

REVISTA  
TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA  
ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA LATINOAMERICANA

ISSN: 2250-866X

AÑO IV, VOLUMEN 4, VERANO DE 2015



CENTRO DE ESTUDIOS DE ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES | UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

LOS GEMELOS, UN TEMA UNIVERSAL.  
SU PRESENCIA EN LA CERÁMICA DEL ARROYO LEYES,  
DEPARTAMENTO GARAY, PROVINCIA DE SANTA FE

Carlos N. Ceruti<sup>1</sup>

**Resumen**

El nacimiento de mellizos es un acontecimiento frecuentemente vinculado a concepciones cosmológicas. Se inscribe en la mitología, las creencias y las costumbres de muchos pueblos, y tiene distribución casi universal. En África los mellizos constituyen un tipo especial de dioses intermedios, e incluso en vida gozan de condición semi-divina. Representan el origen dual, no diferenciado, de la vida y la naturaleza, cuando cada elemento tenía su contraparte. Exigen el cumplimiento estricto de rituales periódicos; pueden traer suerte y ayudar a su familia, o bien dañarla por celos, si consideran que no se los trata en la forma que merecen. En la colección cerámica del Arroyo Leyes se conservaron representaciones de gemelos, confirmando las vinculaciones de la misma con el continente africano, especialmente con el antiguo reino de Dahomey del siglo XVII.

**Palabras clave:** mellizos, Arroyo Leyes, afroamericanos, Arqueología Histórica.

**Abstract**

Twins births are often linked to cosmological conceptions. They can be found almost universally distributed in mythology, beliefs and customs of many peoples. In Africa, twins are considered a unique type of demigods, and enjoy (even in life) a semi-divine condition. They represent the dual, undifferentiated origin of life and nature, when every element had a counterpart. They require strict fulfilment of periodic rituals; and they can bring luck and prosperity but also misfortune to their family, if they consider not to be treated as deserved. In the ceramic collection of Arroyo Leyes, twin's representations were conserve and confirm their relation to the African continent, especially with the 17<sup>th</sup> century, old Dahomey kingdom.

**Key words:** twins, Arroyo Leyes, afroamericans, Historical Archaeology.

**Introducción**

Existen en la Naturaleza variaciones de origen genético cuyo origen, a falta de conocimientos científicos, suele atribuirse a causas sobrenaturales. Mencionaremos dos:

---

<sup>1</sup> Ex investigador (jubilado) de Conicet. Investigador adscripto "Ad Honorem" al Museo de Cs. Nat. y Antropológicas "Antonio Serrano" de Paraná. Miembro de Número de la Junta Provincial de Estudios Históricos y el Centro de Estudios Hispanoamericanos de Santa Fe. Email: cceruti93@gmail.com

- 1) El albinismo, contrariamente a su opuesto, el melanismo, constituye una mutación desfavorable ya que acarrea problemas de visión (el iris carece de melanomas), y además dificulta las operaciones de acecho. Un tigre o un león blancos, por ejemplo, son ejemplares de zoológico, que sólo podrían mimetizarse en un paisaje nevado. En algunos casos a los animales albinos se les atribuyen cualidades negativas (el caballo blanco, que atrae el rayo), y en otros se los reviste de un aura sobrenatural, como al “carpincho blanco”, protector de las piaras, creencias vigentes todavía en las áreas costeras e isleñas de Santa Fe y la Mesopotamia. En el ser humano el albinismo es una característica siempre negativa: problemas de visión, piel expuesta a las radiaciones solares, y, en determinadas regiones, como casi toda Africa, riesgo de ser capturado por los brujos para prácticas mágicas o sacrificios rituales.
- 2) Los mellizos, de los que trataremos en esta conferencia, son individuos que comparten el útero en un mismo embarazo, y pueden ser monocigóticos (gemelos o “mellizos idénticos”), siempre del mismo sexo, o dicigóticos. Los primeros, sobre todo, llaman la atención por su identidad dual, su capacidad para entenderse mediante palabras inventadas o pequeños gestos (“lenguaje de gemelos”) y aún para reemplazarse mutuamente (Llorente y de la Fuente, 2002).

El término original utilizado para designarlos a todos fue el latín **gemellus**, con las formas intermedias **gemellicius** y **emellizos**, de donde proviene **mellizos** que recién entra en el castellano culto en el Diccionario de Nebrija, de 1493 (López Valdés, 1985). En adelante, nos referiremos a todos, idénticos o no, del mismo sexo o “mellizos cruzados” con el término original **gemelos**.

Presentes en las mitologías o en las creencias populares de todos los continentes (menos, por supuesto, de la Antártida), una de sus versiones más extendidas es el mito de los **Gemelos Divinos**. Para explicar su ubicuidad, algunos autores supusieron que podría tratarse de un fenómeno de difusión extrema por contactos de diverso tipo (recordemos que Alejandro Magno conquistó la India, que los romanos llegaron a Africa, y que las ideas religiosas mesopotámicas y de Irán, mediatizadas por árabes y hebreos están extendidas en la actualidad por todo el globo) (López Valdés, 1985). Otra posibilidad sería la existencia de un estrato mitológico muy antiguo, anterior a la expansión de los pueblos indoeuropeos, pero ambas propuestas dejan afuera a América, por lo que otros investigadores han creído ver en el mito el reflejo de antiguas organizaciones duales, que sí están presentes en muchos pueblos del continente (González, 1974).

Según el Diccionario de Símbolos de Juan E. Cirlot (2003), los gemelos suelen simbolizar contradicciones básicas: la vida y la muerte; los dos aspectos esenciales del sol (manifiesto –el día- u oculto –la noche); el sol y la luna; los aspectos contrapuestos del bien y del mal; es decir los contrarios en oposición o al menos en disidencia. La contradicción puede estar presente en el mito bajo diversas formas: un hermano cazador, el otro agricultor pacífico o pastor (Caín y Abel; Saúl

y Jacob); enemigos mortales (Osiris y Seth); entrañablemente unidos, pero uno mortal y otro inmortal (Cástor y Pólux), y en las representaciones plásticas suelen presentarse mirando hacia lados opuestos, con iguales atributos -una lanza, una antorcha- pero dirigidos hacia arriba y hacia abajo, uno sonriente y el otro triste, etc. Entre los pueblos africanos del Golfo de Guinea y sus descendientes afroamericanos, la contradicción parece residir entre el mundo de los orígenes, andrógino, pacífico, organizado y simétrico -del que los gemelos serían un reflejo- y el mundo actual, que se presenta caótico, asimétrico y agresivo hacia el sujeto (Hurbon, 1998).

Las distintas versiones o relatos del mito suelen tener algunos elementos comunes: muerte del padre, sufrimientos y/o muerte de la madre, ayuda de animales, venganza de los gemelos. El final es abierto: uno puede transformarse en héroe cultural y el otro en su ayudante; disputar y eliminarse mutuamente, etc. En el comienzo de la narración, suele estar la creencia de que dos personas que coexistieron en el mismo útero no pueden tener el mismo padre: pueden ser producto de adulterio; uno ser hijo de un dios y el otro de padre humano; ambos ser hijos de dioses, pero uno de menor categoría que el otro. Los relatos pueden contener derivaciones y accesorios diversos: un tercer hermano, violación del tabú del incesto (casamiento con la hermana), vinculación con fenómenos de la naturaleza, (como las aguas, los rayos y relámpagos), o con otros elementos, como el huevo (que representa la potencialidad, germen de la vida y origen del mundo), un simbolismo del que no escapa ni siquiera nuestro simpático conejito de Pascuas.

Veamos algunos ejemplos:

## Europa

Los griegos tuvieron una mitología tan compleja como su geografía. Hasta la aparición de Alejandro Magno, no constituyeron un Estado unificado, sino, en el mejor de los casos, confederaciones de Ciudades-Estado, que surgían para enfrentar un enemigo común, y luego se separaban. Al ritmo de estas uniones, las divinidades particulares de las islas y distintas regiones continentales se fueron agregando hasta estructurar una “familia” de doce dioses principales y una multitud de dioses secundarios, semidioses, monstruos varios y sobrevivientes de antiguas Edades, como los cíclopes o los titanes, descendientes todos de la pareja inicial, **Gea** y **Urano**, la **Tierra** y el **Cielo**. En la Edad de Hierro, cuando aparecen la “Teogonía” de Hesíodo, y “La Ilíada” y “La Odisea” de Homero, ya la “familia” divina estaba conformada, poseía una Historia y residía en el Monte Olimpo, vale decir que su origen se remonta al menos a la Edad del Bronce, en nuestro caso a la civilización Creto-Micénica (groseramente, entre el 2500 y el 1500 a.C.). En la versión clásica, tres hermanos se dividieron el dominio del Universo: **Zeus** quedó con el cielo y cometió el primer incesto al casarse con su hermana **Hera**; **Poseidón** desposó a una **Nereida** y se sumergió en los mares, y **Hades**, que raptó a su sobrina **Proserpina**, bajó al inframundo, reinando sobre los muertos. La tierra quedó para dominio en común de los tres.

Los dioses griegos son, quizás, las divinidades más “humanas” surgidas de la imaginación colectiva. Siguiendo la fórmula que en el siglo V a.C. plasmaría el filósofo Protágoras: “*El hombre es la medida de todas las cosas*”, se colocan en la antítesis del **Yavéh** de los hebreos, que hizo al hombre “*a su imagen y semejanza*”. Los dioses griegos luchan, se ofenden, comen y beben, interfieren en la Historia y se enamoran. Y el amor de Zeus, el “padre de los dioses” es incontenible, sexual, promoviendo los primeros “culebrones” de la historia y provocando los celos terribles de Hera.

1. Zeus embarazó de gemelos a **Latona**, una titánide hermana de **Prometeo** y de su propio padre **Cronos**, por lo tanto tía abuela suya (los dioses eran inmortales y tenían eterna juventud). Perseguida por los monstruos que le enviaba Hera y sin tener siquiera un lugar donde dar a luz, finalmente logró conmovier a Poseidón, que fijó para ella una minúscula isla flotante del Grupo de las Cíclades, Delos, donde parió a **Artemisa** y **Apolo**. Los gemelos se hicieron notables arqueros, y al principio fueron dioses de la muerte: con su arco de plata, Apolo mataba a los hombres y Artemisa a las mujeres. Con el tiempo, adquirieron otras habilidades, y dejaron las defunciones a las tres **Parcas**. Apolo, modelo de la belleza masculina, fue patrono de las artes. Tenía una “corte” constituida por las nueve **Musas**, y un oráculo famosísimo en Delfos, en el límite con Macedonia, donde acudían reyes de todo el mundo para consultar su destino. Finalmente se amalgamó con el antiguo dios solar **Helios** con el nombre de **Febo**, recorriendo en su carro el cielo durante el día, y sumergiéndose en el océano durante la noche. Su hermana Artemis o Artemisa, la diosa virgen, vagaba con sus ninfas por los bosques protegiendo la fauna. Su destino final fue fundirse con **Selene**, la diosa lunar. Así la conocieron los romanos, que la llamaron **Diana** y también **Hécate**, y como corresponde a la diosa de la noche, la asociaron a los “misterios” y las ceremonias mágicas.
2. Zeus, en otra de sus andanzas y en figura de cisne, enamoró a **Leda**, esposa del rey **Tindáreo** de Esparta. Andando el tiempo, Leda puso un huevo del que surgieron dos gemelos: **Cástor y Pólux**, llamados indistintamente los Dióscuros (por Zeus) o los Tindáridos (por Tindáreo). Pero solamente Cástor era hijo de Zeus, y por lo tanto un semidiós, con posibilidades de ascender al Olimpo; mientras que su hermano era hijo de Tindáreo y mortal por los cuatro costados. Al crecer, Cástor se hizo domador de caballos, y Pólux un púgil invencible. Juntos acompañaron a **Jasón** en el navío Argos, en la búsqueda del Vellocino de Oro y juntos participaron en otras aventuras, como el rescate de su hermana **Helena** (aquí aparece el tercer hermano), hija de Tindáreo y Leda, raptada por **Teseo** cuando era una adolescente. Dado que Teseo era rey de Atenas, la belleza de la pobre Helena sirvió de pretexto mítico para justificar dos grandes conflictos armados: la eterna rivalidad entre Atenas y Esparta, y la destrucción de Troya, competidora de los reinos griegos en el dominio del Mediterráneo. Con el tiempo,

también los Dióscuros se dedicaron a raptar mujeres, y Pólux murió en un combate. Su hermano, desesperado, le pidió a Zeus que lo resucitara, o que lo matara a él también, para estar juntos. Su padre pudo alcanzar una solución equitativa: una semana en el inframundo, con Hades, y una semana juntos en el Olimpo, con una ventaja adicional: los trasladó al cielo, en forma de una constelación que todavía tiene presencia en las cartas celestes y en los horóscopos: **Géminis**. Quizás por el recuerdo de su periplo en el Argos, en medio de las tormentas los marineros en apuros invocaban a los Dióscuros, que se hacían presentes trayendo tranquilidad bajo la forma del **Fuego de San Telmo**, la fosforescencia provocada por la estática en torno a los mástiles de las embarcaciones (Schwab, 1952; Granda, 2001; Rebollo, 2001).

3. Los romanos, como muchos otros Estados expansivos, usaron la mitología para ocultar o embellecer sus orígenes oscuros. Cuenta Virgilio (s. I a.C.) que **Eneas**, el único gran jefe militar que logró escapar a la destrucción de Troya, cruzó el Mediterráneo y recaló en Italia. En el camino tuvo tiempo para un idilio con la reina **Dido**, que acababa de fundar Cartago. Pero Eneas abandonó a Dido, que se suicidó, explicando así otra gran rivalidad por el dominio del Mediterráneo. **Ascanio**, hijo de Eneas, un niño cuando la destrucción de Troya, fundó la ciudad de Alba Longa y una de sus descendientes, **Rea Silvia**, fue destinada al templo de **Vesta** por su tío, usurpador del trono. Pero allí fue seducida por **Marte** (el **Ares** romano, dios de la guerra) y tuvo un par de gemelos, **Rómulo y Remo**. Por su pecado (las vestales debían permanecer vírgenes), Rea Silvia fue emparedada y sus hijos abandonados en el bosque, donde los crió una loba y un pájaro carpintero. Lo demás, es historia más conocida -la fundación de Roma, el rapto de las sabinas, etc.-, salvo un detalle: cuando Rómulo trazaba con un arado el perímetro de la ciudad, marcando las cuatro puertas, Remo se burló saltando sobre la “muralla” y su hermano lo mató, cumpliendo así con el rito del sacrificio fundacional (Schwab, 1952). Contradictoriamente, los romanos, que deben su existencia a una loba, llamaron “lobas” (lupas) a las prostitutas, originando así la palabra “lupanar”, todavía vigente, sinónimo de prostíbulo.

## América

En América, el mito de los Gemelos Celestiales está muy extendido. Figura en el Popol Vuh de los maya-quiché y en pueblos de prácticamente todo el continente. Miguel H. González, en una nota a la edición de “Los Argentinos y su Folklore”, recopilación de escritos folklóricos de Ambrosetti (1963) lo ubica entre los yunca y los guamachucos del área andina; entre los pueblos amazónicos (tupí, guarayo, mundurucú, yurapari, bakairí) y entre los mapuches. Resumimos algunos casos del área andina que llegaron y se incorporaron a las creencias del noroeste argentino:

4. **Sumac Ñusta**, hija del dios de las aguas según la versión recogida por Ambrosetti (1963), o de un rey, según el Inca Garcilaso de la Vega (1967), que publicó su obra en 1609, fue puesta en el cielo por **Pachacamac** (o **Viracocha**, en la versión serrana), el Hacedor, con un cántaro lleno de agua. Al inclinarlo provocaba la lluvia, la nieve o el granizo. Su hermano **Catequil** (el rayo), simbolizado por una serpiente, a veces de dos cabezas, trataba de romper el cántaro; cuando lo conseguía, se producían las tormentas eléctricas. Catequil actuaba junto con su gemelo **Piguerao** (el relámpago), el “pájaro de la tormenta”, encargado de transportarlo, que en algunas versiones era un cuervo, y en otras tenía color blanco. Ambos habían nacido de huevos puestos por su madre seducida. Como en otros mitos americanos, Catequil es un vengador y civilizador: eliminó a los matadores de su padre, resucitó a su madre e hizo nacer de la tierra a los hombres. En el imperio incaico había una ceremonia en que actuaban parejas: las mujeres, representando a Sumac Ñusta, cargaban recipientes llenos de agua que los hombres rompían. Garcilaso de la Vega (Libro II, Cap. 27) transcribe una poesía que hace referencia al mito. Adán Quiroga y Ambrosetti suponían que era muy antiguo y de extensión andina, anterior a la expansión incaica, y que estaba representado en las urnas santamarianas: una figura humana con lágrimas sosteniendo un puco, acompañada de imágenes de sapos y serpientes de dos cabezas (anfisbena) y del suri, animales vinculados a la lluvia y el rayo. Según Cristóbal de Molina (1947), que escribió en 1572, el mito provenía del norte, y fue llevado al Cuzco desde Cajamarca. En un pasaje de su obra, este autor refiere que los tres hermanos, a los que llama **Apo Catequil**, **Mama Catequil** y **Piguerao**, tenían huacas con oráculos muy consultados, y que Trueno, Relámpago y Rayo constituían una unidad llamada **Yllapa**, deidad sólo inferior al **Sol**. El Inca Garcilaso de la Vega confirma esta unidad. Dice que Yllapa era criado del Sol y vivía en el aire, aunque no en el cielo, y que los incas llamaban “yllapa” a los disparos de la artillería española. Valcarcel (1967) afirma que en la cosmogonía Inca había tres Mundos: el Mundo de Arriba, habitado por el Sol, la Luna, Las Estrellas, el Rayo y el Arco Iris. En el Mundo de Abajo, vivían los hombres, los animales y las plantas. En el Mundo de Adentro, los muertos y los gérmenes (principio de todo lo creado). Dos grandes serpientes unían los tres mundos: **Yacumama**, que en el Mundo de Arriba era el rayo (Illapa) y en el Mundo de Abajo el río Ucayali y **Sachamama**, con dos cabezas (anfisbena), que era el Arco Iris.
5. Villar Córdoba (1925) recogió en Canta, provincia de Lima (Perú) un mito emparentado, transcripto por Antonio Serrano (1947): Pachacámac, el dios supremo, se ahogó en el mar de Lurín, y quedó transformado en isla, tras lo cual subió a los cielos. Su esposa **Pachamama** tuvo dos gemelos de distinto sexo, los **Willcas**, y debió emprender un largo viaje acechada por infinidad de peligros en la oscuridad total que sobrevino a la muerte de Pachacámac. En medio de la noche vio una luz, y se acercó a una caverna donde

vivía el **Wa-kón**, especie de yeti andino antropófago, que envió a los Willcas a buscar agua con una vasija rajada. Mientras volvían intentó seducir a la madre, y como no tuvo éxito la devoró e intentó hacer lo mismo con los niños. Pero un ave les contó lo ocurrido y les aconsejó que huyeran, siendo escondidos en su cueva por **Añás**, el zorrino. Wa-Kón salió en su persecución, preguntando por el camino al puma, el cóndor y la serpiente (que no le informaron) y finalmente a Añás, que le tendió una trampa haciendo que se matara en un precipicio, provocando un terremoto y expulsando el cuerpo de Pachamama, que quedó extendido como un sudario sobre la Cordillera de La Viuda. Los Willcas subieron al cielo por una cuerda para reunirse con su padre, que los transformó en la Luna y el Sol terminando con las tinieblas, premió a los animales fieles y confirió a Pachamama poder generador: su cuerpo convertido en nieve provoca las lluvias, que con el auxilio del Sol y la Luna permiten la reproducción de las cosechas.

6. Pedro Sarmiento de Gamboa 1942 [1572], transcribió un mito recopilado en la región serrana de Perú (no ya en la costa) del que participan cuatro parejas de hermanos. Aunque no queda claro si eran gemelos, pudieron serlo por las circunstancias de su origen. En Pacaritambo, una “dormida” a 6 leguas del Cuzco, existe un cerro llamado Tambotoco (“Casa de Ventanas”). Estas ventanas eran tres “pacarinas”, que vinculaban el Mundo de Abajo con el Mundo de Adentro. De una de las ventanas salieron los **maras**, de otra los **tambos** y de la tercera los **hermanos Ayar**: cuatro varones y cuatro mujeres creados por Viracocha, “*sin que se les conocieran padres*”, futuros ancestros de los **incas**. Las cuatro parejas eran **Ayar Manco** y **Mama Oclo**; **Ayar Auca** y **Mama Guaco**; **Ayar Cache** y **Mama Ipacura**, y **Ayar Ucho** con **Mama Raua**. En su camino hacia el Valle del Cuzco contactaron con otra gente, a la que encomendaron la constitución de los diez primeros ayllus o linajes. Pero la compañía de Ayar Auca se hacía progresivamente más molesta, porque castigaba a todos con su honda y causaba problemas constantes a las poblaciones que encontraban en el camino, por lo que sus hermanos se complotaron para matarlo. Lo enviaron de regreso a Pacaritambo, para buscar semillas y otros elementos que se habían olvidado en la “ventana”, con un auxiliar encargado de tapar la cueva con una piedra para que muriera asfixiado. Los siete hermanos restantes continuaron su camino, liderados por Ayar Manco y Mama Guaco, prototipo de la mujer guerrera. Ayar Manco embarazó a Mama Oclo (nuevamente el incesto), modelo de la mujer sumisa y hacendosa, y tuvieron un hijo que andando el tiempo sería el segundo Inca: **Sinchi Roca**. Ya en el valle del Cuzco, uno de los varones restantes accedió a transformarse en huaca, a condición de que en las fiestas fuera la primera a la que se le hicieran sacrificios, y el otro se convirtió en mojón, marcando la posesión del Cuzco. En la versión del Inca Garcilaso de la Vega, quizás más próxima a la “Historia Oficial” de **Pachacuti**, se prescinde de Viracocha y de los hermanos Ayar: **Manco Capac** y **Mama Oclo**, héroes civilizadores, son hijos del **Sol (In-**

**ti**); nacieron en las orillas o en una isla del Lago Titicaca, próxima a Tiahuanaco, la ciudad sagrada, y de allí caminaron hasta Paucartambo, donde durmieron antes de entrar en el Cuzco. En la interpretación de Valcarcel, los Hermanos Ayar representan las tribus fundadoras del Cuzco: Ayar Manco (Manco Capac) a la tribu **masca**, Ayar Uchu a los **tampu**, Ayar Cachi a los **mara** y Ayar Auca a los **chilque**. Las muertes sucesivas de los hermanos, simbolizarían el sojuzgamiento de las otras tribus por parte de los masca, personificados en Manco Capac y Mama Ocllo <sup>1</sup>.

## África

Las divinidades del antiguo Egipto, aunque mucho más hieráticas que las griegas, no se quedaban atrás en cuanto a complejidad en sus vidas privadas. Veamos una síntesis del mito de **Osiris**, su dios principal, Señor del Más Allá a partir de la V Dinastía (Imperio Antiguo, unos 2500 años a. C.<sup>2</sup>):

7. **Isis** y **Neftis** eran hermanas, casadas con los gemelos **Osiris** y **Seth**, también hermanos suyos (¡doble incesto!). Neftis quería tener un hijo, pero Seth era estéril, así que se disfrazó de Isis (versión de Plutarco) y engañó a su hermano-cuñado, con el que tuvo un hijo: **Anubis**, el dios con cabeza de chacal (¡¡adulterio e incesto!!). Para evitar la furia –comprensible– de Seth, entregó el niño a Isis para que lo criara. Pero Osiris y Seth –que entonces eran humanos– disputaban también por el dominio de Egipto. Seth mató a Osiris, “...despedazó su cuerpo en catorce partes y dispersó los fragmentos por todo Egipto...Pero Isis, acompañada por su hermana Neftis y el dios Anubis logra recuperar...los pedazos dispersos de su amado y difunto esposo, excepto uno, el pene, que se pierde ya que los peces...del Nilo se lo han comido. Isis, con sus poderes mágicos dota a Osiris de una réplica del órgano. Una vez reunidos los fragmentos, el dios chacal Anubis los venda...juntándolos entre sí y confeccionando una momia, la primera de...Egipto. Recompuesto el cuerpo de Osiris, Isis lo hace revivir mágicamente: transformada en un milano, la diosa yace sobre el cuerpo restaurado de su esposo”. Fruto de esta unión nacerá un niño llamado **Horus**, el dios con cabeza de halcón, símbolo del Sol Naciente, que vencerá a su tío y se apoderará del trono de Egipto<sup>3</sup>. “Osiris, ya renacido, abandona a su familia y se retira al Más Allá, donde desde ese momento empezará a gobernar como rey-dios de los muertos” (Cordón, 2012:27), ayudado por Anubis, el supervisor de las ceremonias de embalsamamiento, mientras que Seth (representado con cabeza de cerdo hormiguero) se transformará en símbolo de todo lo malo: las tinieblas, las sequías, el viento seco del desierto, las pestes.

Del África subsahariana no tenemos registros antiguos del mito de los gemelos: sus poblaciones eran ágrafas, los europeos comenzaron a conocer sus costas

a partir del siglo XVII –de los fenicios, que las exploraron antes, sólo se conservan epitafios y documentos comerciales- y el interior, en el siglo XIX. Pero el nacimiento de mellizos no pasa desapercibido en ninguna sociedad africana: en algunas se lo celebra y se llega a deificarlos en vida; en otras se sacrifica al primero, como entre los **luguru** de Tanzania o a ambos. Según López Valdés (1985) entre los **ibo** de Nigeria se los mataba o abandonaba en la selva en una vasija de cerámica, y se repudiaba a la madre <sup>4</sup>. En esta reseña consideraremos únicamente a dos pueblos del Golfo de Guinea –los **fon** del antiguo Dahomey, y los **yoruba** de Nigeria-, que proporcionaron buena parte de los esclavos exportados al Río de la Plata.

8. Según Herskovitz (en Hurbon, 1998), para los fon del Dahomey –que, como los yoruba de Nigeria son monoteístas, pero reconocen “dioses intermedios” auxiliares- antiguamente el Creador se llamaba **Nanabuluku** “*ser supremo, invisible y omnipresente*”. Nanabuluku dio vida a dos gemelos: **Mavu** (la Luna) y **Lisa** (el Sol), a quienes cedió el dominio de todo lo creado, y se alejó del universo tangible. Por esta razón, poco a poco los fon se olvidaron de él, y pusieron en primer término a Mavu, dominante en la pareja Luna-Sol <sup>5</sup>, ordenador de todo lo creado. Quenum (1983), autor dahomeyano que escribió en la primera mitad del siglo XX, dice directamente que el dios creador es Mahou, que significa “*el ser como no hay más grande*”, uno, infinito, simple, inmutable, eterno e inmenso, creador de Lissa, la Diosa Madre.

Como indica Hurbon (1998:152), tanto para los fon del Dahomey como para sus descendientes haitianos, los gemelos son “*...símbolos de la perfección y del equilibrio...remiten a los tiempos primordiales, a los orígenes del mundo y del hombre, época en que cada ser iba acompañado por su pareja*”, y en que no existían peligros ni disarmonías.

Para Quenum (1983), la calidad divina de los gemelos se denomina **Hôhô** <sup>6</sup>, está presente en las casas donde tuvieron lugar numerosos nacimientos de gemelos, y reside en un conjunto de pequeños recipientes unidos de a dos. Los ritos anuales relacionados deben cumplirse con los potecitos tapados, y se dirigen tanto a los gemelos vivientes como a los muertos. Como expresa este autor (Quenum 1983:87 <sup>7</sup>): “*El nacimiento de gemelos es presidido por un genio simbolizado por un pequeño simio. Un jumeau (gemelo) no muere nunca: él “i zoun”, es decir, retorna al bosque*”. Después de un parto de gemelos, si uno falleció “*... es reemplazado por una estatuilla de madera a la cual se le da de beber y comer como si estuviera viva. Se atribuye a los gemelos la facultad de morir y resucitar a voluntad, y mantener relaciones con los espíritus*”.

Según López Valdés (op.cit.) entre los yoruba de Nigeria los gemelos masculinos son nefastos, los femeninos señal de suerte y los cruzados, neutros. Entre los Orisha (genios o dioses intermedios) existe uno doble, **Ibedji** o **Ibeji**, cuyo nombre significa “*dar a luz*” en yoruba, que representa a los gemelos y protege a los niños en general de brujos y maleficios. En la casa donde nacieron gemelos se

construye un altar y se hacen ofrendas a Ibeji, consistentes en comidas a base de vegetales, especialmente porotos. En determinado momento la madre lleva los niños al mercado y los “presenta” a la deidad protectora del pueblo, y todos, transeúntes y vendedores, están obligados a hacerle regalos. El tercer hijo, el que nace después de gemelos, se denomina **Du-o**, y es considerado guardián de sus hermanos, su **Ere**. El nombre deriva de las palabras “*edou dudu*”, que significa “mono”, animal tabú entre los yoruba de Nigeria, de Cuba y al parecer también de Brasil. A la muerte de un gemelo, la madre encarga una figurita de madera que lo representa, que debe llevar siempre consigo y hacerle regalos, así como darle de comer igual que al gemelo vivo, para que no se ponga celoso y dañe a la familia. Resulta difícil saber en cuál de los pueblos –fon o yoruba– se originaron estas creencias, dado que el reino de Dahomey ocupaba antiguamente parte de Nigeria, ambos pueblos se interpenetraron y los principales orishá yoruba tienen su equivalente entre los vodún de los fon, equivalencias que también se trasladaron a América.

Según Chesi (1982) que narra sus experiencias en Togo <sup>8</sup>, en la actualidad la costumbre de llevar una figurita que representa al fallecido se ha extendido a todos los hijos muertos, no solamente a los gemelos. “*Las mujeres vudú van con los muñecos de la muerte a todas partes. Estos muñecos se tallan a la muerte de un niño, y ofrecen al alma errante un nuevo cuerpo. Como tantas otras, esta tradición también procede de los yoruba, que tallan los muñecos Ibedji cuando mueren unos gemelos. Las madres cuidan a las pequeñas tallas como a sus propios hijos: las amamantan, alimentan y ponen a dormir. En ocasiones especiales la madre los lleva incluso a la danza, sujetos a la faja o en los senos*” (Chesi, 1982:25).

## América morena

### Haití:

En Haití las costumbres, tradiciones y religión yoruba no enmascararon las propias de los fon, esclavizados primero, porque la revolución triunfante cortó el tráfico negrero antes que se introdujeran contingentes de ese origen. Por esta razón sobrevivió el vudú como religión, con rasgos próximos a los que tenía en África en el siglo XVII-XVIII, más cercanos incluso a los que se encuentran actualmente en el territorio del antiguo reino de Dahomey.

Según Hurbon (1978) en Haití el nacimiento de gemelos (denominados **marassa**) es considerado un “*regalo sobrenatural*”. Son “*...seres de excepción*”, “*...con inmensos poderes, que deben permanecer rodeados del mayor de los respetos*”. Entre esos poderes está la capacidad de aconsejar remedios, o provocar la lluvia. Los padres deben soportarles todos sus caprichos, recibiendo los mismos cuidados aún cuando estén muertos. Frecuentemente se les endiosa, “*...y se convierten en espíritus temibles*” (Hurbon 1978:152). De acuerdo con este autor, existen tres categorías de marassa: los **Marassa Yiné**, nacidos en África (recordar que a **todos** los gemelos se les debe respeto, aún a los nacidos hace siglos); los **Marassa Criollos**, nacidos en Haití, y los **Marassa Bosque**, que pueden transformarse en

espíritus particularmente dañinos. El tercer hermano, nacido después de los gemelos (especialmente si es trillizo), es llamado **Dossu** o **Dossa**, según el género. Es muy poderoso porque reúne el poder de sus hermanos, y debe ser respetado de la misma manera.

En el culto vudú, los marassa son una categoría especial de seres sobrenaturales, equiparables a los **loa** o **lúa** (dioses intermedios): los **lúa Marassa**, un lúa doble. Están presentes en todos los ritos, tanto los de origen dahomeyano (**Rada**, **Nagó**) como bantú (**Petro**, **Kongo**) o criollos. En las ceremonias son “llamados” primero, inmediatamente después de **Legba**, el que tiene las llaves y abre el camino a los otros lúa (Hurbon, 1978 y 1998. Ver también Ceruti, 2010 y 2011).

Toda familia en cuya historia se registran nacimientos de gemelos tiene que realizar periódicamente, en diciembre o enero (principalmente el Sábado Santo, Navidad y el 4 de enero) una ceremonia llamada **manzé** (o **mangé**) **marassa**, en que se les sirve comida a base de cabrito y pollo, en platos especiales o en recipientes de calabaza o de cerámica unidos de a dos o de a tres –uno para el tercer hermano-, o en tres agujeros cavados en el patio de la casa o del templo. La comida de los **Marassa Bosque** debe ser depositada en una arboleda, sobre una rama. El servicio a los marassa debe ser ejecutado con suma precisión, porque son muy vengativos y pueden acarrear desgracias. Si quedan satisfechos, en cambio, ayudan a sus familias comunicando las virtudes de hierbas medicinales o las benefician trayendo prosperidad a través del comercio (Hurbon, 1978, 1998 y 2001).

Como en África, el culto a los gemelos es la celebración de la primera armonía –cuando no existían sexos-, el equilibrio, la unión original del cielo y la tierra, el día y la noche, y por eso se los considera más fuertes que los otros lúa. El *vèvè* (dibujo) que representa a los Marassa (Figura 1) es totalmente simétrico. “*En el centro, dos huevos simbolizan la fertilidad. A la izquierda y derecha, los rasgos de los Marassa Dosu y Dosa se ornan de V entrecruzadas, signos de la androgenia original*” (Hurbon, 1978:83).

Esta androgenia los emparenta con **Mawu-Lissa**, del candomblé de Bahía (Brasil) y con los dioses **Obatalá** y **Odudua** de los yoruba. Se los sincretiza en los santos católicos **San Cosme** y **San Damián**.

Cuba:

Entre los **lucumí** (yoruba de Cuba) los gemelos son denominados **Jimagua**, nombre de origen bantú adoptado por los yoruba que significa “*compañero de preñez*”, y están presentes en la Regla de Ocha o Santería, representados (como en África) por el orisha doble **Ibeji**. Se le sacrifican pollos y palomas, y en su honor se ofrece una fiesta infantil con un almuerzo y reparto de golosinas. En las ceremonias del culto no hay posesión por los Ibeji; solamente juegan con los creyentes y les hacen travesuras. Hay que complacerlos con cantos y bailes que imiten los pasos de los niños. Cada uno de los Ibeji tiene nombre propio: el que nació primero se llama **Taewo**, “*ensayar el mundo*”, y el segundo **Kainde** “*llegué detrás*” en yoruba. Los Ibeji son varones y, como en Haití y Bahía (Brasil), se sincretizan en

San Cosme y San Damián (o San Cosme y Damián, según la expresión popular) pero también protegen a los gemelos femeninos y cruzados. Se considera que el tercer hermano, el que nace después de los Jimaguas, llamados **Idoú** o **Ideú**, según el sexo, tiene un **aché** o “gracia” que lo hace aún más poderoso que los gemelos (López Valdés, 1985). Como en otras religiones, los Ibeji están vinculados a determinados árboles (en África el iroko o “teca africana”, *Milicia excelsa* y en América tropical la ceiba (*Ceiba* sp., género que incluye a nuestro “palo borracho”), y a fenómenos celestes, como el rayo, el trueno y el agua.

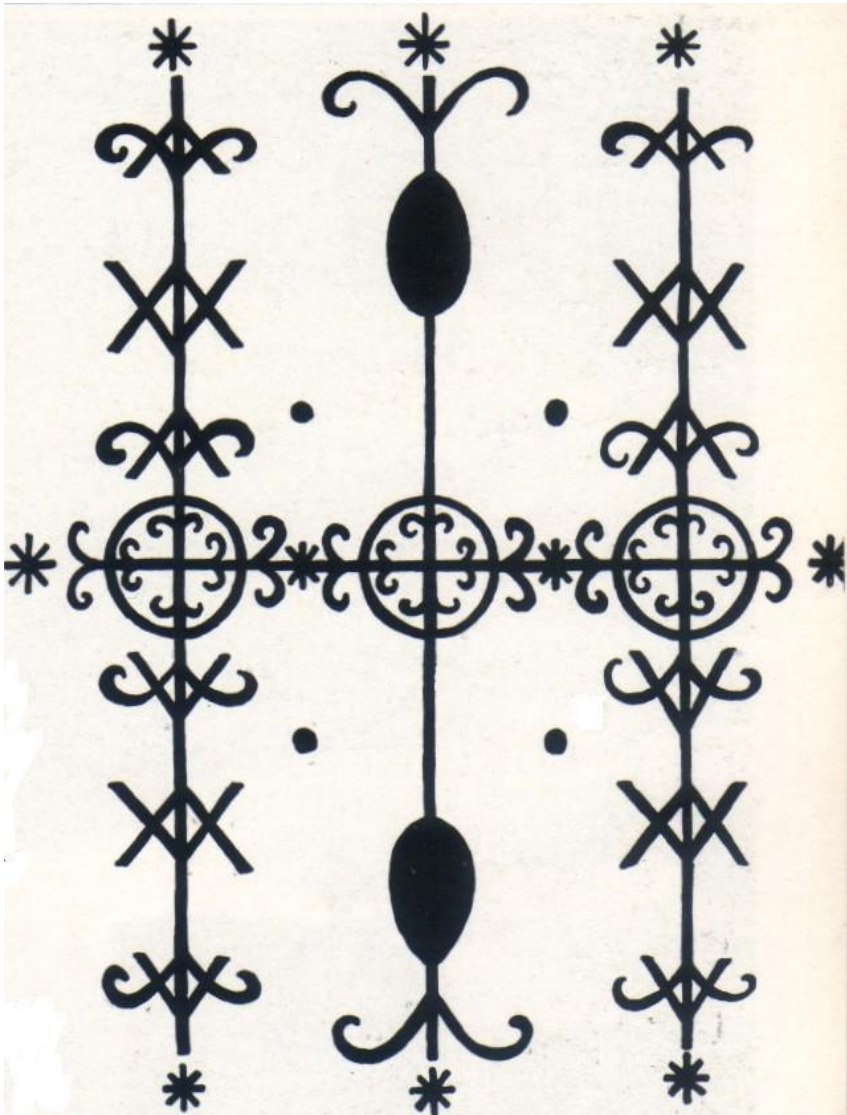


Figura 1: vèvè de los Marassa

Como expresa el siguiente mito que circula en Cuba:

9. Los Ibeji son hijos del orishá **Changó**, que entre otras cualidades domina el trueno y el rayo, y de **Oyá**, relacionada con la centella, o (según otras versiones) de Changó y **Ohún**, vinculada a las aguas dulces. Como Changó, se enfureció al sospechar un adulterio, la madre los ocultó encomendándolos a **Yemanyá** –o a **Olokun**- ambas deidades marinas, que los protegieron y los criaron (López Valdés, 1985).

Al igual que entre los yoruba africanos, entre los lucumí cubanos a la muerte de un gemelo se encarga una estatuilla de madera, que se conserva en la familia al menos mientras viva el otro integrante del par, porque se supone que ambos comparten una sola alma, y la mitad perdida pasa a residir en el muñeco. Entre los practicantes de la Regla de Ocha o Santería, por procesos adivinatorios (Ifá) se seleccionan los fieles que se considera “hijos” de los Ibeji, y durante el ritual de iniciación se les entregan los elementos que representan a los gemelos: dos tinajitas unidas o, lo más frecuente, un par de muñecos articulados de madera pintados de negro, generalmente cruzados (varón y mujer) o ambos masculinos, aunque antiguamente también se los fabricaba femeninos. Se los viste con ropas de color blanco con motivos en rojo (cinturón, corbata, cintas), los colores de su padre mítico Changó. Dado que en Haití los Marassa son representados por dos o tres vasijitas unidas, se estima que en Cuba este elemento tiene origen ewe-fon, así como las figuritas humanas utilizadas modernamente en Togo o Benín son préstamos yoruba.

Como expresa López Valdés (1985: 141-142): “*Para los creyentes no se trata de una mera representación de los orishas o deidades, sino que en virtud del ritual de preparación y consagración de estas figuras, de la utilización de elementos que se estima propios de cada deidad, como yerbas, piedras, etc., los cantos y los rezos, así como del propio ritual, el orisha pasa a residir, a ‘ser’ aquella figura o recipiente. De tal manera, las tinajitas o recipientes de barro que representan o, más exactamente, ‘son’ los Ibeyes, llevan en su interior algunos elementos propios de esta deidad gemela, tales como piedras (otá) del río y del mar, y también caracoles cawris (Cyprea moneta) en número variable de cuatro a ocho por tinaja*”.

### Los gemelos del Arroyo Leyes

La colección cerámica proveniente del sitio Los Zapallos (margen derecha del Arroyo de Leyes, Departamento Garay, Provincia de Santa Fe), reunida por coleccionistas y arqueólogos argentinos a comienzos del siglo XX, contiene cuatro piezas que posiblemente representan gemelos. Consideramos que fueron elaboradas por artesanos africanos esclavizados, procedentes del Dahomey y servidores de Santa Fe la Vieja (Ceruti, 2010, 2012, 2013 y 2014). Todas ellas, por pasta y estilo, encuadran en nuestra Serie A, que estimamos elaborada en la primera mitad del siglo XVII (Ceruti, 2014), y pertenecieron a la colección Bousquet (Ceruti, 2013).

La primera, LUJAN 375, fue donada por Manuel Bousquet a Enrique Udaondo en 1935, y hoy se conserva en el Complejo Museístico “Enrique Udaondo” de Luján. Las tres restantes, MEBA 56765, 56794 y 56805 fueron adquiridas en el mismo año por el Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti”, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

**Pieza Luján 375** (Figura 2): como en todos los casos, se trata de un recipiente con imágenes modeladas y rasgos resaltados mediante incisión, especialmente los ojos abiertos y con indicación de pestañas. La figura central constituye el cuerpo del recipiente y presenta dos vertederos simétricos, uno delante y otro detrás. Las imágenes de los gemelos, que parecen surgir de ella, miran hacia arriba y a los costados, y no tienen indicación de cabello. Forma parte de un pequeño grupo de piezas que al parecer representan pequeñas escenas de carácter mítico-teológico; en este caso estimamos que podría tratarse de la creación de Mavu y Lissa (luna y sol) por Nanabuluku.



Figura 2: Pieza Luján 375

**Pieza MEBA 56765** (Figura 3a y b): Como en el caso anterior, es un recipiente de cuerpo subesférico con dos cabezas humanas modeladas y con los ojos abiertos, levemente inclinadas hacia uno y otro costado. Otra diferencia reside en el cabello: uno de los gemelos lo presenta lacio, realizado mediante impresiones de un objeto metálico, posiblemente la punta de un cuchillo, y el otro en mota, indicado mediante impresiones de un rallador u otro objeto metálico similar. El recipiente presenta doble boca, que se abre en la parte superior de las cabezas. Sobre la parte frontal media del recipiente, la repetición de un dibujo inciso que podría representar una embarcación de una sola vela. En un artículo anterior (Ceruti, 2011) dimos a conocer un recipiente doble con un *vèvè* abstracto que representa a **Agwé**, Señor del Mar. Como este lúa admite varios de estos dibujos, uno de los cuales es una embarcación con vela, existe la posibilidad de que ambas piezas estén vinculadas.

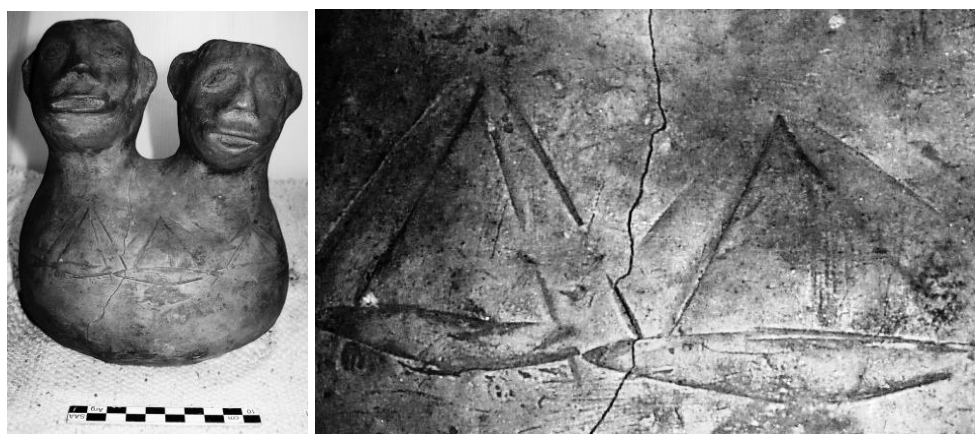


Figura 3a: Pieza MEBA 56765. Fig. 3b: Pieza MEBA 56765, detalle

**Pieza MEBA 56805** (Figura 4a, b y c): recipiente con dos bocas, representando figuras masculinas unidas. Ambas son semejantes, pero no iguales: una tiene los ojos abiertos, y los brazos modelados –uno sobre el pecho y el otro, desprendido, sosteniendo un cetro-, y está cubierta por un manto. La otra presenta los ojos entrecerrados, ambos brazos sobre el abdomen, un pequeño casquete troncocónico, manto y cinturón. La decoración del manto fue elaborado mediante estampado con dos piezas metálicas no individualizadas, combinadas en distinta forma en cada figura.

**Pieza MEBA 56794** (Figura 5a, b y c): recipiente de forma navicular, con una cabeza humana en cada extremo y vertedero vertical cilíndrico en el centro, con incisiones en el cuello. Las cabezas son similares, con orejas y nariz modelada, los ojos abiertos y la cabeza punteada, tal vez indicando pelo ensortijado. Pero, además de mirar en sentido opuesto, una cabeza sonríe, y la otra presenta un gesto de tristeza.



Figura 4a: Pieza MEBA 56805

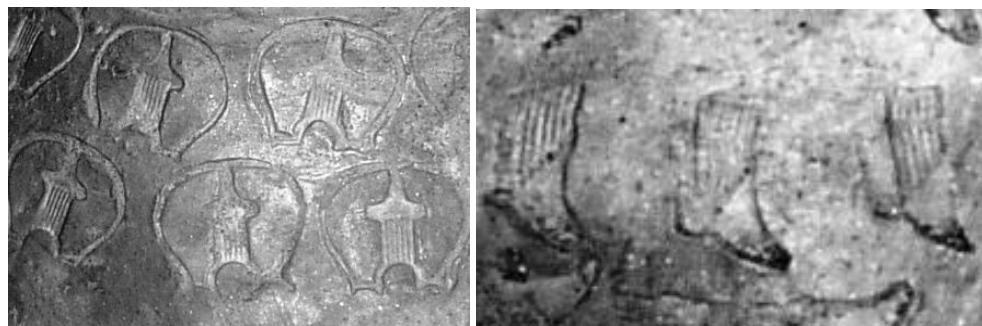


Figura 4b y c: Pieza MEBA 56805 (detalle motivos del manto).



Figura 5a: Pieza MEBA 56794



Figura 5b y c: Pieza MEBA 56794, caras opuestas

## Notas

<sup>1</sup> El cordón tejido con que, a manera de corona, se envolvía la cabeza el soberano Inca, se llamaba “llautu” o “**mascapaicha**”.

<sup>2</sup> Coincidente con la conformación del Olimpo griego.

<sup>3</sup> Tanto el mito de Osiris como el de Manco Cápac indican el proceso de sucesión que asegura la continuidad dinástica y mantiene el poder en el seno familiar o tribal: casamiento con la hermana, y ascunción del primogénito a la muerte del soberano.

<sup>4</sup> Una costumbre similar debió existir en la fase de la Cultura Candelaria localizada en Pampa Grande, Salta (700 d.C) donde A.R. González excavó una urna con sacrificio de gemelos, depositada actualmente en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

<sup>5</sup> Adviértase que para los fon, es la Luna el gemelo dominante, y Lissa, el Sol, es un personaje femenino. En el candomblé de Bahía, Brasil, Mavu-Lisa es una unidad, la “madre de todos los sexos”, andrógina, representada con la cabeza blanca dividida, y que se identifica con el camaleón.

<sup>6</sup> Deben distinguirse los gemelos reales, vivos o muertos, del Hôhô, la “calidad” o condición divina de los mismos, que sigue residiendo en la casa mientras exista memoria de ellos.

<sup>7</sup> Traducción del autor.

<sup>8</sup> El territorio del antiguo reino de Dahomey está hoy repartido entre la República Democrática de Benín (colonizada originalmente por los franceses), la de Togo (hasta la segunda guerra mundial, dominio alemán) y parte de Nigeria, ex colonia inglesa.

## Agradecimientos

A las autoridades del IV Simposio Nacional e Internacional: “Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana: pasado y futuro de la Arqueología Histórica”, que tuvieron la gentileza de invitarme a pronunciar la presente conferencia. A las autoridades y personal del Complejo Museístico “Felipe Udaondo” de Luján, y del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), que ubicaron el material en las colecciones, facilitaron el trabajo de documentarlo y autorizaron la publicación del mismo. Al Dr. Roberto Julio Ceruti, a quien debo, como en oportunidades anteriores, la traducción del resumen al inglés.

## Referencias bibliográficas

AMBROSETTI, J. B. 1963. Los argentinos y su folklore, selección y notas de A. R. Cortazar. Ed. Centurión, Buenos Aires

CERUTI, C, N. 2010. Los esclavos africanos en Santa Fe la Vieja. En: Barcena, J. R. y H. Chiavazza (Ed.) *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo*, III: 1011-1015. Fac. Filosofía y Letras (UNCu) – Inst. Cs. Humanas, Sociales y Ambientales (CONICET), Mendoza.

2011. Armando el rompecabezas: piezas enteras del A° Leyes (Santa Fe) vinculadas al agua. En: Ramos, M. et al. (Ed.) *Temas y problemas de la Arqueología Histórica*, I:241-254. Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios (UNLuján).

2012. Esclavos negros en Santa Fe la Vieja. En: *Anuario de Arqueología* 4:29-38. Dpto. de Arqueología, Escuela de Antropología, Fac. de Humanidades y Artes de la Univ. Nac. de Rosario.

2013. Avatares de la colección arqueológica del Arroyo Leyes (Dpto. Garay, Provincia de Santa Fe, Argentina) o La objetividad científica puesta a prueba. En: *Actas del V° Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, T 2:197-235, Ed. Académica Española, Buenos Aires.

2014. Artefactos de uso diario representados en la colección cerámica del Arroyo Leyes: su empleo en la determinación de cronología. En: *Dossier Revista del Museo de Antropología (RMA)*, Vol. 7 N° 2:235-142, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, Córdoba.

CHESE, G. 1982. Vudú. El poder secreto de Africa. Perlinger, Wörlg (Austria).

CIRLOT, J.E. 2003. *Diccionario de símbolos*. Ed. Siruela, Madrid.

CORDÓN I SOLÀ-SAGALÉS, I. 2014. Viaje al Más Allá: las momias de Anubis. En: *Historia*, N° 125:20-31, National Geographic, Barcelona.

GRANDA, J. 2001. Dioses, titanes, sátiros y ninfas. Seres de Otro Mundo. En: *Clío (Especial)* N° 6:16-27, MC Ed., Barcelona.

HURBON, L. 1978. Dios en el vudú haitiano. Ed. Castaneda, Paso del Rey (Pcia. Buenos Aires).

1998. *Los misterios del vudú*. Ed. B.S.A., Barcelona.

2001. Texto. En: García Rodero, C. *Rituales en Haití*, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Madrid.

INCA GARCILASO DE LA VEGA. 1967 (1609). *Comentarios Reales*, Plus Ultra, Buenos Aires.

LLORENTE DE LA FUENTE, A. y C. PALLÁS ALONSO. 2002. Gemelos. En: Dpto. de Pediatría, Hospital Doce de Octubre, Madrid.

[www.aepap.org/familia/gemelos.htm](http://www.aepap.org/familia/gemelos.htm) (2015).

LÓPEZ VALDÉS, R. 1985. Componentes africanos en el etnos cubano. Ed. Ciencias Sociales, La Habana.

MOLINA, C. de. 1947 (1572). Ritos y fábulas de los Incas, Ed. Futuro, Buenos Aires.

QUENUM, M. 1983. Au pays des fons. Us et coutumes du Dahomey. Maisonneuve et Larose Ed., Paris.

REBOLLO, R. 2001. Doce sin piedad: los dioses del Olimpo. En: Clío (Especial) N° 6:28-37, MC Ed., Barcelona.

SARMIENTO DE GAMBOA, P. 1942 (1572). Historia Indica, Ed. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.

SCHWAB, G. 1952. Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica. Ed. Labor, Barcelona.

SERRANO, A. 1947. Los aborígenes argentinos. Ed. Nova, Buenos Aires.

SOUVIRÓN, B. 2001. El sendero de lo mítico. En: Clío (Especial) N° 6:6-15, MC Ed., Barcelona.

VALCARCEL, Luis .1967. Etnohistoria del Perú antiguo, Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima.

[es.wikipedia.org/wiki/Gemelos\\_\(biología\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Gemelos_(biología)) (2015).

Recibido: 25 de mayo de 2015.

Aceptado: 4 de julio de 2015.

# CULTURA MATERIAL Y PROCESOS INTERCULTURALES EN SANCTI SPIRITUS (1527-1529). UN ABORDAJE ARQUEOLÓGICO CONTEXTUAL

Fabián C. Letieri<sup>1</sup> y Gabriel Cocco<sup>2</sup>

## Resumen

El descubrimiento del Fuerte Sancti Spiritus constituye un enlace fundamental para una comprensión más profunda de los acontecimientos históricos y desarrollos socioculturales sucedidos durante el período colonial temprano en la cuenca del Río de La Plata. A pesar de su efímera existencia Sancti Spiritus fue escenario de situaciones complejas y intensos procesos interculturales que marcaron un antes y un después en el pasado de nuestra región. El objetivo de este trabajo es proponer una vía de análisis teórica alternativa para estudiar la cerámica indígena y los procesos interculturales ocurridos desde una perspectiva arqueológica contextual.

**Palabras clave:** Cerámica, Procesos Interculturales, Arqueología Contextual.

## Abstract

The discovery of the Sancti Spiritus Fort constitutes an essential link to a deeper understanding of historical events and cultural developments that occurred during the Early Colonial Period in the Río de La Plata basin. Despite its ephemeral existence Sancti Spiritus was the scene of complex situations and intense intercultural processes that marked a before and after on the construction of our past in the region. The objective of this paper is to propose an alternative theoretical analysis related to the indigenous ceramic study and to focus on the intercultural processes developed from a contextual archaeology perspective.

**Key words:** Ceramic, Intercultural processes, Contextual Archaeology.

## Introducción

Las investigaciones desarrolladas en Sancti Spiritus (1527-1529) posibilitaron recuperar artefactos de procedencia tanto indígena como europea. El registro arqueológico de este efímero asentamiento representa un desafío a la hora de estudiar la relación entre la cultura material y los procesos interculturales que se produjeron durante el período de colonización temprana en el sector sur del Nordeste Argentino (NEA).

Dado el gran cúmulo de hallazgos y la diversidad de su materialidad, presentamos una descripción y propuesta de análisis del conjunto cerámico indígena con el propósito de abordar el complejo panorama pluricultural de un momento

---

<sup>1</sup> Museo Histórico Provincial de Rosario – fletieri@santafe.gov.ar

<sup>2</sup> Museo Etnográfico y Colonial de Santa Fe – gabrielcocco@gmail.com

histórico que constituyó el inicio del período de contacto entre europeos e indígenas en la región.

Como punto de partida, nos proponemos evaluar los procesos interculturales en una situación de contacto, tomando como caso de estudio a la cerámica de procedencia indígena. Este tipo de artefactos constituyen uno de los registros más abundantes y conspicuos de la región y sobre el cual se formularon esquemas de desarrollo y de cambio cultural en el tiempo, desde una perspectiva arqueológica regional.

El objetivo de este trabajo, entonces, es discutir, evaluar y proponer vías de análisis alternativas que posibiliten contextualizar desde una perspectiva arqueológica la relación de la cultura material y los procesos interculturales generados a partir del momento de contacto entre los grupos originarios y europeos.

### **El sitio Fuerte Sancti Spiritus**

El sitio fuerte de Sancti Spiritus se localiza sobre la margen norte del río Carcarañá en el área de su desembocadura en el Coronda, a los 32° 25' latitud Sur y 60° 47' longitud Oeste, en la localidad de Puerto Gaboto, provincia de Santa Fe, Argentina. El área se ubica entre el sector oriental de la región de la Pampa Ondulada y la llanura aluvial del Paraná, donde la planicie pampeana se encuentra sobre elevada con respecto al valle aluvial del río y constituye un paisaje relativamente estable que no ha sufrido grandes transformaciones en los últimos 500 años (Frittegotto *et al.* 2013).

Las investigaciones arqueológicas pusieron de manifiesto parte de la superficie que ocupaba el fuerte, pero dentro de los 500m<sup>2</sup> excavados también se lograron identificar evidencias de tres momentos o fases de ocupación:

*Fase 1. El asentamiento indígena prehispánico:* Está compuesto por los restos de un asentamiento residencial indígena que se situaba en el lugar previo a la llegada de los europeos. Este primer momento está compuesto por el suelo donde se establecieron, sobre el que se observan estructuras compuestas por agujeros de poste y pozos de descarte, pertenecientes a las viviendas del asentamiento indígena (se han registrado por el momento más de 350 huellas de estos agujeros). Una datación radiocarbónica realizada sobre restos de un poste quemado asociado a la ocupación indígena, arrojó una antigüedad entre 1405 y 1455 de nuestra Era, es decir que el sitio estaba ocupado desde hacía al menos un siglo antes que Gaboto estableciera el Fuerte. La imagen resultante de las excavaciones permite vislumbrar una realidad muy compleja producto de la continua yuxtaposición de las evidencias que representan una sucesiva reocupación del mismo sitio en diferentes temporadas del año, tal como puede interpretarse a partir de la continua reparación y reposición de los postes de las viviendas. Bajo los rellenos que colmataban muchos de estos agujeros y sobre la base de los mismos, aún se conserva parte del material cerámico que se dispuso a modo de preparación intencionada del interior, para evitar que el poste tuviera contacto directo con el nivel arcilloso natural. Se trata de fragmen-

tos lisos de contenedores y cerámica gruesa o fragmentos de vasos campana (Cocco *et al.* en prensa).

*Fase 2. El asentamiento europeo (fuerte Sancti Spiritus 1527-1529):* El asentamiento español se superpone y se construye en el mismo lugar donde estaba situado el indígena. Las investigaciones arqueológicas pusieron de manifiesto la existencia de los restos de la fortaleza enviada a construir por Gaboto, conformados por: zanjas para levantar los muros; la parte inferior de los muros Este y Oeste contruidos en tapia (tierra apisonada) y el foso de protección de ambos muros.

La estructura del fuerte que fue excavada tiene forma rectangular, orientada en el sentido norte-sur, tiene un largo de al menos 47 metros (no se han localizado los cierres norte y sur) y un ancho de 10 metros, es decir unos 500 metros cuadrados de superficie, incluyendo el foso. Precisamente en el fondo del foso del sector Este, es donde se han registrado y excavado las unidades estratigráficas que contenían la mayor parte de los artefactos europeos asociados a artefactos de manufactura indígena correspondientes al momento de ocupación europea.

Los documentos relativos a la expedición no proporcionan ninguna información precisa, tampoco hay planos que lo representen gráficamente, pero se menciona que la fortaleza poseía dos baluartes, uno de ellos ubicado hacia el lado del Carcarañá (ambos estaban artillados con versos y lombardas). El fuerte estaba techado con madera y paja. Existía en el interior de la construcción un cuarto o cubo que funcionaba como depósito de alimentos y la carga. Una habitación o Cámara del Capitán General” (Medina, 1908a).

*Fase 3. Destrucción del fuerte y reocupación del sitio:* Luego de unos 31 meses de estancia en la desembocadura del Carcarañá, en 1529 el asentamiento es atacado y destruido por parte de las poblaciones indígenas. El registro arqueológico no es tan claro en este punto, ya que en el área intervenida no hay constancia de un nivel de destrucción masivo. A pesar de ello, este momento se encuentra representado por la presencia de un potente relleno que sella la estratificación previa.

En un momento posterior a la destrucción, el sitio donde se emplazaba el fuerte español es ocupado nuevamente por las sociedades locales, aunque de esta fase sólo se han hallado evidencias de una inhumación con ajuar indígena y los restos de un fogón.

## **La evidencia documental, Sancti Spiritus y los procesos de cambios socioculturales durante el período de colonización temprana en el Nordeste Argentino (NEA)**

El asentamiento de Sancti Spiritus, (1527-1529) fue producto del incumplimiento de Sebastián Gaboto a las órdenes impartidas por la Corona Española. El objetivo inicial de la expedición era llegar a destino a las Islas Molucas (Asia Menor) para obtener y comerciar especias, sin embargo, este cambio radical de planes y de ruta al sur del continente Americano, transforma a la misión en una empresa temeraria. La expedición misma estuvo signada por la codicia (cuyo objetivo era encontrar el paso que los llevara a obtener metales preciosos) y por los conflictos

que se generan a partir de su irrupción sobre las comunidades aborígenes de la región.

Sancti Spiritus representa un caso paradigmático y excepcional, por su significación para nuestra historia, por ser un período de encuentros conflictivos, por contar con un contexto arqueológico variado y por disponer también de testimonios de aquellos testigos presenciales durante los acontecimientos que entraron en juego durante este breve acontecer en el tiempo, pero que repercutió radicalmente en el contexto sociocultural de la región (Astiz y Tomé, 1987).

El arribo de los europeos agudizó aún más el complicado panorama pluricultural, desencadenando procesos de cambios socioculturales profundos. La evidencia documental de la época si bien confusa, imprecisa y contradictoria presentan como denominador común los relatos sobre numerosos grupos poblacionales extendidos tanto entre los ambientes fluviales de los ríos Paraná y Uruguay, como en tierra firme. La irrupción europea se materializa con la construcción de un pequeño poblado y posteriormente el fuerte, dando comienzo al proceso de colonización en la región recrudesciendo aún más las relaciones interculturales existentes (Letieri *et al.* en prensa).

Los relatos de la época sobre los sucesos ocurridos manifiestan de modo recurrente el interés de los europeos por descubrir nuevos territorios e interiorizarse en los modos de vida de sus habitantes. Luis Ramírez, integrante de la expedición, describe diversas parcialidades con diferentes denominaciones sobre las cuales destaca la diversidad de costumbres. Los primeros que menciona son los querandíes, caracterizados como cazadores recolectores y gente ligera; fueron también los primeros en darles noticias sobre las riquezas del territorio; asimismo menciona a los Caracaraes que sembraban, los chanaes y timbús que vivían de la caza y la recolección, los guareníes o chandrís considerados amigos de los europeos y eran caníbales, siendo enemigos de las restantes parcialidades. En sus relatos describe también aquellos grupos o parcialidades que se encuentran en otros territorios, como por ejemplo: los mocoretaes, camaraos y mepenes (al norte de Sancti Spiritus), y los yngatus, beoyos, conomeguaes, bereces y tendeshogaes (en la boca del Paraguay); “sin los de tierra adentro que es cosa innumerable” (Maura, 2007: 56).

Roger Barlow, otro miembro de la expedición menciona a los Biguas, Charraís, y Guaraníes (caníbales), al norte de Sancti Spiritus ubica a los caradís, tumbus, chaná y otros grupos diversos (Taylor, 1932).

En las descripciones de García de Moguer, quién llega a Sancti Spiritus casi un año después, se advierte un interés por los lugares por donde frecuentaban las comunidades indígenas: “...questá una bahía que se llama de Todos Santos; en ella hay en toda esta costa hasta el Cabo Frío muy mala gente perversa, é comen carne humana é andan desnudos...” (Medina, 1908b: 236), mencionando también a otros grupos como los charruases ubicados en la entrada del río a la banda del Norte, los guaraníes en las islas, chanaes ubicados río arriba, mecontaes ubicados más adentro de la banda del norte, los mepenes más adentro de la banda del norte y río arriba del Paraguay los agaces y chandules.



Más allá de las imprecisiones, contradicciones y la subjetividad de las percepciones volcadas en los relatos, el momento de contacto incidió profundamente en los modos de vida de los grupos indígenas y generó relaciones interculturales complejas y conflictivas.

Por otra parte, llama la atención que a excepción de Roger Barlow, quien menciona la utilización de grandes vasijas durante la ejecución de un acto de canibalismo, no se hallaron otro tipo de referencias relacionadas a la utilización de la cerámica en los diversos grupos que estos cronistas describen (Letieri *et al.* 2012).

### **Sancti Spiritus en el panorama arqueológico regional del NEA**

Desde fines del Siglo XIX hasta aproximadamente la década de 1970 las investigaciones arqueológicas se manejaron dentro de la perspectiva investigativa de corte histórico-cultural. Este esquema conceptual facilitaba el análisis e interpretación de los rasgos materiales (fundamentalmente cerámicos) que eran adscriptos como pertenecientes a los grupos aborígenes de la región.

Serrano (1972) sintetiza gran parte de las investigaciones efectuadas en el NEA, proponiendo para el Período Tardío (1.000/1.200-1.500 D.C) la presencia de cazadores-recolectores denominados “ribereños plásticos” y conocidos en tiempos históricos como los Chaná-Timbú; estos grupos habitaban ambientes fluviales asentándose en sitios sobre elevados en tierras inundables.

Casi sobre el final de este período (aproximadamente dos siglos antes) comienzan a establecerse los guaraníes quienes se diferenciaban de los ribereños plásticos tanto por algunos rasgos de su cultura material como por sus costumbres (horticultores y caníbales).

Las distinciones sobre las que se caracterizaban los rasgos asociados a uno u otro grupo eran predominantemente estilísticos, si bien Serrano se encarga de realizar descripciones de otros elementos que componían el bagaje cultural de cada uno de ellos.

Los Ribereños plásticos cuyos antecesores podían rastrearse como de origen Arawak, poseían un repertorio cerámico conformado por apéndice zoomorfas formando figuras recortadas, escultóricos huecos o macizos adosadas generalmente en el borde de los cuencos; aplicaban decoraciones incisas geométricas o representando animales (frecuentemente los psitácidos) y modelaron las denominadas alfarerías gruesas con grandes apéndice, también zoomorfos. Estos rasgos se diferenciaban de la alfarería guaraní por la utilización más frecuente de pinturas para la decoración de sus cuencos sobre un fondo de engobe de color blanco formando motivos geométricos y la aplicación de la técnica del corrugado y unguiculado. Asimismo utilizaban grandes urnas funerarias para enterrar a sus difuntos.

Este esquema arqueológico regional comenzó a ser cuestionado por Ceruti (1986, 1988) durante la década de los setenta quien propone reconceptualizar a las culturas considerando no sólo sus rasgos materiales, sino también el uso diferencial del espacio en medioambientes diversos. Ceruti las denomina como “entidades culturales”, dentro de las cuales, la entidad Goya Malabrigo es una equivalente a

los ribereños plásticos en cuanto a las características de su cultura material. Este giro conceptual representa un cambio sustancial para la interpretación del panorama arqueológico del NEA ya que además de la explotación diferencial de los recursos, considera el tamaño y movilidad de los grupos y les otorga mayor profundidad temporal.

Estas posturas fueron fuertemente criticadas durante la década del 90, donde las investigaciones se volcaron hacia los enfoques procesuales y ecológicos, derivando en una fuerte crítica a las unidades arqueológicas clasificatorias preexistentes y a un desacople entre la información etnográfica y la arqueológica. El enfoque hacia el estudio de la adaptación al medio ambiente desplazó al de la continuidad histórica (Politis y Bonomo, 2012). Sin embargo muchos investigadores continuaron utilizando las categorías propuestas por Ceruti (1988), aunque definiéndola como una entidad arqueológica y refinando su caracterización en base a las investigaciones recientes en el delta Superior del Paraná.

En este sentido, las investigaciones desarrolladas en el sector del delta superior del Paraná posibilita observar un proceso de complejización creciente de los grupos Goya- Malabrigo con la utilización diferencial de los espacios, con la construcción de montículos o “cerritos” en ambientes ribereños e insulares y la emergencia de cierto grado de diferenciación jerárquica de estos grupos. (Bonomo *et al.* 2011)

Dichas investigaciones han permitido tangencialmente aproximarnos al entendimiento de las transformaciones culturales de la región que se proyectan retrospectivamente más allá de los límites temporales que comprenden los sucesos de Sancti Spiritus (1527-1529) pero que conforman el devenir de esos cambios con el comienzo del período de colonización temprana en el NEA.

### **La cerámica indígena en Sancti Spiritus: estudios, análisis y resultados alcanzados**

La alfarería indígena en Sancti Spiritus es el material más representativo y abundante del registro, la muestra se encuentra compuesta por más de 17.000, en su mayoría fragmentos de contenedores, seguido en cantidad mucho menor por apéndices, y figuras modeladas (vasos campanas y representaciones de animales).

Hasta el momento, los estudios y análisis efectuados, como así también sus resultados provienen de una muestra estimada en 12.000 fragmentos y en su mayoría fueron recuperados en los sectores de excavación correspondientes al interior del fuerte y sectores adyacentes al mismo.

En principio se tuvieron en consideración los fragmentos bordes (n: 1.793) de contenedores cuya confiabilidad de representación gráfica es alta, esto es, aquellos bordes que presentan más del 10% del total de la circunferencia de la boca de los contenedores (Letieri *et al.* 2012); predominan las formas abiertas (AB: 20%) por sobre las cerradas (CR: 11%) el resto son fragmentos bordes indeterminados dado su alto estado de fragmentación (INDET: 69%).

En cuanto a las técnicas de aplicación secundarias (en el sentido de Schiffer y Skibo, 1987, 1997), los bordes lisos son mayoritarios, con engobes (51%), incisiones (IN: 26%) y con presencia de pinturas (PI: 6%); otras técnicas secundarias como el corrugado (COR: 1%) y el unguiculado (UN: 1%) se encuentran escasamente representadas.

Se efectuaron estudios submacroscópicos en un conjunto de 127 bordes (6,24%), la muestra presenta abundancia de cuarzo cristalino, mica, biotita, escasos fragmentos de roca y abundantes tiestos molidos, con fracturas regulares, textura fina y compacta lo que indicaría un buen amasado de los materiales arcillosos y no arcillosos para la formación de la pasta.

Para el análisis de las pastas se efectuaron 27 cortes delgados utilizando un microscopio polarizado (40X-100X). Se observaron minerales como: cuarzo cristalino, mica, feldespato, plagioclasa, y en menor medida biotita, mica, algunos fragmentos de rocas metamórficas, rocas sedimentarias y se pudo distinguir la presencia de inclusiones de arcillas y tiestos molidos.

Puede observarse una correlación de la frecuencia de los atributos en el conjunto total de la muestra correspondiente a fragmentos de bordes que se evidencia en una gran parte de la región del NEA: una ocurrencia mayor de bordes con formas abiertas con respecto a las formas cerradas, un porcentaje relativamente alto de aplicación de engobes y un porcentaje bajo de bordes incisivos/pintados, corrugados y unguiculados y pintados, siendo frecuentemente asociadas a actividades rituales o ceremoniales (de Aparicio, 1923, 1936; Gaspari, 1950, Serrano, 1931; Torres, 1907), no obstante estudios más recientes (ver Ottalagano 2010) sugieren la utilización de contenedores indistintamente en la cocción de alimentos, almacenamiento, transporte o utilizado en funciones más específicas (como las rituales, o depositados a modo de ajueres en enterratorios). En cuanto a los estudios submacroscópicos y cortes delgados, se observa la utilización de tiestos molidos en la preparación de la pasta de arcilla y las atmósferas de cocción tienden a ser reductoras y en menor medida mixtas, indicando que la cocción de los implementos cerámicos se efectuaron a cielo abierto. (Letieri *et al.* 2012, Frittegotto *et al.* 2013)

Los resultados obtenidos hasta el momento refieren a las características tecno-formales-estilísticas del conjunto de la muestra, la misma se correlaciona con los resultados provenientes de investigaciones realizadas en el área circundante a Sancti Spiritus, fundamentalmente en el sector del delta Superior del río Paraná (Bonomo *et al.* 2011, Politis y Bonomo, 2012).

### **Alternativas posibles para el estudio de la cerámica indígena en Sancti Spiritus**

La síntesis sobre los resultados de las características tecno-formales-estilísticas de los implementos cerámicos evidencia una variada y diversificada utilización de diferentes elementos materiales que interactuaron en la cadena operativa de la alfarera indígena (Figura 2).



Figura 2. Variabilidad en las técnicas de aplicación en contenedores del sitio Sancti Spiritus: 1 y 2 fragmentos pintados; 3 y 4 fragmentos con incisiones lineales y en surco rítmico; 5 unguiculado; 6 corrugado; 7 y 8 apéndices de contenedores y vaso campana

Esta síntesis, sin embargo presenta limitaciones si queremos abordar el estudio de los sistemas tecnológicos humanos (Lemmonier, 1986) desde una perspectiva contextual.

Necesitamos avanzar y profundizar en el estudio de la cultura material y los procesos interculturales involucrados en las poblaciones indígenas al momento del encuentro con los europeos y evaluar, desde la arqueología, los factores de

cambio no solamente técnicos o referidos a su materialidad, sino también los que probablemente se produjeron en los modos de hacer alfarería dentro de las comunidades de la región.

De esta manera nos preguntamos cómo registramos y medimos la variabilidad observada en los implementos cerámicos. Siguiendo a Michelaky (2007), dicha variación no debería considerarse como resultado de ideas objetivadas, donde los diversos rasgos establecen la correlación directa con los grupos étnicos que los crearon. Tampoco es suficiente considerarlos como instrumentos adaptados a las necesidades medioambientales sociales y naturales para poder determinar qué atributos son funcionales y cuáles son sociales. A cambio, propone abordar los conjuntos cerámicos como integrados en proyectos sociales más amplios donde los integrantes, las personas, son agentes activos de la vida social (Michelaky, 2008 y ver también Larsson y Graner, 2010).

Avanzando desde esta perspectiva debemos tener en cuenta una serie de consideraciones teóricas y metodológicas que van más allá de las características estrictamente tecno-formales-decorativas; comprender no solo la variabilidad tecnológica de los implementos cerámicos, a la materia prima desde su estado natural a su estado fabricado, finalizado, sino también a la secuencia operacional completa de la producción alfarera, esto es, su reconstrucción y sus resultados diarios, aquellos que inciden en la vida diaria de la gente, sus circunstancias y consecuencias sociales y considerar todas las facetas de la actividad humana técnica (Lemonnier, 1986).

Para responder a la pregunta inicial de cómo registrar y abordar la variabilidad observada en los conjuntos alfareros, debemos reparar en el contenido de la documentación etnohistórica disponible (que en el caso de la información cerámica es escasa o circunstancial) al contexto histórico de la época, a los procesos de cambio cultural generados por los objetivos de la empresa europea, su mirada hacia los grupos locales, y apuntando al entendimiento de esas historias particulares.

Si nos focalizamos en la producción cerámica considerada en todas sus facetas, o al menos intentamos tener en cuenta todas, debemos prestar atención a los gestos específicos que se manifiestan en la construcción de los implementos, las elecciones puestas en juego y las acciones rutinarias que conlleva el proceso de producción. En cada paso de esta secuencia hay un ser humano tomando una decisión, una elección sobre cómo proceder y esas elecciones tienen su correlato material (Michelaky, 2007; Gosselain, 1996, 1999, 2000; Gosselain y Livingstone Smith, 2005).

Gosselain (2000) plantea tres estadios de categorías para el proceso de manufactura, cuya aplicación nos permite aproximarnos a la secuencia operacional completa:

La primera categoría se refiere a las técnicas que dejan evidencias visibles sobre los productos (cerámicos) terminados: temperantes, decoración, tratamiento post cocción. Son los aspectos más sobresalientes, por ser más visibles (como la forma de decorar una vasija, pintarla, efectuar incisiones, etc.)

La segunda categoría comprende la maleabilidad técnica (los instrumentos y recetas para la acción) que incluye la extracción de arcilla, procesamiento y cocción. En esta categoría, el comportamiento técnico no puede ser leído sobre el producto terminado ya que involucra actividades de post-aprendizaje y la técnica puede ser reemplazada o modificada aún después de aprendida.

Por último, la tercera categoría: la formación primaria, involucra los gestos o modos de hacer cerámica, no dejan rastros aparentes, están en íntima conexión con los hábitos motores con la fuerza de la memoria muscular que involucra gestos corporales especializados y que son muy resistentes al cambio (Michelaky, 2007).

Las categorías anteriormente descritas (muy brevemente) nos remite a considerar esas formas de hacer que configuran al estilo tecnológico, a las técnicas materiales concretas y al accionar social humano (Lemonnier, 1986) dentro de las comunidades de prácticas alfareras, esas tradiciones alfareras cuyos actores sociales contribuyeron en el pasado activamente a la conformación de los grupos que habitaron las inmediaciones de esa base de operaciones que se materializó con Sancti Spiritus. Es posible bucear en ese panorama contextual sociocultural, comenzando por entender las otras esferas de actividades que también conforman la secuencia operacional completa, esa conexión de la alfarería con otras actividades y los comportamientos tecnológicos que se generan durante el aprendizaje. Algunos modos de hacer (Hodder, 1993), como las formaciones primarias) tienden a presentar una estabilidad en tiempo y espacio, a diferencia de aquellos modos más visibles como la decoración o la maleabilidad técnica que pueden ser más cambiantes. En este sentido, estos modos de hacer, en principio, más estables nos permitiría aproximarnos al discernimiento de las dinámicas sociales de estos grupos dentro del panorama pluricultural de la región.

La cerámica del NEA presenta características cuyos rasgos diagnósticos (estilos decorativos) podrían hacernos pensar en una continuidad en las modalidades de hacer alfarerías, sin embargo los conjuntos cerámicos deben estar integrados en proyectos sociales más abarcadores que implican ver al proceso de producción dentro de secuencias operacionales completas. Esto es, considerar los factores técnicos, mecánicos y ambientales intervinientes, pero también inciden otros factores como los sociales, económicos, simbólicos, religiosos, tradicionales y políticos en conexión con otras actividades en las que la alfarería pudo haber estado relacionada como la recolección, trabajo de la tierra, explotación de fuentes de arcillas, preparación de alimentos, entre otros (Michelaky, 2007, Gosselain y Livingstone Smith, 2005).

La conformación de contenedores cerámicos se efectúa por pasos cuyos elementos son de naturaleza diversa (agua, arcilla, agregados no plásticos) que se cohesionan y modelan. Estos agregados materiales se encuentran constituidos por atributos que reflejan una compleja gama de comportamientos que se proyectan más allá de la esfera tecno-funcional de los artefactos. En este sentido y tratando de aproximarnos a los modos de hacer alfarería, los estudios sobre etnicidad cobran un renovado protagonismo (Fernandez-Götz, 2013) impulsado por las propuestas conceptuales de Jones (1997) sobre identidad étnica, grupo étnico y etnicidad.

Para esta autora la identidad étnica es aquel aspecto de la auto-conceptualización de una persona que resulta de la identificación con un grupo más amplio en oposición de acuerdo a la diferenciación cultural percibida y/o descendencia común.

Asimismo define a un grupo étnico como cualquier grupo de personas que se apartan o son apartados por otros grupos con quienes interactúan o co-existen, según sus percepciones de diferenciación cultural y/o descendencia, consideradas desde una visión étnica, como proceso observado por “otros”.

A la etnicidad la define como todos los fenómenos psicológicos y sociales asociados con la identidad de un grupo culturalmente construida. Se focaliza en las maneras en la que los procesos culturales y sociales se intersectan unos a otros en la identificación de los grupos étnicos y en la interacción entre grupos étnicos.

Atendiendo a estos conceptos, nos interesa indagar el estudio de la cultura material y los procesos interculturales que refieren a la identidad étnica, ese aspecto de la auto-conceptualización, al grupo étnico y sus diferenciaciones más o menos pronunciadas en la relaciones intra e interétnicas, proceso que se complejiza aún más durante el período de contacto con Sancti Spiritus a comienzos del Siglo XVI.

Abordar el estudio de la cultura material cerámica desde una perspectiva arqueológica contextual implica considerar y analizar aquellos fenómenos sociales asociados con la identidad de un grupo que se van conformando durante la vida de los individuos con sentido de pertenencia a su territorialidad, lazos de parentesco, vida social/simbólica y que incorporan desde sus comienzos, pero a la vez modificando y resaltando algunos aspectos por sobre otros (Jones, 1997).

Dichos fenómenos tienen que ver con el *habitus*, con esas estructuras que constituyen un tipo particular de medio ambiente, con sus condiciones materiales de existencia, con las características de una condición de clase, configurando las disposiciones durables hacia ciertas percepciones y prácticas, siendo parte de un sentido individual de sí mismo y que pueden ser transportadas de un contexto a otro. (Bourdieu, 1977).

El *habitus* involucra un proceso de socialización donde nuevas experiencias se estructuran de acuerdo con las estructuras producidas por experiencias pasadas, y las experiencias tempranas retienen un peso particular. En esta forma, y siguiendo a Jones (1997) las estructuras de poder son integradas y resultan de ciertas disposiciones; son precisamente estas estructuras cognitivas y motivantes las que influyen en un nivel inconsciente en la práctica de la vida diaria de los grupos humanos.

## Consideraciones finales

Las reflexiones efectuadas en este trabajo apuntan a consolidar la propuesta para abordar el análisis y estudio de la alfarería en Sancti Spiritus desde una perspectiva arqueológica contextual. Contemplando, de esta manera, la secuencia operacional completa (Michelaki, 2007) en tanto vinculada con otros aspectos socio-

culturales, políticos, ideológicos y económicos que intervinieron en el quehacer diario de las poblaciones aborígenes y los cambios culturales ocurridos a partir de la llegada de los europeos a la región.

De esta manera, podemos emprender la búsqueda de una correlación entre los patrones de la cultura material e identidad. Atender a la variabilidad artefactual cerámica en relación a la reconstrucción de los límites y elecciones del pasado sociocultural de dichas poblaciones (Barth, 1976). Para tal fin, es preciso entender a la cadena operativa como totalidad de un proceso dentro del ámbito de las tradiciones alfareras donde se da concurso a la incorporación de elementos de diferentes orígenes, a esos “agregados sociotécnicos” (Gosselain, 2000; ver también Lemmonier, 1986), dependiendo de las historias respectivas de los grupos sociales o su contexto histórico de referencia.

El enorme potencial que encierra el estudio y análisis de la cadena operativa alfarera como instancia de aproximación a la identificación de patrones técnicos, esos comportamientos tecnológicos adquiridos dentro de la comunidad de aprendizaje e inmerso en las dinámicas sociales nos posibilita profundizar en el estudio de algunos aspectos sobre la identidad de los grupos que habitaron el sector sur de la cuenca del Río de La Plata.

Sancti Spíritus nos brinda esa posibilidad, de evaluar la cultura material (comenzando con uno de los registros más conspicuos, la cerámica) en un entorno sociocultural regional complejo que se agudiza con la emergencia del colonialismo, resultando en un desplazamiento de las comunidades preexistentes y la imposición de nuevas categorías de diferencias y esto tiene que ver con la identidad de los grupos, de sus prácticas diarias en los procesos de construcción material y social como individuos.

## Referencias bibliográficas

APARICIO, F. de. 1923. Contribución al estudio de la arqueología del Litoral. “Un nuevo tipo de representaciones plásticas”. En: Revista de la Universidad de Buenos Aires. Tomo LI: 94-106.

1936. El Paraná y sus tributarios. En: Las culturas indígenas del Río de La Plata. Imprenta de la Universidad. Buenos Aires.

ASTIZ, MA. E., Y TOMÉ, A. 1987, Localización y descripción de Sancti Spiritus (1527-1529), Cuadernos Instituto Nacional de Antropología 12, pp. 203-251.

BARTH, F. 1976. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México.

BONOMO, M., G. POLITIS Y C. GIANOTTI. 2011. Montículos, Jerarquía social y horticultura en las sociedades indígenas del delta del Río Paraná (Argentina). En: *Latin American Antiquity* 22 (3), pp. 297-333.

BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of practice*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge University Press.

CERUTI, C. 1986. Algo sobre crítica y autocrítica en arqueología. En: *Revista de Antropología* 1., pp.19-24.

1988. Cambios Climáticos y Poblaciones Prehispánicas en el Litoral Argentino. Informe Conicet.

COCCO, G., F. LETIERI, G. FRITTEGOTTO, C. PASQUALI, A. AZKARATE, S. ESCRIBANO-RUIZ Sancti Spiritus, 1527-1529. (En prensa) Aportes al estudio de los primeros asentamientos europeos en Sudamérica. II Seminario internacional RII\_UC Primeros asentamientos españoles y portugueses en la América central y meridional. S. XVI y XVII. Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe y Universidad Nacional del Litoral.

FERNANDEZ-GÖTZ, M. 2013. Revisiting Iron Age Ethnicity. En: *European Journal of Archaeology* 16 (1) 20, pp. 116–136.

FRITTEGOTTO G., F. LETIERI, G. COCCO, C. PASQUALI, M. A. ASTIZ Y M. VALDATA. 2013. Descubriendo el Fuerte Sancti Spiritus. Colección Estudios y proyectos Especiales, editado por el Consejo Federal de Inversiones. ISBN 978-987-510-225-5. Buenos Aires.

GASPARY, F. 1950, Investigaciones arqueológicas y antropológicas en un “cerrito” de la isla Los Marinos (Depto. Victoria, Entre Ríos) situada frente a Rosario, Publicación del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore, 23., pp. 3-66.

GOSSELAIN, O. P. 1996. Technology and Style: Potters and Pottery Among Bafia of Cameroon. *Man*, New Series, Vol. 27, N° 3. In: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 559-586.

1999. In Pots we Trust: The Processing of Clay and Sumbols In Sub-Saharan Africa. *Journal of Material Culture*, 4, pp. 205-230.

2000. Materializing identities: an African perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7, pp. 87-217.

GOSSELAIN, O. P., AND A. LIVINGSTONE SMITH. 2005. The Source Clay Selection and Processing Practices in Sub-Saharan Africa." En: *Pottery Manufacturing Processes: Reconstruction and Interpretation*, A. Livingstone Smith, D. Bosquet y R. Martineau (ed), Oxford: Archaeopress, BAR International Series 1349., pp. 33-47.

HODDER, I. 1993. Style as historical quality. En: *The uses of Style in Archaeology*. Margaret Wright Conkey, Christine Ann Hastorf (Eds.) Cambridge University Press.

JONES, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge London and New York.

QUEVEDO, R. 1983. Ulrico Schmidel, Derrotero y viaje al río de la Plata y Paraguay (1534-1554). Biblioteca Paraguaya. Ediciones Napa. Asunción. Paraguay.  
<[http://www.portalguarani.com/2315\\_ulrico\\_schmidl/16624\\_derrotero\\_y\\_viaje\\_al\\_rio\\_de\\_la\\_plata\\_y\\_paraguay\\_ulrico\\_schmidl\\_edicion\\_dirigida\\_y\\_prologada\\_por\\_roberto\\_quevedo.html](http://www.portalguarani.com/2315_ulrico_schmidl/16624_derrotero_y_viaje_al_rio_de_la_plata_y_paraguay_ulrico_schmidl_edicion_dirigida_y_prologada_por_roberto_quevedo.html)> [15 de Mayo de 2014].

LARSSON, Å. M. y G. GRANER. 2010. More than meets the eye. In: Å. M. Larsson & L. Pappmehl-Dufay (Eds). *Uniting Sea II. Stone Age Societies in the Baltic Sea Region. Opia 51*. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.

LEMMONIER, P. 1986. *The Study of Material Culture Today: Towards an Anthropology of Technical Systems*. Journal of Anthropological Archaeology 5., pp. 147-186.

LETIERI F., G. COCCO, G. A. DE LA FUENTE, H. MELETTA, C. ALBERICO. 2012. La variabilidad y complejidad artefactual de la producción alfarera procedente del área de estudio correspondiente al primer asentamiento europeo en la cuenca del Río de La Plata: Fuerte Sancti Spiritus (1527---1529) - Un abordaje interdisciplinario". En: *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina*. Tomo 2. E. M. Rodríguez y D. Schávelzon editores. Editorial Académica Española., pp. 464-490.

LETIERI F., S. ESCRIBANO, C. PASQUALI, A. AZKARATE, G. COCCO, I. SÁNCHEZ, G. DE LA FUENTE. (En prensa). Approaching the cultural complexity of pottery from Sancti Spiritu Village and Fort (Puerto Gaboto, Argentina). Artículo en volume: 1st International Congress on Historical Archaeology & Archaeometry for Societies in Contact. Barcelona.

MAURA, J. F. 2007. Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): orígenes de los 'real maravilloso' in el Cono Sur, Col. En: Revista Lemir.  
<<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>> [7 de Marzo, 2014]

MEDINA, J. T. 1908 a. *El veneciano Sebastián Caboto. Al servicio de España y especialmente de su proyectado viaje a Las Molucas por el estrecho de Magallanes y al reconocimiento de la Costa del Continente hasta la Gobernación de Pedrarias Dávila*. Tomo I. Imprenta y Encuadernación Universitaria, Santiago de Chile.  
1908b. Los Viajes de Diego García de Moguer al Río de La Plata. Estudio Histórico. Santiago de Chile. Imprenta Elzeviriana.

MICHELAKY, K. 2007. More than meets the eye. *Canadian Journal of Archaeology*. 31., pp. 143-170.

MICHELAKY, K. 2008. Making Pots and Potters in the Bronze Age Maros Villages of Kiszombor-Új-Élet and Klárafalva-Hajdova. *Cambridge Archaeological Journal* 18:3., pp. 355-80.

OTTALAGANO, F. 2010. Simbolismo e identidad en las tierras bajas del Paraná: Un abordaje contextual del arte mobiliario cerámico. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXV*. Buenos Aires.

POLITIS, G. y M. BONOMO. 2012. La entidad arqueológica Goya-Malabrigo (Ríos Paraná y Uruguay) y su filiación Arawak. En: *Revista de Arqueología*. Volume 25, Nº 1., pp. 10-47.

SCHIFFER, M. B. y J. M. SKIBO 1987. *Theory and experiment in the study of technological change*. *Current Anthropology*. Volume 28, Number 5.  
1997. The explanation of artifact variability. *American Antiquity*, 62 (1), pp. 27-50.

SERRANO, A. 1931. *Arqueología del Litoral*. En: Memorias del Museo de Paraná. Talleres Gráficos Casa Pedrassi. Paraná.

1972. *Líneas fundamentales de la arqueología del Litoral (Una tentativa de periodización)*. Publicación del Instituto de Antropología. Universidad de Córdoba.

TAYLOR, E. G. R. 1932. A brief summe of geographie by Roger Barlow. London., pp. 155-163.

TORRES, L. M. 1907. *La cuenca del Río Paraná*. Revista del Museo de La Plata XVI, Buenos Aires, pp. 53-122.

VARNHAGEN, F. A. 1839. *Diario de Navegação de Pero Lopes de Souza, 1530-1532*. Lisboa, pp. 1-59.

Recibido: 5 de junio de 2015.

Aceptado: 15 de agosto de 2015.