar, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.
 2003b Los espacios de diálogo de los grupos étnicos de chilenos: ¿mejor que los ecuatorianos? Manuscrito sin publicar, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.
- Greene, Francisca
 2003 Sistematización de las demandas indígenas atacameñas. Documento de trabajo interno, comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, grupo de trabajo Pueblos Indígenas del Norte, sub- grupo de trabajo Pueblo Atacameño.
- Guillermoprieto, Alma
 1994 **The heart that beleds: Latin America now**. Vintage Books, Nueva York.
 2001 **Looking for history: dispatches from Latin America**. Vintage Books, Nueva York.
- Gundermann, Hans
 2000 Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. **Estudios Atacameños** 19:75-91.
- Hernando, Almudena
 2002 **Arqueología de la identidad**. Akal, Madrid.
- Isla, Alejandro
 2002 **Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado**. Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.
- Jiménez, Gilberto
 1980 **Teoría y el análisis de la cultura. La problemática de la cultura en ciencias sociales**. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Jofré, Daniela
 2003 Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la Comunidad de Belén. **Chungará** 35:327-335.

- Lears, Jackson
 1985 The concept of cultural hegemony: problems and possibilities. **The American Historical Review** 90(3):567-593.
- Malkki, Lisa
 1997 News and culture: transitory phenomena and the fieldwork traditions. En **Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science**, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, pp 86-101. University of California Press, Berkeley.
- McGuire, Randall y Rodrigo Navarrete
 1999 Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana. **Boletín de Antropología Americana** 34:89-110.
- Mignolo, Walter
 1995 **The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization**. Michigan University Press, Ann Arbor.
 2003 La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, editado por Edgardo Lander, pp 55-85. CLACSO/UNESCO, Buenos Aires.
- Monné, Merardo. y Mónica Montenegro
 2001 He preguntado a los indios para conocer sus creencias acerca de las ruinas... **Pacarina** 3:235-239.
- Navarro, Ximena (Editora)
 1998 **Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión**. Universidad de la Frontera, Temuco.
- Neruda, Pablo
 1977 **Plenos poderes**. Losada, Buenos Aires.
- Nielsen, Axel, Justino Calcina y Bernardino Quispe
 2003 Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia). **Chungará** 35:369-377.
- Poniatowska, Elena
 1971 **La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral**. Era, México.
 1988 **Nada, nadie: las voces del temblor**. Era, México.
- Preucel, Robert e Ian Hodder
 1996 Constructing identities. En **Contemporary archaeology in theory**, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 601-614. Blackwell, Londres.
- Quijano, Aníbal
 2003 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, editado por Edgardo Lander, pp 201-246. CLACSO/UNESCO, Buenos Aires.

- Quijano, Anibal e Immanuel Wallerstein
1992 Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system". **América** 134:549-557.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1986 La historia oral ¿más allá de la lógica instrumental? **Historia Oral** 1:30-38.
1993 Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno. En **Violencias encubiertas en Bolivia**, volumen 1, editado por Xavier Albó y Raúl Barrios, pp 33-54. CIPCA/Aruwiyiri, La Paz.
- Romero, Álvaro Luis
2003 Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. **Chungará** 35:337-346.
- Said, Edward
1997 **Orientalismo**. Paidós, Buenos Aires.
- Santana, Roberto
1990 Actores y escenarios étnicos en Ecuador: levantamiento de 1990. Manuscrito sin publicar, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.
- Silberman, Neil Asher
1995 Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative. En **Nationalism, politics, and the practice of archaeology**, editado por Phillip Kohl y Clare Fawcett, pp 249-262. Cambridge University Press, Cambridge.
- Todorov, Tzvetan
1991 **Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana**. Siglo XXI, México.
- Uribe Mauricio y Leonor Adán
2003 Arqueología, poblaciones originarias y patrimonio cultural en el desierto de Atacama. **Chungará** 35:295-304.

JOGA LÁ NOS FUNDOS!: SOBRE PRÁTICAS DE DESCARTE DE LIXO DOMÉSTICO NA PORTO ALEGRE OITOCENTISTA

Fernanda Tocchetto

Museu Joaquim José Felizardo, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre.

Este artigo apresenta as interpretações realizadas sobre as práticas cotidianas de descarte de lixo relacionadas a quatro unidades domésticas oitocentistas, situadas no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Procurei estabelecer uma relação entre os contextos arqueológicos evidenciados e os discursos e práticas situados no processo de construção da modernidade brasileira do século XIX. Influenciada por uma Europa moderna e já capitalista, os discursos foram desterritorializados de seus lugares de origem e apropriados, reinterpretados e adaptados segundo particularidades locais ou até mesmo refutados, negados. Neste sentido, a manutenção das práticas ou “maneiras de fazer” tradicionais que formaram dos depósitos de lixo, foram interpretadas como condutas recursivas, de caráter tático, em contextos de intimidade, de menor penetração dos valores modernos e princípios capitalistas na vida cotidiana.

Este artículo presenta las interpretaciones realizadas sobre las prácticas cotidianas de descarte de basura relacionadas con cuatro unidades domésticas en el Municipio de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. La autora establece una relación entre los contextos arqueológicos y los discursos y prácticas ligados al proceso de construcción de la modernidad brasileña del siglo XIX. Influidos por una Europa moderna y capitalista los discursos fueron desterritorializados de sus lugares de origen y apropiados, reinterpretados y adaptados según particularidades locales o refutados y negados. En este sentido el mantenimiento de las prácticas o “maneras de hacer” tradicionales que formaron los depósitos de basura son interpretadas como conductas recurrentes, de carácter tático, en contextos de intimidad, menos penetrados por los valores modernos y principios capitalistas.

This paper interprets disposal practices of domestic garbage related to four households in Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brazil. The author establishes a relationship between the archaeological contexts and the discourses and practices linked to the construction of Brazilian modernity in the XIX century. Those discourses were influenced by a modern and capitalist Europe and thus de-territorialized from their places of origin and appropriated, re-interpreted, and adapted according to local particularities, or else refuted or negated. In this sense the maintenance of the traditional practices or “ways of doing” which formed the garbage deposits are interpreted as tactical, recurring conducts in intimate contexts, less penetrated by modern values and capitalists principles.

Este artigo apresenta parte dos resultados de uma pesquisa mais ampla que explorou o potencial interpretativo de sítios arqueológicos oitocentistas, situados no município de Porto Alegre. Debruçada sobre quatro unidades domésticas, procurei analisar e interpretar práticas cotidianas inseridas nos contextos históricos em nível local e nacional, entrelaçando-as ao processo de construção de uma modernidade brasileira durante o século XIX (Tocchetto 2004). Minha preocupação foi, ao selecionar as esferas da vida cotidiana que seriam foco do estudo, estabelecer uma relação entre os contextos arqueológicos evidenciados, os materiais recuperados e os discursos e práticas marcadas por uma influência europeizante moderna. Desterritorializados dos seus lugares de origem, de uma Europa moderna e já capitalista, os valores e idéias eram no país apropriadas, reinterpretadas e adaptadas às particularidades locais por determinados segmentos sociais ou até mesmo negligenciadas, refutadas. Remetendo ao contexto histórico relacionado ao processo de construção de uma modernidade iniciada no Brasil oitocentista, identifiquei-me com uma Arqueologia vinculada à investigação sobre o mundo moderno (Orser 1996). Preocupado com as transições e transformações das práticas que moldaram aspectos da vida humana desde o final do período feudal e início dos tempos modernos, aos princípios da industrialização e internacionalização do capitalismo, o estudo das evidências materiais no contexto das mudanças de relações entre as coisas, valores e pessoas, muito pode contar sobre “a constituição da vida cotidiana sob o capitalismo nascente e desenvolvido” (Johnson 1996:06).

Sob esta perspectiva e com o olhar voltado para especificidades deste processo, interpretei as práticas cotidianas vinculadas às refeições e ao chá a partir das peças, prioritariamente de louça e de vidro, recuperadas das lixeiras domésticas, e àquelas de

descarte de refugos que formaram os depósitos de lixo estudados. Como um recorte da pesquisa mencionada, neste texto apresento as interpretações sobre as práticas de descarte de lixo relacionadas às unidades domésticas estudadas: Casa da Riachuelo (RS.JA-17), Solar da Travessa Paraíso (RS.JA-03), Solar Lopo Gonçalves (RS.JA-04) e Chácara da Figueira (RS.JA-12). No século XIX, a primeira estava inserida na área urbana central, hoje centro histórico; as duas seguintes situavam-se inicialmente na periferia da cidade, posteriormente incorporadas à malha urbana; a última localizava-se em área rural, no limite entre os municípios de Porto Alegre e Viamão.

A interpretação que construí é uma das possíveis dentro da ampla potencialidade e complexidade que caracteriza a investigação sobre o passado humano. A Arqueologia que me proponho é interpretativa e relacionada, portanto, a um processo contínuo na construção do conhecimento, sujeito a diferentes subjetividades e particularidades do pesquisador, como autor no presente, nas suas maneiras de sentir, abordar e conduzir o tema de estudo. Como pontuam Shanks e Hodder (1995) e Hodder (1991), o arqueólogo deve ser considerado sujeito atuante e responsável pela construção interpretativa do passado. A interpretação é multifocal, isto é, um mesmo passado pode ter múltiplas interpretações; estas podem ser resultado de diferentes intenções, desejos e necessidades a partir da consideração do arqueólogo enquanto subjetividade comprometida na construção do passado.

Ao contextualizar historicamente as práticas cotidianas de grupos domésticos, deparei-me com a complexidade brasileira do século XIX, período de profundas transformações sócio-econômicas, políticas e culturais. Século em que se inicia a construção de uma modernidade pautada em parâmetros europeus, internalização do ca-

pitalismo e abalos no sistema escravista até sua derrocada final. A vontade de “afrancesamento” das elites eram o “carro chefe” das práticas para aqueles que queriam sentir-se inseridos nesse processo (Alencastro 1997). Paris constituía-se no paradigma da “cidade moderna”, microcosmo da modernidade, cidade emblemática como metrópole a partir do século XIX (Pesavento 1999). As especificidades históricas deste Brasil, no entanto, o fizeram singular, com uma feição nacional, peculiar, dados os seus condicionamentos particulares.

No início do século XIX, com o estabelecimento das duas instituições estruturantes do mundo moderno ocidental no país - o Estado e o mercado competitivo capitalista (Souza 2000) – criaram-se condições, embora incipientes, para o desenvolvimento de uma modernidade singular, a partir da apropriação de valores e práticas modernas europeias, mas incorporadas, adaptadas e resignificadas segundo especificidades locais. A seletividade foi um dos aspectos marcantes deste processo e, neste sentido, o Brasil não é um “país moderno e ocidental no sentido comparativo de afluência material e desenvolvimento das instituições democráticas”, mas o é no momento em que, desde os oitocentos, os valores modernos passaram a ser os legítimos e dominantes, concorrendo com outros códigos valorativos próprios da pluralidade sócio-cultural do país (Souza 2000:267).

Dada a complexidade acima apontada, procurei interpretar “maneiras de fazer” (Certeau 1994) cotidianas no sentido de situar a sua inserção no processo de apropriação e significação de discursos e práticas pautadas em valores modernos no Brasil oitocentista. O país foi influenciado por novas idéias e atitudes associadas à sociedade moderna capitalista europeia, desterritorializadas de seus locais de origem e difusoras de princípios que valorizavam o

“individualismo, as fronteiras entre o público e o privado, a valorização do universo familiar e a ritualização da vida cotidiana, a acumulação de capital (tanto real quanto simbólico), os critérios de ‘respeitabilidade’, a fetichização do consumo e a ascensão social” (Lima 1994:87), associados à estandardização como parte da produção e consumo de bens industrializados (Jonhson 1996) e novas regras de controle e disciplina da vida na rua e dentro de casa.

Com este olhar, desafiado pelo contexto histórico e pelos limites da documentação material e escrita, me debrucei sobre os contextos arqueológicos evidenciados em quatro unidades domésticas da Porto Alegre oitocentista¹. As análises sobre a formação dos depósitos de lixo e sobre o consumo de itens prioritariamente de louça e vidro, resultaram em duas possibilidades interpretativas diferenciadas, considerando o contexto local - a cidade de Porto Alegre - e a natureza de cada prática. Duas esferas da vida doméstica foram contempladas – as refeições à mesa e o chá, e os descartes de lixo – consideradas como ações conduzidas por sujeitos ativos na construção e reprodução sócio-cultural. Compartilho com Giddens (1995) de que a aptidão reflexiva dos agentes é incorporada no fluxo da vida cotidiana, engajada nas práticas recursivas, rotineiras. A continuidade de práticas pressupõe reflexividade, assim como esta é possível tendo em vista a reprodução de práticas que se estendem por um espaço e tempo.

Considerando que os sujeitos têm participação ativa na construção do mundo em que vivem através das “maneiras de fazer” rotineiras e contínuas, o espaço da vida coti-

¹ Trabalhos arqueológicos inseridos nos quadros do “Programa de Arqueologia Urbana de Porto Alegre, RS”, gerenciado pelo Museu Joaquim José Felizardo, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre.

diana torna-se privilegiado para estudos sobre as experiências e ações dos agentes, no âmbito do Brasil oitocentista, sejam relacionadas à construção de práticas pautadas pelos valores modernos e capitalistas ou pelas permanências de antigas condutas e saberes mútuos.

Sobre os contextos nacional e internacional: um panorama

A interpretação das práticas cotidianas que resultaram na formação dos depósitos de lixo das unidades domésticas estudadas passa, necessariamente, pela sua inserção no contexto histórico local, a cidade de Porto Alegre, entrelaçado ao que vinha ocorrendo no país e também fora dele. Dejetos, lixo, excrementos, águas servidas, miasmas, insalubridade, epidemias, saúde, higiene, saneamento foram expressões largamente usadas em discursos médicos e estatais durante o século dezanove no Brasil e não menos com cem anos de anterioridade na Europa.

O crescimento urbano vertiginoso associado ao aumento populacional, à insalubridade e às constantes epidemias no século dezanove, provocavam um caos sanitário que, aos olhos do europeu ocidental moderno, produziam imagens bastante negativas. Saint'Hilaire (2002) em sua passagem por Porto Alegre em 1820, forneceu um panorama da situação na cidade:

...poucas casas possuem jardins e muitas não têm sequer quintal; daí um grave inconveniente de atirarem à rua todo o lixo, tornando-as imundas. As encruzilhadas, os terrenos baldios e, principalmente, as margens da lagoa são entulhadas de sujeira; os habitantes só bebem água da lagoa e, continuamente, vêem-se negros encher seus cântaros no mesmo lugar em que os outros acabam de lavar as mais emporcalhadas vasilhas (Saint'Hilaire 2002:46).

Tal comportamento com relação ao lixo era compartilhado em outras cidades. Lixo acumulado nas ruas, matérias fecais transportadas pelos escravos em recipientes de madeira - conhecidos como *tigres* (Freyre 1977b) - até a praia, deficiências no abastecimento de água potável, inexistência de esgotos, ruas estreitas e tortuosas, bem como a existência de morros tornando o ar insalubre marcavam o cotidiano urbano da capital do Império. As epidemias - febre amarela, cólera, varíola, etc - grassavam no Rio de Janeiro (Engel 1988), bem como em outras grandes cidades. Em Porto Alegre, por exemplo, ocorreram três surtos da epidemia cólera-morbo e uma de febre escarlatina nas décadas de 1850, 1860 a e 1870 (Macedo 1982; Weber 1992). Em Recife a situação também não era diferente. Charles Darwin, na década de 1830, comentou sobre as “ruas sujas e dos seus odores insuportáveis, comparando Recife aos piores burgos orientais de então” (Freyre 1977a:109).

O comportamento relacionado com os dejetos cotidianos no Brasil era, no entanto, já bastante conhecido no Velho Mundo, indicando assim a origem de tais práticas. Sem falar das cidades medievais, na Lisboa dos séculos XIV e XV, lixo, excrementos e urina eram descartados nas vias públicas e ali permaneciam expostos à espera das chuvas, provocando maus odores e proliferação de ratos e insetos (Veríssimo et al. 2001). Os autores sugerem que no Brasil colonial repetia-se o modelo metropolitano através dos portugueses, que trouxeram “hábitos sanitários” consolidados (Veríssimo et al. 2001:89). Neste contexto, a atenção olfativa voltada à putrefação conquistou espaço na busca da compreensão dos mecanismos da infecção (Corbin 1987). O olfato passou a ser implicado “na definição do são e do malsão que então se esboça e contribui para organizar as condutas higienistas até as descobertas pasteurianas” (Corbin 1987:31). A ventilação e o ar puro passaram a ser os

eixos da estratégia higienista. Na França setecentista as ações projetavam evacuar não só o lixo, mas também os vagabundos, os fedores do pútrido e da infecção social. Para desinfetar e desodorizar foi instituído um policiamento sanitário orientado por médicos, visando tornar-se cotidiano.

Tais preocupações higienistas cresceram no final do século XVIII nas cidades européias, associadas - dentre a complexidade do fenômeno urbano - ao crescimento populacional, à emergência do capitalismo e à industrialização. A sociedade moderna capitalista passou a investir no controle dos indivíduos através do corpo, enquanto uma realidade bio-política (Foucault 1985). Uma nova ordem corporal foi implantada, consolidando uma ideologia de higienização (com origem na medicina moderna, científica), fundamental para o desenvolvimento do capitalismo e fortalecimento da burguesia. Tendo em vista a construção e manutenção da ordem social, era necessária a organização do espaço urbano, do trabalho e do convívio social para garantir a formação de indivíduos fortes, saudáveis, moralizados e ordeiros, fundamentais para a expansão do mercado de trabalho.

Surge a medicina social urbana na França, no final dos setecentos, apregoando afastar do meio urbano tudo o que poderia provocar doenças; controlar e estabelecer uma boa circulação da água e do ar; organizar a distribuição e seqüência de ações indispensáveis à vida em comum. Delineou-se a noção de salubridade e higiene, técnica de controle e transformação de elementos do meio que poderiam favorecer ou prejudicar a saúde, com vistas à existência de uma base material que assegurasse indivíduos saudáveis (Foucault 1985). Visando acabar com as epidemias, focos de infecção, a contaminação de ares e águas, o discurso médico passou a exercer um controle fiscalizador contra a insalubridade generalizada. Foram difundidas regras de higiene

pessoal e coletiva, de manutenção das moradias, de descarte e remoção do lixo para locais periféricos, de inspeção de feiras, abatedouros, criação de novos bairros, etc. Buscava-se, através da inspeção nos níveis privado e público, “transformar a cidade doente em uma cidade sadia, limpa e ordenada, requisito fundamental para a implantação e consolidação de uma sociedade ‘moderna’, comprometida principalmente com o liberalismo europeu” (Lima 1996:84).

O estabelecimento de uma medicina social, urbana, levou à introdução da medicina “no funcionamento geral dos discursos e do saber científico” (Foucault 1985:92). A força de tais discursos, pelo o que acarretavam seus conteúdos e suas representações, somada ao modelo francês enquanto paradigma de modernidade, levaram à desterritorialização dos enunciados e sua apropriação longe de seu lugar de origem. No Brasil, a influência francesa foi incisiva para a incorporação e adaptação de práticas correntes naquele país, contribuindo para a construção de uma modernidade singular e seletiva.

O contato com as representações veiculadas pelos discursos modernos e a situação caótica das grandes cidades brasileiras, acentuada em meados do século com a substituição do trabalho escravo pelo livre, favoreceram a apropriação dos discursos médicos europeus por segmentos da intelectualidade e de administradores empenhados em ordenar a desordem e *civilizar* a cidade. Este quadro refletiu-se na publicação do Primeiro Regulamento Brasileiro para o Funcionamento das Câmaras Municipais em 1828, estabelecendo parâmetros que deveriam constar nas Posturas Policiais. Dentre as orientações, constavam deliberações sobre questões urbanas dirigidas à limpeza de locais comuns e alimentos, salubridade da atmosfera, esgotamento dos pântanos, cautela com relação a animais e embriagados, entre outras (Weber 1992).

Inserido neste contexto, um novo grupo de médicos, representante da medicina científica, passou a apresentar-se como disseminador “de um projeto de normatização do espaço social urbano inspirado nos padrões burgueses de modernização e progresso” (Engel 1988:39). Visando fortalecer e levar ao reconhecimento desta medicina, na qual a cidade era objeto de investigação, em 1829 foi fundada a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, inspirada no modelo da Academia de Medicina de Paris. Em 1835 esta Sociedade foi transformada na Academia Imperial de Medicina, caracterizando-se oficialmente como “instância especializada na produção de um saber destinado a viabilizar a perspectiva política de higienização do espaço urbano” (Engel 1988:40). Dois anos antes a Academia Médico-Cirúrgica passou a chamar-se Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, cuja reforma foi também inspirada nos moldes franceses.

A nova medicina de caráter preventivo tinha uma dimensão mais política que aquela do período colonial, mais preocupada com a cura. Não só o indivíduo era o foco das atenções, mas todas as instâncias da vida social relacionadas ao planejamento urbano, às questões de saúde pública. A medicina social, política e progressista, sentia-se “identificada com os ideais de civilização, a serviço da modernidade” (Sampaio 2001:44). Não só modernizar a cidade através de reformas urbanas, mas também através da medicalização da sociedade, intervindo nos hábitos, costumes cotidianos, produzindo um novo tipo de indivíduo; não só atuando na normatização da vida pública, na rua, mas inclusive dentro de casa, no lugar ocupado até então pelo padre.

Embora os discursos médicos já encontrassem certa ressonância em meados do século XIX, somente com o agravamento das problemáticas urbanas foi que começaram a

surgir os serviços públicos de saneamento e de água. Na década de 1850 foram instaladas pelo Estado, por exemplo, a Junta Central de Higiene Pública no Rio de Janeiro e a Comissão de Higiene Pública de Pernambuco (Freyre 1979; Sampaio 2001).

Considerando a posição periférica de Porto Alegre no contexto nacional, mas influenciada profundamente pelos discursos e práticas dos modelos paradigmáticos modernos em nível nacional - a capital carioca - e internacional - principalmente a Paris oitocentista (Pesavento 1999), cabe um olhar sobre os enunciados médicos e práticas adotadas pela municipalidade relacionadas às idéias de higienização da cidade.

Os discursos higienistas e as práticas do Estado em Porto Alegre

A situação de insalubridade e o sofrimento da população com a ocorrência de grandes epidemias aproximava Porto Alegre de outras capitais do país. Em 1829, um ano após o regulamento sobre o funcionamento das Câmaras Municipais, foi redigido o Código de Posturas Policiais de Porto Alegre com cinquenta capítulos. Publicado por Edital somente em 1838, resultou num documento que demonstrava preocupações com a disciplinarização do espaço urbano com desígnio de lugares para despejo de lixo e de esgotos, coleta de água, lavagem de roupas dos hospitais, entre outros (Monteiro 1995). Uma das ações para minimizar a situação de insalubridade foi a determinação, em 1837, de dez pontos para os despejos de “ciscos e imundícies” ao longo da orla do lago Guaíba pelo Código de Posturas Policiais².

Concomitante às regulamentações quanto ao destino do lixo na tentativa de buscar al-

² Código de Posturas Policiais estabelecido pela Câmara Municipal, Cap.50, editadas em 1838 (Arquivo Histórico Moisés Velhinho).

ternativas aos problemas de insalubridade, o Estado executava aterramentos na orla da antiga praia do Guaíba: na Praça Paraíso para construção da Doca das Frutas - década de 1840; no Largo da Força para o estabelecimento da Praça da Harmonia com fins de lazer, em frente ao antigo Mercado para edificação de um novo e onde hoje localiza-se o Paço Municipal, para construção da segunda Doca - década de 1850; no largo onde hoje está situada a Praça Rui Barbosa, para instalação da Praça das Carretas - década de 1870. As pesquisas arqueológicas realizadas em quatro destes locais³ – Mercado Público Central, Praça Parobé (onde estava a primeira doca), Paço Municipal e Praça Rui Barbosa, identificaram depósitos de lixo abaixo das camadas de aterro, coincidindo com alguns pontos estabelecidos pela Câmara para descarte do lixo urbano, junto ao lago Guaíba. A municipalidade, entre as décadas de 1840 e 1870 “tapou”, literalmente, as lixeiras coletivas formadas com depósitos cotidianos. Mesmo com intenções de expansão urbana, de reordenação e reestruturação dos espaços, provocou a “limpeza” destes locais de circulação de pobres, escravos e trabalhadores informais, ocultando a sujeira, a imundície.

Às práticas de aterramento de locais insalubres mencionadas, soma-se a busca de reordenação e modernização do espaço central de Porto Alegre pelos serviços públicos a partir da segunda metade dos oitocentos, como por exemplo a urbanização dos largos da Alfândega e do Arsenal, removendo as imundícies ali jogadas, a vegetação rasteira e drenando os terrenos (Monteiro 1995). A preocupação com a limpeza urbana tornou-se cada vez mais alvo das atenções da administração municipal. O governo imperial, através Decreto nº 828 de 29 de setembro de 1851, criou Comissões de Higiene Pública em algumas províncias, dentre as quais o Rio Grande do Sul, mandando executar o Regulamento da Junta de Higiene Pública.

Em 1857, com novo Decreto (nº2052) em função da epidemia da cólera-morbo em 1855, as Comissões foram substituídas por um Inspetor de Saúde Pública (Macedo 1982).

Assim, já na década de 1850, Porto Alegre incorporou, com características locais, as orientações tomadas por cidades européias modernas que visavam a higienização, a desodorização do meio urbano. As preocupações com a salubridade manifestavam-se através dos discursos médicos que apontavam a tomada de providências na cidade:

1º ... cuide com o maior empenho do asseio das ruas, e não consinta somente o asseio em tirar-lhes d'elas o lixo seco, que nenhum mal faz a saúde, deixando o limo que há em algumas, e as águas estagnadas, e lama podre, que existe em fossos feitos pelo descalçamento em outras; 2º Que não se consintam despejos no interior da cidade como atualmente se pratica nas praias e ruas ... devendo-se marcar lugar próprio onde devam ser feitas e se já tiverem sido marcados, que se faça cumprir as ordens; 3º Em se deve estender a vigilância ao asseio dos pátios e quintais, casas públicas, e as substâncias alimentícias expostas a venda, principalmente as frutas verdes = Nesta circunstância toda a preocupação não é demasiada, e a negligência pode ser causa de inúmeros danos (Correspondência Passiva da Câmara de Vereadores de Porto Alegre, Livro 23, 19/12/1853 – AHMV apud Weber 1992:96).

Práticas de vigilância, fiscalização e controle do espaço urbano passaram a ser

³ Pesquisas efetuadas pelo Museu Joaquim José Felizardo entre 1994 e 2002 (Programa de Arqueologia Urbana de Porto Alegre).

implementadas através de Atos adicionados ao Código de Posturas pela Câmara Municipal. As medidas foram propagadas, de forma constante e insistente pelo Presidente da Província e pela Câmara Municipal, durante toda a segunda metade dos oitocentos, justificadas pelo mesmo discurso médico-sanitário de outras regiões do país (Weber 1992). No Ato de 23/10/1862, houve a preocupação em organizar a fiscalização da limpeza das ruas, das praças e do litoral da cidade; no de 05/02/1868 os moradores da capital eram obrigados a conservar limpos seus pátios, quintais e porões (Thiesen 1999). Na mesma década, quando a cidade foi atingida por nova epidemia de cólera (1867/68), foi regulamentada a atividade de fiscais que deveriam apresentar-se diariamente aos vereadores inspetores dos distritos, relatando, entre várias coisas, sobre a situação de asseio dos mesmos (Weber 1992).

Somente em meados da década de 1870, novamente com a ameaça da cólera-morbo (1875/76), foram tomadas medidas definitivas quanto ao serviço sanitário. Em 1875 vinte e cinco médicos foram solicitados a dar orientações de combate à cólera. Em resposta, o aconselhamento de uma série de medidas, dentre as quais as seguintes:

... limpeza das ruas da cidade; fiscalização do estado de conservação dos alimentos fornecidos à população; proibição dos despejos nos quintais; proibição de despejos de matérias fecais nas praias da cidade; encanamento para esgoto de matérias fecais e completar e fazer cumprir as Posturas Policiais (Macedo 1982:70; destaque meu).

No mesmo período o Inspetor Geral da Saúde Pública aconselhava a proibição de despejos nos pátios, nos acessos às casas e visitas sanitárias (Macedo 1982). Aqui se tentou não só disciplinar com medidas higienistas o espaço da rua, mas também o espaço privado, dentro da casa, esboçando uma tentativa

de normatização da vida cotidiana, visando indivíduos com comportamento higienizado, moralizado. Esses exercícios de controle e vigilância eram respaldados pela imprensa (Weber 1992).

O encaminhamento das medidas mencionadas resultou no Ato de 07/10/1876 no qual a Câmara obrigava as moradias situadas na área de limpeza pública⁴ a colocarem na frente das suas casas, diariamente, “dentro de algum caixão ou qualquer outra vasilha, todo o cisco e cascas de frutas, provenientes da limpeza tirada de suas respectivas moradas para ser lançados nas carroças ocupadas da limpeza pública” (CCPM, 1831 a 1878, p.31, AHMV *apud* Thiesen 1999:230). Os dejetos eram transportados em cilindros de madeira, chamados cubos ou *cabungos*⁵ (Macedo 1982), em carroções de quatro rodas puxados por burros (Maestri 2001). Em 1878 a Câmara decide que os descarregamentos do lixo deveriam ser feitos nos trapiches existentes no litoral norte – ao lado da cadeia civil e na rua Voluntários da Pátria, entre as ruas Dr. Flores e Senhor dos Passos – e no litoral sul, em uma “lingueta de terra” (Macedo 1982:71). Mais tarde passaram a ser feitos na Ponta do Dionísio, também no litoral sul. Após 1887, outros encaminhamentos sobre o destino do

⁴ “Área entre a Rua da Conceição, Voluntários da Pátria, Sete de Setembro, Praia do Arvoredo, Varzinha, Olaria até o Beco da Firma, Praça da Independência, Rua da Misericórdia até a Conceição (CPM, 1831 a 1878. F.31, AHMV)” (Thiesen 1999:229).

⁵ Segundo Maestri (2001:109) a expressão “cabungo” é oriunda do étimo kibungo, do quimbundo. Inicialmente designava o buraco em que eram despejadas as matérias fecais e águas servidas. Posteriormente passou a nomear o recipiente que armazenava tais resíduos, chamado também de cubo ou o tigre. O “cabungueiro” era o trabalhador, até a abolição do escravo, que transportava esse recipiente e despejava o seu conteúdo.

lixo urbano foram tomados, como o seu depósito em valas abertas na Várzea, atual Parque da Redenção. Reclamações da Junta de Higiene forçaram a transferência do descarte de lixo nestas valas para a margem do Riacho (atual Arroio Dilúvio canalizado), junto à Ponte de Pedra para, mais tarde, iniciar o processo de incineração (Costa 1983).

Somente em 1895 os serviços de saúde pública foram regulamentados no Rio Grande do Sul (decreto nº 44 de 02/04/1895). Ao Serviço Sanitário era atribuído o estudo sobre o tema da higiene, o saneamento de espaços públicos e privados e a adoção de estratégias para prevenir e combater as doenças. Em 1897 foi criado, por novo decreto, a Diretoria de Higiene do Estado (Kummer 2002). Como a higiene era competência dos municípios, em 1898 foi instituído um serviço regular de limpeza pública encampado pela Intendência de Porto Alegre, sendo estabelecidas tarifas diferenciadas para os contribuintes. Como para a coleta das fossas móveis ou cubos uma ou duas vezes por semana era exigida uma assinatura com a municipalidade, muitos prédios não usufruíam deste serviço que se tornava dispendioso para os moradores (Bittencourt 1996). As reclamações à Inspetoria de Higiene e denúncias na imprensa quanto à insalubridade nas ruas e nos quintais das casas, eram uma constante no final do século XIX (Bittencourt 1996). As pessoas que mantivessem cloacas em seus quintais, que jogassem águas servidas na superfície ou que colocassem entulhos sobre o lajedo de suas casas, eram multadas⁶.

Os problemas enfrentados pelas cidades nas décadas finais do século XIX, abstraídos dos discursos e práticas adotadas pelo Estado, inserem o fenômeno urbano no processo de emergência do capitalismo. O fim da escravidão (1888), o crescimento desorganizado principalmente das capitais, a instauração da República (1889), acentuaram

dificuldades que exigiam soluções. Além disso, era preciso garantir o pertencimento do Brasil ao mundo moderno, romper com o passado colonial, inscrever as cidades brasileiras dentre as avançadas a partir de estratégias saneadoras, disciplinares, com a adoção de novos valores e comportamentos urbanos e civilizados (Stephanou 1999).

Sobre as práticas de descarte de lixo nas unidades domésticas

O até agora exposto é indicativo de uma relação existente entre a cidade e as pessoas que nela viviam, com o lixo produzido cotidianamente - pelo menos em alguns países da Europa Ocidental e em territórios para onde imigraram contingentes populacionais carregando consigo práticas já institucionalizadas. A atitude de depositar os “ciscos e imundícies”, águas servidas e os dejetos humanos nas ruas, nas praias, nos quintais; de conviver com águas estagnadas, corpos em putrefação, etc., ultrapassando fronteiras físicas, além mar, indica uma experiência do tipo “universalizante”. Segundo considerações de Velho (2002:18) uma sociedade vive permanentemente a contradição entre as *particularizações* de experiências restritas a certos segmentos, categorias, grupos e até indivíduos e a *universalização* de outras experiências que se expressam culturalmente através de conjuntos de símbolos homogeneizadores – paradigmas, temas, etc.

Portanto, a relação do homem ocidental com o seu lixo e odores, pelo menos até as últimas décadas do século XIX, caracteriza-se como uma experiência universalizante, partilhada, com uma amplitude temporal e espacial que revela sua força de difusão e

⁶ Somente em 1912 foi inaugurado o serviço de esgotos subterrâneos, com 600 instalações domiciliares ligadas (Bittencourt 1996).

absorção para além de diferenças sociais. Por esta relação constituir-se em práticas que não requerem necessariamente a tomada de decisões ou objetivos predeterminados como exige o projeto (Velho 2002), a ação configura-se como conduta.

Faço estas considerações para relacionar as práticas de descarte de lixo nos contextos das unidades domésticas - ou “maneiras de fazer com” os refugos -, como condutas recursivas na vida cotidiana, expressões de experiências compartilhadas ou universalizantes, nas palavras de Velho (2002). Depositar o lixo produzido no quintal das residências, como observado nos contextos arqueológicos estudados, era uma atividade rotineira, repetitiva. O caráter rotinizado desta prática, no entanto, não reduz a sua dimensão reflexiva. Segundo Giddens (1995), as disposições reflexivas dos sujeitos inserem-se de uma forma contínua no fluxo da conduta cotidiana, mas não exclusivamente em nível discursivo. A reflexividade, ou “o que os agentes sabem sobre o que fazem e sobre as razões do seu fazer” também é manifestada por uma *consciência prática*. Uma consciência prática consiste em todas as coisas que os atores sabem tacitamente sobre o modo de “ser com” em contextos de vida social sem serem capazes de dar-lhes uma expressão discursiva direta (Giddens 1995:24).

Passemos a seguir para uma análise sobre os depósitos de lixo doméstico evidenciados nos sítios arqueológicos⁷ e as práticas que os produziram, considerando que essas “maneiras de fazer” (Certeau 1994) cotidianas eram condutas compartilhadas, permanências de longo tempo, como parte de um “saber mútuo”. Grande parte deste saber é de caráter prático, “inerente à capacidade de ‘ser com’ nas rotinas de uma vida social”, colocado na ação através da consciência prática (Giddens 1995:42).

Como já colocado, a discussão sobre as ações cotidianas dos grupos domiciliares da Porto Alegre oitocentista estudados, é inserida no contexto da medicina social emergente no

período - dos discursos higienistas, das normas disciplinares e das práticas produzidas pelo Estado. Cabe verificar, para fins interpretativos, como se deu a apropriação dos discursos sanitaristas e em que medida as estratégias adotadas pela municipalidade, bem como a imposição das normas, foram incorporadas pelos grupos domésticos. É também importante observar se as práticas cotidianas de descarte de lixo foram compartilhadas ou contrastantes entre os diferentes grupos, o que pode informar sobre a apropriação diferenciada ou não dos discursos modernos vinculados à ideologia da higienização dos oitocentos. A apropriação dos discursos não implica necessariamente a construção de práticas e representações às quais se propõe. As enunciações discursivas podem ser caracterizadas como “produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação” (Chartier 1990:27-28).

Sítio Chácara da Figueira (RS.JA-12)

Nas “fraldas” do Morro Santana, na divisa entre os municípios de Porto Alegre e Viamão e sobre um terraço com vista para o leste, foi localizada uma área de ocupação de 3.700 m². Nesta foram realizadas coletas superficiais controladas em ampla área de dispersão de material arqueológico, sondagens e escavação do espaço interior às fundações de uma habitação⁸. O acesso ao sítio dá-se pela Av. Paraná, Vila Santa Isabel, atualmente inserido no loteamento denominado Residencial Três Figueiras.

⁷ Informações sobre as pesquisas de campo, de laboratório, da documentação histórica e as discussões pertinentes ver em Tocchetto (2004).

⁸ Pesquisas de campo e de laboratório realizadas pelo Museu JFF, entre 1998 e 2000.

O(s) grupo(s) doméstico(s) que habitou(aram) a chácara no Morro Santana, parece(m) ter ficado à margem das orientações e práticas relacionadas à higiene em voga. O descarte do lixo realizado de forma aleatória, sem pontos preferenciais de depósito identificados, nas áreas que corresponderiam às laterais e aos fundos da moradia - configurando-se como depósito adjacente e periférico (South 1977) -, provavelmente vem atestar esta possibilidade. O período de ocupação mais intensa da propriedade, remete à segunda metade do século XIX, entre 1840/50 e o final do último quartel (1885/1900), intervalo no qual os discursos higienistas estavam sendo divulgados e incorporados nas práticas do Estado⁹.

Vários elementos podem ter contribuído para a permanência da prática de descarte de lixo de maneira aleatória nas proximidades da habitação da chácara. Por ter estado situada em área rural e distante da cidade de Porto Alegre, ficava preservada da fiscalização e imposição das novas regras sanitárias. As preocupações com a insalubridade restringiam-se ao centro urbano e adjacências, indicada pela definição da zona de abrangência do serviço de coleta de lixo instituído em 1876. Viamão, a cidade mais próxima, era um pequeno povoado que se tornou vila somente em 1880. E, muito provavelmente, os discursos médicos ali não tivessem a penetração como a ocorrida na capital da Província. A região era permeada de chácaras e estâncias com criação de animais, plantações de árvores frutíferas, mandioca, entre outros produtos.

Continuando nessa direção, a área rural opõe-se à área urbana enquanto *região anterior* e *região posterior* (Giddens 1995) que, por sua vez, se expressa na oposição *limpo/sujo*. Explico: os discursos e medidas higienistas estavam voltados para as cidades, onde as zonas *perigosas* deveriam ser circunscritas e os miasmas, a insalubridade, os maus odores eliminados visando “civilizar” ou, em outras

palavras, tornar modernos segundo parâmetros europeus, os ambientes urbanos, públicos e privados, e seus habitantes. A área rural colocava-se à margem deste processo. O ambiente distante da urbe e suas características produtivas, ofereciam aos habitantes melhores condições de vida em termos de salubridade e qualidades do ar, água e alimentos. Isto explica a relação que estabeleço, considerando a cidade e seu entorno periférico e rural como sede¹⁰, entre *região anterior: área rural: limpo / região posterior: área urbana: sujo*.

Um outro elemento passível de reflexão é a utilização, na atividade agrícola, de adubos orgânicos para enriquecimento do solo. O(s) grupo(s) doméstico(s) da chácara do Morro Santana poderiam estar adubando suas plantações com restos de alimentos ou também dando de comer aos seus animais domésticos que circulavam nos arredores da habitação. Ao material orgânico poderia es-

⁹ O estabelecimento dos períodos de formação dos depósitos de lixo nas unidades domésticas estudadas deu-se a partir da discussão dos gráficos de barras propostos por South (1978), da posição dos materiais nas camadas arqueológicas, do grau de preservação destas e pela presença e ausência de determinadas objetos.

¹⁰ Aqui utilizo o conceito de sede apresentado por Giddens (1995:399), em sua teoria da estruturação: “uma região física que intervém como parte do cenário de uma interação, com fronteiras exatas que contribuem a concentrar de algum modo uma interação”. As sedes, por sua vez, apresentam regionalização interna, tendo as regiões importância na constituição de contextos de interação, na relação entre o meio físico e as rotinas da vida cotidiana: “A regionalização limita zonas de espaço-tempo, um limite que permite sustentar relações diferenciadas entre regiões “anteriores” e “posteriores” que os atores empregam para organizar a contextualidade de uma ação e a manutenção de uma segurança ontológica (Giddens 1995:156). As relações entre sentido, norma e poder devem ser considerados na regionalização.

tar misturado o inorgânico. Esta prática, além de verificar-se até os dias atuais no meio rural, pode ser observada em contextos arqueológicos (Zierden 1996).

Deve-se levar em consideração que a incorporação de valores e práticas modernas ocorreu primeiramente nas cidades para, mais tarde, no decorrer do século XX, impor-se de forma mais efetiva também no campo (Souza 2000). Importante lembrar que o autor argumenta que a sociedade não se moderniza em todas as esferas e tampouco atinge todos os segmentos sociais de forma hegemônica. A permanência das práticas de descarte do lixo doméstico na área rural, adentrando o século XX, vem ao encontro da constatação acima, como por exemplo o evidenciado no Sítio do Quincão, em Goiás, ocupado entre 1909 e 1910 (Souza e Symanski 1996).

Sítio Solar Lopo Gonçalves (RS.JA-04)

O Solar Lopo Gonçalves, uma casa de porão alto e atual sede do Museu Joaquim José Felizardo, localiza-se na rua João Alfredo 582, bairro Cidade Baixa. No século XIX o logradouro era chamado Rua da Margem, tendo em vista a proximidade com o Riacho (atual Arroio Dilúvio). Em 1996 foram identificados e escavados locais de descarte de lixo, situados no quintal da antiga chácara, relacionados aos grupos domésticos que habitaram o Solar¹¹. Foram duas as famílias que ocuparam a propriedade durante o século XIX: a do rico comerciante português Lopo Gonçalves Bastos Monteiro, entre 1845/55 e 1872, utilizando-a como chácara de lazer e produção; e a de seu sobrinho e genro Joaquim Gonçalves Bastos Monteiro, igualmente comerciante, provavelmente ocupando-a como residência principal do último quartel do século às primeiras décadas do XX, quando a área já estava urbanizada.

Segundo o evidenciado pela pesquisa arqueológica, as práticas de descarte do lixo cotidiano no quintal do Solar Lopo Gonçalves

pelos grupos domésticos ligados às famílias Monteiro parecem indicar uma aproximação, embora sutil, com as medidas higienistas veiculadas pelo discurso médico, principalmente considerando o período de uma maior disciplina correspondente às últimas décadas dos oitocentos. O período de ocupação do sítio considerado reporta-se à segunda metade dos oitocentos - entre 1845 e final do século, em torno de 1892. Embora o lixo doméstico fosse descartado aleatoriamente nos fundos da edificação, os depósitos eram feitos, preferencialmente, próximos à estrutura de habitação, caracterizando-se como refugos secundários adjacentes. A dimensão dos fragmentos indica que a área não sofreu pisoteamento pelas pessoas ou animais que por lá circulavam, demonstrando uma preocupação com o seu isolamento, mas não o distanciando da moradia apesar do espaço disponível.

Mesmo reproduzindo esta prática, observou-se uma mudança de comportamento, embora pouco visível, relacionada ao grupo doméstico vinculado a Joaquim Gonçalves Bastos Monteiro. As informações históricas indicam que este segundo grupo passou a residir na chácara a partir da década de 1870, após o falecimento de Lopo G. B. Monteiro, período de maior difusão das regras de higiene, de execução de estratégias de controle e vigilância sanitária na área urbana, somadas ao combate incessante à insalubridade. A pesquisa arqueológica (Symanski 1998a) evidenciou um buraco apropriado para o depósito de lixo, numa porção do terreno um pouco mais periférica, com alta incidência de ossos e baixa quantidade de material inorgânico, recurso que preservava a visão e o olfato da

¹¹ As informações sobre este sítio foram extraídas de Symanski (1998a, 1998b), cuja pesquisa de campo e laboratório no Solar Lopo Gonçalves resultou na sua dissertação de mestrado em História, PUCRS.

putrefação e dos odores daí advindos. Provavelmente esta atitude esteja relacionada à intensa campanha de saneamento com relação ao trato com o lixo, associado com a formação de miasmas e surgimento de epidemias (Symanski 1998a, 2000).

A área de limpeza pública sujeita à coleta por carroças a partir de 1876 não compreendia a rua na qual o Solar estava localizado. Passava bem perto, na rua da Olaria (atual Lima e Silva). Isto não justifica, entretanto a manutenção dos restos cotidianos expostos no terreno da habitação, jogados na superfície. A identificação de um buraco de lixo relacionado ao segundo grupo doméstico parece ter sido uma estratégia isolada, não significando a incorporação dos preceitos higienistas da medicina social. Provavelmente a mudança das práticas relacionadas ao lixo reportou-se ao final da década de 1890, quando a municipalidade passou a cobrar impostos para a remoção do lixo doméstico. Somente em 1897 aparece o primeiro registro de cobrança de impostos na rua da Margem, no qual o Solar estava incluído.

Segundo Monteiro (1995), a expansão da malha urbana no sentido dos antigos caminhos e arraiais no final do século XIX, levou à ampliação da rede de ação dos serviços públicos – coleta de lixo, limpeza urbana, etc. No entanto, ainda nos anos vinte do século seguinte, tais serviços eram irregulares na periferia da cidade. Enquanto a área central já usufruía do sistema de esgotos, os arrabaldes “continuavam utilizando o Asseio Público para a remoção dos ‘cubos de despejo’ ou ‘fossas móveis’” (Monteiro 1995:120). Embora a localidade, já densamente povoada e urbanizada no século XX, estivesse usufruindo destes serviços mesmo que irregulares, o(s) grupo(o) doméstico(s) que viviam no Solar mantiveram seus hábitos em depositar os restos cotidianos no quintal. Symanski (1998a, 2000) identificou dois bolsões de refugio e dois buracos de lixo, em

posições periféricas à habitação, com materiais produzidos a partir do século XX.

Percebe-se assim uma predominância da prática de descarte dos restos cotidianos em áreas descobertas, adjacentes ao Solar ao longo da segunda metade do século XIX. É intrigante que os grupos domésticos não tenham tido maiores preocupações com a insalubridade provocada pela exposição dos detritos, visto que a família ligada a Lopo Gonçalves Bastos Monteiro era pertencente à elite porto-alegrense, com acesso aos discursos modernos que circulavam na cidade. A zona de várzea em que estava situada a chácara era úmida e sujeita a enchentes, resultando em águas estagnadas, insetos, matérias orgânicas em putrefação, miasmas... A convivência com tais situações, no entanto, não se contrapõe à escolha da família em possuir uma chácara na periferia de Porto Alegre.

O primeiro grupo doméstico vivia em pleno centro urbano, de burburinho comercial, na Rua da Praia, em frente ao lago Guaíba. *Região posterior*: com concentração de pessoas – livres e escravos – circulando cotidianamente, área insalubre, captação da água comprometida em função do depósito de “ciscos e imundícies” na praia... Aqui cabem as relações, considerando a cidade e seu entorno periférico e rural como sede, entre *região posterior: área urbana: cidade baixa: sujo: centro econômico* em oposição à *região anterior: área rural ou periférica: limpo: zona de produção agro-pastoril e lazer*. Com estas relações e oposições sugiro uma opção do primeiro grupo doméstico em usufruir momentos de lazer e condições ambientais de maior qualidade na *região anterior* da cidade e entorno, onde era possível um distanciamento dos malefícios que acarretava a vida urbana, do “ambiente epidemiológico” (Alencastro 1997:68) que caracterizava as cidades maiores. Da mesma forma com relação ao segundo grupo que, provavelmente, escolheu por residir na chácara

no último quartel do século. Mesmo que a região onde estava situada - chamada Emboscadas - fosse local de refúgio de escravos até a abolição, estivesse sujeita às inundações do Riacho e às “imundícies” jogadas em suas margens no final do século, talvez fosse preferível ali residir e não no sobrado, que o casal ganhou de herança, localizado na parte baixa da cidade. Somam-se às benesses da vida em uma zona periférica ao centro urbano principal, a linha de bondes puxados a burro que passava em frente ao Solar (a partir de 1874), o lazer proporcionado pelo Riacho que margeava a rua da Margem, desembocando no Guaíba, bem como a intimidade e privacidade oferecida por um imóvel fora do perímetro urbano central.

Volto ao intrigante que mencionei acima: a permanência de práticas de descarte de refugos ou “maneiras de fazer com” o lixo, condenadas pelos discursos higienistas e pelas medidas adotadas pela municipalidade (como os Atos do Código de Posturas Policiais), relacionadas num primeiro momento à *região posterior: sujo: área urbana*, mas situadas num contexto que se caracteriza como *região anterior: limpo: área rural ou periférica*. É esta convivência, que parece conflituosa a partir dos princípios que a regem, que é intrigante e instigante. Os grupos domésticos, mesmo seguindo práticas correntes de seu segmento social, o qual buscava usufruir de propriedades próximas à cidade, mantinha nestas comportamentos que não adequavam-se aos valores modernos, tão divulgados através dos discursos médicos e higienistas fortemente influenciados por uma Europa moderna e capitalista.

Sítio Solar da Travessa Paraíso (RS.JA-03)

O Solar da Travessa Paraíso localiza-se na Travessa Paraíso nº 71, bairro Menino Deus, no declive do Morro Santa Tereza voltado para o lago Guaíba. Atualmente é sede do Centro de Educação Patrimonial e Ambiental da Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

No quintal, nos fundos do Solar, foi localizada uma área de depósito de lixo doméstico da segunda metade dos oitocentos, a qual foi sujeita a intervenções arqueológicas direcionadas ao tema dessa pesquisa¹².

O Solar era sede, no século XIX, da Chácara do Christal, situada em área periférica ao centro urbano de Porto Alegre. Semelhante à ocupação do Solar Lopo Gonçalves, também aqui a chácara foi habitada por membros de uma mesma família – a do médico homeopata português Dyonísio de Oliveira Silveiro. Entre 1854 e 1871, a propriedade era utilizada como área de lazer e produção pelo primeiro grupo doméstico. Já no último quartel do século, provavelmente após 1880, foi ocupada por sua esposa Maria Sophia Freire Silveiro (falecida em 1886) e pelo seu filho e herdeiro Affonso de Oliveira Silveiro até 1903, ano de sua morte. As informações históricas indicam que este grupo utilizou o Solar como residência principal, quando a região já se encontrava em processo de urbanização.

Situação semelhante à evidenciada no Solar Lopo Gonçalves, parece ter ocorrido com os grupos domiciliares do Solar da Travessa Paraíso. O depósito de restos cotidianos escavado nos fundos da edificação, no quintal, indica a prática de descarte aleatório do lixo na porção do terreno que apresenta um declive natural. Os declives abruptos a oeste e sudoeste do prédio foram acentuados pelo aterramento realizado para a sua construção e ampliação. Estes pontos tornaram-se os preferenciais para o depósito dos refugos secundários (Schiffër 1991).

O período de ocupação mais intensa do sítio, correspondente à fase de formação da lixeira, foi entre 1840 e provavelmente mais alguns anos após 1899. Como a atenção está direcionada à ocupação da chácara pela

¹² Pesquisas de campo e de laboratório realizadas pelo Museu JF, entre 2001 e 2003.

família Silveiro, o intervalo considerado passa a ser o situado entre 1854, ano da sua aquisição, e 1903, ano da morte do filho herdeiro. A manutenção das práticas de descarte do lixo doméstico a céu aberto em área adjacente (South 1977) ao Solar, ao longo da segunda metade dos oitocentos, sugere que os dois grupos domésticos não estavam preocupados com os preceitos higienistas do período. Embora tenham sido localizados dois buracos de lixo de pequenas dimensões no interior do lençol de refugio, com material semelhante ao do restante da área, a prática dominante parece ter sido a do descarte aleatório na superfície do terreno, próximo ao Solar. Diferentemente que o ocorrido para as residências situadas no centro ou na Cidade Baixa (local da antiga Emboscadas), ainda em 1933 não havia sido instituído o serviço público de coleta de lixo ou asseio na rua Augusta, logradouro de referência mais próxima do Solar. Ainda nas primeiras décadas do século XX, Nogueira Barbosa, proprietário da chácara a partir de 1911 (que lá foi viver já a partir de 1908), enterrava o lixo no pátio - o orgânico separado do inorgânico, segundo informações de sua neta - pois, como havia fossa no Solar, os funcionários do serviço de Asseio não passavam para a coleta de lixo¹³.

O lixo, localizado espacialmente em área adjacente à moradia, mas periférico considerando seu relativo afastamento do olhar e do olfato pelo fato de ser depositado em um abrupto declive, possivelmente até os primeiros anos do século XX continuou a ser descartado da forma habitual. Cumprindo tanto a função de residência cotidiana ou de uso esporádico, temporário, a manutenção das práticas de descarte do lixo doméstico na área dos fundos de maneira aleatória, principalmente a partir da segunda metade do século, indica a não observância das medidas higienistas e tampouco a apropriação dos discursos médicos veiculados. O fato de a área ter sido periférica ao núcleo central da

cidade, a preservava da vigilância sanitária, favorecendo assim a permanência das práticas.

Um elemento instigante a ser incluído nas reflexões é o fato de Dyonísio ter sido médico e um dos primeiros homeopatas de Porto Alegre. Portanto, um conhecedor em potencial dos discursos e medidas higienistas da época e, conseqüentemente, dos malefícios dos miasmas provocados pela putrefação de matérias orgânicas. Uma explicação pelo não acolhimento ou desconsideração das medidas higienistas em voga possivelmente reside na sua formação.

No Brasil do século XIX, os médicos dividiam-se em diferentes correntes teóricas que resultavam em desentendimentos quanto às formas de tratamentos das doenças (Witter 2001). Práticas diferenciadas de cura conviviam com a medicina oficial do Império, que se considerava a medicina científica (Sampaio 2001). As bandeiras da medicina social com projetos de higienização e normatizadores eram levantadas pelos médicos oficiais, porta-vozes, então, da medicina científica, embora ainda pré-pasteuriana. As medicinas consideradas alternativas, no entanto, estigmatizadas como “charlatanismo”, limitavam o alcance das prescrições feitas pelas autoridades higienistas. Dentre os charlatões incluíam-se os curandeiros, barbeiros sangradores, benzedeiros, aplicadores de sanguessugas e ventosas, homeopatas e outros práticos.

Desde o início da década de 1840, quando foi introduzida no país, a homeopatia foi alvo de críticas e argumentações contrárias à sua difusão, doutrina e prática. Os motivos eram o seu caráter não científico e a ausência de certificados de conclusão de cursos nas instituições de ensino da medicina oficial (Faria 1994). Exemplo das diferenças existentes entre os

¹³ Durante a escavação arqueológica foram identificadas intrusões com a presença de material do século XX.

médicos oficiais e os homeopatas, foram as críticas dos últimos aos procedimentos de seus adversários durante a epidemia da cólera em 1855 no Rio de Janeiro. Neste período a sangria, um método bastante empregado no tratamento de várias doenças pela medicina oficial, higienista, era duramente combatida pelos homeopatas. Segundo estes, “os métodos alopáticos eram tão perigosos que podiam causar a morte dos doentes” (Sampaio 2001:56)¹⁴.

Nesse contexto de diferenças e discórdias, os homeopatas “charlatões” e outros “ignorantes” opunham-se às prescrições dos higienistas pertencentes à medicina oficial reconhecida como legítima pelo Estado (Sampaio 2001:56). E é nesse ponto onde quero chegar, trazendo o Dr. Dyonísio de volta à cena. Salientando o dito por Porto Alegre (1922:08), dentre os vários médicos homeopatas que existiam em Porto Alegre na segunda metade do século XIX, lá estava o “velho Silveiro”:

Por ocasião da terrível epidemia de cholera... (1855 e 1856), que ameaçou dizimar a população da capital rio-grandense, o Dr. Silveiro (Dr. Dionysio de Oliveira Silveiro) foi o homem da situação, o braço forte do povo, a maior esperança dos afflictos, que nelle viam a sua ancora de salvação. Solicito sempre para com os doentes, elle prestava auxilio a uns, acudia a outros a apparecia em toda a parte onde a sua presença era reclamada (Galhardo 1928:860-61, citando o trabalho do Dr. Ignacio C. Cardoso).

Assim, a formação deste personagem no ramo da homeopatia, com suas diferenças em relação aos princípios da medicina oficial, higienista, pode tê-lo distanciado da apropriação dos discursos sanitaristas e da incorporação de medidas que evitassem a formação de miasmas e situações de insalubridade provocadas pela decomposição de restos orgânicos no quintal de sua chácara

no Christal. A tendência na manutenção das práticas de descarte de lixo doméstico logo atrás do Solar, manifestou-se durante a ocupação da propriedade pelo segundo grupo doméstico vinculado à família Silveiro, o qual não se preocupou em enterrar o lixo de forma regular ou depositá-lo em porções mais distantes da habitação. Só para recordar as informações históricas apresentadas, o ano de 1875 foi decisivo para início do combate mais sistemático aos despejos nos quintais e pátios das residências de Porto Alegre pelos discursos médicos e medidas higienistas tomadas pela municipalidade.

A mesma relação que fiz para o Solar Lopo Gonçalves, trago para a interpretação das práticas relacionadas ao presente sítio. O primeiro grupo doméstico, como o vinculado a Lopo Gonçalves B. Monteiro, vivia no centro urbano, num sobrado no Caminho Novo, atual rua Voluntários da Pátria. Num ponto desta via que seguia a orla do lago Guaíba, situado entre as ruas da Misericórdia e do Rosário (atuais ruas Pinto Bandeira e Vigário José Inácio), foi autorizado pela Câmara Municipal o despejo de “ciscos e imundícies” em 1837. Parte baixa da cidade, já urbanizada em meados do século XIX, com circulação de pessoas de diferentes posições sócio-econômicas, caracterizando a pluralidade própria das cidades brasileiras oitocentistas, área sujeita a enchentes, inundações e contaminação da água da praia, insalubre, portanto *região posterior* que relaciona-se à *área urbana: cidade baixa: suja: centro econômico*. Compartilhando práticas condizentes com seu segmento social, a família do Dr. Dyonísio Silveiro passou a usufruir das

¹⁴ Sobre a postura dos homeopatas com relação às medidas tomadas pelos “cirurgiões”, que lançavam mão das sanguessugas, sangrias, entre outros meios de tratamento no século XIX, conferir o romance *A Divina Pastora*, de Caldre e Fião, publicado pela primeira vez em 1847 (Caldre e Fião 1992).

vantagens de uma casa de chácara próxima à cidade, com fonte de água pura, arvoredos, parreiras. Um sobrado no alto do morro, região seca e com uma linda paisagem descortinada em direção ao Guaíba pontilhado por ilhas. A chácara estendia-se até a Praia de Belas, caminho à beira do lago, “ponto predileto de banho” (Porto Alegre 1994:42). Ar e água puros em abundância, alimentos produzidos ali mesmo, maior intimidade e privacidade propiciadas pelo afastamento da área urbana – *região anterior*, que se relaciona por sua vez com *área rural ou periférica: limpo: zona de produção agro-pastoril e lazer*.

Assim, parece que os grupos domésticos que ocuparam o Solar, seja com fins de lazer e produção ou como residência permanente, optaram por usufruir de um espaço com melhores condições de vida, mais saudável do que o vivenciado na cidade, no seu centro urbano, área de concentração de miasmas e epidemias. O segundo grupo doméstico que, segundo possibilidade aventada, passou a morar na chácara a partir da década de 1880, seria beneficiado com o transporte coletivo e com o crescimento do arraial. A opção em permanecer com a chácara (segundo inventário de sua esposa, ano 1888) e não com os sobrados indicados no inventário de Dyonísio, que foram provavelmente vendidos, talvez possa ser explicada pela preferência em viver na *região anterior* da cidade, já que o antigo Caminho Novo foi transformando-se ao longo das últimas décadas do século XIX. Em 1870 este logradouro passou a chamar-se Voluntários da Pátria. No mesmo ano iniciou o calçamento da sua primeira quadra, tendo em vista as constantes reclamações contra os “grandes pantanais e atoleiros” nas épocas de chuvas (Franco 1992:439-40). Em 1874 ali foi implantada a estação férrea. A presença da ferrovia, e mais a conquista da margem do rio para o estabelecimento de trapiches, depósitos, estaleiros e oficinas, iriam traçar definitivamente o destino do Caminho

Novo, transformando-o de um passeio bucólico numa suja rua de armazéns de atacado e indústrias (Franco 1992:440).

Como colocado para o sítio anterior, permanece intrigante a convivência dos grupos domésticos com o seu lixo e odores por ele provocados na residência da chácara, portanto *região anterior*, considerando todas as questões levantadas. O fato de Donísio ter sido médico não o impeliu a apropriar-se dos discursos e medidas higienistas em voga, e tampouco sua esposa e seu filho Affonso.

Sítio Casa da Riachuelo (RS.JA-17)

Em uma das ruas mais antigas de Porto Alegre, denominada, no século XIX, de Rua da Ponte, foi construída uma casa de porão alto ou assobradada sobre um lote urbano de 4,5 m de largura por 41 m de profundidade. Atualmente, o lote situa-se na rua Riachuelo nº 661. Nos fundos deste, no antigo pátio, foi identificado um depósito de refugo doméstico que foi alvo de escavação arqueológica¹⁵.

Concentrado em uma depressão da largura total do terreno, o lixo ficava resguardado da sua visibilidade pelos moradores da residência por estar em posição periférica (South 1977), na direção do aclave do terreno. O período de formação mais intensa da lixeira provavelmente ocorreu entre 1828 e início do último quartel do século XIX, com menor intensidade após 1875. Considerando o intervalo entre produção, aquisição, uso e descarte dos objetos, possivelmente por, no mínimo, mais uma década após 1875, o refugo doméstico ou parte dele continuou a ser descartado nos fundos do lote. Assim, a prática de descarte de lixo pelo(s) grupo(s) doméstico(s) permaneceu para além da data que marcou o início da coleta dos “ciscos e imundícies” pela Intendência em 1876.

¹⁵ Pesquisas de campo e de laboratório realizadas pelo Museu JF, entre 1999 e 2001.

Como mencionado anteriormente, o serviço sistemático e regular de recolhimento do lixo ocorreu somente a partir de 1898, quando a municipalidade encampou a tarefa. Provavelmente, antes disso, a execução do serviço devia sofrer revezes, o que mostravam as constantes denúncias e reclamações da população. Segundo informações históricas, provavelmente em 1896 o assobradado tenha sido transformado em sobrado, avançando sobre o antigo pátio e tapando o buraco de lixo. Somente em 1897, um ano mais tarde, aparece nos registros a cobrança de impostos de remoção do lixo nas residências da rua, estando o assobradado incluído.

Acredito que a prática de descarte do lixo, no local identificado, tenha sido muito intensa entre o segundo e terceiro quartel dos oitocentos, e minimizada no último em função dos discursos médicos e normas disciplinares. No ano de 1876, já havia recomendações do Inspetor Geral da Saúde Pública para que as casas recebessem “visitas sanitárias”. Isto sugere uma incorporação parcial no cumprimento das regras de higiene, já que o controle e vigilância eram mais intensos na área urbana central. A rua da Ponte estava inserida na zona de recolhimento do lixo pelas carroças, segundo o Código de Posturas Municipais, abrangendo os limites da cidade mais antiga e urbanizada. A ausência de assinatura com a Intendência para este serviço poderia somar-se à explicação sobre o retardo na adoção das novas práticas.

Estes dados apontam para a possibilidade dos moradores do assobradado abandonarem definitivamente a prática de depositar seus restos cotidianos no pátio e apropriarem-se das novas normas, dos novos preceitos higienistas, somente após meados da década de 1880 ou, até mesmo, a partir do final da de 1890. As evidências arqueológicas sugerem uma permanência de antigas práticas relacionadas aos restos e dejetos cotidianos, uma não sujeição e desobediência aos discursos e normas higienistas, conside-

rando que em 1868 uma medida oficial obrigava os moradores da capital a conservarem limpos os seus pátios. A posição do depósito na porção superior do terreno, portanto periférica à habitação, manteve a putrefação, a formação de miasmas, distante do olhar e do olfato. Esta possibilidade deve ser considerada quanto à manutenção da prática de descarte num contexto onde os discursos circulavam com maior fluidez e onde a disciplinarização do espaço público e privado buscavam eficácia no combate à insalubridade, tão avessa à modernidade desejada.

Outras possibilidades interpretativas devem ser exploradas com relação à manutenção das práticas de descarte de refugo cotidianas. As “maneiras de fazer com” o lixo estavam sendo questionadas e sujeitas a transformações que mudariam radicalmente o comportamento das pessoas com os odores, com seus dejetos e detritos. Os discursos modernos e os projetos normatizadores deveriam extrapolar o universo da rua, público, e entrar dentro das casas visando tornar os sujeitos “civilizados”, segundo a ótica da modernidade e do capitalismo oitocentistas.

Condutas táticas nos contextos de intimidade

Neste momento, remeto novamente à relação estabelecida entre o homem ocidental, seu lixo e odores e, por conseguinte, suas práticas de descarte de refugos cotidianos, com uma experiência do tipo universalizante (Velho 2002). Por esta configuração e por estado presente nas práticas do Brasil colonial e imperial, trago idéias de Corbin (1987) sobre o que ele denomina de antigo regime sensorial e a revolução perceptiva que iniciou na Europa em meados do século XVIII, quando a convivência com os maus odores começou a ser substituída pela sua intolerância, ocasio-

nando uma guerra à insalubridade, aos miasmas e projetos de desodorização.

Segundo Bordeu, especialista em sistemas glandulares e mencionado por Corbin (1987), cada órgão espalhava em torno de si exalações características próprias. Os humores veiculavam vapores odorantes, legíveis, necessários de serem purgados. Tal purgação dava-se na eliminação dos eflúvios pútridos, suores, mênstruos, urinas e matérias fecais. Pelos munctórios eram exalados os odores dos órgãos e dos humores. Os vapores e emanações expelidas produziam uma atmosfera ou odor individual, resultado dos *excreta*, que por sua vez era regulados pelos *ingesta* – o ar, bebidas e alimentos. O odor produzido pelo corpo era visto como indicativo de doença e saúde, entrando na semiologia médica: a perda de um odor de saúde e o aparecimento de um odor mórbido era resultado da invasão de um mal. Estes pressupostos tiveram suas origens na teoria humoral de Hipócrates, a “antiga medicina dos humores” herdada dos gregos (Lima 1996:46) e que tiveram ampla penetração nas mentalidades e práticas de cura até, pelo menos mais intensamente, o final do século XIX com as descobertas de Pasteur. Conhecida como Teoria dos Humores, identificava a perturbação da saúde como decorrente de um desequilíbrio do corpo, visto sempre como uma totalidade¹⁶. Possuía como premissa fundamental a crença no poder curativo da natureza, a partir do equilíbrio dos seus quatro elementos irreduzíveis: a água, o ar, a terra e o fogo, considerados os elementos primários. A estes elementos primários foram vinculados os humores definidos como elementos secundários do corpo: sangue, pítuita (catarro), bile amarela e bile preta. O desequilíbrio entre os quatro humores ocasionava as doenças, que geravam os excessos de sangue, catarro, bile, matérias fecais e suor que deveriam ser eliminados

através de diarreias, vômitos, suadores, hemorragias, para o restabelecimento da saúde do organismo (Lima 1996).

Como abordado anteriormente, os médicos oficiais, higienistas, faziam uso de métodos próprios da medicina humoral no Brasil, provavelmente introduzida pelos médicos portugueses e os que acompanharam a colonização holandesa no Brasil, como sangrias, purgas, vomitórios, suadouros, etc. (Lima 1996). Segundo Corbin (1987:51) “uma crença herdada da ciência antiga vem a ser assumida pela medicina científica do final do século XVIII” na Europa, mas agora redirecionada, intolerante para com os odores, uma vez que estes passaram a ser relacionados com a putrefação e insalubridade causadores de doenças, bem como com comportamentos não afinados com a ordem burguesa em ascensão e seus valores modernos e capitalistas. As campanhas dos médicos higienistas no Brasil eram muitas vezes prejudicadas pelas estratégias de cura por eles apontadas. Embora os princípios da medicina humoral e suas práticas estivessem amplamente difundidas no país, a população não a aceitava com resignação. Temendo a morte, como as ocasionadas pelas sangrias, as pessoas preferiam buscar o auxílio dos “charlatões”, como curandeiros, homeopatas,

¹⁶ As informações sobre a Teoria dos Humores foram obtidas em Lima (1996) que, pesquisando detidamente os procedimentos cotidianos com relação ao corpo em voga no século XIX, teceu explicações quanto às práticas de cura a partir dos objetos arqueológicos recuperados em sítios históricos do Rio de Janeiro. A presença de frascos de substâncias laxantes, clisteres, urinóis para a coleta de matérias fecais e urina e escarradeiras em sítios arqueológicos oitocentistas cariocas e porto-alegrenses (Symanski 1998b; Tocchetto 2004) demonstram a crença na medicina hipocrática no Brasil.

espíritas, entre outros, e fazer uso de chás medicinais e pncacéias¹⁷.

Nesse contexto, entretanto, o prestígio dos médicos higienistas tendeu a aumentar no início da década de 1870, quando se intensificaram os debates sobre as reformas urbanas e combate à insalubridade. Este processo resultou em uma maior influência frente às autoridades públicas e segmentos da população no final da década de 1880. A medicina oficial, científica, passou a ter maior respaldo, atingindo maior público, na medida em que a perseguição aos charlatões intensificava-se. No entanto,

... muitos setores sociais ainda se mostravam bastante incrédulos e temerosos quanto aos mandos daquela medicina científica ... O fato de a "medicalização da sociedade" estar sendo imposta pelos médicos higienistas não significava, em hipótese alguma, que toda a sociedade estivesse aceitando facilmente aquelas regras. Ao contrário, costumes e hábitos relacionados a doença e cura de diferentes grupos sociais vinham sendo mantidos (Sampaio 2001:60).

Mesmo ainda baseada em muitos princípios da teoria humoral, a medicina científica ou higienista procurou conduzir uma nova relação das pessoas com o seu meio, seu corpo e seus odores. Ainda mesmo quando incorporada à vida cotidiana de vários grupos sociais, as práticas de cuidados com o corpo descritas, visando sobretudo a eliminação dos humores em excesso do organismo e dos odores corporais, começaram a confrontar-se com novas regras. Impuseram-se redirecionamentos à sociedade cujas práticas lidavam abertamente com o sangue, enfermidades íntimas, estimulando a liberação dos fluidos, que conviviam com os odores dos corpos e do meio. Para os valores modernos de uma Europa já capitalista e burguesa, tudo que dizia respeito ao interior,

deveria ser afastado do olhar, do olfato, mascarado. A teoria microbiana e os mecanismos de contágio das doenças, trazendo benefícios no final do século XIX, deram "o golpe de misericórdia no velho humorismo hipocrático, que já não mais atendia aos interesses da nova classe emergente" (Lima 1996:90).

Os discursos higienistas e as medidas de controle e vigilância executadas pelo Estado no combate à ameaça pútrida produzida pelas emanções dos corpos - dos humores, órgãos, purgações - e das imundícies, no entanto, não alcançaram os resultados no tempo e nas esferas desejadas. A "fidelidade ao lixo", nas palavras de Corbin (1987), observada nas práticas de tratamento e descarte dos dejetos e excrementos na França, remete às permanências de elementos relacionados ao antigo regime sensorial, de comportamentos tradicionais. Embora abundassem projetos saneadores na França, permanecia a tolerância para com os maus odores e as resistências populares contra a desodorização. Corbin (1987:271) coloca que a resistência contra a política que visava, na França, "afastar do homem toda proximidade com a merda, o esterco e o lixo" pode ser explicada de várias maneiras. Desde o valor terapêutico do excremento fundamentado em idéias antigas do ocidente, as quais reforçavam as crenças populares nas qualidades benéficas da imundície; a importância das matérias fecais no enriquecimento do solo, dos cheiros dos excrementos na psicologia infantil; até a função dos odores na sensualidade. Corbin (1987:274) percebe uma vontade geral de recusa com relação à disciplina fecal, da "extinção da função dionísica do corpo", onde também se inscrevia uma resistência contra a aeração.

As práticas de descarte de lixo nos espaços públicos e nas unidades domésticas

¹⁷ Sobre este tema conferir Sampaio (2001), Faria (1994) e Witter (2001).

estudadas da Porto Alegre oitocentista, inserem-se neste contexto apresentado. Percebe-se a permanência de comportamentos arraigados desde muito tempo, ultrapassando fronteiras políticas e físicas, constituídos por uma relação entre o homem ocidental e os odores produzidos. Experiências universalizantes, partilhadas, corporificadas nas condutas. Condutas estas que, repetidas rotineiramente no dia-a-dia, constituíam-se em práticas institucionalizadas pela amplitude do espaço/tempo em que se estendiam. Conforme as considerações feitas anteriormente, a conduta, considerada como aquela ação que prescinde de uma ação com objetivos predeterminados (Velho 2002), é articulada à consciência prática, resultando na “maneira de fazer com”.

Considerando a natureza situada das práticas cotidianas ou “maneiras de fazer” ou “fazer com” (Certeau 1994), remeto ao espaço onde se inscreviam as condutas com o lixo. A sede (Giddens 1995), neste caso, é a unidade doméstica que engloba a estrutura de habitação e o seu entorno, compreendida enquanto contexto arqueológico. Conforme mencionado, o descarte dos refugos era realizado nos fundos das edificações em três dos sítios pesquisados - Solar Lopo Gonçalves, Solar da Travessa Paraíso e Casa da Riachuelo - e em duas áreas laterais preponderantemente e fundos da casa da Chácara da Figueira. Aqui faço as relações, considerando a unidade doméstica enquanto sede, estabelecidas entre *fora: fundos: sujo: ocultamento: intimidade*.

No lado de *fora* da residência, nos *fundos* preponderantemente, em local não exposto aos passantes, visitantes e hóspedes e portanto *oculta*, situava-se a área da cozinha, de serviços e de descarte do lixo doméstico. Este espaço de uso cotidiano era *sujo*, e sempre esse exgotto na cozinha, essa sujidade bem junto à preparação dos alimentos cotidianos, tendo ao lado uma área, lugar

infecto, nauseabundo, onde os despejos aglomerados produzem toda a sorte de miasmas (Freyre 1977b:209, sobre discurso do Dr. Luís Correia de Azevedo na Academia Imperial de Medicina, sobre as habitações do Rio de Janeiro no Segundo Reinado).

Da cozinha e dos serviços gerais se ocupavam os escravos. Anúncios sobre escravos fugidos caracterizavam-os como “ ‘imundos por serem cozinheiros’ ou ‘se ocuparem da cozinha’ ” (Freyre 1977b:208). *A região posterior* da casa - a cozinha e área de serviços -, era isolada da área social - da sala de visitas e da sala de jantar -, bem como das alcovas ou dormitórios para familiares ou hóspedes. Nas casas menores, como possivelmente no assobradado da Riachuelo, a sala de refeições ou varanda de uso familiar localizava-se nos fundos da edificação, um recinto anterior à cozinha. Essa zona da sede era domínio feminino, da senhora da casa, e dos escravos, pelo menos nas propriedades das elites e dos segmentos médios da população até a abolição da escravatura em 1888. Mesmo as casas mais simples contavam com um ou dois cativos para os serviços domésticos (Algranti 1997) ou assumindo a função de escravos de ganho, nas quais, por falta de espaço, esticavam suas esteiras na cozinha ou em qualquer outro lugar para dormir.

Tanto na área urbana quanto na rural ou periférica, a unidade doméstica de ricos e pobres não se restringia à estrutura de habitação principal. Como parte integrante e fundamental das casas situadas em terrenos com dimensões que comportavam diferentes atividades, poderiam haver jardins, quintais com pomares, hortas e anexos, como senzalas ou dormitórios para escravos e latrinas, poços, fonte de água, destinados ao convívio, cuidados dos animais, indústria e atividades domésticas (Algranti 1997). Enquanto na Colônia os quintais das cidades exerciam vários fins, suprindo as necessidades cotidianas, no final dos

oitocentos suas funções produtivas foram sendo substituídas pelas de lazer, tendo em vista o desenvolvimento dos serviços urbanos (Maestri 2001). Durante o decorrer do século XIX, entretanto, nos *fundos* a vida doméstica se desenrolava intensamente.

Além de todos os serviços de manutenção, também nos fundos dos quintais eram depositadas as águas servidas, as matérias fecais e todo o lixo produzido pelos grupos domésticos, até que as medidas higienistas e os serviços públicos atingissem e remodelassem as práticas cotidianas das áreas urbanas centrais e periféricas. Isto com exceção daqueles pequenos lotes urbanos sem quintal ou pátio, cujos “ciscos e imundícies” eram jogados na rua, terrenos baldios, nas praias...

Estas informações, associadas às evidenciadas e analisadas pelas pesquisas arqueológicas nas quatro unidades domésticas, levam-me a pensar sobre as áreas dos fundos das edificações e os quintais como zonas de ocultação, de *intimidade*. Áreas privadas, onde não chegava o visitante (Algranti 1997), onde exalavam odores de diversas procedências – das comidas, da fumaça do fogão, da umidade das águas que chegavam limpas e saíam sujas, da decomposição das matérias orgânicas, dos animais domésticos, dos miasmas produzidos pela putrefação dos dejetos, das águas estagnadas...

Assim, a *região posterior* da unidade doméstica, de maior privacidade, era uma zona íntima, vedada totalmente às visitas e até mesmo à parentela mais afastada. Na sala “de dentro”, na cozinha (ou mesmo em toda a área de serviço fragmentada em edículas espalhadas pelo vasto quintal, ou pomar, cercado por grades ou muros de taipa) e nas alcovas da sala só tinha acesso a família (Lemos 1993:99).

Preservados do olhar da modernidade, nos fundos das casas desenrolavam-se as “maneiras de fazer” e “fazer com” tradicionais, habituais. Na perspectiva apontada, as práticas de des-

carte do lixo doméstico como resultado de condutas recursivas, conhecidas de longo tempo, tratada aqui como experiência universalizante, podem ser caracterizadas como de caráter tático (Certeau 1994). A permanência dos depósitos de lixo ainda nas últimas décadas do século XIX observada nos quatro sítios estudados, período de maior difusão dos discursos médicos e medidas higienistas de controle e vigilância em Porto Alegre, remete a práticas marginais, não oficiais. Uma resistência sutil, quase invisível, pode ser interpretada na persistência de “maneiras de fazer” cotidianas, não submetidas aos discursos e às estratégias do Estado. Segundo Certeau (1994:47), as práticas de caráter tático “apresentam continuidades e permanências”, sobrevivências de “maneiras de fazer” institucionalizadas pelo tempo, menos visíveis e que se opõe às estratégias do poder oficial¹⁸.

Desta forma interpreto a manutenção das práticas de descarte do lixo nas unidades domésticas como condutas táticas em contextos de intimidade, de menor penetração dos valores modernos e princípios capitalistas na vida cotidiana. Espaços onde era preservado o antigo regime sensorial, a relação das pessoas com os odores, a “fidelidade ao lixo”, nas palavras de Corbin (1987). Práticas como manifestação de uma resistência sutil, de caráter cotidiano, “invisíveis”, ocultas, porque vinculadas à *região posterior*, nos fundos da casa ou suas proximidades. Esfera íntima, dimensão da vida mais preservada das mudanças de valores e atitudes e onde se pode ser mais o que se é. Na esfera privada dos fundos, no quintal, mantém-se um tempo que sempre foi, cíclico, onde se joga o lixo de forma direta, ou logo depois das atividades que o produziram. Diferente de uma nova postura

¹⁸ Para Certeau (1994:101) “a tática é determinada pelo ‘ausência de poder’ assim como a estratégia é organizada pelo postulado de um poder”, poder este institucionalizado oficialmente.

exigida a partir da década de 1870, que incluía preparar um recipiente adequado para o lixo diário ser armazenado, reservar uma área da casa onde ficaria aguardando o dia da coleta, colocá-lo na frente da casa para ser recolhido em determinado dia da semana, ou mesmo planejar um local para cavar um buraco de lixo com ferramentas adequadas nos fundos do pátio. Era exigida uma mudança corporal e uma nova relação das pessoas com seus dejetos, seus restos, podendo-se estabelecer uma relação com a manutenção da crença na teoria humoral, da proximidade com os humores e odores.

Uma descontinuidade com antigas práticas, um conflito entre dois modelos - a tradição como parte da experiência universalizante e uma modernidade associada ao capitalismo - é sugerido. Tais condutas táticas cotidianas, por possuírem um caráter repetitivo, habitual e rotineiro, remetem à consciência prática e a presença do sujeito ou do agente no momento em que esta pressupõe uma reflexividade na ação, um saber tácito sobre as “maneiras de fazer com” sem uma expressão discursiva direta (Giddens 1995).

Sem desconsiderar as especificidades analisadas nos quatro sítios arqueológicos sobre a formação dos depósitos de lixo no século

XIX - desde a dejeção em ampla área no entorno da edificação, a concentração em pontos determinados até a preparação de alguns poucos buracos para enterrar o lixo - e as questões particulares levantadas para as unidades e os grupos domésticos, foi percebida uma tendência comum. O descarte dos refugos nos quintais das residências foi realizado, preponderantemente, de forma exposta, sem preocupações com os preceitos e medidas higienistas que começaram a ser difundidas e aplicadas a partir da década de 1850 na cidade. Um direcionamento diferenciado, possivelmente a partir dos anos oitenta, deu-se com o(s) grupo(s) doméstico(s) do assobradado da Riachuelo. Localizado em pleno centro urbano, numa das ruas mais antigas de Porto Alegre estava, portanto, sujeito à vigilância sanitária e penalidades pela Intendência.

O apresentado constituiu-se em uma possibilidade interpretativa sobre as práticas de descarte de lixo. M Knoxville esmo considerando as especificidades de cada sítio arqueológico e seus contextos arqueológicos, e as particularidades dos grupos domésticos, quando acessíveis na documentação histórica - no caso os referentes ao Solar Lopo Gonçalves e Solar da Travessa Paraíso -, as “maneiras de fazer com” o lixo foram partilhadas, bem como provavelmente seus significados.

Referências

Alencastro, Luiz Felipe de

- 1997 Vida privada e ordem privada no Império. Em **História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional**, editado por Luiz Felipe de Alencastro, pp 11-93. Companhia das Letras, São Paulo.

Algranti, Leila Mezan

- 1997 Famílias e vida doméstica. Em **História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**, editado por Laura de Mello e Souza, pp 83-154. Companhia das Letras, São Paulo.

Bittencourt, Dóris Maria M. de

- 1996 Casas residenciais em Porto Alegre em finais dos séculos XIX e início do XX. Tese de Doutorado, USP, São Paulo.

- Caldre e Fião, José Antonio do Vale
1992 **A divina pastora**. Porto Alegre, RBS.
- Certeau, Michel de
1994 **A Invenção do cotidiano. Artes de fazer**. Vozes, Petrópolis
- Chartier, Roger
1990 **A história cultural. Entre práticas e representações**. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Corbin, Alain
1987 **Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX.**: Companhia das Letras, São Paulo.
- Costa, Telmo Cardoso
1983 **Pequena história da limpeza pública na cidade de Porto Alegre**. DMLU, Porto Alegre.
- Engel, Magali
1988 **Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. Edit. Brasiliense, São Paulo
- Faria, Fernando Antonio
1994 **Querelas brasileiras: homeopatia e política imperial**. Notrya, Rio de Janeiro.
- Foucault, Michel
1985 **Microfísica do Poder**. Edições Graal, Rio de Janeiro.
- Franco, Sergio da Costa
1992 **Porto Alegre: guia histórico**. Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- Freyre, Gilberto
1977 **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. Arte Nova, Rio de Janeiro.
1977a **Sobrados e mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**, Tomo 1. J. Olympio Editora, Rio de Janeiro.
1979 **Oh de casa! Em torno da casa brasileira e de sua projeção sobre um tipo nacional de homem**. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife.
- Galhardo, José Emygolio Rodrigues
1928 História da homeopatia no Brasil. Em **Livro do Primeiro Congresso Brasileiro de Homeopathia**, pp 860-864. Instituto Hahnemanniano do Brasil, Rio de Janeiro.
- Giddens, Anthony
1995 **La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración**. Amorrortu, Buenos Aires.
- Hodder, Ian
1991 Interpretive archaeology and its role. **American Antiquity** 56:7-18.
- Johnson, Mathew H.
1996 **An archaeology of capitalism**. Blackwell, Londres.

- Kummer, Lizete Oliveira
 2002 A medicina social e a liberdade profissional: os médicos gaúchos na primeira República. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Porto Alegre.
- Lemos, Carlos
 1993 Transformações do espaço habitacional ocorridas na arquitetura brasileira do século XIX. **Anais do Museu Paulista Nova Série** 1:95-105.
- Lima, Tania Andrade
 1994 Dos morcegos e caveiras a cruzes e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX. **Anais do Museu Paulista - História e Cultura Material** 2:87-150.
 1996 Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX. **História, Ciências, Saúde** 2(3):46-98.
- Macedo, Francisco Riopardense de
 1982 **Porto Alegre: aspectos culturais**. SMEC, Porto Alegre.
- Maestri, Mário
 2001 **O sobrado e o cativo. A arquitetura urbana erudita no Brasil escravista: o caso gaúcho**. UPF, Passo Fundo.
- Monteiro, Charles
 1995 **Porto Alegre, urbanização e modernidade. A construção social do espaço urbano**. EDIPUCRS, Porto Alegre.
- Orser, Charles E.
 1996 **A Historical Archaeology of the Modern World**. Plenum, Nueva York.
- Pesavento, Sandra J.
 1999 **O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre**. Editorial da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- Porto Alegre, Achylles
 1922 **Noutros tempos (Chronicas)**. Liv. do Globo, Porto Alegre.
 1994 **História popular de Porto Alegre**. Unid. Editorial/SMC/PMPA, Porto Alegre.
- Saint-Hilaire, Auguste de
 2002 **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Martins Livreiro, Porto Alegre.
- Sampaio, Gabriela dos Reis
 2001 **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Editora da UNICAMP, Campinas.
- Schiffer, Michael B.
 1991 **Formation processes of the archaeological record**. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Shanks, Michael e Ian Hodder
 1995 Processual, postprocessual and interpretive archaeologies. Em **Interpreting archaeology. Finding meaning in the past**, editado por Ian Hodder, Michael Shanks,

Alexandra Alexandri, Victor Buchli, John Carman, Jonathan Last e Gavin Lucas, pp 3-29. Routledge, Londres.

South, Stanley

1977 **Method and theory in historical archaeology**. Academic Press, Nueva York.

1978 Evolution and horizon as revealed in ceramic analysis in historical archaeology. Em **Historical archaeology: a guide to substantive and theoretical contributions**, editado por Richard Schuyler, pp 68-82. Baywood, Nueva York.

Souza, Jessé

2000 **A modernização seletiva**. Editora Universidade de Brasília, Brasília.

Souza, Marcos André T. De e Luis Cláudio Symanski

1996 Análise distribucional intra-sítio em arqueologia histórica: algumas implicações. **Revista de Arqueologia** 9:25-42.

Stephanou, Maria

1999 Tratar e educar: discursos médicos nas primeiras décadas do século XX. Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre.

Symanski, Luis Cláudio P.

1998a **Espaço privado e vida material em Porto Alegre no século XIX**. EDIPUCRS, Porto Alegre.

1998b Bebidas, panacéias, garrafas e copos: a amostra de vidros do Solar Lopo Gonçalves. **Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, 11:71-86.

2000 As práticas de deposição de refugio em uma unidade doméstica oitocentista: o Solar Lopo Gonçalves. **Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, Rio de Janeiro. (CDROM).

Thiesen, Beatriz

1999 As paisagens da cidade: Arqueologia da área central da Porto Alegre do século XIX. Dissertação de Mestrado, PUCRS, Porto Alegre.

Tocchetto, Fernanda

2004 “Fica dentro ou joga fora?” Sobre práticas cotidianas em unidades domésticas na Porto Alegre oitocentista. Tese de Doutorado, PUCRS, Porto Alegre.

Velho, Gilberto

2002 **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Veríssimo, Francisco, William Bittar e José M. Alvarez

2001 **Vida urbana: a evolução do cotidiano da cidade brasileira**. Ediouro, Rio de Janeiro.

Weber, Beatriz Teixeira

1992 Códigos de posturas e regulamentação do convívio social em Porto Alegre no século XIX. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Porto Alegre.

Witter, Nikelen Acosta

2001 **Dizem que foi feitiço: as práticas da cura no sul do Brasil (1845 a 1880)**. EDIPUCRS, Porto Alegre.

Zierden, Martha

1996 The urban landscape, the work yard, and archaeological site formation process in Charleston, South Carolina. Em **Historical archaeology and the study of American culture**, editado por Lu Ann de Cunzo e Bernard Herman, pp 285-317. University of Tennessee Press, Knoxville.

DE LA INVENCION, REINVENCION Y DESCUBRIMIENTO DEL PAISAJE AMAZONICO Y SUS HABITANTES

Santiago Mora

Department of Anthropology, St. Thomas University.

La percepción de la naturaleza y de la cultura y sus mutuas relaciones por parte de los investigadores ha tenido un impacto fundamental en el desarrollo de las investigaciones arqueológicas en la región amazónica. Esas percepciones han posibilitado o negado la investigación de ciertas temáticas como parte de un proceso histórico en el cual se define el nativo (pasado y presente) y el espacio que ocupa y sus mutuas interacciones. No solo estos aspectos se involucran en el proceso de “conocer” la Amazonía; el investigador hace parte de él y en él se define. Este artículo intenta aproximarse a la forma como el ámbito amazónico es representado por los investigadores, particularmente por los viajeros de finales del siglo XIX y principios del XX y por algunos trabajos recientes. Este período de inicio ha sido seleccionado porque es esencial en la definición de la Amazonía como espacio y contenidos objeto de investigaciones antropológicas y arqueológicas. El artículo señala las continuidades y discontinuidades que sugieren convergencias en las representaciones y, por tanto, en la forma de percibir la historia. Sin embargo, esta no es la regla; en otras oportunidades los relatos indican construcciones opuestas que explicarían, tentativamente, por qué algunas temáticas nunca fueron abordadas.

A percepção da natureza e da cultura e suas relações mútuas por parte dos investigadores tem tido um impacto fundamental no desenvolvimento das investigações arqueológicas na região amazônica. Essas percepções têm possibilitado ou negado a investigação de certas temáticas como parte de um processo histórico no qual se definem o nativo (passado e presente), o espaço que ocupa e suas mútuas inter-relações. Estes aspectos não só implicam no processo de conhecer a Amazônia; o investigador faz parte dele e nele se define. Este artigo busca aproximar-se da forma como o âmbito amazônico é representado pelos investigadores, particularmente pelos viajantes do final do século XIX e princípios do XX e por alguns trabalhos recentes. Este período de início foi selecionado pois é essencial na definição da Amazônia como espaço e conteúdo, objeto de investigações antropológicas e arqueológicas. O artigo destaca as continuidades e descontinuidades que sugerem convergências nas representações e, portanto, na forma de perceber a história. No entanto, esta não é a regra; em outras oportunidades os relatos indicam construções opostas que explicariam, tentativamente, por que algumas temáticas nunca foram abordadas.

The perception of nature and culture and their mutual relationships by researchers has had a tremendous impact in the development of archaeological investigations in the Amazonian region. Those perceptions have made possible or negated research of certain topics as a part of the historical process in which the native (past and present) and the space he/she occupies and their mutual interactions are defined. These aspects not only involve the process of “knowing” the Amazon; the researcher is a part of it and is defined through it. This paper strives to approach the

way the Amazonian realm has been represented by researchers, especially travelers of the late XIX and early XX centuries and some recent works. These starting period has been selected because is essential in the definition of the Amazon as a space and contents targeted by anthropological and archaeological investigations. The paper points out the continuities and discontinuities that suggest convergence in the representations and, thus, in the form of perceiving history. This not the rule, however; in other cases the narratives indicate opposite constructions which would explain why certain topics were never approached.

De la invención

La naturaleza

Finalmente, me vi obligado a llegar a la conclusión de que la contemplación de la naturaleza por si sola no es suficiente para llenar el corazón y la mente humana.

Bates (1910:274)

El siglo XIX representó una reorganización de la naturaleza o, si se quiere, su invención. En esta época se revolucionó la forma como el mundo era visto. En pocos años se recogieron y reelaboraron los conocimientos acopiados por siglos y fue posible desterrar de las mentes de algunos la idea de una naturaleza estática, regida por leyes divinas, para dar paso a un mundo dinámico con criaturas que se transmutaban unas en otras de manera incansable, llenando un paisaje en el cual las posibilidades de sobrevivir se transformaban continuamente. El cambio era la ley más importante en el universo y lo había afectado profundamente, como se empezaba a reconocer a cada paso. Aunque este proceso intelectual ocurrió en Europa se nutrió de un arduo trabajo en las regiones tropicales, las cuales proporcionaron la materia prima para la creación de esta nueva imagen del mundo. Hasta entonces la mayor parte de la exploración realizada en el universo desconocido de las Américas había sido soportada por una lógica que se basaba en la extracción de riquezas que, tarde o temprano, terminaban en los mercados europeos. Los “ismos” se

sucedieron unos a otros, dejando atrás un paisaje saqueado, descompuesto: el “doradismo”, el esclavismo y el extractivismo son sólo algunos de ellos; por cerca de 400 años fueron empleados para interactuar con este mundo o, mejor, para lucrarse de él. En esta vieja concepción el conocimiento diferente a la ubicación de las riquezas era irrelevante porque no aportaba ganancias brutas. Los animales y las plantas eran considerados como objetos, recursos inmutables que podían ser reemplazados a lo largo de las generaciones por “nuevos” animales y plantas pero que tenían como característica inherente la inmutabilidad. Los perros eran perros y solo podrían ser eso; hasta las bestias que habían surgido del delirio sufrido por los primeros europeos que visitaran el continente americano eran, ante todo, inalterables. Se trataba de un mundo organizado por una rigurosa clasificación basada en un dogma religioso con el cual se creaban sitios fijos para objetos fijos. Un mundo en apariencia estable, pero peligroso para quienes notaran las transformaciones.

A pesar de su inmutabilidad esta visión aceptaba pequeñas variaciones y cambios a lo largo del tiempo. El aparente deterioro que se pudiera observar en algunos puntos del orbe, como en los lugares donde una avalancha, la actividad de un volcán o una súbita inundación habían desolado el paisaje, era el resultado de cambios a los cuales ni Dios mismo ponía atención; después de todo la naturaleza era solamente el vehículo temporal para la perfección espiritual. Por ello re-

sultaba extraordinario que, de un momento a otro, algunos se dedicaran a discurrir sobre asuntos como las catástrofes naturales, diferentes al diluvio universal, o que intentaran racionalizar estos cambios con la “creación” de leyes. Los humanos sólo eran capaces de una transformación significativa: siguiendo las enseñanzas de las sagradas escrituras y de los religiosos era posible aproximarse a un estado de perfección. Sin embargo, los nuevos conocimientos podían explicar cosas hasta entonces sólo descifrables a través de la lógica religiosa. Darwin y Wallace fueron capaces de ver un mundo sometido a una continua transformación en el cual tenía sentido el presente sólo como resultado de una larga historia de infinitas transformaciones. La “evolución” había sido reconocida; el contenido del tiempo y su término nunca tendrían el mismo significado.

Un importante efecto de la caracterización de esta evolución es que obligó la realización de extensas comparaciones en busca de las semejanzas y diferencias entre conjuntos que, hasta entonces, habían sido considerados como incomparables. El análisis de la variación entre los miembros de las especies y entre especies bien definidas creó un nuevo mapa de la vida en el planeta. Por ejemplo, colocó a los humanos en el mismo plano en el cual se encontraban los animales y obligó la comparación de sus características morfológicas, entre otras, para delimitar sus posiciones:

Los grandes principios de la evolución se levantan claros y firmes, cuando estos grupos de hechos son considerados en relación a otros, tales como las afinidades mutuas entre los miembros del mismo grupo, su distribución geográfica en el pasado y el presente, y su sucesión geológica. Resulta increíble que todos estos hechos estén equivocados. Quienes no están contentos al considerar los fe-

nómenos de la naturaleza, como salvajes, como desconectados, no pueden por más tiempo aceptar que el hombre es el trabajo de un acto de creación separado (Darwin 2001:63-64).

Caímos de los cielos, saliendo de la supuesta perfección que Dios había ejercido al hacernos semejantes a él, para reconocernos en las semejanzas que teníamos con otros animales. La teoría de la evolución creó relaciones entre mundos hasta entonces distantes, al tiempo que admitió la necesidad de reexaminar su historia. Bajo estas ideas llegó el auge de los exploradores, concienzudos descriptores de mundos distantes y exóticos que proporcionaron la materia prima para el desarrollo de interminables comparaciones para entender la creación. El ejercicio de la descripción implicó la clasificación de aquello que era descrito y, por tanto, un reordenamiento de cada conjunto respecto a otros. Así se examinó detenidamente el mundo de la mano de un sistema clasificatorio que se amplió a cada paso y bajo los supuestos de la teoría de la evolución para comprender de una manera adecuada las relaciones entre sus componentes como parte de un proceso de cambio. Así surgieron dos ideas complementarias pero antagónicas: la estabilidad, en la forma de adaptación, opuesta y complementado la idea de cambio como evolución. Esta aparente contradicción consumiría muchas horas del tiempo de biólogos, ecólogos, antropólogos y arqueólogos en el futuro (cf. Alland 1975; Ingold 1979; Diener et al. 1980; Lansing 2003).

Por razones ajenas a la teoría de la evolución el sistema clasificatorio diseñado por Linnaeus se transformó en la herramienta esencial para comparar e inferir los caprichos de la fuerza descomunal encarnada en la evolución. No es difícil imaginar a estos exóticos viajeros, con sus atuendos de corte europeo, balbuceando entrecortadas palabras

en latín, una lengua muerta, en medio de la inmensidad de la naturaleza tropical. Se trata del génesis: así crearon un nuevo universo. Darwin (1889) había dado la vuelta al mundo recolectando evidencias que le hablaban claramente de este proceso de transformación. Su teoría era, en parte, el resultado del viaje que realizó por cinco años en el Beagle. Por su lado Alfred Wallace (1905, 1969) había viajado por el Amazonas y el Orinoco, inspirado por el texto de otro viajero, W.H. Edwards; más tarde pasó años en el suroeste asiático estudiando detenidamente la fauna de varias islas. Bates (1910), quien acompañó a Wallace en la primera parte de su viaje por el Amazonas, describió cientos de especies vegetales y animales de esa región. Spruce (1996) también trabajó en la Amazonía y construyó un catálogo interminable de las plantas que vio en sus viajes por Sudamérica. Era necesario un intenso trabajo para describir y crear un nuevo mundo.

Junto con los más calificados exploradores otros viajeros se pusieron en marcha. La gran mayoría de ellos, ante su falta de preparación académica, sólo anhelaba conocer tierras distantes y, si fuera posible, ilustrar ante el “mundo civilizado” este exótico universo. La naturaleza tropical, dibujada bajo la óptica del romanticismo que caracterizó esa época, empezó a ser conocida. Uno de estos viajeros vio el delta del Amazonas de la siguiente manera:

En las partes pandas hay regimientos de pastos acuáticos, semejantes a largas plumas. Hay árboles parados en el agua que se aferran a unas raíces rectas y pálidas que, a pesar de todo, se mantienen firmes. Esta intensa explosión de vida muy raramente enseña la tierra a la cual se encuentra sujeta; los ríos laterales y las quebradas son tantas que se podría pensar que esta selva está flotando, un archipiélago de vapores verdes opacos (Tomlinson 1930:143).

Un mundo maravilloso, rico y exótico, se recreó en cada página de estas crónicas. La mayoría de las veces es un lugar placentero que sólo de cuando en cuando es irrumpido por un peligro insospechado. La aventura y lo desconocido fueron ingredientes indispensables en estos escritos. Los ruidos extraños que salen de la selva en las noches eran inexplicables; las huellas del tigre en la playa recuerdan su presencia, aun que no lo podamos ver. Muchos de estos viajeros descubrieron, muy a su pesar, que las enfermedades tropicales constituían un gran peligro. Los tigres, las culebras, las pirañas y los caníbales resultaron criaturas inofensivas comparadas con fiebres, delirios, escalofríos y pérdida de conciencia, recurrentes en cartas y escritos. Wallace (1905) relató en su diario la muerte de su hermano por fiebre. No existe en la selva tropical animal más voraz, peligroso y abundante que el infame mosquito. Lentamente, con cada publicación, con cada charla, con cada ejemplar de flora que llegó a las colecciones europeas, con cada exageración y mentira, se fue edificando la realidad de la Amazonía: un paisaje indescifrable desde la distancia.

En 1863 Henry Walter Bates publicó *El naturalista por el río Amazonas*. En la página 37 de la reimpresión de 1910 se presenta a los ojos del lector el mundo tropical. El detalle de la complejidad de este pequeño espacio presentado es tan absurdo que pierde su significado; percibimos su complejidad pero somos incapaces de detallar todo lo que se encuentra en él. La imagen de exuberancia generada resulta acongojante (**Figura 1**). Bates presentó un mundo sin cielo, a no ser por las copas de los árboles que lo cubren todo. A la izquierda, en el dibujo, crece un árbol inmenso; a pesar de sus poderosas dimensiones es víctima de las implacables parásitas que se abrazan a su ser para crecer y alimentarse. De arriba caen los bejucos y se extienden como una malla en todas direcciones. En el lado opuesto surgen,



Figura 1

como de la nada, hojas inmensas entre troncos descomunales. Algunas de ellas, con una estructura semejante a la de los helechos, se doblan para recostarse sobre un pequeño riachuelo o lago. Del fondo y sobre lo que, posiblemente, es el límite entre las aguas y la tierra se levantan cañas inmensas. En el primer plano se destacan dos elementos: una palma que parece crecer tranquilamente a la sombra del gigante arbóreo y dos diminutos humanos, de espaldas a nosotros, que parecen estar concentrados en sus actividades. A pesar de tratarse de un mundo que fue caracterizado, entre otras cosas, por la diversidad de su fauna los únicos dos animales visibles son estos dos nativos. Intuimos que no son los únicos: el bosque esconde muchos otros. Una cerbatana casi interminable apunta hacia la parte media de la ilustración; posiblemente un mico será la presa perseguida. El título de la ilustración es tan significativo como el resto de los detalles implícitos: *El interior primigenio del bosque amazónico* (Interior of primeval forest on the Amazons).

Los nativos

Recogen bananas, supongo, y se las comen, balanceándose en sus hamacas. Viven una existencia puramente animal.

Tomlinson (1930:162)

Los humanos caímos muy bajo con la teoría de la evolución, pero algunos de los europeos de la época notaron que, empleándola, era posible que algunos de nuestros congéneres cayeran aún más bajo. Con ella fue posible crear subdivisiones entre los grupos humanos. Basados en lo que creían era la cultura de los nativos y usando un punto de vista etnocéntrico confundieron y camuflaron todo bajo aquello que más tarde llamaron raza. Así fue posible aplicar las ideas relativas a la competencia entre especies de Darwin y Wallace o los conceptos creados por Malthus (1976) en relación con la lucha por los recursos a las comunidades humanas. La supervivencia del más fuerte fue la regla usada para explicar las relaciones entre las culturas. Estos preceptos se transformaron en

una verdad, para muchos autoevidente. Bates (1910:43), escribiendo sobre el contacto de los europeos y los indígenas de la Amazonía, señaló que “el resultado inevitable del conflicto de intereses entre los europeos y una raza indígena débil, cuando las dos entran en contacto, es el sacrificio de la última”. Por ello muchos europeos fueron capaces de aceptar con naturalidad el etnocidio de pueblos enteros. Por ejemplo, la explotación del caucho, una importante causa en la disminución de la población en la Amazonía, fue considerada, por algunos, como el camino para civilizar unos cuantos de estos salvajes que vivían en condiciones tan diferentes a las de los civilizados. Esto supuso Lang (1912), un viajero de la Amazonía de principios del siglo XIX, y lo manifestó abiertamente.

Aunque los nativos de la Amazonía eran débiles para un buen número de exploradores esta característica se entremezclaba con la idea de primigenios. Los europeos reconocieron en ellos fósiles vivientes, remanentes de otras etapas. Su condición albergaba la posibilidad de representar a algunos de sus más primitivos ancestros. Estas ideas se entremezclaron en el discurso que generó las imágenes de este mundo. El romanticismo demostró que era un complemento fundamental en la visión de muchos de estos viajeros. Así fue creado el retrato de un animal que vivía en una lujuriosa naturaleza, en perfecta concordancia con ella. Este ser primitivo, a pesar de todos sus defectos, tenía sus encantos¹:

La quebrada era angosta, pero era caudalosa y profunda. Unas mujeres y algunos niños se estaban bañando allí y nos miraron fijamente cuando aparecimos. Algunos yacían sobre el pasto, asoleándose. Otros se cepillaban sus largas cabelleras negras, que caía sobre sus cuerpos oscuros y color miel. Las figuras de las mujeres

eran completamente flexibles, redondeadas, y posaban como si estuvieran conscientes de que este lugar les pertenecía. Están inconscientes de su gracia como animales... Estaban tan bien con sus cuerpos y extremidades carmelitas y satinadas en este apartado y soleado puerto donde el agua corre, enmarcados por esta exuberante vegetación tropical, como si fueran una manada de ciervos. Nunca había visto al hombre primitivo en su ambiente natural hasta entonces. Se encontraba como lo estuviera al principio; contemple con mucho respeto a la espléndida criatura de la cual nos hemos derivado (Tomlinson 1930:161).

Estas imágenes, valiosas para atraer nuevos viajeros y aventureros a las selvas, no eran consideradas por quienes creaban las bases para el estudio humano. Las descripciones de las instituciones, la religión y las leyes (si es que tenían alguna), adquiridas y transformadas en datos a través de charlas con funcionarios coloniales u ocasionales visitantes de estos mundos y a través de los ejemplares coleccionados como prueba de la exótica tecnología y destreza estética de pueblos desconocidos fueron empleados para encasillar los nombres de los grupos en tablas en las cuales adquirirían un valor evolutivo. Tylor (1996:31), uno de los primeros antropólogos, afirmó: “Justamente como el catálogo de to-

¹ Esta idea del nativo como primitivo se encuentra en casi todos los escritos de los naturalistas. Por ejemplo, Darwin describió la impresión que le causaron los indígenas que vio en la Patagonia de la siguiente manera. “Nunca podré olvidar la sorpresa que sentí la primera vez que vi a un grupo de Fuegenses en una playa silvestre, dada la reflexión que inmediatamente vino a mi mente – estos eran nuestros ancestros” (Darwin 2001:74).

das las especies de plantas y animales de un distrito representan su flora y su fauna de la misma manera la lista de todos los utensilios de la vida común de las gentes representa esa totalidad que llamamos cultura”.

Así se homologaba la cultura y los utensilios, posibilitando una configuración espacial para las secuencias de salvajes, bárbaros y civilizados en el mundo. Esta visión sólo reflejaba la necesidad de sistematizar una situación incomprensible para los europeos. Se esperaba que este sistema clasificatorio fuera tan exitoso en su aplicación a las sociedades humanas como lo había sido el sistema linneano a la naturaleza. Este sistema tenía aplicaciones y ventajas políticas. El desprecio que sentían muchos de los europeos por formas culturales diferentes de las suyas los llevaron a crear una línea en el tiempo y el espacio que las mantenía separadas. Los nativos sólo podían ser débiles salvajes, inferiores o fósiles de tiempos pasados mientras los civilizados adquirirían nuevos derechos. Otro viajero de la Amazonía escribió:

El indio no es un animal tropical. El negro o el caucásico se encuentran más en su medio en el Ecuador. El indio es muy susceptible a los cambios de clima o de altitud. Está propenso a la enfermedad cuando va del río principal a las regiones de los tributarios altos, o viceversa. No es capaz de tolerar un cambio en la forma de vestir; las plumas y la corteza son mejores para ellos que el abrigo y el calicó ... El ingenio de los nórdicos puede triunfar sobre estos obstáculos físicos, sin embargo; los aborígenes no tienen mucho futuro en el valle del Amazonas. Von Martius puede pensar que ellos son los decadentes descendientes de un tiempo pasado más perfecto; en otras palabras, no un grupo salvaje, sino una raza degenerada. Sin embargo, no existe

un solo vestigio de este esplendor aborígen al este de los Andes, ni una sola prueba de que los primeros habitantes del gran río fueran más sabios que sus descendientes (Orton 1875:463-465).

En el fondo de estas explicaciones se encontraba la relación entre la naturaleza y los humanos, dos conjuntos analíticos separados en la concepción europea, a pesar de la teoría de la evolución. La Amazonía se veía como un espacio extremadamente rico pero habitado por gentes que, a lo menos, resultaban ser perezosas. Muchos pensaron que se trataba más de una actitud, posiblemente una aberración psicológica generada a lo largo del tiempo, y no una imposibilidad física. Humboldt y Bonpland (1985:101) aventuraron una regla general:

La diligencia agrícola de los pueblos y de casi todas las civilizaciones primitivas del género humano está en relación opuesta a la fertilidad del suelo y con la bondad de la naturaleza que los rodea. Mientras más pobre sea ésta e invencibles los obstáculos que ella enfrenta más fuerte son estimuladas las fuerzas del hombre y más tempranamente son desarrolladas éstas a través de su uso.

Sólo unos pocos fueron capaces de crear una explicación diferente. Dos casos resultan *sui generis*. Wallace notó las diferencias entre la cultura material de los indígenas de la Amazonía y la de los europeos. Como buen hombre de su tiempo reconoció cierta superioridad entre sus artefactos y los producidos por los nativos. Sin embargo, al buscar una explicación para este fenómeno no recurrió a argumentar la innata pereza de los indígenas o su debilidad; los años que vivió entre ellos le demostraron lo falso de estas argumentaciones. Para él la razón debía encontrarse en las formas organizativas de la producción; es decir, no se trata de un pro-

blema innato sino de la consecuencia temporal de su organización:

Estas gentes parecen estar siempre trabajando, pero tienen muy poco para mostrar de su trabajo. Las mujeres van a traer yuca o batata o tienen que desyerbar o plantar; en otras oportunidades tienen que producir cerámica y remendar y lavar la ropa. Los hombres están siempre ocupados, ya sea haciendo claros en el bosque o cortando madera para fabricar una canoa y unos remos o produciendo tablas para un fin u otro; y sus casas siempre necesitan mantenimiento y hay que traer las hojas para techar desde lugares distantes; o desean canastos, arcos o flechas o cualquier otra cosa que ocupa la casi totalidad de su tiempo, y a pesar de esto no alcanzan a producir las mínimas cosas que necesitan para vivir o para que tengan tiempo para entretenerse cazando las presas que abundan en la selva que los rodea. Esto es, principalmente, resultado de que todo el mundo tenga que hacer por sí mismo las cosas, lentamente y con mucho trabajo que resulta innecesario, en lugar de ocuparse de una sola clase de industria e intercambiar sus productos por aquellos artículos que necesite. Un indígena se demora una semana cortando un árbol en el bosque y produciendo un artículo, el cual con la división del trabajo puede ser producido rápidamente: la consecuencia es que su trabajo produce una minucia por semana y él, por tanto, está durante toda su vida apenas ganando un pobre abastecimiento de ropas en un país en el cual los alimentos se pueden obtener casi por nada (Wallace 1969:118).

Wallace soñaba con una Amazonía de utilidad para la humanidad. Sus riquezas garantizarían un bienestar futuro. En sus memorias escribió a este respecto: “Es de esperarse que en un futuro no muy remoto este grande y lujurioso país será utilizado no para la creación de riqueza para los especuladores sino que proveerá hogares felices para millones de familias” (Wallace 1905:321). Resulta paradójico que uno de los proponentes de la teoría de la evolución, que había servido de modelo para establecer un nuevo orden en los estudios sociales al tiempo que clasificaba el mundo exótico, explicara las diferencias de la cultura a partir de sus elementos y no basado en factores extrínsecos de orden ambiental, como hacían sus contemporáneos.

Un etnólogo, posiblemente el más brillante de cuantos visitaron la Amazonía, vio un mundo diferente al descrito por sus contemporáneos. Koch-Grunberg fue capaz de penetrar en las culturas nativas como nadie lo había hecho y mirar el mundo desde allí. El paisaje que vio no era un paisaje fragmentado en el cual era posible reconocer especies animales y vegetales separados de los humanos. Percibió un mundo más complejo, difícil de comprender para un europeo. Tal vez por ello sus libros tuvieron una mala distribución y sólo después de muchos años fueron traducidos a idiomas diferentes al alemán.

Interacciones

Durante años los viajeros se desplazaron guiados por nativos dentro del territorio de la Amazonía, a quienes llamaron “mis indígenas” y clasificaron en salvajes, semi-civilizados o civilizados para explicar el tipo de relaciones que entablaban con ellos. Mandé a mis indígenas a pescar, mis indígenas fueron de caza, mis indígenas hicieron el campamento. Estas expresiones se repitieron una y otra vez, recalando la “propiedad” del explorador sobre los nativos. El explorador siempre está buscando las respuestas en las

claves que los indígenas dan sobre el mundo que conocen perfectamente. Bates (1910), por ejemplo, incluyó información de los indígenas en sus descripciones de la naturaleza; otro tanto hizo Spruce (1996). Wallace (1985:iv) escribió en su estudio sobre las palmas que “mi primer propósito fue familiarizarme con los aspectos de cada una de las especies y aprender su nombre indígena; pero ni siquiera esto resulta una tarea fácil porque, frecuentemente, era incapaz de ver alguna diferencia entre los árboles que los indígenas me aseguraban eran diferentes y que tenían propiedades y usos distintos”

Así se posibilitó que surgieran en los textos de los viajeros relaciones ecológicas evidentes para los nativos que, de otra manera, hubieran sido difíciles de encontrar para quienes solo entendían de especies. Esta no fue la única contribución de los indígenas; es posible suponer que los exploradores también aprendieron muchas claves taxonómicas, consideradas como relevantes en el mundo de los nativos, para construir el nuevo orden. Al menos así lo sugiere la cita anterior de Wallace. Sin embargo, existía un límite para lo que se podía aprender: cuando las explicaciones sobrepasan la lógica empleada por el explorador eran presentadas como patrañas o ideas absurdas o, posiblemente, no se mencionaron. Por ello, y a pesar del estrecho contacto entre indígenas y exploradores, estos últimos fueron incapaces de penetrar en profundidad en el mundo nativo. Los indígenas tampoco entendían lo que los europeos hacían. Bates relató cómo los indígenas lo imitaban en una de sus fiestas, ridiculizando su trabajo. Koch-Grunber (1995:107, Tomo I) afirmó: “Eran todas personas bulliciosas y vivaces, muy dadas a reír y bromear. Aunque se burlaban de mi sus mofas inofensivas e inocentes no me molestaban; ellos no podían entender lo que yo hacía y me tomaban por una persona totalmente chiflada”.

Más que las lenguas, dada la diversidad lingüística de la Amazonía, los separaba un abismo inmenso representado en la concepción del paisaje. A pesar de la proximidad física habitaban geografías opuestas. Para los exploradores y viajeros la Amazonía se encontraba compuesta por especies que debían ser descritas. Los ínfimos detalles de los especímenes daban claves para entender la naturaleza. Esta obsesión por el detalle los cegaba, impidiéndoles ver las poblaciones, que sólo serían parte de discurso evolutivo en una época posterior. Más aún, resultaba impensable un mundo que interactuaba constantemente, manteniendo un equilibrio entre sus partes, y en el cual los especímenes eran solo fragmentos minúsculos entre las muchas poblaciones que conformaban un entorno dinámico. Así se alejaron de la totalidad, para entonces inherente a la concepción del paisaje de los nativos. Por ello solo podían intentar traducir a sus términos los “disparates” que escuchaban y veían; después de todo algún sentido debían tener las cosas que ocurrían: “Los gauchos piensan que los indígenas consideran este árbol en si mismo como Dios; me parece más probable que lo vean como un altar. La única razón que puedo imaginar para esto es que es una marca sobresaliente en un paso peligroso”(Darwin 1989:85).

La lógica basada en la experiencia cultural de los viajeros se impuso, desvirtuando el mundo que habitaban los nativos y a los nativos mismos, quienes vivían en un lugar en el cual el paisaje que veían los europeos hubiera podido llamarse naturaleza-historia. Allí no existía la división entre lo humano y lo natural porque eran una sola fuerza encarnada por el relato que era evidente al mirar el paisaje. Este mundo con sus seres y sus “cosas-seres”, invisibles para la mayoría de los europeos, hablaba constantemente a quienes lo podían escuchar:

La cachoeira rugía y las olas se movían en constante vaivén por entre las

rocas. Los ruidos semejaban voces de espíritus que narraban historias de épocas remotas, cuando los antepasados de los actuales pobladores grabaron en la dura piedra los dibujos que hoy resultan enigmáticos para sus sucesores (Koch-Grunber 1995:141, Tomo I).

Para los nativos el espacio había surgido a través de la acción humana, que le otorgaba sentido². En él diferentes “marcadores” recordaban los sucesos que confirmaban y reafirmaban el pasado-presente para transformarlo, creando la historia. La naturaleza, como componente humano del paisaje, era parte de la historia y la historia era presente constante en el paisaje. Por ello no es sorprendente que Koch-Grunber escribiera cómo en los chorros se escuchan las voces de los antepasados, presentes en hitos geográficos donde se combinan varias dimensiones espaciales y temporales. Un diálogo constante entre aquello que para los europeos se encontraba en categorías separadas imprimía la dirección del mundo de los nativos y le daba la forma que tenía.

De la re-invencción y el descubrimiento

El paisaje años después: el presente

El inicio del siglo XXI, como el inicio del siglo XX, nos ha sorprendido con un nuevo intento por reorganizar la naturaleza. El orden existente hasta ahora ha resultado insuficiente para explicar nuestras acciones, nuestra condición y nuestra historia. Algunas de nuestras acciones recientes son capaces de transformar abruptamente lo que hasta hace poco era el dominio de la naturaleza, cada vez más difícil de separar de la historia. Vivimos en un mundo lleno de incertidumbres, global, en constante transformación. Los logros del siglo que terminó son complicados

de evaluar. Hay más pobres en la tierra ahora que nunca antes; la inequidad ha llevado a algunos de ellos a límites de miseria inimaginables. Más de 45% de la población mundial vive en la pobreza mientras un reducido grupo de privilegiados disfruta de los recursos y servicios que se derivan de la naturaleza (Stiglitz 2002). Las guerras de baja intensidad se han combinado con las guerras mundiales, permitiendo que en el siglo que pasó no hubiera un sólo día de paz en el planeta. Epidemias como el SIDA se expanden rápida y silenciosamente. Hemos “excavado” la estratosfera y nuestra historia empieza a tomar un curso que a muchos agradaría que fuera impredecible para su momentánea tranquilidad. Al mismo tiempo, nunca habíamos sabido tanto sobre nosotros y nuestra posición en el universo. La producción agrícola ha superado cualquier límite que tuviera en el pasado: somos capaces de producir casi interminables cantidades de alimentos. Por primera vez contamos con un mapa del genoma humano. En fin, los volúmenes de datos que podemos procesar hoy eran, hace tan solo unos años, inimaginables. Con esta información transformamos el mundo.

Estas nuevas condiciones y sus contrastes han generado múltiples respuestas; entre ellas la redefinición de la naturaleza y la historia. Un historiador afirmó recientemente:

En esta nueva aproximación, el lugar de la naturaleza ha cambiado: la naturaleza se ha desplazado del trasfondo al frente. Como una regla, los trabajos clásicos describían como la naturaleza disciplinaba a los humanos, obligándolos a reconciliarse

² Ahora que muchos de los nativos que habitan en la Amazonía no necesitan de sus traductores (antropólogos) sino que se encuentran en posición de relatar sus propias historias surgen estas visiones de un mundo en constante movimiento, al cual las acciones humanas dan rumbo (e.g., Matapí y Matapí 1997).

con la naturaleza y adaptarse o a resistir y luchar contra la naturaleza. En contraste, los estudios recientes en su mayoría lamentan lo que se le ha hecho a la naturaleza, y el precio que tenemos que pagar por los daños causados y la devastación (Mylllyntaus 2001:144).

En esta nueva concepción la naturaleza y el medio son vistos como conceptos enraizados en la cultura y, por lo tanto, fundamentales en sus mutuas definiciones. Lentamente se borra el límite que los separó durante tanto tiempo. Algunas trayectorias históricas han sido reconstruidas para desenmarañar las complejas interacciones que ocurren entre las sociedades y el paisaje que crean. Este es el caso de la historia reciente de algunas regiones españolas (cf. Butzer et al. 1985; Butzer 1995). Allí el cambio cultural representado por la expulsión de los árabes y la reocupación de la región determinó transformaciones en la densidad de la población y el uso del espacio que llevaron al surgimiento de un nuevo paisaje, en continua transformación. Los académicos dedican hoy en día más tiempo que nunca a la definición de eso que hasta hace muy poco tenía un significado claro como naturaleza, paisaje, historia y las relaciones entre ellos (e.g., Horigan 1988; Pálsson 1996; Ellen 1997; Russell 1997; Balée 1998; Balée, ed., 1998; Rival 1998; Muir 1999; Ulloa 2001; Posey 2002).

El desarrollo de esta nueva perspectiva nos ha llevado a preguntarnos: ¿existe en todas las sociedades la separación entre naturaleza y cultura?; ¿cómo ven otras sociedades el paisaje?; ¿cuál es su historia?; ¿cómo se forma y define el espacio? Las respuestas a estas preguntas son sorprendentes. Por ejemplo, estudios realizados en Mongolia (Humphrey 1994) señalan que el paisaje no es una categoría abstracta, independiente de los humanos, sino que está conformado por accidentes que corresponden a los poderes

de chamanes; estos últimos poseen espíritus que acumulan lentamente y llevan consigo a lo largo de la vida y los cuales, una vez muerto su portador, se transforman en geografía. El paisaje es parte del chamán y se encuentra representado en su indumentaria en la forma de una toga, que es en sí misma el paisaje. La muerte del chamán crea hitos geográficos. Otros accidentes geográficos conmemoran importantes eventos de las aventuras míticas. Hay sitios en los cuales una mujer fue transformada en una inmensa roca o lugares de los cuales emergen fuerzas sobrenaturales porque allí descansa un chamán. Esta geografía no es solo humana sino que constituye la propiedad de dueños representados como entidades sobrenaturales. Espíritus y humanos interactúan formando la geografía en esa parte del mundo (Humphrey y Onon 2004). Esta historia no es ajena a la historia que, tiempo atrás, escucharon los viajeros y los antropólogos en la Amazonía.

Esta geografía cambiante fue reconocida en la Amazonía mucho tiempo después de que los viajeros concluyeran sus marchas. Para poder identificarla fue necesario aclarar que este mundo no se basaba en disparates, invenciones de mentes enfermas o degeneradas. Era necesario demostrar que la construcción de ese cosmos seguía una lógica semejante a aquella que los occidentales podían comprender. Los antropólogos, como buenos traductores y “racionalizadores” de lo exótico, se encargaron de esto. En 1976 Reichel-Dolmatoff publicó su artículo *Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial*³, en el cual empleó los fundamentos de la moderna ecología y demostró que la concepción de la naturaleza de algunos grupos indígenas amazónicos se encontraba guiada por preceptos semejantes a aquellos que resultaban tan caros a los ecólogos. Las semejanzas eran prodigiosas. A este artículo siguieron varios

³ La versión castellana fue publicada en 1977.

más de un calibre semejante (Reichel-Dolmatof 1978a, 1978b, 1982, 1985, 1996). Más tarde Reichel-Dolmatoff (1990:41) afirmó que “el significado de la ecología indígena lo comprenderemos únicamente si lo miramos como un sistema memorativo”. Pronto otros autores se involucraron en la discusión. De este modo los animales (que no hace mucho fueran denominados con nombres en latín) y el paisaje en el que vivían tomaron un nuevo aspecto. La naturaleza empezó a ocupar el espacio que le fuera vedado anteriormente y se mostró conformada por miembros activos en la vida de las comunidades indígenas. El delfín, por ejemplo, pudo ser visto como el seductor de muchas jóvenes (Reichel 1989; Pineda 1990; Slater 1994) y la danta como un viejo glotón, seres contrastantes que en mucho y poco se diferencian de los humanos. La caza, a pesar de implicar depredación, en algunas comunidades es vista como un proceso de enamoramiento en el cual el cazador seduce a una presa que se entrega para su beneficio (Reichel-Dolmatoff 1977b), un acto descomunal de amor. Así, poco a poco, se creó una nueva definición de la naturaleza y de su expresión a través del paisaje:

El medio forma una colcha de significados que hacen de él una huella para el comportamiento, una fuente inagotable de información intelectual y de placer estético, una guía en lo conocido y lo desconocido. Es el hogar en el cual todos sus ocupantes comparten, pero el cual no tiene propietario porque sirve a todos, siempre y cuando todos sus asociados participen en su mantenimiento (Reichel Dolmatoff 1996:45).

Un paisaje que no está lleno de recursos prorrumpen en el universo amazónico que vieran los naturalistas; aunque también los posee no tienen valor en sí mismos sino significado. Los significados, propios de la cultura,

se hacen realidad en las características físicas del entorno y, para muchos, como Reichel-Dolmatoff, recuerdan un comportamiento que crea más significados y garantiza su supervivencia. El estudio de las composiciones que hacen las culturas, y las culturas amazónicas en particular, de su paisaje y de las relaciones con él han permitido la identificación de diferentes actitudes hacia la naturaleza. Su destrucción, aprovechamiento o protección puede explicarse en estos contextos históricos y sociales (Arhem 1996, 2001; Descola 1996; Rocha y Mora 1996). Así surge una visión alterna a los problemas de occidente, un punto de comparación.

Una mirada al paisaje: la geografía

No se escuchaba ningún sonido sino el ruido intruso de nuestro vapor. Ocasionalmente rozábamos una espuma que se proyectaba o un bejuco colgante de una cornisa. Fue entonces cuando probamos la selva.

Tomlinson (1930:143)

Posiblemente la mayor sorpresa que uno pueda encontrar en su primera visita a cualquier selva tropical es el silencio, la quietud y la homogeneidad del espacio en el cual uno se encuentra inmerso. Para alguien que espera un mundo que ha sido reconocido por su diversidad y por los inmensos volúmenes de “cosas” vivas es una experiencia realmente frustrante cuando todo parece de los mismo en diferentes tamaños. Verde aquí y allá. Solo se mueven unas cuantas hormigas en el piso y parecen ser comunes y corrientes. Con el tiempo brota, sin que uno sepa de donde, una absurda diversidad. Después de todo toma tiempo reconocer las características de este mundo. Es necesario aprender, nuevamente, a ver, a oler y a escuchar. Una vez la “ecología” se encuentra en su lugar es posible reflexionar sobre ella como paisaje. Guiados por los habitantes de estas regiones hemos sido capaces de ver otro panorama. Así

las características físicas y ecológicas cobran significados que las explican y las redefinen. La historia y la geografía se superponen como parte de un mismo significado cuya identificación permite la reconstrucción de un paisaje basado en símbolos. La lectura de este paisaje se puede hacer de dos formas complementarias, que dependen una de otra: el relato y su testimonio. Sin la existencia de una de ellas es imposible pensar en la otra. La inmensidad de la selva, que hasta hace poco pareciera homogénea, está compuesta por accidentes que la organizan en el relato o que el relato organiza en el paisaje, según se quiera.

Al desplazarse por los ríos los viajeros notaron cómo el espacio se encuentra cortado por múltiples anomalías. La descripción de estas “rarezas” fue consignada en sus escritos:

La espuma sale hacia arriba como agua pulverizada. Hay un sitio donde las rocas amontonadas forman una cueva natural que se conoce con el nombre de Katsiripana. A la izquierda, un rústico puente hecho de palos y plantas trepadoras permite pasar por encima de este laberinto de rocas. En la orilla derecha hay un sendero por el que se pueden arrastrar las embarcaciones y se puede pasar evadiendo la caída de agua. En estas rocas hay una gran cantidad de grabados con figuras humanas y animales (Koch-Grunber 1995:164, tomo I).

Los accidentes topográficos transforman el cauce de los ríos y permiten que se fundan testimonios históricos y naturales en esta visión que es incapaz de separarlos. Los datos etnográficos demuestran que estos accidentes se encuentran asociados en los relatos a las transformaciones que generaron en el paisaje algunos personajes míticos; sus nombres se asocian con episodios en la vida de

estos seres (Reichel-Dolmatof 1968; Van der Hammen 1992). La toponimia refleja la historia que da origen a la topografía y a los petroglifos que conmemoran dichos eventos. Siguiendo el curso de los ríos viajeros y exploradores vieron surgir puntos en los cuales las anomalías testimonian la historia, pero que solo sería reconocida muchos años después. Quienes tallaron las piedras fundaron la historia al hacerlas parte de aquello que es conmemorado por la cultura y que crea y explica el paisaje.

Con base en esta interpretación podemos fragmentar la homogeneidad del paisaje amazónico, que puede ser visto como un texto. Una lectura puede ser, por ejemplo, el relato del viaje que realizó la anaconda ancestral que fundó el mundo en la Amazonía noroccidental. Reichel-Dolmatoff (1990:39), refiriéndose a este viaje, afirmó: “Todas estas etapas están marcadas por petroglifos grabados en las rocas que yacen cerca de los raudales y chorros, en conmemoración de los eventos míticos, y de los tiempos de migraciones y conflictos con los moradores anteriores”. Dadas las características del relato los parajes “raros” no pueden ser homogéneos; ¿qué sentido tendría escribir un libro que repite indefinidamente la misma página? Estos corresponden a sucesos específicos que son y deben ser reinterpretados a nivel local y regional. Por ello es posible realizar varias lecturas de ellos dada la multiplicidad de significados en constante transformación que pueden albergar:

El río corre por la elevada orilla rocosa y está por altos acantilados. Así, la margen izquierda constituye una sola masa de roca que se alza escalonada y que, durante la época de las inundaciones, queda separada de la tierra firme por un estrecha embocadura. La superficie de una de estas largas gradas verticales tiene petroglifos de aproximadamente uno

y medio metros, que representan figuras humanas y de peces que, a juzgar por la erosión, deben ser muy antiguos. Casi todas estas figuras han sido recientemente restauradas por los indios, pero a veces se notan algunas líneas falsas donde, con buena intención, completaron un diseño y cambiaron la apariencia original (Koch-Grunber 1995:171, tomo I).

Goldman (1972), quien también notó cómo los indígenas tallaban recalando los antiguos petroglifos, los interpretó como marcadores territoriales entre diferentes grupos étnicos. Se podría pensar que la historia otorga conocimientos y derechos sobre áreas específicas que son reconocidas en las tallas. Esta definición-función de límite ha sido identificada por otros antropólogos en los chorros, áreas en las cuales, frecuentemente, hay petroglifos. Adicionalmente, algunos grupos reconocen en estos lugares el origen de las gentes. En la mitología de los grupos del bajo Caquetá los chorros son concebidos como lugares de origen de la gente de este mundo y de comunicación con el mundo de abajo, poblado de espíritus. Una segunda concepción de los chorros aparece vinculada a la marcación de hitos territoriales y la definición del espacio chamanístico (Van der Hammen 1992:93). Estos lugares no sólo constituyen límites en un sentido horizontal sino que implican la separación entre mundos verticales, de los cuales pueden emerger las voces de los ancestros que definieron la historia al tallar los petroglifos. La separación entre estos mundos y su unión, en algunos casos, parece encontrarse articulada por la presencia de “dueños” de las localidades, como es el caso del chorro de Córdoba, en el bajo Caquetá, donde Amerú y su gente (*pupuchi*) ejercen control (Van der Hammen 1992:112).

Una mirada más detenida permite identificar y adicionar nuevas características a es-

tos lugares. Las investigaciones arqueológicas han demostrado que en algunos de los sitios donde se encuentran estos petroglifos en proximidad de los chorros ocurrió una ocupación humana prolongada y estable que contribuyó a la formación de suelos antrópicos. Estos son depósitos de suelos, generalmente de coloración oscura y ricos en materiales arqueológicos, que tiene propiedades distintivas y sobresalientes en términos de la producción agrícola⁴; por eso se ha sugerido que pueden representar una alternativa a la deforestación porque son una solución a los problemas impuestos por la agricultura itinerante en condiciones de altas densidades de población (Denevan 1996, 2001a, 2002). Los suelos antrópicos han sido interpretados como respuestas adaptativas que transforma el paisaje a partir de un proceso sistemático de alteración de los estratos superiores del suelo. De esta forma contribuyen a la formación, dada la intervención humana, de un patrón de asentamiento acorde a la ecología e historia locales (Denevan 1996, 2001b). De este modo se aproximan a la percepción del pasado reconocida por algunos etnógrafos, arqueólogos y geógrafos.

Estos eventos del pasado constituyen un legado, algo que ha sido dado, confiado, otorgado; no se trata, simplemente, de un pedazo de selva o un trecho de río sino de un antiguo paisaje cultural y mitológico cargado de profundas implicaciones psicológicas y éticas. El manejo ecológico del área no es sólo una respuesta a un ambiente físico sino una condición humana (Reichel-Dolmatoff 1990:39). El paisaje es visto como una fuente de conocimientos históricos y ecológicos que interactúa con los presentes habitantes al recordar lo pasado, al tiempo que entabla una relación con el futuro. De esta manera

⁴ Un buen número de publicaciones recientes se concentra en el estudio de los suelos negros desde diferentes perspectivas (e.g., Lehmann et al. 2003).

es posible definir y conforman territorios cuya justificación se basa en la historia étnica que les da coherencia y permite su manejo como relaciones ecológicas socializadas. La unidad de orbe, basada en estas interacciones, resulta innegable (cf. Van der Hammen 1992; Cayón 2001).

Generalmente se cree que los antepasados tribales continúan reafirmando sus derechos sobre ciertos parajes, como los depósitos de *terra preta*, viejos sitios de vivienda o desechos abandonados tiempos atrás en las profundidades de la selva. Estos dueños sobrenaturales aparecen, ocasionalmente, en forma humana al propietario actual o a un viandante y le aconsejan. El paisaje ha sido organizado de tal manera que sus moradores indígenas son sus guardianes, sus protectores elegidos (Reichel-Dolmatoff 1990:41). La interacción del pasado con el presente no solo implica la contemplación sino también la acción porque estos sitios son poseedores de plantas cuyas cualidades solo pueden ser explicadas bajo los conocimientos del chamán que las “manipula” para permitirles la entrada al presente. Por ello es común que a estos sitios acudan algunos indígenas en busca de estas plantas; allí encontrarán especies con poderes sorprendentes.

Bajo esta perspectiva del paisaje emerge una historia diferente de aquella que habíamos podido reconstruir con una visión que separa la naturaleza, la cultura y la historia. Por muchos años antropólogos y arqueólogos fueron capaces de reducir la historia de los pueblos “sin historia” o con una historia incomprendible para occidente exclusivamente a procesos de adaptación en los cuales las condiciones ecológicas determinaban la cultura. Así fue posible admitir que un ámbito complejo como la selva tropical lluviosa, pero a todas luces pobre, creaba limitantes para el desarrollo cultural. Betty Meggers, la más persistente proponente de estas ideas, marcó la pauta en los estudios en la región

amazónica forzando una concepción de la cultura y de las relaciones de ésta “hacia” el medio que propició la pérdida de la percepción de una naturaleza construida y, hasta cierto punto, interactiva desde un punto de vista que no solo involucraba la productividad. El determinismo propuesto en la década de 1950 enfatizó, ante todo, una relación de dominación en la cual la naturaleza se imponía sobre la cultura. La eficiencia en los sistemas sociales, caracterizada por su capacidad de cosechar la energía del medio, como propuso White (1949) y fue presentado en el modelo de Meggers (1954, 1957), cegó a antropólogos y arqueólogos y contribuyó a la creación de una visión que poco o nada nos dice de la conceptualización del mundo y de la historia que relatan los nativos y el paisaje. Una historia que ahora debe ser estudiada. En el siglo pasado se construyó un muro inexpugnable entre el investigador, su sociedad y su cultura y la de los nativos, mundos que no tenían nada en común. Ni siquiera los esfuerzos de Steward (1955) al incorporar la idea de adaptación y su relación con un núcleo cultural fueron capaces de alejarnos de una visión puramente económica. Ni siquiera las consecuencias de concebir la estructura de la sociedad como ente productivo y adaptativo fueron exploradas en profundidad, ocupándose los estudios únicamente de los problemas productivos.

Hoy surge un paisaje en el cual son evidentes los lugares en los cuales el mundo se reorganiza, áreas en las cuales se definen las características de la naturaleza y ésta cobra una nueva definición, la historia. La naturaleza no debe ser explicada sólo como un proceso productivo, reconstruido a partir de la abstracción que es posible realizar con la observación etnográfica, sino que debe abrir las puertas para que otras interpretaciones cobren sentido y exista la posibilidad de un diálogo entre participantes: un paisaje múltiple, en continua transformación.

Referencias

- Alland, Alexander
1975 Adaptation. **Annual Review of Anthropology** 4:59-73.
- Arhem, Kaj
1996 The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En **Nature and society. Anthropological perspectives**, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp 183-204. Routledge, Londres.
2001 Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. **Revista Colombiana de Antropología** 37:268-288.
- Balée, William
1998 Historical ecology: premises and postulates. En **Advances in historical ecology**, editado por William Balée pp 13-29. Columbia University Press, Nueva York.
- Balée, William (Editor)
1998 **Advances in historical ecology**. Columbia University Press, Nueva York.
- Bates, Henry
1910 **The naturalist on the river Amazon**. J.M. Dent & Sons, Londres.
- Butzer, Karl W.
1995 The realm of cultural-human ecology: adaptation and change in historical perspective. En **The earth as transformed by human action**, editado por Billie Lee Turner II, William C. Clark, Robert W. Kates, John F. Richards, Jessica T. Mathews y William B. Meyer, pp 685-701. Cambridge University Press, Cambridge.
- Butzer, Karl, Juan F. Mateu, Elizabeth Butzer y Pavel Kraus
1985 Irrigation agrosystems in eastern Spain: Roman or Islamic origins? **Annals of the Association of American Geographers** 75:479-509.
- Cayón, Luis
2001 En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. **Revista Colombiana de Antropología** 37:234-267.
- Darwin, Charles
1989 **Voyage of The Beagle**. Penguin Books, Nueva York. [1839].
2001 The descent of man. General summary and conclusions. En **Readings for a history of anthropology**, editado por Paul A. Erickson y Liam D. Murphy, pp 63-75. Bradview Press, Peterborough.
- Denevan, William
1996 A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers** 86:654-681.
2001a La agricultura prehistórica en la Amazonia. En **Desarrollo sostenible en la Amazonia. ¿Mito o realidad?**, editado por Mario Hiraoka y Santiago Mora, pp 15-22. Abya-Yala, Quito.

- 2001b Intensive prehistoric cultivation and the origins of dark earths in Amazonia. Simposio Terra Preta, Congreso de Geógrafos Latino Americanos, Benicassim.
- 2002 **Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes**. Oxford University Press, Oxford.

Descola, Philippe

- 1996 Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En **Nature and society. Anthropological perspectives**, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp 82-102. Routledge, Londres.

Diener, Paul, Donal Nonini y Eugene F. Robkin

- 1980 Ecology and evolution in cultural anthropology. **Man** 15:1-31.

Ellen, Roy

- 1997 The cognitive geometry of nature: a contextual approach. En **Nature and society. Anthropological perspectives**, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp 103-123. Routledge, Londres.

Goldman, Irving

- 1972 **The Cubeo: indians of the northwest Amazon**. University of Illinois Press, Urbana.

Humboldt, Alexander von y Aimée Bonpland

- 1985 **Ideas para una geografía de las plantas**. Jardín Botánico de Bogotá, Bogotá.

Humphrey, Caroline

- 1994 Shamanic practices and the state in northern Asia: views from the centre and periphery. En **Shamanism, history and the State**, editado por Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, pp 191-228. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Humphrey C. y Onon Urgunge

- 2004 **Shamans and elders: experience, knowledge, and power among the Daur mongols**. Oxford University Press, Oxford.

Horigan, Stephen

- 1988 **Nature and culture in western discourses**. Routledge, Londres.

Ingold, Tim

- 1979 The social and ecological relations of culture-bearing organisms: an essay in evolutionary dynamics. En **Social and ecological systems**, editado por Phillip C. Burnham y Roy Ellen, pp 271-291, Academic Press, Nueva York.

Koch-Grunberg, Theodor

- 1995 **Dos años entre los indios**. Universidad Nacional, Bogotá.

Lange, Algot

- 1912 **In the Amazon jungle. Adventures in remote parts of the Upper Amazon river, including a sojourn among cannibal indians**. G.P Putnam's Sons, Londres.

Lansing, Stephen

- 2003 Complex adaptive systems. **Annual Review of Anthropology** 32:183-204.

- Lehmann, Johannes, Dirse C Kern, Bruno Glaser y William Woods
 2003 **Amazonian dark earths. Origin, properties, and management.** Kluwer, Dordrecht.
- Malthus, Thomas
 1976 **Essay on the principle of population.** W.W. Norton & Company, San Francisco.
- Matapí Carlos y Uldarico Matapí
 1997 **Historia de los upichia.** TropenBos, Bogotá.
- Meggers, Betty
 1954 Environmental limitation on the development of culture. **American Anthropologist** 56:801-824.
 1957 Environment and culture in the Amazon basin: an appraisal of the theory of environmental determinism. En **Studies in human ecology**, pp 71-89. Panamerican Union, Washington.
- Muir, Richard
 1999 **Approaches to landscape.** MacMillan, Londres.
- Myllyntaus, Timo
 2001 Environment in explaining history. Restoring humans as part of nature. En **Environment in explaining history**, editado por Timo Myllyntaus y Mikko Saikku, pp 141-160. Ohio University Press, Columbus.
- Orton, James
 1875 **The Andes and the Amazon or across the continent of South America.** Harper and Brothers, Nueva York.
- Pálsson, Gísli
 1996 Human-environmental relations:orientalism, paternalism and communalism. En **Nature and society. Anthropological perspectives**, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp 63-81. Routledge, Londres.
- Pineda, Roberto
 1990 Convivir con las dantas. En **La selva humanizada: ecología alternativa en los trópico húmedo colombiano**, editado por Francois Correa, pp 147-165. ICAN-FEN-CEREC, Bogotá.
- Posey, Darrell
 2002 Upsetting the sacred balance. Can the study of indigenous knowledge reflect cosmic connectedness? En **Participating in development**, editado por Paul Sillitoe, Alan Bicker y John Rottler, pp 24-42. Routledge, Londres.
- Reichel, Elizabeth
 1989 La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes el caso Yukuna-Matapí (Amazonas). **Revista de Antropología** 1-2:68-133.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
 1968 **Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés.** Universidad de Los Andes, Bogotá.

- 1976 Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. **Man** 11:307-318.
- 1977a Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En **Estudios antropológicos** de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, pp 24-52. Colcultura, Bogotá.
- 1977b El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En **Estudios antropológicos** de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, pp 333-354. Colcultura, Bogotá.
- 1978a Desana animal categories, food restriction, and the concept of color energies. **Journal of Latin American Lore** 4:243-291.
- 1978b **Beyond the milky way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians.** University of California, Los Angeles.
- 1982 Astronomical models of social behavior among some indians of Colombia. En **Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics**, editado por Anthony F. Aveni y Gary Urton, pp 165-181. New York Academy of Science, Nueva York.
- 1985 Tapir avoidance in the colombian Northwest Amazon. En **Animal myths and metaphors in South America**, editado por Gary Urton, pp 107-143. University of Utah Press, Salt Lake City.
- 1990 Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico. En **La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**, editado por Francois Correa, pp 35-41. ICAN-FEN-CEREC, Bogotá.
- 1996 **The forest within. The world-view of the Tukano Amazonian indians.** Themis, Londres.
- Rival, Laura
- 1998 Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forest in the Ecuadorian Amazon. En **Advances in historical ecology**, editado por William Balée, pp 232-250. Columbia University Press, Nueva York.
- Rocha, Claudia y Santiago Mora
- 1996 Conservación y manejo de la naturaleza: relaciones humanas y no humanas en dos contextos sociales. Entrevista a Philippe Descola. **Diversa** 2:39-43.
- Russell, Emily
- 1997 **People and the land through time. Linking ecology and history.** Yale University Press, New Haven.
- Slater, Candace
- 1994 **Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination.** University of Chicago Press, Chicago.
- Steward, Julian
- 1955 **Theory of culture change.** University of Illinois Press, Urbana.
- Stiglitz, Joseph
- 2002 **Globalizaqtion and its discontents.** W.W. Norton & Company, Nueva York.

- Spruce, Richard
1996 **Notas de un botánico en el Amazonas y en los Andes.** Abya-Yala, Quito. [1908].
- Tomlinson, Henry M.
1930 **The sea & the jungle.** Duckworth, Londres.
- Tylor, Edward
1996 The science of culture. En **Anthropological theory. An introductory history**, editado por Jon McGee y Richard L. Warms, pp 26-40. Mayfield, Chicago.
- Ulloa, Astrid
2001 Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. **Revista Colombiana de Antropología** 37:188-232.
- Van der Hammen, María Clara
1992 **El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana.** TropenBos, Bogotá.
- Wallace, Alfred R.
1905 **My Life. A record of events and opinions.** Dodd, Meand and Company, Nueva York.
1969 **A narrative of travels on the Amazon and río Negro.** Haskell, Londres. [1853].
1985 **Palms trees of the Amazon and their uses.** John Van Voorst, Londres. [1853].
- White, Leslie A.
1949 **The science of culture: a study of man and civilization.** Grove Press, Nueva York.

ARQUEOLOGÍA COLOMBIANA: BALANCE Y RETOS

Carl Henrik Langebaek

Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Este artículo tiene como objetivo hacer un balance de la arqueología colombiana desde dos perspectivas relacionadas pero poco articuladas en la práctica: la investigación empírica y el trabajo de campo orientado al estudio sobre el desarrollo de la agricultura y el surgimiento de cacicazgos, y la discusión teórica. Se hace un seguimiento de los principales aportes desde las dos orillas pero, también, los enormes problemas que implica el mutuo desconocimiento que últimamente se ha desarrollado. En particular se hace una crítica de la arqueología pretendidamente no teórica y de la teoría que en nada se vincula a la práctica de investigar el pasado y que no ha aportado lo prometido, incluso, en su pretensión de generar narrativas propias.

Este artigo tem como objetivo fazer um balanço da arqueologia colombiana a partir de duas perspectivas relacionadas, porém pouco articuladas na prática: a investigação empírica e o trabalho de campo orientado ao estudo sobre o desenvolvimento da agricultura e o surgimento de cacicados, e a discussão teórica. Analisam-se os principais aportes de ambas correntes, porém também se destaca o enorme problema derivado do mútuo desconhecimento que ultimamente tem se desenvolvido. Em particular, critica-se a arqueologia pretensamente não teórica e a teoria que em nada se vincula à prática de investigar o passado e que não atingiu o prometido, inclusive, em sua pretensão de gerar narrativas próprias.

This paper aims at providing a balance of Colombia archaeology from two complementary perspectives: empirical research on issues such as the development of agriculture and the rise of chiefdoms, and the discussion of theoretical issues. Contributions of both kinds are described, but the limitations derived from dealing with them as separated issues are highlighted. Not only the supposedly "objective" practice is criticised, but also the theoretical discussions that seem not to address empirical problems and have even failed in their objective of producing local narratives as an alternative to those proposed, and proposed better, in Europe and the United States.

Hacer un balance de la arqueología colombiana de los últimos años no es tarea fácil. Una tentación es caer en la fórmula ancestral: resumir y evaluar los más recientes apor-

tes empíricos de quienes trabajan en campo. Otra posibilidad es hacer una crítica de los presupuestos teóricos con los cuales se trabaja en Colombia. Los dos caminos se han

ensayado en múltiples ocasiones y tienen cierto valor (Gnecco y Piazzini, eds., 2003; Langebaek 2003). Por separado cualquiera de estas opciones es poco productiva. El primero es excesivamente empirista. Considera que los avances de la disciplina consisten en encontrar cosas, evaluar y contrastar hipótesis. El segundo corresponde a una simple “inspección naval”. Desde la cómoda posición se cuestiona la pulcritud teórica o política de los colegas. No importa que nada de eso resulte en una propuesta alternativa o en algo más que en encontrar fallas —a veces, por supuesto bastante relativas— en los trabajos de los demás. Desde luego, todo balance de la arqueología colombiana siempre tendrá algo de las dos cosas. Y las dos son necesarias. La arqueología se desenvuelve en dos ámbitos, imposibles de separar: la investigación de problemas específicos mediante el trabajo de campo y el debate teórico. Este artículo se concentra en dos temas. Por un lado, en el desarrollo de la agricultura y de los cacicazgos como ejemplo de los esfuerzos que se han hecho en el país para conocer mejor dos problemas concretos mediante la investigación; por otro lado, en el contexto paradigmático en el cual se desarrolla la disciplina hoy. Mi objetivo es señalar los retos que implican los más recientes cambios en esos ámbitos. Las transformaciones académicas de los últimos años en la arqueología colombiana no se deben a que existan ahora más certezas sobre el pasado o mejores teorías si no a que cada vez se cuenta con más preguntas, una variedad mucho más amplia de cosas que no se conocen y menos capacidad, al menos por el momento, de aclararlas. En lo paradigmático se quiere hacer una evaluación crítica de las múltiples maneras de ver la arqueología que se están abriendo paso, con los consecuentes riesgos y beneficios que eso implica para nuestra disciplina.

El fin de un viejo modelo: la agricultura

En la década de 1980 la arqueología colombiana tenía fe en un esquema cronológico cuasi-evolucionista y en algunas interpretaciones sobre las causas y consecuencias de los cambios sociales que se consideraban más importantes. Este esquema corresponde, desde luego, al trabajo de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1965, 1983, 1986). Esa monumental obra definió una periodización de la arqueología colombiana, generalmente aceptada por sus colegas, y brindó interpretaciones para explicar los cambios de un período a otro, combinando de manera articulada información arqueológica, etnográfica y etnohistórica. Aunque esto no quiere decir que otros arqueólogos contemporáneos no contribuyeran sustancialmente a la arqueología colombiana Reichel-Dolmatoff representa un cambio significativo debido a la elaboración de sus argumentos y su impacto en relación con sus colegas (Langebaek 2003).

La arqueología tenía lo que parecía una agenda común sobre la cual se trabajaba como verdad revelada o como guía de investigación crítica. El Caribe colombiano, donde se había concentrado la investigación de Reichel-Dolmatoff, se veía como un lugar clave para entender la secuencia de cambios sociales en el resto del país. El origen de la agricultura en esa región habría tenido un impacto continental. Más tarde, la introducción del maíz desde Mesoamérica habría llevado al desarrollo de cacicazgos, también en la costa Caribe. El continuo crecimiento de la población habría permitido la colonización de las regiones andinas y la Sierra Nevada de Santa Marta, donde los muiscas y taironas habrían representado los máximos logros antes de la llegada de los españoles. Un repaso de la bibliografía de la época señala un acuerdo tácito con este esquema, incluso entre los contradictores de Reichel-Dolmatoff (Langebaek 2004).

Las investigaciones recientes desarrolladas en el país ponen en duda la validez del esquema y de las interpretaciones que lo acompañaban. Para ilustrar este punto haré referencia a la propuesta de Reichel-Dolmatoff sobre el origen de la agricultura y sus interpretaciones sobre el desarrollo de cacicazgos. Los orígenes de la agricultura constituyeron un verdadero paradigma en la arqueología colombiana. Ese paradigma asumió, como en tantas otras partes del mundo, que la agricultura era un problema de conocimiento o, mejor, de “ignorancia”. Por mucho tiempo se aceptó que se trataba de una práctica que se había originado en Perú o México. Los primeros pobladores de Colombia habrían aprendido los beneficios de la agricultura “descubierta” en otras partes. Esta situación cambió cuando Reichel-Dolmatoff empezó a encontrar acumulaciones de conchas y restos de comida asociados con cerámica con desgrasante de fibra vegetal que parecía muy antigua en varios sitios del norte del Departamento de Bolívar. En las primeras publicaciones sobre esos sitios propuso que se trataba de evidencias de cazadores recolectores con cerámica, pero sin agricultura (Reichel-Dolmatoff 1955). A partir de la década de 1970, justo cuando se empezó a proponer en Ecuador que sitios como Valdivia correspondían a agricultores, Reichel empezó a especular sobre la posibilidad de desarrollos muy tempranos de la agricultura en esa región de Colombia.

En este contexto el “problema” pareció limitarse a saber qué tan antiguos eran los sitios con las primeras evidencias de agricultura. Los análisis de carbón permitieron a Reichel-Dolmatoff plantear que desde el 5000 a.C. se habían dado los primeros pasos hacia la agricultura en la costa Caribe. La propuesta sirvió para que arqueólogos de países vecinos plantearan que la agricultura y la alfarería en sus respectivos países habían sido introducidas desde el norte de Colombia (e.g.,

Snarskis 1984). Al hacerlo aceptaron, implícita o explícitamente, la vieja idea de que la agricultura era un “descubrimiento” y que, por lo tanto, bastaba con identificar el centro en el cual se había logrado tal avance para resolver el problema. Los arqueólogos elaboraron mapas con flechas que marcaban el sentido de las influencias, casi siempre con alguna que señalaba al norte de Colombia como centro de origen. Desde luego, el objetivo consistió en tratar de emular a Reichel-Dolmatoff, dando inicio a una larga carrera para descubrir los sitios con la alfarería más antigua. Cambió el lugar donde se suponía se habían dado los primeros “descubrimientos”, pero la manera de ver el asunto siguió siendo la misma.

Sin embargo, con el tiempo surgieron dos problemas. El primero consistió en evaluar la coherencia de los argumentos, el segundo en confrontar nueva información arqueológica con las propuestas hechas por Reichel-Dolmatoff. La discusión sobre el origen de la agricultura involucró para Reichel (y para muchos que siguieron después) aspectos entre los cuales existe confusión. Por un lado, la domesticación de plantas. La mayor parte de la discusión reciente sobre agricultura en el norte de Suramérica se concentró en estudios de polen o de restos que muestran cambios en el paisaje o en el consumo de plantas alimenticias domesticadas. El problema es que los cazadores-recolectores frecuentemente producen cambios en el paisaje y en la composición de la vegetación (Gnecco 2000). Por otra parte, la domesticación e, incluso, el cultivo de plantas pueden ocurrir en sociedades cuya base económica sigue siendo la caza y la recolección y donde se continúa practicando un poblamiento móvil. En muchas partes de Suramérica se encuentran evidencias de utilización de plantas domesticadas hacia el tercer milenio AC o antes. Se sabe, además, que hace por lo menos 10.000 años los antiguos pobladores de muchas par-

tes del continente transformaron el paisaje con el cual interactuaban (Piperno y Pearsall 1998). En numerosos sitios arqueológicos en Ecuador, Perú, Brasil y Colombia se han encontrado evidencias muy antiguas de plantas, miles de años antes del Formativo colombiano.

Las investigaciones llevadas a cabo en la costa Caribe durante los últimos años sugieren que los sitios del Formativo temprano no corresponden a agricultores (Oyuela 1993; Pratt 1999). Más bien, se trata de cazadores-recolectores que utilizaban cerámica con desgrasante de fibra vegetal y aprovechaban plantas, algunas de ellas silvestres. Este modo de vida se mantuvo, por lo menos, durante 3500 años, cuando entre 1500 y 800 AC, cientos de años después de la introducción de la alfarería, se empezó a adoptar la agricultura. Los argumentos para pensar que los pobladores del Caribe colombiano durante el Formativo temprano no eran agricultores se basan, entre otras cosas, en el estudio de su cerámica. En efecto, se ha propuesto que la cerámica del Formativo temprano no se relacionó con agricultores sedentarios. El razonamiento fue el siguiente: la utilización de desgrasante de fibra permite una rápida producción de cerámica, así como cierta portabilidad, pero no resulta adecuada para elaborar vasijas que sirvan para la cocción de alimentos ni para el almacenamiento (Pratt 1999; Langebaek y Dever 2000). Por otra parte, se ha sugerido que las vasijas encontradas en los sitios del Formativo temprano, mayormente *tecomates*, permitieron cierto grado de movilidad a sociedades recolectoras que probablemente no dependieron de la agricultura (Langebaek y Dever 2000).

Algunos autores proponen que la adopción de la agricultura coincide con cambios en la cerámica que se pueden resumir así: en primer lugar, una reducción en la utilización de *tecomates* (o su desaparición); en segundo lugar, un aumento en la popularidad de

vasijas especializadas en la transformación de alimentos cultivados o en el almacenamiento; en tercer lugar, la utilización de desgrasantes más adecuados para resistir el calor; en cuarto lugar, un incremento en el tamaño de los recipientes (lo cual los hace más difíciles de transportar). Pero no sólo se esperaría encontrar cambios en la tecnología cerámica; otro cambio propuesto consiste en que los primeros agricultores debieron tener mayor interés por ocupar las tierras más apropiadas para el cultivo. Recientes trabajos en una zona investigada en el Bajo Magdalena muestran que los cambios asociados al desarrollo de la agricultura ocurrieron mucho después del Formativo temprano, entre 1500 y 800 AC. Hacia esa época las ollas y los cuencos grandes se elaboraron con más frecuencia que los *tecomates*. Las vasijas se hicieron mucho más grandes, más apropiadas para la cocción de alimentos y mucho menos fáciles de transportar. El desgrasante de arena reemplazó la fibra vegetal. Además, la población pasó a ocupar los mejores suelos de la región (Langebaek y Dever 2000).

La muestra de cerámica en la que se basó el estudio del Bajo Magdalena es amplia; sin embargo, como explícitamente se reconoce (Langebaek y Dever 2000), el tamaño del estudio regional es pequeño. No obstante, las conclusiones ponen en duda el papel que se asigna al Caribe como centro desde el cual la agricultura se dispersó a otras regiones del interior del país. Si se puede hablar de sociedades agricultoras esto ocurrió entre 1500 y 800 AC, cientos de años después de la introducción de la cerámica. En algunas partes de Centroamérica, Venezuela y el interior de Colombia las primeras aldeas agrícolas se desarrollaron en una época similar a las reportadas en el Bajo Magdalena, casi siempre enfatizando la ocupación de los mejores suelos de sus territorios.

Con las nuevas propuestas sobre el Formativo temprano no se ha avanzado mucho

más allá de entender un poco más de qué clase de sociedades se está hablando. Los resultados no son concluyentes a la hora de documentar el contexto en el cual se desarrolló la agricultura en la región. Por descartarse se pueden eliminar algunas posibilidades. Las hipótesis basadas en los cambios climáticos del Holoceno o el aumento en la densidad de población parecen tener pocas probabilidades de éxito. Los cambios en la cerámica que insinúan la presencia de sociedades sedentarias y agrícolas son muy tardíos como para poder ser interpretados como una respuesta a cambios ocurridos hace más de 10.000 años. Por otra parte, la densidad de población de la primera parte del Formativo es demasiado baja como para asumir que existía una presión sobre recursos. Quizás dejar de mirar al Caribe como centro de origen y difusión de la agricultura estimulará a que los estudios que se están haciendo en otras partes del país contribuyan a un mejor conocimiento de las condiciones en las cuales se desarrolló la agricultura. Es probable que este proceso obedezca a factores específicos que variaron de una región a otra. Para saberlo la información disponible no es suficiente. En resumen, no hay propuestas más interesantes para entender el proceso que llevó a la agricultura; sabemos, sin embargo, que las certezas de hace algunos años se encuentran, casi con seguridad, descartadas.

El fin de otro viejo modelo: los cacicazgos

Un segundo ejemplo es el desarrollo de cacicazgos. Para Reichel-Dolmatoff este proceso obedeció a la colonización de las vertientes por agricultores de maíz que producían excedentes suficientes para mantener una elite. Un aspecto que parecía intrigante consistía en preguntarse por qué no se alcanzó en Colombia el desarrollo de las sociedades prehispánicas de Perú o de México. Las investigaciones recientes también han cuestio-

nado el esquema de Reichel-Dolmatoff y la validez de esta clase de preguntas. Es evidente que mucho antes del desarrollo de cacicazgos los Andes estaban poblados, incluso, por gente que cultivaba maíz. Además, cada vez más arqueólogos han empezado a preocuparse por estudiar el rango posible de sociedades humanas, sin preocuparse si son más “complejas” que otras. En este sentido el estudio de las sociedades en las cuales se dieron los primeros pasos hacia el desarrollo de jerarquías sociales y elites es cada vez más importante. Por la misma razón las investigaciones llevadas a cabo en Colombia deberían ser más importantes en el contexto americano.

Hablar de cacicazgos ha obligado a que los arqueólogos piensen cómo se organizaban las sociedades que estudiaban. En este sentido se ha tenido que reconocer hace poco que, en el fondo, las únicas evidencias de cacicazgos eran las crónicas de los españoles del siglo XVI. Lo que se sabía de taironas (Reichel-Dolmatoff 1951) y muiscas (Broadbent 1964; Londoño 1985; Langebaek 1987) se debía, principalmente, a los documentos. Muchas veces ese conocimiento se utilizó para interpretar aspectos del pasado prehispánico, sobre todo en la Sierra Nevada de Santa Marta y los Andes orientales, donde, para colmo, también se acudía a la información etnológica de los indígenas actuales—especialmente koguis y uwas, a quienes algunos antropólogos habían contribuido a congelar en el pasado (Reichel-Dolmatoff 1951; Osborn 1985). Desde luego el ejercicio resultó dudoso y los arqueólogos se vieron obligados a cuestionarse de qué estaban hablando cuando se referían a cacicazgos y qué nuevo estaban agregando a lo que ya se sabía sin necesidad de excavar. Esto obligó a concentrarse en el registro arqueológico.

La propuesta de Reichel-Dolmatoff, antes de que sucumbiera por completo a la ten-

dencia de interpretar el pasado a partir del presente de las sociedades indígenas, había favorecido el estudio del registro arqueológico, pero sobretodo para cuestionarse los *cómos* y los *cuándos* de los cacicazgos (Langebaek 2003); con ello la reconstrucción de secuencias cronológicas avanzó significativamente. Pero cuando el estudio de los *por qué*s se hizo importante las propuestas tradicionales no fueron favorecidas. Muchas de las propuestas planteadas para explicar el origen de sociedades complejas se basaron en el crecimiento de población y los cambios climáticos. Otras consideraciones se relacionaron con la guerra o con el intercambio. Algunos autores extranjeros han considerado a los antiguos habitantes de Colombia como protagonistas en la elaboración de sus propuestas. Carneiro (1970) postuló que el crecimiento de población y la guerra explicaban el desarrollo de cacicazgos basado en datos del Valle del Cauca. Mary Helms (1979) propuso que el control de conocimiento esotérico por parte de los caciques había sido central para los cacicazgos, tomando ejemplos de Panamá y Colombia. Sin embargo, la información en la cual se basaron esas propuestas era etnohistórica y, por lo tanto, cuestionable que se pudiera proyectar al pasado prehispánico. En Colombia el estudio arqueológico de esos planteamientos es relativamente reciente; sin embargo, lo poco hecho ha descartado, por lo menos, la validez universal de algunas de las propuestas más importantes. En el Alto Magdalena, el territorio muisca, Tierradentro, Nariño, el Valle de Aburrá, el Eje Cafetero (e.g. Jaramillo et al 2001) y el litoral del norte de la Sierra Nevada de Santa Marta los trabajos regionales han llegado a una conclusión: ninguna variable de las que tanto se habló parece haber sido ni estrictamente necesaria ni suficiente.

Algunos resultados interesantes empiezan a debatirse. En el Alto Magdalena, por ejemplo, las investigaciones indican que existían

sociedades con jerarquización social en el Período Clásico, entre el 0 y el 900 DC, aproximadamente. Esto quizás no es una gran sorpresa para quienes trabajaban en la región, pero sí lo es la interpretación sobre las características generales de esa jerarquización. Asociadas a montículos, rampas e impresionantes conjuntos de estatuaria se encontraron grandes concentraciones de población. Pese a la monumentalidad de la estatuaria el carácter de las tumbas y de sus modestos ajuares indicó que el prestigio social no se basó en el control de recursos y la acumulación de riquezas (Drennan 1995). El estudio de las viviendas del Período Clásico no mostró diferencias significativas en el acceso a recursos (Drennan 2000). El análisis de la producción de cerámica no mostró que sirviera de base para el control político y acumulación de riqueza (Taft 1991). La comparación entre patrones de asentamiento y recursos agrícolas indicó, por otra parte, que el control de recursos agrícolas por parte de las elites no jugó ningún papel importante en su transformación, como tampoco parece haber sido el caso de la dinámica de crecimiento de población (Drennan y Quattrin 1995). En resumen, las sociedades del Período Clásico se caracterizaron por roles de liderazgo mínimamente diferenciados y su base principal pareció residir en el ámbito del sistema de creencias más que en la habilidad de ejercer la fuerza o controlar recursos básicos. Los líderes, a pesar la naturaleza individualizada de sus posiciones, tenían poca riqueza personal (Drennan 1995). Los resultados de la investigación en el Alto Magdalena han contribuido a conocer aspectos de los cacicazgos colombianos que antes no se habían imaginado porque se consideraban resueltos o difíciles de estudiar en el registro arqueológico. Sin embargo, no se puede asumir que lo propuesto para el Alto Magdalena sea válido para entender procesos ocurridos en otras partes de Colombia, en épocas diferentes y en medio de condiciones ambientales, culturales y sociales distintas.

En cada región de Colombia la arqueología ha encontrado procesos que empiezan a marcar contrastes con los del Alto Magdalena. Un ejemplo es el de los Andes orientales (Boada 1999; Kruschek 2001; Langebaek 2001). La primera ocupación Herrera, que inicia hacia 400 AC, se caracterizó por la presencia de pequeños grupos que vivieron en sitios dispersos, casi siempre ubicados en lugares fértiles. Durante el Período Muisca Temprano, después de 1000 DC, la población aumentó y la mayor parte de la población se desplazó a lugares menos aptos para la agricultura. Simultáneamente algunas formas de cerámica, como jarras y cuencos, se hicieron más populares (Langebaek 1995). Además, se hicieron entierros con caracoles procedentes de la costa Caribe, ubicada a más de 1000 kilómetros de distancia. Otra característica del Período Muisca Temprano es la construcción de las pocas obras que hoy se podrían considerar monumentales en los Andes orientales, como El Infiernito (Cardale 1987). Evidentemente el Período Muisca Tardío fue escenario de dramáticos cambios en la organización de los grupos que ocupaban la región; pero ¿cómo se pueden explicar esos cambios?

El desarrollo de cacicazgos en los Andes Orientales tuvo algunas cosas en común con el Alto Magdalena, así como otras diferentes. Las dos áreas comparten la baja densidad de población y la lógica del poblamiento, que no parece haber estado orientada a la explotación de los suelos más fértiles. Las diferencias son más sustantivas. El desarrollo es tardío; apenas hacia 1000 DC, cientos de años después que en el Alto Magdalena, se encuentran las primeras evidencias que la mayor parte de los investigadores llamaría de cacicazgos. El entorno en el cual surgen, en el valle de Fúquene, parece haber sido de intensa competencia social, fiestas comunales y guerra (Langebaek 1995). Los sitios de ocupación son aptos para la defensa, pero no para la agricultura. Las manifestaciones

monumentales son limitadas y, cuando aparecen, son distintas. A diferencia del Período Clásico del Alto Magdalena las primeras formas de jerarquización no se relacionan con monumentos asociados a personajes importantes si no con sitios de uso colectivo, donde las peculiaridades individuales fueron mínimamente diferenciadas. Esas primeras formas de jerarquización social en los Andes orientales no implicaron el surgimiento de jerarquías a nivel regional, proceso que se registró sólo más tarde, durante el Período Muisca Tardío, después de 1200 DC.

Dos estudios recientes a nivel de aldeas han ayudado a comprender mejor la secuencia arqueológica en los Andes orientales. Gracias al estudio de El Venado, una aldea ocupada desde el Período Herrera hasta la llegada de los españoles en el valle de Samacá, se ha encontrado que ya desde finales del Período Herrera algunos sectores del sitio tenían una mayor proporción de cerámica decorada, así como artefactos asociados a la producción textil (Boada 1999). Las investigaciones de Kruschek (2001) en Funza han mostrado que en la Sabana de Bogotá también hubo acceso diferencial a cerámica decorada desde el Período Herrera. Para la última parte de la secuencia, el Período Muisca Tardío, Kruschek encontró que las unidades domésticas de la elite controlaban las tierras más fértiles. La evidencia del Período Herrera sugiere la presencia de sitios internamente diferenciados, sin que esto significara la formación de “cacicazgos” con un dominio regional basado en la jerarquización de sitios. Un contraste con el Alto Magdalena, aunque la información es aun escasa, consiste en la evidencia de algún tipo de control económico por parte de las elites. Los resultados del estudio de El Venado insinúan continuidad en el desarrollo de los cacicazgos en los Andes orientales. El estudio permite hacer un seguimiento de unidades domésticas desde el Período Herrera hasta el último período prehispánico, insi-

nuando pocos cambios abruptos como los que se podrían esperar en circunstancias en las cuales el liderazgo no era institucionalizado si no basado en el carisma personal.

El Alto Magdalena y los Andes orientales son dos ejemplos que ayudan a comprender las investigaciones que pueden hacer los arqueólogos para estudiar secuencias de cambio social. Los resultados de investigaciones similares en áreas disímiles permiten comparar secuencias en diferentes escalas, desde las unidades domésticas hasta procesos regionales más amplios. Los resultados hacen sospechar que la diferenciación económica pudo haber sido mínima en los primeros cacicazgos del Alto Magdalena y mayor en los Andes orientales, aunque la competencia y las fuentes de poder en ambas regiones fueran más de carácter social e ideológico que puramente económico. Factores como la dinámica de población, el acceso a tierras fértiles y los cambios climáticos no fueron determinantes en la dirección de las transformaciones sociales en ninguna de las dos regiones puesto que la producción parece haber sido más fragmentada de lo que inicialmente se pensaba, incluso en los Andes orientales, donde los documentos españoles hablan de la existencia de cacicazgos con un amplio dominio territorial.

Quizás el proceso de aprendizaje más notable se pueda lograr a medida que se estudien secuencias alejadas de las tradicionalmente consideradas como importantes para el estudio de cacicazgos. Hacia 500 AC, mucho antes del Período Clásico en el Alto Magdalena y en una época en la cual la mayor parte de las poblaciones de los Andes orientales eran pequeñas concentraciones Herrera de no más de 50 habitantes, en la cuenca del río Ranchería existían sitios notablemente grandes, probablemente habitados por cientos de personas, y una densidad de población a nivel regional sin paralelo en

cualquier otra región estudiada sistemáticamente en Colombia (Langebaek et al. 1998). Durante el siglo XIII DC, justo al inicio de un período seco, esas aldeas desaparecieron por completo para dar paso a pequeños asentamientos y la densidad de población se redujo significativamente. Al tiempo que ese proceso ocurría en el Ranchería en el litoral de la Sierra Nevada, probablemente afectado por el mismo período seco, la población no solo no se redujo sino que aumentó considerablemente, colonizando la Sierra Nevada y formando aldeas grandes en las montañas y en la costa (Langebaek et al. 1998).

En el valle de Aburrá el poblamiento inicial fue similar al del período Herrera, pero el desenlace fue distinto (Langebaek et al. 2002). El primer período de ocupación por parte de alfareros correspondió a pequeñas aldeas, más o menos del mismo tamaño, ubicadas sobre los suelos más fértiles. Luego, un poco antes de que en los Andes orientales se diera inicio al período Muisca temprano, se desarrollaron aldeas sobre suelos poco atractivos para la agricultura. En este caso parece haber existido un claro interés por explotar yacimientos de oro y sal. Durante esta época, correspondiente al auge de la llamada orfebrería Quimbaya clásico, se puede reconstruir el desarrollo de jerarquías de asentamientos, así como un continuo proceso de aumento de población. Si los estimativos arqueológicos son correctos la densidad de población en el valle de Aburrá fue considerablemente mayor a la de los Andes orientales durante el último período prehispánico. Sin embargo, no parece haberse desarrollado una complejidad social y política similar a la que encontraron los europeos a su llegada al antiguo territorio muisca.

Las agendas

Los recientes cambios en la arqueología colombiana no sólo han venido en forma de

conocimiento acumulado de secuencias sobre las cuales se sabe más que antes. El paso gigantesco ha sido una mayor claridad sobre las muchas cosas que no se pueden explicar y que hace unos pocos años ni siquiera se hubieran podido plantear en forma de preguntas. El hecho de que el Formativo colombiano y el desarrollo de los cacicazgos no sean ahora lo que parecían ser hasta hace unos pocos años no equivale al caos ni es sinónimo de la incapacidad de la arqueología para alcanzar interpretaciones razonables sobre el pasado; es una invitación a estudiar esos procesos con menos certezas y, por lo tanto, con mayor probabilidad de decir cosas nuevas. Esos cambios, además, no se pueden reducir a un proceso acumulativo de investigación empírica. Ese ha sido parte del proceso más reciente, pero de ninguna manera el único. Últimamente se ha impuesto en el país una gran variedad de transformaciones académicas y una renovada actitud crítica ante la arqueología. Los nuevos avances en el conocimiento sobre las sociedades del pasado no han implicado que todos trabajen en una agenda común. Al presentar los recientes desarrollos en el estudio del pasado me refiero a lo que, en el fondo, no es más que una agenda considerada común por un pequeño grupo de investigadores; el contexto en el cual se lleva a cabo su trabajo coincide, también, con el desarrollo de otras agendas que no pueden pasar desapercibidas.

Los problemas que pueden derivarse de esta situación son dos. Primero, que ese pequeño grupo de arqueólogos —al que pertenezco— no sea lo suficientemente reflexivo con respecto a sus interpretaciones. Los ejemplos de proyectos relacionados con el desarrollo de la agricultura y de las sociedades complejas se han presentado —y criticado— con frecuencia como parte de una agenda procesual. La crítica que se ha hecho coincide en señalamientos simplistas: que el uso de la estadística es positivista, que la aplicación de las mismas o similares metodologías interesa-

das en verificar planteamientos en el registro arqueológico significa la imposición de un paradigma hipotético-deductivo, etc. Estas críticas, centradas casi siempre en las propuestas de Binford, no son nada nuevo en la agenda de la arqueología y en el caso colombiano no han agregado nada significativo a la hora de interpretar el registro arqueológico. Acuden simplemente a criticar un paradigma (que muchas veces no es el que se evidencia en el trabajo criticado) como si los problemas concretos no importaran. Este tipo de críticas no aporta mucho al estudio del pasado, ni siquiera del papel de la arqueología en el presente. Lo más grave es que no se basan en un análisis juicioso de la trayectoria de la arqueología procesual en el país.

En Colombia el arraigo de la arqueología procesual fue limitado y la influencia de Binford mínima. En la década de 1970 se realizaron varias tesis de doctorado norteamericanas en Colombia (Bruhns, Wynn, Sutherland, Murdy), pero ninguna de ellas se hizo con una agenda procesual. Por esa misma época la resolución 626 bis de 1973 limitó la llegada de nuevos investigadores, especialmente norteamericanos. En contraste con otros países latinoamericanos, notablemente Argentina, en Colombia casi nadie ha trabajado con los presupuestos hipotético-deductivo y cientifista de Binford. El trabajo de Gnecco (2000, 2004) en La Elvira utilizó su modelo de movilidad, pero para descartarlo por su componente determinista ecológico. Un proyecto de investigación, el *Programa Arqueológico Sierra Nevada de Santa Marta* (Soto 1988), introdujo la lectura de Lewis Binford y David Clarke, pero sus interpretaciones se enmarcan dentro de la arqueología normativa. Tan sólo Oyuela (1987) ha defendido explícitamente la propuesta de Binford, sin mayor eco entre sus colegas. El rechazo a la arqueología procesual en Colombia se puede interpretar con diversas razones; la más importante sea una resistencia histórica a cualquier forma

de evolucionismo en el país, ya sea de corte positivista o marxista (Langebaek 2003).

Los trabajos que he citado con referencia al desarrollo de la agricultura y de las sociedades complejas no se han basado en la idea de una ciencia al estilo propuesto por Binford. La mayor parte se inspira en los trabajos de Drennan, a su vez derivados de los de Flannery. Incluso, algunos autores han criticado a Binford (Langebaek 1996; Gnecco 1999). Eso no quiere decir que no existan limitaciones conceptuales en esas interpretaciones. La más importante es la asimilación de la lógica racional moderna, capitalista, a la organización social prehispánica. En el caso del Formativo temprano se afirma que la forma y tecnología de la cerámica más temprana resulta incongruente con la idea de agricultores; no obstante, se afirma que la alfarería no tenía funciones puramente prácticas y las inferencias se basan en la producción de cerámica siguiendo criterios estrictamente funcionales. Boada (1999) encontró en El Venado que ciertas unidades domésticas tenían acceso a los mejores cortes de carne, asumió que los habitantes de cierto sector del asentamiento consumían mejor carne que otros y supuso una sociedad jerarquizada en la cual el acceso a recursos básicos era restringido, a semejanza de la nuestra. ¿Es esto necesariamente cierto? Existen varias posibilidades alternativas: por ejemplo, los mejores cazadores comían las mejores partes porque, al fin y al cabo, habían trabajado para ello, pero generosamente repartían el resto en la comunidad; o quienes tenían mayor prestigio tenían la prerrogativa de invitar a comer a otros miembros de la comunidad en su vivienda, sin que ello significara que el consumo de las mejores presas se limitaba a ciertas personas. Las unidades domésticas de las elites de Funza se asocian a las tierras más fértiles, por lo que Kruschek (2001) asumió que las controlaban a título de propiedad y que recibían un claro beneficio económico de ello; sin embargo, también

se puede inferir que ese control no garantizaba privilegios si no que implicaba compromisos, como en efecto se argumenta para las formas de jerarquización más “primitivas” (e.g., Clastres 1985). En el caso del estudio regional en Fúquene ¿qué significa que la ubicación de los sitios Muisca temprano corresponda a sitios fáciles de defender? También puede haber múltiples alternativas. La solución a esa clase de problemas no consiste en señalarlos como resultado de un paradigma específico sin más. Este tipo de preguntas obliga a enfatizar aún más el estudio del registro arqueológico. Hacer preguntas más refinadas y diseñar estrategias de campo que ayuden a solucionar esos problemas son propuestas viables en lugar de caer en la especulación metafísica.

Aquí viene el segundo problema. Las que se han planteado como alternativas deberían, como mínimo, dar cuenta del registro arqueológico o generar narrativas contestatarias del orden colonial sobre el cual se fundamenta la práctica. Solo así tendría sentido la creciente diversidad en las formas de practicar la disciplina. La pregunta no es qué tan alternativas pueden ser esas nuevas arqueologías; después de casi 20 años se les puede preguntar que tanto lo han sido. Para responder esta pregunta primero es necesario identificar esa diversidad. Una de las corrientes que empezó a desarrollarse a partir de la década de 1980 puede asociarse con intentos aislados por asimilar la reacción británica contra la arqueología procesual norteamericana. Esto ha incluido, por lo menos, tres tendencias. En primer lugar, el desarrollo de algo cercano a una “aproximación contextual”, usualmente estructuralista, que invita a estudiar aspectos interrelacionados del registro arqueológico con el fin de entender el significado de cada uno de esos aspectos y su importancia en cada cultura (Giraldo 2000; Therrien 2004). En segundo lugar, el desarrollo de críticas a los estudios que marcan una profunda diferencia entre aspectos

culturales específicos y las generalizaciones válidas para distintos contextos culturales. Parte de esa corriente ataca los estudios comparativos y critica los estudios de cambio social, tildándolos de “evolucionistas”. En tercer lugar, la tendencia a estudiar aspectos “nuevos” como alternativa a los enfoques materialistas, tales como cosmologías en contextos sociales específicos, estilos artísticos y creencias (Velandia 1994; Lleras 1999).

Sin embargo, son pocos los trabajos que han contribuido a brindar reales interpretaciones contextuales porque niegan la importancia de lo hecho en lugar de considerarlo insuficiente. Decir que se va a estudiar cosas que nadie ha trabajado no es suficiente para demostrar que se está investigando algo interesante o relevante o que quienes estudiaron otras cosas estaban tratando asuntos irrelevantes. Uno de los problemas con el llamado a estudiar la ideología o cualquier aspecto aparentemente dejado de lado por los estudios anteriores es que se ha caído en falsas dicotomías y, sobre todo, en la falacia de que los temas “nuevos” por el solo hecho de serlo son “mejores”. Estas falsas dicotomías nunca han sido explícitamente formuladas pero son evidentes: la arqueología de sitio se “opone” a la arqueología regional, el estudio de la ideología al de la economía, etc. Recordando lo que alegaba Flannery (1972): leyendo a unos el lector imagina que la gente solo trabaja, come y se reproduce; leyendo a los otros pensaría que la gente solo piensa y elabora ideologías.

Otra tendencia se refiere el estudio de la historia de la arqueología y la construcción social de conocimiento. Jaramillo y Oyuela (1994) escribieron un ensayo cuantitativo de la historia de la producción arqueológica. El estudio analizó el volumen de la producción sobre el tema prehispánico, pero no interpretó cualitativamente la información, con lo cayó en un serio problema conceptual: el impacto del tema prehispánico se redujo al

número de publicaciones sobre el tema. Por lo demás su conclusión es discutible: que la arqueología procesual no fue adoptada en Colombia debido a su neutralidad científica que no servía a los intereses del Estado nacionalista. Como señala Piazzini (2003: 308) la evidencia sugiere exactamente lo contrario. En realidad, después de las agitadas décadas de 1920 y 1930, en pleno apogeo de reivindicaciones étnicas y hasta raciales, el Estado favoreció la institucionalización de la arqueología con una agenda explícitamente “neutra” (Langebaek 2003). Boucher de Uribe (1985), Gnecco (1995), Enciso y Therrien (1996) y Herrera (2001) han hecho otros intentos de comprender la práctica de la disciplina desde una perspectiva histórica. Algunos de los trabajos realizados se han dedicado a analizar las formas de hacer arqueología con el fin de identificar el contexto social y político en el cual se desarrollan las teorías que explican el pasado (Gnecco 1999; Flórez 2001; Langebaek 2003). Más concretamente se refieren a la forma como el pasado genera discursos de poder. La pretensión es válida, incluso urgente, pero lo será aun más cuando el estudio del pasado y el análisis de la sociedad contemporánea se pueda enriquecer de esas reflexiones. A estas alturas es insuficiente encontrar que la arqueología se entronca en un discurso colonial o que hay discursos disidentes o que la práctica favorece discursos hegemónicos. En este sentido se debe anotar que una limitación de estos estudios es la enorme desproporción entre la teoría foránea de la que se nutre, en relación con el análisis juicioso de las fuentes. Estas últimas se han relegado a unas pocas referencias, mientras las primeras generalmente se constituyen en el “cuerpo” de la crítica. No obstante, los procesos mediante los cuales las élites colombianas han manipulado el pasado son lo suficientemente plásticas, peculiares y complejas como para seguir eludiendo el estudio riguroso de la enorme cantidad de información disponible

(Gnecco 1999; Alvarado, Maldonado y Serna 2003; Aparicio 2003; Echeverri 2003; Piazzini 2003).

En los últimos años se ha hecho un llamado que tiene que ver con el papel de la disciplina en las comunidades que viven en las zonas donde se hace arqueología o se relacionan, o se quieren relacionar, históricamente con quienes vivían en los sitios estudiados (Vasco 1997). Esto incluye, naturalmente, a los indígenas, pero también a comunidades campesinas e, incluso, grupos urbanos. Desde luego, los indígenas se adelantaron a los arqueólogos hace años, cuando reclamaron desde la década de 1970 el control de Ciudad Perdida en la Sierra Nevada de Santa Marta y se quejaron de que tras años de investigación en San Agustín los arqueólogos no hubieran podido decir nada serio (Langebaek 2004). Estos trabajos han planteado, explícitamente, la necesidad de hacer una arqueología “postcolonial”, esto es, que cuestione seriamente el asunto de los usuarios de la arqueología y de la utilidad que los proyectos pueden tener para las comunidades en cuyos territorios se practica (Gnecco 1999). Existen trabajos que exploran la validez de establecer diálogos entre conocimientos, admitiendo que la arqueología es una forma diversa de ver el pasado y que existen muchas otras maneras de verlo. Algunos trabajos recientes presentan las posiciones contrastantes de los “teóricos” de la arqueología colombiana, esfuerzo particularmente loable en la *Revista de Estudiantes de Arqueología* de la Universidad Nacional de Colombia. Sin embargo, el llamado no ha pasado, en general, de ser planteado desde la orilla de los practicantes expertos. El llamado al diálogo rara vez se ha concretado.

El reto no es sólo plantear posibles formas de estudiar el pasado, abriéndolas como espacios promisorios pero, al fin y al cabo, imaginados, para ser llenados en el futuro; el verdadero desafío consiste en hacerlas rele-

vantes mediante investigaciones rigurosas que se refieran a casos concretos. Otro reto, por cierto, consiste en que esa multiplicidad de prácticas favorezca el debate y la articulación, en lugar de la mutua ignorancia o desprecio. Por ahora mucho de lo que se ha propuesto no pasa de ser promesa de lo que se puede hacer a futuro. No han contribuido, excepto casos muy puntuales, a profundizar en el conocimiento del pasado. Con franqueza, las diversas formas de hacer arqueología no parecen enfrentarse aun en un sano debate académico, no solamente en torno a las concepciones teóricas fundamentales si no en la interpretación del pasado.

La diversidad de arqueologías que comienza a abrirse paso representa un justo y válido reconocimiento de que el estudio del pasado es más complejo de lo que la mayor parte de los arqueólogos admitía en el país hasta hace poco. En ese sentido esa diversidad, seguramente, está para quedarse. Pero, por esa misma razón, su reto consiste en ofrecer alternativas constructivas o, incluso, críticas válidas a lo que se ha hecho. En esto último se ha tenido relativo éxito. En lo primero se ha fracasado. El problema puede ser más grande de lo que parece, incluso cuando se hace referencia a nuevas prácticas que se desligan de comprender el pasado y concentran sus esfuerzos en la crítica social contemporánea. Una de las objeciones a la arqueología es su falta de conciencia crítica sobre su papel como generador de narrativas. La validez de las nuevas arqueologías en su ataque a las corrientes más convencionales (normativa, procesual) es innegable. No obstante, el discurso sobre el cual se ha montado el llamado crítico ofrece poco más que lo que la arqueología de los países centrales ya ha ofrecido. Incluso, en el caso colombiano no va más allá, excepto en su aparatosa terminología, de lo que los académicos de izquierda de los 1960 y 1970 ya le habían criticado a la arqueología normativa (García 1948, 1985; Torres 1975) En particular, la

crítica a la modernidad, centro del debate, proviene de universidades del llamado Primer Mundo (e.g., Thomas 2004) y aquí se hace de caja de resonancia sin mayor valor agregado. Tan solo se contextualiza el debate con asuntos locales, que es exactamente la crítica que se le hace, y con razón, a lo que la arqueología normativa y la procesual terminaron por hacer. Para que la arqueología propia sea capaz de generar narrativas nativas debe hacerlo de forma explícita y diferenciada. Ese no ha sido el caso. La crítica a la arqueología moderna ha sido un punto de llegada, no uno de partida, y eso dificulta las cosas enormemente.

Es injustificado ignorar la producción de las metrópolis. Los discursos metropolitanos no pueden ser superados ignorándolos. Además, hay que ser selectivo con ellos porque no todos representan lo mismo. Igualmente grave es reproducir ese colonialismo a veces autoimpuesto, incluso cuando se trata de propuestas aparentemente contestatarias. Resulta irónico que algunos de los tantos textos “postcoloniales” tengan como punto de referencia la academia foránea o que genuinos esfuerzos nacionales por conocer el pasado se caricaturicen como evidencias de un programa hegemónico real o imaginario. Además, resulta cuestionable que el estudio del registro arqueológico —y, en realidad, del pasado mismo— parece irrelevante, un tema de interés del positivismo y un lastre de la ciencia colonial, en relación con los estudios del presente. Aún asumiendo la validez de las agendas postprocesuales quedan muchas cosas por responder: aparte de los juicios de valor, ¿dónde están los diagnósticos concretos y las propuestas alternativas? Más aun, ¿qué de lo que están diciendo los arqueólogos de esa corriente es realmente nuevo? ¿qué han dicho que otros no hayan dicho mejor, en otros países, hace años? Si la respuesta es poco o nada es mejor reconocer que la disciplina se debe a otras metas distintas a estudiar el pasado. Finalmente: ¿qué de la crítica social que pueden hacer los

arqueólogos implica excavar y trabajar en campo? Aquí viene una paradoja: los trabajos teóricos acusan con frecuencia, y a veces con razón, a los trabajos empíricos de separar teoría e investigación, es decir de ser positivistas pero, al mismo tiempo, los trabajos teóricos pueden ser acusados, la mayor parte de las veces, de olvidar la investigación concreta. Aunque eso no sea positivismo es idealismo.

Pero eso no es lo peor. Lo más grave es que con toda seguridad muchos arqueólogos seguirán haciendo arqueología como de costumbre, solo que cambiando alguna terminología o citando ciertos autores de vanguardia. Desde luego, de todos los riesgos el mayor consiste en que la arqueología siga siendo practicada en el fondo como si nada hubiera pasado. En esto hay que ser completamente francos: mucha de la arqueología que aún se hace en el país es de carácter normativo, anterior a la arqueología procesual. Lamentablemente las discusiones a fondo de carácter teórico (Gnecco 2003; Mora 2003; Politis 2004) para muchos se han reducido a cuestiones formales. Para algunos hacer arqueología contemporánea consiste en hacer uso de tecnologías modernas, con lo cual realmente no se hace ninguna contribución a la forma como los arqueólogos pueden enriquecer el pensamiento teórico sobre el pasado. Hacer un uso sistemático de técnicas modernas de datación, sofisticados análisis de restos óseos o de vestigios de fauna y flora pasa, para muchos, por hacer arqueología “científica” y “moderna”. Cuantificar (sin saber para qué) da la impresión de ser “científico” o, al contrario, criticar cualquier intento de cuantificar (de nuevo sin saber por qué) hace pasar a más de uno como más “social” y “crítico” y hasta “posmoderno”. El hecho es que un gran número de arqueólogos trabaja aún con los presupuestos teóricos inductivos y positivistas que fueron criticados hace ya 50 años o más. En un artículo reciente Mora (2003) considera positivo el súbito cambio de paradigma entre los arqueólogos colombianos que en la década de 1970 fueron normativos, en la de 1980 procesuales y en la de 1990 postprocesuales. Sin

cuestionar de ninguna manera sus ejemplos en general se trata, más bien, de un síntoma negativo. Para saber lo que muchos arqueólogos de hoy serán en la próxima década bastará con leer las publicaciones más recientes de la academia norteamericana y europea. Su destino será “criollizar” esas propuestas, sin mayor esfuerzo por cambiar la forma como enfrentamos los temas concretos que caracterizan a la arqueología y que ella podría ayudar a comprender mejor que cualquier otra disciplina.

Si la terminología de los arqueólogos procesuales presumía, muchos de los autores más contemporáneos francamente parecen escribir con el firme propósito de confundir. Muchos arqueólogos elaboran bellos y hasta coherentes argumentos que únicamente tienen el defecto de no tener la más remota conexión con el mundo de los sitios arqueológicos. Hacen un llamado por una arqueología por fuera del grupo de expertos pero de tal forma que un núcleo cada vez más reducido de personas puede entenderlos. Además, queda el problema del rigor, el cual de ninguna manera es residual en esta discusión. La proliferación de arqueologías puede ser buena, siempre y cuando se mantengan las condiciones mínimas de rigor con respecto al estudio de la cultura material. Algunas interpretaciones sobre el pasado son más razonables que otras, aunque también es evidente que la arqueología seria y rigurosa se puede hacer desde muchas ópticas. La creciente heterogeneidad de metas, teorías y discursos podría enriquecer el futuro al hacer posibles contrastes entre las diferentes propuestas teóricas y la información generada a través del trabajo de campo. Se trataría de una excelente oportunidad para generar debates teóricos en estas tierras referidos al estudio de nuestro propio pasado.

La actual situación del país favorece las especulaciones de salón y va en detrimento de propuestas que tengan la virtud de poder ser sustentadas con información generada a par-

tir del estudio de sitios arqueológicos. A la arqueología colombiana le puede pasar algo parecido a lo que le sucedió a los arqueólogos británicos a medida que perdían su imperio y, por lo tanto, la capacidad de hacer trabajo de campo en sus colonias, sólo que con la trágica circunstancia de ser el pasado de nuestro propio país el que se podría sacrificar. El futuro de las diversas formas de hacer arqueología en Colombia es impredecible. Mucho dependerá no sólo de la calidad del debate académico o de la capacidad de cada arqueólogo de traducir sus inquietudes teóricas al mundo de la arqueología de campo si no, también, de aspectos políticos e institucionales.

No todo se juega en el campo de la teoría o de las modas académicas. Los cambios institucionales tendrán un papel importante en lo que suceda de aquí en adelante. La forma como se hace arqueología en Colombia enfrenta retos que no son estrictamente académicos. El reto institucional más grande tiene que ver con la capacidad de formar capacidad crítica propia. Antes que hacer un llamado a una ciencia postcolonial, a forzar a hacer creer que el futuro es la arqueología histórica o a defender la arqueología procesual o la modernidad reflexiva que puede ofrecer la arqueología el reto consiste en formar estudiantes y profesionales críticos que puedan contribuir de diversa maneras a la disciplina y a su país desde su propia experiencia. Sólo recientemente se ha entendido que los pregrados no son el escenario natural de ese cambio. Los postgrados recién ahora comienzan a desarrollarse, no sin obstáculos, pero sí con la visión necesaria para hacerlos prosperar. La formación limitada al pregrado no ha sido el caldo de cultivo para la discusión teórica. Sólo los postgrados podrán ofrecer ese espacio, ojalá orientados a reflexiones teóricas pero sin olvidar los problemas concretos que implica estudiar el pasado y la forma como hoy en día, y a través de la historia del país, éste se apropia.

Agradecimientos

Agradezco los comentarios de Francisco Gnecco (Universidad del Cauca) y Carlo Zarur (Universidad de los Andes), Cristóbal Emilio Piazzini (Universidad de Antioquia).

Referencias

- Alvarado, Jairo, Jorge Maldonado y Adrián Serna
2003 Formas públicas de la arqueología y discursos escolares: poder, memoria y pedagogía a través de las representaciones del pasado. En **Arqueología al desnudo**, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 223-266. Universidad del Cauca, Popayán.
- Aparicio, Juan Ricardo
2003 Los hechos científicos y la arqueología de Colombia. En **Arqueología al desnudo**, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 267-299. Universidad del Cauca, Popayán.
- Boada, Ana María
1999 Organización social y económica en la aldea muisca de El Venado-Valle de Samacá, Boyacá. **Revista Colombiana de Antropología** 35:118-145.
- Boucher de Uribe, Priscilla
1985 **Raíces de la arqueología en Colombia**. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Broadbent, Sylvia
1964 **Los chibchas: organización sociopolítica**. Universidad Nacional, Bogotá.
- Cardale, Marianne
1987 En busca de los primeros agricultores del Altiplano Cundiboyacense. **Maguaré** 5:9-126.
- Carneiro, Robert
1970 A theory of the origin of the State. **Science** 169: 733-738.
- Clastres, Pierre
1985 **Investigaciones en antropología política**. Gedisa, Barcelona.
- Drennan, Robert
1995 Mortuary practices in the Alto Magdalena: the social context of the "San Agustín" Culture. En **Tombs for the living: Andean Mortuary Practices**, editado por Tom D. Dillehay, pp 79-110. *Dumbarton Oaks*, Washington.
2000 **Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena**. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Drennan, Robert y Dale W. 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**, editado por Cristóbal Gnecco, pp 85-108. Universidad del Cauca, Popayán.

- Echeverri, Marcela
 2003 Nacionalismo y arqueología: la construcción del pasado indígena en Colombia (1939-1948). En **Arqueología al desnudo**, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 133-153. Universidad del Cauca, Popayán.
- Enciso, Braida y Monika Therrien
 1996 **Compilación bibliográfica e informativa de datos arqueológicos de la sabana de Bogotá, siglos VIII al XVI**. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Flannery, Kent
 1972 The cultural evolution of civilizations. **Annual Review of Ecology and Systematics** 3:399-426.
- Flórez, Franz
 2001 Cacicazgos del edificio Colombia prehispánica. Limitaciones metodológicas de un esquema al alcance de los niños. **Arqueología del Área Intermedia** 3:95-150.
- García, Antonio
 1948 **Bases de la economía contemporánea**. Ediciones RFIOC, Bogotá.
 1985 **La crisis de la Universidad. La Universidad en el proceso de la sociedad colombiana**. Plaza y Janes, Bogotá.
- Giraldo, Santiago
 2000 Del Rioja y otras cosas de los caciques: patrones de intercambio tairona en el siglo XVI. **Revista del Área Intermedia** 2: 47-68.
- Gnecco, Cristóbal
 1995 Praxis científica en la periferia: notas para una historia social de la arqueología colombiana. **Revista Española de Antropología Americana** 25: 9-22.
 1999 **Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología**. Universidad de los Andes, Bogotá.
 2000 **Ocupación temprana de bosques tropicales de montaña**. Universidad del Cauca, Popayán.
 2003 Teorías en la práctica de la arqueología en Colombia. **Revista de Estudiantes de Arqueología** 1:29-36.
 2004 Against ecological reductionism: Late Pleistocene hunter-gatherers in the tropical forests of northern South America. **Quaternary International** 109-110:13-21.
- Gnecco, Cristóbal y Emilio Piazzini (Editores)
 2003 **Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria**. Universidad del Cauca, Popayán.
- Helms, Mary
 1979 **Ancient Panamá, Chiefs in search of power**. University of Texas, Austin.
- Herrera, Leonor
 2001 Colombia. En **Encyclopedia of Archaeology**, editado por Tim Murray, pp 354-369. ABC-CLIO, Santa Barbara.

- Jaramillo, Luis Gonzalo, Leonardo Ivan Quintana y Samir Enríquez
 2001 Reconocimientos arqueológicos en los municipios de Buenavista, Circasia, Córdoba, Montenegro, Quimbaya (Quindío) y Chinchiná (Caldas). En **Arqueología preventiva en el Eje Cafetero. Reconocimiento y rescate arqueológico en los municipios jurisdicción del Fondo para la Reconstrucción del Eje Cafetero**, editado por Víctor González y Carlos Andrés Barragán, pp 17-37. ICANH, Bogotá.
- Jaramillo, Luis Gonzalo y Augusto Oyuela
 1994 Colombia: a quantitative analysis. En **History of Latin American Archaeology**, editado por Augusto Oyuela, pp 49-68. Avebury, Aldershot.
- Kruschek, Michael
 2001 The evolution of the Bogotá chiefdom: a household view. Disertación, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.
- Langebaek, Carl Henrik
 1987 **Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca, siglo XVI**. Banco de la República, Bogotá.
 1995 **Arqueología regional en el territorio muisca. Estudio de los valles de Fúquene y Susa**. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology No , University of Pittsburgh-Universidad de los Andes, Bogotá.
 1996 La arqueología después de la arqueología en Colombia. En **Dos lecturas críticas-Arqueología de Colombia**, pp 9-42. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.
 2001 **Arqueología regional en el Valle de Leiva: procesos de ocupación humana en una región de los Andes orientales de Colombia**. ICANH, Bogotá.
 2003 **Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión**. Colciencias, Bogotá.
 2005 **Los indios de ayer: raza, nación y política**. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Langebaek, Carl Henrik y Alejandro Dever
 2000 **Arqueología en el bajo Magdalena: un estudio de los primeros agricultores del Caribe colombiano**. ICANH-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Langebaek, Carl Henrik, Andrea Cuéllar y Alejandro Dever.
 1998 **Medio ambiente y poblamiento en la Guajira: investigaciones arqueológicas en el Ranchería Medio**. ICANH, Bogotá.
- Langebaek, Carl Henrik, Emilio Piazzini, Alejandro Dever e Iván Espinosa
 2002 **Arqueología y guerra en el Valle de Aburrá: estudio de cambios sociales en una región del noroccidente de Colombia**. Fondo de Promoción de la Cultura-Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Londoño, Eduardo
 1985 Los cacicazgos muisca a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o “reino” de Tunja. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Llanos, Hector
 1995 **Los chamanes jaguares de San Agustín: génesis de un pensamiento mitopoético**. Edición privada, Bogotá.

- Lleras, Roberto
 1999 **Prehispanic metallurgy and votive offerings in the Eastern Cordillera, Colombia.** BAR, Oxford.
- Mora, Santiago
 2003 Teorías en la práctica de la arqueología colombiana. **Revista de Estudiantes de Arqueología** 1:49-63.
- Oyuela, Augusto
 1987 Implicaciones de las secuencias locales y regionales en los aspectos culturales de los tairona. En **Chieftdoms in the Americas**, editado por Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe, pp 213-230. University Press of America, Lanham.
 1993 Sedentism, food production and pottery origins in the tropics: the case of San Jacinto 1, Colombia. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.
- Osborn, Ann
 1985 **El vuelo de las tijeretas.** FIAN, Bogotá.
- Piazzini, Carlo Emilio
 2003 Historias de la arqueología en Colombia. En **Arqueología al desnudo**, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 301-27. Universidad del Cauca, Popayán.
- Piperno, Dolores y Deborah Pearsall
 1998 **The origins of agriculture in the lowland tropics.** Academic Press, Nueva York.
- Politis, Gustavo
 2004 Acerca de la arqueología en Colombia. **Revista de Estudiantes de Arqueología** 2: 70-83.
- Pratt, Ann F.
 1999 Determining the function of one of the New World's earliest pottery assemblages. **Latin American Antiquity** 10:71-850.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
 1951 **Datos historico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta.** Banco de la República, Bogotá.
 1955 Conchales de la costa Caribe de Colombia. En **Anales del XXXI Congreso Internacional de Americanistas**, Tomo 2, pp 619-626. Sao Paulo.
 1965 **Colombia.** Thames and Hudson, Londres.
 1983 Colombia indígena. Período prehispánico. En **Manual de historia de Colombia**, Tomo 1, pp 33-224. Colcultura, Bogotá.
 1986 **Arqueología de Colombia. Un texto introductorio.** Segunda Expedición Botánica, Bogotá.
- Snarskis, Michael J.
 1984 Central America: the Lower Caribbean. En **The archaeology of Lower Central America**, editado por Fred Lange y Doris Stone, pp 195-232. University of New Mexico Press, Albuquerque.

- Soto, Alvaro
1988 **La Ciudad Perdida de los tayrona. Historia de su hallazgo y descubrimiento.** Neotrópico, Bogotá.
- Taft, Mary
1991 Patrones de producción y distribución de la cerámica. En **Cacicazgos prehispánicos en el valle de la Plata. Tomo 2: cerámica, cronología y producción artesanal**, editado por Robert Drennan, Mary Taft y Carlos Alberto Uribe eds, pp 105-185. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology 5, Pittsburgh.
- Therrien, Monika
2004 Dandies en Bogotá: industrias para la civilización y el cambio, siglos XIX y XX. En **Arqueología histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI**, editado por Pedro Funari y Andrés Zarankin, pp 105-130. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Thomas, Julian
2004 **Archaeology and modernity.** Routledge, Londres.
- Torres, Ignacio
1975 **La cuestión indígena en Colombia.** Publicaciones de la Rosca, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo
1997 Para los guambianos, la historia es vida. **Boletín de Antropología** 28:115-27.
- Velandia, Cesar Augusto
1994 **San Agustín: arte, estructura, y arqueología.** Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.

UM PALIMPSESTO SOBRE TEORIA NA ARQUEOLOGIA BRASILEIRA

José Alberione dos Reis

Departamento de História e Geografia da Universidade de Caxias do Sul/Rio Grande do Sul-Brasil (UCS).

A problemática que gira em torno de elucidar a utilização de teoria na Arqueologia brasileira instigou a pesquisa. Uma pergunta fundante: ¿existe teoria na Arqueologia brasileira? Este artigo apresenta perspectivas de respostas e algumas considerações sobre esta problemática.

Esta investigación fue instigada por la problemática que gira em torno de elucidar la utilización de teoría en la arqueología brasileira. Una pregunta fundante es si existe teoría en la arqueología de ese país. Este artículo presenta perspectivas de respuestas y algunas consideraciones sobre esta problemática.

This research was prompted by the problems around the elucidation of the use of theory in Brazilian archaeology. A starting question is if there really is theory in the archaeology of that country. This paper presents sketches of answers and some considerations about this problem.

Começando

Como diz o romancista Júlio Cortázar para o jazz, o que vale como tesouro são os *takes*, produzidos nos estúdios de gravação e lá guardados como documentos a serem esclarecidos no *post mortem* de seus autores. Os *takes* são únicos e não se repetem. Portanto, exclusivos e testemunhos de raros momentos de criações ímpares. Assim, o que vai por aqui escrito é do campo do indeciso, do sendo construído, desconstruído, refeito, feito e seguindo diferentes trajetórias e questionamentos. Neste artigo apresento um panorama geral da pesquisa realizada: o tema, os questionamentos, a metodologia, as fontes e algumas não-conclusões.

Hoje estou cada vez mais convencido de que as fronteiras entre ciência e poesia, entre ciência e arte, entre o dionisíaco e o apolíneo, dentro do dito mundo acadêmico, confundem-se, fundem-se, imbricam-se. De acordo com Hissa (2002) é preciso um entendimento e aceitação cada vez maior de que as fronteiras entre as ciências são continuamente abaladas por mobilidades. Movem-se mais do que se fixam. Compreende "...ciência como a arte de combinar informações..." (Hissa 2002:160). Duvidando de que ciência é tarefa de descoberta, salienta que o trabalho científico procura reunir o que sempre esteve separa-

do, inclusive idéias. Fronteiras científicas se movem, buscam articular arte com informação. Nesta intensidade Santos (2002) fala de uma crise que está promovendo o fim da hegemonia de uma velha ordem científica imperante até hoje. Ciência como arte de reunir informações, fronteiras em movimento, crise hegemônica, poesia junto com ciência. Para mim, quebrar fronteiras unindo ciência com poesia é buscar aproximações. Neste sentido concordo com Luhmann (2002:59) ao dizer que "... talvez devesse haver, para realizações mais exigentes da teoria, uma espécie de poesia paralela, que dissesse tudo uma vez mais, de modo diferente, e com isso referisse a linguagem da ciência aos limites de seu sistema funcional".

O que afirmo aqui é minha convicção de que as fronteiras, até agora tão substancialmente rígidas e pretensamente marcadas entre e diante dos mais variados campos do conhecimento, estão, felizmente, sofrendo abalos, diluições e soluções de continuidade que apontam para trocas transdisciplinares e solidariedade de entrecruzamentos teóricos e metodológicos. Afinal, há muito tempo Mills (1975) salientou sobre a admirável escolha de se realizar qualquer atividade intelectual dita científica que não marque separação entre o trabalho do cientista e a vida do cientista. Assim posto, vou ao desvendar do palimpsesto.

O que? - Elucidando alguns tópicos sobre como se apresenta teoria na arqueologia brasileira

O que é passível de elucidação sobre a existência de teoria na Arqueologia brasileira? Quais teorias estão fundamentadas nas pesquisas no Brasil? Este trabalho foi elaborado na tentativa de responder a estes questionamentos. É motivado pela constatação de que, no Brasil, na maioria dos resultados das pesquisas em arqueologia, permanece ainda uma resistência à teoria. Os

textos publicados sugerem como se fosse mesmo desnecessário marcar teorias ou elas estão veladas, ocultadas em um proposital mascaramento de inexistência. Tais constatações apontam para um equivocado entendimento do rigor científico da pesquisa arqueológica no Brasil como prescindindo de postulados teóricos. As publicações acentuam descrições detalhistas num contraste entre uma "massa de conhecimentos empíricos e as limitadas generalizações teóricas" (Kern 1991:1). Sugerindo respostas às questões, posso caracterizar não tanto oposição, mas aderência velada a correntes teóricas.

Para a arqueologia brasileira, no mais amplo panorama geral escrito por Prous (1992), não aparece teoria explícita. Em Souza (1991), são relatadas e apresentadas algumas escolas teóricas - também arqueológicas - estrangeiras. Apesar deste caminho de ocultamentos na Arqueologia brasileira, teoria já tem motivos de reflexões. Funari (1989a, 1989b, 1992, 1995, 1998, 2003) tem se destacado por salientar a importância e a necessidade fundamental da teoria no fazer arqueológico brasileiro. Neste sentido aponta: "... não há prática arqueológica sem fundo teórico. É precisamente nestes termos que podemos dizer que há teoria arqueológica no Brasil, não como um quadro aberto e explícito de assertivas sobre a ontologia do conhecimento arqueológico, mas como uma hermenêutica subjacente que informa tanto atividades de campo e seus relatos, como artigos em geral" (Funari 1998:14). Lima (2000) questiona sobre a separação entre arqueólogo de campo e arqueólogo de gabinete, uma clivagem entre teoria e prática. Marca a distância do fazer teórico brasileiro em relação à produção internacional. Em um artigo que traça um panorama geral da Arqueologia brasileira, Barreto (1998) destaca as principais etapas e influências sofridas por esta área.

Volto ao teorizar sobre teoria. O que é teoria? Qual o estatuto, o lugar que deve ocupar teoria

em qualquer trabalho científico-acadêmico? São perguntas gerais em direção a quem se propõe trabalhar e pesquisar em ciência. É um pressuposto universalmente consensual que ciência sem teoria, no mínimo, é ficção. As questões, no que apontam para a Arqueologia brasileira, são oriundas do que vem sendo constatado como um lugar de falta, de medo ou de descaso. Partindo deste campo do conhecimento, as respostas poderão ser encontradas em vários caminhos ou fundamentações advindas da Filosofia da Ciência, da Epistemologia, etc. São questões básicas, portanto, que subjazem em qualquer pretensão de um fazer científico.

Não há trabalho científico sem base teórica. Neste sentido, aponta Althusser (s.d.:23): “uma pesquisa ou uma observação nunca é passiva: só é possível sob a direção e o controle de conceitos teóricos que nela agem, quer direta, quer indiretamente nas suas regras de observação, de seleção e de classificação na montagem técnica que constitui o campo de observação ou da experiência”.

Neste sentido, assinalo uma incongruência que transparece na produção acadêmica da Arqueologia brasileira, qual seja, um pretensão fortalecimento e conhecimento de métodos em detrimentos de explicitação em termos teóricos. Dito de outro modo, vem salientado o que já se sabe há muito, na arqueologia brasileira, sobre métodos e técnicas de pesquisas porém separado de seus discursos teóricos explícitos correspondentes. Pelo exposto, fica claro que o que ocorre na arqueologia brasileira pode ser um proposital velamento, reforçador de descritivismos e de dados empíricos, em detrimento de um assumir teórico, conceitualmente explícito.

Por que? A presença da teoria na arqueologia brasileira

Em relação a tais questões, colocam-se três situações que poderão ser encaminhadas de

diferentes formas e justificaram a pesquisa realizada:

- a) “Existe teoria arqueológica no Brasil? ... Há uma falta de teoria na Arqueologia Brasileira ... é ainda muito comum desprezar artigos interpretativos como sendo muito teóricos” (Funari 1998:13). Esta afirmativa remete a uma hipótese em relação à produção acadêmica no que diz respeito às teorias: elas existem nas pesquisas, porém não de forma explícita. Daí o desinteresse/temor em relação ao interpretar. Posso pensar que este desinteresse/temor faça parte de um jogo entre saber/poder na pesquisa arqueológica. A partir desta condição, nos deparamos com paradigmas que controlam todo e qualquer conhecimento científico. Este controle é notadamente o poder que a ciência interpõe ao social, ao político, em conjugação ao ideológico. Neste sentido, reflete Morin (1994: 106): “... ignorou-se que as teorias científicas não são o puro e simples reflexo das realidades objetivas, mas são os co-produtos das estruturas do espírito humano e das condições sócio-culturais do conhecimento”.
- b) Portanto, não há falta de teoria na literatura publicada sobre a Arqueologia brasileira. Porém, existe que tal “literatura referida traz marcadamente o que se pode denominar de conceitos no vazio, isto é, embora presentes não são explicitados” (Reis 2002: 23).
- c) O referido desinteresse/temor é algo marcante ainda na pesquisa arqueológica brasileira no sentido de clivar, de um lado o dito arqueólogo de gabinete e, de outro, o arqueólogo de campo. Marca separação. É um equívoco persistente, como se teoria estivesse separada ou esvaziada de uma prática.

Como é possível, então, sustentar uma verificabilidade empírica se a teoria está implícita e ou desconectada dos dados empíricos pesquisados? Teoria implícita, com conceitos no vazio, faz distância de axiomatização daqueles. Com isto, sustento pela absoluta necessidade de axiomatização dos conceitos primários, oriundos das posições teóricas da Arqueologia e de outras, advindas dos mais variados campos do conhecimento, que conformam as produções acadêmicas da Arqueologia brasileira.

Para que esta, que não está isolada do resto das ciências, adquira maturidade e cresça enquanto ciência social, deve cumprir a exigência de explicitar os princípios e conceitos teóricos que subjazem aos procedimentos técnicos empregados na obtenção e na pretensa interpretação e/ou explicação dos dados construídos. Esclarecer a existência, o uso e a aplicação de teoria na Arqueologia é hoje quase um destaque anacrônico diante da importância já sedimentada das questões teóricas nas ciências humanas. Relevante é o que é salientado por Yoffee (1996:108): “A questão, portanto, não é, devem os arqueólogos ser teóricos, mas qual teoria é boa e apropriada”. Daí que ser implicitamente empirista/positivista nas exaustivas descrições, sem interpretações teoricamente fundamentadas e explicitadas, é comodamente livrar-se de um compromisso e ousadia em, verdadeiramente, assumir-se como arqueólogo construtor e intérprete de passados. Neste sentido, destacam Shanks e Tilley (1996:10-11) que:

A arqueologia tradicional tem freqüentemente tomado uma atitude que diminui a teoria do assunto real da Arqueologia. Sua quietude sobre os problemas da teoria resulta não tanto de uma rejeição de fundamentos filosóficos mas antes, de um consenso largamente silencioso sobre

normas empíricas ... Qualquer argumento de que a teoria é irrelevante à Arqueologia é por si próprio teórico.

Desta forma, não parece ser mais passível de descaso ou ignorância o que diz respeito ao presente ideológico do arqueólogo ao interpretar o passado. Esta interpretação não é apenas a construção de um passado, que sempre é feita pelo arqueólogo e finalizada num texto, mas também a construção deste passado a partir do contexto político, social, econômico e ideológico do arqueólogo enquanto agente construtor de conhecimento.

Onde? Teses e dissertações de instituições acadêmicas – PUCRS, USP, UFPE

A proposta deste trabalho ancora-se em um levantamento, o mais exaustivo possível, das teses e dissertações produzidas em três centros formadores de profissionais em nível de pós-graduação no âmbito da arqueologia brasileira. Estes estão localizados na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) e na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Também analisei os programas das disciplinas focadas em teoria e ministradas nos cursos de pós-graduação das instituições mencionadas. Da mesma forma, trabalhei com os programas de algumas disciplinas que foram ministradas no extinto curso de Graduação em Arqueologia da Universidade Estácio de Sá (UNESA/RJ) e com os artigos publicados – entre 1981/1999 - nos anais das Reuniões Científicas da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) que trataram explicitamente de questões teóricas.

Num levantamento geral, que não tem a pretensão de ser completo e total, localizei 225 textos que englobam o conjunto das produções acadêmicas das três instituições, num período compreendido entre 1970 e 2001.

LEVANTAMENTO GERAL DAS TESES/DISSERTAÇÕES		
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)		
Dissertações:	25	(1984/1999)
Teses:	03	(1995/1997)
Total UFPE:	28	
Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul PUCRS)		
Dissertações:	50	(1982/2001)
Teses:	02	(1991/2001)
Total PUC:	52	
Universidade de São Paulo (USP)		
a) Dissertações:	92	(1970/2001)
b) Teses:	45	(1972/2001)
c) Livre-docências :	04	(1975/2000)
Total:	141	
d) Teses no exterior:	04	(1992/1998)
Total:	04	
Total /USP:	45	
Total das teses:	58	
Total das dissertações:	167	
Total geral das teses/dissertações:	225	

A partir destes 225 textos e através de vários critérios, compus a amostragem final da pesquisa que abrange 71 textos.

UNIVERSO EMPÍRICO	
Universidade de São Paulo - USP	
Dissertações	19
Teses	24
Total	43
Pontifícia Universidade Católica do RS - PUCRS	
Dissertações	12
Teses	02
Total	14
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE	
Dissertações	11
Teses	03
Total	14
Total/dissertações	42
Total/teses	29
Total geral de teses/dissertações	71

Como? O levantamento geral das dissertações e das teses. Amostragem e critérios

O levantamento geral demonstrou uma ampla gama de diversidades temáticas, de orientadores e de locais de produção das teses e dissertações. Esta situação levou-me por escolhas subjetivas de critérios definidores da amostragem que redundou em 71 textos conforme os quadros apresentados. Os critérios da amostragem que foram estabelecidos são os seguintes: a) repercussão e importância das teses/dissertações; b) área de pesquisa onde se vinculam; c) importância do orientador na pesquisa arqueológica; d) formação acadêmica dos autores; e) locais de produção; f) orientadores que atualmente são professores nos cursos de pós-graduação das instituições; g) diversidade dos temas; h) prioridade para as teses. Saliento que estes critérios não foram aplicados uniformemente em relação ao todo do universo da abrangência do levantamento geral. Foram ajustados de acordo com as especificidades e diversidades oriundas dos três diferentes locais de produção das teses e dissertações.

Selecionado e definido o universo empírico, parti para uma segunda etapa da pesquisa. Efetuei a leitura de cada um dos 71 textos que visava duas direções. De uma, a extração de dados que dariam conta dos itens elaborados nas fichas específicas para o universo empírico¹. De outra, a busca de respostas advindas de diversas questões direcionadas a esse: Quais teorias arqueológicas estavam sendo aplicadas? Estavam explicitadas ou se apresentavam de forma implícita? De que modo eram tratados os conceitos básicos em cada

¹ Além do item apresentado neste texto – conceitos explícitos/implícitos – também trabalhei sobre financiamento das pesquisas arqueológicas, contextualização sócio-política na realidade brasileira, pronomes pessoais usados na redação das teses/dissertações, inserção institucional das pesquisas, entre outros.

texto? Quais referenciais teóricos arqueológicos e não arqueológicos estavam sendo utilizados?

Nesta etapa da pesquisa e tentando encontrar um suporte para responder as questões acima apresentadas, busquei uma possível sustentação dentro de uma metodologia hermenêutica (Palmer 1989)², aplicada como heurística sobre as teses/dissertações, visando a elucidação do lugar e da existência da teoria arqueológica nestes textos científicos. Um trabalho de interpretação que, através da hermenêutica, passando do dito e do escrito ao não dito e ao não escrito, mas pensado.

Utilizei-me do conceito de ‘posição teórica’ ao referir-me às quatro principais tendências que abrangem as utilizações de teoria arqueológica na Arqueologia brasileira: Histórico-Cultural, Processual, Pós-Processual e Escola Francesa. Esta denominação faz parte apenas da discursividade arqueológica brasileira. Não há esta dita ‘escola francesa’ na França e nem lá tem qualquer nome semelhante (Prous 1996). Desta maneira, tal situação, diferente das outras posições teóricas, dificulta a conformação de um corpus teórico que possa ser consensual e congruente com esta peculiar denominação. Mesmo assim, corro este risco. Da mesma maneira como para a dita ‘escola americana’, a denominação de ‘escola francesa’ está implantada mesmo com ressalvas e ou discordâncias na Arqueologia brasileira.

Sobre o conceito de ‘posição teórica’, assim se refere Gándara (1994:74): “podemos definir *posição teórica* como o conjunto de pressupostos valorativos, ontológicos e epistemo-metodológicos que orientam o trabalho de uma comunidade acadêmica particular e que a permitem produzir investigações concretas, algumas das quais atuam como casos exemplares”.

Diante deste conjunto de leituras, sempre como uma sombra fantasmática a me instigar, a pergunta: de qual lugar teórico vou

trabalhar para a elucidação de minha problemática? Depois de madrugadas e de chimarrões, fiz as seguintes escolhas: um lugar teórico assentado na Arqueologia Pós-Processual com a utilização de algumas propostas de Shanks e Tilley (1987, 1989a, 1989b, 1996), Shanks e Mackenzie (1994) e Tilley (1989, 1991, 1993, 1995, 1998).

Em Shanks e Mackenzie (1994), enfatiza-se a Arqueologia como uma prática social do presente, carregada de subjetividade, uma dialética entre um ‘eu arqueológico’ e o outro ou o objeto. A Arqueologia é encarada como um “...modo de produção cultural do passado material” (Shanks e Mackenzie 1994:28). Em dois famosos textos e, quem sabe, já fora das modas para muitos arqueólogos, Shanks e Tilley (1996) afirmam importantes considerações sobre a Arqueologia como um trabalho realizado no presente, autobiográfico. É feito a partir de um sujeito observador e produtor, o arqueólogo, inserido no contexto social, político, cultural e ideológico no presente. Os autores enfatizam a Arqueologia como uma prática social e uma experiência no presente. Confrontam a oposição convencional entre objetividade e subjetividade, propondo que isto seja superado. Pretendem uma investigação sobre as fissuras existentes entre a prática e a teoria arqueológica. Tilley (1989, 1991, 1993, 1995, 1998), nestes vários textos, expõe diversas idéias que, para a finalidade do aqui escrito, podem ser sintetizadas nesta sua afirmação: “A Arqueologia é uma relação entre passado e presente, mediada por indivíduos, grupos e instituições. Isto tem, inexoravelmente, alguma relevância contemporânea. Inevitavelmente toma um caráter político e ideológico” (Tilley 1995:106).

² Utilizar-se da hermenêutica, enquanto teoria geral da interpretação, como uma metodologia das ciências humanas, visa elucidar como autores criaram um conjunto de significados e sentidos em seus próprios textos.

Para não concluir

É possível, portanto, pelo que aqui escrevi, perguntar e investigar sobre o lugar da teoria na Arqueologia brasileira. É incontestável sua existência. Precisei fazer um desvelamento que explicitasse o que já existe implícito ou oculto. Fundamentei um esclarecimento sobre que teorias estão sendo aplicadas e usadas nas pesquisas arqueológicas. Confirmei que é possível a elucidação sobre a existência e uso de um corpus teórico na Arqueologia brasileira, posto que fragmentado, disperso ou oculto nos textos publicados.

Algumas palavras finais em defesa da teoria na pesquisa acadêmica. Digo defesa pois, no meu entendimento, a presença explícita da teoria é fundamental, especialmente na pesquisa realizada pela Arqueologia brasileira. Talvez esta defesa seja hoje considerada uma posição fora de moda, retrógrada ou desnecessária. Afinal, a pesquisa não se move por si própria? Será mesmo assim? Sobre esta questão de onde está ou não mais está a teoria na Arqueologia, Criado (2001) aponta que a teorização arqueológica tem sumido das agendas temáticas ultimamente. Em seu lugar estaria sendo recolocado algo como uma reação empiricista. Diz o autor: “Há, além disso, uma paralisia dentro da teorização arqueológica que não oferece novos paradigmas com os quais se possa ler a realidade arqueológica. Uma domesticação da crítica arqueológica que aponta para um amaciamento pela institucionalização das ‘críticas’ e pelos subsequentes jogos de poder e de estratégias da reprodução acadêmica” (Criado 2001:127).

Por que, então, intitulo estas páginas finais com um ‘Para não concluir’? Este trabalho vem abrindo caminho por entre as sendas aonde vem se assentando teoria nas discursividades da Arqueologia brasileira. Abrir caminho em veredas desconhecidas é ritmo de processo, de vir a ser. Daí que entendo, nesta situação, ser bastante difícil já concluir, fechando, encerrando. Não con-

cluir como somando tomadas, ensaios, indecisões. Trabalhando por entre construir/desconstruir visando não o definitivo, mas o que é processo. É a velha estória: saímos pelo mundo buscando respostas para perguntas. Enquanto caminhamos, de repente, algumas respostas são encontradas. Porém, ocorre também que, no andar, já mudaram as perguntas. Não concluindo, transitando pelo que acredito ser esta movimentação de fronteiras dos mais variados campos produtores de conhecimento. Um movimento que volta a convergir arte com ciência. A Arqueologia como fértil e instigador campo para tal, com sua provocadora transdisciplinaridade. Afinal, entendo que devemos mesmo ser artesãos na produção científica do conhecimento, sem temores do que venha ser arte nesta artesanaria, do que seja expor a subjetividade de quem pesquisa. Nisto tudo, tendo sempre em vista que trabalhamos com teorias e métodos ao produzir o que ainda chamamos de ciência, no meu entender, com consciência.

Vou burilar esta escrita de não conclusões. Estará como aforismos que vão se superpondo neste palimpsesto que produzi sobre efeitos de teoria na Arqueologia brasileira.

* O meu lugar: escolhi trabalhar e falar a partir de um lugar assentado no âmbito da Arqueologia Pós-Processual. O que me motivou e instigou foi o apontado por Shanks, em Pearson and Shanks (2001), no que este denominou de atitude. É uma constante desmistificação sobre nossas produções e reflexões enquanto arqueólogos, mantendo sempre um cristalino senso de humildade. É o que me refiro ao movimento de construir/desconstruir enquanto arqueólogos artesãos.

* Onde está o presente nesta pesquisa? Em relação a este tema volto a citar Kuhn (1989:394):”... as escolhas que os cientistas fazem entre teorias rivais dependem não só de critérios partilhados ... mas também de fatores idiossincráticos, dependentes da biografia e da

personalidade individuais”. Escolhas teóricas, na academia, ainda que não assumidas no corrente, estão subsumidas nestas dependências. Passado - inclusive o de ontem - é o que buscamos e onde trabalhamos enquanto arqueólogos. De onde partimos? Deste lugar contemporâneo, o presente. É daí que atua o arqueólogo como sujeito responsável por construir interpretações sobre o passado através do uso e emprego explícito das teorias na discursividade arqueológica. Salientar pelo presente, assentamento de uma Arqueologia comprometida social e politicamente com a construção de passados, é uma provocação de encarar o trabalho do arqueólogo como sendo o de um intelectual produtor de conhecimento. Com isto - sempre mantendo atenção constante no perguntar por quê? para que? e para quem? - tal conhecimento vai sendo produzido. Vale lembrar, neste contexto, que ainda concordo com Gramsci (1991:8) ao situar um possível lugar de atuação de um intelectual comprometido:

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloqüência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas num imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanente”, já que não apenas orador puro - e superior, todavia, ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, eleva-se à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se chega a “dirigente” (especialista mais político).

* Onde está a teoria? Houve resistência? Houve aderência? A elucidação sobre qual ou quais lugares ocupou a teoria no universo empírico não apontou para resistência, mascaramento ou indefinição. Os dados pesquisados demonstram uma maior tendência para a não explicitação teórica, confirmando o que pontuei como “conceitos

no vazio” (Reis 2002). Evidenciaram uma curiosa e contínua situação que denominei de “padrão referencial” (Reis 2004: 161): autores que não se distanciam numericamente de um para outro e diminuem entre si, na quase totalidade dos casos, com o valor de uma unidade. Além disso, a impressionante quantidade de autores referenciados apenas uma vez. Respondendo às questões acima. Não acredito que tais situações indiquem resistência. No meu entendimento, o lugar da teoria na Arqueologia brasileira está assentado em aderências, colagens, simbioses veladas e ocultadoras no que concerne ao uso e emprego de teorias. Pode ser um velamento proposital, reforçador de descritivismos e de dados empíricos, em detrimento de um assumir teórico e conceitualmente explícitos. Ainda que tenha se instalado um jogo entre implícito/explicito em termos de assumir e usar teorias na discursividade da Arqueologia brasileira, a teoria lá está. Neste sentido, concordo com o que diz Hegmon (2003:233): “Teoria é onipresente; é como damos sentido ao mundo, mesmo que (ou especialmente) ela não é explícita”.

* A hipótese da tese: é possível a elucidação sobre a existência e uso de um corpus teórico na Arqueologia brasileira, em grande parte fragmentado, disperso ou oculto nos textos publicados. Bem, quanto ao possível, digo que sim, pelos resultados apresentados. Tal corpus teórico está representado, de um lado, pelo emprego das quatro posições teóricas arqueológicas - Arqueologia Histórico-Cultural, Processual, Pós-Processual e Escola Francesa. De outro, pelo uso de referenciais teóricos advindos de variados campos do conhecimento, principalmente da Antropologia e da História.

* Finalmente, então, o que foi mesmo que encontrei no universo empírico pesquisado? Algumas perguntas específicas permearam constantemente minha pesquisa: quais teorias arqueológicas estavam sendo aplicadas?

Estavam explicitadas ou se apresentavam de forma implícita? De que modo eram tratados os conceitos básicos em cada texto? Quais referenciais teóricos arqueológicos e não arqueológicos estavam sendo utilizados? Enfim, todas estas perguntas podem ser reduzidas a uma única e fundamental que tentei responder aqui: existe teoria na Arqueologia brasileira?

Sim, existe. A Arqueologia Processual - implícita e explicitamente - é a posição teórica mais destacada e o autor mais citado é Binford. Seguem-se, respectivamente, as posições teóricas da Arqueologia Pós-Processual, da Escola Francesa e da Histórico-Cultural e com, também respectivamente, os autores mais citados: Hodder, Leroi-Gourhan e Meggers. Dentre os arqueólogos brasileiros, o mais citado é Funari, vinculado à posição teórica pós-processual. O placar final do jogo implícito/explicito, somando os dados das teses/dissertações com os dados dos Anais da SAB, ficou assim:

Teses/dissertações	71	
Artigos/sab	52	
Total	123	
Conceitos arqueológicos explícitos	49	39,83%
Conceitos arqueológicos implícitos	74	60,16%
Conceitos não-arqueológicos explícitos	48	39,02%
Conceitos não-arqueológicos implícitos	75	60,97%

Relacionando as quatro posições teóricas arqueológicas - Histórico-Cultural (AHC); Processual (AP); Pós-Processual (APP); Escola Francesa (EF) - com os dados dos conceitos explícitos e implícitos, arqueológicos e não-arqueológicos, obtive o seguinte quadro:

Teses/dissertações PUC - UFPE - USP					
Total:					71
	AHC	AP	APP	EF	Total
Conceitos arqueológicos explícitos	01	17	06	02	26
Conceitos arqueológicos implícitos	13	18	06	08	45
Conceitos não-arqueológicos explícitos	03	17	08	03	31
Conceitos não-arqueológicos implícitos	11	18	04	07	40

Neste quadro, continua mantendo destaque a Arqueologia Processual, seja nos conceitos arqueológicos e nos não-arqueológicos, tanto implícitos quanto explícitos. Com estes resultados finais, fica clareada a escolha pelo implícito na discursividade que pesquisei. Confirmando o velamento, o ocultamento dos referenciais teóricos arqueológicos e não-arqueológicos empregados. No meu entendimento, o não explicitar conceitos é a fragilidade teórica fundamental da atual discursividade na produção acadêmica da Arqueologia brasileira. Em função disso, também destaquei a necessidade de axiomatizar teorias, no sentido de clarear, delimitar e organizar o conjunto de conceitos teóricos que compõem qualquer teoria utilizada na produção discursiva. Explicitar conceitualmente de quais lugares falamos, ao menos para a Arqueologia - ciência humana, social, cuja precípua teoria vem sendo construída na mais saborosa e desafiante transdisciplinaridade - é um marcante assumir para com os comprometimentos teóricos, sociais e políticos nas construções dos passados. É a tal 'atitude' que salienta Shanks (Person e Shanks 2001:08).

Na base de tudo o que escrevi e que me instigou a esta pesquisa, está uma vontade de insistência. É salientar e fundamentar a importância da teoria nos fazeres arqueológicos. Bem, esta situação talvez não seja tendência apenas dos arqueólogos brasileiros. Neste sentido, falando sobre a Arqueologia

em geral, salientam Shanks e McGuire (1996:76): “a Arqueologia é muito freqüentemente associada, na literatura popular, com uma prática: escavando a terra. Em sua maioria, as ciências são definidas em termos de um programa intelectual, a Arqueologia em termos de um tipo de trabalho ... A Arqueologia foi tradicionalmente definida em termos de sua prática”.

É possível separar uma prática destituída de reflexão? Existe prática sem pensamento? Teoria é para quem pensa e prática é para quem faz? Que Arqueologia prática é essa, se dizendo sem teoria? Volto aqui à minha escolha, do lugar situado no âmbito da Arqueologia Pós-Processual. Veio afirmar pela teoria como fundamento de se pensar, se interpretar qualquer prática arqueológica. Trazer teoria, trabalhar com teoria, aplicar teoria nos fazeres arqueológicos são desafios. Escavar cansa. Interpretar dói. “Seres humanos pensam ao agir e ação invoca pensamento. Alienar a arte do artesanato, a razão da ação, a teoria da prática quebra em pedaços aquelas coisas que estão naturalmente unidas na ação humana. Faz destacar um pólo da unidade em detrimento do outro. Deste modo, este sistema de oposições pode melhor ser descrito como sendo ideológico” (Shanks e McGuire 1996:77).

Velamento em termos de referenciais teóricos não-arqueológicos e de posições teóricas arqueológicas, considerando o ideológico acima destacado, está mais para efeitos de poder institucionais - poder enquanto produção de saber (Foucault 1984) - do que para arqueólogos práticos - temerosos, resistentes, inconscientes - em oposição às teorias nos fazeres arqueológicos. Pesquisar e elucidar sobre relações e imbricações entre ideologia, efeitos de poder e instituição não foram temas desta pesquisa.

Porém, neste velamento, há algo mais a empreender. Seguidamente o lugar da teoria

na arqueologia brasileira é referido como um lugar de cópia. Dito de outro modo, por aqui não só velaríamos, mas copiaríamos, e mal, teorias por outros construídas. Nós, arqueólogos brasileiros, além de não produzirmos, copiaríamos mal o que pensaram os colegas do hemisfério norte. Que lugar de cópia é este? Estaria sugerindo a existência de uma colonização teórica? Penso que neste copiar, copiar mal, não produzir teoria, perpassa alguma coisa de equívoco, de não suficientemente estudado para já assim ser afirmado.

Vamos continuar velando teoria, nos queixando e nos constatando como copiadores ou vamos assumir outros níveis de compromissos com a teoria (Bhabha 2001)? “Existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite, dos que são privilegiados social e culturalmente” (Bhabha 2001:43). Neste mesmo caminho, para a Arqueologia brasileira Funari (1995:7) já alertava que “a teoria arqueológica tem sido encarada, muitas vezes, como uma espécie de luxo cuja existência seria justificada em países ricos, mas cuja valia, no Brasil, estaria por se provar”. Ficar numa visão de se considerar teoria como um luxo ou aceitá-la como lugar privilegiado e elitizado, facilita e até acomoda esta posição de queixosos copiadores. Desloca para este lugar ainda indefinido, uma situação que Gnecco (1995:15), ao tratar da Arqueologia na Colômbia, chamou de “tensão teórica na práxis da disciplina”.

Volto a enfatizar. Esta situação de cópia advém, até o momento, apenas como *doxa*. Não foi contemplada com pesquisas e resultados que a confirme ou não, que esclareça sobre como e por que copiamos. E assim vem se sucedendo! Pois, fazeres científicos no Brasil, já vem acontecendo de longa data, de práticas e de vínculos institucionais (Lopes

1997; Figueirôa 1998; Dantes 2001; Ferreira 2002).

Há uma dinâmica e uma complexidade maiores, para além de simples cópia, no que diz respeito à relação da produção teórica entre quem produz e suas possíveis periferias (Arboleda 1987). Isto é, enquanto arqueólogos, copiamos simplesmente porque estamos distantes e periféricos dos centros hegemônicos e produtores da teoria? Há algo mais? Em um artigo que apresenta um panorama sobre teoria e método no desenvolvimento da Arqueologia na América Latina, Politis (2003) aponta para outra situação que não de cópia. Para o autor, teoria tem sido um ativo componente em tal arqueologia, ainda que sob efeitos de "...subordinação intelectual e falta de confiança em seu próprio potencial de pesquisa" (Politis 2003:260).

Afinal, que tipo de cópia é esta então? Transcrição de um texto original, mera reprodução, imitação, plágio, falsificação do original, subordinação periférica? Entendo que há superficialidade e lugar comum nestas questões. No entanto, subjaz nelas o que ainda requer aprofundamento e pesquisa no âmbito da discursividade e do compromisso com teoria na Arqueologia brasileira. "É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são

construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou "pureza" inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo" (Bhabha 2001:67).

Assim, neste final de escrita, trouxe estas considerações para marcar uma necessidade de se melhor trabalhar com este "espaço contraditório e ambivalente da enunciação" (Bhabha 2001) no que diz respeito às condições de possibilidade da teoria na Arqueologia brasileira.

Agradecimentos

A tal autoria corre por minha conta e risco sobre o que aqui escrito foi. Porém, é claro que muito devo agradecer pelas colaborações que sustentaram a pesquisa e a escrita deste texto. Financeiramente contei com o sustento da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Pensadoramente o apoio dos colegas arqueólogos Pedro Paulo Abreu Funari, Lucio Meneses Ferreira e Fernanda Bordin Tocchetto. Além destes, os pertinentes comentários advindos dos três avaliadores anônimos. A todas estas pessoas e a Fapesp sou muito agradecido.

Referências

Althusser, Louis.

s.d **Sobre o trabalho teórico**. Presença, Lisboa.

Arboleda, Luis Carlos

1987 Acerca del problema de la difusión científica en la periferia: el caso de la física newtoniana en la Nueva Granada (1740/1820). **Quipu** 4:7-32.

Barreto, Cristiana

1998 Brazilian archaeology from a Brazilian perspective. **Antiquity** 277:573-581.

Bhabha, Homi K.

2001 **O local da cultura**. UFMG, Belo Horizonte.

- Criado, Felipe
2001 Problems, function and conditions of archaeological knowledge. **Journal of Social Archaeology** 1:126-146.
- Dantes, Maria Amélia (Editora)
2001 **Espaços da ciência no Brasil 1800-1930**. Fiocruz, Rio de Janeiro.
- Ferreira, Lúcio M.
2002 Vestígios de civilização: a arqueologia do Brasil imperial (1838/1877). Dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas.
- Figueiroa, Silvia F.
1998 Mundialização da ciência e respostas locais: sobre a institucionalização das ciências naturais no Brasil (de fins do século XVIII à transição ao século XX). **Asclépio** 2:107-123.
- Foucault, Michel
1984 **Vigiar e punir: o nascimento da clínica**. Vozes, Petrópolis.
- Funari, Pedro Paulo
1989a Brazilian archaeology and world archaeology: some remarks. **World Archaeological Bulletin** 3:60-68.
1989b Reflexões sobre a mais recente teoria arqueológica. **Revista de Pré-História** 7:203-209.
1992 La arqueología en Brasil: política y academia en una encrucijada. Em **Arqueología en América Latina hoy**, editado por Gustavo Politis, pp 57-69. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.
1995 Mixed features in archeological theory in Brazil. Em **Theory in archaeology. A world perspective**, editado por Peter Ucko, pp 236-250. Routledge, Londres.
1998 A importância da teoria arqueológica internacional para a arqueologia sul-americana: o caso brasileiro. **Primeira Visão** 76:13-31.
2003 Teoria e métodos na arqueologia contemporânea: o contexto da arqueologia histórica. **Primeira Versão** 120:13-20.
- Gándara, Manuel
1994 Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología. Em **Metodología y cultura**, editado por José González e Jaime Galindo, pp 67-118. CONACULTA, México.
- Gnecco, Cristóbal
1995 Praxis científica em la periferia: notas para una historia social de la arqueología colombiana. **Revista Española de Antropología Americana** 25:9-22.
- Gramsci, Antonio
1991 **Os intelectuais e a organização da cultura**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Hegmon, Michelle
2003 Setting theoretical egos aside: issues and theory in North American archaeology. **American Antiquity** 68:213-243.

- Hissa, Cássio
2002 **A mobilidade das fronteiras. Inserções da geografia na crise da modernidade.** UFMG, Belo Horizonte.
- Kern, Arno A.
1991 Abordagens teóricas em arqueologia. Texto apresentado em Mesa Redonda sobre Teoria Arqueológica. VI Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro.
- Kuhn, Thomas
1989 **A tensão essencial.** Editorial 70, Lisboa.
- Lima, Tania Andrade de
2000 Teoria e Método na arqueologia brasileira: avaliação e perspectivas. Em **Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira.** Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro. (CDROM)
- Lopes, Maria M.
1997 **O Brasil descobre a pesquisa científica: os museus e as ciências naturais no século XIX.** Hucitec, São Paulo.
- Luhmann, Niklas
2002 Ciência incompreensível. Problemas de uma linguagem própria à teoria. **Novos Estudos** 63:51-59.
- Mills, Wright
1975 **A imaginação sociológica.** Zahar, Rio de Janeiro.
- Morin, Edgar
1994 **Ciência com consciência.** Europa-América, Mira-Sintra
- Palmer, Robert
1989 **Hermenêutica.** Editorial 70, Lisboa.
- Pearson, Michael e Michael Shanks
2001 **Theatre/Archaeology.** Routledge, Londres.
- Politis, Gustavo
2003 The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin América. **American Antiquity** 68: 45-272.
- Prous, André
1992 **Arqueologia brasileira.** UNB, Brasília.
1996 Histórico do setor de arqueologia UFMG e o papel das missões Franco-Brasileiras. Em **Anais da VIIIª Reunião Científica da SAB**, volume 1, pp 131-150. EDIPUCRS, Porto Alegre.
- Reis, José Alberione dos
2002 **Para uma arqueologia dos Buracos de Bugre: do sintetizar, do problematizar, do propor.** EDUCS, Caxias do Sul.

- 2004 “Não pensa muito que dói”. Uma palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira. Tese de doutorado, UNICAMP/IFCH/PPG, Campinas.
- Santos, Boaventura de Sousa
2002 **Um discurso sobre as ciências**. Afrontamento, Porto.
- Shanks, Michael e Iain Mackenzie
1994 Archaeology: theories, themes and experience. A dialogue between Iain Mackenzie and Michael Shanks. Em **Archaeological theory: progress or posture?**, editado por Iain Mackenzie, pp 19-40. Aldershot-Brookfield, Avebury.
- Shanks, Michael e Randall McGuire
1996 The craft of Archaeology. **American Antiquity** 61:75-88.
- Shanks, Michael e Christopher Tilley
1987 **Re-constructing archaeology**. Routledge, Londres.
1989a Archaeology into the 1990s. **Norwegian Archaeological Review** 22:1-41.
1989b Questions rather than answers: reply to comments on Archaeology into the 1990s. **Norwegian Archaeological Review** 22:42-54.
1996 **Social theory and archaeology**. Polity Press, Cambridge.
- Souza, Alfredo de
1991 **História da Arqueologia Brasileira**. IAP, Pesquisas nº 46, São Leopoldo.
- Tilley, Christopher
1989 Excavation as theatre. **Antiquity** 63:275-280.
1991 Interpreting material culture. Em **The meanings of things. Material culture and symbolic expression**, editado por Ian Hodder, pp 185-194. Harper Collins, Londres.
1995 Archaeology as socio-political action in the present. Em **Critical traditions in contemporary archaeology. Essays in the philosophy, history and socio-politics of archaeology**, editado por Valerie Pinsky e Alison Wylie, pp 104-116. University of New Mexico Press, Albuquerque.
1998 Archaeology: the loss of isolation. **Antiquity** 72:691-693.
- Tilley, Christopher (Editor)
1993 **Interpretative archaeology**. Berg, Oxford.
- Yoffee, Norman
1996 Teoria social e evolucionista e seus descontentes. Em **Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, volume I, pp 47-81. EDIPUCRS, Porto Alegre.

RESEÑAS/RESENHAS

Imagens da Pré-História, Parque Nacional Serra da Capivara de Anne-Marie Pessis. Resenhado por Pedro Ignácio Schmitz.

Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión de Carl Langebaek. Reseñado por Wilhelm Londoño.

El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas: coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913) de Irina Podgorny. Reseñado por Lúcio Menezes Ferreira.

El pasado extraviado: prehistoria y arqueología del Uruguay de Mario Consens. Reseñado por José María López Mazz.

The First South Americans de Daniëlle Lavalée. Resenhado por Levy Figuti.

Arte Rupestre na Amazônia – Pará de Edithe Pereira. Resenhado por Fabíola Andréa Silva.

Gold and power in ancient Costa Rica, Panamá and Colombia, editado por Jeffrey Quilter y John W. Hoopes. Reseñado por Clemencia Plazas.

Imagens da Pré-História, Parque Nacional Serra da Capivara de Anne-Marie Pessis. FUMDHAM/PETROBRÁS, São Raimundo Nonato, 2003. Resenhado por Pedro Ignácio Schmitz (Instituto Anchietano de Pesquisas/ Universidade do Vale do Rio dos Sinos).

Publicações sobre arte rupestre brasileira vem-se multiplicando nas duas últimas décadas, com um tratamento mais consistente do tema e uma apresentação gráfica mais elaborada. A melhor demonstração deste crescimento é o livro de Anne-Marie Pessis,

que a partir de 1980, se vem dedicando ao tema, no Nordeste do Brasil. Desde muitos anos são conhecidas as abundantes e diversificadas pinturas e gravuras das savanas tropicais brasileiras); hoje também já existe um estudo consistente e boa divulgação do material de parte da planície amazônica.

Observando a distribuição das pinturas nas savanas tropicais podem ser indicados três focos temáticos. O vale do Rio São Francisco, em que predominam figuras de significado não imediatamente percebido (grafismos puros), que são reunidos ora numa Tradição São Francisco, ora numa Tradição Geométrica, ora numa Tradição Astronômica,

sem haver ainda concordância entre os estudiosos quanto à sua definitiva classificação e interpretação. No Planalto de Minas Gerais são numerosas e destacadas as representações de animais, especialmente de veados e peixes, que proporcionaram as bases para o estabelecimento da Tradição Planalto. Áreas muito áridas do Piauí parecem ser o foco de duas tradições pictóricas em que dominam representações antropomorfas que vêm acompanhadas de alguns tipos de zoomorfos; a mais antiga e mais elaborada dessas tradições é denominada Tradição Nordeste; posterior e graficamente menos elaborada surge a Tradição Agreste. Grafismos puros aparecem com mais ou menos intensidade em todas estas tradições, sem necessariamente terem sua origem no vale do São Francisco.

O livro de Anne-Marie Pessis apresenta, de forma magistral, a Tradição Nordeste, como ela se manifesta no Parque Nacional Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato, Piauí, fazendo referências menores à forma como ela aparece em Seridó, no Rio Grande do Norte; de passagem fala também da tradição Agreste, de uma possível tradição Geométrica local e do aparecimento de algumas gravuras.

O Parque Nacional Serra da Capivara, cujas pinturas estuda, é certamente o espaço brasileiro com maior densidade de arte rupestre, sendo já conhecidos mais de 700 sítios e cadastradas mais de 60.000 figuras. A pesquisa começou em 1970, sob a coordenação de Niède Guidon e, desde 1980, conta com a participação científica e administrativa de Anne Marie Pessis.

Os sítios com pinturas encontram-se nas paredes de uma *cuesta* arenítico/conglomerática que separa a alta chapada de uma antiga planície, e nas paredes dos *canyons* que penetram nesses terrenos altos, escoando suas águas. Cada um desses rastos e iluminados abrigos costuma reunir centenas de pequenas figuras, cheias de

movimento, infinitamente repetidas em pequenas variações, dispostas em extensas faixas, sobre paredes lisas ou irregulares, que era possível alcançar com a mão, a partir do chão ou de alguma saliência natural. Nos estratos do interior dos abrigos costumam recuperar-se poucos materiais trabalhados, sugerindo que se trata de ocupações estacionais de caçadores, cujos assentamentos mais permanentes estariam na chapada por cima da *cuesta*, ou na planície fronteira a ela. Quando a aridez se acentuava nos longos períodos do ano sem chuva, eles se refugiariam nos espaços abrigados da *cuesta* e dos *canyons*, onde a umidade se mantém por mais tempo, as plantas continuam verdes e os animais se concentram. A obsessiva criação de sempre novas figuras junto às já existentes pode ser considerado o registro, como que o “diário”, dessas incontáveis e sucessivas passagens pelo lugar, por uma população que não tem direito de se fixar.

O trabalho nesses sítios não se restringe ao estudo das pictografias. Perto de 300 sítios já foram escavados, os perfis e pisos expostos foram protegidos, os frágeis suportes das pinturas consolidados, passarelas metálicas foram construídas para que o visitante possa chegar perto das pinturas sem perigo para ele e sem dano para as obras indígenas. Trata-se de um imenso esforço de estudo, preservação e divulgação por todos os meios.

O livro de Anne-Marie Pessis foi precedido pela bonita obra de Niède Guidon, “Peintures préhistoriques du Brésil, l’art rupestre du Piauí”, em que as pictografias são apresentadas com sua classificação. O livro da sucessora já tem condições de aprofundar a reflexão e aumentar exponencialmente o material ilustrativo com uma apresentação gráfica superior. Ler o livro é visitar o Parque pela mão da autora, vendo o ambiente, os trabalhos feitos e especialmente as belíssimas pinturas. O texto está escrito em Português (p. 9-161), Francês (p. 163-267) e

Inglês (p. 269-304), e as 247 fotos coloridas, de alta resolução, proporcionam, a quem assim o quiser, um texto paralelo, embora a intenção tenha sido a de complementar o escrito.

A beleza visual das reproduções fotográficas e a linguagem agradável do texto não são as únicas qualidades da obra, como destaca Niède Guidon, na apresentação: “O texto da obra é denso, sem concessões a fantasias ou suposições interpretativas, tão comuns na descrição de registros rupestres da pré-história. Em cada frase nota-se produto de cuidadosa reflexão e, ao longo do livro, com uma abordagem integradora, apresenta-se a capacidade humana de se atingir a memória gráfica, unicamente lograda pelo *Homo sapiens*. (...) Os critérios de análise expostos nesta obra, permitem o estabelecimento de perfis gráficos fátíveis de caracterizar unidades culturais, além de levantar hipóteses que poderão ser confirmadas, através da cultura material resultante das escavações arqueológicas” (p. 12).

O livro se compõe das seguintes partes. A Introdução fala do desencontro entre a cultura do colonizador europeu e a cultura milenar dos habitantes da América, sendo a recuperação da verdadeira imagem dos grupos étnicos que habitaram o Nordeste do Brasil o desafio colocado ao pesquisador que assim paga a dívida com relação à história indígena e pode sensibilizar a consciência nacional sobre os povos indígenas para se interromper o genocídio físico e cultural. Depois é apresentado o Parque, com seus 130.000 hectares, no coração do chamado Polígono das Secas, a região semi-árida do Nordeste brasileiro: clima, vegetação, fauna, ocupação humana através do tempo até os dias atuais e o significado que o Parque tem como ambiente, cultura e promoção social da população local. Sob o título “O início da prática gráfica”, a autora mostra o que a representação gráfica significa na evolução da espécie humana.

A parte seguinte do livro apresenta a sucessão das tradições rupestres do Parque: a Tradição Nordeste, que se desenvolveu de 12.000 a 6.000 anos. É uma tradição narrativa que, por meio de pequenas figuras de homens, animais, plantas e objetos representa cenas da vida cotidiana, como caça, sexo, família, violência, além de crenças religiosas e manifestações rituais. Aprimoramento técnico, maestria pictural, domínio de recursos gráficos são alguns dos elementos destacados pela autora.

“As pinturas dos sítios arqueológicos da região do Parque Nacional Serra da Capivara são muito diversificadas tanto na temática e na técnica de realização quanto na maneira como as figuras estão dispostas sobre a parede. Em cada sítio, as pinturas aparecem como uma grande colagem, resultado das obras realizadas em épocas diferentes por grupos étnicos diversos...” (p. 80-81). “Existem figuras com traços de identificação suficientes para permitir reconhecimento imediato dos elementos do mundo sensível, enquanto outras evocam formas incompletas ou formas não reconhecíveis. Nesse conjunto de imagens dispostas ao acaso, estão misturados ritos, evocados mitos, plasmados grafismos emblemáticos e um universo simbólico de crenças e acontecimentos sociais confundidos no tempo.” (p. 81). “Junto às pinturas da Tradição Nordeste existem, nos mesmos sítios ... figuras pintadas de um tipo totalmente diferente, que formam parte de outra tradição designada como Tradição Agreste. Desta tradição fazem parte pinturas de dimensões geralmente maiores e representam figuras reconhecíveis e isoladas. Dominam as figuras humanas, sendo raros os animais. Não tem sido encontradas representações de objetos nem de figuras fitomorfas. As pinturas raramente representam cenas narrativas; excepcionalmente retratam caçadas. No plano técnico, as pinturas são negligenciadas, optando-se pela procura de efeitos óticos através de gran-

des superfícies pintadas e preenchidas sem utilizar procedimentos cuidados de acabamento. O tratamento das figuras é limitado e de má elaboração, não permitindo, na maioria das vezes, nem mesmo a identificação das espécies animais representadas.” (p. 86-87) Esta tradição teria existido entre 9.000 e 2.000 atrás.

A seguir é descrito, com detalhes, o Estilo Serra da Capivara, o mais antigo da Tradição Nordeste, e o Estilo Serra Branca, que lhe é posterior.

O Epílogo junta as reflexões e considerações da autora. Entre muitas outras pode-se destacar a evolução da Tradição Nordeste. “No começo observa-se a valorização do grupo em face do indivíduo, tendência que se inverte paulatinamente com a evolução do estilo para formas de maior individualização. É também constatável a passagem de um registro gráfico de natureza lúdica a um registro com a finalidade de comunicação social. A evolução gráfica não modifica em nada o caráter essencialista dos registros da Tradição, o que se transforma é a seleção do que se considera essencial na encenação. Pode-se observar a evolução da temática tratada: no começo, pouco perceptível, considera temas vitais e lúdicos; depois torna-se mais diversificada e explora novos temas, como a violência, os castigos e as execuções. Podem-se observar, também, dois sistemas de apresentação, estruturados sobre dois tipos de organização social, o das comunidades Serra da Capivara, com certa dominância permissiva, refletida na temática e na dinâmica da encenação gráfica, e o dos grupos portadores do estilo Serra Branca, com tendência restritiva, simbólica e mais hermética. Entre esses dois polos, os registros oferecem um leque de modalidades gráficas de transição que formam o complexo Serra Talhada.” (p. 155-156) Para acompanhar todo o pensamento da autora é indispensável ler o texto e fixar-se nas ilustrações.

O livro é indispensável para quem deseja conhecer arte rupestre do Brasil e para quem quer avançar na compreensão da arte rupestre como realização humana.

Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión de Carl

Langebaek. Colciencias, Bogotá, 2004. Reseñado por Wilhelm Londoño (Departamento de Antropología, Universidad del Cauca).

Abordar un escrito de la pluma de Carl Langebaek garantiza aprender unas cuantas cosas, ya sea sobre el registro arqueológico de una región, sobre los mecanismos responsables de su aparición o sobre el contexto social y cultural que permitieron las investigaciones disciplinarias. En este texto el lector encontrará un exhaustivo recuento de nombres y teorías que, en el entender de su autor, pueden definirse como los elementos fundantes de la arqueología colombiana.

Para lograr el repaso Langebaek inicia su descripción de intereses sobre objetos arqueológicos tomando como punto de referencia “expertos” que en determinados momentos tuvieron que decir algo sobre la materialidad del pasado. La laxitud del término experto, obligatoria en este recorrido monumental, permite agrupar historias fascinantes como el reporte de Francisco Romero de 1693 sobre la destrucción a regañadientes de un santuario arhuaco ordenada por la iglesia, los comentarios a los envíos de antigüedades por parte de José Celestino Mutis a España, las exposiciones del virrey Messía de la Cerda a finales del XVIII en Bogotá, por solo mencionar tres experiencias. De fechas tan tempranas como 1693, la obra nos lleva hacia los debates contemporáneos de la disciplina donde se intentan desarrollos sustantivos, políticos y epistemológicos. En este transecto temporal,

Langebaek logra un inventario detallado de los autores nacionales y extranjeros más sobresalientes que tuvieron que ver con la arqueología, catalogando incluso una exótica reflexión de Soledad Acosta a finales del siglo XIX sobre el pasado prehispánico que está en espera de que un enfoque feminista en arqueología reivindique sus aportes.

La obra constituye un logro en la organización de autores y problemas arqueológicos diacrónicamente expuestos, todo esto en una glosa envidiable; sin embargo, la obra al referirse al interés por la arqueología (o los objetos o el debate o todo a la vez) en diversos periodos de la historia colombiana ignora explícitamente el desinterés por la materialidad del pasado, por ejemplo, la satanización de los objetos prehispánicos por parte de la iglesia en la colonia o el de muchos campesinos que solo buscan oro o de los propios funcionarios estatales en la actualidad que en la consecución de licencias para construcción la última de sus exigencias es la visita de un arqueólogo.

La investigación de Langebaek marcha con la línea del tiempo, enseña la continuidad, el perfeccionamiento, el paso de las representaciones de la iglesia marcadas en la metáfora de la idolatría, a las preguntas más elementales lanzadas por funcionarios coloniales a finales del XVIII que interrogaban por el valor sociológico de los objetos prehispánicos. En este derrotero aparecen las obras de José Domingo Duquesne, Juan de Santa Gertudris y Antonio de Ulloa.

Una referencia importante de la investigación enseña que en el debate de los gigantes representaba una continuidad trascendental con el pensamiento clásico. A inicios del XIX un autor resaltado por Langebaek, Manuel del Socorro Rodríguez, debate en una publicación de la época la necesidad de aclarar que los descubrimientos de huesos de grandes dimensiones correspondían a animales cuyas “dimensiones eran mayores”, no

gigantes, solo animales que ya no existían. Del paso del misticismo de los gigantes a la curiosidad empirista la obra reseña el problema de la raza en los debates sobre las características de las poblaciones subordinadas. Aparece con todo su rigor la tesis de Buffon según la cual el atraso de las poblaciones americanas se debía al medio. Este debate es enriquecido por la presentación de las obras de Mutis y Humboldt, el primero alimentando una serie de investigaciones antropológicas, el segundo opinando sobre modelos de complejidad social que desvirtuaban las conjeturas eurocéntricas.

Ante la dureza de Buffon las replicas de Juan de Velazco en Quito y Francisco Javier Clavijero en México presentan a América como un escenario para la civilización, con una larga tradición histórica interrumpida por España, una metrópoli que se mira desde el ocaso del mundo colonial con desdén. Un bello ejemplo es el poema de José María Salazar para el virrey Antonio Amar y Borbón, en el cual se exalta el clima capitalino. Pero para mostrar que no todo es consenso Langebaek incluye la idea de Caldas de destruir la selva y organizar el espacio para erradicar las fiebres y calenturas propias del trópico. Estos debates permiten inferir el grado en que la selva y sus habitantes se consideraban un obstáculo para la civilización.

La parte histórica del texto relata las oscilaciones entre la exaltación de la monumentalidad prehispánica para desacreditar los planteamientos eurocéntricos y la reflexión más local para normalizar la diferencia. En este proceso la lista es infinita: Manuel del Socorro Rodríguez y el problema de la antigüedad de América como exaltación de una nacionalidad en crecimiento; la comparación de los Muisca como los Aztecas o Incas Colombianos; las primeras expediciones sugeridas por el General Francisco de Paula Santander, el gran modernista del

XIX colombiano, que hicieron posible la visita de Boussingault con el “aval” de Cuvier; las impresiones de expertos como el peruano Mariano Rivero sobre San Agustín, todo esto señalando que los productores de esa monumentalidad había perecido antes de la llegada de los españoles. Catastrofismo y ciudadanía, aunque Langebaek no lo señala, están unidos en el texto para sugerir que en la consolidación de la república era necesario generar una ruptura con el pasado a través de su apropiación científica para la construcción de la individualidad.

De una racionalidad moderna que privilegia al individuo es donde proviene la obra de Joaquín Acosta de inicios del XIX, el apoyo a ciertas investigaciones por parte del General Tomás Cipriano de Mosquera, la reseña de sitios arqueológicos por parte de la Comisión Corográfica y su *dictum*: enumerar “todas las cosas dignas de mencionarse”, entre ellas los “monumentos antiguos”.

A mediados del siglo XIX, teniendo a los indígenas sincrónicos bajo un régimen civilizador, y los diacrónicos en una exaltación que rayaba en la obsesión, aparece la obra de Ezequiel Uricoechea, Vicente Restrepo, Liborio Zerda, el primero con la introducción de daguerrotipo para el registro de antigüedades, el segundo polemizando contra los argumentos eurocentricos, y el tercero con la propuesta de tres edades como lo hiciera Thomsen en Dinamarca. Además de los intentos de sistematización temporal, aparecen las organizaciones espaciales, “el caso de Uribe Ángel”, el maridaje entre guaqueros y expertos, la emergencia de sociedades cada vez más especializadas y la comisión de expertos como Jorge Isaacs para atender problemas antropológicos, el uso de conceptos como evolución y/o difusión, el apego a la raza como instrumento de explicación de la complejidad social.

En 1937, el mismo debate, Clímaco Hernández y la existencia de naciones indígenas civilizadas, Arciniegas y sus invitacio-

nes a estudiar el pasado, el indigenismo Mexicano, Triana y Cuervo y sus alegorías de corte indigenista, la reconstrucción antropológica de Trimborn y Eckert basada en crónicas, la llegada de las misiones francesas, alemanas e inglesas y la necesidad de regular la circulación de precolombinos al extranjero.

La institucionalización de la disciplina viene a ser una síntesis de la exaltación del pasado en un nacionalismo incipiente, junto con las preocupaciones disciplinarias propias de una mirada científica, además de una estrategia de darle coherencia a una legislación, la obra no lo menciona, que se preocupa del registro arqueológico.

En los años cuarenta del XX aparece en escena Paul Rivet, el difusionismo, la arqueología normativa, la descripción de San Agustín a cargo de Pérez de Barrada y Gregorio Hernández de Alba, las evaluaciones disciplinarias de Schottelius, el miedo a interpretar condenado luego por el procesualismo y sus determinismo, hasta llegar a el posprocesualismo y el relativismo.

Como se puede apreciar, el contenido de la obra es lineal y la riqueza de las anécdotas y comentarios de los autores reseñados adornan este derrotero. En ella, el punto de partida es más profundo que el de llegada, la filiatura esgrimida para tratar el interés en el siglo XVIII y XIX por la arqueología, contrasta con las pocas reflexiones al respecto de relativismo, o de la arqueología posprocesual y sus diálogos comunitarios, excluidos de la agenda que propone el libro.

Si miramos el libro desde la ruptura, encontramos que el mismo transcurre narrando el perfeccionamiento del raciocinio arqueológico, desde que los objetos de estudio fueron exonerados de su destrucción bajo la mirada eclesial hasta su conceptualización como elementos de contraste de la investigación científica. El libro narra paralelamente

la historia de la creación discursiva del registro arqueológico como evidencia de la sucesión de etapas que abrían y cerraban épocas tal como el ocaso de la monarquía imperial a manos de una burguesía incipiente. El texto al interior de sus líneas asocia la disciplina a varios frentes, como contra-argumento a las tesis eurocentricas, como exaltación de la nacionalidad, como objeto de ciencia, en todos estos niveles de lo que se trata es de la construcción de la individualidad moderna bajo el tecnicismo de la ciudadanía. Aun que el texto no lo mencione, cada vez más existe un consenso en el sentido de que la arqueología es indispensable en los procesos de modernización. De ahí la unión indisoluble entre el nacionalismo de los museos y la investigación disciplinaria.

En virtud de ese señalamiento el texto comprende la historia de un dispositivo de encausamiento de la memoria, fenómeno propio de las sociedades disciplinadas. No se trataría, entonces, exclusivamente de la narración del paso del misticismo colonial al empirismo republicano sino de la formación de una mirada disciplinada sobre el pasado que supone la concreción de un individuo cuyos referentes históricos comienzan donde empieza la nación. De la manera más explícita la historia de la disciplina sería la historia de la normalización de la infinidad de posibilidades de percibir el pasado a través de la unificación del sistema de coordenadas responsables de su apreciación. La historia de esta técnica sería la historia de los museos, instrumentos de medición de la episteme moderna, que suponen una construcción a un doble nivel, la suya y la de su público. Aunque este tipo de preguntas puede generar cierto ruido molesto en una prosa de continuidades no puedo dejar por fuera de esta reseña la ausencia en la obra de reflexiones que unan a los arqueólogos con las comunidades nativas en un suerte de diálogo que se ha venido explorando desde la década de 1980 en el país. Ponderando la obra en su contenido sorprende el inventario de autores y su glo-

sa; en tanto volumen seriado de la historia de la disciplina se entienden sus linealidades. Por ello este texto resulta ideal para iniciar discusiones históricas, políticas y hasta sustantivas en un diálogo constante con la historia, la filosofía y la antropología. Este libro es una publicación de rigor para arqueólogos y demás sujetos interesados en Colombia.

El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas: coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913) de Irina

Podgorny. Universidad de Buenos Aires/Libros del Rojas, Buenos Aires, 2001. Reseñado por Lúcio Menezes Ferreira (Unicamp-Fapesp).

Recientemente Martín Rudwick, historiador de Paleontología, parafraseando a Bruno Latour y Steve Woolgar, consideró que, comparadas a la vida social de los laboratorios, las ciencias de campo y los museos son para la Historiografía especializada tierra semi-incógnita. La obra de Irina Podgorny, en los últimos años, viene desbravando el terreno, punteando los caminos por el que recorrieron en Argentina la Historia Natural y la Arqueología. Escritora prolífica Podgorny se dedica a una variedad de temas (como la relación entre arqueología y educación y la recepción de la Nueva Arqueología en Argentina), publicando en más de una lengua y en varias revistas. Sus temas están relacionados, en la mayoría de las veces, con la comprensión de la formación histórica *de la argentinidad*.

Esta obra contiene, por lo menos, dos vertientes teóricas: (a) los estudios históricos, iniciados desde mediados de 1970, sobre la función de la arqueología y de la cultura material, en general, para la formulación de identidades sociales y culturales. Por

otra parte, Podgorny no se distingue por el programa clásico en Historia de las Ciencias, por un análisis internalista que trasciende el tiempo, que prescinde de la Historia para autenticar la verdad epistemológica de las proposiciones científicas. Su trabajo constituye uno de los aportes de la Historia social y cultural de las ciencias definidos en los años 1980 tanto en el centro como en la periferia, tanto en el Europa, como en Norteamérica y Latinoamérica. Podgorny estudia cómo los enunciados científicos forman *habitus* sociales y cognitivos, configuraciones en permanente transformación, negociación y conflicto. Examina las prácticas científicas concretas empleadas por instituciones de investigación, los proyectos políticos que las sustentan, la acción social, alianzas e intrigas de los científicos. Su punto de partida, pues, no es el de la verificabilidad epistemológica, no es el de la narrativa ufanista de las ciencias desvelando la naturaleza y las sociedades, sino el de interpretar cómo las ciencias, en articulación con los grupos sociales y contextos históricos, inventan un cierto orden.

En *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas* Podgorny explora dos aspectos de las colecciones de fósiles y artefactos indígenas: por un lado, las relaciones entre científicos y coleccionistas; por el otro, los enlaces políticos entre científicos e instituciones, sobre todo los museos y universidades. El énfasis incide sobre las colecciones de Florentino Ameghino (1853-1911) debido al lugar central que ocupó en las instituciones científicas argentinas entre 1880 y 1911. En la descripción de estos objetos Podgorny muestra cómo las colecciones de Ameghino surcan un trayecto paradigmático y evidencian las múltiples redes de intercambio tejidas en torno de bienes simbólicos (semióforos, diría Pomian) que adquirieron gran valor monetario en el mercado internacional: los fósiles pampeanos y las antigüedades arqueológicas del noroeste argentino. Ameghino, volviendo de su viaje a París, don-

de había exhibido las reliquias argentinas en los salones de la Exposición Universal, trajo en su equipaje no solamente su libro *La antigüedad del hombre en el Plata* (1881) si no también los francos provenientes de la venta de parte de sus colecciones.

La focalización en este aspecto duplo de las colecciones lleva a Podgorny a describir con lujo de detalles la transición, en suelo argentino, de la actitud de coleccionar como obsesión individual –cultivo específico del mundo burgués, en las palabras de W. Benjamín– a una obsesión estatal. Estribada en los estudios históricos sobre la formación de los museos mundiales, Podgorny analiza, en el caso argentino, cómo las colecciones de la elite y de políticos fueron transformadas en preocupación de Estado y cómo fueron oficializadas en los museos para inculcar nuevos hábitos civiles dictados por el nacionalismo. La institucionalización de las Ciencias Naturales y de la Arqueología, en este sentido, acompañó la institucionalización de las colecciones, convirtiendo a los coleccionistas y viajantes naturalistas, que vendían sus objetos a quien más les ofreciera, en científicos, Directores de Museos, profesores universitarios.

Entre la miríada de instituciones analizadas, Podgorny destaca el Museo de La Plata, dirigido por Francisco P. Moreno (1852-1919); el Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires, regido entre 1902 e 1911 por Ameghino; el Museo Etnográfico, fundado en 1904 en las dependencias de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y volcado, sobre todo, a las exploraciones arqueológicas del noroeste argentino. Podgorny nos muestra cómo esos museos, en compás con otras asociaciones científicas y universidades argentinas, fueron creados para explorar y explotar el territorio y circunscribirlo geopolíticamente. Como armas de un Estado que asumió el papel de “curador de colec-

ciones”, los museos internalizaron reglas sociales y la idea de Nación, inventariaron y catalogaron los objetos de la conquista científica del territorio, los despojos de la dominación y del etnocidio de los indígenas. Francisco Moreno bien ejemplifica esa postura bélico-científica: donando sus colecciones al Museo de La Plata, éste había mencionado, en carta al Ministro de Gobierno, la utilidad práctica de los estudios de Antropología y Arqueología: anclar la identidad argentina en la Prehistoria, someter y “pacificar” a los grupos indígenas.

En el interior de los museos argentinos, Podgorny rastrea, basándose en documentación oficial, periódicos, publicaciones de los museos y correspondencias privadas, las relaciones entre Ciencia/científicos/Estado y la presentación pública de la Ciencia. Nos demuestra, en el conjunto de estas relaciones, que la donación de colecciones para el Estado, como lo hizo Moreno, no siempre implicaba el renunciar a ellas. En el mismo acto público en que se desprendió de sus colecciones, Francisco Moreno, como Director del Museo de La Plata, se unió a las mismas definitivamente, amparado por decreto de gobierno. Por otro lado Ameghino, cuando trabajaba como Vicedirector del Museo de La Plata entre 1886 y 1887, vendió para esta institución sus colecciones paleontológicas y arqueológicas. En razón de su contienda con Moreno, que se extendió durante veinte años, acabó siendo alienado de sus colecciones. Fue exonerado del Museo de La Plata y Moreno le prohibió investigar los materiales que había conseguido con su hermano Carlos Ameghino en expediciones patrocinadas por el Estado.

La ley 9080 de 1913, no obstante, nacionalizó definitivamente los fósiles y antigüedades indígenas, integrando el pasado del territorio a la Historia de Argentina. Después de la muerte de Ameghino en 1911, sus preciosas colecciones, heredadas por sus fa-

miliares, fueron tomadas por el Estado. De este modo, argumenta Podgorny, en este contexto conducido por los dictámenes de la Restauración Nacionalista, el patrimonio arqueológico y paleontológico, bajo el dominio de coleccionadores particulares y del voluntarismo de Directores de museos, fue normalizado por una ley que congregó las colecciones y los científicos, sometiéndolos al brazo instrumental de las instituciones de investigación y del Ministerio de Instrucción Pública. El espíritu mercantil que animaba las colecciones fue substituido por un triunfalista espíritu nacional. La Historia, la Arqueología y la Paleontología se conjugaron para declinar los verbos de inspiración patriótica, de la tradición, del pertenecimiento, de la colectividad. La divulgación científica y la extensión universitaria aparecen, nos recuerda Podgorny, como objetivos patentes de las Universidades de La Plata y de Buenos Aires. La palabra de los científicos, a través de conferencias públicas, publicaciones especializadas y manuales didácticos, guiaban, junto con los acervos de los Museos, el proceso educativo argentino.

Podgorny, en suma, despierta la memoria nacional argentina para lo que está ante ella, en pleno paisaje de sus monumentos científicos, aún vivos, erigidos como espacios públicos, los Museos y las Universidades Nacionales de La Plata y de Buenos Aires. Sumándose a otros trabajos en Historia de la Arqueología Argentina, como los de Gustavo Politis y Alejandro Haber, el libro de Irina Podgorny despierta para los debates del presente aquello que, sólo en la apariencia, reposaba, adormecía en la memoria de las instituciones nacionales. La conquista científica del territorio nacional, la constitución de la Nación por las Ciencias, puede todavía ser vislumbrada por entre las paredes de lugares públicos, en la materialización palpable de fósiles y artefactos pacientemente coleccionados y estudiados por próceres científicos. El

libro, en este sentido, ofrece elementos comparativos para escribir otras Historias de las Ciencias y de los Museos: la nacionalización del patrimonio que se dio en Argentina ocurrió –y todavía ocurre– en todo el mundo; en Latinoamérica y en Brasil, en especial, se ven procesos similares, la Historia, la Arqueología y las Ciencias Naturales promoviendo activamente, en los contextos poscoloniales, la construcción de los Estados Nacionales. Lo que está en juego en la comprensión de los significados políticos de esos procesos, los cuales Podgorny nos ayuda a interpretar, es la cuestión, intensamente perturbada y perturbadora, de nuestra relación con los embates del presente latinoamericano, marcado internamente por extrema desigualdad social y, externamente, por una nueva versión de Imperialismo y Guerra Fría. Comprender la Historia, como ya había anunciado Marc Bloch, no es comprender el pasado sino el presente –un presente, en nuestro caso, heredero de regímenes dictatoriales, recién ingresado en “democracias plutocráticas” y fraccionado por las alternativas del universalismo y del multiculturalismo.

El pasado extraviado: prehistoria y arqueología del Uruguay de Mario Consens. Editorial Linardi y Risso, Montevideo, 2003. Reseñado por José María López Mazz (Departamento de Arqueología, Universidad de la República, Montevideo).

Mario Consens propone y desarrolla en este libro una crítica sistemática de los conceptos sobre los cuales se ha construido un pasado prehistórico en Uruguay. Para alcanzar su objetivo aborda los prejuicios de una sociedad americana “sin indios” desde una perspectiva antropológica, en un obra que organiza en “tres libros”. En el primero, “El libro de la Prehistoria”, define conceptos fundamentales: el poblamiento, la organización social

prehistórica, los prejuicios explicativos, “las fantasmagóricas etnias”, “la agonía” y “los estertores” del período indígena y la creación de la Banda Oriental. El “Libro de la Arqueología” propone un modelo ambiental y climático, presenta conceptos arqueológicos, muestra el uso de la teoría de los sistemas, el estudio de los sitios arqueológicos y presenta en sociedad su modelo de la Prehistoria uruguaya. La tercera parte profundiza en la identidad uruguaya, en la etnohistoria, en la temática patrimonial, crítica a sus colegas, y plantea un “transitorio final”.

El libro de Consens abarca una variedad grande de circunstancias, problemas y diferentes temas de debate que, por sí mismos, tal vez merecerían un tratamiento diferente. El trabajo presenta una base de datos importante y una mirada crítica sobre varios temas que hacen a la actualidad arqueológica latinoamericana. La heterogeneidad de tópicos tratados, en discursos de diferente nivel de especialización, nos plantean la interrogante al respecto del público al que va dirigida la obra. No queda claro si la importante información reunida y los análisis teórico-metodológicos rinden más como un manual para estudiantes universitarios o se trata propiamente de un “libro de autor”.

Es muy loable el esfuerzo de hacer llegar a diferentes públicos los rudimentos arqueológicos básicos y las contribuciones teóricas más relevantes, que han hecho de la Arqueología una ciencia. No lo es tanto su tono de denuncia y acusación, que seguramente desde lejos confunde al lector extrauruguayo. La prédica político arqueológica de Consens es sorprendente, desconcertante e incomprensible, ya que como allí se afirma pero si “somos pocos y nos conocemos bien”.

Señalando el mérito que representa ese gran esfuerzo documental, conceptual y técnico este proyecto de corte enciclopedista con énfasis en la opinión (y el estilo) personal tiene, sin embargo, algunos puntos opinables.

En primer lugar no posee un eje conceptual rector claro que oriente lógicamente la reflexión a través de los diferentes temas que analiza. Los nombres originales dados a los capítulos y apartados del libro pueden comprometer la comprensión de la obra por el efecto retórico y de las metáforas (e.g., “las fantasmagóricas etnias”, “transitorio final”). El lector transita por una alternancia sucesiva de temas (distintos y distantes) que, a través de la redundancia de algunos, revelan las preocupaciones profundas del autor. En cada libro se sucede la crítica a las implicancias teóricas relativas a la interpretación historiográfica del pasado, el análisis de conceptos elementales de arqueología y prehistoria, temas especializados de teoría antropológicas e interpretaciones históricas y culturales. La manera de citar al final del texto no parece la más adecuada pues complica la consulta rápida de la base documental y, por lo tanto, el seguimiento del hilo argumental. Algunas fotos son confusas y el lenguaje por momentos se vuelve complicado e inexacto.

En el apartado “Arqueología: los escenarios” Consens presenta un modelo paleoambiental con mucha base de datos e interpretaciones que seguramente llamará la atención de los especialistas que trabajan el Pleistoceno final y el Holoceno temprano. Algo similar ocurre con la presentación de un modelo para la prehistoria de Uruguay (p. 241), propuesta que siempre genera expectativa. Lamentablemente el modelo no está muy documentado con la actividad arqueológica uruguaya reciente que viene produciendo información fresca año tras año en las tierras bajas, en la costa Atlántica o en el valle del río Uruguay.

La última parte del libro (“Hacia una nueva prehistoria”) vuelve a retomar el problema de la relación entre identidad y construcción del pasado con apoyo de información específica; realiza luego un análisis documental de

la conquista y se adentra en una crítica profunda contra la totalidad del sistema institucional arqueológico realizando impugnaciones desde un posicionamiento (aparentemente superior) que, para desgracia del lector, Consens no aclara explícitamente. Entre las páginas 319 y 323 la catarsis alcanza un punto alto y su discurso adquiere ribetes de mesianismo. En ese “infierno chico” que son las arqueologías nacionales sudamericanas aún hay incomodidad generacional con el orden académico e institucional surgido de la restauración democrática.

Para finalizar el libro Consens vuelve sobre el tema de la construcción social del pasado, pero ya a modo de epílogo. El libro tiene un estilo personal a través del cual el autor explora las relaciones entre investigación científica e identidad nacional. En algunos análisis domina la claridad y la originalidad teórica. Pero a veces se asoma la vieja amargura de constatar que quién no tiene identidad no precisa un pasado. Los nuevos desafíos y los nuevos escenarios sugieren la dirección futura de la arqueología sudamericana. El análisis desde una arqueología nacional no parece ya importante pues, antes de todo, se trata de una arqueología bien hecha o mal hecha. La virtud de un libro, decía Foucault, es servir como una caja de herramientas, prestando utilidad en diferentes circunstancias; algo que los lectores, en general, y los del circuito arqueológico, en particular, oportunamente se encargarán de estimar sobre este trabajo. Espero que este libro de corte conflictivo y personal contribuya al debate, permita aumentar el conocimiento y sea benéfico para la ciencia y la comunidad.

The First South Americans de Daniëlle Lavalée. Originalmente publicado como *Promesse d'Amérique: La préhistoire de l'Amérique du Sud*. Hachette, París, 1995. Tradutor Paul G. Bahn.

University of Utah Press, Salt Lake City, 2000. Resenhado por Levy Figuti (Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo).

Esta obra de Mme. Lavalée é um raro estudo da pré-história da América do Sul, que cobrindo de forma exaustiva os períodos Paleoíndio, Arcaico e Formativo, para, notavelmente, no alvorecer das grandes Civilizações Andinas. O leitor perceberá uma visão da arqueologia sul-americana claramente empiricista, o que não é surpresa para quem conhece esta arqueóloga. Também se percebe um certo viés da autora para a região de sua especialidade, os Andes, e pelo menos do ponto de vista de um arqueólogo brasileiro, o Brasil parece sub-representado. Porém, neste caso em particular, devo voltar esta questão a meus compatriotas: existe bibliografia sobre o tema? E se esta existe, qual o grau de acessibilidade internacional? De qualquer modo, é uma publicação de fácil leitura, com estilo agradável e algumas tiradas irônicas, densamente documentada em seus sete capítulos, que descrevo a seguir.

No primeiro capítulo (The Discovery of a World?), a autora discorre sobre os eventos e polêmicas da origem do homem americano, desde a Descoberta ao estabelecimento da arqueologia. Passando pela descoberta e a “invenção” da América pelos europeus, o capítulo também aborda a caça aos metais preciosos ou a busca do Eldorado e a discussão sobre o status dos Ameríndios, declarados humanos em 1537 por uma Bula Papal. Tendo sido reconhecidos como homens, restava a questão de onde vieram, e as conjecturas iniciais sobre as origens dos homens americanos são inevitavelmente bíblicas ou associadas a algum povo da antiguidade clássica. Dentro desta linha de pensamento, a autora também inclui os autores contemporâneos de realidade fantástica, onde aparecem como centros de origem

Atlântida e ETs. Já no período dos naturalistas, a autora destaca entre tantos, Lund e o Homem da Lagoa Santa, a origem dos Sambaquis e a polêmica entorno do *Homo americanus* de Ameghino. Ao final, a autora aponta o nascimento da arqueologia científica na América do Sul com os trabalhos dos alemães Reiss, Stübel e Uhle, em fins do séc. XIX.

No capítulo seguinte (The First Occupants), a autora abre a discussão colocando os campos opostos da polêmica da ocupação da América entre conservadores (a partir de 12.000 anos) e radicais (mais de 20.000 anos), retratando-os, de certo modo, como dois exércitos em batalha. Situa o início desta oposição no começo do século XX, com as controvérsias entre Ameghino *versus* Holmes e Hrdlicka, a partir da qual se estabelece a teoria da ocupação recente das Américas, destacando como os sítios Folsom e Clovis encaixaram-se nessa teoria. No panorama atual, a autora destaca como “porta estandarte” dos conservadores T. Linch, e do lado radical, MacNeish e Bryan. A seqüência do capítulo compreende os sítios Paleoíndios conhecidos das Américas, onde constam suas descrições, quais as evidências e quais os contra-argumentos. Em um balanço geral, fica claro que Monte Verde é o mais conclusivo dos sítios com mais de 12.000 anos e que leva os conservadores a revisarem suas teorias. Tendo em vista este fato, a discussão se expande para quais seriam as rotas de migração, quais os dados da genética e da antropologia biológica disponíveis.

No terceiro capítulo (The Time of the Hunters) é abordado, basicamente, o Arcaico Antigo, começando com as mudanças climáticas do limite Pleistoceno/Holoceno. Segue-se a discussão de quem seria o principal agente da extinção da megafauna, clima ou homem, sendo que a questão deste último suscita novas observações sobre a presença/ausência de indústrias com pontas de projétil. No desenvolver do capítulo somos brinda-

dos com a descrição e análise dos sítios das Cordilheiras, passando para as Terras Baixas, Amazônia, Planalto Central Brasileiro, Pampa e Patagônia. Esta parte se encerra com a descrição dos vestígios esqueletais do período.

No quarto capítulo (*The Andean Boom*), Lavalée apresenta um quadro da região andina durante o Arcaico, entre 8.000 a 5.000 anos, mostrando os sítios chave do princípio do sedentarismo, as primeiras vilas de pescadores no litoral, as múmias chinchorro e o início da domesticação de plantas e animais. Se por um lado a domesticação dos camelídeos e do porquinho da índia é uma trilha singular da região andina, a questão das origens da horticultura é foco de debate, pois se os vestígios de plantas domesticadas estão nas Terras Altas, suas origens naturais nos levam ao trópico úmido, o que conduz ao capítulo seguinte (*The Other Side of the Cordillera*). Para o mesmo período abordado no capítulo anterior, a autora destaca os povos costeiros do Atlântico: os Sambaquis do Sul-Sudeste do Brasil, os Conchales Patagônicos e os Concheros Caribenhos, com abundante bibliografia. Passando para os caçadores coletores do interior, vemos relativamente curtas passagens sobre as Tradição Itaparica, Umbu e Humaitá do Brasil e os caçadores de guanacos dos Pampas. Ao final, a autora reflete sobre “as prováveis razões para a ausência de um sistema”: porque vemos as mudanças radicais nos Andes e culturas (quase) imutáveis nas Terras Baixas? Embora não ofereça explicações, a autora considera que as extensas áreas não pesquisadas ainda poderão mudar este panorama.

Para o período seguinte, entre 5000 a 4000 anos, tratado no sexto capítulo (*Pesants, Artisans, Priests*), a autora nos apresenta uma fase de importantes inovações e adverte que esse processo ocorreu mais cedo e mais esplendidamente nos litorais do Equador e

da Colômbia, do que nos Andes Centrais: o cultivo intensivo do milho, o surgimento da cerâmica e da tecelagem, das sociedades hierárquicas e dos primeiros centros cerimoniais. Enfatiza também a controversa origem do milho (México *versus* Peru), com destaque para o interessante sítio de Los Gavillones. A questão da origem da cerâmica aparece como uma peça teatral, dividida em quatro atos: a cerâmica Valdivia e sua origem nipônica, autoctonicismo ou difusionismo, a cerâmica colombiana e a cerâmica amazônica brasileira do sítio Taperinha. Entretanto, ao final, Lavalée retoma a questão do ponto de vista da associação entre cerâmica e horticultura. Valdivia reaparece, então, como a primeira cultura ceramista/horticultora, sendo os outros candidatos ainda caçadores/pescadores/coletores. Temos uma rápida referência ao início da tecelagem do algodão e da lã, e passamos para o mais antigo centro cerimonial (uma proto-cidade), o sítio Real Alto no Equador, com suas estruturas habitacionais/cerimoniais e suas vênus. Para o surgimento de sociedades hierárquicas, vemos a descrição dos templos pré-cerâmicos do Peru de Huaca de Los Ídolos, Huaca de Los Reyes, Kotosh e La Galgada, que aparecem tanto na costa como nas montanhas.

Ao finalizar o livro (*Epilogue: Civilization*), com a primeira “Alta Civilização” e o que Lavalée considera o fim da Pré-História para os Andes, vemos Chavin de Huantar e as questões que cercam suas origens: serrana, costeira ou florestal? Citando, “Chavin, melting pot or crossroads?” é uma questão que permanece não resolvida. Para o resto da América do Sul, resta uma longa pré-história.

É inevitável a comparação da obra de Lavalée com o livro de T. Dillehay, *The Settlement of the Americas*, ambos publicados em inglês em 2000 (embora o original em francês seja de 1995), que abordam com

vigor a questão da antiguidade do homem na América. Creio que os dois livros são complementares, afinal Dillehay aborda exclusivamente essa questão em seu livro, enquanto Lavalée nos oferece um panorama mais vasto da Arqueologia Sul Americana, ou melhor, do que entende como a Pré-História Sul Americana. Porém, quaisquer críticas que possamos colocar sobre esta obra, tampouco a desmerecem como um livro obrigatório na cabeceira do arqueólogo.

Arte Rupestre na Amazônia – Pará de Edithe Pereira. UNESP, São Paulo, 2003. Resenhado por Fabíola Andréa Silva (Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo).

O livro *Arte Rupestre na Amazônia – Pará*, de Edithe Pereira é o resultado do esforço desta pesquisadora no sentido de resgatar e enriquecer o nosso conhecimento sobre os vestígios de arte rupestre existentes nesta região amazônica. Segundo ela, viajantes e cronistas já haviam registrado a sua ocorrência desde o início da conquista e colonização destas terras brasileiras. Apesar disso, estas expressões culturais das populações que ocuparam a Amazônia no passado ficaram relegadas para o segundo plano na maior parte das pesquisas arqueológicas.

No sentido de transformar o cenário ainda incipiente do conhecimento a respeito destes registros, a pesquisadora se lançou em um trabalho de busca de informações orais e documentais sobre a existência e a localização de sítios arqueológicos contendo arte rupestre. Paralelamente, realizou várias pesquisas de campo, registrando, documentando e analisando as pinturas e gravuras rupestres existentes em diferentes regiões do Estado do Pará. Ao longo da leitura desta obra nós podemos vislumbrar os resultados

deste trabalho realizado com competência e sistematicidade pela pesquisadora. De maneira muito clara e didática ela nos apresenta um panorama da pesquisa sobre o tema na região e um inventário de mais de cem sítios arqueológicos com pinturas e gravuras rupestres.

O capítulo inicial do livro é dedicado ao relato sobre a história das pesquisas sobre arte rupestre na Amazônia e à explicação sobre as suas diferentes etapas e o estado atual em que se encontram as investigações sobre o tema. A autora dá ao leitor a possibilidade de se situar na problemática e entender como os trabalhos foram conduzidos e quais foram as diferentes interpretações dadas a respeito destes fenômenos culturais.

Nos capítulos seguintes ela trata de apresentar a metodologia e os resultados de sua pesquisa. Explica que as suas fontes de informação foram bibliográficas, orais, bem como resultantes de seus trabalhos de campo e salienta que as mesmas foram organizadas de modo sistemático em forma de cadastro.

Um dos capítulos foi destinado a apresentar a distribuição espacial e quantitativa dos sítios. Com o auxílio de mapas e tabelas, a pesquisadora ressalta as áreas de concentração dos sítios com arte rupestre no Pará, define áreas que ela considera promissoras para a pesquisa tendo em vista a existência de informações e de alguns sítios com este tipo de vestígio e, ainda, aponta a ocorrência de sítios isolados situados em pontos esparsos e distantes entre si, nas diferentes cidades paraenses.

No capítulo destinado ao inventário dos sítios arqueológicos ela utiliza como referencial de agrupamento dos mesmos, as bacias hidrográficas. A localização dos sítios toma como referência o município, o rio e o local específico onde eles aparecem. Para cada sítio temos uma descrição resumida das

suas características e das manifestações rupestres que ele apresenta, um pequeno histórico da pesquisa realizada no mesmo e as referências bibliográficas e documentais anteriormente existentes sobre ele. Tudo isso nos é apresentado de uma forma esteticamente esmerada com riqueza de fotos e desenhos. Cabe ressaltar que este capítulo é o mais volumoso da obra e reflete o fôlego e a determinação da autora em sua tarefa de tornar este patrimônio arqueológico conhecido.

O que aprendemos com a leitura desta obra é que a Amazônia, ao contrário do que se imaginava, apresenta uma grande diversidade estilística no que se refere aos conjuntos rupestres. Além disso, ela é um incentivo para que as pesquisas sobre este tema tenham continuidade tanto no sentido de que outros sítios com pinturas e gravuras rupestres sejam localizados e inventariados como, também, para que se possa melhor contextualizá-los com os demais testemunhos arqueológicos deixados pelas populações do passado.

Este livro é um testemunho da riqueza e da complexidade dos modos de vida das populações que ocuparam a região amazônica. Neste sentido, desenvolver a pesquisa da arte rupestre com a seriedade que Edithe Pereira vem fazendo nestas terras do Pará é, sem dúvida, crucial para que se possa complementar e desenvolver o cenário explicativo da pré-história brasileira.

Gold and power in ancient Costa Rica, Panamá and Colombia,
editado por Jeffrey Quilter y John W. Hoopes. Dumbarton Oaks, Washington, 2003. Reseñado por Clemencia Plazas (Investigadora independiente).

La diversidad de artículos de este libro es una prueba de que la presencia y el manejo

de la metalurgia no fueron los únicos marcadores de cambios sociales prehispánicos pero sí un campo de estudio lleno de indicadores para entender las diferencias de uso social, de género y de jerarquías sociales y el oro como elemento comercial y simbólico fundamental en la América Intermedia. Jeffrey Quilter anota en la introducción que cada seminario-libro es una oportunidad para hacer síntesis y empezar desde un nuevo punto del conocimiento sobre el tema. En este sentido los logros de este libro son innegables. Los artículos de Saunders, Graham y Falchetti profundizan en el simbolismo de la metalurgia, aspecto fundamental para entender su función social en tiempos prehispánicos. Bray y Fernández/Quintanilla contextualizan y dan profundidad en el tiempo y el espacio a las áreas metalúrgicas Tairona y Diquís. Snarkis y Cooke, como siempre, ofrecen una mirada general, pero llena de información confiable, del panorama metalúrgico de Costa Rica y Panamá. Langebaek y Hoopes/Fonseca proponen hipótesis nuevas sobre el papel de la metalurgia en la sociedad, en el primer caso, y sobre la correspondencia de la metalurgia con la familia lingüística Chibcha y ciertos símbolos iconográficos, en el segundo. El cuidadoso análisis de documentos del siglo XVI en Costa Rica hecho por Ibarra ayuda a establecer diferencias de género y jerarquía en el uso del oro, material que, sin duda, ayudará a las interpretaciones sobre su papel en tiempos prehispánicos.

El artículo de Nicholas J. Saunders "*Catching the light*": *technologies of power and enchantment in pre-columbian gold working* reflexiona sobre la relación entre la noción amerindia del poder y la materialidad, específicamente sobre la "estética del brillo", visión panamericana del mundo en la cual los fenómenos naturales (sol, luna, agua, hielo, arco iris y nubes y materiales naturales como minerales, plumas, pieles, perlas, conchas, cerámica, tejidos y metales)

poseían sacralidad interna exhibida por su superficie brillante. El mundo era percibido como un lugar multisensorial donde la valoración espiritual de la materia integró los aspectos físicos y espirituales de la experiencia fenomenológica. Saunders propone que el brillo del metal ayudó a que la metalurgia se difundiera en América Central procedente de Sur América, en contraposición a la hipótesis de Bray que explica la presencia de estos objetos en Centroamérica, entre otros aspectos, por su iconografía neutral.

La mirada innovadora de los historiadores del arte sobre el material arqueológico es siempre enriquecedora porque puede ver la peculiaridad de las formas de un área determinada. Tal vez por ser mi área de estudio percibo que Mark Miller Graham interpreta equivocadamente, en *Creation imagery in the gold work of Costa Rica, Panamá and Colombia*, las tetillas masculinas como pechos de mujer, cuando en esa misma área Veraguas, Gran Chiriquí, se reprodujeron mujeres en oro con pechos generosos. Coincidió con el autor en la asociación de la serpiente con la fertilidad y la fecundidad, pero en su sentido básico no sexuado. El problema surge cuando se interpreta este símbolo sólo como masculino. La serpiente o los saurios como seres primordiales del mundo de abajo pertenecen a ese ámbito de los seres asexuados que en la iconografía se representan, a veces, como hombres o como mujeres. Es el caso de los falos serpentiformes o la Cuatlicue azteca, serpiente y madre, esencia de lo femenino. Por eso cuando el autor establece “la existencia de la primacía masculina de la creación en la América Intermedia” no puedo dejar de recordar los mitos Kogis de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia que hablan de la madre autosuficiente, documentados por Reichel-Dolmatoff.

In *The seed of life: the symbolic power of gold-copper alloys* Ana María Falchetti analiza las propiedades de los metales y el

simbolismo de sus combinaciones y transformaciones desde el contexto de la regeneración cíclica. La relación de los metales con los ciclos biológicos confería el poder simbólico necesario para mantener la estabilidad social y la supervivencia. En este contexto el oro incorruptible ha sido asociado al poder germinativo masculino del sol, visto como deidad inmortal, y el cobre, que se oxida, a la luna en su acepción femenina que se transforma y muere para renacer periódicamente. El olor de los metales también es significativo: el peculiar olor del cobre es asociado a enfermedad, putrefacción, peligro y contaminación. El balance y el orden entre los elementos fue, tal vez, lo que hizo a las aleaciones de oro y cobre tan apreciadas en el mundo prehispánico como alianzas correctas sobre las cuales descansaban la sobrevivencia y la identidad social.

En su artículo *Gold, stone and ideology: symbols of power in the tairona tradition of northern Colombia* Warwick Bray relea las descripciones del siglo XVI, gracias a las recopilaciones de crónicas de Reichel-Dolmatoff y de otros autores. Buscando evidencias de jerarquización encuentra que se describen aldeas de diferente tamaño, de veinte a mil estructuras o casas con jerarquización de cargos: caciques principales, menores y de barrios; también se mencionan capitanes, principales (nobles), mandadores, capitanes de guerra y pregoneros, además de los diferentes rangos de guerreros (fuera, claro está, de los mojanos, líderes religiosos que en ocasiones mandaban a los caciques). Aún en las descripciones de 1739 se dice que los indígenas más importantes llevaban joyas de buen oro y los demás de oro bajo. Los arqueólogos, según el autor, han constatado las diferencias en los tamaños de las casas y su correspondencia con la riqueza de los ajuares. Estoy de acuerdo con la afirmación de Bray de que estudiar a los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta para entender el material Tairona no es una analogía etnológica sino una continui-

dad etnológica que los mismos indígenas reconocen como fundamental para su identidad étnica. A pesar de que en 1578 ya se evidencia un colapso cultural en la Sierra y el mama o sacerdote surge como nuevo líder el uso actual de los objetos de oro en los rituales y las ofrendas de cuentas de piedra prehispánicas son algunas pruebas de continuidad regional. El oro no solo representa riqueza económica sino capital sobrenatural, poder cósmico y el conocimiento para utilizarlo.

Los grupos prolíficos en objetos metalúrgicos y estilísticamente coherentes de América Intermedia han sufrido saqueos intensivos y la subsiguiente descontextualización de su material. Gracias al esfuerzo de Stone y Lothrop y, ahora, de Patricia Fernández e Ifigenia Quintanilla (*Metallurgy, balls, and statuary in the Diquís Delta, Costa Rica: local production of power symbols*) se ha podido recuperar gran parte de las asociaciones y ubicación espacio temporal del material orfebre de Diquís, en el Pacífico Sur de Costa Rica. La relación entre esta metalurgia con centros nucleados planeados con plazas y casas (construidas sobre montículos circulares bordeados por cantos rodados de piedra, caminos pavimentados, esferas de piedra y esculturas antropomorfas desde el 800 al 1550 dC. con su mayor ocupación en la zona cercana al poblado de Palmar del Sur entre el 1000 y el 1200 dC) refuerza la tesis de Snarkis, en este libro, sobre los rasgos asociados al cambio del jade por la metalurgia. Al observar las representaciones humanas del Pacífico Sur se observan diversas variantes regionales que no descartan la posibilidad de otros centros de producción en esta región sin que esto disminuya la importancia de Diquís como centro de producción de símbolos de poder en piedra y metal.

Michael Snarkis regresa en *From jade to gold in Costa Rica: how, why, and when?* sobre el tema del reemplazo del jade por el oro como material privilegiado por las elites

costarricenses entre el siglo IV y VII dC. Este suceso es una oportunidad única para entender cómo ingresaron tecnologías y símbolos foráneos y se adaptaron a las necesidades de expresión local. En este trabajo Snarkis, ajustado a los datos excavados, ve como en el Área Central de Costa Rica, este reemplazo coincide con cambios fundamentales que implican una cosmovisión diferente. La tesis de Snarkis implica una “suramericanización” de los grupos costarricenses: ya no sólo son tecnologías foráneas adaptadas a necesidades locales sino cambios profundos que dinamizaron el desarrollo político y social de los grupos centroamericanos. Esta es una línea de investigación muy rica y con mejores datos podremos entender mejor como ocurrieron las mutuas influencias entre Colombia y el Istmo.

El artículo de Richard Cooke, Ilean Isaza, John Griggs, Benoit Desjardins y Luis Alberto Sánchez *Who crafted, exchanged, and displayed gold in pre-columbian Panamá?* está lleno de información sólida con asociaciones fiables, fechas absolutas e información geológica. Los autores rebaten muchas de las afirmaciones repetidas a lo largo de las últimas décadas y comprueban que en el istmo sí hay oro, cobre y plata en estado natural. Con datos etnohistóricos y arqueológicos ilustran la presencia de orfebres, fundidores y posibles talleres en Panamá rebatiendo la aseveración de Sauer y Helms sobre la imposibilidad de los aborígenes de Panamá para elaborar piezas complejas. Mostrando motivos en cerámica y concha demuestran que muchos de los motivos del oro panameño son de larga data en el Istmo como parte de un “sistema semiótico del gran Coclé” que existe desde, por lo menos, el estilo cerámico La Mula temprano (siglo II aC). Conuerdo con los autores en que el Istmo, en particular Panamá, fue un sitio de producción de orfebrería, tanto de piezas martilladas como fundidas, basadas en las técnicas introducidas de Colombia con una ico-

nografía compartida por siglos. La presencia en Sitio Conte y en Parita de figuras gemelas supuestamente armadas permite sugerir a los autores que las piezas de oro no representan deidades sino cualidades esperadas entre estos pocos personajes poderosos, las de ser héroes guerreros; disiento de su aseveración porque muchos de los llamados *guerreros* son mujeres con senos desarrollados y taparrabos sin órgano sexual masculino; además, por lo menos en dos ocasiones, los llamados bates, espadas, o banderas parecen ser antorchas. Se desdibujan, entonces, las figuras agresivas y, con ellas, el ideal de héroe guerrero. La gemelaridad en el caso de estas piezas es uno de los aspectos míticos más sobresalientes de Suramérica y su representación como mujeres, en muchos casos mujeres-murciélagos con antorchas, nos lleva a suponer conceptos religiosos complejos más que cualidades o reflejos de cualidades humanas terrenales.

Estoy de acuerdo con el argumento de Carl Henrik Langebaek (*The political economy of pre-columbian gold work: four examples from northern South America*) en que la metalurgia no es el único indicador social y de cambios sociopolíticos pero disiento de su interpretación de que la presencia de la metalurgia en el suroccidente colombiano muestra un prestigio ligado a carreras individuales en cacicazgos en los cuales las instituciones ideológicas regularon el acceso al poder. El oro del suroccidente colombiano no está constituido por centenares de piezas únicas, como dice Langebaek, si no por piezas semejantes. Casi no hay diferencias entre las decenas de pectorales con caras antropomorfas centrales o entre las orejeras de carrete. En vez de piezas únicas hay decenas de categorías de piezas casi idénticas que nos hablan de jerarquías sociales reconocidas y no de poderes individuales. La semejanza entre algunos iconos de las piezas del oro del suroccidente y la estatuaria de San Agustín puede explicarse como símbolos de una cosmovisión comparti-

da, seguramente, desde tiempos remotos y no necesariamente como copias entre unos y otros.

En *Gold work and chibchan identity: endogenous change and diffuse unity in the Istmo-Colombian area* John W. Hoopes y Oscar M. Fonseca insisten en su cambio de denominación del Área Intermedia. Estoy de acuerdo en su empeño y en su disgusto con la terminología vigente. Vista su nueva propuesta del Área Istmeña-Colombiana, desde la perspectiva de Colombia encuentro problemas en la ubicación de su límite septentrional. El área istmeña, sin duda, forma una misma área cultural con el norte de Colombia, coincidente con la presencia, desde el siglo XVI, de grupos hablantes de lenguas chibchas. Su límite septentrional estaría ubicado al sur de las áreas Quimbaya y Tolima, que sirven de puente longitudinal entre las dos provincias metalúrgicas de Colombia, la del norte y la del sur. Las áreas metalúrgicas del suroccidente colombiano (Calima, Malagana, Nariño, San Agustín, Tierradentro y Tumaco) se integrarían con el Ecuador para crear una nueva área porque, aunque tienen fuertes nexos con los Andes Centrales, siguen siendo una zona ligada al norte de Colombia. Los autores afirman, con razón, que en esta Área Istmeño-Colombiana existen horizontes estilísticos que dejan entrever una cosmovisión compartida entre múltiples rasgos de una “unidad difusa” que condicionó la estructura de poder entre las gentes de habla chibcha desde los primeros siglos de nuestra era hasta el siglo XVI. El Área Istmeño-Colombiana privilegia convergencias diacrónicas más que sincrónicas y se define por poblaciones de habla chibcha de gran continuidad regional. Las audaces hipótesis del artículo son estimulantes y crean líneas de investigación prolíficas que, ojalá, se tengan en cuenta en trabajos futuros.

Finalmente, el trabajo reflexivo y cuidadoso de Eugenia Ibarra en *Gold in the everyday lives of indigenous peoples of sixteenth-century*

southern central america analiza fuentes documentales del siglo XVI buscando información escondida, más que estadísticas y descripciones, que le permita entender el significado del oro de mina y trabajado, su comercio y su función civil y sagrada, deteniéndose a mirar quién lo usaba, cuando y para qué, quién lo ofrecía y a quiénes. Siguiendo la revisión que hizo Godelier de los datos de Mauss sobre los Baruyas de Nueva Guinea sólo algunos objetos eran donables y la donación se hacía con el fin de establecer relaciones con el “otro”, para catalizar su fuerza. Las crónicas son claras al expresar la reticencia de la gente frente a las piezas que servían para actos propiciatorios y para establecer relaciones con los seres sobrenaturales. Algunos pocos documentos descri-

ben el uso de objetos de oro por mujeres, su ofrecimiento por las mujeres de los caciques a los españoles o el hecho de la necesidad de una preparación ritual especial de las mujeres antes de tocarlas. El oficio de la minería o del trabajo del metal parece haber sido exclusivo de los hombres. El oro se podía intercambiar por bienes materiales o inmateriales como conocimientos esotéricos, técnicas curativas, hierbas especiales. El comercio del oro fue intenso desde Nicaragua hasta Ecuador con algunos sitios de comercio importantes como El Golfo de Urabá, la península de Azuero, Boruca y el Golfo de Nicoya en Panamá. El oro circuló entre indígenas del mismo grupo, de diferentes grupos étnicos y con seres sobrenaturales; estas relaciones no eran exclusivas de las elites.

NOTICIAS/NOTÍCIAS

Informe sobre el XV CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA ARGENTINA, Universidad Nacional de Rio Cuarto, Cordoba. 20 al 25 de septiembre de 2004.

Pedro Paulo Funari (Universidade Estadual de Campinas) y Andrés Zarankin (CONICET, Profesor Visitante de la Universidade Estadual de Campinas).

El XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina tuvo lugar entre el 20 y el 25 de noviembre en el campus de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Provincia de Córdoba. El encuentro contó con más de 1.200 inscritos y más de 640 ponencias. Participaron del Congreso investigadores de varios países, principalmente de Brasil, Uruguay, Chile y Perú. El XVCNAA evidenció un creciente interés por enfoques sociales del pasado. Si en encuentros anteriores las sesiones que mas público y ponencias atrajeron fueron las que trataban temas como sistemas adaptativos, procesos de formación, tafonomía y evolución en esta ocasión fueron los simposios que abordaban cuestiones como las consecuencias sociales de la arqueología, cultura material y sociedad moderna, desigualdad social o teoría social en Sudamérica, entre otros temas de nítido carácter social y político de la disciplina. Otra particularidad del evento fue una novedosa

y destacada participación indígena, siguiendo una línea iniciada desde la década de 1980 por el Congreso Mundial de Arqueología. Esta participación de diferentes grupos aborígenes marca un creciente reconocimiento de las implicaciones sociales de nuestra labor. En este sentido en el plenario final se discutió la cuestión indígena con la formación de un grupo de trabajo ad hoc.

La estructura del congreso estuvo dividida en simposios y mesas de comunicación. Los simposios, con propuestas generadas desde fuera de la organización del congreso, trataban temas específicos como arquitectura arqueológica, discursos materiales en la sociedad moderna, ceramología, perspectivas en el análisis de conjuntos líticos, tendencias temporales en la utilización de los recursos animales, procesos de formación del registro arqueológico, consecuencias sociales de la arqueología, teoría y método en el estudio arqueológico de la desigualdad social, arqueología subacuática, los laberintos de la teoría arqueológica en Sudamérica y el estudio arqueológico de procesos de migración y dispersión de poblaciones humanas prehistóricas

Las mesas de comunicación siguieron una estructura tradicional (territorial) que se repite congreso tras congreso con criterios que poco estimulan a una reflexión más amplia: arqueología del noroeste, noreste y centro-

oeste argentino, arqueología de las sierras centrales, arqueología de la región pampeana, arqueología de la Patagonia, arqueología histórica

El congreso también contó con varias mesas redondas, destacándose la de Avances teóricos y metodológicos de la Arqueología Argentina en la que participaron, entre otros, Gustavo Politis, Hugo Yacobaccio, Luis Borrero y Myriam Tarrago.

La organización fue buena, considerando la gran cantidad de asistentes y de trabajos presentados. Sin embargo, hubo casos como las mesas de desigualdad social o teoría en las cuales las salas no alcanzaron para albergar a todo el público interesado en escuchar las ponencias -quizás porque estos temas, que ahora despiertan interés, no se pensaban que serían tan procurados por los asistentes. Las actividades paralelas, como recepción y cena, sirvieron como espacio de acercamiento entre colegas.

Los estudiantes de diversas regiones fueron mayoría, lo que refleja el crecimiento de la arqueología en Argentina. La presencia de colegas de países vecinos, como Uruguay, Chile y Brasil, acentúa una tendencia de integración e interés creciente en la producción arqueológica en la región. La participación de brasileños fue la más numerosa registrada hasta el momento y muestra como las discusiones en los tres países (Argentina, Uruguay y Brasil), en el pasado tan distintas, ahora encuentran temas y cuestiones comu-

nes. Las conferencias de invitados refleja esta apertura, con las charlas de Arno Kern (Brasil) y de Luis Lumbreras (Perú).

Otro punto a destacar fueron las discusiones sobre el contexto político de la producción de arqueología. Podemos mencionar como punto destacado la evaluación crítica del legado de la Arqueología Social Latinoamericana, llevada a cabo por Lumbreras, cuya conferencia magistral despertó la mayor ovación del congreso. Su charla, que trató sobre su experiencia en la Arqueología Social Latinoamericana, analizada varias décadas después de su inicio (a comienzos de 1970), parece marcar un creciente interés por una relectura de los años de plomo en nuestro continente, cuyas consecuencias, desgraciadamente, continuamos padeciendo.

En síntesis, el congreso resultó un ámbito interesante para observar la heterogeneidad de posiciones teóricas y políticas que coexisten en la arqueología, no sólo Argentina si no también de la región. En algunos casos se establecieron debates intensos e interesantes entre visiones opuestas; estas confrontaciones nunca excedieron los marcos académicos, por lo que nos dejaron a todos con ganas de continuar estas discusiones en próximos encuentros.

Agradecimientos

Agradecemos a FAPESP y FAEP/UNICAMP por el apoyo para participar del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina.

Envío de contribuciones/Envio de contribuições

Las contribuciones deben ser enviadas por internet a los co-editores a las siguientes direcciones/As contribuições devem ser enviadas pela internet aos co-editores aos seguintes endereços:

cgnecco@ucauca.edu.co
afhaber@arnet.com.ar

Normas para la presentación de artículos

1. Los trabajos serán remitidos a los co-editores por internet. El archivo del texto deberá enviarse separado de los archivos de tablas y gráficas; éstas deberán estar claramente numeradas.

2. La revista usa citas en el texto; para un sólo autor (Pérez 1998:40); para dos autores (Pérez y Ramírez 1998:40); para más de dos autores (Pérez *et al.* 1998:40). Las formas de citar las referencias en la bibliografía son las siguientes:

Libro:

Pérez, Jaime
1998 **Arqueología y democracia**. Nuevo Milenio, La Paz.

Artículo en revista:

Pérez, Jaime
1998 Arqueología y democracia. **Arqueología Suramericana** 1:14-37.

Artículo en libro:

Pérez, Jaime
1998 Arqueología y democracia. En **Política de la arqueología**, editado por Pedro Romero, pp 198-234. Nuevo Milenio, La Paz.

Normas para a apresentação de artigos

1. Os trabalhos serão remetidos aos co-editores pela internet. O arquivo do texto deverá ser enviado separado dos arquivos de tabelas e gráficos; estes deverão estar claramente numerados.

2. A revista usa citações no texto; para um só autor (Pérez 1998:40); para dois autores (Pérez e Ramírez 1998:40); para mais de dois autores (Pérez *et al.* 1998:40). As formas de citar as referências na bibliografia são as seguintes:

Livro:

Pérez, Jaime
1998 **Arqueología y democracia**. Nuevo Milenio, La Paz.

Artigo em revista:

Pérez, Jaime
1998 Arqueología y democracia. **Arqueología Suramericana** 1:14-37.

Artigos em livro:

Pérez, Jaime
1998 Arqueología y democracia. En **Política de la arqueología**, editado por Pedro Romero, pp 198-234. Nuevo Milenio, La Paz.

CONTENIDO / CONTEÚDO

Editorial	1
Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. O. Hugo Benavides	5
<i>Joga lá nos fundos!:</i> sobre prácticas de descarte de lixo doméstico na Porto Alegre oitocentista. Fernanda Tocchetto	49
De la invención, reinversión y descubrimiento del paisaje amazónico y sus habitantes. Santiago Mora	76
Arqueología colombiana: balances y retos. Carl Henrik Langebaek	96
Um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira. José Alberione dos Reis	115
Reseñas/Resenhas	129
Noticias/Notícias	148

