

EL CARIBE ARQUEOLÓGICO

Anuario publicado por la Casa del Caribe como extensión de la revista *Del Caribe*

12 / 2011

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Marcio Veloz Maggiolo
MSc. Jorge Ulloa Hung
Dra. Betty Meggers
MSc. Roberto Valcárcel Rojas
MSc. Juan M. Reyes Cardero
Dra. Corinne L. Hofman

CONSEJO ASESOR

Dr. Mario Sanoja (Venezuela)
Dra. Iraida Vargas (Venezuela)
Dr. Oscar Fonseca (Costa Rica)
Dr. A. Gus Pantel (Puerto Rico)
Dr. Gabino La Rosa Corzo (Cuba)
Dr. José Oliver (Puerto Rico)
Dr. Antonio Curet (Puerto Rico)

Correspondencia a:

✉ Casa del Caribe
Calle 13 no. 154 esq. a 8
Reperto Vista Alegre.
Santiago de Cuba, CP. 90 400
CUBA. Tif. (53) (226) 64 3609
Fax (53) (226) 642387
Correo electrónico:
revistadelcaribe@cultstgo.cult.cu

✉ Marcio Veloz Maggiolo
Apartado 642
Santo Domingo
República Dominicana

✉ Betty Meggers
PO Box 37012
NMNH MRC-112
Washington DC 20013.
USA

IOSVANY HERNÁNDEZ MORA	3	La Arqueología del período colonial en Cuba: apuntes teóricos de sus primeros cincuenta años (Parte I)
STEPHEN DÍAZ-FRANCO	15	Los perezosos extintos de Cuba: algunas reflexiones a propósito de los últimos fechados radiocarbónicos
DIVALDO A. GUTIÉRREZ CALVACHE JOSÉ E. CHIRINO CAMACHO EFRÉN J. JAIMEZ SALGADO JOSÉ B. GONZÁLEZ TENDERO	30	La vulnerabilidad del arte rupestre cubano ante el ascenso del nivel del mar. La llanura costera Judas-Aguada, un caso de ejemplo
JAIME R. PAGÁN JIMÉNEZ	45	Dinámicas fitoculturales de un pueblo precolombino saladoide tardío (King's Helmet) en Yabucoa, Puerto Rico
JORGE ULLOA HUNG SAMANTHA RUITER	60	Arqueología en la línea noroeste de la República Dominicana. Un esbozo del paisaje arqueológico y las interacciones
ALFONSO P. CÓRDOVA MEDINA MILTON PINO RODRÍGUEZ OSMAR LABRADA ORTIZ	76	La Carmita y Venta del Río, asentamientos protoagricultores del centro sur de Cuba. Principales características
ADRIANA CHURAMPI RAMÍREZ	82	El cacicazgo de Higüey. Casabe, oro e insurrección
DARWIN A. ARDUENGO GARCÍA	89	La reutilización de botijas en los antiguos conventos de Santa Clara y Nuestra Señora de Belén en La Habana Vieja
ROBERTO VALCÁRCEL ROJAS JAGO COOPER	99	José R. Oliver. Temas de Arqueología caribeña
ODLANYER HERNÁNDEZ DE LARA JUAN JOSÉ YATACO CAPCHA	110	Ernesto Tabío Palma: Algunos aspectos sobre la vida y la obra de un arqueólogo cubano
DE LOS AUTORES	120	

Coordinadores:

Jorge Ulloa Hung
Roberto Valcárcel Rojas

Equipo de realización:

León Estrada
Raimiz Destrades

El Caribe Arqueológico es una publicación de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba / Cada trabajo expresa la opinión de su autor / No se devuelven originales no solicitados / Inscripta en la administración de Correos, Zona Postal 4, Santiago de Cuba, bajo el No. 81620 / 168, acogida a la tarifa de impresos periódicos / ISSN 1682-7562.

Este número ha sido publicado con financiamiento de Taraxacum S. A.



TARAXACUM S.A.



JOSÉ R. OLIVER. TEMAS DE ARQUEOLOGÍA CARIBEÑA

ROBERTO VALCÁRCEL ROJAS
JAGO COOPER



José R. Oliver es un puertorriqueño nacido en Barcelona. Arqueólogo desde niño y por tradición familiar, forma parte del claustro del Instituto de Arqueología de University College London, uno de los más importantes centros de enseñanza e investigación arqueológica de la actualidad, y es autor de textos claves para la comprensión de la iconografía indígena de Las Antillas y de sus vínculos con los procesos de organización y complejización social, así como de numerosos artículos que reflejan el tratamiento siempre creativo e inspirador de temas diversos, enmarcados en el espacio suramericano y antillano. Formado en los Estados Unidos, interactuando en el ambiente académico europeo y presente de manera permanente en los espacios de discusión del Caribe y en la práctica de campo en el área, de manera especial en Puerto Rico y la República Dominicana, Oliver es una de las figuras más importantes de la arqueología caribeña de hoy. Partes de esta entrevista fueron realizadas en marzo de 2005 en el Instituto de Arqueología de University College London (UCL), y otras han sido actualizadas por José en julio de 2011 para reflejar las condiciones actuales. Aquí se presentan criterios de Oliver sobre distintos aspectos de la investigación arqueológica en la región y en su país. Es parte de una larga conversación¹ de la que hemos seleccionado fragmentos, según el espacio disponible y con la aprobación de José. Son sus ideas del momento y nuestra preocupación por temas que siempre se discuten, pero pocas veces se publican. Eran y son opiniones que sin duda resulta valioso compartir.

¿José, cómo ve el estado de los estudios de iconografía en las Antillas?

Hay que empezar por el profesor Arrom, a quien conocí en la Universidad de Yale hace más de 30 años (en 1974). Fue él quien realmente me estimuló a que publicara mi trabajo sobre Caguana. Los estudios pioneros de Arrom comienzan a establecer relaciones más o menos directas entre distintos aspectos de la descripción de objetos (imágenes) de carácter mágico-religiosos y los que

describen los cronistas, particularmente fray Ramón Pané. Arrom busca la correlación entre la descripción física de estos objetos y los *cemíes*, dada por los cronistas, y los materiales e imágenes arqueológicas recuperadas, así como los posibles significados que podían tener. Los significados provenían del rol que dicho personaje (la imagen) cumplía en los mitos y leyendas caribeños. La lógica que caracteriza el argumento de Arrom es la siguiente: si el objeto arqueológico tiene un cuerpo similar a un perro, entonces debe ser *Opiyelgubiran* de la leyenda taína por tener forma “como un perro” y, por lo tanto, su función y simbolismo ha de ser el que se le confiere en el mito o leyenda recolectada por Pané. Arrom se preocupaba mucho más por la identidad del personaje representado en la imagen, que por las implicaciones de las relaciones sociales y políticas que dicho personaje conlleva cuando es apercibida y utilizada por seres humanos que la rodean. Arrom fue un pionero y su contribución fue muy positiva y estimulante, pero creo que nosotros en esta y las próximas generaciones debemos construir sobre su legado y no simplemente repetir su fórmula.

De allá para acá (2005), la verdad es que han habido pocos esfuerzos, sobre todo a nivel de teoría en arte y antropología o arte y arqueología, que hayan realmente superado este enfoque analítico, en parte porque muchos de los trabajos intentan abordar el problema del arte y simbolismo iconográfico en ausencia realmente de un contexto teórico que permita visualizar cómo este objeto (o imagen) funcionaba, y qué rol cumplía en sus relaciones sociales con seres humanos y cómo impactaba dichas relaciones. Por ejemplo, muchos de los conceptos se basaron en nociones desarrolladas por historiadores del arte y no por antropólogos o arqueólogos, cuya área de investigación no es totalmente coincidente con los objetivos que tienen los historiadores del arte. Muchos objetos se estudiaban en forma casi aislada, como un *object d'art*; se registraba el hecho de que tipológica o formalmente era el mismo tipo de diseño mencionado por un cronista, pero el contexto, cómo funcionaban dentro de un tiempo y una dinámica social equis, no era un tema que fuera abordado rigurosamente.

De allá para acá, claro, ha habido una serie de acercamientos o enfoques más antropológicos teórica y metodológicamente más rigurosos. Uno de los primeros, que surge relativamente con independencia del trabajo clásico de Arrom, es el del francés-guadalupeño Henri Petitjean-Roget. Trae a las Antillas, por primera vez, un análisis o un enfoque anclado en el estructuralismo francés



José Oliver en su oficina del Instituto de Arqueología, UCL. Año 2005.

levi-strausiano y también, hasta cierto modo, influenciado por la obra de Maurice Godelier, entre otros. Lo aplica, por ejemplo, a los diseños decorativos de la alfarería saladoide de Martinica y Guadalupe y, desde luego, al igual que Arrom, utiliza las fuentes etnográficas, sobre todo referencias a la mitología, no solo antillana, sino suramericana, y de ahí viene la influencia de Lévi-Strauss, para hacer un análisis estructuralista sobre los distintos elementos que constituyen lo que llamamos los estilos de la tradición saladoide. En cierto modo esto tiene paralelos con lo que por ejemplo, Pedro P. Godo viene realizando con alguna de las alfarerías cubanas, pero además tratando de buscar también identidad étnica vía la expresión formal. Al igual que Lévi-Strauss, aquí hay una fuerte influencia de la lingüística y la semiótica en pos de extraer el simbolismo o los significados de las imágenes representadas en los diseños. Pero este enfoque quedó siempre en manos de un núcleo muy limitado de practicantes.

En las Antillas hay hoy mucha más conciencia sobre estos y otros enfoques, y sobre el potencial que esto tiene para informarnos acerca de ideologías, creencias, inclusive afinidades entre distintas comunidades o grupos, pero lo que aun falta en muchos casos es una discusión a nivel teórico. Pero, insisto, son limitados los intentos de hacer explícitos los conceptos y enfoques teóricos que

informan los métodos en los que uno organiza, clasifica y agrupa o desagrupa distintos conjuntos y elementos iconográficos o artísticos para interpretar sus posibles significados. Se hace una correspondencia formal entre objeto arqueológico y el objeto escrito (al estilo de Arrom). Sin embargo, yo creo que lo que interesa es entender cómo funcionaba, en qué contextos funcionaba, porque lo que le da un significado simbólico y social al objeto (que generalmente es polivalente) es el contexto sociológico de la relación objeto-seres humanos, en donde la interacción entre los individuos que debían ver, manejar, utilizar, obsequiar, heredar, robar, guardar, venerar el objeto y/o imagen es clave para adentrar en su significado y simbolismo y su impacto en las relaciones entre seres humanos, desde individuos hasta comunidades y sociedades.

El objeto/imagen, comúnmente llamado *cemí*, tiene relaciones personales, individuales con los seres humanos. Es un personaje animado, de múltiples naturalezas, que define tanto al vidente como al dueño del objeto e incluso al grupo. Estas características ya imponen una serie de limitaciones o de parámetros bajo los cuales un objeto-cemí cobra significado. El caso de los *cemíes* es muy interesante porque eran mucho más que objetos de arte: eran imágenes, representaciones de personajes o seres (aunque a veces no-humanos) importantes que implicaban a todos los estamentos de la sociedad, cuyos integrantes participaban en la constante negociación y elaboración de su identidad, que podríamos llamarla *tainidad*, aun cuando no todos los participantes fueran “taínos”. Los tenían los *naborías* y las élites *nitainas* y, claro está, los grandes caciques. Los objetos-cemí aparecen en contextos diferentes: aislados o en ensamblajes, fijos en el espacio, como en las cuevas, bateyes o rocas de río, o en conjuntos que pueden variar o ser reagrupados de formas diferentes según el ritual, por lo cual son objetos móviles no fijos. Importa igualmente discutir el entorno, es decir, traer a colación conceptos teóricos del paisaje (*landscape*, en inglés) como escenario integral que enmarca el sentido del objeto, e incluso al paisaje mismo como “objeto de arte”, que es creado, imaginado, manejado, construido y alterado por los indígenas. O sea, que en cada uno de estos y otros contextos, una misma imagen presenta toda una serie de posibilidades interpretativas diferentes, dependiendo de con qué otras imágenes —que pueden ser o representar otros seres no humanos— y con qué conjuntos de seres humanos estén relacionadas y la o las razones del encuentro. Aquí por ejemplo, los enfoques fenomenológicos, de ima-

ginarse y situarse uno en el lugar del indígena, han sido aplicados productivamente por algunos de mis colegas en UCL, como la Dra. Sue Hamilton en sus estudios del estuario gigante y el paisaje de la isla de Pascua.

Volviendo a mis experiencias, mi trabajo sobre Caguana se facilitó por el hecho de que los petroglifos, que son imágenes de personajes imbuidos con la fuerza vital de lo *dulce* (que es lo que *cemí* significa), están organizados en forma lineal. Cuando uno tiene un orden lineal (la hilera de monolitos con petroglifos), uno sabe por dónde comenzar y terminar, y qué personaje-petroglifo le sigue a cual otro en la secuencia. En este caso, la analogía lingüística funciona bien porque una oración, el sentido que tiene, depende, en parte, del orden de las palabras que a su vez indican la función sintáctica que cada una cumple. Un orden diferente de las palabras (petroglifos) o el uso de diferentes palabras (petroglifos) insertadas en la oración (hilera de monolitos) cambia su sentido o mensaje. Lo mismo sucede con los petroglifos de Caguana: son análogos a las palabras. La misma oración con las mismas palabras, enunciadas en otro contexto, pueden arrojar mensajes muy diferentes o puede tener un sentido que no es literal sino figurado, poético. Al estar los petroglifos de Caguana en un orden lineal —cada uno de ellos demarcado por su monolito que los distingue de los otros—, se puede apreciar sin dificultad que surgen una serie de temas y personajes iconográficos individuales que se van sucediendo unos a otros, estableciendo así una narración ideográfica. El orden o estructura del conjunto es clave para inferir la narración. En analogía a la palabra en una oración, cada unidad —el petroglifo, imagen, personaje— modifica o cualifica al que le sigue y al que le precede en el orden lineal. Pero es importante recalcar que la analogía lingüística, como enfoque metodológico en el estudio de la iconografía, no se debe aplicar cuando uno tiene, por ejemplo, un mural lleno de pictografías y que frecuentemente están superpuestas. ¿Dónde está el orden? Pero uno está más o menos consciente de que en dichas escenas panorámicas, que no son lineales, los elementos probablemente no están distribuidos al azar, de que hay alguna serie de reglamentos o de restricciones sobre dónde el artesano va a poner cierto detalle para que tenga sentido y pueda ser, en esencia, reconocido e interpretado por la gente.

De todos modos, estos trabajos de iconografía para mí son claves, en el sentido de que permiten una apertura hacia el mundo cognoscitivo de una sociedad que es muy difícil reconocer, por

ejemplo, si uno solamente está enfocado en cuestiones de carácter puramente económico. O sea, que la parte ideológica de la sociedad, ese aspecto, es mucho más accesible a través de estudios de iconografía, arte y simbolismo. Yo personalmente considero que la lingüística presenta un esquema teórico que te permite, en contextos de orden o distribución lineal, organizar la información de tal forma que puedes extraer el o los significados de las relaciones entre las distintas partes. Pero claro, la validez interpretativa depende mucho de la analogía etnográfica, de la etnohistoria, o sea, que francamente sin Pané y otros cronistas se nos haría extremadamente difícil validar la interpretación. En Caguana, sin tener las descripciones del carácter de actividades tales como el juego de pelota o de los distintos contextos y sentidos de las danzas y cantos rituales —areítos— en los distintos recintos (bateyes), mis interpretaciones de los mensajes y funciones de la iconografía estarían mucho más limitados.

Aún sin el beneficio de las *Crónicas*, hay otros enfoques, en este caso el estructuralismo, que permitieron extraer algunas conclusiones interesantes. En Caguana, las cuatro figuras antropomorfas de cuerpo completo que están en forma de presentación ostentativa y provista de mayor decoración, están ubicadas en un área en particular dentro de esta línea de piedras frente a la plaza principal: precisamente al centro de la hilera. El antropocentrismo en Caguana está enfatizado aún más, ya que estos cuatro personajes o “íconos” están enmarcados por figuras zoomorfas. Este tipo de organización antropocéntrica, enmarcada con aves y otros animales, es muy común en muchas sociedades actuales y pretéritas. Por ejemplo, hay placas pectorales y otros artefactos de las culturas Tairona y Tumaco-La Tolita en Ecuador y Colombia, se observa un orden y arreglo idéntico del personaje en posición ostentativa, aun cuando los estilos sean diferentes: el personaje principal se presenta en posición ostentativa, sentado o en cuclillas y con aves u otros animales colocados a su derecha e izquierda. Estos esquemas los ves en el Perú, e incluso en otras áreas y culturas del Viejo Mundo muy diferentes al Caribe.

¿Cuales pudieran ser, entonces, las perspectivas más útiles para enfocar el tema?

Mi reflexión en el 2005, en respuesta a tu pregunta anterior ha sido llevada a lo que creo sea un nivel mucho más productivo en mis dos más recientes obras publicadas, una en castellano y la otra en

inglés,² en donde manejo otros conceptos teóricos aparte de la lingüística, tales como la de la personhood (*personhood*, en inglés), la noción de “partibilidad” de la persona o “dividualidad” (en contraste a la indivisibilidad del individuo de nuestra civilización occidental moderna), el multinaturalismo de Viveiros de Castro y Descola, la biografía y memoria de los objetos de Appadurai, las implicaciones de los procesos de transculturación de las imágenes (objetos-cemíes), desde Fernando Ortiz hasta los conceptos actualizados de sincretismo y criollización ampliamente discutidos por mi colega en UCL, Charles Stewart. Mucha atención le estoy prestado ahora (desde el 2007 en adelante) a las implicaciones sociales y políticas de la circulación y movimiento de las imágenes cemíes efectuadas por seres humanos (caciques y nitaínos en particular), bien sea por herencia e intercambios (teorías neo-maussianas de obsequios y reciprocidad, como las de Maurice Godelier o Marilyn Strathern), o por robo, descritas por cronistas como Oviedo y Valdés. Son corrientes más bien posmodernas pero, creo yo, sin menospreciar las contribuciones por corrientes teóricas anteriores, como las del estructuralismo levi-straussiano o de la lingüística y gramática generativa chomskiana, la cual ha producido excelentes resultados en los estudios de petroglifos realizados, por ejemplo, por Peter Roe. En fin, si estos conceptos y enfoques me han sido útiles, creo que lo serán igualmente para mis colegas en las Antillas.

Si bien mi trabajo en Caguana hasta hace poco ha sido acerca de imágenes de cemíes *monumentales*, fijas en el espacio (en la plaza o batey), mi interés actual gira sobre aquellas que son portátiles, las que potencialmente pueden circular entre diferentes personas y desde una región a otra, que pueden ser heredadas de una generación a otra. Una conclusión interesante en estos dos trabajos es que las imágenes imbuidas con cemí (con dulzura o fuerza vital) *no son representaciones* de otros seres (deidades, espíritus), sino que son, en efecto, las personas o personajes que dicen ser (tal como Pané mismo escribió). El personaje llamado Opiyelguobiran *ES* Opiyelgubiran y no una representación del otro “verdadero” Opiyelguobiran, el que Pané indica que residía en el mundo de los no vivos de Cobaey o Coaybay. Esto contrasta fuertemente con nuestros actuales conceptos occidentales de la imagen (y arte) como representación de la otra cosa o persona(je) que es el o la verdadera y real, que hemos heredado de la tradición filosófica cristiana desde el Medioevo, pero cuyo origen lo podemos trazar en los diálogos de Sócrates recogidos por Platón hasta

pasar por San Agustín, Santo Tomas de Aquino y otros más. Es bajo ese bagaje de la filosofía occidental medieval-cristiana que debemos sopesar las narrativas de los cronistas, desde Colón y Pedro Mártir, hasta Las Casas y Oviedo. Ellos nos hablan de imágenes aborígenes como representaciones, simulacros y fantasías (en el sentido socrático) y, al fin y al cabo, de ídolos e idolatrías. Tal como Serge Gruzinski establece en su obra “La guerra de las imágenes”,³ el primer contacto de Colón con los objetos-cemíes nativos en Cuba y La Española, ante la duda de si los nativos adoraban o no a la figura de un “dios” falso, o de si carecían o no de religión organizada, inicialmente los describe sencillamente como imágenes o figuras; es algo más tarde que los cronistas comienzan a referirse a los objetos-cemíes como representaciones (del diablo, del falso dios), es decir, como simulacros, como ídolos, e incluso —en el caso de Mártir— de fantasías, y a hablarnos de idolatrías.

Ya que todos nosotros, los interesados en estudios de iconografías, tenemos por fuerza que valernos de los datos etnohistóricos, es imprescindible comprender el contexto filosófico greco-romano-cristiano del medioevo tardío (del *Quattrocento*) si, en efecto, veremos no solamente “ver” cómo los aborígenes ideaban a sus imágenes, sino entender las distorsiones que los europeos cronistas imponen a dichas imágenes o íconos para hacerlas más comprensibles a sí mismo y a sus lectores. Este choque entre las filosofías nativas (taíno, kalinago, eyeri) y europeas, las dudas e inconsistencias las podemos apreciar en los textos de cronistas como Pané, Mártir y otros. Estos “choques” ofrecen, para mí, la pista clave para, mediante el contraste, llegar a atisbar cómo los aborígenes abordaban la cuestión de imágenes, sus creencias, funciones. Muchos, incluyéndome yo mismo, hemos “pecado” en el manejo de las fuentes hispanas, al no cuestionar la profundidad con la que nosotros hemos asimilado presuposiciones que no son necesariamente aptas para enfrentarnos a la iconografía y arte no occidental.

En fin, traigo este comentario a colación para enfatizar que es imprescindible apoyarse en fundamentos teóricos no solamente antropológicos y arqueológicos, pero otros que surgen de diferentes disciplinas para poder abordar en forma mucho más rigurosa e informada el tema de la iconografía en las Antillas. Hasta donde se sepa, ninguno de estos autores que he mencionado (y son sólo una muestra) han sido referenciados en los actuales estudios de

iconografía antillana. Son muy pocos los que se preocupan por profundizar y aclarar conceptos tales como imagen, representación o simulacro. Muchos asumimos que “sabemos” intuitivamente lo que es un ídolo o un ícono, pero la acepción moderna nuestra de hoy tiene una carga muy fuerte de origen greco-romano y cristiano.

Recientemente ha habido mucho interés sobre el concepto de *personidad* (*personhood* en inglés), sobre identidades, nociones que los aborígenes aplicaban no solo a las personas humanas, sino a objetos y otras cosas que los aborígenes consideraban a seres animados (el consabido antropomorfismo y animismo que nos preocupa desde la antigüedad), aunque no todos estos objetos fueran humanos. Hay además toda una serie de teorías sobre agencia en antropología y arqueología que implica a un agente, a alguien, a un ser (humano o no) que hace y deshace, o sea, una persona o personaje que no es pasiva, o solamente un receptáculo de cultura y estética, sino que crea y promueve, hace y deshace, aparece y se oculta. Si la identidad y personidad se expresan oralmente a base de sustantivos y adjetivos, la agencia es toda a base de verbos y adverbios. Ambos son claves: el “quién ES” y “el quién HACE qué a quién”, al cual debo añadir el “dónde y cuándo”, es decir, los contextos de espacio y tiempo. La relación entre agentes y pacientes están implicados en la formación, negociación y expresión de identidades y en el estado de la identidad, temporera o permanente, de éstos (es decir, su personidad) en un contexto dado. Estos conceptos son claves para yo poder ahondar los conocimientos en mis estudios de iconografía antillana.

Hace ya más de una década que el genial Alfred Gell propuso una teoría muy impactante para mí sobre el arte y agencia en antropología.⁴ Lo que él estaba haciendo era tratar de definir una disciplina de estudio de arte dentro de un enfoque netamente antropológico, en el cual tanto el objeto de arte como el ser humano cumplen relaciones sociales como agentes y pacientes. *Soto vocce*, nos dice que no todo lo que es interesante acerca del arte se puede reducir a oposiciones estructurales, o estilos y estéticas. Una de las cosas que Gell infiere es que el objeto realmente es un índice, un referente, que conlleva una relación entre el objeto, el sujeto y lo que lo rodea (ambiente, otras gente). Lo que le interesa es la relación que existe entre los objetos y los seres humanos, una relación que es fundamentalmente social. Todo lo que es requerido para que el objeto (de arte) sea agente (animismo) es que en su vecindad haya al menos un ser humano. Sin dudas, la obra

de Gell, que nunca ha sido citada en estudios iconográficos antillanos, debe tomarse en cuenta. Es algo así como hablar de selección natural sin conocer los escritos de Darwin.

En el mundo occidental estamos acostumbrados a que la integridad y cuerpo de una persona, de un individuo, termina donde termina la piel, y una de las cosas que Gell argumenta brillantemente, con ilustraciones muy al caso, es que los objetos (el material cultural “arte”) definen la identidad y establecen la personabilidad, tanto de un ser humano, así como el ser humano define y establece la personabilidad de los objetos-imágenes. Es decir, la relación entre el objeto-ser humano es coextensiva, y ni uno ni el otro son entes indivisibles; ciertas propiedades o características del objeto pueden ser transferidas —u obsequiadas en el sentido de Marcel Mauss— e incorporadas por un ser humano y viceversa. Lo mismo sucede entre seres humanos. Es por eso que Gell nos habla de la noción de la persona distribuida, usando entre otros el famoso caso del anillo o círculo de Kula de los isleños de Trobriand. Es la misma noción que Marshall Sahlins nos ofreció del “rey heroico” del Pacífico, bajo el cual toda la sociedad se subsuma y subordina.

Estos casos son idénticos al caso antillano de las *guaizas* (carátulas, máscaras), que no son otra cosa que el alma de un ser humano viviente. Cuando Guanacagarí ofrece a Colón su *waísiba*, lo que hizo fue no solo darle una representación de su rostro, sino también su alma; de ahí en adelante Colón (u otro cacique) llevará sobre su pecho el alma viva de Guacanagarí. Conste que Guanacagarí le dio su *guaíza* varias veces. Lo mismo hacían los caciques al establecer alianzas recíprocas: se intercambiaban sus *guaizas*/almas. Es decir, la persona del cacique está, en efecto, distribuida o repartida y asumida por una red de “otros” (caciques, aliados), como lo anuncia Gell en sus ejemplos. Para poder gobernar en forma efectiva, el cacique tenía que “des-construirse”, ser “partible”, ser una persona *dividual* o in “dividuo” en lugar de “IN-dividuo”. Bien conocido es el caso que relata Pané acerca de la prueba sobre la culpabilidad o inocencia del *behique* tras la muerte de un paciente nitaíno. A fin de cuentas, el chamán salió exonerado, pero así y todo, tuvo que ser descuartizado (dividido, deconstruido) por los parientes del difunto paciente: el *behique* fue desmembrado, partido en pedazos y al final (re)constituido por una serpiente mágica. Su personabilidad (y reputación) ha sido reconstituida. Estas nociones de “partibilidad”, divisibilidad, de extensibilidad de la persona, de que una persona (humana o no) tiene o contiene muchas

naturalezas, a veces oculta o a veces visible según la perspectiva del vidente, es un arreglo común en el arte antillano tardío, como lo vemos en los adornos modelados y esculturas chicoides u ostionoides.

Otro ejemplo antillano paralelo (pero no material), es el intercambio recíproco de nombres personales, consolidando así un pacto de alianza y amistad inalienable en el ritual conocido como *guaitiao*: “de ahora en adelante tú eres yo y yo soy tú”. Mi persona está, por lo tanto, distribuida y expandida a través de mi red de caciques o aliados que en efecto ostentan mi rostro y mi alma, y yo soy él y él es yo. La cuestión es que esto no es privativo de los seres humanos; los objetos (cemíes, talismanes, *guaizas*, etc.), y también los cantos y narraciones pueden exhibir este tipo de extensibilidad. Clásico es el caso del *areíto* de Magua que Guarionex obsequió al entablar una alianza militar con el *cigüayo* Mayobanex, quien desde ese momento que lo aceptó, compartió y/o asumió la genealogía y leyendas ancestrales de Guarionex como suyas. Se establece, pues, un parentesco ritual que obliga a Mayobanex a auxiliar a Guarionex, irrespectivo de las consecuencias que sabía que tendrían lugar (en la batalla del Cabrón, La Española).

El libro de Gell me llamó la atención, pues está basado en argumentos que *no* tienen como fundamento principal una interpretación del arte sostenida en una analogía con la lingüística, sino que está basado en la interrelación de distintas agencias humanas no humanas y en sus relaciones inter-relaciones.

Todas estas ideas, conceptos y enfoques teóricos creo que enriquecerían las inferencias y conclusiones que muchos queremos extraer en el análisis de la iconografía en Puerto Rico, La Española y Cuba hoy día. Pero no por seguir tal cual enfoque, quiero decir que las inferencias y conclusiones sean válidas o aseguradas. Las interpretaciones son problemáticas, y como Gus Pantel me comentó hace ya años, no por ser la explicación lógica y coherente (racional) quiere decir que así fue como sucedió o como los nativos lo entendieron. La lógica siempre parte de premisas que a veces no hay forma científica de constatar. Yo sé, yo mismo paso por esto, a veces me frustro, paso enorme trabajo y al final termino en una calle sin salida. Es ahí cuando me salgo del cajón y exploro otras vertientes teóricas, otras formas de ver y entender las cosas, venga de la disciplina que venga. En fin, es útil manejar múltiples teorías, porque si no te quedaste ahí. Hay que jugar con varias teorías que compiten unas con otras y apreciar qué conceptos analíticos

pueden clarificar, precisar o ampliar el tipo de preguntas que uno tiene en mente resolver acerca de la iconografía y el arte antillano.

Estas dificultades para discutir e instrumentar teoría se reflejan en muchos otros aspectos de la práctica arqueológica caribeña. ¿Cómo se relaciona esto con los problemas de formación académica en la región?

Eso es un problema serio. En Puerto Rico no hay doctorado y la maestría solo se inició hace tres años atrás en el Centro de Estudios Avanzados (CEA). Es un poco prematuro evaluar el impacto de los egresados del CEA en cuanto a un mejor desarrollo teórico-metodológico de la arqueología, pero soy optimista y creo que veremos los frutos al correr del tiempo. Pero la ausencia de un programa doctoral es, a mi parecer, un gran impedimento. Los puertorriqueños que quieren especializarse en arqueología tienen que hacerlo fuera de Puerto Rico. Se van a España, a México y Estados Unidos. Sin embargo hasta hace poco —antes del corriente colapso económico—, había muchas posibilidades de trabajo porque había mucho dinero estatal y del gobierno federal norteamericano para la arqueología de salvamento o de contrato. Es decir, hasta hace poco había razones económicas y profesionales para exigir que la Universidad de Puerto Rico, siendo la universidad del estado, ofreciera tal programa. Sencillamente a los dirigentes de la universidad (rector, decanos, senado, etc.) no les interesó.

En la República Dominicana no hay enseñanza de arqueología a ningún nivel, ni siquiera de bachillerato. En los años sesenta, setenta la había, pero la posibilidad de empleo siempre ha sido extremadamente limitada y precaria. El estado no la ha desarrollado, no existe entre los dirigentes del país una necesidad política ni económica actual para *sostener* toda una política de herencia cultural y de protección de patrimonio cultural histórico, a pesar de los esfuerzos del Museo del Hombre y de otras personas, como Manolito García-Arévalo.

La culpabilidad se reparte por todos lados. Somos pocos, no como el gremio de abogados o de médicos que hacen un grupo vocal con influencia sobre las decisiones de la política de un país, de qué lo que es necesario ahora, qué programas, qué política de arqueología desarrollar. Somos pocos y no sabemos comunicarnos bien con los políticos y los que tienen el poder de decisión. Mucho de lo que publicamos, lo adornamos con una jerga de terminologías que para el que no es arqueólogo o antropólogo, es

inescrutable. Pero, por el lado positivo, hoy tenemos redes de fuerza de opinión pública que sí han tenido impacto positivo: Cuba Arqueológica es un excelente caso así como la Coalición Puertorriqueña de Arqueólogos, en el cual figura (entre muchos) el liderazgo de Jaime Pagán. El ya famoso caso de yacimiento de Jácanas en Ponce, el cese de su destrucción evidencia que al menos en Puerto Rico, los 30 y pico de años de arqueología de contrato, la visibilidad que le ha dado a la profesión ante el público, ha dado resultados positivos, a pesar de que siguen grandes disputas de cómo implementar las leyes de protección. Como se sabe, el conflicto en mi isla reside en que hay dos niveles que frecuentemente entran en competencia: las del gobierno federal y las nuestras a nivel estatal o local. Quizá me regañarán mis amigos en Puerto Rico, pero para mí, el balance total del impacto de la arqueología de contrato ha sido más positivo y beneficioso que negativo.

Puede estar conectado este desinterés en fomentar la disciplina con el modo de ver nuestro pasado. ¿Cree que la idea de la ausencia del indígena en las sociedades antillanas actuales tiene alguna influencia en esta situación?

Hay un poco de todo. Para empezar, el gobierno, como protector y administrador de la nación, tiene que sentir una presión a nivel de raíz popular para que haga una inversión en su legado histórico y cultural. Un país que no dispone de los recursos económicos para hacer inversiones y mejorar aspectos esenciales del bienestar de la sociedad, la salud, alimentos, empleos, infraestructura, etcétera, es difícil de hacerles ver los beneficios de poner en valor el patrimonio histórico cultural, incluyendo la arqueología. Dado el legado de siglos de colonialismo en las Antillas, es realmente imposible generar una sola política sobre la arqueología y el patrimonio que funcione para todas las naciones caribeñas. Eso es obvio, porque el colonialismo francés, español, holandés, danés e inglés ha resultado en diferentes trayectorias históricas poscoloniales en las islas.

El tema de la ausencia del indígena es complicado. Si digo que no hay aborígenes, los grupos o “tribus” taínas actuales me caen encima como a un pillo de película. Sin meterme en la cuestión de ADN genético y ADN mitocondrial, hoy por hoy ya *no existe la misma cultura taína o tainidad que hubo antes del contacto europeo*. No se habla ya en lengua taína. Tal como expuse en mi libro de “Caciques e Ídolos Cemi” (en el 2009), aunque aspectos de la cultura

taína sobrevivieron hasta incluso el siglo XVII en partes de Cuba y probablemente en La Española y Puerto Rico, el hecho es que para ese entonces los españoles habían acabado con el sistema político aborigen de cacicazgos, y con la ceremonia de la cohoba, que era el instrumento clave del gobierno caciquil. En islas como San Vicente y Dominica, por ejemplo, lo indígena, incluso a nivel fenotípico, aun es visible y se habla de la presencia de rasgos indígenas en varias partes de las Antillas mayores. No hay dudas de que aspectos de lo indígena han sobrevivido, pero bajo un proceso de transformación, de transculturación vía sincretismo y, no olvidemos, bajo siglos de colonialismo. La idea de que hay indígenas taínos “puros” es tan errada como reclamar que hay españoles “puros”. ¡Pregúntale a los catalanes o vascos!

Pero por otro lado la presencia de lo indígena o indígenas en las Antillas no es ni remotamente comparable a lo que se observa en muchas regiones del continente. Y con eso no quiero necesariamente decir que en el continente, digamos en México o Colombia, los indígenas estén culturalmente “osificados”. Los mayas (quichés, lacandones) de hoy no son los del clásico o pos-clásico, así como los ingleses de hoy no son los del Medioevo. Me he fijado que en algunas islas, particularmente las ex y actuales colonias inglesas, la población parece que no reclama o percibe tener una herencia cultural aborigen taína, como sucede en Puerto Rico. Más bien el interés, su preocupación de identidad y herencia cultural, radica en el impacto colonial europeo, en la esclavitud, en los orígenes africanos, en los procesos de resistencia y supervivencia. Estoy razonablemente convencido de que si le preguntamos a cualquier persona en Jamaica, si hay “indios” o si tienen herencia taína o arauaca, la gran mayoría nos dirán que no, y es por eso que la arqueología pre-colombina (o pre-colonial, que es lo mismo) no suscita tanto interés o curiosidad como la arqueología “histórica” (¡teniendo en cuenta que ambas lo son!)

Te voy a ser franco y eso trae su riesgo expresarlo, pero ni modo. Esto de si hay o no indios taínos hoy día es una pregunta superficial que esconde otras cosas muy complejas. Mi apreciación, como arqueólogo, de la presencia de grupos en Puerto Rico y Estados Unidos que reclaman ser herederos y descendientes directos de los “taínos” no es una cuestión que para mí es problemática. Lo veo como un proceso actual (desde los sesenta) de *etnogénesis*, de la formulación de una identidad étnica y social que surge ante las inequidades de los que ostentan el poder político-económico

que imponen a sectores de la sociedad. Es un proceso bien documentado no solo de sociedades actuales, sino de todos los tiempos y de muchos lugares del mundo. Decir que estoy contra la etnogénesis es análogo a decir que estoy en contra de la evolución. Yo no tengo autoridad moral para restarle valor a la identidad reclamada por sus miembros y participantes, ya que es un proceso genuino de etnogénesis. Dicho proceso tiene su realidad y cumple su función social en esta era. Todos los casos de etnogénesis estudiados por antropólogos comparten las mismas características básicas; es irrelevante si tal o cual aspecto físico, material, ideológico es históricamente verídico (comprobable vía métodos científicos) o no, lo que importa es que estos aspectos o elementos, e ideas, son seleccionados y cumplen la función de crear o mantener identidades, e incluso revitalizarlas ahora. Pero en las ciencias históricas, como la arqueología o bioarqueología, la cuestión de evidencias y probabilidades de si tal o cual costumbre, tal o cual rasgo genético, puede ser comprobado con evidencias o no, es fundamental.

Sí estoy absolutamente seguro de que un si taíno del siglo XIV estuviese presente en una de las ceremonias o reuniones celebradas por un grupo taíno actual (como hacen en Caguana con cierta regularidad) no reconocería ni el idioma, ni el ritual o danza, ni la mayoría de los instrumentos musicales; hoy queman copal y no inhalan la *cohoba*. Ni tampoco reconocería la forma en que el grupo está organizado, y mucho menos el sistema de parentesco utilizado; las nociones de personidad, de divisibilidad de la persona, de lo que ahora dicen ser una imagen del cemí (que no es un dios, ni tampoco exactamente un espíritu), ni de cómo la veneran hoy, de cómo se visten, con tapa sexos o pantaloncillos para todas las edades y ambos géneros. En fin, él (o ella) sería un extraño entre los taínos y boricuas de hoy. A ese “taíno” del siglo XIV o anterior, sólo podemos (con esfuerzo y disciplina) rescatarlo para la historia de ahora, mediante los restos materiales culturales rescatados y estudiados por la arqueología y con cierta sistemática que nos ayude a evaluar unas interpretaciones o hipótesis como más probables (no certeras o verídicas) que otras.

En Puerto Rico hay dificultades de formación, pero se hace mucha arqueología. ¿Cómo es el panorama allí?

La legislación federal norteamericana se aplica a los recursos arqueológicos de Puerto Rico, por ser colonia (o, como dicen en el

Norte, una *commonwealth*). Cada vez que hay un proyecto de desarrollo que requiere fondos del gobierno federal norteamericano, las leyes de protección histórica federales tienen que ser cumplidas, y si van a construir tienen que hacer estudios arqueológicos así como ambientales del área, para mitigar o evitar los impactos al patrimonio. Puerto Rico además tiene, desde 1988, sus propias leyes locales (estatales) a través del Consejo para la Protección del Patrimonio Arqueológico Terrestre de Puerto Rico (CPPAPR), las cuales son más abarcadoras que las federales. La doble estructura legal en principio no es conflictiva y tiene los mismos fines, pero en el plano humano, de acción sobre el terreno, crea en ocasiones antagonismos o conflictos de jurisdicción entre los concejales y el oficial de la Oficina Estatal de Conservación Histórica, la OECH (o SHPO en inglés; State Preservation Historical Officer, un puesto federal). Desmontar al CPPAPR implicaría que solamente regirían las leyes de protección en proyectos de desarrollo costeados con becas federales, y sitios que cumplen su elegibilidad a Registro Nacional de Sitios Históricos. Se desampararían muchos yacimientos que no caen bajo tales criterios. Originalmente el proyecto de enmienda de la ley no era eliminar las leyes del patrimonio, sino eliminar los poderes y nombramientos de concejales: sería una ley sin dientes. Por el momento, el CPPAPR se mantiene, pero al borde del precipicio. Su precaria supervivencia se debe, en parte, por la activa presión directa de muchos arqueólogos e interesados que se organizaron a través de las redes de internet, como la de la Coalición Puertorriqueña de Arqueólogos y en las páginas de comentarios en la red de Cuba Arqueológica, e incluso Facebook, por ejemplo. Esto es alentador, pues indica que en Puerto Rico, aun siendo minoritarios, los arqueólogos y amigos de la arqueología, podemos hacer frente de presión, y aunque no se ganen todas las batallas, cada una, sí ganamos puntos sólidos para la preservación de nuestro patrimonio.

Lo que más ha detenido la arqueología en estos últimos dos años es la crisis global económica, que le ha dado muy duro a la arqueología de contrato en Puerto Rico. Los debates acerca de la ley de permisos, aunque aún no haya abrogado al Consejo, creo que ha dejado a los desarrolladores en confusión de cuál es el procedimiento con respecto al patrimonio arqueológico. Pero en realidad es que hay muy pocos proyectos de desarrollo y por lo tanto poca actividad arqueológica.

En estas circunstancias cómo se expresa el pensamiento arqueológico en Puerto Rico. ¿Cuál es la posición ante los esquemas fundacionales de Rouse y Rainey?

En los tiempos de Rainey y de Rouse, desde los años treinta y justo al inicio de la Segunda Guerra Mundial, la arqueología antillana y la de Puerto Rico por igual, era realmente desconocida; estaba en su infancia. Fue una era pionera. Y en esos tiempos la gran preocupación era acerca de la cuestión de orígenes y difusión de una cultura, pero particularmente el problema de la antigüedad. No existía el método de fechado por radiocarbono. Así que el problema era determinar secuencias y cambios culturales y sus orígenes, mediante estudios de distribución en el tiempo y espacio. Rainey, en contraste a Rouse, utilizó los cambios de subsistencia (en realidad de recolección) de caracoles marinos (más afín a lo que Julian Steward enfatizaría en los años 50), para establecer su cronología cultural relativa, mientras que Rouse (siguiendo la trayectoria de Kroeber) enfatizaba cambios estilísticos, sobre todo en la alfarería. Los esquemas y tendencias de la escuela de la historia cultural de esa época, claro, han revelado ciertos prejuicios que Reniel Rodríguez, Antonio Curet, Jaime Pagán, Isabel Rivera Collazo, y yo mismo, hemos venido re-evaluando críticamente. Por ejemplo, las migraciones, que sin dudas ocurrieron, la forma en que nos lo presentó Rouse es de corte occidental e incluso imperial en el sentido de que, al igual que en Europa, se concebían como invasiones y conquistas de fuerzas civilizatorias que arrasaban con todo vestigio de los invadidos, no muy diferente a cómo se representaba a la Roma imperial, a las huestes de mogoles de Gengis Kan, o de normandos en Inglaterra. Hoy podemos demostrar que estos esquemas o explicaciones al estilo rousiano son muy simplistas. Los procesos de resistencia, de transculturación, de negociación, son considerados como claves para comprender las transformaciones (cambios culturales) posteriores. La mayor cantidad de fechas absolutas existentes hoy, además tumbaron la idea de la extinción y/o asimilación de los nativos por los conquistadores. Los grupos pre-araucos coexistieron por al menos cuatro siglos con los invasores saladoides y huecoides, abriendo múltiples vectores para transformaciones, cambios, y sincretismos entre los tres grandes grupos.

El otro gran cambio de perspectiva es la idea de culturas "puras". Rouse bien sabía que no existía ninguna cultura pura; me lo

dijo muchas veces, pero el sí creía en culturas (lenguas, estilos) “dominantes”, relegando las otras a un rol subordinado o marginal (por ejemplo, su noción de SUB-taíno). Por eso un área cultural en un período dado, por definición, sólo podía estar representando una sola cultura, como se aprecia en sus cuadros crono-culturales. La idea de “dominante” es, de nuevo, un legado de nociones imperiales, aun cuando Rouse no lo fuese. La realización de que un área equis no es necesariamente homogénea ni culturalmente hegemónica (es decir, sólo domina una), sino un espacio de contestación, de negociación, e incluso potencialmente multicultural, le era un concepto extraño o difícil de asimilar, incluso otros colegas de su generación de arqueólogos normativos. Vayan a ver lo que dirán de nuestro pos-modernismo y hiper-relativismo en 40 o 50 años.

Es, sin embargo, notable que estas preocupaciones académicas de corte posmoderno, no tienen mucho impacto o relevancia en el quehacer cotidiano arqueológico en Puerto Rico para muchos practicantes de la arqueología pública o “de contrato”. La tendencia (pero no de todo el mundo) es de encasillar el material excavado en uno de los estilos o complejos culturales definidos por Rouse. Una vez se determina si es estilo capá o hacienda grande o lo que sea, el trabajo está más o menos concluido. El resto de la atención está en comentar acerca de patrones de subsistencia, en base a los datos zooarqueológicos o paleobotánicos si los hay, o en trabajos de prospección regional, en comentar sobre los patrones de distribución. Esto, en parte, se debe a la falta de programas de doctorado que sensibilizan al arqueólogo a reflexionar sobre las categorías analíticas y los esquemas teóricos que manejan en sus estudios. Pero, debo dejar bien claro que cada vez hay más de estos trabajos que superan por mucho este enfoque “clasificador” o normativo.

¿Es optimista o pesimista sobre la suerte de la arqueología en el Caribe?

Mi visión es realmente optimista porque yo recuerdo 40 años atrás un Puerto Rico en el que la arqueología no existía. Te hablo de los principios de los setenta, no había arqueología, ni académica, ni de contrato. Entonces estaba en manos de aficionados. Luis Chanlatte-Baik, que llegó en 1965-66 a Puerto Rico de Santo Domingo, apenas comenzaba a realizar investigaciones de campo.

Ricardo Alegría (que en ese momento tampoco tenía PhD), no se dedicaba a esta actividad, pues tenía otras ambiciones y obligaciones dentro del Instituto de Cultura. A la altura del 1989, sólo tres puertorriqueños (varones) tenían PhD en arqueología: Alegría (1984), Pantel (1988) y este servidor (1989). Hoy hay más del triple y, como dije antes, ya contamos con Yasha Rodríguez y con Isabel Rivera entre las primeras damas doctoradas en este campo. Ahora tú hablas de arqueología en Puerto Rico y cualquier persona sabe lo que es. La arqueología de contrato le ha dado una visibilidad al trabajo arqueológico bien fuerte. Antes ni siquiera lo asociaban a buscar huesos... la asociación más común en otros países.

El Instituto de Arqueología es una de las principales instituciones internacionales de investigación en nuestra disciplina. Cuando hablamos de él uno piensa en grandes figuras, Sir Mortimer Wheeler, Gordon Childe... Incluso Rouse estuvo de sabático ¿Qué ha significado para usted investigar y enseñar arqueología aquí?

Siempre es un motivo de orgullo haber logrado asociarme a una institución del prestigio que tiene este Instituto de Arqueología, con todas las luminarias y personalidades que lo fundaron. Ciertamente es una enorme ventaja poder contar con más de 50 arqueólogos, que tratan múltiples perspectivas y que cubren muchas áreas de investigación en diferentes partes del mundo. Creo, no estoy seguro, que es la institución de arqueología más grande del mundo, pues en contraste a los EE. UU (la influencia boasiana) el departamento de antropología es aparte.

Pero mi ingreso fue también casualidad. Fue por mi diálogo con el profesor Warwick Bray, ahora Emeritus, que es reconocido por su trabajo en Colombia y también en México. Yo lo llegué a conocer a través de uno de mis colegas durante el doctorado en Illinois, Colin McEwan, y ahora gran amigo y curador de la colección de las Américas del Museo Británico. Fue él quien me dijo que había una opción para trabajar aquí y Warwick logró convencer al Provost (rector) de UCL de que era clave abrir una línea de arqueología latinoamericana para mantener el alcance global al que aspiraba el Instituto de Arqueología. Abrieron dos, una para Mesoamérica y otra para el resto de América Latina. Por suerte el Instituto tuvo la visión de que lo que les interesaba era traer alguien de allá, que hubiera vivido allá, tuviera práctica en el Nuevo Mundo y traerlo acá, a dar cátedra y desarrollar proyectos. Había un interés por el

trabajo que yo realizaba, en especial mis estudios sobre Caguana y de la agricultura del Amazonas.

En parte, lo que me ayudó en mi carrera hasta ese momento no se concentró solo en el Caribe, sino también en la arqueología de Venezuela y del Amazonas. Había trabajado en el sureste norteamericano y en el valle del Mississippi, conocía bien la arqueología brasilera por mi profesor Donald Lathrap, y la arqueología y etnohistoria andina gracias a otro de mis profesores, Tom Zuidema, y además tenía una buena preparación en la lingüística histórica gracias a otro profesor, Rudolph Troike (todos de la Universidad de Illinois). O sea, que tenía suficiente amplitud de experiencias para cubrir toda una serie de temas de arqueología americanista. Pero, como muchas cosas de la vida, tuve suerte de que lo que buscaban era alguien con variada experiencia en lugar de alguien con una trayectoria bien especializada (digamos, la civilización Maya). No me contrataron por mi experiencia en arqueología caribeña, sino porque podía cubrir materias de Latinoamérica y del Nuevo Mundo. Buscaban flexibilidad, pues en ese entonces era el único que daba materias de América. Por suerte, unos años después contrataron a Elizabeth Graham para cubrir a Mesoamérica. Como bien se sabe en Cuba, Liz y su esposo David Pendergast, que provenían del Canadá, estaban involucrados en el proyecto de Los Buchillones. Jago —¿recuerdas?—, tú fuiste nuestro primer recluta y egresado de PhD sobre un tema caribeño en el Instituto y que además optaste por continuar tus investigaciones en Cuba y el Caribe.

Ciertamente es para mí un privilegio ser miembro de esta facultad, y como todas las instituciones tiene cosas excelentes y tiene también áreas que pueden mejorar la dinámica de cómo articular o implementar arqueología en el Caribe. Gracias a las iniciativas tuyas (Roberto Valcárcel), ahora el arqueometalurgo español del Instituto, Dr. Marcos Martín-Torres, ha venido trabajando y colaborando contigo sobre los metales cubanos, con excelentes resultados. Y más recientemente, la puertorriqueña Isabel Rivera ha venido preparando su tesis doctoral sobre la geoarqueología del sitio pre-arauaco de Angostura, supervisada por especialistas en ese campo de arqueología. Además de tesis caribeñas, he supervisado tesis de PhD y maestría con temas diversos del Perú, Brasil, Argentina, Colombia, Venezuela, y México. Y este es el verdadero privilegio de trabajar en el Instituto, pues si los estudiantes aprenden, yo aprendo mucho más interactuando

con ellos y con esa diversidad de intereses y personalidades del Instituto.

Uno de los problemas del Instituto (o más bien de la universidad), el que más me apena, es el costo para la educación, de no tener recursos suficientes de traer estudiantes con becas completas del Caribe y Latinoamérica. Es mi ilusión y ambición poder generar una tradición de estudiantes que se educaran bajo mi tutela y la de mis colegas, que pudieran llevar a cabo la batalla de las generaciones futuras en el Caribe y Latinoamérica. Es realmente una ilusión difícil de realizar en las circunstancias económicas existentes.

Finalmente, es halagador que ustedes me consideren ser un exponente “notable” de la arqueología. Pero a los jóvenes lectores les digo con toda honestidad que mis logros, sean los que hayan sido, no son porque soy brillante o genial. ¡Nada de eso! Hago lo mejor que puedo y siempre trato de superarme, leo y estudio mucho, y sobre todo pregunto mucho a todos los que sé que saben muchísimo más que yo. Y conste que muchos a quienes pregunto por ignorante no son doctores ni “PhDes”, sino la gente de las comunidades del campo, donde practico la arqueología, que son increíbles doctores de la vida. Eso me lo enseñó otro maestro, José María Cruent.

NOTAS

¹ Agradecemos la colaboración de Yoalmis Labrada Hernández en el procesamiento y organización de las grabaciones y la digitalización del texto.

² Estas dos obras son:

Oliver, J. R., C. McEwan and A. Casas Gilberga, editores (2008): *El Caribe Pre-Colombino: Fray Ramón Pané y el Universo Taíno*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona-Instituto de Cultura, Museu de Art Precolombi Barbier-Mueller, Ministerio de Cultura-Madrid and Fundación CaixaGalicia. (Nota de los entrevistadores).

Oliver, J. R. (2009): *Caciques & Cemí Idols. The web spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press

³ La cita referida es: Gruzinski, Serge (1994): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción del francés por J. J. Utrilla. (Nota de los entrevistadores).

⁴ La cita referida es: Gell, Alfred (1998): *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press. (Nota de los entrevistadores).