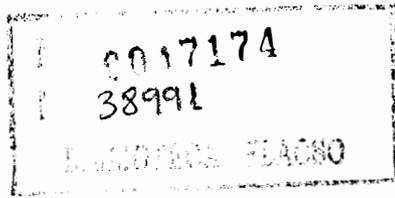


Identidad y patrimonio arqueológico El caso de La Tolita Pampa de Oro (Ecuador)

Miguel Ángel Rivera Fellner



BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 30 de Marzo 2012
12
Proveedor: _____
Canje: _____
Donación: Flacso



© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-331-7

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Impresión: CrearImagen

Quito, Ecuador, 2012

1ª. edición: febrero de 2012

Tesis presentada para la obtención del título de Maestría en Antropología visual y documental antropológico, de Flacso-Sede Ecuador.

Autor: Miguel Ángel Rivera Fellner

Asesor: Fernando García

Índice

Agradecimientos	9
Capítulo 1: Introducción	11
Capítulo 2: Contextualización teórica y del caso de estudio	21
Capítulo 3: Identificación discursiva y práctica de los toliteños con los vestigios arqueológicos	51
Capítulo 4: Las formas de apropiación, valoración e identificación del estado ecuatoriano con "La Tolita"	119
Conclusión	133
Bibliografía	137

A todos los toliteños

Pero a los que más debo agradecer es a los toliteños, a quienes dedico este trabajo. De ellos esperaba un poco de colaboración para realizar mi investigación, pero me otorgaron algo infinitamente más valioso: su amistad. Quisiera mencionarlos a todos, pero por condiciones de espacio sólo mencionaré a algunos: a Diego, Dulce y María, tanto por sus incondicionales apoyos en asistencia en campo como por el tiempo brindado para entrevistas y su compañía; a Dionisia, mi madre adoptiva en el recinto; a Washo por su acompañamiento constante; a Dalia, Vanessa, Darío, Mariam, Marisol, Dionisio, Luz del Alba, Julio y Terry por compartir su amistad, su vida y sus dibujos conmigo; a Dalia Hinostrosa por compartir su pequeño grupo de escolares para realizar los dibujos con niños; a Aída, Gutemberg, Darío, Pedro, Felisa, Tarciso, Wisho, Flavio, Calisto, Victoria, Alicia, Maura, Flor, Yajaira y todos aquellos que, de un modo u otro, al recordarlos, me provocan refrescar.

Tola (conocida como “La Laguna de la Ciudad”, a veinte minutos de La Tolita) y un área de intercambio directo que iba desde Buenaventura (Colombia) hasta el río Esmeraldas (Ecuador) hacían de la isla La Tolita un centro de convergencia de personas, bienes y servicios alimenticios, artesanales, religiosos y políticos de una importancia regional en el mar de Balboa hace más de 1500 años (ver, por ejemplo: Gnecco, 1996; Patiño, 2005; Valdez, 1987).

Ahora bien, todo este “patrimonio” ha sido extraído de un modo continuo desde por lo menos la primera mitad del siglo XX con diferentes intensidades y agentes a través de las décadas. Y en gran medida se culpa a los actuales habitantes del deterioro de la única memoria de tan antiquísima y valiosa sociedad extinta. En este sentido, la primera tarea de este ejercicio etnográfico será la de contextualizar las formas en las que los habitantes de la isla se apropian de tal recurso material así como las razones históricas de éstas (Capítulo II). El segundo ejercicio será el de problematizar la relación teórica que se entreteje jurídicamente entre el llamado “patrimonio arqueológico” y una supuesta “identidad nacional” para justificar prácticas excluyentes. Es en este punto en donde entra el problema de la identificación-representación.

Fotografía N.º 1
Playa oeste de la isla La Tolita Pampa de Oro.



Nota: En esta fotografía se observa una gran cantidad de fragmentos cerámicos, los cuales se encuentran dispersos no sólo en las playas sino también hacia el interior de la isla.

Los conceptos de apropiación y valor permitirán desambiguar algo que el concepto jurídico de patrimonio instrumentaliza demasiado. En este trabajo se considera a la apropiación como el centro de la discusión en torno al patrimonio, a la propiedad (privada o no) y, como lo esboza la noción contemporánea de “patrimonio”, al concepto de identidad. Es posible decir esto, debido a que, tanto la Constitución Nacional de Ecuador (especialmente en su artículo 21) como la de Colombia (en su artículo 72) definen el patrimonio cultural en un marco de definición de lo que es la identidad, sea esta nacional o local.

Pero, en vez de empeñarme en encontrar la materialidad de lo inmaterial o viceversa, trato de comprender los mecanismos culturales por medio de los cuales se establece esta identificación-representación que se esencia-

huaquería (ver Rivera, 2005). Al comienzo de esta investigación, trataba de ir más allá: quería conocer cómo se imaginan al indio extinto y, en esta medida, si se identifican o no con ese indio extinto y cómo. Pero me he chocado con cierto desinterés allí en La Tolita.

Teniendo en cuenta que hay familias que han vivido durante generaciones en la isla y han tenido constante acceso a estos vestigios, yo esperaba que ellos efectivamente se identificaran y tuvieran una completa representación de ese pasado remoto. Pero no. No es que haya un vacío absoluto, pero no es tan elaborada como yo lo esperaba. Sin embargo, un resultado negativo seguiría siendo un resultado. Pero por fortuna no fue negativo, ya que al existir por lo menos algunas representaciones orales y visuales acerca de ese pasado, de esos objetos y de esas personas que los hicieron hace tiempo, se logró avizorar cómo también, en varias ocasiones, las personas entrevistadas se identificaban con ese amerindio extinto. Así mismo se observó un significativo cambio en los últimos lustros en la forma en la cual esta apropiación y valoración se ejecutaban. A la vez, al explorar cada vez más por qué no había una altísima valoración de estos objetos prehispánicos, me enteraba del sistema de representaciones que adjudicaba valor a diferentes objetos (especialmente portables).

Eso es lo que intento en el capítulo III. Mostrar cómo se generan esos procesos de identificación a partir de prácticas de apropiación y configuraciones de valor del entorno y de los vestigios amerindios. Para esto, se recurrirá a varios ejercicios de etnografía visual que sirvieron para explorar las intensidades de valoración (los dibujos, la encuesta abierta “museo doméstico”, y un grupo de discusión con imágenes). Esto, con el fin de establecer unos puntos de comparación con procesos de identificación que se promueven desde el ámbito oficial con estos vestigios (Capítulo IV).

¿Qué arqueólogo ha hallado un tesoro gracias a un sueño que le indicó explícitamente dónde quedaba? Creo que ninguno, o al menos ahora sería irrisorio decirlo en escenarios académicos. Todo desde la arqueología parece distante y calculado, pero los arqueólogos, al menos íntimamente saben que siempre hay la idea de algo valioso (económica, estética, intelectual o tecnológicamente) que los impele, más que por razones académicas por sentimientos apasionados, a poseer ese valor (el dinero, la belleza, el conocimiento). Es en este sentido en el que encuentro una comparabilidad entre

Introducción

cutada por medio de análisis visuales a museos, entrevistas donde se exploraba la imaginería (definida por Palmer, 2000, como sistema de representaciones que operan en el lenguaje), dibujos (proyecciones emic y mapas etnográficos), fotografía y video contextual, un grupo de discusión en el que el uso de imágenes fue fundamental e incluso una adaptación de un ejercicio de arte relacional quiteño como propuesta para la explorar las configuraciones de valor en torno a artefactos muebles.

Tabla N.º 1
Fases de la investigación

Fase	Duración	Lugares	Objetivos cumplidos	Técnicas usadas
Prospección	Junio 2009 - enero 2010	Quito, Esmeraldas, La Tolita	Identificación de actores y agentes sociales que han intervenido en el recinto y relacionados con la arqueología y el turismo. Así mismo se logró visitar por primera vez la isla y hacer un primer acercamiento.	Entrevistas, pesquisas bibliográficas, reconocimiento de la isla, análisis museográfico (Quito)
Campo 1	Febrero - abril 2010	La Tolita, Esmeraldas	Reconocimiento de las formas de apropiación básicas y su historia reciente, así como de la cotidianidad de La Tolita	Entrevistas, observación participante, fotografía y video contextual, encuesta cerrada (censo)
Intercampo	Junio - julio 2010	Guayaquil, Cuenca, Manta, Agua Blanca	Ampliación de la identificación de actores y agentes relacionados directa o indirectamente con La Tolita Pampa de Oro en términos de "patrimonio arqueológico"	Entrevistas, análisis museográfico (Guayaquil), pesquisas bibliográficas, fotografía y video contextual
Campo 2	Julio - agosto 2010	La Tolita, Tumaco, Esmeraldas	Profundización en las formas de apropiación, en población más joven y en términos de valoración de ese "patrimonio" arqueológico	Entrevistas, observación participante, fotografía y video contextual, encuesta abierta (museo doméstico), dibujo emic (jóvenes y niños), análisis museográfico (Esmeraldas)

y viajes breves alrededor de la isla. Sin embargo, el objetivo principal de estas tecnologías era la de poder evidenciar las transformaciones en el paisaje y las prácticas de apropiación del patrimonio arqueológico para la generación de una posterior propuesta documental interactiva (la cual aún está en proceso de creación).

Fue el dibujo el que me permitió registrar de un modo más cercano la percepción que tenían los niños y los jóvenes en la isla, explorando si incluían o no a las “lomas” (los montículos artificiales que hay en la isla o tolas) y sus expectativas a futuro. También se aplicaron dos encuestas: una cerrada a modo de censo general y otra abierta llamada “museo doméstico” (herramienta que será detallada en el capítulo III).

Capítulo II

Contextualización teórica y del caso de estudio

Los conceptos básicos sobre los cuales comenzó este proceso investigativo son el de representación, el de patrimonio y el de alteridad. Entendiendo la representación en términos de Hall (1997), en cuanto medio de significación y práctica cultural que propicia la aprehensión del mundo y la creatividad, se comprende como un fenómeno mental intersubjetivamente construido que tiene injerencia directa en la práctica y la materialidad humanas.

Por su parte, el patrimonio constituye, en términos generales, un conjunto de bienes que se consideran constitutivos de una determinada herencia, lo cual hace que todo tipo de patrimonio público (i.e. el cultural, el arqueológico) sea enmarcado en una cuestión de propiedad económica. Como ya he tratado de mostrar en otra parte (ver Rivera, 2005) al declarar este conjunto de bienes como inembargables, imprescriptibles e inalienables (ya se trate de lo cultural, de lo ambiental, de lo arqueológico) se hace explícita su condición de “objetos” propensos a ser embargables, prescriptibles y alienables.

Aquí, el patrimonio cultural es entendido, más allá de los ámbitos jurídicos, como un conjunto de potencialidades, sean económicas o no, que permiten circunscribir un pasado y proyectar un futuro, así como ciertos referentes para legitimar una memoria hegemónica (Kingman y Andrade, 2010). Esto quiere decir que el patrimonio cultural (incluido el arqueológico), en vez de un conjunto de bienes, debe ser entendido como un conjunto de medios de producción-invencción y reproducción cultural que se constituyen en cuanto tales en la medida en que *representan*.

Ahora bien, al referirnos al concepto de identidad-alteridad, en el cual se enmarcarían las discusiones de la representación y el patrimonio, propongo un medio de abordaje etnográfico que, sin pretender ser universalista, considero el más apropiado para evitar reduccionismos. Y, por medio de esta discusión, incluir el concepto más crucial en esta investigación, el concepto de apropiación.

En términos abstractos, se parte del reconocimiento de que todo fenómeno humano se encuentra mediado por tres condiciones básicas de existencia: el territorio, la temporalidad y la alteridad. A partir de esta triangulación, es posible percibir, al menos generalmente, el contexto en el cual se desenvuelve el fenómeno en cuestión, en este caso, el de la apropiación e interpretación del patrimonio arqueológico.

En las ciencias sociales, el concepto de apropiación ha sido ampliamente utilizado, aunque de modos y con fines diversos. La teoría del arte tiene su propio concepto de apropiación, el cual es en gran medida una forma de recreación, para nada inocente ni carente de intenciones explícitas, pero en el cual ahora no cabe profundizar¹.

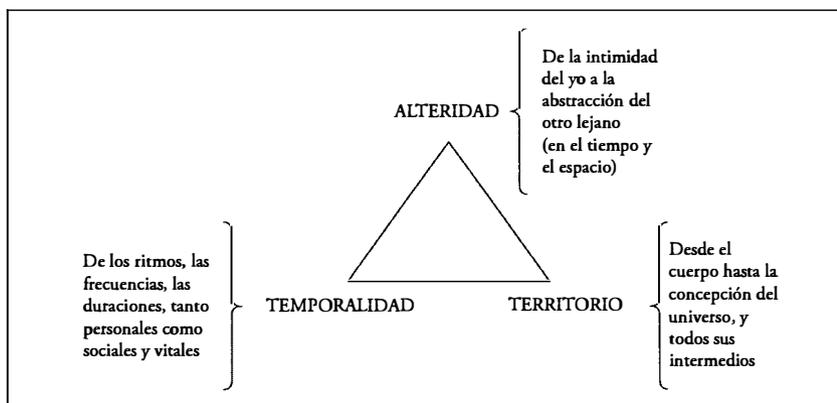
En el caso de las ciencias sociales, este concepto no ha sido definido de un modo satisfactorio, no al menos en el contexto en el que ahora lo aplico. A continuación, antes de entrar en los detalles de la descripción etnográfica, se clarifican los conceptos que guían el análisis².

- 1 Para una profundización en el concepto artístico contemporáneo de apropiación, véase Martín Prada (2001), en donde el autor hace un repaso general sobre el modo a través del cual muchos artistas contemporáneos se apropian de diversas maneras de todo tipo de objetos y prácticas para denunciar o criticar elementos que consideran cuestionables en el estado actual del mismo concepto de arte.
- 2 El marco teórico que se expone a continuación ha sido trabajado y puesto a prueba parcialmente el primer semestre de 2009, durante la realización de una investigación para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural –INPC– por medio de la consultora Charlieg cuando yo hacía parte del Equipo de Investigación e Intervención Social –EIIS–. Mi papel en el proyecto general “Puesta en Valor del Qhapac Ñan” fue mínimo. Sin embargo, mi tarea en este grupo de investigación era proponer un marco teórico metodológico para comprender cómo los actuales habitantes se relacionaban y valoraban el camino en algunos subtramos al sur de la provincia de Chimborazo y en la provincia de Carchi. Pero en este caso, hay cuatro aspectos que cambian entre ese proyecto y este proyecto: aquel, estaba concentrado en el territorio, mientras que este se concentra en la alteridad-identidad; en el proyecto del Qhapac Ñan se tenía una visión muy radical de la distinción entre sujeto y objeto de la apropiación; y en aquel proyecto no se profundiza en la teoría del valor como se trata de hacer en este; y por último, en ese proyecto no se usaron recursos metodológicos visuales de la manera en la que se han usado en esta investigación.

Definición del concepto de apropiación y el contexto teórico en donde se inserta

Se asume que el concepto de apropiación hace referencia a un conjunto de fenómenos intencionales generados culturalmente y con consecuencias sociales. Y cuando se habla de fenómenos intencionales, se hace referencia a fenómenos generados por medio de significados y prácticas socio-culturales que adquieren sentido de, y otorgan sentido a, la existencia individual y colectiva de seres humanos. A diferencia de los objetos de investigación de, por ejemplo, la física o la química, los fenómenos intencionales son los objetos de investigación de las disciplinas sociales, y su diferencia primordial radica en que son fenómenos mediados por significados y capacidades volitivas generadas en la interacción social.

Gráfico N.º 1.
Triada conceptual usada para contextualizar el caso



En esta triada, lo que se propone es un conjunto, muy imbricado en la realidad, de conceptos que posibilitan tal intencionalidad de los fenómenos sociales. Pero vamos por partes. El concepto de alteridad hace referencia al conjunto de relaciones sociales que posibilitan la constitución del individuo humano en persona. La alteridad se genera en términos de la interacción entre entidades discretas caracterizables como personas o conjuntos de estas.

lo “otro”, lo exótico, lo extraño, lo típico, lo mágico, lo que muestra rasgos tradicionales: grupos indígenas, música tradicional, objetos artesanales, bailes auténticos. De este modo, la defensa de la identidad es con mucha frecuencia una invitación a la conservación de la autenticidad, definida en sentido tradicionalista (Melo, 2006: 2).

En este sentido, el concepto de alteridad parece ofrecer un mayor rango de acción, más allá de una actitud estatista y elitista, ya que este concepto se refiere a la forma en la cual se asume la multiplicidad de relaciones que se establecen en términos colectivos e individuales con lo “otro”. Y esta noción de “lo otro”, como se verá más adelante, al igual que la temporalidad y el territorio, es posible establecerla en varias escalas: desde la alteridad más concreta (como la familia o la mascota), hasta la más abstracta (como por ejemplo la que se siente con respecto a la divinidad).

Es en esta relación con “lo otro” que se construye el *ego* en un individuo y puede llegar a ejercer como un factor de coerción al interior de un grupo o institución por medio de formas de interacción como la competencia, la guerra o el amor, prácticas generadas en espacios generados para ello.

Así como la alteridad y la temporalidad, el territorio debe ser entendido en escalas, las cuales van desde el territorio de la intimidad, el cuerpo, hasta la noción abstracta de Universo (Monnet, 1999). Y en el trasegar de estas escalas, vamos a su vez de lo concreto e inmediato a lo abstracto. De este modo, podemos ver cómo instituciones como las de parentesco son determinantes en términos objetivos para la configuración de la personalidad de un individuo, ya que esta institución es la fuente de la primera relación con el “otro”, que se da en un territorio concreto e inmediato, así como ritmos y concepciones del tiempo. Es decir, según Monnet, tomando las concepciones de Abraham Moles sobre las “cáscaras del ser humano”, considera que cada lugar, sea este vivido en la experiencia o experimentado en la imaginación, además de ser construido más allá del espacio físico, es el resultado de la interacción mediata con este, en pocas palabras, de su apropiación (sea directa o no)³.

3 En este punto vale la pena mencionar que, como ha pasado con varios conceptos cruciales en las ciencias sociales, el concepto de apropiación es un concepto que sirve para definir sin necesidad de ser definido en sí mismo, razón por la cual prefiero tratar de hacerlo.

Dicho de otro modo, los territorios en los que se desenvuelven las interacciones entre las diversas alteridades en temporalidades específicas, no son necesariamente conmensurables en términos de su carácter espacial sino que debe ser comprendidos en cuanto espacios significados según las alteridades en interacción en determinados tiempos.

Ahora bien, al referirnos a la temporalidad, se hace referencia a la forma en la cual es generada la condición temporal del fenómeno en cuestión (en este caso, la identificación y la apropiación) y, como ya lo expresaba Bourdieu (1999), esta condición temporal no implica estar *en* el tiempo y sino *hacer* el tiempo por medio de la práctica. Esto quiere decir que toda actividad humana, si bien está inserta en el tiempo biológico y astronómico, tiene dinámicas y ritmos propios, los cuales dependen mayoritariamente de los ritmos y las duraciones que se estipulen culturalmente para determinada práctica o actividad (como las celebraciones o la espera):

Así pues, la experiencia del tiempo se engendra en la relación entre el habitus y el mundo social, entre las disposiciones a ser y hacer y las regularidades de un cosmos natural o social (o de un campo). Se instaura, más precisamente, en la relación entre las expectativas o las esperanzas prácticas que son constitutivas de una *illusio* como inversión en un juego social, y las tendencias inmanentes a ese juego [desplegado en un territorio determinado con unos jugadores establecidos], las probabilidades de realización que ofrecen a esas expectativas o, con mayor precisión, la estructura de las esperanzas matemáticas, *lusiones*, que es característica del juego considerado (Bourdieu, 1999: 277-278)⁴.

Y así como los conceptos anteriores, estos ritmos, duraciones, expectativas y probabilidades dependen en gran medida de los tipos de relaciones de alteridad que se establezcan en ellas y de los territorios en los cuales se desenvuelvan. A su vez, es posible enmarcar cada actividad en escalas de tiempo graduales, que van desde la inmediatez concreta a la abstracción universalista. Pero el concepto básico que ahora nos interesa es el de alteridad, debido a la necesidad de identificar las actuales formas de valoración y apropiación en La Tolita Pampa de Oro.

4 La cursiva es del autor; los corchetes, míos.

La unión de estos tres conceptos será la guía para realizar la descripción etnográfica. Pero es el concepto de alteridad el que tendrá un mayor peso analítico, ya que lo que aquí interesa es comparar cómo ellos, los actuales toleños, construyen su temporalidad y su territorio con la forma en la cual representan la temporalidad y el territorio de los amerindios extintos (los cuales son conocidos-inventados a través de la lectura de la herencia arqueológica depositada en la isla). Y es en medio de esta interacción entre territorio, alteridad y temporalidad donde pienso comprender la apropiación.

Desde esta perspectiva, se encuentran coincidencias con la noción de apropiación usada por Michel de Certeau (1984) y distanciamientos de las posiciones de Henry Lefebvre (1991) y Claude Lefort (1988), según la traducción y análisis de Deutsche (2001). Mientras que De Certeau, refiriéndose al espacio urbano, usa el adjetivo *apropiado* para referirse al lugar “base a partir del cual es posible controlar las relaciones con una exterioridad compuesta de objetivos y amenazas” (De Certeau, 1984: 36, citado por Deutsche, 2001: 10); es posible ver que este autor concibe lo apropiado como algo que permite la organización del mundo circundante, compuesto por yuxtaposiciones y relaciones (muchas de las veces antagónicas) entre territorios, alteridades y temporalidades.

Las definiciones que ofrecen Lefort y Lefebvre acerca de este concepto son demasiado limitadas para este análisis debido a que se concentran en las tensiones de poder que se dan en el espacio público (tanto político como urbanístico, respectivamente) con relación al Estado. Mientras que para Lefort la apropiación se refiere a la acción estratégica de clausurar de sentidos un espacio social por parte del Estado para establecer su legitimidad, para Lefebvre la apropiación se refiere justamente a lo contrario: a la forma en la cual se contradice dicha legitimidad por parte de la ciudadanía (citados por Deutsche, 2001).

Esto no sólo hace ver que la apropiación no va a ser concebida de la misma manera por otros autores (especialmente concentrados en los problemas de la modernidad), sino que existe una base para entender lo apropiado, y es la relación de poder que se ejerce sobre el objeto de la apropiación (que pueden ser incluso personas). Esto implica tensiones de poder para el control de ese objeto o espacio apropiado, por lo cual se debe tener presente a la hora de dar cuenta de la diversidad de relaciones que se establecen alrededor de éste.

No hay apropiación (es decir, una vinculación vital relativa) sin que medie alguna forma o configuración de valor que priorice y ponga en relevancia algunos objetos e imágenes sobre otras. Esta configuración de valor consiste básicamente en la forma de concebir determinado objeto y considerarlo (al menos discursivamente) como parte fundamental o no de la vida de un individuo o un colectivo. Preliminarmente es posible decir que, más allá del concepto de valor como lo entiende la economía política (como valor de uso y valor de cambio) en esta investigación se entiende al valor como la significación que por interacción adquiere cualquier fenómeno u objeto en la realidad a partir de sus múltiples relaciones semánticas y sintagmáticas.

Es decir, más allá de su utilidad práctica y de su intercambiabilidad económica, los objetos y fenómenos que hacen parte del mundo social (vamos a decir, del “patrimonio cultural”) adquieren valor gracias a su relación con otros objetos y fenómenos en términos de su articulación a ese mundo social que los enmarca. Y esta articulación se hace por medio de representaciones simbólicas y de usos sociales regulares y heredados culturalmente, por medio del discursos y prácticas recurrentes y consuetudinarias.

Esta perspectiva amplia del concepto de valor es retomada de la propuesta de David Graeber (2001), el cual se pregunta acerca de los verdaderos límites entre tres concepciones de valor frecuentemente usadas en las ciencias sociales: el valor lingüístico (relacionado con la forma en la cual un signo lingüístico adquiere significado), el valor económico (relacionado con la forma en la cual un producto o servicio adquiere un precio) y el valor sociológico (relacionado con los fines y perspectivas últimas de la vida para una sociedad).

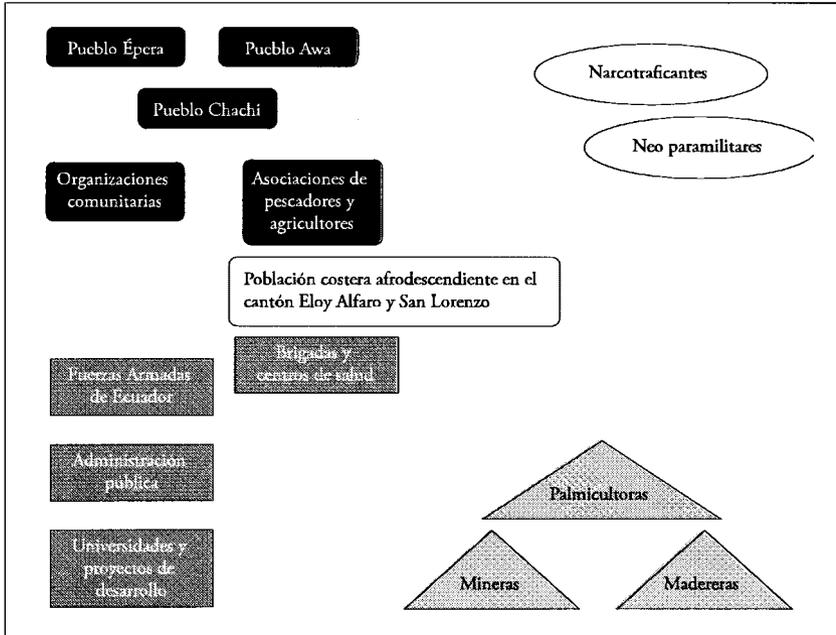
Sin entrar en detalles, el autor concluye preliminarmente que es posible proponer una teoría general del valor centrándose en la capacidad del ser humano para hacer ver como significativas sus prácticas individuales en una totalidad social, moral o económica, aunque esta totalidad sólo se encuentre en la imaginería (como diría Palmer) de los sujetos. De ahí el subtítulo de su libro (*the false coin of our own dreams*), lo que en realidad deja a tal argumento en un ciclo de estilo marxista donde toda forma de producción engendra una ideología que a su vez permite la reproducción de tal sistema de producción. Pero lo que es interesante en su amplitud teórica, en su pretensión (al parecer inconclusa, lo cual no la deja de hacer pertinente) de generar una teoría

vía con Colombia vía Tumaco y entre los manglares y esteros. Pero la movilidad no se limita a una ida y vuelta a lugares cercanos por víveres y suministros, sino que también se da una altísima migración, dada principalmente por la búsqueda de educación (al menos para terminar el bachillerato y en menor medida para realizar una carrera universitaria, siendo la enfermería la más mencionada por parte de las jóvenes y la opción militar o policial para los jóvenes) y de empleo.

La migración a la que me refiero tiene como fin las ciudades de Esmeraldas y Guayaquil, y en menor medida a Quito y Santo Domingo de los Tsáchilas (anteriormente era también hacia Tumaco). Este fenómeno es algo que preocupa a algunas personas de la comunidad, pero a la vez no ven más opciones. Los jóvenes migran a las ciudades en busca de mejores oportunidades, pero la educación no necesariamente es la vía. El trabajo como asalariados es lo más buscado, obteniéndolo más fácilmente en monocultivos de palma aceitera, banano y cacao, así como en camaronerías y la policía y el ejército nacionales. Otra causa de la migración es lo numerosas que llegan a ser las familias, de hasta diez hijos en algunos casos, por lo cual prefieren regalar a los pequeños a familias que creen más acomodadas.

Muchos de los actuales habitantes de La Tolita son descendientes de migrantes colombianos que, por diversas razones (pero especialmente la violencia) han huido hacia Ecuador. De hecho, la movilidad de en esta zona selvática que comparten como frontera Colombia y Ecuador es antiquísima, siendo desde épocas tempranas de la colonia un bastión para poblaciones afrodescendientes libres, especialmente en lo que hoy es el norte de la provincia de Esmeraldas (ver, por ejemplo, Tardieu, 2006). Y la movilidad parece no haberse interrumpido hasta la fecha, aunque por diversas razones. Al día de hoy aún existe una familia, los Rodríguez, que aseguran haber llegado desde Colombia hace unos veinte o treinta años a asentarse allí, sin perder sus conexiones con familiares en tierras colombianas, manteniendo algunos incluso temporadas laborales cerca de las costas de Nariño y Cauca. Parece haber incluso oleajes de migrantes colombianos hacia Ecuador durante todo el siglo XX y que se corresponden con periodos de exacerbación de la violencia, sobresaliendo la Guerra de los Mil Días a comienzos del siglo XX, la Violencia a mediados del mismo siglo, y el auge paramilitar desde mediados de la década de los noventa.

Gráfico N.º 2
 Relación general entre los diferentes actores presentes en la costa norte de la provincia de Esmeraldas, cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo



Negro: pueblos y organizaciones locales con presencia en el cantón.

Gris oscuro: organizaciones del Estado ecuatoriano y ONG.

Gris claro: industrias legales e ilegales que intervienen directamente en la transformación de las formas de propiedad de la tierra y la degradación ambiental.

Blanco: grupos armados ilegales y narcotraficantes proveniente de Colombia y relacionados directamente con industrias ilegales de minería, extracción de madera y monocultivo de palma africana.

Las distancias entre cada actor y el centro del gráfico implican la distancia de las relaciones entre el pueblo afrodescendiente ubicado en la costa y estos actores. Las distancias cambian con las poblaciones afrodescendientes tierra adentro, por ejemplo, en relación con los demás pueblos étnicos, en donde hay relaciones más constantes y cercanas.

Debo mis agradecimientos a Jeanneth Yepez para la realización de este gráfico (para una referencia mayor sobre relaciones interétnicas en la zona, consultar Yepez, 2010)

Pero la movilidad no se detiene allí, como se ha mostrado más arriba, ya que muchas de las nuevas generaciones y en especial desde hace un par de décadas, la movilidad hacia ciudades grandes de Ecuador ha aumentado. Si bien no les hace falta fuentes de alimentación (no faltan los mariscos, ni plátanos, ni arroz, ni huevos) ni existen casos de desnutrición en la zona, no hay fuentes de empleo, lo cual hace que la gente sienta que no está capitalizando

leme un dólar” o “tenga le regalo esta niña, gringo”. Por mi parte, me les acercaba con una sonrisa diciéndoles: “yo no soy gringo, yo soy paisa (aunque no me gusta usar esa categoría como autorreconocimiento)” o “yo no soy gringo, gringo Obama”, con lo cual se reían y me explicaban que por ser blanco me llamaban así. Poco a poco, se fueron aprendiendo mi nombre y ya no me hacen solicitudes de ese tipo.

Esta distancia de ser foráneo me permite entrar en ciertas discusiones generales, a la vez que me permite permanecer alejado del “bochinche”. Este ambiguo concepto, que se refiere por lo general al chisme y las habladurías, pero también al ambiente caliente de una discusión colectiva y alegre, llena de dobles sentidos relacionados con las relaciones sexuales, es crucial para entender muchas de las disputas y controversias alrededor de temas como la infidelidad, la promiscuidad y la envidia. Son las mujeres jóvenes las más relacionadas con este concepto, ya que, según las mismas matronas, son ellas las que arman el bochinche y si una mujer es “bochinchera” no es sólo porque sea “chismosa”, sino porque provoca la discordia y la traición⁶.

Esto podría dar la impresión de que el recinto no es un lugar seguro o es intranquilo. Por el contrario, son sólo puntualizaciones para contextualizar sus interacciones y se reitera que a pesar de haber muchos conflictos y dificultades en la isla, su cotidianidad no es interrumpida por incidentes violentos, sino más bien por accidentes (al menos desde hace un par de años con el asesinato de alias “Látigo”, un famoso narcotraficante, en Valdez).

Como se mencionó en un principio, el recinto está compuesto por aproximadamente 75 hogares, entre los cuales existe una estrecha vinculación parental. Alrededor de la mitad de la población es menor de edad, debido tanto a la alta natalidad como a la constante migración a diversas partes de la provincia y el país. Las familias más sobresalientes, a parte de la relativamente reciente familia Rodríguez, están compuestas por los Mideros y los Montaña (de los cuales se podría decir que han monopolizado la compra

6 El concepto de “bochinche” ha sido tratado levemente por parte de los antropólogos en el Pacífico colombiano y ecuatoriano. Sin embargo, una definición similar, aunque enfocada desde una perspectiva de la antropología jurídica, es ofrecida por parte de Chávez y García (2004: 132-133), en donde se pone al “bochinche” como un rumor perjudicial o un malentendido que implica a varias personas de la comunidad, y la categoría de “bochinchero-a” se ejecuta como un medio de control social para evitar el “bochinche” a través del desprestigio.

de oro dentro del mismo recinto desde los años setenta), así como los Cabezas, Castillo, Quiñonez y Rosales (agricultores y pescadores, algunos de ellos emparentados con los Mideros y Montaño). La importancia de estas familias, exceptuando a los Mideros y Montaño, radica en el número de miembros; mientras que los Mideros y los Montaño han venido mermando sus pobladores en la isla por la misma modesta riqueza que han generado con su comercio de oro, haciendo que muchos de sus integrantes tengan negocios y oportunidades en Esmeraldas (ya sea la ciudad o en parte de la provincia) y Guayaquil. También sobresalen los Mideros y los Montaño en cuanto a su control de instituciones como el colegio del recinto, el antiguo museo (del cual se hablará más adelante) y los proyectos productivos y culturales que llegan a la localidad. Este control de aspectos cruciales del recinto hace que exista rivalidad entre familias, ya sea por antiguas rencillas debidas a negocios insatisfactorios para alguna de las partes involucradas o a simples desacuerdos por límites de predios o repartición de botines de huaquería.

Es bien sabido, así como poco estudiado, que la zona del norte de Esmeraldas es un lugar con un altísimo tráfico de insumos para la producción de cocaína entre las espesas selvas de mangle rojo y entre los ríos que desembocan en el Pacífico. Cada vez se establecen más monocultivos de palma aceitera y madereras que hacen el trabajo previo, así como compañías mineras que dragan de un modo voraz los lechos de los ríos en búsqueda de todo tipo de minerales. Sin embargo, los habitantes de La Tolita no tienen relaciones directas con estas tendencias de tráfico de estupefacientes, ni minería ni monocultivo (excepto el de coco). Sus prácticas cotidianas se desenvuelven básicamente dentro de la misma isla, en sus propios monocultivos de coco, en labores de pesca y recolección de mariscos y, eventualmente y de un modo cada vez menor, en la extracción de huacas y el barequeo⁷.

De hecho, muchos aseguran no haber conocido estas prácticas de cultivo y pesca sino recientemente, aprendiéndolas durante la última generación. Insisten en que a lo único que se dedicaban hace quince o veinte años

7 La extracción de huacas se conoce localmente como "covada", mientras que el barequeo es llamado "playada", y consiste este último en la separación manual de metales preciosos de las arenas que los contiene (siendo estos metales depositados antrópicamente en el caso de La Tolita). Ver capítulo III.

era a la huaquería. La historia reciente de la isla La Tolita está marcada por el saqueo y la búsqueda de riqueza económica a partir de la explotación de las sepulturas y las evidencias arqueológicas que minan la isla. Sin entrar en detalles históricos, desde mediados del siglo XVII y hasta finales del XIX, este delta de los ríos Cayapa-Santiago, era famoso por la cantidad de tesoros y riquezas que allí se hallaban (ver Leiva y Montaño, 1994; Tardieu, 2006). Ya en el siglo XX, al convertirse en una hacienda aurífera, primero en manos de la familia Sánchez Isaías, luego, en 1923, en manos de la familia Yannuzzelli, este saqueo creció exponencialmente e industrializó (Leiva y Montaño, 1994: 8).

El negocio de la venta de la isla entre el señor Sánchez Isaías y el señor Yannuzzelli, parece deberse a una deuda que tenía el primero con el italiano, el cual fue el que propuso el pago con ese terreno (esto, según la versión de una de sus nietas vivas durante una conversación informal en la ciudad de Esmeraldas). Según diversas fuentes de ancianos en la isla, el señor Yannuzzelli ya tenía muy claro lo que pensaba hacer: explotar el oro. Al parece la devastación fue monumental, con al menos cuarenta familias afrodescendientes, la explotación tomó proporciones industriales, con temporadas de trabajo tanto extensas como intensas, en donde los hombres paleaban para excavar los distintos sitios así como para transportar todo lo que se pudiera a las playadoras⁸, por lo general parientes o esposas de los trabajadores.

Al respecto, un cálculo realizado en 1941 (Ferdon y Maxwell, 1941) a partir de una observación de campo de diez días en la hacienda aurífera de Yannuzzelli asegura que:

Si se adopta la cifra de un *mínimum* (sic) de ocho carretillas diarias por trabajador, para 24 hombres tendremos que 192 carretillas llenas de tierra, de cascos de alfarería, y otros restos culturales son arrancadas de las ruinas y arrojadas en la máquina de lavar, en cada día. Contando solamente cinco días de trabajo completo por semana, se nos presenta el hecho asombroso de que por lo menos 960 carretillas cargadas del material arqueológico, mezclado con tierra, son extraídas de La Tolita cada semana (Ferdon y Maxwell, 1941: 10).

8 Así se les conoce a las personas que realizan el barequeo, siendo casi exclusivamente una labor femenina.

zelli (el cual ya estaba cansado de buscar alguna forma de evitar la expropiación por parte del Estado y sus hijos tenían poca vocación para los negocios comparados con la vocación comercial y extractivista de su padre) y la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (a la cual se le encomienda la protección de la cultura y, por lo tanto la historia y la arqueología de Ecuador, siendo ya importante La Tolita para los académicos ecuatorianos).

Pero es apenas después de la década de 1960, después de haber sido abandonada por los Yannuzzelli, que esta hacienda se convierte en el recito La Tolita Pampa de Oro, con una gran cantidad de “migrantes”⁹ colombianos (Leyva y Montaña, 1994: 9). Así mismo, es cuando el gobierno ecuatoriano comienza a preocuparse por la riqueza arqueológica que tiene la isla, aunque con exploraciones al parecer inconclusas y patrocinadas por el Banco Central de Ecuador –BCE– (Ibíd: 14). De hecho, es el BCE el que ha sido un protagonista silencioso en la extracción de La Tolita: primero, desde 1927, con su creación, comienza a comprar oro de todo tipo y sin una reglamentación al respecto de las fuentes, lo cual eleva los precios del metal y hace de la adquisición de la hacienda La Tolita uno de los mejores negocios (en un principio) para el señor Yannuzzelli (Estupiñán, 2000); segundo, desde 1966 con la creación del Museo del BCE, vuelve a estimular un auge en la huaquería en La Tolita, ya que ahora buscaba piezas completas para sus colección (la mayoría compradas a particulares) y no sólo de oro.

9 Se pone en cuestión la categoría de migrante ya que mucha de esta población ha tenido lazos de consanguinidad y compadrazgo desde hace tiempo, además de habitar la misma región biogeográfica y de permanecer en contacto comercial.

Fotografía N.º 2
Restos materiales de la antigua empresa
aurífera Yannuzzelli



Nota: Ahora sólo son un atractivo arqueológico más entre el tour planificado por el guía y gestor del único museo que hay en la comunidad Antonio Alarcón.

Se pueden distinguir cuatro formas, tanto extintas como permanentes, del saqueo en el siglo XX en La Tolita:

- a. La realizada por la población local, la cual es generada en gran medida por las condiciones de explotación, de ausencia estatal y de la posibilidad de una renta duradera. (ver García, 2008: 4; lo cual es corroborado por las diferentes entrevistas). Es la población local, sin lugar a dudas, quienes han extraído la mayor cantidad de piezas y materiales, pero en varios periodos liderados por diversos intereses.

Contextualización teórica y del caso de estudio

- b. Sanchez Isaias (extracción familiar). Desde 1859 hasta 1923: ganadería y lavado de oro arqueológico (LEIVA y MONTAÑO, 1994: 8).
- c. Yannuzzelli (extracción industrial). Desde aproximadamente 1937 hasta finales de la década de 1940: mecanización de los lavaderos de oro (Ibid: 8). La ganadería y los monocultivos crecieron también.
- d. “Reconocimientos” de extranjeros en la primera mitad del siglo XX. La mayoría de estos “reconocimientos terminaban en la extracción de piezas, las cuales tenían como destino el aumento de las arcas y de las colecciones del Smithsonian en Estados Unidos y del BCE. Ejemplos de este tipo son: Saville, 1910, 1957; Uhle, 1927; Bergsoe, 1936, 1937; Ferdon y Colbert, 1941; Arauz, 1941; D’Hacourt, 1947; y Stirling, 1957 (citados por LEIVA y MONTAÑO, 1994: 9, 14¹⁰).

Durante la segunda mitad del siglo XX la extracción continuó, esta vez alimentado por las redes de comercio que ya se habían establecido anteriormente y que hacen que la mayoría de piezas arqueológicas escapen por Tumaco hacia Colombia y, eventualmente, a Estados Unidos y Europa; aunque las vías como Quito, Cuenca y Guayaquil se consolidaron en la décadas de los cuarenta y los cincuenta debido a la agremiación de los coleccionistas-arqueólogos criollos. Pero, como ya se mencionó, no es una coincidencia que con la creación del museo del BCE en 1969, por parte de uno de los miembros de esta élite de intelectuales, Hernán Crespo Toral, se aumentara significativamente el comercio de estas piezas.

Como asegura Francisco Valdez: “El comercio de piezas se realizaba en el mercado abierto semanal, entre las demás mercancías y el 99 % se ha ido para Tumaco” (Entrevista Francisco Valdez, 2009). Como ya se mencionó, el BCE ya había intentado hacer en los años setenta una valoración y protección del yacimiento, pero con resultados nefastos, ya que, como menciona el mismo arqueólogo en la misma entrevista, al tratar de protegerlo

10 Esto, sin incluir todas las investigaciones arqueológicas que se han realizado desde la década de 1940 tanto en el Ecuador como en Colombia acerca de la región cultural o cultura Tumaco-La Tólitla (Cubillos, 1955; Estrada, 1962; Meggers, 1966; Cueva, 1971; Reichel-Domatoff, 1965, 1986; Valdez, 1983-1989; Bouchard, 1977-1982, 1984-1986; Patiño, 1988, 1989, 1992; Salgado y Semper, 1992, 1993; citados por Leiva y Montaña, 1994: 14-15). Cabe anotar que falta referencias de los últimos 15 años con respecto a la bibliografía arqueológica del gran yacimiento.

tando de cerrar los ojos ante las realidades sociales que vive la comunidad viva que residía y aun reside en el yacimiento (de paso, este se convirtió por la fuerza de las cosas en un caserío oficialmente reconocido por las autoridades seccionales de la provincia). (...) A pesar de ello, pudimos ubicar contextos no alterados en el sitio y extraer muchísima información que hoy es el eje de la cronología y desarrollo social de esta antigua cultura. Ya se imaginará los problemas cotidianos que tuvimos con la población local: 1- eramos siempre vistos como extraños (no negros) dentro de una comunidad afrodescendiente tradicional; 2- eramos vistos como los “bancarios” que venían a impedirles ganarse la vida cotidianamente; 3- eramos los “poderosos” a los que había que “extorsionar” cualquier tipo de “ayuda social” so pretexto de dejarnos convivir con ellos. Pero al mismo tiempo eramos 4- el ejemplo de que en el medio se podía trabajar sin necesidad de destruir el patrimonio para sobrevivir; 5- eramos los responsables de ayudar a educar a la población sobre el valor de su cultura afroecuatorial, de su dignidad, de su capacidad de aprovechar el medio de una manera responsable y durable; 6- eramos la voz de una población marginada ante la comunidad nacional; 7- eramos la ayuda de salud, educación y organización social (sobre todo entre las mujeres) en la comunidad local. Para ponerlo fácil, fue una experiencia fascinante altamente formativa desde todo plano (sobre todo el humano) y que estoy siempre dispuesto a seguir en ella (Entrevista Francisco Valdez, 2009).

Al finalizar, cuando le pregunto acerca de si cree que fue exitosa esta empresa investigativa, cree que sí lo fue, y mucho, para el conocimiento arqueológico, pero “éxito en concientizar a la población sobre el valor de la arqueología, evidentemente que no, pues los valores nunca serán los mismos y el dinero es el eje de la vida en cualquier situación” (Entrevista Francisco Valdez, 2009).

La intensificación y la decadencia del comercio de piezas

Mientras estas investigaciones esporádicas se daban de modo intensivo durante temporadas de un par de meses en la isla por parte de arqueólogos, contratando mano de obra local, el comercio hacia Tumaco crecía, gracias especialmente a la familia Polo. En el trabajo de campo realizado, sólo tuve

acceso a uno de estos hermanos Polo, quien me compartió su percepción de los habitantes de la isla en los tiempos en los que iba.

Don Julio se cree un salvador de La Tolita. “Yo les enseñé a no cagarse en el mar”, le gusta repetir. Es algo acelerado y todo el mundo lo conoce. Su familia ha traficado con piezas desde los setentas, pero él es más aficionado a tener y coleccionar. Se considera a sí mismo como un arqueólogo¹². Además de “enseñarles a no cagar en el mar”, él asegura haberles llevado pozos sépticos y medicinas, cosas que pueden ser ciertas, pero parece más seguro que sí les haya llevado otras cosas que también menciona: “palos encebaos”, licores (ron y güaro), cigarrillos, balones y recipientes de metal y plástico. (Los “palos encebaos” son postes que, estando engrasados, contienen un botín de comida y artefactos para los más hábiles trepadores).

Don Julio (Entrevista Julio Polo, 2010) es un ser demasiado locuaz y el primer día que llegué, y lo fui a buscar (justo en el centro de la ciudad, en la llamada “calle del comercio”) y me llevó en su moto a conocer un amigo y compañero suyo en sus andanzas de huaquero y coleccionista: Alirio Arias, el cual estaba descansando con su compañero de excavación justo al lado de un gran hueco, casi rectangular, de al menos dos metros y medio de profundo. Esto me demuestra que, aunque no trafica más con piezas, aún posee una gran afición a las excavaciones.

Su familia es de Popayán, pero él empezó a trabajar como pregonero de sus hermanos Abraham y Segundo hace 38 años como voceador en una venta de madera en Tumaco con un micrófono. “En ese tiempo bajaba mucha troza”, dice, refiriéndose a la madera, y que en las raíces de muchos árboles, habían piezas. Desde ahí se empezó a interesar y a coleccionar para vender a dos o cinco pesos cada pieza, las cuales eran regaladas por los campesinos y leñadores. Los lugares de extracción más comunes eran las cuencas de los ríos Rosario, Candelo y Mexicano, cerca a la ciudad nariñense. (Al respecto, es interesante mencionar que una de las principales actividades extractivas y comerciales del señor Donato Yannuzzellu fuera también la madera).

Más o menos a finales de los setenta él comenzó a ir a la isla gracias a referencias directas e indirectas de los campesinos, contrabandistas y pescadores de la zona limítrofe de ambos países. Dice que en esa época le tocaba

12 Ver <http://www.youtube.com/watch?v=iw51lfeaWYI>

ir en una canoa que transportaba concha (hasta dos toneladas y media) y que se demoraba 14 horas (lo que podría significar que para semejante esfuerzo la ganancia era óptima). En una de sus visitas en las que llevaba artefactos de toda clase, medicinas y conocimientos, y se llevaba las piezas a precios ínfimos, se presentó ante Francisco Valdez (probablemente enterado de las excavaciones) con regalos, “porque uno tiene que dar para recibir”, enfatiza. (Casi susurra al decir que los arqueólogos no venden sino el oro en el exterior). Sus visitas también incluían a la ciudad de Esmeraldas, en donde también compraba piezas a un señor llamado Jofre Lara (con el cual no pude hablar debido a su delicado estado de salud).

Sin embargo, está decepcionado del coleccionismo, especialmente desde el endurecimiento de la última década en materia de legislación en torno al patrimonio arqueológico, tanto en Colombia como en Ecuador. En este sentido se manifiesta indignado con los que llama “los burócratas de Bogotá” de los cuales dice que no hacen nada sino que quieren quitarle las piezas a él, que se ve a sí mismo como un gestor cultural (de hecho, dice que está legalizando la tenencia de unas piezas, en lo cual le ayudará una gente de la Universidad Nacional de Colombia). Al respecto, dice: “el gobierno quiere que le dé gratis todo... ¿qué va a ser el Estado dueño si no da plata?”. Así como fue reiterativo en el hecho de su importancia para los toliteños, lo fue para su indignación con el Estado colombiano: “[Los burócratas] Más fácil compran coca pa’oler”, reconociendo que su casa actual la tiene gracias a sus guacas¹³.

Además, su decepción se vió aumentada cuando le hicieron un robo hace menos de diez años en Bogotá al intentar vender unas 780 piezas coleccionadas durante casi veinte años. Aún conserva bastantes (al menos dos habitaciones y media repletas, con más de 400 piezas, las cuales no dejó fotografiar, guarda bajo llave y espera vender algún día, ya que dice estar cansado), de hueso, bronce, oro y cerámica. Unas máscaras silvando son de sus preferidas (uno de los habitantes de la isla asegura que muchas de las que compró eran réplicas). Dejó de ir a La Tolita por falta de oro en el sitio,

13 En este punto se parece de nuevo a Yannuzzelli, el cual declaraba: “Si el gobierno del Ecuador lo quiere para sus Museos, debe comprárselo a este señor, pagándole el equivalente del oro por su peso, ya que el señor Yannuzzelli es quien lo busca y lo encuentra en La Tolita” (Ribadeneira, 1940: 17).

falta de dinero en su cuenta bancaria y la venta de muchas réplicas, y la última vez fue hace ocho años, desde lo cual no sabía nada de la isla hasta que yo llegué (período de tiempo que coincide con el declive del comercio y la extracción de piezas arqueológicas de La Tolita Pampa de Oro).

Estando en Tumaco visité a otro de los comerciantes de antigüedades prehispánicas que era muy mencionado por los toliteños: “Timarán” (Entrevista Armengo “Timarán” Rodríguez, 2010). Don “Timarán” es peluquero de profesión desde hace 48 años y Testigo de Jehová hace más de veinte años. Más o menos a los treinta ó treinta y cinco años se metió con el comercio de piezas, hasta hace más o menos 15 años. Mientras atendía a un cliente en su peluquería en la “calle del comercio”, me cuenta que fue el primero en haber abierto esa ruta de comercio. De hecho, él se enteró de las riquezas de La Tolita porque ya guaqueaba de muchacho. Según él, le quitaron los clientes...

Aproximadamente por 1966, se encontraban muchos muñecos y vasijas cuando había derrumbes en las quebradas, “compraban a diez pesos las cabecitas” en Tumaco, especialmente visitantes caleños y gringos. Así que una vez se fue para Cali, y cerca de la calle 14, un alemán le compró algunas cabecitas por 13 mil pesos. Así que volvió a Tumaco con una idea: por la radio, anunció que compraba piezas (un mensaje dirigido a campesinos de la zona que no le veían valor económico a estos objetos) y gracias a las emisiones, algunos toliteños comenzaron a ir a Tumaco, buscándolo, que en realidad era especialmente la familia Mideros, quienes han mantenido una especie de monopolio durante al menos tres décadas en el acopio y la venta de piezas en el recinto.

En ese tiempo era el único comprador, hasta que sin pasar un año, se involucran los Hermanos Polo, especialmente Marco (el mayor, primero), luego Julio y luego Héctor y Henry. Desde ahí empezó a ir a Esmeraldas a comprar, y asegura haber ido una sola vez a La Tolita (al parecer los Polo fueron más agresivos). La única vez que fue a La Tolita fue para conocer la zona y ensayar cómo era traer las piezas él mismo, pero no lo vio un buen negocio, prefiriendo que ellos le llevaran a Tumaco.

En sus andanzas como comerciante, dice que la policía nunca les molestó y hasta asegura haberle vendido unas piezas a la esposa del ex presidente colombiano César Gaviria cuando visitó Tumaco estando posesionado. Lo que compraba en Esmeraldas, lo vendía en Tumaco, Cali (hay piezas que

pasaron por sus manos en el museo de Santa Rita) y en Bogotá (directamente al Museo del Oro). Cabe resaltar que tanto en Ecuador como en Colombia hayan sido los bancos estatales quienes hayan impulsado, al menos indirectamente, un nuevo auge de la huaquería, esta vez menos especializada en el oro.

Ya para la década de 1990, la presencia extranjera en La Tolita Pampa de Oro era más de un turismo común, y no de visitas con fines exploratorios. Es para finales de esta década que se ve un intento externo, desde Quito, tratando de fortalecer aspectos de la producción artesanal y la construcción de un museo, realizado por Sinchi Sacha¹⁴, una fundación preocupada por el desarrollo local a partir del ecoturismo, el comercio justo artesanal, la educación y planificación participativa, y la restauración del patrimonio natural y cultural. Esta fundación comienza su trabajo aproximadamente en 1998 gracias al presupuesto del BID por medio del programa CEM (Centros Educativos Matrices, el cual buscaba mejorar las condiciones de educación por medio del mejoramiento de la infraestructura y la tecnología educativas). En este caso, la presencia de la familia Mideros es relevante, ya que una de las más antiguas comerciantes de piezas del recinto, doña María Mideros, haya sido la directora de la escuela local, y, por lo tanto, administradora en el recinto del programa CEM.

Su propuesta consistió básicamente en proponer un museo en el cual, más que ofrecer un lugar para la exposición de lo hallado en la isla, sea un lugar para la realización de artesanías que se inspiren en tales evidencias antiguas. De hecho, se pretendía recuperar lo que se había avanzado con el proyecto de los años ochenta del BCE: después de haber abandonado la isla, los arqueólogos habían dejado unas cabañas, las cuales servían como depósito de artefactos y demás evidencias halladas durante las labores de rescate dirigidas por Francisco Valdez. Con estos materiales se trató de montar un museo pequeño, en el cual se pudieran exhibir y a la vez se pudieran reproducir para la venta como artesanías. Se debe anotar que este pequeño museo no tenía ni una sola pieza de oro.

14 Toda la información de esta fundación fue otorgada por el señor Juan Martínez (entrevistado en 2009), representante de Sinchi Sacha, y rescatada de la página web www.sinchisacha.org.

La población está siempre a la expectativa de que alguien venga desde afuera a favorecerles, poco importa con qué tipo de iniciativas. Los pobladores consideran que la importancia de los objetos arqueológicos radica exclusivamente en su valor comercial... Desgraciadamente para ellos la historia solo incumbe al presente y a la posibilidad de un día mejor (para quien aun no está muy claro) Cuando se conoce la realidad de los actuales pobladores estas preguntas no tienen mucho sentido, ¿no? (Entrevista Francisco Valdez, 2010).

En suma: tenemos una población afrodescendiente con prácticas de extracción intensiva de objetos prehispánicos que se remonta, al menos, cuatro generaciones atrás. Y el Estado ecuatoriano, desde mediados del siglo XX ha ido aumentando paulatinamente su interés arqueológico, en conocer el pasado que allí se podría leer en parte. Al menos en términos de discurso, porque en la práctica sólo se ha realizado una investigación importante en el yacimiento. Es apenas para el 2010 que La Tolita empieza a verse desde el Estado como una población afrodescendiente antes que como un yacimiento arqueológico (para esto ver García, 2010), y es sólo un primer paso en la dirección de consolidar políticas públicas pertinentes para los actuales habitantes. En este proyecto, dirigido por el antropólogo Fernando García, se trataba de dar establecimiento una especie de diagnóstico de las condiciones organizativas para la gestión patrimonial, así como brindar algunos estudios técnicos para la implementación de un plan de intervención en la isla que promoviera tanto el fortalecimiento comunitario como la protección de los recursos patrimoniales (naturales y culturales) de la isla.

Con excepción de este último proyecto, el cual es sólo un inicio de una relación más coherente con las nuevas reglamentaciones que promueve la Constitución de Ecuador del 2008, la presencia del Estado ecuatoriano en La Tolita Pampa de Oro ha sido, en el mejor de los casos, superficial. De hecho, a partir de este breve repaso histórico, se nota cómo el interés oficial, encabezado por profesionales en arqueología, se ha concentrado en conocer y poseer la cultura extinta que produjo el importante yacimiento, mas no en la cultura viva que ahora lo apropia. Al tratar de profundizar en la historia prehispánica, legitimando una herencia milenaria y artificial, el Estado ecuatoriano ha dejado de lado a la población actual, no sólo invisibilizando su presencia sino silenciando su visión del pasado.

Y es justamente esto lo que espero hacer en el capítulo siguiente: explorar las formas en las cuales existe una apropiación del recurso arqueológico por parte de los actuales habitantes, tratando de ofrecer a la vez una perspectiva acerca de la forma en la cual se podrían o no identificar los actuales pobladores con los extintos habitantes de la isla. Lo que se busca es tratar de mostrar cómo las formas de apropiación y valoración de determinados objetos posibilitan procesos de identificación, en este caso, con los creadores de los vestigios prehispánicos.

Capítulo III

Identificación discursiva y práctica de los toliteños con los vestigios arqueológicos

En este capítulo se describirá, de un modo que pretende ser algo exhaustivo, las prácticas y la imaginería relacionada con la apropiación del yacimiento arqueológico de la Tolita Pampa de Oro por parte de los habitantes actuales de esta isla. Para tal fin, se describirá su transformación en términos de intensidad del comercio de piezas durante los últimos quinquenios. Mientras esta descripción se desarrolla, se espera hacer conocer al lector de las prácticas y procedimientos más usados para la huaquería local, así como los significados más relacionados con ellos. Pero será al final de este capítulo que se espera mostrar cómo ciertas formas de apropiación y valoración generan procesos de identificación en la población actual, los cuales justificarían por sí mismos los derechos patrimoniales que los actuales habitantes tienen sobre los vestigios arqueológicos.

Las formas de apropiación actuales y las características de una ruptura generacional

Al parecer hay dos razones por las cuales se ha debilitado la intensidad de la huaquería en la isla en, por lo menos, la última década. Por un lado, los habitantes consultados aseguran que ya no se encuentra la misma cantidad que antes se encontraba de oro ni de piezas completas; por el otro, porque dicen que, debido a una parcelación de *facto*, los propietarios de esas tierras

ya se oponen a las excavaciones, debido a que ponen en riesgo sus ganados y cultivos (especialmente de coco).

Podría existir una razón más antigua y que involucra directamente al Estado ecuatoriano. Según Francisco Valdez, el Ministerio de Defensa de Ecuador ordenó por medio de un decreto ministerial (basado al parecer en una resolución del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural-INPC la cual no ha podido ser vista), alrededor del año 1972, la ocupación de la isla por parte del ejército, con consecuencias nefastas para la población local: durante varios años, al parecer hasta comienzos de los ochenta, primero el ejército y luego los navales ocuparon la isla, vigilando a la población para que no huaqueara y allanando hogares ante la menor sospecha de un tesoro. Entre las cosas que más se recuerda de aquella época es la represión militar, la cual dejó como víctimas una persona tuerta y un muerto, ambos por militares ebrios. El relato de doña Dionisia, mi anfitriona en el recinto, muestra el miedo y la intensidad de la ocupación militar, al recordar un buen hallazgo mientras playaba clandestinamente en esa época:

Si salían las playadas grandes. Yo una vez caí enferma... que íbamos a ver recién esta casa, vivamos aquí al lado donde mi suegra, me fui así con el cuerpo malo [hacia el lugar de la playada]. En ese tiempo estaban los marinos aquí porque ellos les buscaban a eso mate [es decir, se lo quedaban para sí mismos]. Yo me iba a playar y ellos se iban también a converse y converse. Antes de llegar lo marinos yo ya había caído al pozo y lavando la tierra que sacaban antes, que quedaban amontonadas y me puse échele a mi batea eso..., esos pozos iba echando a mi batea y lave y lave, en eso me topo una boloncón de oro, una buena piedra, de dieciséis, no sé cuantos adarres¹ (que en ese tiempo mi primo Álvarez lo que me dio fue boberas), pero era encendida... ¡Uy!, cuando llegaron esos, como que Dios dijo: “aquí te voy a mandar un muñequito”, un muñequito bien enterito. Yo, apenas llegaron esos marinos ahí, porque yo temblaba, porque yo siempre la tenía llena de agua y le eché tierra ahí. “¡Ay! –yo dije – esa gente me van a venir

1 El boloncón al que se refiere, probablemente sea una esfera de oro macizo en el que comenzaban a trabajar los orfebres prehispánicos o tal vez una pieza para decorar, también muy común en la región (ver Patiño, 2005). El adarme era una forma de peso castellana (equivalente a una dieciseisava parte de una onza, es decir 1,79 gramos) que aún se usa para el comercio de oro a pequeña escala en la zona.

a tumbar”. [Pero ella se adelanta a decir:] “Vea yo recién ahorita llego, acabo de... vea, aquí me saqué este muñequito, se lo regalo”, pero yo ya tenía mi bono ahí dentro, una buena bola de oro que saqué (Entrevista Dionisia Montaña y Aquiles Hinostrosa, 2010).

Otra de las razones, menos mencionadas, es la de la presencia de artesanos (los cuales hacían réplicas para venderlas como prehispánicas) en la isla gracias a la capacitación dictada por la fundación Sinchi Sacha a finales de la década de los noventa. Pero la que nunca se menciona sino indirectamente, es el cambio de moneda sufrido en Ecuador durante el inicio de esta década, ya que los comerciantes compraban en sucres (una moneda muy devaluada: 25 mil sucres valía un dólar estadounidense durante la última tasa cambiaría antes del embargo del país) a los toliteños o esmeraldeños y vendían en pesos y dólares a colombianos y estadounidenses o europeos.

Es importante resaltar la relevancia de la huaquería en el recinto, lo que lo va a distinguir significativamente de los recintos aledaños. Todos aceptan que casi la única actividad productiva era la huaquería (lo que implica una alta apropiación de *facto*), al menos era la única actividad comercial. La pesca y la agricultura eran marginales y sólo se usaban para la alimentación doméstica, y la mayoría de la alimentación se conseguía por medio del comercio de oro y piezas arqueológicas. Al parecer, esta actividad era la que permitía el movimiento de la isla desde la época Yannuzzelli, haciendo que los habitantes de esta isla se dedicaran casi exclusivamente a la explotación aurífera.

Al respecto, doña Aida, una de las mejores playadoras (ya que aprendió con su madre desde pequeña) nos cuenta más detalladamente sobre su infancia en la isla y lo que sus abuelos le contaban sobre el señor Donato Yannuzzelli:

En ese tiempo todavía no sabía la cangrejada, claro que se agarraban cuando gateaban, se agarraba así para la comida, pero nadie vendía un cangrejo, por allá ya después fue que ya se descubrió la manera de agarrar el cangrejo y de vender, pero en ese tiempo no. La gente sólo se dedicaba a la huaquería.
(...)

Cuando él amanecía con una gorrita roja, nadie se le aparecía por ahí, empezaba a tratarlos mal y no consentía que nadie le dijera nada. Lo que sí tenía el que sí, cuando me recuerdo cuando él trabajaba, y a aquel que llegaba sin camisa, le daba la camisa, lo mandaba a donde un dependiente que se llama un señor Ramón, le daba cobijas, colchas, le daba ollas para que cocinara y comida para que comiera mientras le cuadraban el trabajo. [Hombres paleando manejando la maquinaria: cernidores, trituradores, escalerilla y por último, playaban las mujeres con lo que quedaba]. Había unos que decían que era mala gente, otros que decían que era buena gente por lo que llegaba a trabajar aquí, les daba trabajo y cuando venía, por decir, el año nuevo, y no habían alcanzado a trabajar para pagarle, él les borraba esa cuenta y les hacía otra cuenta (Entrevista Esteban Rosales, 2010).

A pesar de tener una perspectiva distinta del carácter de señor Yannuzzelli, el señor Rosales ratifica lo dicho por la señora Castillo, ya que da muestras de las estrategias típicas de los señores feudales para amarrar poblaciones a sus tierras: endeudamiento y compadrazgo (aunque este último no se nota en la cita, varias fuentes confirman que él era el padrino de casi todo niño que nacía en la isla). Además, don Esteban menciona la presencia de cernidores, trituradores y una escalerilla que eran alimentados por las palas de los hombres trabajadores llenas de tierra de huacas y tolas (con fragmentos cerámicos y óseos muy probablemente) y que, luego de pasar por el proceso químico, eran lavadas las tierras ya deshechas por las mujeres, hijas, esposas y madres de tales varones.

Como dice doña Julia Mina, otra de las más ancianas de la comunidad: “Ahora no hay como playar porque está todo fincado, cicales, potreros (...) antes todo eso era playadero” (Entrevista Julia Mina, 2010). Y en efecto, así es. Por lo general, las razones más recurrentes ofrecidas para explicar la decadencia de esta práctica en las últimas décadas por los entrevistados son la parcelación y la extinción de los recursos arqueológicos. Como lo menciona don Tarciso Montaña, uno de los huaqueros más mencionados en la isla por ser el que encontró, a temprana edad y gracias a un sueño de su madre, uno de los soles de oro que supuestamente se encuentra en el museo del BCE en Quito (lo cual en realidad constituye una confusión, ya que según don Tarciso, los rayos de la máscara que él sacó eran articulados y no fijos como en la del BCE):

Ya tengo tiempo que no ando con esas cosas [-porque ya no se puede-], porque todo eso está hecho potrero [-porque se va a covar, se va a hacer un pozo encima de otro, je je je-]. Está bien güequiado, en varias partes... si está en buena suerte, consigue... Antes sí pues: cuando esto estaba bueno, donde usted metía la pala, ahí estaba, ahoritica ya no, tiene que ir con buena suerte. Ya no es como antes, ahora la gente está en otras actividades de trabajo, ya la gente se ha botado a la la siembra de coco, a la pesca, al ganado (Entrevista Tarciso Montaña, 2010).

Así mismo, varios testimonios dan fe de tal cambio, como el siguiente de Lorenz “Toro” Rodríguez, quien lleva sólo 13 años viviendo en la isla:

Pero de pronto fui el último en llegar, porque anteriormente, siete años, ocho años antes, rodaba la plata como usted no se imagina, todo el mundo sacaba arqueología, sacaba oro, piezas en cantidad, y le daban 100 millones de sucres, 500 millones, 600 millones, mil millones... pero la gente siempre se acostumbró a eso, a que siempre iba a haber, entonces eso pocamente, lentamente se fue acabando (Entrevista Lorenz Rodríguez Camacho, 2010).

Esto mismo asegura Aida Castillo, en los términos siguientes:

Bueno: porque es que la huaquería como que ya no le daba a uno ni para comer, iba a trabajar y no sacaba nada, iba a... uno mismo decía “para qué voy a sacar si me las quitan” (...) Entonces viendo a la gente de aquí al lado, Garrapatas, la gente ya cangrejiaba, entonces se fue regando, que las trampas, la cogida de los cangrejos, la pesca ya se fue regando que con las redes, que con la pesca se hacía más plata, ya los hombres se dedicaron a su pesca, unos a la pesca otros a cangrejo y ya no se le paró más bolas a la huaquería (Entrevista Aida Castillo, 2010).

Doña Aida se refiere a los militares, los cuales también jugaron un importante papel en la disminución paulatina de las prácticas de extracción, ya que en la década de los setenta y ochenta, atropellaron derechos civiles e incluso vitales con la justificación de la protección del patrimonio arqueológico. Estas prácticas coercitivas surtieron su efecto y son ahora capítulos amargos para muchos de los adultos del recinto. Algunos habitantes de la

isla sospechan incluso de los arqueólogos que ha enviado el BCE como si estos hubieran sido los gestores de decomisos y allanamientos durante las temporadas en las que trabajaron en el recinto. Pero lo cierto es que desde la década de los setenta la presencia militar en la isla era algo muy habitual.

Don Franco Mideros, hermano de María Mideros (una de las comerciantes de oro más importante y rectora de la escuela, heredera además del oficio de comercio de oro de sus padres), es una de las personas que mejor cuenta la situación que se vivió en la isla durante esta dos décadas en las cuales el Estado por primera vez miraba hacia La Tolita, pero, al parecer, con ojos más de avaricia que de paternalismo:

Primero vinieron los del ejército y después la marina (...) No sé, alguien mandó que se resguarde, más bien mandaron eso para que cuiden la arqueología que hay en la comunidad. Pero la gente... ya ellos después comenzaron a dar permisos, la gente que sacaba compartía ya con ellos, porque era totalmente prohibido. Otros venían agresivos que no aceptaban esas cosas, y a quien sacaba, le quitaban, todo eso. [Uno de ellos, pero de la marina no del ejército, mató a un local, por borrachos, por gusto]. Desde esa muerte para acá, comenzaron a retirarse (...) Ya la gente siguió, ya cuando vino Valdez, este Francisco, ya la gente que sacaba y Francisco se enteraba qué había sacado, cuando veíamos el helicóptero aquí. Una señora sacó aquí unas piezas y no sé cómo él se enteró y cuando vino un helicóptero ya militarizado y ya comenzó a que las personas de aquí no se movieran, hasta que no se supiera dónde estaban las cosas de la señora (...) y la señora cuando vio eso se desmayó, entonces no tenían con quién hablar ellos, cuando volvió, les dijo que eso lo tenía guardado Juan García, que en ese tiempo vivía en Cuerval, así que enseguida fueron donde Juan García y eso se lo llevaron ahí.

(...)

Yo me saqué un chalet (...) como una casa más o menos, en cerámica, tenía unos cuarenta centímetros, era cuadrada y el techo era así, como en forma de las casas de los chinos y de ahí salían las capas para los lados pero el centro era ondulado [poniendo las manos en forma cóncava, palma arriba] y adentro tenía unos muñequitos, como cuatro muñequitos así tenía: asomado en la ventana uno, otro en la puerta y adentro tenía... tenía escaleras y todo eso. En ese tiempo me dieron un millón de sucres [se lo vendió a su madre que compraba, ella vendía en Quito, a un señor Iván Jaramillo] Aquí

ñando de por gusto a las maticas de coco, la tierra. Ahora hay como más respetto parece, antes no, antes la gente se tiraba tus plantas sin importarles nada: usted supo que ahí sacó una cerámica buena, que le dieron su millón de sucres y al otro día habían cien personas haciendo huecos ahí (Entrevista Franco Mideros, 2010).

Estos testimonios son más que suficientes para mostrar el significativo retroceso de la práctica de la huaquería. De hecho, existe una manifiesta incomodidad de las personas entrevistadas cuando se les pregunta si huaquean o han huaqueado alguna vez. Pero al ganar un poco su confianza, expresan que de vez en cuando aún lo hacen, pero de una manera más lúdica o por ganarse algún dólar extra, ya no como actividad principal.

Covada y playada

La huaquería en la isla tiene dos procedimientos básicos al menos desde la época posterior a Yannuzzelli, cuando la cerámica comenzó a ser más valorada: la covada y la playada. La primera es una actividad especialmente masculina, ligada al trabajo duro de palear y extraer piezas completas de cerámica, oro y demás objetos de valor de tumbas (huacas), entierros (sin cadaver) y tolas (montículos doméstico-funerarios). Sus herramientas son principalmente una pala, un balde y un chuzo, siendo este último el instrumento de hierro usado para detectar los materiales de cerámica dentro de la tierra, el cual se compone de una punta y un asidero, de más o menos un metro de longitud.

A nadie vi practicando este ejercicio en la primera inmersión en campo, sin embargo, en la prospección realizada a mediados del 2009 se logró observar a unos tres huaqueros con sus acompañantes femeninas cerca de la playa que mira hacia La Tola realizando huecos que ya superaban el metro y medio, haciéndome saber su incomodidad por haberlos tratado de fotografiar y mostrándome cómo el estigma del huaquero ha calado en sus mentes. Esto fue posible verlo en esa época debido a la temporada seca que se manifestaba, ya que es en ese momento (mediados del año) cuando es posible la covada.

Cuando se le preguntaba a las personas entrevistadas cómo sabían dónde excavar, casi siempre obtenía la respuesta “es que ya sabemos” o “uno se va a la suerte”. Es decir, no existe un método específico para la identificación superficial de huacas y entierros, pero sí un método de prospección más invasivo:

Como aquí toda la isla ya tiene arqueología y oro, toda la isla, nosotros así más o menos atina el sitio, y más o menos cuando usted va a una profundidad, hay un chuzo ahí que usted lo mete, entierra el chuzo y lo saca: si no huele a nada es bien, pero si lo mete y lo saca y huele un poco como abombado, esa parte ahí ya ha sido perforada, ya ha sido covada, por ahí ya no puede más nada (Entrevista Lorenz Rodríguez Camacho, 2010).

Del mismo modo se explica don Wilfrido “Wicho” Casierra, un artesano local, el cual agrega que existen mecanismos visionarios de identificación de huacas:

Fotografía N.º 3
Instrumentos para la playada



Nota: pala y al menos una batea para lavar la tierra extraída del hueco.

[Para ubicar la huaca] Eso va sin rumbo uno va, a uno le dio la gana al cuerpo “me voy a hacer un huequito, está bonita esa punta” y va uno y hace el hueco ahí, uno va sin ninguna guía, nada. El sueño sí, pero era antes, ahorita el sueño no existe. Ahora lo que están sacando oro son los que toman pildé, hay un bejuco que toman y ahí se va al otro mundo la persona que toma eso y ahí se encuentra con los muertos y ahí va tratar de ver... y la huaca que a usted le gusta (...) los manes [se refiere a las almas en pena] le caen ya para salir porque están penando y hasta que no le entreguen eso a otro no pueden salir de ahí (...) [Ese bejuco silba de noche y asegura que no es de brujería que es como cualquier bejuco. Ha vendido muñequitos en hueso como amuletos] (Entrevista Wilfrido “Wicho” Casierra, 2010).

Pero es don Franco quien nos ofrece nuevamente una explicación más extensa y común, ofreciendo detalles sobre la forma de buscar y las preferencias de esta búsqueda. Además menciona algo que es recurrente en las entrevistas, el hecho de no tener consideración alguna con los restos óseos de los “indios”, lo cual ya nos empieza a ofrecer un indicio acerca del modo en el cual consideran su relación con estos muertos:

[Para saber dónde excavar] No eso no, excavábamos porque ya conocíamos la tierra: se hace un hueco pequeño primero y miramos si es que ya no ha sido excavado otra vez, o sea, ya sabemos cómo es la tierra (...) Porque [cuando ya ha sido excavado] la tierra tiene otro color, está revuelta con la tierra del fondo, ya conocemos pues, ya los huaqueros ya tenemos esa práctica, conocíamos cuál es la tierra del fondo y cual no era (...) en unas partes [la tierra del fondo] es amarilla, en otras partes es arena... cuando salía arena, nadie buscaba el pozo, porque no se encontraba ni siquiera cerámica, ni tiestos, ni pedazos de cerámica (...) ahí dejábamos tirado eso y buscábamos otro lugar. También se perdía bastante tiempo a veces, uh..., usted excavaba y había personas que hacían hasta tres huecos de esos, buscando y nada. Porque es que en ese tiempo, esa era la vida de las personas aquí, no había pesca, ni agricultura... era chocitas que habían, uno vivía así, ahora es que hay de cemento (...) Le estoy hablando de 1980, por ahí [antes de Valdez]. (...) [Se busca] La cerámica, cerámica ya entera, como así cabezas, muñecos enteros, pero en medio de ellos está revuelto pues, la cerámica hecho pedazos también, a veces había puros pedazos, a veces había cerámica entera (...) Cuando tocábamos la cerámica con la varita, tratábamos

de llegar hasta allá, con la mano y con la varita, sacando despacio; cuando ya llegamos al fondo, llegamos con el más talento que se pueda para no hacer un daño, ¿no? Pero cuando vemos que es un pedazo de cerámica no más, lo sacamos y lo botamos y seguimos buscando [o al llegar a la arena, se deja de excavar]. [Cuando encontraban esqueletos] Eso los quebraban no más, eso lo botaban (...), a veces los dejábamos para que nos hicieran humo para los moscos. [Los sacerdotes no les decían nada ni hacían ningún ritual igual que los demás]. Cuando en los tiempos de excavaciones, había personas que agarraban las cabezas y las tenían en su casa, debajo de la cama (...) botadas ahí, para que alguien viniera y las comprara. [No ha tenido sueños de las huacas] Dicen que los sueños son seguros (...) a veces ellos soñaban en tal parte y ellos conocían el lugar en el sueño y también sabían cuando se despertaban dónde era y llegaban preciso y ahí había una señal (...) ellos dicen que era una persona extraña, a veces ni les veían la cara (...) hay bastantes personas que hay aquí que se han soñado con eso (Entrevista Franco Míderos, 2010).

Otro de los entrevistados que ofreció más detalles acerca de la forma de covar fue mi amigo Washo, agregando aspectos relacionado con la enseñanza de estas técnicas:

Esa idea se la va asimilando de acuerdo al tiempo vivido aquí en la comunidad mismo, pues. Por ejemplo, habían personas que llegaban y ellas no sabían pero se... buscaban alguien que ya sabía la actividad y le dice "vamos a trabajar", se iban los dos, por ejemplo, más que todo en la covada, en la playada también, siempre se trabaja entre dos, uno hace el hueco y el otro busca, porque lo más difícil es la buscada. En la covada lo más difícil es buscar, con el chuzo, hay que buscar con el chuzo con técnica hay que también buscar por los lados. Entonces es un poquito más difícil, entonces si de pronto... si yo no sabía, yo me pegaba con otro que tuviera conocimiento, él me decía que yo bajo al pozo y él lo busca porque él sabe. Entonces, a lo que yo bajaba al pozo y el otro empezaba a buscar estaba observando e iba aprendiendo, entonces ya después ya me iba solo y yo mismo hacía el hueco y yo mismo lo buscaba, entonces así se iba aprendiendo se iba aprendiendo eso (Entrevista Washintong Méndez, 2010).

Ninguno de los entrevistados consideró importante rezar o aplicar alguna ceremonia a los restos humanos, tal vez como dice “Toro”: “2500 años, esos muertos ya de pronto, ya no piden nada” (Entrevista Lorenz Rodríguez Camacho, 2010). Este tipo de dilemas no está presente en la playada, la cual es una actividad casi exclusivamente femenina, sin chuzo pero con batea, la cual es realizada preferiblemente en invierno. Es una labor solitaria, mientras que la covada por lo general requiere de al menos dos personas. Y es mucho más tediosa, monótona y se extrae mucho menos que la covada. Sin embargo, es más segura, al menos saca un poco de oro cada vez (con el ideal del vender cada vez que se hacen unos cuantos “adarmes”), mientras que con la covada no hay nada seguro y es muy intuitivo. Sin embargo, con respecto a lo que cuentan las matronas, la playada era algo más en parejas, donde uno de los partícipes (casi siempre un hombre) cavaba para luego echar la tierra en una gran batea, de la cual se podía sacar a material más fino a otra y por último, para las especialistas, a otra. Es ahora cuando se practica a solas y sólo conocí a dos señoras que lo siguieran practicando de un modo regular. Doña Dionisia no es una de ellas, pero ofrece más detalles de esta labor cuando ella la practicaba:

Ah sí, uno la amasa la amasa hasta que ya está floja en la batea de lavar y ahí uno la surge y ahí uno con la mano le está dando y con la otra le está moviendo la batea hasta que ahí ya uno, cuando ya el cascajo [se refiere al material cerámico] está bastante, lo va sacando y va votando, ya después se quedaborando con una sola, con una sola hasta que ya queda poquitica ya la tierra y ahí uno la echa en la batea redonda y ya uno empieza a darle vueltas vueltas hasta sacarle todo ese fango grueso y ahí queda lo menudito, es que uno lo empieza a playar, que el oro se empoza ahí en el huequito de la batea (...) en la batea redonda cuando empieza a lavar, a darle vueltas a darle vueltas ya queda poquitica en la batea. Sube, sube, sube el oro y ahí ya empoza todo en el huequito de la batea, todo el polvillo y ahí lo echa al mate (Entrevista Dionisia Montaña y Aquiles Hinostrosa, 2010).

Toda covada implica una playada, ya que son actividades originalmente complementarias que parece que se han ido especializando en La Tolita. Incluso, si no se encuentra algo cavando una tumba o no hallan con la vara metálica alguna pieza cerámica, la tierra de la superficie es playada. Como

ya se mencionó, en los tiempos de Yannuzzelli, ambas eran actividades mineras fundamentales, exceptuando posiblemente la delicadeza con las piezas de cerámica. Sin embargo, la playada es aún practicada por unas cuantas señoras que rondan los cincuenta años, sin estar acompañada de la covada en tierra firme. De hecho, la covada es la única actividad que parece estar penada, ya que lo que se extrae de la playada son residuos de la fabricación de los objetos de oro arqueológicos y se realiza especialmente, aunque no exclusivamente, donde la erosión ya ha hecho gran parte de la tarea: las playas. Algo que también distingue a la covada de la playada es que la segunda requiere mucha más constancia, mientras que la otra es más el resultado de un golpe de suerte o de un sueño.

A este respecto, varios de los entrevistados mencionaron haber tenido sueños o haber sido testigos de una covada en la cual sacaron algo que predijo un sueño. Pero estos no son tan específicos y no siempre el que ha tenido la visión lo saca. Sin embargo, la presencia misma de los sueños, implica cómo se relacionan con ese pasado y con esa alteridad abstracta del amerindio que habitó esa misma isla hace más de un sesquimilenio. En este sentido, se podría hablar de una apropiación inconsciente de toda la riqueza arqueológica, ya que muchos de estos sueños implican “indios”.

Sueños

Una muestra de uno de los sueños mencionados por uno de sus protagonistas, el cual, lastimosamente para él, nunca pudo cumplir. Nuestro protagonista es don Esteban Rosales:

Una vez fue que me soñé pero... no quisiera ni acordarme (...) La ignorancia que es la dueña de todas las cosas, cuando no hay ignorancia no hay nada (...) Con una olla (...) no sé qué tendría la olla, pero el muerto me dijo: “vela ahí” (...) Un hombre grande, cháfalo, cortado el cabello aquí y aquí [a la altura del cuello], me llevó de aquí para arriba a un montecillo, allá llegamos, allá habían hecho unos huecos, me dijo: “vea, aquí está”, ahí había un... bueno, yo le dije a él: “ahí no hay nada”, y él me dijo: “no, ahí está. Ven a verla”. Y yo me asomé ahí. Había un hueco aquí, otro así, así y así [cuatro huecos formando un cuadrado] (...) Era una olla así grandota, rayada era la

olla, rayada de rojo. “Esto es tuyo, sácalo”, y yo, “pero si eso es de barro”. “No, esto no se va, porque esto es tuyo, sácalo”. “¿Y yo no me voy a perder de aquí?”, enseguidita ahí había un arbolito así y lo vi en el sueño. Y cuando terminó el sueño, esperando a que amaneciera. Y cuando llegué, la parte que íbamos a cruzar (...) me fui, me fui, me fui y vi la puntita ahí. Y vi los cuatro huecos (...) y lo vi de que estaba cuando se entierra el muerto (...) tan idéntico estaba eso... bien clarito lo vi... y yo perdí la suerte, la suerte la perdí. Nosotros estábamos sacando una madera con mi hermano, estábamos en estos agujeros, pero que había que andar rápido, porque si no andábamos rápido se quedaba en tierra la madera... perdí la huaca (...) Y cuando terminamos de sacar la madera, fui a ver la parte y estaba todita molida, los covadores ya la había covado, ya no había nada de lo que estaba (...) No quería ni acordarme (Entrevista Esteban Rosales, 2010).

Don Esteban recuerda al señor como un “indio, pero vestido como una persona normal”, y asegura nunca más haberse vuelto soñar con eso. Un caso más afortunado fue el de don Tarciso, el cual asegura haber encontrado uno de los famosos soles de oro gracias a un sueño de su madre: “Ella se soñó que el indio le decía que lo sacara de ese entierro, ella se soñó y punto y me indicó a mí y yo fui y lo saqué (...) ella se soñó conmigo sacándola”, asegura, añadiendo más adelante: “Es que mi mamá tenía buen corazón, por eso fue que le escogieron a ella” (Entrevista Tarciso Montaña, 2010). Los detalles del hallazgo, los relata como sigue:

Ella se soñó un día y al otro día lo fui a sacar yo, fui a hacer la excavación, me fue a indicar y yo fui a hacer la excavación; ella me dejó indicando y yo me puse no más. Ya cuando iba bajando el pozo, cuando me topé una nariguera bajándolo, fue que ahí yo le dije: “mamá, vea su sueño, era una nariguera que ha salido”, pero el pozo estaba sin buscarlo [-era como seña, era-]. Entonces cuando ya estaba cerca, cuando mi hermano salió de la escuela le dije “vamos a buscar el pozo que ya está hecho”. A lo que entró él empezó a sacar unos huesos de muerto y cuando me empezó a sacar ahora las piezas, a sacar las piezas, piezas, piezas y los cables, todo, todo... Los cables, que son unas cosas anchas que son medio enrolladas, los rayos que lleva el sol (...) estaba despegado todo. Eso venía amarrado con un alambrito, pero los alambritos se habían dañado ya. Las narigueras sí eran de oro macizo, eran pepiadas. [También] Una cabeza de venado en barro y

unas ollas de oro; había una olla que tenía un material de madera por dentro, no sé qué madera habrá sido, pero por fuera era puro oro. Los huesos [risas] eran como los de nosotros, huesos buenecitos, buenecitos; eran medio negruscos; hay unos que salen ahí en los guandales que salen blanquitos. (Entrevista Tarciso Montaña, 2010).

Otro ejemplo de un sueño, el cual se buscó y se halló, pero con resultados también negativos, lo constituye el caso de Daysi Cabezas, la cual encontró grandes cantidades de oro gracias a un sueño (todas las versiones de esta historia dicen esto) las cuales le fueron arrebatadas por militares por intermedio de Francisco Valdez. Su hijo Domingo nos cuenta la versión de esta historia:

Ella por la noche se soñó que un indio... o sea, un indio llegó a donde ella y le dijo que fuera a sacar, que eso era de ella. Entonces, pues, ella fue... se fue y llegó al puesto exacto donde el indio le había indicado y todo eso y llegó al hallazgo ese. (...) Decía ella... decía que era un indio alto, eh, tenía... o sea, la ropa... solamente tenía taparrabo y el cuerpo descubierto. (...) Sí, un indio flaco alto y pelo que le tapaba la cara porque decía que no le veía la cara a él. [¿Y le hablaba en español?] Si, en español, sí... y creo que fue verdad porque lo que él le... o sea, lo que él le dijo, ella llegó al puesto exacto donde estaba, sacó y cuando ella sacó, ¿no?, ella no sacó todo porque había mucha agua y al siguiente día, por la noche, vuelta se le presenta el indio y le dice que lo que había sacado no era nada, que lo que estaba abajo era lo... o sea que tuvo dos sueños. Si, dos sueños. El primero que fue que cavó y ya, pues entonces ella pensaba de que no había más nada. Entonces ella regresó, por la noche volvió a soñarse de que el indio le dijo de que lo que había sacado no era nada, que el resto estaba más abajo. Pero en eso... en eso ella le conversó eso a una amiga, y esa amiga le conversó a otra persona y como aquí el Banco Central en ese entonces tenía guardián, entonces la amiga de ella le conversó al guardián y el guardián que había aquí le comentó al señor Valdez. En visto de que no había una seguridad aquí, cómo mantener el hallazgo (...) En Cuerval había un señor que se llama Juan García [un reconocido historiador local], él también trabajaba para el Banco Central y en vista, pues como le digo de que no había cómo guardar aquí mi mami me dio para que llevara a guardar allá donde el señor Juan García. Pero no sé... ahí es que no se sabe porque nadie sabía

que yo había llevado las piezas donde el señor Juan García y por lo tanto cuando llegan los marinos ya sabían que las piezas estaban allá donde el señor Juan García, allá en Cuerval. Entonces ahí es que vienen las autoridades y pues le meten miedo ¿no? de que si no entregaba las piezas la iban a llevar presa. Así que ahí bueno, ella ya... ahora sí ya dijeron de que las piezas estaban allá en Cuerval y que fueran a Cuerval a... así es que fueron a Cuerval y allá en Cuerval Juan García entregó las piezas. (...) Y cuando vienen de allá de Cuerval vienen aquí a donde mi mami y le dicen que les fuera a enseñar el hueco donde ella había sacado las cosas, porque estaba el resto de piezas allá. Así que... ella ingenua ¿no? como una persona ingenua ella ingenua va, les muestra el hueco. Como ya el indio le había dicho de que abajo había... estaba lo mejor y todo eso, pues entonces ella pensaba conformarse... o sea, ella pensaba, más que todo, era de que lo que había sacado le iban a recompensar, o sea, le iban a dar una buena recompensa, pero no fue así. Ya, entonces, en vista de eso es que ella los lleva de nuevo allá al hueco. Ahí es donde los señores sacan dos baldes más de oro, sacan la... sacan otra máscara, sacan los moldes de las máscaras, porque eran dos máscaras y piezas... eran unos rodillos de platino, de oro, y todo eso... rodillos como para imprimir sobre tela... ajá, sí, si eran platinos yoros. Y una plancha, más o menos... casi así era la plancha, así de largo y así de ancho. No sé para qué serviría esa plancha... unos cincuenta centímetros por unos treinta... más o menos, sí... eso de que no se sabe para qué serviría esa plancha... (...) Después lo que pasó fue de que, pues ya entonces, ya vino... llevaron todo, la dejaron engañada a la señora Daisy, que le iban a dar y que... eso fue un problema que hubo porque eso por eso tuvimos que andar en Quito para ver si es que se le daban algunas cosas. En vista de que nosotros metimos abogado y eso, anduvimos para allá y para acá, le reconocieron en ese tiempo seis millones seiscientos sesenta mil sucres, y las piezas estaban avaluadas en sesenta millones de sucres, en ese entonces. Las avaluaron aquí en el Banco Central de... aquí en Esmeraldas... sesenta millones de sucres. Y lo que le reconocen es... y eso, no le digo, por andar, andamos de allá para acá y le reconocen eso, seis millones seiscientos sesenta mil sucres (Entrevista Domingo Rosales, 2010).

Muchas personas se sentirían muy bien con esa cifra sin haber tenido que hacer el esfuerzo por conseguirla, sólo soñándola. Pero el hecho que recalca el señor Rosales es que fue su madre la que se soñó con el depósito y, por lo

tanto, le pertenecía. Como bien lo reconocen muchos habitantes de La Tolita, eso depende de la suerte de cada uno, pero el Estado, en este caso, se apoderó de la suerte de doña Daysi ofreciéndole sólo una fracción de su valor.

No queda claro cómo los sueños funcionan en esta comunidad, y sólo se comparten algunos, especialmente cuando se encuentra algo. Pero la presencia del indio extinto parece pervivir en estas narraciones espontáneas. En realidad creo a don Esteban, a don Tarciso y a don Domingo cuando me aseguran que tales sueños ocurrieron, no tienen por qué mentirme y sus versiones se han mantenido durante años y, al menos las de los dos últimos, son corroboradas por otras personas de la comunidad. Surge el interrogante de, si bien su imagen acerca del indio extinto, como vamos a ver más adelante, es más bien etérea y superficial, en sus sueños parece ser tan reiterativa esta figura que señala sitios específicos en donde se hallan tesoros. Aún no tengo una respuesta a esta pregunta (la cual se une a diferentes tradiciones en los Andes, tanto en Colombia como en Ecuador, en la cual los sueños son vías de transmisión de este tipo de información sobre riquezas subterráneas) pero lo que sí es seguro es que de algún modo esta imagen onírica es el resultado de deseos y emociones que no son ajenos a los toliteños. Esto nos permitirá comprender mejor cómo los sueños pueden ser considerados como mecanismos de apropiación (siendo en el caso de los sueños con la presencia de imágenes de amerindios una manifestación de la imaginación sobre el pasado).

Uno de los pocos sueños narrados que no tienen la figura del indio extinto fue el que me compartió doña Dionisia, en el cual es manifiesta esta relación del sueño con las emociones y los deseos de los soñadores.

Pero el sueño que yo me soñé fue allá donde un compadre (...) Yo me soñé haciendo ese pozo ahí [playando], a lo que iba descubriendo... ya estaba como por aquí [en las caderas], iba descubriendo, en ese se presenta en el sueño, vi a mi compadre... al marido de la Nelia, mi cuñado, que iba... pues yo dije "allá viene o no", y ya estaba descubriendo ese oro y es que yo cojo: ya me vi en el sueño que había sacado un armador [de oro], de esos con los que uno guinda ropa, y lo tenía encima del pozo, pero lo tapo con tierra... cuando ya lo veo a él que viene yo rapidito cojo y le riego tierra a ese oro y me quedo ahí, "¿qué, comadre, qué usted está haciendo aquí... esos pozos encima de otro, que esto todo está covado?" [le pregunta su com-

padre], “si compadrito –le dije yo– todo esto está puro pozo”, pero el oro estaba ahí al plan “esto es puro pozo”, así que cuando él se fue empecé a descubrir y yo vi unas... unas eran de piedra esmeralda, otras eran de oro, pero hartísimas, y yo dije en el sueño: “Dios mío, esto es un deposito de oro, este oro no se iguala al oro de la Daisy que sacó acá”; yo dije “esto es un oro bastante” y estaba en el sueño y no podía dormir me estorbaban los ojos. Quería cerrar los ojos y eso ahí, hasta que empecé a tocarlo a Aquiles y él estaba que babiaba, “Aquiles, Aquiles estoy viendo unas de oro y no puedo dormir, estoy con esas cosas, que estoy diciendo yo que este no se iguala al oro que sacó la Daisy, este es un depósito” le decía yo. Y estaba con eso ya y no más fue conversarle a él, me quedé fue bien dormida. Pero estaba era rato mirando ese oro ahí, que no podía dormir. Y no lo fui a ver nunca. [¿Y por qué?] Yo siempre le decía a Aquiles vamos, vamos, pero no fuimos. No sé si lo hayan sacado o esté ahí. Pero yo lo veía como en el filo de un palo de guanábana... dejé pasar el tiempo y ya después mi compadre ya hizo casa allá. Fíjese que cuando me soñé ni casa había ahí, no había nada (Entrevista Dionisia Montaña y Aquiles Hinostrosa, 2010).

Muchos problemas, poco dinero

Por el momento vale resaltar que aunque no usan a los sueños para justificar su acción ni su relación directa con estos seres extintos o fantasmagóricos que dicen que son los propios dueños de las tumbas que quieren ser liberados de su pena, si la realzan justificando a las prácticas huaqueras como un trabajo más: “La arqueología dicen que nosotros estamos... cómo le digo... como robando. No es eso, estamos trabajando, porque para eso se pasa buen trabajo, para hacer un hueco a la profundidad a la que uno lo hace pasa buen trabajo, imagínese una mujer para hacer una cosa de esas, estamos trabajando para sobrevivir” (Entrevista Aida Castillo, 2010).

Lo mismo dice don Franco, el cual acepta que fue gracias a esta práctica que comenzó a levantar a su familia cuando aún nada tenía:

[La huaquería es] Un poquito cansable eso porque usted tiene que hacer huecos (...) llegar hasta donde está la cerámica, por eso que tú vas a haciendo el hueco, vas avanzando capa por capa, sea tres metros, cuatro metros, así. Despacio. Y al fondo, al final de allí, llegas a un lugar donde está

blandita ya la tierra, ya la puedes manejar con la mano, entonces ahí comienzas a buscar, con una varita de fierro, despacio así para que no vayas a quebrar (...) A veces salían, otras veces, sacabas sólo cerámica, pedazos. (Entrevista Franco Míderos, 2010).

A esto se le suman los peligros que implica la extracción, no sólo por el estigma y la militarización que han padecido, sino por efecto de las mismas condiciones de los depósitos arqueológicos. A esto se refiere don Tarciso cuando se refiere a otra excavación, en la cual también trata de explicar la diferencia entre entierro y huaca:

Lo que yo saqué era entierro, porque no estaba sellado, estaba abierto por arriba; y cuando es huaca, eso está sellado, tiene que romperla para que no se vaya a correr, y eso que suelta un antimonio y usted no puede percibir eso porque o sino se vuelve loco señor. No puede percibir esa antimonía que tiene, porque eso cuando está sellado, es como un ácido... no puede percibir eso (...) tiene que dejarlo ahí pa'l otro día ir a sacarlo, porque eso bota una cosa feísima, eso puede volverlo loco o martarlo en el instante. ¿No ve a Aquiles? Aquiles solamente cogió... y no era huaca, era entierro, sino que Aquiles una vez casi se muere cuando sacó ese poco de oro por allí abajo [señalando hacia las plantaciones de coco isla adentro]. Pero a él fué el que... a mí no me pasó nada, a nosotros si no nos pasó absolutamente nada (...) ¿Por qué no nos pasó nada? Porque a él tuvieron que llevarlo a Limones, y como el puso la cara ahí cerquitica, y el de nosotros tenía agua, y el de él estaba pelaito, estaba seco, entonces por el agua no nos pasó nada (Entrevista Tarciso Montaña, 2010).

Además, aseguran que ellos cuidan las tolas desde que se los han prohibido:

El problema es que el gobierno cuando ya agarró esto, ya no deja, son los recursos... cómo se llama... los recursos patrimoniales que hay (...) pero aquí la gente sí le dio duro a las tolas: ahí donde está la cancha (...) era una tola y la gente huaqueándola la bajó (...) Las tolas tienen (...) como unas siete quedan (...) Ahora toda la gente está en ganadería, cocales, ya no puede ir la gente allá (...) En las tolas hay huacas pues... ahí están los grandes entierros. La huaca son de los grandes diputados... como se llama... de los duros [se refiere a personajes poderosos] pues que había en ese tiempo; así como están estos que tienen sus buenas tiendas, sus buenos... ellos tenían sus cosas ya

guardadas, entonces hacían ellos una olla, son redondas, y ahí metían todo lo que se llama oro (...) ya lo que le estoy hablando como los que tienen plata: ellos su plata, lo que se llama alajas, lo tienen guardado en su cofre, pero ellos tenían sus juguetes de tiesto, sus muñecos, sus ollas y ahí las tapaban y ahí eso es una huaca ahora, y ahí estaban cerradas, las cierran cerradita cerradita, es como un calabazo. (Entrevista Wilfrido Casierra “Wicho”, 2010).

Para las mujeres, que realizan especialmente la tarea de lavar la tierra o plazar después de la covada, están expuestas a infecciones vaginales y cutáneas debido al agua sucia que resulta de la mezcla con los restos del pozo y la cual les llega hasta la cintura es estos casos. Muchas ya son conscientes de esto y por eso no les gusta.

Ahora bien, con esto se quiere ratificar que el nivel de extracción ha disminuido drásticamente por múltiples razones, especialmente el prohibicionismo coercitivo, la disminución de objetos de valor hallados y la dedicación a otras actividades, pero, en términos del comercio, también se ha dado cuenta de que no les pagan lo que se merecerían y que los que más ganan son los intermediarios, así como la disminución del comercio con Tumaco, en donde podían comercializar de un modo más fluido cuando el sucre aún estaba vigente. Lo mismo pasa con las piezas artesanales actuales donde, por ejemplo, dice Wicho: “Yo aquí vendo estos muñecos a diez dólar, y los llevo allá y no me van a querer comprar por veinte mil pesos” (Entrevista Wilfrido Casierra “Wicho”, 2010).

Algo que acrecienta este sentido de explotación y de escaso valor, es el caso del comercio de oro, donde la señora María Mideros, una de las comerciantes locales más importantes, ofrece sólo 16 dólares por gramo estando el precio internacional girando alrededor de los 35 dólares desde 2009. No sólo con respecto a comerciantes ilegales, sino en relación con el mismo Estado, al cual consideran un usurpador importante de La Tolita, ya que consideran que mientras este se enriquece con las visitas de turistas extranjeros a los cuales cobran la entrada, al recinto lo tienen olvidado además de estigmatizado:

En ese tiempo la gente trabajaba, pero para otras personas, usted sacaba las piezas y como no sabía el valor, no sabía qué costaban, venía y le decían: “yo te doy cinco sucres, cuatro sucres, dos sucres”, tomo, lleve (...) a la mamá de María Mideros.

consideradas “gringos” o que vienen de la sierra, muchas de ellas auspiciadas por el Estado) y los sueños (de los cuales se puede decir que son, o eran, manifestaciones inconscientes de la intensiva apropiación de fácto, así como conexiones profundas con el entorno en el cual se asienta esta población –es suficiente con recordar las especificaciones de los lugares en los sueños y su posterior reconocimiento en la isla).

Réplicas y reinenciones

Las otras dos formas de apropiación, menos frecuentes y más recientes, son la producción de artesanías a partir de piezas halladas en la isla o con materiales arqueológicos (como los huesos) y el coleccionismo (del cual sólo hay un caso: Antonio Alarcón).

Primero se dará cuenta de los artesanos, a partir de dos entrevistas abiertas se ha tratado de profundizar la razón por la cual las hacen. Para Wilfrido Casierra, es una forma de vida en sí misma, que combina con otras actividades que ha aprendido de un modo autodidacta. Mientras que para Conrado, el otro artesano abordado y dedicado muy esporádicamente a este oficio, es sólo un pasatiempo y no se dedica necesariamente a la comercialización de sus artesanías. Los dos, junto con Washintong “Washo”, son los tres únicos continuadores de una pequeña empresa que trató de crear la Fundación Sinchi Sacha en 1998, la cual intentaba que se crearan piezas para un comercio más fluido y que integrara a la comunidad. Sin embargo, el proyecto fue relámpago, y aunque crearon un horno para la cocción de la cerámica, ahora está en desuso y deteriorándose rápidamente. Al parecer, esto es generado por un desinterés que se alimenta de las pocas posibilidades de comercio y los altos costos de transporte de las artesanías, así como los precios que consideran injustos.

Wilfrido Casierra es el único de los tres que lleva trabajando con las artesanías desde los años ochenta y asegura que puede hacer marimbas, maracas, “muñecos de barro”, tallados en huesos antiguos, en madera y las réplicas que quiera. Esto lo hace especialmente en la isla, pero en Guayaquil, donde prefiere estar ahora por las oportunidades laborales, y donde tiene una hermana, es pintor y electricista autodidacta.

Fotografía N.º 4
Restos materiales del proyecto de Sinchi-Sacha



Nota: Este proyecto artesanal trató de crearse por medio de la escuela y con gestiones de Sinchi Sacha a finales de los noventa.

La falta de estímulos para la producción artesanal es casi obvia, a pesar de la oportunidad que perdió el señor Casierra de trabajar para el BCE. Él asegura que no le gusta casi trabajar en el monte, ni en la pesca ni en agricultura ni en ganadería, y que por eso prefiere la artesanía. Por su parte, tanto Washo como Conrado prefieren ir a la fija y comercializar con los productos que el manglar, el río y los cocotales les da, incluso si les toca hacer de jornaleros. Pero les gusta la producción de réplicas, y cuando hallan alguna pieza que les llama la atención, incluso tiempo después de haberla vendido, la replican según sus recuerdos. No planifican lo que hacen, todo lo hacen en la mente y con el material en la mano, de lo cual se sienten en verdad orgullosos. En especial Washo, quien ha realizado incluso trabajos para per-

sonas de la capital de la provincia con temas no arqueológicos y de exploraciones más personales (Entrevista Washintong Méndez, 2010).

Pero Washo no se le dedica tanto a la artesanía como quisiera. Antes sí, cuando estuvo el proyecto de la Fundación Sinchi Sacha, pero luego empezó a disminuir, por eso ahora se dedica a cosas muy puntuales. Su posición es clara con respecto a lo que debería hacer el Estado con los artesanos en la isla:

[Esta producción de artesanías] empieza a mermar a raíz de que se llevan el... saquean el museo. Porque una vez que se creó el museo había una... había bastante concurrencia de turistas, tanto nacionales como extranjeros mismos... tenía fama... claro, tomó una fama bien alta. Y a raíz de eso ya dejaron de venir los turistas y tampoco ya no era negocio... [aproximadamente el año 2000]. Y después hice un contacto con Sinchi Sacha mismo en... porque ellos compran lo que es la artesanía. Hice como unos tres viajes, pero no me resultaba. El asunto es que... la cultura... esta cultura de aquí es una cultura muy, un poquito muy... ha sido un poquito muy difícil, casi de trabajarla porque son trabajos artísticos un poquito complicados, es decir... y a veces yo en una pieza me echaba una semana, por ejemplo, una pieza... y una pieza... que usted se eche por ahí una semana, debe sacarle... porque está echándose... póngale que usted se gane diez dólares diarios, trabaja por una semana, por cinco días pongámosle, por cinco días son cincuenta, más el arte. Es una pieza que tiene que estar rindiendo unos ochenta dólares, redondeando, más o menos. Y ahí me dijo "no, que no puedo pagarle más de veinte dólar, porque, bueno, allí me venden una más grande", pero allí es molde y lo que hago acá es todo a mano, se lleva mucho más tiempo. Entonces, no me daba. Y otra de las cosas es también que ellos trabajan... por ejemplo, usted entrega en este mes y tenía que ir a cobrar el otro mes, le pagaban. Y de qué uno también sobre vive si se dedica solamente a esa actividad (Entrevista Washintong Méndez, 2010).

Colecciones *in situ*

Relacionado con este último aspecto que menciona Washo, tenemos (como última forma de apropiación significativa encontrada) un coleccionismo problemático. En los tiempos en los que estaba la fundación Sinchi Sacha (cuenta doña María Mideros fuera de grabación) fue que se creó el museo

en 1998 y que fue saqueado en el año nuevo que despedía el año 2000. El museo fue saqueado justo en una fiesta tan celebrada como el año nuevo, aprovechando que el museo no tenía como celador sino a un padre de familia voluntario (según la entrevistada), el cual se unió al festejo justo a las doce de la noche y todos culpan a alguien de dentro de la comunidad (con sus respectivos y desconocidos cómplices), pero nadie, sólo la señora Mideros, se ha atrevido a usar nombres. De hecho, ella fue acusada de tal robo, pero ella se defiende diciendo “Mi familia no tiene que hacer esas cosas (...) Ahora sé que esos muñecos estuvieron en Olmedo guardados (...) allá dizque estuvieron guardados donde una señora” (Entrevista María Mideros, 2010).

Fotografía N.º 5
Artesanía local hecha a partir de un artefacto
arqueológico



Nota: En esta foto se puede ver la habilidad de Washo para la escultura en cerámica, siendo además una reconstrucción de una de las mejores piezas que ha encontrado y vendido (la original era al menos la mitad más grande), y la cual asegura haber realizado de memoria y sin bocetos previos.

Fotografía N.º 6
Restos materiales del museo de sitio



Nota: Este museo fue robado al poco tiempo de haber sido fundado en la isla. Una imagen de unos seis meses después muestra la velocidad con la cual son reciclados los materiales.

Durante mi primera temporada de campo intensiva, cuando Alarcón no estaba en la isla, el que estaba encargado de este museo era Lorenz “Toro” Camacho, un comerciante de gasolina que dice comprender a Alarcón y que cuida del desprotegido museo de unas 800 piezas (la mayoría fragmentos, unas dos osamentas humanas completas y huesos de animales hallados en tumbas). Dice al respecto, que él es el único que lo comprende ya que muchos en la comunidad lo toman como loco:

(...) Aquí hay un compañero que se llama Antonio Alarcón, el mini museo que hay aquí es de él, ha sido un museo privado, porque el museo de aquí Tolita Pampa de Oro fue saqueado hace más o menos unos doce años, lo saquearon un treinta y uno amaneció primero, de diciembre; aprovecharon que la gente estaba tomándose unas copas, se metieron por la parte de atrás

Yo estaba comprando piezas porque yo sabía que algún día iba a pasar algo, y tenía mis piezas en mi casa. Desapareció el Banco Central, hice mi proyecto y lo puse. Como no hubo nadie que apoyó porque decían que yo era loco, hasta ahora me dicen que soy loco. Generalmente hasta donde conozco yo todos los que andamos con arqueología nos llaman locos... yo seguí adelante. Entonces, así pasó la historia de ese pequeño museo que tengo yo hace 27 años aquí. Entonces, como esto desapareció, pues hermano, yo he estado dando vida a esto; le he dicho a la comunidad que si algún día yo me voy o me muero, aunque eso queda, decir, “aquí hubo una persona que no dejó que esto desmaye”, esto sigue en adelante. Y yo lo he dicho claramente, compañero, yo estoy haciendo un recate, no es solamente para mi, para el país y para la comunidad (Entrevista Antonio Alarcón, 2010).

Al preguntarle acerca de su visión del indio extinto, ofrece, a diferencia de los demás entrevistados, una versión de guía, ya repetida durante mucho tiempo y aprendida en gran medida durante el tiempo en el que Francisco Valdez y su equipo excavaron el yacimiento y relacionándola con su propia experiencia de vida en la isla:

Entonces, esta gente, estos montículos... ellos no los crearon porque sí. Las aspiraciones de ellos fue la siguiente... yo me recuerdo tanto en la historia de mi padre que en 1942 en la provincia de Esmeraldas fue el último fenómeno del niño más fuerte que hubo aquí en Esmeraldas ¿sí? Entonces hacemos un paréntesis, que esta gente, esta gente vivió igual como nosotros ahora ¿sí? Todo lo que es parte baja. Entonces en lo que es el fenómeno del niño, las inundaciones del río, esta gente pensó en trasladarse pa'l río Santiago que allá pa'l río Ónzole y luego traer tierra en barcazas y hacer las elevaciones. ¿Para qué hicieron esto? Para proteger a toda su generación que estaba al borde de desaparecer de esta isla ¿no?, eso fue lo que hicieron ellos. Y fueron utilizadas como tumbas y a la vez como viviendas, porque en las cimas de ellas hacían los ritos mortuorios de la gente que se moría, los terratenientes, los caciques. En los montículos. Entonces eso fue lo que pasó sobre los montículos artificiales de esta isla.

(...)

Lo que pasa con la cerámica acá en la isla... lo que pasa es que aquí fue directamente el centro. Aquí fue el centro de trabajo directamente de esta

para construir nuevos significados emergentes. Es así como se comprende la identificación en este caso, ya que si esta emerge por medio de representaciones (a través de lenguajes no lingüísticos) y estas representaciones no son estáticas, la identificación es también variable.

Ahora bien, la variabilidad, tanto del lenguaje como de la identificación, va a depender en gran medida de las formas en las cuales se valore y se apropie aquello con lo cual existe una relación de identificación (o, para el caso de Palmer, de la relación lingüística). Y es la imaginaria, o como prefiero llamarlo, el sistema de representación (con sus jerarquías y paradojas), lo que se trata de conocer el último al tratar de conocer la forma en la cual se valoran, en este caso, los objetos.

La propuesta de tratar de “medir” o calcular la intensidad en la cual las personas que habitan La Tolita valoran a los objetos arqueológicos, se basa en un ejercicio apropiado del arte contemporáneo quiteño. El artista Falco realizó en 2005 un ejercicio en el marco del festival de arte contemporáneo Al-Zurich², llamado “Galería Viva”. En este ejercicio, el artista invitó a varias familias de una misma cuadra de un barrio del sur de la ciudad de Quito a exponer un objeto que se encuentre en su casa, que represente lo bello, lo bueno y lo verdadero (categorías para evaluar lo estético según Platón) para ser expuesto ante la comunidad. El artista tenía en mente alejarse de lo que él llama “la cultura del museo”, de aquella “caja blanca” que mantiene una forma de valoración de objetos muy especializada y cerrada. Él quería explorar el por qué determinados objetos son valiosos para la gente “del común”, poniendo así en tela de juicio la forma en la cual se define qué es y qué no es una obra de arte, y para quién es ese tipo de obra. Con 20 familias trabajó durante el festival, que en el momento de la exhibición recibieron a vecinos y extraños en sus hogares para mostrar el objeto seleccionado y dispuesto en una ubicación seleccionada por la misma familia dentro de la vivienda (Entrevista Fernando Falconí “Falco”, 2010).

La adaptación de este ejercicio (que contó con la aprobación manifiesta del artista) para mis fines investigativos consistió en veinte encuestas abiertas a hogares (lo que representa más 25% de los hogares del recinto), en las cuales se les pedía a 28 cabezas de hogar (ver tabla N.º 2) que eligieran tres

2 www.arturbanosur.blogspot.com

objetos de su propiedad, muebles: el más útil, el más bello y el más propio. La idea era ver si en alguna de estas tres categorías se incluía algún objeto arqueológico, dando como se esperaba resultados negativos. Así que siempre se hacía la pregunta directa de si tenían algún objeto arqueológico y las razones de tenerlo o no tenerlo.

Tabla N.º 2
Distribución por cantidad, género y estado civil de los hogares con los que se realizó el ejercicio del "museo doméstico"

Género ³	Total	Estado civil	Total
M	6	Unión libre	8
F	6	Casados	8
M y F	4	Viuda/o	2
F y M	4	Separado	1
		Soltero	1

Empecemos con lo arqueológico. La mayoría de gente asegura que no tiene piezas (80% de los encuestados), obviando cualquier tiesto u olla que tienen olvidada en algún lugar de la vivienda y se pudo demostrar que sólo cinco de los veinte hogares tenían unas reservas de piezas para la venta. De hecho, esta es la principal razón que dan para no tener piezas: que las han vendido. Esto se confirma con el énfasis de una de las encuestadas, la cual se refirió a unas piezas cerámicas fálicas que me mostraba su esposo: "sólo tiene un pene pa' vender [...] no lo tiene de recuerdo".

Sólo uno de los encuestados mencionó que los objetos arqueológicos no se pueden tener porque traen mala suerte. "Viene el mal porque los indígenas no eran benditos sino salvajes". Sin embargo, tienen una vasija grande como florero y al resaltárselo, se muestra escéptico y cree que esto

3 M y F, por separado, se refieren al total de hombres y mujeres, respectivamente, encuestados de modo separado; mientras de los otros dos (M y F; F y M) se refieren a las encuestas realizadas a ambos cabeza de hogar, marcando el orden en el cual el hombre o la mujer marcaba la pauta de las respuestas.

se debe más al mal manejo del dinero, no sin poner en relieve que muchos comerciantes y coleccionistas han quedado en la miseria (Encuesta 3. “Museo doméstico”, 2010).

De los tres hogares que me mostraron piezas que tenían, todas dispuestas a la venta, en dos de ellos sus cabezas estaban casados y la otra encuesta fue a un hogar unipersonal, del único soltero encuestado. Se debe anotar que ambas encuestas a los casados fueron dirigidas las respuestas por los varones, lo que hace que el comercio de piezas un negocio masculino, a excepción de la señora Mideros, la cual controlaba el comercio con el exterior del recinto. Pero al estar yo en esta posición de “gringo” visitándolos directamente en sus casas con propuestas de un “museo doméstico” imaginario, no sólo me las mostraron, sino que incluso me regalaron algunas (lo que implica una muestra de amistad, así como se ofrecen los frutos de zona).

Muchos botan por desinterés y tratan de deshacerse de esas cosas y los que tienen es por si acaso alguien las quiere comprar. Sin embargo, por lo menos la mitad de los encuestados recordaban piezas (ellos más de cerámica y ellas más de oro, como colgantes) que les hubiera gustado conservar, pero que vendieron porque para eso las habían sacado. Además, como la covada se hace entre por lo menos dos personas (no así la playada), las ganancias son más fáciles de dividir con dinero que dividiendo el botín.

Ahora se tratará de comprender por qué al parecer están tan alejados los objetos arqueológicos de ser valorados como útiles, bellos o propios por parte de esta población. Como se dijo anteriormente, esta encuesta trataba de hacer que las personas encuestadas eligieran el objeto más útil, el objeto más bello y el objeto más propio. Eran preguntas difíciles, ya que son ambiguas e inusuales, y además no se les ofrecían opciones a sus respuestas, y las recurrencias salieron *post facto*. Como se percibe en las gráficas, ningún objeto arqueológico fue mencionado, por lo cual se agregó la pregunta sobre si tenían o no objetos arqueológicos y por qué.

Entre los objetos útiles (gráfico N.º 3) sobresalen el machete y la estufa a gas. Sus razones son obvias: la versatilidad del primero para las labores agrícolas y pesqueras, y la comodidad y velocidad de la segunda para preparar alimentos. A diferencia de la estufa, el machete debe ser reemplazado regularmente, mínimo un par de veces al año, pero es indispensable para la cotidianidad productiva local, por lo cual la mayoría (tanto hombres como

vidades son relativamente recientes para los toliteños como actividades productivas cotidianas.

A partir de este ejercicio es posible decir que la valoración de la utilidad de un objeto por parte de estas personas se basa en la versatilidad y capacidad de este objeto de servir en la provisión de alimento y dinero por medios agrícolas y pesqueros. Algo que parece una perogrullada a la vez que un reduccionismo. Sin embargo, este ejercicio no esperaba ir más allá de lo observado superficialmente, sino ratificar que la valoración que estas personas le dan a los vestigios arqueológicos no es tanta como yo lo esperaba al comienzo de esta investigación. A su vez, este ejercicio buscaba ver lo más significativo, invitando a los encuestados a elegir uno entre tantos objetos que componen su vida diaria, por lo que muchas veces dudaban un buen tiempo o decían “todo es útil”, o “todo lo que tengo es bonito” o “es mío”.

En las respuestas a estos dos últimos (los objetos más bellos y propios), surge un resultado inesperado: el altísimo valor de los retratos fotográficos. Sin embargo, este tema requiere un tratamiento más profundo y especializado que no se aborda en este trabajo sino indirectamente. Lo que interesa de ese valor de la fotografía radica en la memoria, lo cual lo conecta con los demás objetos que componen las respuestas de lo propio, mientras que las respuestas de lo bello (que no fueron fotografías) se centraron en el placer de ver (las flores, el cuadro, la TV), sentir (el equipo de sonido, nada) o cuidar (el santo y la biblia).

Fotografía N.º 8
Ejemplo de retrato fotográfico



Nota: En la imagen se nota los retoques realizados por un artista así como su visible ubicación en la sala de uno de los hogares encuestados.

Fotografía N.º 9
Ejemplo de localización de los retratos en el hogar



Nota: los retratos fotográficos, como objetos valiosos por la idea de belleza que contienen, son ubicados cuidadosamente en las partes más visibles de las viviendas, compartiendo espacios con objetos imágenes también consideradas bellas para sus propietarios.

Fotografía N.º 10
Ejemplo de conservación de retratos fotográficos



Nota: a pesar del rápido deterioro que en esta zona geográfica alcanzan las fotografías, estas, cuando no pueden ser enmarcadas, son cuidadosamente guardadas en biblias, bolsas plásticas o incluso, como en este caso, en el manual del motor fuera de borda.

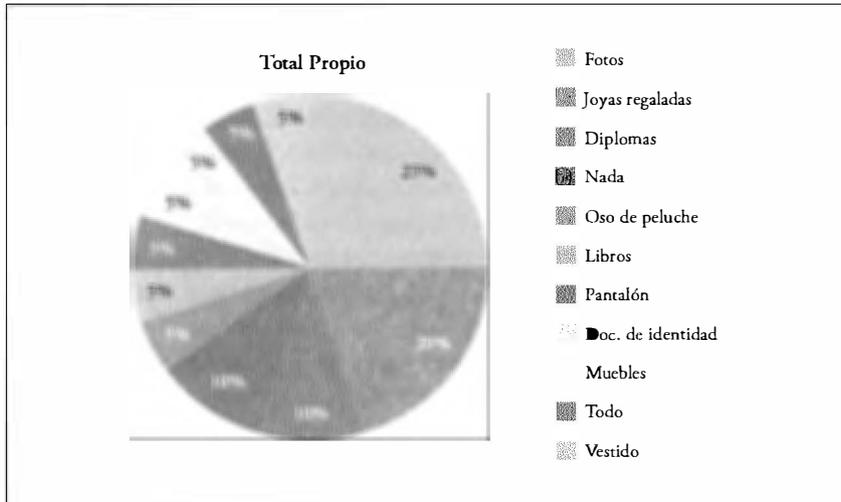
La televisión les hace sentirse más conectados con el exterior de la isla, habiendo por lo menos cuatro familias con televisión satelital y las demás con antenas de aire que reciben especialmente un canal privado colombiano. Estos vienen acompañados y conectados, por lo general, con un equipo de sonido y un reproductor de dividís, lo que los hace verdaderos centros multimedia en donde se combina la música, el cine y la televisión en sí. Pero más allá de estas respuestas, lo bello no sólo les traía ideas acerca del placer o el ocio, sino de la bondad, la tranquilidad y el “cariño” (de un modo casi sagrado), con expresiones como: “lo más bonito es mi familia”, “mis hijos”, “mi trabajo”. Casi todos los encuestados comenzaban respondiendo de esta manera, por lo cual era muy común recordarles que el ejercicio giraba en torno a los objetos, quedando suficientemente en claro cómo las fotografías son apoyos de la memoria para la generación de esos sentimientos de sobrecogimiento y añoranza.

El valor que parece tener el retrato fotográfico en relación con otros objetos radica más en la imagen que contiene que en la calidad del medio (ya que es muy frágil), siendo esta imagen un viaje en el tiempo, un apoyo memorístico del yo, del amor compartido, especialmente el familiar. En este sentido, mientras en lo útil las características como la dureza, resistencia y versatilidad eran las que guiaban la valoración, al preguntárseles sobre lo bello, lo que terminó guiando la selección de los objetos eran los sentimientos que estos generaban. (En este caso, la fotografía no es el medio de la imagen en sí, sino un referente para la imagen mental, la cual es mucho más importante que la imagen física colgada en la pared).

En este juego que trataba de decantar emociones en los objetos parece consistir la referencia a lo propio, ya que la más de las veces, los objetos elegidos hacían parte de la memoria de ahora o para el futuro, es decir, de la herencia. Cada uno de los objetos enlistados en la gráfica N.º 5 son para recordar logros personales (como los diplomas), parientes (especialmente de mayores a menores y viceversa) o para dejar un legado a sus descendientes.

Nótese la distribución de los tres gráficos, en los que resalta la variabilidad de las respuestas para tan pocas encuestas (a pesar de ser una proporción significativa con respecto a la totalidad de hogares del recinto), siendo la más variable de todas, como se esperaba desde un principio, la que se refiere a lo propio. En este punto también hubo mucha dificultad al tratar de hacerles ver qué era lo que yo esperaba que me mencionaran como propio, ofreciéndoles que pensarán en lo propio como en lo más íntimo y personal que tuvieran.

Gráfica N.º 5
Distribución porcentual de los objetos propios identificados en el ejercicio “Museo Doméstico”



Todo este panorama nos permite ver cómo la productividad y la memoria de los hogares son ejes fundamentales que rigen las formas de valoración de los objetos, constituyéndose en pilares de la significación del mundo, es decir, de la imaginaria. En este sentido, especialmente relacionado con la productividad (ya que el análisis del valor de la fotografía queda para una disquisición posterior al rebasar los objetivos de esta investigación), en la que juega vital importancia la configuración del territorio, es en el que ellos se relacionan más directamente con los antepasados extintos.

Pero antes de entrar en esta interpretación, es necesario resumir las técnicas que complementaron este ejercicio. Por medio de un ejercicio de la imaginación, se trató de explorar cómo adjudican valor en términos de utilidad, belleza y propiedad (sin pretender que estos sean los únicos términos por medio de los cuales explorar el valor) los adultos de la comunidad. Por su parte, tanto con jóvenes como con niños se realizó un ejercicio de exploración de la forma en la cual entienden su espacio en La Tolita y, ver si en este espacio los montículos artificiales (llamados “lomas” o “rolas”) tienen

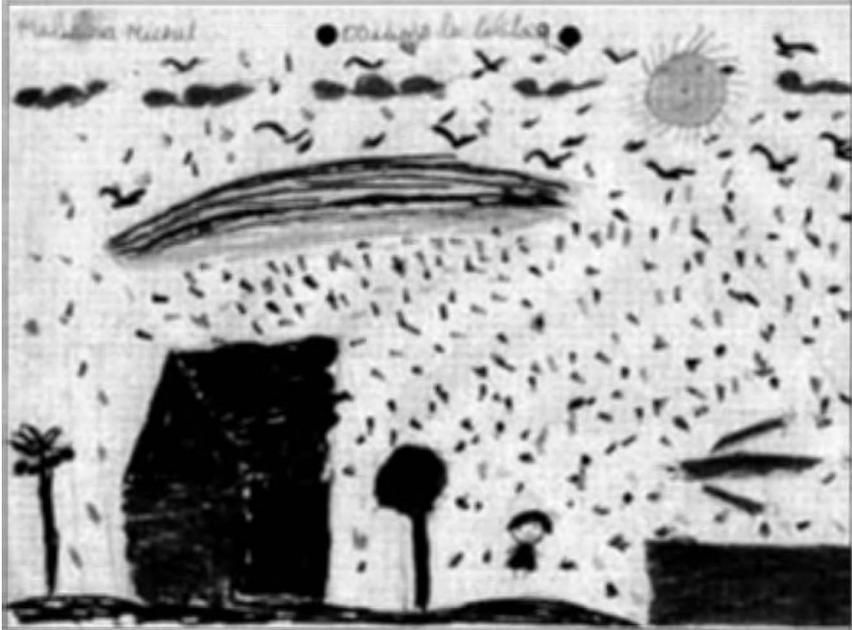
alguna relevancia. Así como se esperaba la manifestación explícita de los objetos arqueológicos como bellos o útiles en las encuestas del museo doméstico para saber si eran o no valorados de un modo significativo, en los dibujos se esperaba inferir la relevancia de estas “lomas” por medio de su presencia o ausencia en éstos.

Para el caso de los niños, se trabajó con un grupo escolar, del cuarto grado de primaria de la escuela del recinto gracias a la colaboración de la maestra del curso Dalia Hinostrosa. Fueron en total doce menores (cinco niñas y siete niños) de entre los siete y los once años, los que se prestaron alegremente a dibujar. Si bien se esperaba que los resultados corroboraran lo que se halló en las entrevistas y en el museo doméstico, no se esperaba que fuera de este modo: ninguno de los niños mostró tola alguna, siendo por el contrario muy representativos el sol, la escuela, sus propias viviendas, el río y los árboles debido a la frecuencia en la que aparecen en los dibujos.

Si tomamos como cierta la premisa de la relación entre valoración y presencia en el dibujo de las tolas, es muy probable que estos dibujos hayan sido distintos para los niños de las décadas anteriores, ya que ni los recursos pesqueros eran tan explotados ni las viviendas tienen condiciones de electricidad como las tienen actualmente (por lo cual muchos niños pasan ahora más tiempo en sus hogares). De hecho, ninguno de estos niños ha visto o aprendido a covar o playar, por el simple hecho de que sus progenitores o protectores ya no practican esta actividad de un modo intensivo.

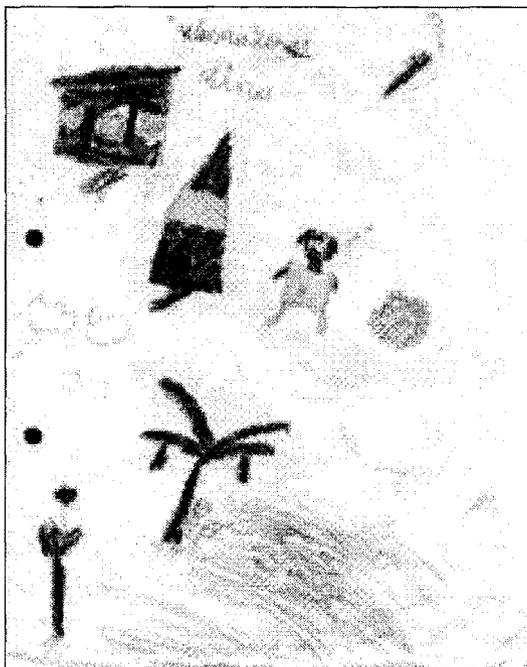
Algo que se realizó como complemento para este ejercicio con los niños, fue la creación de un dibujo por cada uno que mostrara qué querían ser cuando crecieran. Esta proyección hacia el futuro arroja también resultados muy homogéneos, ya que seis de los siete niños se dibujaron como personas armadas (un marino, dos militares, dos policías y un guerrillero) y cuatro de las seis niñas se dibujaron frente a una escuela, como profesoras de esta (las otras dos decidieron ir por caminos un poco distintos: una doctora en medicina y la otra como una evangelizadora). Estas proyecciones aportan pistas acerca de la forma en la que ven la vida adulta, mostrando que muchos de ellos esperan no quedarse para siempre en la isla y no hay muchas expectativas con respecto al trabajo agrícola o pesquero que realizan sus padres y madres.

Dibujo N.º 1
Ejemplo de mapa etnográfico infantil femenino



Nota: Melissa, de nueve años, es uno de los ejemplos donde más claramente se nota la ausencia de las tolas y la importancia de su vivienda para su representación del espacio, así omite detalles de la forma y ubicación específica de ésta.

Dibujo N.º 2
Ejemplo de mapa etnográfico
infantil masculino

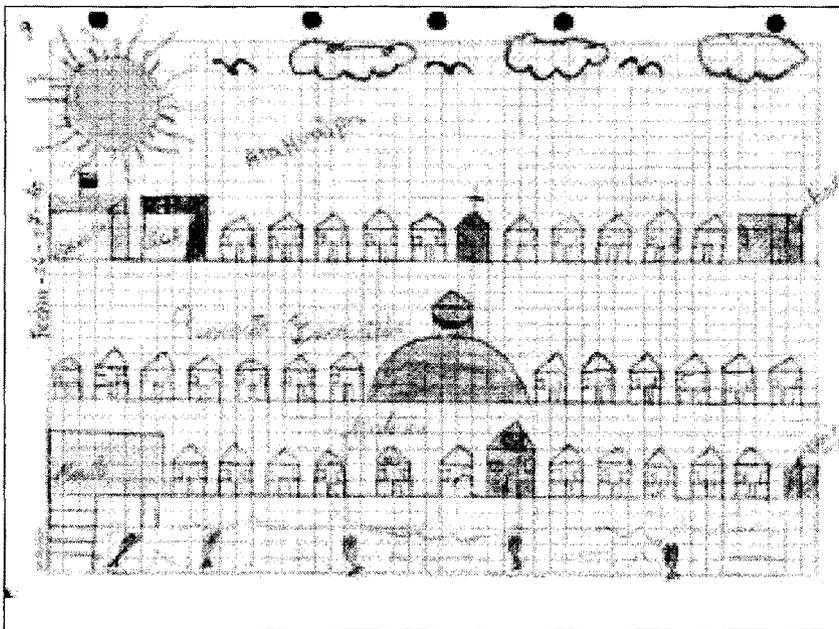


Nota: Alexander, de nueve años, pone en relieve tanto su hogar como las actividades pesqueras al darles tanto una ubicación en su pequeño mapa como al hacer énfasis en su pigmentación.

Por otro lado, se tuvo la participación de diez jóvenes, de un modo más disperso que los niños, y sus edades oscilan entre los 13 y los 25 años, también distribuido de un modo equilibrado de 5 mujeres y 5 hombres. Al ser más disperso, se pudo trabajar más individualmente con ellos, pidiéndoles cosas más específicas (que, después de hacer el dibujo, señalen cuáles son los lugares de trabajo, de descanso y los que más les gustan). Y a pesar de que en estos dibujos sí aparecieron los montículos artificiales, esto no se debe tanto a la valoración que tengan de las “lomas” en sí, sino que, como se verá, la única tola mencionada es un lugar de esparcimiento para jóvenes y adultos.

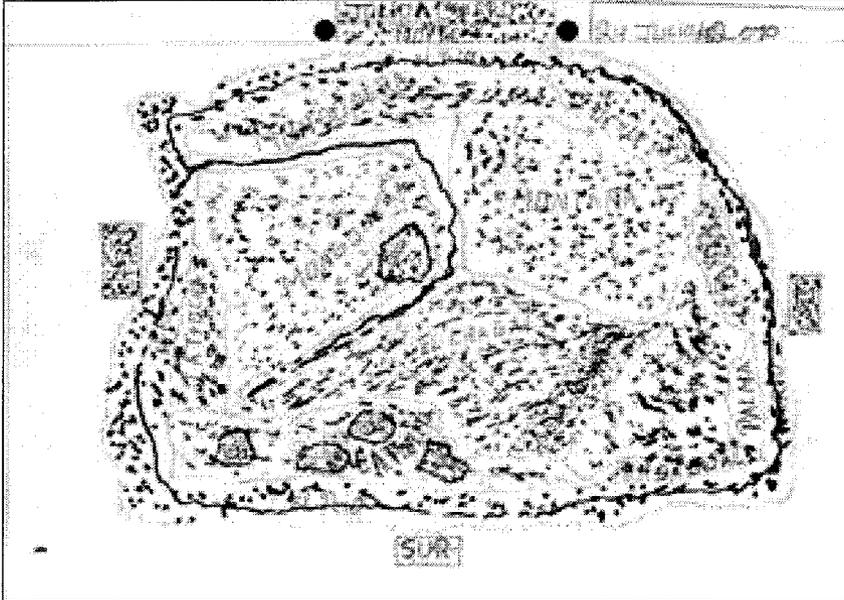
considerable apropiación); y por otro lado se tiene que la valoración de estos objetos es mínima en relación con objetos relacionados con las labores productivas y lúdicas, y los retratos fotográficos (entre otros).

Dibujo N.º 3
Ejemplo de mapa etnográfico juvenil femenino



Nota: Vanessa, de 23 años, es de las pocas personas que se sabe los nombres de las tres calles del caserío. Ella también fue de la única persona en la cual coincidió que su lugar de descanso era su lugar favorito en la isla: la loma del Tamarindo (en el centro de la imagen).

Dibujo N.º 4
Ejemplo de mapa etnográfico juvenil masculino



Nota: "Macho", de 21 años, fue el único que trató de hacer un mapeo general de la isla, tratando de mostrar, como la mayoría de varones participantes en este ejercicio, la importancia del río.

¿Es posible decir en este punto que existe una identificación significativa de estos habitantes con los antiguos pobladores? Eso es lo que se tratará de argumentar, primero, a través de la descripción de la imagen que tienen los actuales toliteños de sus otros arqueológicos y, posteriormente, a través de la comparación con un caso en Manabí: Agua Blanca. En el siguiente pasaje espero demostrar cómo se establece esta identificación a pesar de la ausencia de una forma contundente de valorar estos objetos.

Formas de identificación de los toliteños actuales con los prehispánicos (comparación con el caso de Agua Blanca, Manabí)

Cuando se hace referencia a la identificación, no se homologa esta a la identidad. Como se vio en el capítulo II, la identidad hace referencia a un conjunto de elementos que se tratan de legitimar como autóctonos y específicos de un grupo social a partir de mecanismos de anclaje a una tradición y, por lo tanto, de legitimar ciertas formas hegemónicas de esta tradición. La identificación, por su parte, es un fenómeno más dinámico, en el cual es la alteridad, antes que la identidad, la que posibilita este dinamismo. Conocer cómo se genera identificación parte del presupuesto de considerar que incluso nuestros seres más cercanos (familiares, amigos, compatriotas...) son “otros”, es decir, del principio de alteridad expuesto también en el capítulo II.

En esta medida, la identificación nunca es plena ni constante, por lo cual las identidades sólo son manifestaciones temporales de procesos de identificación más cambiantes. Por esta razón, buscar cómo se generan las imágenes acerca del amerindio extinto es necesaria para saber si existen puntos de conexión entre lo que los actuales habitantes *son* y lo que los antiguos toliteños *fueron*. Y estas imágenes y representaciones serán el punto clave de comparación con las formas de identificación que se generan desde el Estado (siendo estas más parecidas a las identidades como entidades en sí que a los procesos de identificación que se tratan de investigar en este trabajo).

No es que los habitantes de La Tolita Pampa de Oro hablen siempre de la imagen que tienen de los indios. De hecho, esta aparece esporádicamente y poco. Pero sí se habla mucho de los hallazgos, los cuales parecen ser más interesantes que el “indio” y es un tema más recurrente y fácil de explorar cuando se tiene confianza. Al comienzo del trabajo de campo, para poder explorar la imagen que se forman acerca de lo amerindios extintos, debí ser muy insistente, casi hasta el cansancio, ya que siempre comenzaban con un “yo qué voy a saber” o “los que sabían de eso eran los viejos viejos”. De hecho, un amigo de La Tolita, Lodys Caicedo, me decía: “toda esa gente que usted necesitaba ahora está encontrada con los indios” (lo que también demuestra cómo progresivamente se ha ido perdiendo representaciones acerca de esos amerindios milenarios y por lo tanto, ha habido un distanciamiento).

A pesar de esto, se logró hacer aflorar ciertas discusiones que corroboran la hipótesis del proyecto, la cual dice que la imagen que construyen sobre ellos se basa en lo que los habitantes actuales consideran que son, tanto en comunidad como individualmente.

En términos generales, al preguntarles cómo se imaginan a ese “indio”, responden a partir de la diversidad que encuentran en su entorno, así como sobre las actividades productivas que realizaban, como por ejemplo el señor Montaña, el cual no ve muchas diferencias con los actuales pobladores, al menos en su generalidad:

Habían de todo tamaño, así como nosotros, los indios eran igualitico que nosotros, lo mismo que nosotros; sino que lo único que ellos [los viejos] decían es que ellos comían moro: sin sal, comían sin sal ellos. Huesos de pescado también se encuentran, concha, todo lo que comían (...) en figuras se ha encontrado ese plátano, en figuras de tiesto. También cangrejo. Ellos comían sin químicos, ellos se alimentaban mejor (Entrevista Tarciso Montaña, 2010).

Asímismo, el señor Casierra encuentra muchas similitudes entre su forma de vida y la de ellos, pero haciendo un mayor énfasis en las diferencias religiosas y tecnológicas

Aquí era un taller, aquí no había oro, no había ni el barro, ellos traían todo de arriba. Todas esas tolas que usted ve son hechas de ellos (...) como eran bastantes tribus ellos hacían columnas y llevaban a así [explicando con las manos una especie de cadena humana] hasta que llegaban a donde querían llegar (...) Cuando unos iban bajando ya otros iban subiendo con los brazos vacíos... ellos caminan rápido (...) Esto era un taller, así como la pequeña casa que yo tengo, que tengo un espacio para trabajar no más (...) entonces ellos traían barro de arriba y ellos de aquí llevaban el pescado, la concha, de aquí llevaban pa' comer a la gente donde hay el oro, pues Playa de Oro, todo eso allá, porque allá si hay minas, esto aquí no es mina, aquí todo es postizo, por eso es que hay partes que hay y partes que no hay, en cambio allá en Playa de Oro hay minas... (...) Acá venían a trabajar, no había gente como uno acá por gusto, no (...) ellos hacían lo siguiente: yo tenía este televisor y todas estas cosas que tengo aquí, hacían un hueco y me

Identificación discursiva y práctica de los toliteños con los vestigios arqueológicos

metían mis cosas cuando ya me moría, si tenía mi oro me lo ponían aquí encima, según como me enterraran (...) pero el que no tenía tampoco no le ponían nada (...) Había indios vagos, porque eso es vagancia, todos tenían que trabajar, no ve que tenían un taller que era para todos, era como una compañía [no se debe confundir con una corporación sino como un trabajo en compañía] (...) así también hay en esta humanidad, gente que no le gusta ni ir a tirar machete, no saben nada ni quieren aprender nada. (...)

En esta época que le estoy hablando, 500 años antes de Cristo, ahí las cosas no eran como ahora: el pescado ahí no era con atarraya, solamente... hacían con arpones de palo nada más, se metían al agua y ahí agarraban el pescado, y cuando es concha, iban a agarrar concha, almeja, ostión... hay sectores de pura concha y ostión, montones. Ellos tenían buena comida aquí (...) claro pero como había más pescado (...) pero ahora con la atarraya y la malla de arrastre con eso agarran el chico y el grande y pues de todas maneras se termina (...)

(...)

[Razones por las cuales hacían las figuras] Pues cómo le digo... ellos eran como yo, pues artesanos, mas para ellos la artesanía valía bastante, pero en ese tiempo ellos veían un pájaro y ellos lo hacían (...) guerreros ellos hacían (...) ellos hacían de toda clase, lo que ellos veían: ellos veían a un tigre comiéndose a una persona de ellos mismos, porque a quién más podían comerse un tigre, en ese tiempo los animales salvajes eran grandes porque nadie los cazaba, pero eso también los hacían ellos. Ellos hacían la lechuza... conchas, jaibas, monos, venados, lagartos, pescados (...) Ellos vivían de esas cosas, su trabajo de ellos era ese, porque no tenían nada más que hacer, se dedicaron solamente a eso y aquí como le digo era un taller. (Entrevista Wilfrido Casierra “Wicho, 2010)

El énfasis en el realismo de las representaciones arqueológicas que hacen varias de las personas con las que pude hablar, contrasta con varias de las figuras “míticas” (como las llaman en los guiones de los museos del BCE) que han hecho famosa a La Tolita. No sé si es cierta adjudicación de racionalidad a estos antiguos pobladores o a una omisión pasajera.

Esto se podría complementar con ciertas visiones que hacen que las imágenes se generen más por el contacto con los artefactos y por medio de los hallazgos que con una comparación con la contemporaneidad vivencial de

los actuales pobladores, llegando incluso a realizar aseveraciones que, si bien pueden no ser verdaderas o racionales desde el punto de vista arqueológico, tienen la misma mesura que el discurso científico. A continuación, dos afirmaciones de este tipo:

Lo que si puedo decir es que los indios dejaban podrir sobre la tierra a los que morían y después de muerto lo enterraban con todo lo que tenían, porque vivo no podían fundirle oro aquí [en el paladar], en toda la boca, le metían piedras esmeraldas en la nariz, en la boca (...) Sobre los huesos estaba el oro que le fundían ahí, eso estaba ahí pegao, pegao, pegao en lo huesos. Ahí le ponían cualquier argolla que tenía, cualquier joya (Entrevista Esteban Rosales, 2010).

De cómo vivían, ni idea. Lo que si me comentaban mis abuelos es que ellos eran como jíbaros, como animalitos del monte, no comían sin sal (sic), en eso me comentaban que por eso, hasta ahorita, los huesos están intactos (...) Lo que pasa es que de los indios hay distintas clases de versiones, y como uno no los conocía, como uno no trató con ellos, entonces no se sabe si... cómo le diré... si eran buena gente, mala gente (...) Para mí, para mí, me imagino que no me harían nada malo, no me harían daño. (Entrevista Aida Castillo, 2010)

Sin embargo, algunos usan referentes contemporáneos con los que no se identifican necesariamente (como en el caso de la anterior cita de la señora Castillo, al hablar de “jíbaros” y “animalitos”). Un ejemplo claro de esto nos lo ofrece don Franco Mideros, el cual combina estos referentes de alteridad contemporáneos junto con las evidencias dispersas en la isla (lo cual no le impide hacer aseveraciones que rompen con el concepto del tiempo arqueológico: lineal e irreversible –ver al final de la cita):

Yo pienso que esto debió haber sido como vivían los chachis por allá arriba: separaditos así, un lugar en otro, así cada quien vivía por su cuenta, no vivían unidos porque mira, hay cerámica hasta en eso guandales allá al fondo donde tienes que pasar enterrándote y todo para poder pasar, cada quien vivía por su lado. Lo que sí creo es que cuando moría algún cacique o un rey, alguien, esas tribus se unían; porque mira, cuando con Francisco Valdez abrimos la loma del Pajarito (...) vimos que en cada metro cambiaba

la tierra, entonces supuestamente se imagina que cada tribu traía su tierra, ¿ya? (...) [Sabían eso] Porque las tierras no eran iguales y hay tierras que aquí no las encontramos, que aquí en la comunidad no hay, solamente la del fondo (...) que es como carbón, parece que eran quemaderos de carbón revuelta con huesitos, para acá no, es diferente. (...) De pronto igual que ahora tuvo que haber sido la vida, porque había, ponte, esos tipos que tenían oro, aquí se encuentran muchos indios que se han muerto y los han enterrado con todas sus cosas, entonces yo pienso que tenían también plata, que tenían, cómo le digo, poderes, unos vivían mejores que otros. De pronto al que hacía la mejor pieza ellos se la compraban, se la cambiaban por cosas, así; tenían como se dice una mejor forma, una mejor forma de vida, eso creo, no pienso que todos vivían iguales (...) Porque también se encuentran piezas feitas, como que no las hicieron bien, como que la persona que las talló no sabía bien.

(...)

Pero también te digo que hacían cosas que imitaban a la cosas de ahora, porque hay piezas que han salido con letras (...) B, X, así... así marcadas, talladas (...) Así porque mira, hay piezas de oro que tú miras aquí en La Tolita y tú quedas admirado, cosas que ahora las personas no las pueden hacer (...) o sea, un máscara de oro... me acuerdo que una persona hizo una plancha como una lata, eso se desenrollaba [vendida a los Polo]. (Entrevista Franco Mideros, 2010).

También arqueólogos e historiadores han alimentado las fuentes de interpretación de estos vestigios y de las formas de vida extinta, lo que ha permitido una fusión de tiempos que deberá ser explorada más detenidamente. Primero, se mostrará una forma esquemática de apropiación de conceptos arqueológicos, especialmente al estilo de un guía de museo interesado en el turismo:

Era una gente muy activa, una gente muy inteligente con una capacidad de pronto bien avanzada, no como con la que nosotros vivimos ahora (...) una gente que, cómo le digo, hacía las cosas a su imagen y semejanza; elaboraron muchas cosas, cosas muy bonitas, muy preciosas, o sea, atractiva pa'l turista y pa' la gente que vivimos aquí.

(...)

Identificación discursiva y práctica de los toliteños con los vestigios arqueológicos

eso en el tiempo de antes topaban las tumbas, con los huesos ahí y ahí al lado tenía los oro, me imagino que ha de haber sido así, porque cómo explicar que usted topaba un hueso en una profundidad y a los lados tenga todo el oro todas esas cosas, entonces me imagino que lo enterraron con todo lo que había trabajado, con todo lo que él tenía (Entrevista Aida Castillo, 2010).

Este análisis de la señora Castillo parece ser contradictorio con su versión sobre la destrucción de las piezas cerámicas por parte del señor Yannuzzi (ver supra), pero debe haber, tal vez, algún punto que permite la ruptura de ese análisis con el que acabo de citar; y esta ruptura se debe buscar no sólo en la forma en la cual ella concibe el tiempo y las diferencias entre la época Yanuzzi y cierta época india, sino también en la forma en la que se desarrolló la entrevista. Tal vez incitándola a analizar esta aparente contradicción nos pueda dar pistas acerca de su raciocinio. Del mismo modo, el señor Casierra arma la historia y le da continuidad a la vida indígena, a partir de los mismos referentes (nótese que ambos tienen la misma edad):

Como ellos también eran salvajes, porque ellos no creían en Dios, no creían en nadie, sus santos eran las culebras, a una serpiente la agarraban y la ponían como santo; adoraban al sol, así eran ellos.. por eso hubo un problema con un jefe de ellos, ese fue Atahualpa... no me acuerdo. Pero esta historia si me la sé porque esta es la verdadera. Él se fue a Quito, donde un tal... cómo es esa canción... bueno, él les dijo: “vea muchachos, si dentro de tres días no vengo” – porque él lo citó allá, porque iban a hacer un negocio, él le dijo que le iba a regalar un cuarto de oro que lo tapaba hasta donde... eran grandes, más que todo lo llenaban de oro, pa’ darle eso a él, pero el no cumplió con eso. Después de que ya hicieron el trato de que él llevó las cosas, porque él ya sabía, les dijo: “muchachos, si dentro de tres días no regreso, el que pueda huir, huya, váyase, el que pueda matar mátese” (...) Los indios eran como los chinos: si alguna cosa podían matarse ellos mismos, así eran ellos. Por eso aquí en el mango que hicieron el Banco [se refiere a la excavación arqueológica dirigida por Fco. Valdez], ahí están los muertos atravesados uno encima de otro (...) Él les dijo: “mátense, huyan, si no estoy aquí es porque me han agarrado, porque el man me quiere matar”. Como no regresó a los tres días, ahí empezaron a matarse, a huir, ya este ta-

llegar ya quedó... de ahí ya vinieron los españoles y se hicieron dueños de aquí de esto. Esa historia es de los viejos viejos, de los antiguos que cuentan eso, porque eso no está ni en libros. Los banqueros trabajaron ahí y sacaron todo eso, sacaban los huesos ahí enteritos... (Entrevista Wilfrido Casierra "Wicho", 2010).

Entonces vemos que, si bien es cierta la hipótesis general de la proyección de sus vidas sobre las de los amerindios extintos, es demasiado general y ambigua como para sostenerla en este punto del argumento. Por lo tanto, se debe recapitular: las formas de apropiación y valoración del llamado "patrimonio arqueológico" depositado en La Tolita por parte de los actuales toliteños se ha basado especialmente en la huaquería con fines comerciales. Si bien existe un contacto permanente con estos objetos y estos a su vez les han proporcionado un precario mercado, es a partir de la imagen que tienen de ellos como navegantes, pescadores, artesanos y agricultores que les posibilita una conexión territorial, ya que sigue siendo, básicamente, el mismo ecosistema (reconocen casi todas las especies animales del entorno, por ejemplo).

Y no sólo en términos de prácticas de subsistencia a grandes rasgos imaginadas sino lo que ellos llaman el sentido de pertenencia, haciendo de La Tolita tanto su propiedad como su herencia, que aflora en los discursos explícitos pero se contradice, aparentemente, con la forma de interacción más directa que se puede lograr con estos amerindios extintos: la interacción con sus restos óseos. Explícitamente llegan hasta considerarlos sus antepasados de un modo general, o por lo menos propietarios de toda esta herencia, pero por un lado no recuerdan mucho sus sueños acerca de ellos y por el otro tratan los restos óseos como cualquier material sin valor ni con muestra alguna de respeto, de lo cual están conscientes y hablan de ello abiertamente. Sólo doña Dionisia había reflexionado una vez eso, gracias a un cura:

Eso decía el sacerdote, que si uno acostumbraba a hacerle algún rezo alguna misa, le dije "no sé, porque como dicen que ellos eran... no eran cristianos, eran sin bendecir, eran moros". Si, ellos eran ariscos, pues los indios... ellos comían moro, ellos no comían sal, comían era así, simple. Ellos ahí... en esa loma que le digo que salía harito oro, en esta loma. Hasta muñequitos de hueso bien elaboraditos uno sacaba. Eso sacaba uno canti-

dad de conchas de pateburro, de... porque era lo que ellos comían. Hartísima... eso, usted lo que uno lavaba y sacaba así era fiestones de conchillas, hartísimas, que era lo que ellos comían amontonaban ahí (Entrevista Dionisia Montaña y Aquiles Hinostrosa, 2010).

A continuación, se enlistará un conjunto muy homogéneo que representa esta aceptación explícita de la propiedad y patrimonio de La Tolita para los “toliteños”. Se debe tomar en cuenta que durante esta pregunta se les puso a decidir entre dos entidades no más, las cuales son muy ambiguas por cierto: de quién es lo que hay en La Tolita, todo ese patrimonio arqueológico, ¿del Estado o de ustedes? Esto se debe aclarar ya que podría condicionar poderosamente la pregunta (alguno, sin limitar las opciones, pudo haber dicho, por ejemplo, de Dios, o de la Humanidad o de Nadie)

Dicen que es del Estado porque está en la tierra. Lo que pasa es una cosa aquí, el gobierno hace las cosas mal hechas: uno es el que saca esas cosas, fuera que lo premiaran con algo, pero hay cosas que han salido y se las han llevado a otro lado, pero se deberían quedar aquí mismo. Están ganando plata porque los turistas en cada visita tienen que pagar y a uno ni siquiera le dicen: “le voy a hacer una buena casa o a gratificarlo con algo” (Entrevista Tarciso Montaña, 2010).

Sin embargo, la respuesta que ofrece doña Aida es contundente en términos de supervivencia:

Pues yo me imagino que esto le pertenece a la gente que vivimos aquí, porque nosotros hemos vivido, nuestros abuelos, por decir, nuestro árbol grande, nuestras ramas, nuestro tronco, nuestras raíces, todos de aquí, entonces yo estoy de que esto nos pertenece a nosotros (...) [A los indios] Yo los considero como parte de mi familia (...) como dijeron mis abuelos “ellos murieron y me dejaron esto”, entonces yo, los considero unos héroes, no sé que parte de mi familia, porque yo me imagino que mis abuelos bastante vivieron con esto y que si no hubiera sido por ellos, mis abuelos qué hubieran hecho, de qué se me hubieran mantenido, de qué se hubieran comido el verde, el pan (...) [Eran unos héroes] Porque trabajaron para dejarnos algo (...) porque yo me imagino que si no hubiera sido por los es-

no más dice “esto me pertenece”, pero “me pertenece” pero no lo cultiva pues. Es como que yo tenga una propiedad, una finca y que yo no más la considere mía de nombre, mientras que no la tengo en buen estado pues. Entonces, algo que a mí no me ha cos.. que digo que es mía... que yo digo que es mía porque de pronto yo me auto nombro que es mía pero yo no he pagado ningún recurso ahí. Y si yo no la tengo, ¿qué hace otro? La cultiva pues, y quién la cultiva viene a ser el dueño de eso porque ya ha invertido su tiempo y todo.... Hemos nacido y hemos crecido y nos estamos envejeciendo acá y sin recibir ninguna ayuda directamente del gobierno, pues. Entonces, nosotros como que nos sentimos dueños de esta isla (Entrevista Washintong Méndez, 2010).

Nacer, crecer, soportar, aguantar, sobrevivir son formas de temporalidad en la isla que hace que, a pesar de esa forma “destructiva” de apropiación y valoración, se justifique una identificación que legitima la tenencia y usufructo de la tierra y del río, también de las tolas. Además, estas formas recurrentes de temporalidad en relación con el Estado se despliegan en un territorio que sostiene un ecosistema similar al de los antiguos habitantes, por lo cual esta identificación encuentra un pequeño y muy político asidero en las consciencias de los líderes de La Tolita (líderes sin una unidad activa), permitiendo que el reclamo de sus derechos patrimoniales sobre la isla despegue.

Para exponer de un modo más contundente este punto, debo hacer un giro, una comparación con un caso excepcional en Ecuador, en donde surgió la forma de identificación descrita arriba. Este caso es Agua Blanca, dentro del Parque Nacional Machalilla en la provincia de Manabí. Durante una excursión un poco accidentada tuve la oportunidad de acompañar a un grupo de diez personas de La Tolita Pampa de Oro a esta comunidad del nueve al doce de abril de 2010 durante mis actividades como capacitador en el proyecto *Puesta en valor de los recursos patrimoniales del yacimiento arqueológico de la Cultura La Tolita en la comunidad afroesmeraldeña La Tolita Pampa de Oro del cantón Eloy Alfaro en la provincia de Esmeraldas* coordinado por Fernando García (2010), para FLACSO y el Ministerio de Cultura del Ecuador.

En este breve viaje, se aprendieron varias cosas, especialmente para las personas de La Tolita, quienes vieron cómo es posible un turismo basado

en recursos arqueológicos y administrado comunitariamente. Si bien hay varios puntos que distancian significativamente cada experiencia comunitaria con el patrimonio arqueológico, sobresalieron aspectos que posibilitan la comparación. Varias características hacen única a Agua Blanca. Primero que todo es un ejemplo de cómo un trabajo de rescate puede desencadenar procesos políticos de reivindicación de tierras, ya que los primeros recursos del museo provenían de un oleoducto que pasaba por la zona y en el que trabajó Colin McEwall a mediados de la década de los ochenta.

Además, por su carácter relativamente autónomo, tiene características bien particulares en relación con museos oficiales. Las piezas, arqueológicas o no, que no están dentro de vitrinas, se pueden tocar y tomar fotografías (sin flash) y videos, incluso uno de los guías (siendo todos de la comunidad) tocó un churo (una gran concha de caracol) y lo dejó interpretar por los que quisieron. En una parte casi vacía, aunque un poco retirado de los demás estantes, hay uno lleno de trofeos de fútbol ganados por la comunidad. También hay una pequeña colección de reptiles de la zona conservados en frascos con formol, especialmente serpientes halladas en tumbas y sitios arqueológicos; asimismo, mutaciones animales, como pollos de cuatro patas, y una máquina de escribir antigua. Los yacimientos *in situ* han sido adaptados y cubiertos, especialmente desde la devoradora erosión ocasionada por la combinación de sequías duras y lluvias intensas durante el fenómeno del niño entre 1982 y 1983. En muchos lugares han encontrado restos muy importantes de ceniza y carbón, lo cual explican así: “las culturas antiguas sabían que iban a ser invadidas” por lo cual quemaron los reservorios de maíz.

El guión del museo reproduce una historia lineal en donde los primeros habitantes de la zona del primero se dedicaban a la pesca, agricultura y comercio, siendo después parte del señorío de Salangome (“como un cantón”), el cual hacía parte de una confederación con otros tres señoríos. Los líderes de la comunidad, que son los gestores principales de las actividades de conservación y turismo, usan a Ingapirca como referente de intervención y aprovechamiento arqueológico. Se nota cómo los guías se han apropiado de cierta parte del discurso científico arqueológico, ambiental y geológico.

Los aspectos de contraste salieron de entrevistas grupales que tuvimos los visitantes con algunos líderes de la comunidad de Agua Blanca. El primero

de ellos, y más importante desde mi punto de vista, es la relación que tiene el museo con el movimiento social de reivindicación de tierras que se gestaba desde mediados del siglo XX. Los planes de reivindicación de tierras pasan directamente por la relación de continuidad y herencia entre los actuales pobladores de la zona y los antiguos habitantes, identificados desde la disciplina arqueológica como *manteños-hualcavincas*. Al legitimar su derecho ancestral a esta zona desértica por medio de la herencia directa entre los antiguos y los actuales pobladores, el patrimonio arqueológico es tomado como evidencia de esa herencia.

En este punto, se han vuelto significativas las piezas antropomorfas que, según los líderes comunitarios, es la prueba más contundente de esta herencia, mostrando los parecidos fenotípicos de los actuales pobladores con esas representaciones de rostros antiguos (fotografía N.º 11). Este tipo de comparaciones parecerían imposibles en La Tolita, debido especialmente a la falta de una continuidad histórica que permita vincular a los antiguos con los actuales habitantes. Sin embargo, muchos de los asistentes aseguraron que sí, que hay cerámicas que muestran rasgos más de “negro” que de “indio” (fotografía N.º 12), por lo cual creen que sí se podría dar esta relación. Pero más allá de esto, se reconoció que al menos hay algo irrefutable: el medio ambiente en el que habitan es el mismo, lo que les permitiría hacer una conexión con los antiguos habitantes en términos de esa relación.

Sin embargo, este argumento se rompe fácilmente debido a que La Tolita no ha experimentado un proceso de reivindicación colectiva de las tierras, mucho menos apoyada en una ocupación ancestral. A esto se le suma que La Tolita está marcada significativamente por una historia de apropiación intensiva y destructiva de ese patrimonio arqueológico, cosa que no es tan patente o al menos bien ocultada en Agua Blanca. Mientras que en La Tolita es algo muy cotidiano el hecho de huaquear y apropiarse de esas piezas y destruir tumbas sin mucha reflexión al respecto, en Agua Blanca existe sistema de normas comunitarias que impiden el saqueo, incluso si este se debe a razones como la construcción de una vivienda.

Estas normas comunitarias o estatutos del cabildo incluyen la evaluación de la posibilidad de integrar una familia compuesta por alguien de la comunidad con alguien que no es nativa, lo cual disminuye la movilidad y el ingreso de personas foráneas al proyecto comunitario. Mientras que en La

Fotografía N.º 11
Objetos expuestos en el Museo de
Agua Blanca



Nota: Comparación realizada en el museo arqueológico comunitario de Agua Blanca que posibilita una relación directa entre los fenotipos expuestos en un par de representaciones con cientos de años de diferencia.

Identificación discursiva y práctica de los toliteños con los vestigios arqueológicos

La administración de justicia en Agua Blanca es propia en gran medida, con estatutos que son reformados dependiendo de las experiencias que han tenido y de las discusiones regulares que hacen al respecto. Las casas son dispersas, no aglomeradas como en La Tolita. También hay mucho silencio y tranquilidad. Mientras que La Tolita ha venido debilitando su atracción turística, en 2002 se da un boom en el turismo en Agua Blanca, gracias en especial a la fundación FUNDES⁵.

Ahora bien, estos contrastes nos permiten ver cómo la apropiación pasa por las condiciones preestablecidas para cualquier fenómeno intencional: territorio, temporalidad, alteridad. La triangulación de estos tres aspectos hacen tan disímiles las experiencias entre Agua Blanca y La Tolita, a la vez que permite ver cómo es a través del discurso arqueológico que se vincula a la población con un territorio determinado de un modo legítimo para el Estado. Si en la misma época, Francisco Valdez en La Tolita hubiera compartido el conocimiento arqueológico del modo en el que lo hizo Colin McEwall (haciendo las salvedades del caso, pero abriendo el conocimiento), generando un proceso comunitario y no individualista de apropiación de ese patrimonio, tal vez aún se tendría un museo *in situ*.

Sin embargo esto es sólo una atrevida especulación, ya que el mercado de piezas en La Tolita tiene larga data y existen conexiones con Colombia que hace aún más difícil esta posibilidad. De hecho, este mismo comercio de piezas y de oro ha influido para que en La Tolita no haya una unidad política u organizativa estable. Pero lo que sí es cierto es que es a través del patrimonio arqueológico que se deja entrever cómo el Estado exige algo que no cumple. Esto es lo que vamos a ver en el siguiente capítulo: cómo el Estado ecuatoriano ha marginado al negro territorial y temporalmente de la historia del Ecuador, al menos de la historia de sus restos materiales.

Pero antes de eso, se debe dejar en claro que, si bien es más difícil en La Tolita generar un proceso de organización comunitaria alrededor de un museo arqueológico de lo que fue en Agua Blanca, esto no quiere decir que, a través del proceso de identificación que afloró en esta expedición colectiva (como la conexión a partir de imágenes antiguas con fenotipos actua-

5 Para una descripción histórica y etnográfica más detallada de la experiencia del turismo comunitario en Agua Blanca, ver Ruiz (2009).

textualización político-económica en la que se enmarcan tales procesos comunicativos basados en las imágenes como medios.

Pero antes de saber esto, que es poco y superficial, la denominada “cultura arqueológica Tumaco-La Tolita”, como se anotó en el capítulo I, me atrapó por medio de sus representaciones, en cerámica especialmente. Se han adjudicado a esta “cultura” una multiplicidad de formas representadas por medio del barro, el oro, la tumbaga, el platino, la concha, el hueso: estatuas de tamaño casi real, figurillas en miniatura, personas como maniqués, supuestos chamanes, degollamientos, cabezas adorno-trofeo, partos, deformaciones, ancianos, actos eróticos, moluscos, aves, felinos, reptiles, hombres animales, maquetas de casas, guerreros, supuestos “animales mitológicos” y demás.

Esta diversidad de bienes, además de cuencos, ollas, vasijas, tinajas, son por lo general de un acabado diestro y pulido y se encuentran distribuidas en la gran cantidad de *huacas* (sepulturas) y *tolas* (montículos ceremoniales y para vivienda) que plagan la isla, ha hecho pensar a los arqueólogos del BCE que esta isla fue un gran panteón y centro ceremonial de una zona de influencia significativa en la costa norte del Pacífico suramericano (a lo cual se le suma la presencia de materiales que se encuentran a miles de kilómetros de esta área de influencia, como Mesoamérica y los Andes centrales). Además, que la organización de tal producción alimenticia y artesanal se basaba en la religión. Al menos esa es la idea que se quiere generar en el museo cuando se expone la “cultura La Tolita” en los museos del BCE (aunque la muestra de Guayaquil difiere especialmente por el énfasis comercial de tal organización social, ya que su guión se centra especialmente en el comercio de concha spondilus).

Estos acabados, esta diversidad de representaciones, desde el realismo hierático y expresivo de ancianos y jóvenes hasta las formas más desconcertantes que interpelan a la imaginación, han hecho que esta supuesta “cultura” me atraiga especialmente entre todas las manifestaciones que conocemos de lo que se llama comúnmente “lo precolombino”. Pero esta diversidad y cantidad también es lo que ha permitido, en parte, tener en su colección una proporción de piezas de esta “cultura” mayor a la de cualquier otra que se muestra en las sala de arqueología de los museos del BCE en Quito y Esmeraldas (ya que en Guayaquil hay un énfasis más profundo en

las sociedades prehispánicas de Manabí, Santa Elena y Guayas). Pero hay una razón más, y es el origen de estas piezas: la huaquería.

Baste recordar que, al igual que el Museo del Oro del Banco de la República de Colombia, el BCE tiene las colecciones de arqueología actuales gracias a la extendida práctica de la huaquería que era en gran medida estimulada por el coleccionismo en épocas de bonanza de exportaciones (como lo fue la mitad del siglo XX). Y este origen nada científico ni aséptico ni “políticamente correcto” de las colecciones de arqueología del BCE no sólo es ocultado sino reconocido más como un aporte a la “cultura” del Ecuador y su herencia que como una pérdida de este. Al respecto, es aclarador el ensayo de Garduño (2002) con respecto al papel jugado por las entidades oficiales en Latinoamérica al propiciar el coleccionismo internacional por medio de prácticas publicitarias oficialistas que trataban de tender puentes directos entre el pasado glorioso y el presente moderno de las naciones mestizas durante mediados del siglo XX. Así mismo, Karl Meyer (1990), argumenta que al ponerse de moda lo arqueológico en los años sesentas y setentas, se ha inyectado una mayor cantidad de capital para adquirir estos objetos por parte de individuos en Estados Unidos, Japón y Europa, lo que incentiva todo el mercado (Meyer, 1990: 30-31). Y los estados nacionales, especialmente en Latinoamérica, también se han aprovechado de esta moda, usándolos como atractivos turísticos y mejorar su oferta.

Pero, cuando llegan los turistas, ¿qué se muestra y qué se oculta en la exposición de la sala de arqueología sobre La Tolita en el museo del BCE en Quito (donde está la muestra más importante)? A ciencia cierta, no lo sé, no he podido acceder al depósito de reserva de la colección. Sólo he podido acceder a la exposición en sí, y además se me prohibió tomar fotografías, por lo cual se hará una descripción formal de las piezas y vitrinas más relevantes.

Lo primero que uno se encuentra, incluso antes de entrar al museo, es que el logo del BCE es una máscara de oro con un motivo solar que supuestamente era de la “cultura La Tolita” y que supuestamente fue hallado en la isla del mismo nombre. Y, a pesar de que Karen Bruhns (1972) ha cuestionado este origen, sugiriendo el norte de la provincia de Cañar (Ecuador), en Ingapirca, su más probable origen; aún perdura entre el guión del

Las formas de apropiación, valoración e identificación del estado ecuatoriano

museo y en las explicaciones formateadas de los guías que tal objeto representaba aspectos cruciales de la ideología de La Tolita: la tierra (representada en un supuesto colmillo de caimán del rostro humano moldeado en la máscara), el fuego (representado supuestamente por los colmillos del felino presentes en el mismo rostro), el agua (representado por las serpientes que hacen a modo de rayos solares) y el aire (representado por la supuesta forma de la nariz del rostro que recuerda a la de un águila harpía).

Estas interpretaciones, resultado de la imaginación de varios arqueólogos y aplaudida por los guionistas del museo, son meras especulaciones, ya que es imposible lograr inferir tales aspectos ideológicos solamente de las piezas, especialmente si no es un objeto cañarí (o Chavín, como propone Bruhns). Pero el sol de oro es el remate, no sólo de la muestra de “La Tolita”, sino de toda la sala de arqueología. Es, en el guión del museo del BCE en Quito, una especie de transición entre lo precolombino y lo colonial, esta última expuesta por medio de una magnífica colección de arte religioso de los siglos XVI al XIX. Y, algo significativo, es que esa muestra de arte colonial se encuentra completamente iluminada y custodiada, desde la cual se puede apreciar desde arriba toda la sala de arqueología, la cual es más bien oscura y los vigilantes otean desde un pasillo que comunica la sala de arte colonial con la de arte de las primeras décadas de la república. Da la impresión de avance y de iluminación. (En las colecciones de Guayaquil y Esmeraldas no hay colección colonial ni republicana ni moderna como las hay en Quito, pero el mismo sentido de linealidad se puede observar en sus guiones).

Esta secuencia, que evoca una especie de evolucionismo cultural, está presente desde que uno ingresa a la sala de arqueología, la cual empieza con los primeros pobladores del actual territorio ecuatoriano (aproximadamente 14 mil años A.P.) y remata, como ya se mencionó, con el famoso sol de oro, creando una discontinuidad temporal atípica en la exposición ya que justo antes del sol de oro se muestra la presencia e influencia Inca en el Tahuantisuyo.

En el inicio de la sala de arqueología, es posible ver un cuadro con la periodización clásica que hacen los arqueólogos, en donde es posible notar cómo “La Tolita” es un punto de transición entre lo que llaman el periodo formativo (inicios de la agricultura, el sedentarismo y la alfarería) y el pe-

mítico” o “anciano” o “tzantza”¹. Pero hay una pieza en especial que parece una metáfora de los muros albergando piezas de culturas casi desconocidas. Esta pieza tiene unos 120 centímetros de alto y representa a una mujer con una deformación craneal típica de la zona en una posición muy rígida y un par de sencillos adornos (aretes, collares y nariguera) y una expresión que recuerda la satisfacción de Buda. Esta figura no está protegida por vidrio alguno y está sola en su estante, sostenida por una varilla de hierro que sale de la base donde se apoya la figura, se ciñe a la parte posterior de sus piernas, pasa por su trasero y bordea su espalda por donde estaría la espina dorsal hasta terminar en un aro que rodea el cuello de la figura, como una esclava de la historia.

Pocas personas se fijan en esta imagen. Esto lo pude constatar habiéndome quedado en el sitio mientras pasaban al menos tres conjuntos de visitantes: un par de extranjeros, probablemente de latitudes septentrionales, con su guía; otro conjunto de extranjeros sin guía y apurados; y un conjunto de niños de una escuela local con su maestra. Los tres grupos se dejaron llevar por el diorama, bien iluminado, que se encuentra detrás de la estatua. Es un bonito diorama, hecho con esmero estético pero reproduciendo nociones estereotipadas de lo indígena, como la irrevocable vocación doméstica de las mujeres, el papel ceremonial dominante de los hombres y la relación armónica con la naturaleza.

Los niños quedaron prendados con el diorama, especialmente con las representaciones animales y tratando de identificar los diferentes oficios y posiciones de las personas representadas (sin deformaciones craneales, en un ambiente de paz y armonía que para nada explicaba la presencia de las supuestas “tzantzaz” y la gran cantidad de ancianos representados ya que no había escenas de violencia y todos eran adultos jóvenes o niños²). En el diorama es posible distinguir dos escenas: una ceremonial y otra doméstica, lo que ratifica una división común y simplista de lo amerindio. Si no era lo uno, era lo otro. En la parte ceremonial se encuentra un personaje en la se-

- 1 Vale aclarar que este vocablo proviene del oriente, de las tierras bajas de la Amazonía del pueblo shuara que practicaba la reducción de cabezas, a las cuales, ya reducidas, las denominaban así y las usaban como talismanes y trofeos de guerra.
- 2 De hecho, cuando uno de los extranjeros que pasó junto con la guía y éste le preguntó sobre sacrificios humanos, ella le respondió que en la isla no existía y que esta era sólo para entierros.

gunda tola más grande con el sol de oro (emblema del BCE) como corona abriendo sus brazos al cielo. En medio de las tres tolas más grandes se encuentran personas haciendo y comprando ofrendas que eran recogidas en las cimas de las pirámides donde se encuentran templos y casas con una decoración distintiva y que evocan a las figuras de cerámica que se dice son maquetas de templos y casas. En la parte doméstica, se ven labores de pesca, recolección, metalurgia, alfarería, preparación de alimentos y una especie de comercio informal.

El supuesto barroquismo al que hacen alusión los guionistas del museo cuando tratan de describir las piezas, se interpreta como un complejo sistema mítico, ya que, al parecer, ese adjetivo es el comodín para explicar cualquier manifestación que no parezca adornada, olvidando que lo mítico tiene que ver todo con la vida doméstica y que no sólo los sacrificios, guerras y tributos está llenos de rituales y significados cosmogónicos. Es decir, al usar tanto el adjetivo “mítico” se pierde la posibilidad de explicación que contiene, al igual que el término “cultura”.

Después de la sección de los desarrollos regionales, vienen tres dioramas más (de Cochasquí, del país Caraqui y del Quitosuyo), en una escala más amplia, con figuras más chicas, con gigantescos centros ceremoniales, lo que caracterizaría la etapa de integración, seguida por la etapa incaica y la resistencia de los pueblos del Ecuador. No pude ver el oro, que está ubicado en una sala más oscura aún que el resto de la sala, a excepción del sol de oro que, al parecer, todos quieren ver o al menos el museo debe mostrar (no se pudo acceder a la colección metalúrgica porque en la fecha en la que se realizó la visita—realizada el 17 de noviembre de 2009— se encontraba en mantenimiento esta sala).

En este sentido, la consecución de las piezas es desproblematizada al evidenciarse el origen de la colección, a la vez que la arqueología queda reducida a un cuento coherente de “culturas” que se continúan unas a otras y que al parecer se conocen plenamente, sin mostrar los problemas de su interpretación ni de su accionar. Esto parece implicar cierto dominio del pasado, un dominio pleno y comprensivo que trata de legitimar cierta idea de nación que se ancla en las profundidades de la historia.

Para terminar este breve análisis, quisiera sólo resaltar dos aspectos que tienen en común este museo con la fotografía y con las exposiciones uni-

versales y etnográficas. Según Sontag (2004), Barthes (1982) y Belting (2002), la fotografía desde sus inicios ha acompañado a la muerte. Pues bien, algo que es evidente y explícito es la relación de la cerámica mortuoria en todas las Américas desde el inicio de la alfarería. Es más, la pintura de cuerpos, paredes, huesos y demás objetos antrópicos y “naturales” son dispositivos de representación que han estado ligados a la idea de la muerte, de la desaparición, de la ininterrumpibilidad del paso del tiempo, por qué reducir a la fotografía la facultad para representar y ser cómplice de la muerte es demasiado reduccionista.

Por otro lado, y siguiendo con Sontag (2004) y otros, como el mismo Barthes, han sobrestimado la capacidad polisémica de la fotografía, olvidándose que tanto las imágenes verbales, las pictóricas, las auditivas incluso y las táctiles, contienen una gran capacidad para ser interpretadas de modos diversos, incluso divergentes y contradictorios. Y eso está presente en cualquier exposición de cualquier tipo de imagen (tomando la definición de esta de Belting, 2002).

Sin embargo, y siguiendo a Belting, existen aspectos que emergen de la imagen misma que no podemos obviar y, que si bien depende del contexto de recepción, se encuentran intrínsecamente ligados las imágenes-medio. Es decir, de las imágenes de “La Tolita” puede que no sepamos a ciencia cierta nunca qué representaba o significaba determinada figura, pero al menos, en su objetualidad podemos vislumbrar la capacidad artesanal de sus creadores, la experticia con los materiales y el interés de hacerlo bien. En sí la finalidad puede que nunca la sepamos, pero al menos nos dice algo de sus creadores.

Con respecto a las exposiciones universales, el museo, cualquier museo, es a la vez una vanidad nacional que se explaya como práctica publicitaria al exterior y como adoctrinamiento al interior (Garduño, 2003), mezclando lo fantástico con lo siniestro de tal manera que se resaltas más los objetos que las personas que los usaron y crearon (Dorotivski, 2003).

Esto me lleva de nuevo a preguntarme ¿qué es lo que se oculta, cuál será el criterio de selección de la exposición y cómo se han establecido los orígenes para lograr crear este discurso de continuidad y orgullo histórico aseptico, pacífico y completo? Y la respuesta, a partir de lo que se puede ver en las exposiciones de los museos del BCE en Quito, Guayaquil y Esmeraldas, es que lo que se oculta es básicamente el modo en el cual se han conseguido

muchas piezas (incluso resaltando la importancia de coleccionistas privados que incentivaron la huaquería, aunque sea de un modo indirecto) y las relaciones de los actuales habitantes con los yacimientos de donde fueron extraídas (en especial en La Tolita Pampa de Oro). Del mismo modo, se puede ver que el valor de tales piezas radica más en lo estético que en cualquier otro criterio, y este criterio estético se realiza perspectivas que jerarquizan unas formas de apropiación y valoración sobre otras, así como a los objetos que son objeto de tales juicios estéticos y lineales (ver Clifford, 2001).

Los soles de oro del Ecuador como paradigma de la exclusión y el centralismo “patrimonial”

El caso de los soles de oro de Ecuador, permitirá aclarar más este último punto. En Ecuador ha existido una controversia de al menos unos treinta años acerca del origen de la máscara que se usa como imagen del BCE. Y esta controversia me servirá como abrebocas a las conclusiones, en las cuales espero dejar decantada la tesis principal de este documento: las formas de apropiación y valoración (y por lo tanto de identificación) del Estado ecuatoriano con la “cultura La Tolita” se basa en un sistema de jerarquización de imaginarios, en donde lo que menos importa es la reconstrucción histórica como la exaltación de un pasado glorioso, haciendo a un lado lo que en realidad constituye la mayor riqueza de La Tolita Pampa de Oro: sus actuales pobladores, los cuales, en términos comparativos, han generado procesos de identificación con el indio extinto más desinteresados y espontáneos que los que ha creado el Estado ecuatoriano.

Ahora bien, se debe aclarar que si bien los arqueólogos hacen parte del mundo de las ciencias sociales (aunque a veces parezca que, debido a sus métodos, se les considere como de las ciencias de la naturaleza), y como lo anota Pierre Bourdieu (2006), los científicos sociales se encuentran en una relación de ambigüedad manifiesta, en términos de que las discusiones y conceptos que permiten el avance de la razón científica, siempre van a estar ligados a condiciones sociales de producción del conocimiento (i.e. prestigio, status social y demás). Pero las ciencias sociales tienen el agravante de tratar de producir una representación legítima del mundo social. Y en el

campo en el que se genera esa representación del mundo social, las ciencias sociales sólo son una parte, compartiendo este campo con otros profesionales de la producción simbólica como lo son periodistas, políticos, religiosos y demás escritores.

Es decir, las ciencias sociales, incluida la arqueología, se encuentran a medio camino entre dos límites de la producción de representaciones acerca del mundo social: el límite propiamente científico (donde lo que importa es la idea de verdad en tanto sea coherente lógicamente y sea compatible con los hechos) y el límite propiamente político (donde la representación de lo verdadero se da en términos relativos y depende en gran medida del veredicto del número como los sondeos, las cifras de venta y el voto). Y en este vaivén, las ciencias sociales han devenido en unas disciplinas que permiten los dos criterios de jerarquización, transformando problemas sociales en problemas sociológicos, convirtiéndolos en instrumentos de análisis a la vez que en objeto de análisis (Bourdieu, 2006: 115-116). A esto, Bourdieu agrega más adelante: “Ocurre que, en ciertas circunstancias, los mensajes esotéricos –escritos y destinados solamente a ser leídos por sabios o letrados, abstractos y destinados a ser comprendidos abstractamente–, se echan a la calle, devienen exotéricos, pasan al acto, a la acción, a la práctica” (p. 201), lo cual es evidente al repasar las formas en las cuales los actuales toliteños conciben el pasado prehispánico (esto se ve claramente en las descripciones que se hicieron más arriba acerca de los discursos de los guías del museo de Agua Blanca y de Antonio Alarcón).

Y, tomando en cuenta que todo fenómeno social implica relaciones de poder, todo lo que se diga respecto a estos objetos de estudio, o fenómenos, puede ser usado tanto para denigrarlo como para exaltarlo. Toda teoría, sea de las ciencias sociales o no, puede ser usada para justificar determinada acción o proyecto político, dependiendo más de los intereses de poder que de la teoría en sí. De este modo, el sol de oro que sirve de logo al BCE, ha sido elegido como tal debido más a que esta pieza sintetiza esa forma de conexión al pasado prístino y glorioso del Ecuador que a su valor arqueológico.

Las discusiones sobre “La Tolita” en los ámbitos oficiales y más allá de los artículos arqueológicos no se dan, a no ser que sea acerca del sol de oro. Sin duda, fue este objeto convertido en logo lo que hace famosa a La Tolita Pampa de Oro, aunque ya venía cobrando interés en el mundo académ-

mico desde los cuarenta cuando se realizan las primeras visitas del ANH (ver capítulo II). Pero es en la administración del BCE por parte del arquitecto Hernán Crespo Toral que este logo es elegido, además que es bajo su administración que se crea el museo de este banco y es bajo su análisis que se comienza a considerar como de “La Tolita”. Antes era clara su procedencia: entre Sig Sig y Chunucari (provincia de Azuay, cerca a Cuenca).

La arqueología ha sido usada para esgrimir argumentos a favor de su origen toliteño y a favor de su origen cañarí, dependiendo de los intereses de los políticos ilustrados (muchos de ellos historiadores y políticos como el señor Juan Cordero). De hecho, han sido los cuencanos los más fervientes defensores de la vigencia y necesidad de la discusión de su origen. Y sus argumentos, a pesar de ser sólidos, poseen siempre el tinte y la intensidad de un reclamo patrimonial. Durante estas dos últimas décadas se han generado varios ensayos breves que tratan de resumir el debate, unos con más tendencia de reclamo que otros, pero usando las referencias de, principalmente, dos arqueólogos: Karen Bruhns Olsen y Francisco Valdez.

No me voy a meter en el lío de definir su origen, ya que no es de mi competencia, pero expondré brevemente los argumentos de estos dos investigadores. Primero, está el reciente ensayo de Francisco Valdez, el cual trabaja con Barrandón y Estevez (Barrandón; Valdez; Estevez, 2004), para ofrecer una disquisición muy técnica y breve que trata de demostrar, por medio de análisis de trazas a través de la activación de neutrones, que el oro que constituye la pieza (el cual es de 21 quilates) se corresponde con las muestras auríferas extraídas del norte de Esmeraldas. Y este es sólo un punto clave para decir que además allí se elaboró la pieza, la cual corresponde estilísticamente con la arqueología del formativo de la costa norte de Esmeraldas (“Jama-Coaque” y “La Tolita”).

Es el análisis estilístico el que lleva a Bruhns (1998), en el lado opuesto de la discusión, a argüir que este sol de oro es de origen cañarí por la influencia Chavín que ha tenido esta zona y, evidentemente, por el parecido con las representaciones solares del norte del Perú y el sur de Ecuador. Esta era la primera versión que manejaba Max Konanz, el ciudadano suizo que compró la pieza hacia 1940 (época de altísima extracción en La Tolita Pampa de Oro por parte de Yannuzzelli) y establecía su origen en Chunucari (entre Chordeleg y Sig Sig en Azuay). Pero luego es cuando aparece la

Y los argumentos científicos son usados más para tratar de legitimar este origen que para tratar de comprender las formas económicas y sociales del pasado.

Desde la década de los cuarenta, el Estado, representado en gran medida a través de arqueólogos e intelectuales serranos, se han interesado en esa visión de la doble Tolita: una muy importante y otra menos, otra que es casi invisible. Paradójicamente la más visible política y oficialmente es la que se encuentra oculta y fragmentada en la tierra, en colecciones privadas y fundida en lingotes de oro; mientras que La Tolita invisible es aquella poblada por negros, sin historia y sin pasado, y, por lo tanto, poco valiosos para la nación. La única referencia que se hace a estos pobladores, indirectamente, es en cuanto al papel negativo que han jugado para impedir conocer a la “cultura La Tolita”, destruyéndola, negando a su vez la participación de estos hacendados e intelectuales serranos y extranjeros en el incentivo a la huaquería en todo el país, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX y encabezados por el mismo BCE.

Capítulo V

Conclusiones

El Egipto moderno tiene tanto que ver con el Egipto antiguo como la España de hoy con la civilización que pintó las cuevas de Altamira o la Colombia actual con la cultura que hizo las tumbas de Tierradentro. Con el pasado faraónico hay una fractura neta: social, cultural, probablemente étnica. Otra cosa es que los gobernantes y los políticos traten de apropiarse de ese pasado glorioso para barnizar su actual carencia de gloria (...) El viaje a Egipto que organizan las agencias de turismo suele ser al antiguo, al faraónico, a ese que por estar muerto y sepultado, adivinable o descifrable sólo por vestigios es más fácil de encarar que el Egipto actual, duro y vivo, que no está hecho de inmóviles momias, sino de personas comunes y corrientes que no paran de moverse, de hablar, de preguntar o pedir, de molestar o sonreír, o en últimas, de demostrar que existen (Faciolince, 2008)

Estas reflexiones del escritor colombiano son aplicables al caso que se estudia en esta investigación. Nada más cierto que el hecho de contar con indios muertos, fácilmente glorificables, para establecer un pasado glorioso, en el cual los muertos no hablan, sino que los hacemos hablar. Mientras tanto, ese discurso impuesto a las ruinas silentes ha servido como velo que cubre el dinamismo de los actuales afrodescendientes en La Tolita, a los cuales el Estado ecuatoriano debería otorgar acciones afirmativas concretas.

Es por esta razón que considero que los toliteños actuales son los principales “dueños” (en términos patrimoniales) de ese yacimiento.

En segunda instancia, es necesario mostrar a la arqueología como un discurso que no deja de estar propenso a la manipulación y los intereses políticos (sean estos regionalistas o nacionalistas), en especial cuando se trata de mostrar al público en general los resultados de sus investigaciones. Pero, más allá de esto, se debe mostrar cómo los arqueólogos mismos deben ser los gestores de este cambio, otorgando a las comunidades no académicas ni oficiales (como la del recinto La Tolita Pampa de Oro) herramientas para una apropiación no destructiva de tales vestigios arqueológicos y formas de valoración más acordes con estas nuevas formas de apropiación.

Es en este punto en donde podemos ver mejor la diferencia entre identidad e identificación. En vez de propiciar, como se hace desde el museo del BCE, una identidad lineal y coherente, la labor del intelectual a servicio del Estado sería la de propiciar procesos de identificación más orgánicos y adaptativos a las transformaciones del tiempo, en los cuales se puedan negociar más efectiva y participativamente los intereses académicos oficiales con las necesidades vitales de las comunidades en donde se hayan “riquezas patrimoniales”. Tal vez es de este modo que se llegue a lo que algunos han dado en llamar la arqueología de la liberación: una arqueología que proteja más a los intereses locales que a los nacionales, incluso cuando las investigaciones arqueológicas estén patrocinadas por el Estado.

Así pues, comprender los procesos de identificación ha implicado conocer las formas de apropiación y de valoración. En este caso se trató de ver cómo se generaban procesos de identificación con un pasado prehispánico y sus habitantes a través de las formas de apropiación y valoración de dos conjuntos no homogéneos: la comunidad y el Estado (a través especialmente del BCE). El Estado tiene la ilusión de la posesión del pasado en sus museos y de un conocimiento coherente de ese pasado. Pero la gente de La Tolita convive con los restos materiales de una población extinta y al habitar el mismo ecosistema es el presente el que les permite identificarse con los amerindios antiguos.

La siguiente pregunta, si se quiere ser consecuente con la necesidad de hacer de las ciencias sociales una fuente de respuesta a problemas morales o jurídicos (como Todorov lo planteaba), ¿Cómo debe proceder el Estado

ecuatoriano para revertir su mirada doble sobre La Tolita Pampa de Oro? Y lo primero que se me viene a la cabeza es considerar primero a la actual cultura afrodescendiente como el patrimonio máspreciado (lo que implica a su vez considerar que, jurídicamente, la noción de patrimonio debería hacer más por enfocarse hacia el futuro de las actuales poblaciones que hacia un pasado inventado para glorificar el *status quo*).

Bibliografía

- Garduño, Ana (2003). "Hecho en México". En *Luna Córnea* No.23: 155-161. México: Centro de la Imagen.
- Gnecco, Cristobal (1996). "Relaciones de intercambio y bienes de élite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia". En *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el Area Intermedia de las Américas*, C. Langebaek y E Cárdenas (Eds): 175-196. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Goffmann, Ervin (1997). *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Graeber, David (2001). "Three ways of talking about value". En *Toward an Anthropological Theory of Value. The false coin of our own dreams*: 1-22. New York: Palgrave Macmillan.
- Hall, Stuart (1997). "The spectacle of the 'other'". En *Representation. Cultural representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE.
- Leiva, Sonia y Maria Cristina Montaña (1994). *Informe Final del Proyecto Arqueológico "La Tolita"*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Martín Prada, Juan (2001). *La Apropiación Posmoderna. Arte, práctica apropiacionista y teoría de la posmodernidad*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Melo, Jorge Orlando (2006). "Contra la Identidad". *El Malpensante* N.º 74. Bogotá: Editorial El Malpensante [Versión electrónica].
- Meyer, Karl (1990). *El Saqueo del Pasado. Historia del tráfico internacional ilegal de obras de arte*. México: Siglo XXI
- Monnet, Jérôme. (1999). "Las escalas de la representación y el manejo del territorio". Ponencia presentada en el *I Seminario Internacional de Territorio y Cultura: del campo a la ciudad. Últimas tendencias en Teoría y Método* (13-15 de Octubre de 1999). Manizales: Universidad de Caldas.
- Palmer, Gary (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Patiño, Diógenes (1997). "Arqueología y metalurgia en la costa pacífica de Colombia y Ecuador". *Boletín Museo del Oro* N.º43. Bogotá: Museo del Oro del Banco de la República [Versión electrónica].
- Ribadeneira, Jorge (1940). "Informe que el señor Capitán Jorge A. Ribadeneira, Profesor de Geología del Colegio Militar presenta al Ministerio de Relaciones Exteriores sobre sus investigaciones geológicas realizadas en la provincia de Esmeraldas y, especialmente, en la pobla-

- ción prehistórica ‘La Tolita’. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. Vol. XXI, N.º 57: 16-27. Quito: Academia Nacional de Historia.
- Rivera, Miguel (2005). “Los avatares de la guaquería: el caso de Caldas”. Tesis de pregrado en Antropología. Manizales: Universidad de Caldas. Sin publicar.
- Ruby, Jay (2007). “Los últimos 20 años de antropología visual. Una revisión crítica”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, N.º 9: 13-36. Santiago de Chile: Universidad Académica de Humanismo Cristiano [Versión electrónica].
- Ruiz, Esteban (2009). *Agua Blanca. Comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial*. Quito: Abya-Yala y Ministerio de Cultura.
- Salazar, Ernesto (2004). “Cuenca y su Región: en busca del tiempo perdido”. En *Cuenca. Santa Ana de las Aguas*. Quito: Libri Mundi.
- Sontag, Susan (2004). *Ante el Dolor de los Demás*. Bogotá: Alfaguara.
- Tardieu, Jean-Pierre (2006). *El Negro en la Real Audiencia de Quito. SS. XVI - XVIII*. Quito: Abya-Yala — I
- Todorov, Tzvetan (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Valdez, Francisco (1987). *Proyecto arqueológico La Tolita (1983-86)*. Quito: Museo del Banco Central del Ecuador.
- Wade, Peter (2002). “Identidad”. En *palabras para desarmar. Una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*, Margarita Rosa Serje, María Cristina Suaza Vargas, Roberto Pineda Camacho (Eds.): 255-264. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Ministerio de Cultura.
- Yepez, Jeanneth (2010). *El Sentido Plural: Relaciones interétnicas entre los pueblos chachi y negro en el hábitat cosmopolítico del norte de Esmeraldas*. Tesis de maestría para adquirir el título de maestría en antropología. Quito: FLACSO.. Sin publicar.



La presente etnografía sugiere un acercamiento más vivencial a los objetos y yacimientos arqueológicos y a las comunidades que se asientan en ellos a partir de la exploración de uno de los casos paradigmáticos de la relación del Estado ecuatoriano con el llamado patrimonio arqueológico: La Tolita Pampa de Oro.

Partiendo de una definición crítica de patrimonio y de identidad (aspectos relacionados profundamente en las definiciones jurídicas de ambas nociones no sólo en Ecuador) el autor traslada la discusión acerca del patrimonio arqueológico de un campo eminentemente académico y jurídico a uno más político y consuetudinario. Este traslado se realiza a través de la incorporación y profundización de los conceptos de apropiación y valoración en la metodología etnográfica con recursos visuales.

En este proceso, se busca demostrar cómo las realciones entre el Estado ecuatoriano con La Tolita Pampa de Oro han sido guiadas más por una búsqueda de soberanía sobre el pasado y un racismo estructural que por una relación justa con sus actuales habitantes.