



AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

[informacion@aibr.org](mailto:informacion@aibr.org)

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos  
en Red

Organismo Internacional

HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, MACARENA; RUIZ-BALLESTEROS, ESTEBAN  
ETNOGÉNESIS COMO PRÁCTICA. ARQUEOLOGÍA Y TURISMO EN EL PUEBLO MANTA  
(ECUADOR)

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 6, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 159-191

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red

Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62322211003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
[www.aibr.org](http://www.aibr.org)  
**VOLUMEN 6**  
**NÚMERO 2**  
MAYO-AGOSTO 2011  
Pp. 159-192

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752

**ETNOGÉNESIS COMO PRÁCTICA.  
ARQUEOLOGÍA Y TURISMO  
EN EL PUEBLO MANTA (ECUADOR)**

**MACARENA HERNÁNDEZ-RAMÍREZ**  
**ESTEBAN RUIZ-BALLESTEROS**

UNIVERSIDAD  
PABLO DE OLAVIDE



## RESUMEN:

El pueblo Manta (Manabí, Ecuador) se ha constituido como tal a principios del siglo XXI. Su devenir, desde que los indios de la costa ecuatoriana fueran reportados por primera vez en el siglo XVI, nos sitúa ante un proceso de etnogénesis muy particular que invita a reflexionar sobre las emergencias étnicas en el mundo globalizado. La literatura presenta los fenómenos de etnogénesis como procesos multidimensionales afectados por intereses territoriales, movimientos reivindicativos, políticas públicas, u organismos internacionales. El caso manteño muestra que es conveniente ampliar esas dimensiones apuntadas hasta ahora, incorporando las percepciones territoriales, la participación en el mercado o la organización socio-política interna. El análisis de la arqueologización y del desarrollo del turismo comunitario en el pueblo Manta nos invita a ampliar sustancialmente esa multidimensionalidad de la etnogénesis. Desde esta perspectiva, la etnogénesis debería ser entendida como práctica adaptativa, de resistencia y creatividad a un tiempo, que afecta a la organización social y a la inserción en el entorno del grupo que la protagoniza.

## PALABRAS CLAVE:

Etnogénesis, arqueología, turismo comunitario, pueblo Manta, Ecuador.

## SUMMARY:

The Manta people (Manabí, Ecuador) were officially recognised as such at the beginning of the 21<sup>st</sup> Century. However, since the presence of Amerindians on Ecuadorian coastlines was documented for the first time in the 16<sup>th</sup> Century, their development presents a very specific process of ethno-genesis, which invites to consider the ethnic emergence in a globalised world. Specialized literature presents the ethno-genesis phenomena as a multidimensional process affected by territorial interests, protest movements, public policies, and international institutions. The Manta case shows that it is convenient to broaden these dimensions to include territorial perceptions, participation in markets, or the inside governance configuration. The contribution of archaeology and the development of community-based tourism among the Manta people, invites us to broaden the multidimensionality of ethno-genesis. From this perspective, ethno-genesis should be understood as an adaptive practice, of resistance and creativity, that affects the social organisation of the group and its insertion into the surrounding environment.

## KEY WORDS:

Ethno-genesis, archaeology, *turismo comunitario*, community-based tourism, Manta people, Ecuador.

RECEPCIÓN: 18.09.2010

ACEPTACIÓN: 15.04.2011

## Introducción

El pueblo Manta fue constituido y reconocido oficialmente por el Estado Ecuatoriano en 2005. Reúne a unas 3.800 personas que habitan en las comunidades de Agua Blanca, El Pital, Las Tunas y Salango, en la costa del Ecuador, al sur de la provincia de Manabí<sup>1</sup>. Los manteños no tienen una lengua propia, hablan castellano; ni rasgos culturales llamativos (vestimenta, estética); ni tampoco redes de parentesco o instituciones particulares que permitan establecer un grupo socio-cultural nítido. Un rasgo distintivo a tener en cuenta es precisamente la solidez de su estructura comunitaria que divide muy claramente a los manteños en cuatro comunidades en las que el parentesco (internamente) sí juega un papel destacado. Sin embargo, el pueblo manteño no ha conocido una estructura de funcionamiento conjunto desde la llegada de los españoles en el siglo XVI. A partir de los años ochenta del siglo XX, los manteños encaran problemas territoriales comunes derivados de su ubicación en el entorno del Parque Nacional Machalilla y de los intereses especuladores que acompañan al desarrollo turístico de la región. Más recientemente, estas comunidades han encontrado también un campo de acción colectivo en el desarrollo del turismo comunitario.

Para comprender la “reconstitución” manteña hay prestar atención a tres fenómenos que si bien son de naturaleza muy distinta tienen un efecto convergente. Por un lado, las campañas arqueológicas implementadas en la zona desde finales de los setenta que pusieron al descubierto un pasado pre-colombino común en torno a una cultura denominada manteña y articulada por el señorío del Salangome (hoy Agua Blanca). Por otro, el efecto del movimiento de conformación y reivindicación indígena experimentado en Ecuador<sup>2</sup> (Clark, 2005; Jameson, 2011; Sánchez, 2007; Zamosc, 2007) y en el resto del mundo globalizado, desde los años ochenta del siglo XX. Y por último, el particular modo en que se está desarrollando el turismo en estas comunidades. El turismo comunitario que pretenden los manteños es una manera de estar y presentarse al resto del mundo: como negocio, como reivindicación política y como praxis identitaria.

El pueblo Manta es un ejemplo de etnogénesis en un mundo globa-

1. Salango tiene unos 2.600 habitantes y Las Tunas 700, ambas se sitúan en la costa. Por su parte, El Pital con 200 y Agua Blanca con 260, se ubican unos diez kilómetros al interior. Agua Blanca es la única población ubicada dentro del Parque Nacional Machalilla, las otras tres se sitúan justo en los límites del espacio protegido.

2. La CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, se crea en 1986. Su precedente, CONACNIE existía desde 1980.

lizado, que si bien nos muestra el carácter procesual de toda emergencia étnica (Pereira, 1992) nos revela también cómo sus causas y efectos van más allá de los factores comúnmente asociados a este tipo de fenómenos. Por ello este caso etnográfico invita a una reflexión más amplia sobre los procesos de etnogénesis contemporáneos.

## 1. En torno a la Etnogénesis

El pueblo Manta nos sitúa ante una encrucijada: ¿se trata de una invención?, ¿o más bien de la eclosión de una identidad larvada durante siglos? Más allá de esencialismos o constructivismos simplificadores parece lógico pensar en un “constructivismo contextualizado” que explique las posibilidades de emergencia de grupos e identidades *construidas* en contextos históricamente *determinables* (Haley y Wilcoxon, 2005). Puede haber creación o emergencia de identidades pero asociadas a coyunturas que las condicionan. Los etnohistoriadores y antropólogos han acuñado el término etnogénesis para referirse a este tipo de procesos.

En un texto ya clásico sobre la materia (Hill, 1996) se reflexiona sobre cómo los pueblos americanos se han inventado a sí mismos ante la dominación europea. La etnogénesis parece tener dos caras paradójicas: (1) como imposición de los poderosos para someter a los desfavorecidos y (2) como estrategia desarrollada por los desempoderados para resistir. Sin embargo, ambos procesos pueden ser coincidentes como nos apunta Boccara (1999) para el caso de los reche-mapuche en Chile. Según Hill (1996) la etnicidad es la autodefinición de un grupo sobre la base de las formas culturales o el lenguaje en contraste con otros grupos, mientras que la etnogénesis es la lucha (conflicto) surgida en torno a esa etnicidad en el contexto de la dominación colonial o postcolonial.

El caso manteño, como asimismo la etnogénesis reciente de otros pueblos, reclama una perspectiva más amplia. En principio, y junto a la cultura y la lengua, parece que el territorio es hoy un elemento de auto-definición suficientemente relevante por sí mismo, que desata con enorme fuerza procesos de etnogénesis. La centralidad de la tierra en la reciente etnogénesis de los tapuios en Brasil resulta esclarecedora (Ossami, 2008). La consideración de éstos como mestizos a lo largo de la historia, su lengua perdida y su mezcla manifiesta con otros pueblos y gentes, no han sido obstáculos para la emergencia de los tapuios como pueblo, eso sí: favorecidos por el auge de lo étnico en Brasil y sobre todo catalizado por la reivindicación territorial (Ossami, 2008). Los tapuios evidencian un proceso de mestizaje e hibridación que no resulta contradictorio con su

etnogénesis, a lo que se le suma —como elementos claves del proceso— el reconocimiento del propio Estado y de las demás organizaciones indígenas. Como veremos, el caso manteño presenta indudables paralelismos.

No cabe duda que la negociación por el reconocimiento como pueblo indígena constituye un factor muy relevante en el proceso contemporáneo de etnogénesis, como si hiciera falta identificar parámetros a modo de “índices de indianidad” (Arruti, 2006). Por eso la etnogénesis debe entenderse también como un proceso ligado al desarrollo de políticas públicas (Lima y Souza, 2006). En el caso ecuatoriano esas políticas públicas tienen un doble encuadre. Por un lado, la propia definición del Estado: pluricultural y multiétnico (constitución 1998) y posteriormente plurinacional (constitución 2008); y por otro, la intensa acción política de las organizaciones indígenas.

Pero todas estas circunstancias no quedan limitadas al ámbito latinoamericano. Para Haley y Wilcoxon (2005) la identidad neo-chumash en California está estrechamente vinculada a las políticas del estado-nación norteamericano. Los chumash conforman un grupo de descendientes de españoles en California cuyo rastreo a lo largo de los siglos evidencia “apariciones y desapariciones”: la investigación genealógica demuestra cómo las calificaciones étnico-raciales de las mismas personas van cambiando a lo largo del tiempo. La reciente etnogénesis de este grupo evidencia que las identidades están en continua reformulación (Haley y Wilcoxon, 2005:442) y que el pueblo chumash es una realidad que obedece a una creación identitaria sólo explicable si “se tiene acceso al conocimiento apropiado y al apoyo externo, y si la identidad encaja en las expectativas locales” (Haley y Wilcoxon, 2005:441).

Como vemos la comprensión actual de la etnogénesis apunta a muchos más elementos de los señalados de manera general por Hill (1996) que por otra parte se refería a procesos contextualizados en ámbitos coloniales o post-coloniales. ¿Habría que pensar que la globalización-mundialización (Ortiz, 2004) está propiciando nuevas formas de etnogénesis?

Una de las actividades que mejor refleja estos procesos de contextualización global de la etnogénesis es precisamente el turismo. Los turistas buscan indígenas como elemento que añade exotismo e interés a su visita, por lo que muy bien podemos pensar que en este sentido, lo indígena corre a favor del mercado. Es necesario reconsiderar el efecto del mercado, y más concretamente del mercado turístico, en el desarrollo de lo indígena (Ruiz-Ballesteros y Hernández-Ramírez, 2010).

La etnogénesis se asocia a fenómenos simbólicos e identitarios que construyen sujetos políticos diferenciados en reivindicación de culturas y

lenguas. Pero también —y no sabemos si cada vez más frecuentemente— debe asociarse a reivindicaciones sobre territorios específicos y espacios de mercado. Parece claro que los grupos que los protagonizan no surgen de la nada, sino que comparten un proceso socio-histórico específico (Boccaro, 1999), pero esto no agota la explicación del proceso. La confluencia de múltiples dimensiones en los procesos de etnogénesis invita a una comprensión más global de su sentido que nos lleve de la sustancia a la forma de la etnicidad, en el sentido propuesto por Barth (1976) cuando reclama priorizar el estudio de los procesos de construcción social, más que los contenidos de estas etnicidades.

La literatura más reciente nos muestra que la etnogénesis se vincula con los intereses territoriales, con la reivindicación socio-política, con el Estado y sus políticas públicas, con las organizaciones indígenas y sus estrategias, con instituciones internacionales, con la hibridación y el mestizaje permanente, con la burocratización del reconocimiento como pueblo, con la necesidad —para los que reivindican ser ancestrales— de nuevas formas de conocimiento, con la intervención y el apoyo externo, y sobre todo con las expectativas locales que incluyen, normalmente, el aumento de la capacidad de consumo.

Por tanto, la etnogénesis parece expresar, no sólo resistir, la globalización. Quizá se entienda mejor si la consideramos como un fenómeno táctico (de Certeau, 2000)<sup>3</sup> que propiciaría una adaptación de carácter creativo (Bergson, 2009:58 y 71). Estamos, por tanto, ante un hecho ambivalente: pasivo (adaptación mecánica y resistente a los procesos macro) y activo (generador de formas culturales nuevas y creativas a nivel de las prácticas micro). Por eso bajo un aparente sentido histórico y “ancestral” se encierra una proyección de futuro. De ahí que el caso manteño nos invite a explorar más profundamente su multidimensionalidad. Desde la etnogénesis como proceso (consecuencia de tendencias y coyunturas sociopolíticas a nivel macro) a la etnogénesis como práctica (contexto para la emergencia de nuevas pautas y rasgos culturales a nivel micro social).

En el próximo apartado comprobaremos cómo el devenir del pueblo Manta expresa explícitamente todas las dimensiones recogidas en la literatura sobre la etnogénesis contemporánea. Pero hay algunas más, y para comprenderlas cabalmente hemos de analizar con mayor detenimiento el papel de la arqueología y el turismo.

---

3. Entendido como “...acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio (...), debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña (...), que obra poco a poco. Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas (...) Crea sorpresas. Le resulta posible estar allá donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil” (de Certeau, 2000:43).

## 2. El devenir del pueblo Manta y su etnogénesis

La cronología arqueológica de la costa ecuatoriana delimita un periodo entre el 800 y 1532 d.C. que se denomina “manteño”. Corresponde a una cultura organizada en señoríos y cacicazgos que fue la que encontraron los españoles a su llegada (Fauría, 1995; Hidrovo, 2005; McEwan, 1992 y 1995). Su economía se basaba en la agricultura y la pesca, dinamizadas por una fuerte vocación comercial con rutas marítimas a larga distancia (Norton, 1986 y 1992; Marcos, 1995). La concha *spondylus* era la base de todo intercambio y muestra del potencial comercial y de navegación de los manteños (Marcos, 1995; Norton, 1992). Las sillas de poder y las casas de reunión constituían los símbolos de una forma particular de organización socio-política con centros ceremoniales y de gobierno de influencia regional (McEwan, 1992 y 1995).

La primera noticia histórica de los habitantes de la costa ecuatoriana se fecha en 1526 cuando tuvo lugar el encuentro fortuito de una balsa indígena dedicada al comercio con una embarcación española (Szasdi, 1978). A partir de ese momento se desarticularon las rutas comerciales y los historiadores sostienen que se produjo un derrumbe demográfico generalizado por el efecto de enfermedades (Hidrovo, 2005; McEwan, 1995; Norton, 1992) y la consecuente desarticulación de las redes y sistemas productivos preexistentes (Fauría, 1995; McEwan, 1995). Así frente al interés obsesivo que despertaban los Andes y los centros de poder incaicos, esta parte de la costa ecuatoriana quedó relegada a un segundo plano.

La escasa atención que despertó en los cronistas tiene consecuencias irreparables para la reconstrucción de su historia. Estos indígenas no fueron siquiera nombrados, no nos queda un nombre concreto para ellos. Tampoco existen datos sobre la lengua que hablaban. Se abre así paso a hipótesis y especulaciones a las que se une el propio devenir colonial de estos pobladores. En la historiografía local todo ello reafirma la peculiaridad de la costa respecto al resto del país. Por un lado se niega que los incas sometieran a estos pueblos costeros y por otro se especula con un origen diferencial al del resto de los pobladores americanos (Estrada, 1962; McEwan y Silva, 1992).

Los indígenas de la costa se difuminan a partir de mediados del siglo XVI. Fueron pocos los españoles asentados en estas tierras: no había ni recursos atractivos (oro o piedras preciosas) ni indígenas suficientes para encarar empresas de envergadura. No es de extrañar que este rincón de la costa se convirtiera en refugio de piratas. Se conforma así una sociedad



de frontera, en la que más que la rigidez propia de los sistemas de castas de la colonia americana, la norma fue una movilidad social muy acusada (Aráuz, 2000; Dueñas, 1983).

Las escasez de noticias sobre estos indígenas durante los siglos XVII y XVIII no se supera hasta la segunda mitad del XIX cuando aparecen referencias a las iniciativas de los habitantes de Jipijapa —el más importante municipio de indios de la región— en su lucha, como indígenas, por el reconocimiento de la propiedad del territorio (Aráuz, 2000; Llor, 1939, 1956 y 1969). Parece evidente que durante estos siglos se asiste a un proceso ambivalente de des-indianización e indianización de la población autóctona, como estrategia ya sea para librarse de los impuestos (des-indianización), ya sea para reclamaciones territoriales (indianización) (Arauz, 2000). Esta táctica para visibilizar o invisibilizar lo indígena se ve animada precisamente por ese carácter periférico que hace mucho más flexible la movilidad social, tal y como sucede en otros contextos (Mena y Florez, 2007). La autocalificación como indígena o mestizo parece quedar abierta a un cálculo pragmático favorecido por la laxitud del gobierno en estas latitudes.

Las haciendas, como sistema socioeconómico, marcarán el devenir de estas tierras desde mediados del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX. Su implantación supuso una forma de apropiación territorial en conflicto con los intereses de los pobladores locales (Ruiz-Ballesteros, 2009); pero poco pudieron hacer éstos más que convertirse en trabajadores asalariados de las nuevas empresas agropecuarias. No obstante, el declive de este sistema socio-productivo trajo consigo una revitalización local que coincidió con nuevas reivindicaciones territoriales y la constitución legal —entre los años sesenta y setenta del siglo XX— de las cuatro comunidades que constituyen hoy el pueblo Manta<sup>4</sup> (que en los ochenta quedaron encuadradas conjuntamente dentro del nuevo cantón Puerto López).

El proceso histórico contemporáneo de estas comunidades está marcado por (1) la desactivación del régimen de hacienda, (2) el desarrollo de una política de protección ambiental que culmina en la creación del Parque Nacional Machalilla (1979), (3) las excavaciones arqueológicas que se desarrollan de forma continuada desde finales de los setenta y (4) el progresivo desarrollo turístico de toda la región. Este reciente devenir

4. Con el registro y legalización de estas comunidades se culmina un periodo de lucha para recuperar el territorio apropiado bajo el antiguo sistema de haciendas (Eherenreich, 1991). El final de las haciendas y el mantenimiento de las propiedades comunales constituyen una dimensión relevante para comprender el proceso de etnogénesis y los intereses comunes de las cuatro comunidades mantañas.

es un indicador de la superación del secular carácter marginal del sur de Manabí.

Las comunidades manteñas viven hoy fundamentalmente de la agricultura, la pesca y la recolección de frutos silvestres, pero sobre todo del turismo (fundamentado en su patrimonio arqueológico) que se va conformando como la actividad con mayor peso en sus economías. Mantienen territorios de propiedad comunal sobre los que se ciernen apetencias especulativas que provocan no pocos conflictos. Asimismo las regulaciones del Parque Nacional Machalilla afectan a las actividades pesqueras, ganaderas, recolectoras y turísticas, aunque ya se superaron las crisis y enfrentamientos con la administración del parque a principios de los ochenta (Ruiz-Ballesteros, 2009).

Desde 1992 los manteños celebran anualmente el “Festival de la balsa manteña” que rememora el primer encuentro de los indígenas costeños con los conquistadores en 1526<sup>5</sup>. Frente a los actos oficiales del quinientos aniversario del “descubrimiento de América” en 1992, las organizaciones indígenas a nivel internacional proponían expresar los “quinientos años de resistencia indígena”. El surgimiento del festival de la balsa manteña es muestra de que estas comunidades no han estado aisladas del movimiento indígena ecuatoriano. Adoptaron esa invitación reivindicativa pero en este caso fuertemente connotada con la expresión de sus derechos de posesión territorial como descendientes de aquellos pobladores del siglo XVI. Coincidiendo con este ritual festivo se desató un movimiento reivindicativo que reclamaba una identidad diferenciada aún sin definición explícita (Muñoz, 1995). Agua Blanca, El Pital, Las Tunas y Salango, buscaban un espacio propio entre la identidad montubia —mestiza y de fuerte implantación en el conjunto de Manabí— y la identidad huancavilca —de carácter indígena, extendida al norte de la vecina provincia de Santa Elena, y que integraba teóricamente a estas comunidades manteñas bajo el paraguas manta-huancavilca<sup>6</sup>. No obstante las comunidades manteñas no se sentían representadas en ese pueblo Manta-huancavilca y reclamaban su autonomía<sup>7</sup>. Paralelamente, en esos

5. Esta celebración ha tenido distintas vicisitudes. Si bien se comenzó celebrando de manera conjunta, pasó a celebrarse de forma separada por Salango y Agua Blanca, las dos comunidades más activas del pueblo Manta. El hecho de que se celebren dos festivales de la balsa manteña debe entenderse más como muestra de la profunda vitalidad de estas comunidades que como debilidad del proceso de etnogénesis.

6. Reconocida oficialmente por Decreto Ejecutivo Gubernamental 386 de 11/XII/1998.

7. Las comunidades manteñas pronto vieron que su integración burocrático-administrativa con los huancavilcas no resultaba práctica. Con respecto a los huancavilcas los manteños ocupaban una posición periférica y minoritaria, lo cual se reflejaba en una situación subalterna en las reclamaciones y en la defensa de intereses ante el conjunto del movimiento indígena y en el concierto del Estado pluricultural. Las razones de la separación, sin contradecir la flexibilidad arqueológica, obedecen pues a un criterio de oportunidad para defender mejor los intereses propios y autónomos.

momentos las problemáticas en torno a las tierras comunales seguían latentes en comunidades como Agua Blanca o Las Tunas y alcanzaban su mayor virulencia en Salango, con ventas calificadas de ilegales y distintos episodios de violencia al interior de la comunidad (ver nota 16).

Asimismo, a partir de los noventa, la reivindicación indígena ecuatoriana, con el liderazgo de la CONAIE (Lucero, 2003; Porras, 2005), tuvo como elemento principal de sus propuestas la reclamación de derechos de posesión y propiedad de tierras ancestrales. La legitimidad sobre estas tierras descansaba precisamente en el carácter colectivo de su reclamación, en la que los sujetos de derecho no eran individuos sino pueblos. En este punto, la ancestralidad necesaria para la reivindicación territorial sólo podía encarnarse a través de un reconocimiento como pueblo indígena diferenciado. Por otra parte, en una carrera por legitimar el carácter indígena del Ecuador y ganar poder en el concurso político nacional, cualquier atisbo de pueblo en formación, cualquier identidad emergente, eran objeto de interés preferente: la CONAIE y otras organizaciones indígenas serían más fuertes en tanto en cuanto representaran a mayor número de pueblos y nacionalidades. En este contexto hemos de encuadrar el proceso, indudablemente animado desde el exterior, que siguieron estas comunidades para ser acogidas en el seno de la CONAIE en 2005.

El pueblo Manta ubicado en el cantón Puerto López, provincia de Manabí, luego de un proceso de profundo análisis y discusión de su pasado histórico y de sus raíces ancestrales, con territorio, cultura y autonomía, en el ejercicio de sus derechos colectivos que le asisten (...) de manera libre y autónoma tomaron la decisión de reconstituirse y autodefinirse como pueblo Manta (...) además, en coordinación con la CONAIE han llevado un proceso de lucha y defensa de su territorialidad, recursos naturales y patrimonio cultural e histórico, por lo que la CONAIE reconoció al pueblo Manta como parte integrante de su organización (Lucho Macas, presidente de la CONAIE, 2005).

Ese mismo año, el propio Estado, a través del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) reconoció oficialmente al pueblo Manta, legitimó a sus líderes y registró sus estatutos. Casi quinientos años después del primer encuentro de los indígenas de la costa con los conquistadores, la política pluricultural legitimaba el surgimiento de un nuevo actor indígena en el Ecuador. En los formularios del

censo de población 2010<sup>8</sup>, en el epígrafe reservado a la autoadscripción indígena, aparece “Manta” como uno de los pueblos a los que adscribirse en el país, avalándose así la culminación formal del proceso de etnogénesis.

Estos pueblos se reconstituyen mediante su autodefinición, su autonomía organizativa, cultural y su política propia. Hereditariamente somos pueblos originarios y constituidos miles de años antes de la llegada de la invasión europea. (CONIAE, 2010)

En ausencia de particularidades lingüísticas o culturales, el territorio debe ser considerado como una dimensión fundamental del proceso de etnogénesis mantaña, la reivindicación territorial tiene una base común muy sólida (Ruiz-Ballesteros, 2009; Hernández-Ramírez, 2009).

...los territorios de las comunidades de la franja costera ecuatoriana luego de la conquista europea sufrieron graves asechanzas de personas que constantemente pretendieron arrogarse la propiedad de sus tierras utilizando supuestos documentos que los obtenían de parte de las administraciones coloniales y republicanas de la época. Pese a las amenazas, estas comunidades siempre permanecieron en posesión de sus territorios mediante hechos positivos, cultivando, realizando faenas agrícolas, pastoreando ganado en forma comunitaria, por lo que, aunque se les pretendió afectar la propiedad, jamás fueron desplazados de sus posesiones... (Plan de Desarrollo Integral de la Comuna Salango, PIDACOSA, 2004).

El grupo de comunidades que hoy se denominan “manteñas” nos sitúan ante un proceso táctico-adaptativo (de Certeau, 2000; Bergson, 2009) que tiene tanto de respuesta mecánica y pasiva como de creatividad propia. Nada nuevo por otra parte, ya en el pasado los habitantes de esta región se habían auto-indianizado o auto-des-indianizado según lo recomendara la coyuntura fiscal, política o territorial, y siempre bajo el dominio de poderes externos. Hoy la amenaza a su forma de vida viene a través de las regulaciones restrictivas del Parque Nacional y de la especulación urbanística. Pero la coyuntura también depara oportunidades que anidan en el mercado y que se asocian estrechamente con la defensa

8. En el censo se recogen 14 nacionalidades y 18 pueblos, uno de ellos el pueblo Manta. Las organizaciones indígenas, tienen puestas sus esperanzas en este censo para reivindicar, por primera vez con datos directos y contrastables, el carácter indígena del Estado ecuatoriano.

legítima de su estatus como pueblo ancestral.

Es paradójico comprobar que tanto el Estado como las organizaciones internacionales han animado, directa o indirectamente, los procesos de etnogénesis desde los años ochenta: baste recordar cómo los proyectos de intervención socio-económica se aplican preferentemente a pueblos indígenas. El propio pueblo Manta ha visto cómo la intervención de la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID) en 2008 se ha facilitado por dirigirse a un pueblo indígena antes que a cada una de las comunidades por separado. En la actual coyuntura, la indigenización otorga un marchamo especial que sitúa estratégicamente a quienes lo poseen como destinatarios de la ayuda internacional<sup>9</sup>.

Los manteños surgen así en medio de una cacofonía de identidades y reclamos en el Ecuador contemporáneo, con el Estado plurinacional de fondo y el aval de las organizaciones indígenas nacionales e internacionales. La apelación a lo manteño es una forma de participación política; pero es, además, un modo eficaz de diferenciarse y ganar autonomía para establecer exclusividad sobre un territorio y situarse estratégicamente ante el mercado turístico. Todo ello hace que la etnogénesis sea algo más que consecuencia mecánica de un proceso originado externamente, y que podamos intuir a su alrededor la emergencia de prácticas creativas que nos ayudarán a entenderlo más profundamente.

### 3. Arqueologización y etnogénesis

No es común encontrar un documento que sintetice la argumentación emic de todo un proceso particular de etnogénesis. Por eso no nos hemos podido resistir a reproducir íntegramente los “considerando” de esta carta remitida por las comunidades manteñas al CODENPE en 2005:

Señor Secretario Nacional Ejecutivo del CODENPE

De nuestras consideraciones

Las comunas de Agua Blanca, El Pital, Las Tunas y Salango, ubicadas en el cantón Puerto López, provincia de Manabí, reunidas el 6 de febrero, 17 de marzo y 9 de abril del 2005.

---

9. Como ejemplo ver las potencialidades resaltadas en Millennium Ecosystem Assessment (2005:87).

Considerando

1. Que, las comunidades de la franja costera ecuatoriana somos históricas de raíces ancestrales, con asentamientos poblacionales que se iniciaron con la manifestación de la cultura Valdivia (3.200-1.400 AC), seguida por la Machalilla (1.400-900 AC), Chorrera (900-300 AC), Bahía (300 AC-400DC), Guangala (400-800 DC); culminando esta secuencia de ocupación precolombina con la poderosa alianza de los pueblos comerciantes de la costa, durante el Periodo de Integración Regional denominado Manteño (800-1530 DC).
2. Que, según Juan de Sámano (1844), secretario del emperador Carlos V, retransmitió a un miembro de la familia real en Austria la descripción que hace el cronista Francisco de Jerez acerca del viaje de exploración del piloto mayor Bartolomé Ruiz, en 1526, siendo el primer relato que describe a la costa ecuatoriana y constituye una verdadera mina de información sobre la organización social, comercio, tecnología, cultos y costumbres del Pueblo Manteño.
3. Que, de Sámano, se desprende que en el momento de contacto entre los españoles y los Indios de Salango existía el poderoso cacicazgo del señorío de Salangomé, conformado por las comunidades de Salangomé (Agua Blanca), Tuzco, Sercapéz y Çalango (Salango); asentado en una franja costera que se extendía desde Puerto Cayo hasta los cinco Cerros, con dominio sobre toda la costa hacia el norte hasta el río Esmeraldas, pero aparentemente sin mayor control sobre las tierras Huancavilcas hacia el sur. Este señorío fue el núcleo de una “liga de mercaderes” que dominaba la navegación marítima (Jijón y Caamaño 1957, Northon 1982), dedicada al comercio de una gran cantidad de productos del mar como la concha “spondylus”.
4. Que, sobre los orígenes ancestrales de las comunidades mantas existe abundante información, que parte de los cronistas de Indias hasta investigadores de la historia y arqueología como Jacinto Jijón y Caamaño, Emilo Estrada, Carlos Cevallos.
5. Que, los investigadores Presley Northon, Jorge Marcos, Richard Luniss, trabajaron en el sitio arqueológico de Salango y de la Isla de la Plata y Colin McEwan en la localidad de Agua Blanca; y, desde 1998 la Dra. Valentina Martínez, Directora de la escuela de campo de la University

Atlanta Florida continúa investigando los sitios arqueológicos de Río Chico de la comuna Salango.

6. Que, muestras de incalculable valor de estas comunidades de origen mantaño son los sitios arqueológicos, el museo de Agua Blanca, el Centro de investigaciones y Museo Salango, el santuario de la isla Salango, así como el festival de la balsa mantaña que anualmente realizan los 12 de octubre las comunidades de Agua Blanca y Salango.
7. Que, pese a los impactos de la época colonial, las comunidades mantañas han mantenido el uso, posesión y usufructo de sus territorios, recursos naturales y culturales, formas de convivencia y organización social comunitarias, costumbres y tradiciones.
8. Que, acogiéndose a la Ley de Patrimonio Territorial del año 1920, que reconoce que la posesión es justo título de dominio para las comunidades, han legalizado sus territorios.
9. Que, acogiéndose a la Ley de Organización y régimen de Comunas del año 1937, adquirieron Personería Jurídica en el Ministerio de Agricultura y Ganadería.
10. Que, la Constitución Política de la República del Ecuador, publicada en el Registro oficial n°1 del 11 de agosto de 1988, dispone en el Art. 83: “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible”.
11. Que, mediante Decreto Ejecutivo 386 del 11 de diciembre de 1998, el Estado ecuatoriano reconoció al pueblo Manta Wankavilka como uno de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador.
12. Que, tras conformidad con los arts. 83 y 84 de la Constitución, el 19 de abril del 2004 la comuna Salango se registró legalmente en el CODENPE como comunidad ancestral descendiente del pueblo Manta Wankavilka mediante Acuerdo de Registro n° 016-CODENPE.
13. Que, el 2 de julio del 2004 la compañera Elsa Pincay Acuña, fue nombrada y posesionada como representante Primer Alterno del pueblo Manta Wankavilka.

14. Que, en varias ocasiones delegaciones de técnicos y funcionarios del CODENPE, incluido el mismo Secretario Nacional Ejecutivo, han visitado nuestras comunidades.
15. Que, luego de un proceso de profundo análisis y discusión de sus pasados histórico y de sus raíces ancestrales, en ejercicio de los derechos colectivos consagrados en la Constitución y en las disposiciones del Convenio 169 de la OIT, de manera libre y autónoma, tomaron la decisión de reconstituirse y autodefinirse como comunidades ancestrales descendientes del pueblo Manta.
16. Que, es necesario que el pueblo Manta tenga autonomía y su propia representatividad directa ante el CODENPE.

(Archivo pueblo Manta, copia carta 26 abril 2005. Numeración añadida).

Aquí encontramos, a pesar de algunas afirmaciones y apreciaciones discutibles<sup>10</sup>, todos los ingredientes del proceso de etnogénesis que hemos venido desgranando páginas atrás. Indudablemente no se puede producir un documento así sin el asesoramiento de juristas, pero aún menos sin la colaboración estrecha de arqueólogos e historiadores. Los dirigentes manteños no están solos en el proceso, como se expresa tácitamente en el considerando 14. El texto refleja el deseo de independencia con respecto al pueblo Manta-wankavilka (16): se argumenta la improcedencia histórica de vincular a ambos pueblos (considerando 3), aunque se esgrimen los derechos adquiridos por los manteños al haber sido vinculados a los huancavilcas (10 al 13). Los considerando 7 al 9 establecen la vinculación del pasado con el presente a través de dos recursos jurídicos: la personería como comuna y la legalización territorial; y asimismo quieren hacer ver una resistencia a la disolución en la sociedad global. Tampoco faltan las alusiones a las normas y disposiciones de distinto rango que legitiman las pretensiones del pueblo Manta, sean nacionales (Constitución 1998) o internacionales (Convenio 169 de la OIT). Por supuesto queda reflejado

10. En el documento se atribuye al escrito de Juan de Sámano la fecha de 1844 a pesar de que éste era secretario de Carlos V (siglo XVI), nos obstante existe toda una polémica sobre la autoría de dicho documento (ver Szaszdi, 1978). La universidad de adscripción de la arqueóloga Martínez es la Atlantic Florida. La constitución ecuatoriana a la que se hace referencia es la de 1998. Por otra parte desde la historiografía se reconoce la escasez de crónicas sobre esta zona con lo cual es prácticamente imposible caracterizar a los indígenas que encontraron los españoles en la costa ecuatoriana. Asimismo, es más que discutible el mantenimiento hoy de algún rasgo de la cultura de los pobladores del siglo XVI tal como se argumenta en el considerando 7.



el carácter colectivo y participativo del propio proceso (encabezamiento y considerando 15).

Pero sin embargo, lo que más llama la atención del documento es la profusa y técnica justificación arqueológica e histórica, desgranada a lo largo de seis considerandos (1 a 6). En ellos se sintetizan los resultados de excavaciones arqueológicas y estudios etnohistóricos desde los años 70, se invocan los investigadores que certifican de algún modo la especificidad del pueblo manteño, se pasa revista al patrimonio arqueológico generado incluyendo incluso la celebración del festival de la balsa manteña. En definitiva se hace una justificación “científica” de una aspiración política.

La arqueologización constituye una dimensión fundamental de la etnogénesis manteña. La labor arqueológica descubre, revela y crea, al mismo tiempo, el sentido de lo manteño: excavaciones y arqueólogos son protagonistas destacados de la etnogénesis, algo que este documento muestra con rotundidad.

La arqueología al sur de Manabí tiene su propia historia. Las excavaciones se vienen desarrollando ininterrumpidamente desde 1977 siguiendo parámetros de la arqueología social (Creer, Harrison y McIntyre, 2002; Chirikure y Pwiti, 2008; Marshall, 2002) cuya influencia en Latinoamérica es muy notoria (Ardren, 2002; Ayala et al 2003; Benavides, 2001; Fournier, 1997; McEwan et al 2006). En 1979 Presley Norton establece en la emblemática hacienda de Salango un centro de investigación y funda en 1986 un museo de sitio que muestra el panorama de la arqueología de la región. Un proceso similar seguirán las excavaciones en Agua Blanca que cuenta con su museo desde 1990. El interés arqueológico de la zona sigue vigente. Así desde 1997 la Florida Atlantic University mantiene en el Centro de Investigaciones Museo Salango (CIMS) un programa académico y de investigación permanente, y en 2008 la propia comunidad de Agua Blanca propone desarrollar nuevas excavaciones en su territorio. Las distintas campañas de excavación, los museos, y el centro de investigación, serán no solo un referente para investigadores nacionales y extranjeros, sino la vía de relación de los propios habitantes de la zona con la arqueología y los arqueólogos, con restos, ruinas y patrimonios, pero sobre todo con su pasado, su territorio y sus “ancestros”. La arqueología es un referente cotidiano para los manteños, tanto a la hora de presentar sus comunidades a los turistas como en sus propias celebraciones, es habitual recurrir a cerámicas, ruinas, utensilios e incluso recreaciones supuestas de vestimentas. Lo arqueológico conforma la lógica y el lenguaje de la emergencia étnica manteña. Las ruinas y

restos se han convertido en la materialización de la identidad, en catalizadores de su proceso de construcción y vivencia colectiva. Los resultados del trabajo arqueológico son los elementos tangibles que demuestran la continuidad del poblamiento y por tanto la legitimidad de la presencia de los actuales habitantes<sup>11</sup>. Además, aportan contenido a la definición de lo manteño que sin restos —y a falta de crónicas— sería prácticamente imposible de reconstruir. En este sentido el papel de los arqueólogos se ha revelado crucial para la etnogénesis y puede sintetizarse perfectamente en la vinculación y el protagonismo que investigadores como Norton o McEwan han tenido para comunidades como Salango o Agua Blanca respectivamente. Concretamente McEwan y sobre todo su colaboradora María Isabel Silva, tuvieron un interés especial en que los habitantes de Agua Blanca fueran conocedores del sentido del trabajo arqueológico y asimismo tomaran consciencia de la historia de la región y del sentido emancipador inherente a su conocimiento (McEwan et al 2006; Ruiz-Ballesteros, 2009). No obstante son otros muchos arqueólogos los que desde los años ochenta han jugado un papel destacado en el devenir de estas comunidades, casi siempre en coherencia con la arqueología social que ha animado sus prácticas de excavación.

En virtud de todo ello, la mayoría de los hombres y mujeres de esta tierra se presentan hoy tácticamente como manteños en el mercado de la capital del cantón, ante el Estado y sus funcionarios, en la celebración del Festival de la Balsa Manteña, en las eventuales reivindicaciones al Parque Nacional, ante los turistas, o en cualquier expresión colectiva. En esos momentos y contextos de negociación acuden al pasado como motor de acción presente, como marco privilegiado en el que escenificar diferencias y legitimidades. Para eso cuentan con aliados fundamentales: la presencia de importantes y numerosos restos arqueológicos, y sobre todo de los discursos contruidos en torno a ellos. Pero el sentido de la arqueologización en el territorio manteño permite apuntar otra dimensión más profunda inmanente al proceso de etnogénesis.

La práctica y resultados arqueológicos, si bien alumbran un sentido de la temporalidad, suponen también la reconfiguración del espacio para los habitantes de estas comunidades (Ruiz-Ballesteros y Hernández-Ramírez, 2009). Los restos arqueológicos antes de inscribirse en el tiempo, lo hacen en el entorno, que es lo que posibilita y fortalece su significación temporal. Ruinas y restos constituyen hitos centrales para la lectura del territorio, para sus formas de habitarlo y por supuesto, condicionan la extracción de recursos del mismo. La arqueologización de un territorio

11. Los propios núcleos urbanos de Agua Blanca y Salango están ubicados en zonas arqueológicas.

lleva implícita una transformación en la manera de estar en él, de relacionarse en su contexto: “la práctica de la arqueología es en sí una forma de habitar” (Ingold, 2000:189), no sólo una inspiración discursiva.

De muchacho las recuerdo [las ruinas arqueológicas] pero como que no les parábamos bola, no conocíamos lo que era la cultura [mantenía], no se tomaba en cuenta eso, nosotros andábamos encima de las ruinas y de las estructuras [de piedra], pero no les parábamos bola.

Pasábamos a la montaña, todo esto era la hacienda, todo estaba dentro de la hacienda, estaba circulado, el alambre pasaba aquí donde el carretero, el dueño no dejaba entrar, nosotros íbamos porque íbamos a trabajar el café, se pasaba por encima de las ruinas, donde está la caseta grande ahí era un carretero que pasaba por medio de la estructura misma [casa de reuniones], ahí subían los carros para arriba en la montaña a dejar a los trabajadores y traer el café, pasaba por encima de la estructura y eso la ha dañado. No había mucho contacto con las ruinas, nadie teníamos conocimiento, todos comenzamos a trabajar iguales en la arqueología, pero antes de eso no teníamos conocimiento. (...). Y ahí todo el mundo cambió en como ver las ruinas, anteriormente sí era posible que uno iba y si se cortaba un árbol en las ruinas ahí mismo se hacía un horno de carbón encima de las ruinas, porque no se sabía, no había conocimiento. Pero ahí ya dijimos todos que eso no, pues que esto hay que cuidarlo. Para acá para el valle hay bastantes [ruinas y estructuras], tal vez tú no has conocido, en el contexto son seiscientas casas que hay alrededor del valle del río Buena Vista, que están en el mapa tomado en cuenta, todito eso para allá la gente de aquí que no sabía cortaba los árboles y hacían el horno al medio de una estructura, nadie decía nada. Ya después Colin [arqueólogo] en las reuniones ya nos manifestaba y la gente iba conociendo y que no se hicieran los hornos allí. Ahora ya no se hacen hornos en la zona arqueológica, la gente tiene consciencia, se busca la parte más para el valle que no hay estructuras además tenemos circuladas [valladas] las zonas más importantes para que los chanchos y los chivos no las dañen. (Hugo Ventura, Agua Blanca)

Los manteños inmersos en un proceso activo de arqueologización de su territorio no sólo nos muestran una lectura del pasado, sino una nueva configuración de su tierra. Desde esta perspectiva el espacio y el tiempo son —analíticamente— dimensiones intercambiables y recursivas: la ar-

queologización construye un sentido del tiempo a la vez que un sentido del espacio.

La práctica arqueológica descansa fundamentalmente en dos formas de materialidad: por un lado los restos y ruinas in situ, y por otro los objetos exhibidos en los museos. Los museos y el acondicionamiento de los yacimientos arqueológicos para la visita cultural y turística constituyen por tanto la materialización de ese proceso de arqueologización. Como fondo de escena florecen los discursos de recreación del pasado y de las vinculaciones que los grupos humanos actuales establecen con los restos, tiempos y personas que habitaron esos lugares, hoy arqueológicos. En virtud de esas vinculaciones se denominan “ancestrales”. Así, en el discurso expositivo del museo Salango —y a riesgo de incurrir en importantes deficiencias museológicas— se presentan las artes de pesca y las formas de vida de los antiguos manteños con imágenes, relatos y expresiones de pescadores contemporáneos de la comunidad, sin reparar en posibles anacronismos y facilitando, ante todo, la asimilación entre antiguos y actuales manteños. Por otra parte, en el relato de los guías en Agua Blanca, el establecimiento de similitudes fenotípicas entre los restos manteños que representan rostros humanos y los actuales habitantes de la comunidad resulta crucial para legitimar la ascendencia indígena. Se contraponen fotos de caras actuales a figurillas y representaciones de la cultura manteña, con intención de subrayar el parecido físico evidente y, por tanto, la continuidad en el espacio-tiempo.

Estas estrategias de representación resultan cruciales para comprender la construcción y sustento de un modelo de pasado que fundiendo tiempo y espacio, puede resultar efectivamente inscrito o no, en el entorno. El sentido del pasado es el sentido del territorio, si el pasado tiene continuidad y presencia será porque está inscrito como elemento sustancial del paisaje: es decir, puede ser percibido no sólo pensado, y por tanto empleado eficazmente para un particular proceso de identificación. Recurrir a la actual organización sociopolítica de las comunidades (asambleas y casas comunales) para explicar a los turistas las ruinas de las “casas de reunión” manteñas y el sentido de las “sillas de poder”, es tan solo un ejemplo de cómo los guías de Agua Blanca desarrollan este proceso de identificación y proyección —al mismo tiempo— sobre las ruinas que salpican su territorio. La etnogénesis se nutre vivamente de estas analogías.

En estas casas de reunión, nuestros ancestros, los antiguos manteños, celebraban sus reuniones, como nosotros hacemos hoy en nuestra

casa comunal, como nuestras asambleas... (Julio Ventura, guía, Agua Blanca)

La arqueologización es uno de los rasgos emergentes de la forma de estar en el territorio de los actuales manteños. La lectura del pasado los sitúa y legitima en sus tierras, componiendo una forma de estar tanto en el Estado (reconocidos como pueblo ancestral) como en el mercado turístico, donde —como veremos— su principal valor-recurso es precisamente su particularidad manteña expresada arqueológicamente.

Visto desde esta perspectiva los manteños están transformando no sólo su visión del entorno, sino principalmente su forma de habitarlo. El territorio no sólo se reivindica como propio sino que el proceso de arqueologización lo ha dotado de un nuevo sentido que repercute en la forma de percibirlo y sentirlo.

Las ruinas y restos han adquirido un lenguaje que antes no tenían, representan la legitimación en la ocupación del espacio y son además fuente de negocio. Asimismo se limitan las actividades —sobre todo de pastoreo— en las zonas arqueológicas y se penaliza comunitariamente cualquier tipo de tráfico de piezas arqueológicas. Los muros de piedra ya no son restos sin sentido, como ocurría hace apenas diez años, sino marcadores del territorio, de sus tiempos y de sus usos: las piedras hablan.

Así, la arqueologización del territorio constituye una dimensión de la etnogénesis no sólo porque la legitima discursivamente, sino porque transforma el propio entorno. Ya no se percibe en él lo mismo que antes ni se le otorga igual significado. Como nos decía Hugo Asunción en Agua Blanca: "...después de la investigación [arqueológica] sí vimos la relación con los de allí [señalando las ruinas arqueológicas]"; los antiguos "corrales de piedra" son hoy restos de "casas de reunión". La etnogénesis adquiere así un sentido no sólo cognitivo sino perceptivo. Ser manteño, hacerse manteño, no sólo se circunscribe a la asunción y reproducción de un discurso indígena, sino que supone un posicionamiento distinto sobre el territorio que se ocupa. Ahora más que nunca los hitos del territorio son las ruinas, que antes eran simplemente "transparentes": se veían sin ser vistas. Su emergencia hace que el territorio se reordene según una nueva lógica.

Esta circunstancia se hace especialmente patente (y nos sirve de explicación) en la propia intensidad variable de la identificación con lo manteño en las distintas comunidades. Los trabajos arqueológicos no se han implementado de la misma forma en todas ellas. Hay experiencias de arqueología participativa (Agua Blanca) y otras más clásicas (Salango, El

Pital). En las primeras se ha vinculado más intensamente y durante más tiempo a la población en las excavaciones, en las segundas los habitantes de las comunidades han tenido un papel más pasivo. En las primeras lo manteño y lo arqueológico están inextricablemente unidos, y esta circunstancia se correlaciona con un mayor desarrollo de la etnogénesis que toma cuerpo en el propio liderazgo del proceso o en la participación en acciones simbólicas o reivindicativas (festival de la balsa manteña, por ejemplo); en definitiva en la apropiación de lo étnico. En las comunidades donde los trabajos arqueológicos han estado más alejados de la mayoría de la población, el proceso de etnogénesis no muestra la misma vitalidad e implantación social: lo étnico no ha sido apropiado de manera tan intensa. Si bien la preocupación territorial puede ser análoga en unas comunidades y otras, ello no se correlaciona con una equivalente intensidad de la identificación étnica; la explicación parece residir en la profundidad de la propia arqueologización del territorio.

En este sentido, la arqueologización debe ser entendida, en primer lugar, como un argumento discursivo para la reivindicación territorial. Pero no podemos descuidar esa otra dimensión que hemos ido desgranando, esa visión de la arqueologización como fundadora de un nuevo marco de la relación humanos/entorno (perceptiva). Lo arqueológico no sólo alumbra una vinculación con el pasado, sino una proyección de rasgos y actitudes hacia el futuro: implica un proceso de apropiación simbólica y una práctica del habitar.

#### 4. Turismo y etnogénesis

La arqueologización no empieza y termina en sí misma, sino que activa otros procesos que contribuyen también de manera notable a la etnogénesis. A través del uso turístico de las ruinas y restos arqueológicos se expresa la diferencia étnica y al mismo tiempo se desarrolla una actividad económica que se convierte día a día en recurso estratégico para las comunidades manteñas. Con las ruinas y museos se muestra la continuidad de la ocupación de este territorio y se trazan los antecedentes del actual pueblo manteño<sup>12</sup>.

Para el caso del pueblo manteño el origen del turismo no es otro que el proceso de arqueologización que hemos analizado. Es cierto que se ofrecen también productos “naturales” asociados al Parque Nacional Machalilla (playas, bosque seco, bosque nublado), pero con ellos ni se

---

12. Este papel de la arqueología en el desarrollo identitario y socioeconómico se evidencia de forma análoga en otras comunidades andinas (Bravo, 2003, Carriles, 2003, Nielsen et al 2003, Romero, 2003).

expresa particularidad ni se ocupa un nicho exclusivo en el mercado. Los desarrollos turísticos de comunidades como Agua Blanca y Salango están estrechamente vinculados a la arqueología no sólo porque ésta sea su principal atractivo, sino porque fueron los propios arqueólogos quienes de una manera u otra activaron el turismo. Norton, en Salango, propició los primeros pasos del desarrollo turístico a partir de la infraestructura para alojar a los propios arqueólogos. En el entorno del centro de investigación que él creó —hoy de propiedad comunal y centro del turismo comunitario en Salango— se han construido recientemente cabañas para el servicio turístico. En esta localidad, de forma explícita, el espacio de investigación arqueológica es al mismo tiempo contexto de negocio turístico. Norton ya vislumbró el desarrollo turístico que tendría Salango. De una manera más intensa los arqueólogos McEwan y Silva en Agua Blanca manifestaron desde un principio —e hicieron participe de ello a la comunidad— el potencial turístico de los restos arqueológicos. Su trabajo durante casi diez años consistió no sólo en la propia excavación sino en la implantación de un modelo de desarrollo local con el turismo como eje principal (McEwan et al 2006; Silva y McEwan, 1989, 2000; Ruiz-Ballesteros, 2009). La participación colectiva en los trabajos de excavación (arqueología participativa) dio pie a la organización colectiva del turismo: los auxiliares de excavación se convirtieron en los primeros guías turísticos locales. Ya los trabajos arqueológicos supusieron una forma de ingreso extra para los habitantes de la comunidad, su posterior conversión turística no vino sino a profundizar aún más en la dimensión económica —nada desdeñable— de la arqueologización. De esta manera, la implicación de la población en una actividad que tiene a los restos arqueológicos como eje fundamental, contribuye en sí misma a modelar la forma de relación con el pasado y sus vestigios, intensificando el efecto de la arqueologización del territorio. Agua Blanca recibe a casi diez mil turistas anuales y los ingresos que de ello se derivan significaron el 25% del total de los ingresos monetarios de la comunidad para 2006 (Ruiz-Ballesteros, 2009; Ruiz-Ballesteros y Hernández-Ramírez, 2010:210). La reafirmación de la identidad conlleva beneficio económico: lo manteño es también un negocio.

No obstante, desde un análisis que procura entender la multidimensionalidad de los procesos de etnogénesis, nos equivocáramos si consideráramos al turismo como un mero apéndice del proceso de arqueologización. El caso del pueblo Manta nos muestra que el hecho turístico trasciende su vinculación indudable con lo arqueológico, jugando un papel propio en la etnogénesis: no es un mero epifenómeno del proceso, sino

uno de sus constituyentes esenciales. Veamos por qué y en qué medida.

Si bien el turismo es una forma de mostrar la diferencia, legitimarla y fortalecerla, en definitiva de practicar en el mercado la identidad; la manera en que se organiza es crucial para llevar a buen puerto esta dimensión identitaria, e incluso para construir en sí misma la diferencia. El turismo tiene un indudable carácter performativo y es desde esta perspectiva que debemos comprender gran parte de su papel en la etnogénesis manteña.

Turismo, para el pueblo Manta, es sinónimo de turismo comunitario (Ruiz-Ballesteros et al, 2008), una modalidad turística en la que la comunidad<sup>13</sup> juega un papel central como contexto organizativo. Paradójicamente es en este ámbito en el que de forma más evidente se está conformando el pueblo Manta como tal, no sólo porque se emplee el patrimonio arqueológico como base central de su oferta, sino por el modo en el que el turismo tiene lugar en las comunidades. En todas ellas el turismo comunitario surge, se aprueba y evalúa en asamblea<sup>14</sup>, en ella se establece cómo ha de ser la oferta, quiénes van a dedicarse al turismo y por qué, y se regula tanto la gestión de la actividad como el modo de reparto de beneficios. La dimensión colectiva es la característica fundamental del modelo turístico: el turismo comunitario implica la potenciación de formas colectivas de trabajo y beneficio. A través de él podemos comprender cómo los manteños encarnan objetivos, modelos y discursos que los definen —política, económica y culturalmente— como miembros, primero de cada comunidad, y después del pueblo Manta. De esta forma se diferencian simbólica y simultáneamente a tres niveles, (1) como miembros de sus comunidades particulares, (2) como indígenas ante los mestizos y blancos, y (3) como indígenas manteños frente a otros indígenas. En ello juega un papel clave la forma en que se practica el turismo.

13. Estamos entendiendo la comunidad como una trama organizativa ambivalente. Esta marcada por su heterogeneidad (edad, género, prestigio), la existencia de intereses particulares y sus conflictos inherentes. Pero también se caracteriza por la voluntad de acción colectiva a partir de indudables intereses comunes y a pesar de los diversos niveles de participación colectiva interna.

14. La asamblea es la institución central de las comunidades manteñas. Para ser miembro de la asamblea se requiere ser socio: es decir, mayor de edad que se ha dado de alta y abona la cuota simbólica correspondiente. Es esta voluntad explícita la que les otorga capacidad de decisión y plenos derechos. Este carácter voluntario ha contribuido a ir cambiando el balance de género en las asambleas ya que las mujeres están comenzando a darse de alta y participar activamente. De esta manera las familias pueden optimizar su presencia (y capacidad de decisión a través del voto) en las asambleas comunales. La asamblea es el órgano rector de las comunidades, en su seno se dirimen todos los asuntos relevantes (políticos y económicos), por eso un grupo doméstico sin socios queda en gran medida marginado de la vida comunitaria. Esta circunstancia es impensable en comunidades pequeñas (Agua Blanca), pero sí puede darse en comunidades como Salango, donde la adscripción a la comunidad forma parte de un posicionamiento político muy concreto. Todo ello corrobora la centralidad de la asamblea para el funcionamiento de las distintas comunidades y por ende para el conjunto del pueblo Manta, así como su relevancia para el turismo comunitario.



Los manteños han encontrado en el turismo comunitario una de sus principales formas de expresión como pueblo, uniendo tradición y cambio, reivindicación con identidad, desarrollando particulares modos de acción. A pesar de las diferencias entre las cuatro comunidades que lo componen, el proceso de etnogénesis y el desarrollo del turismo comunitario son fenómenos parejos en todas ellas:

[el turismo comunitario] es el resultado de un proceso, de un objetivo más amplio...Que tiene que ver con todo nuestro proceso de lucha, de reflexión, donde evidenciamos la necesidad de defender nuestro territorio, nuestros recursos (naturales y culturales) y sobre todo nuestro futuro...en este proceso de lucha nosotros vimos como el Estado tenía que estar, tenía que ayudarnos en sus diferentes formas (...) y fue en ese aspecto donde fijamos nuestro objetivo de desarrollo y donde aparece el turismo como punto fuerte, aprovechando las bondades naturales y culturales de este territorio, su lugar estratégico, su historia...(Robinson, dirigente de Salango).

El turismo comunitario es una modalidad emergente de actividad turística en Ecuador y otros países de América Latina que comparte los objetivos de desarrollo del turismo de base local, potenciando especialmente las peculiaridades indígenas. Entre sus particularidades hay una que destaca especialmente: las propias comunidades elaboran su producto turístico y lo gestionan de manera autónoma. El particular modo en que se desarrolla el turismo comunitario en Ecuador nos induce a asociar este tipo de actividad con un modelo muy particular de participación en el mercado que permite integrar la lógica comunitaria y la lógica de mercado en una suerte de expresión de la globalización en lo local (Ruiz-Ballesteros y Solís, 2007; Ruiz-Ballesteros y Vintimilla, 2009; Ruiz-Ballesteros et al, 2008). De ahí su papel potencial en los procesos de etnogénesis a distintos niveles. La gestión de esta actividad económica, el reparto de beneficios, el análisis de sus ventajas e inconvenientes, etc... se han convertido actualmente en uno de los pilares de la acción colectiva, y en tarea prioritaria para los dirigentes manteños.

En el turismo comunitario se quiere expresar la peculiar organización del pueblo manteño: une, separa y matiza a las comunidades. Por un lado les ofrece un espacio de redefinición interna al convertir a la asam-

blea comunitaria en eje de la organización turística<sup>15</sup>. Por otro lado, el turismo comunitario es espacio de competencia y rivalidad en el mercado entre las propias comunidades manteñas. Pero a pesar de ello el turismo conforma, como organización, al pueblo Manta en tanto en cuanto es uno de los principales vectores de su desarrollo económico y político. La promoción turística de la comunidades se hace bajo el paraguas de lo “manteño” aunque no haya una estructura turística conjunta, sino más bien acuerdos estratégicos para participar en proyectos de mejora de infraestructuras o de formación, en los que se recoge el reparto diferenciado de inversiones entre las comunidades.

Esta ambivalencia es un rasgo fundamental para entender el sentido organizativo que está desarrollando este pueblo. Las comunidades son su elemento constituyente y así se recoge expresamente en sus Estatutos y en la constitución de la asamblea del pueblo Manta: cada comunidad tiene el mismo número de representantes en la asamblea manteña, independientemente del número de habitantes en cada una de ellas. Por tanto, desde el punto de vista formal, el pueblo Manta está compuesto por sus comunidades no por los manteños individualmente. De este modo las rivalidades entre las comunidades no han sido difuminadas por el proceso de etnogénesis, sino más bien integradas en el modelo organizativo. La actividad turística las articula sin fundirlas, realza su autonomía tanto como promueve su interdependencia. El desarrollo del turismo está propiciando un modelo de organización, formal e informal, como pueblo.

Pero el turismo también tiene una dimensión al interior de las propias comunidades. El turismo comunitario se ancla en el carácter colectivo de los recursos e infraestructuras turísticas (en este caso los propios restos y museos arqueológicos), así como en la forma comunitaria de organizar el trabajo y distribuir sus beneficios. Cada comunidad traduce estos principios de forma particular, pero siempre manteniéndolos como cimientos de la actividad turística. De forma general el turismo comunitario debe cohesionar a la comunidad abriendo un campo común de beneficio económico.

Incluso en la comunidad que más dificultades presenta en la organización comunal, Salango, el turismo comunitario es un asunto prioritario en asambleas y reuniones. En esta localidad el turismo comunitario no

15. Este es el caso del comité arqueológico como agente del turismo en Agua Blanca, o las negociaciones en Salango entre la comunidad y la empresa La Polar para el cese de su actividad (producción de harina de pescado) durante los días de máxima afluencia de turistas.

se ha desarrollado plenamente aunque hoy dibuja un horizonte común como estrategia para el desarrollo local frente a los ya conocidos modelos privados de actividad turística<sup>16</sup>. Pero al mismo tiempo, el turismo comunitario se vive como vía de consolidación del pueblo Manta y de la localidad como comunidad: turismo comunitario, comunitarización y pueblo Manta son tres significantes anudados entre sí en el discurso cotidiano.

En Agua Blanca, por su parte, la capacidad de autoorganización ha contribuido a procurar un contexto social idóneo para el desarrollo turístico comunitario. La actividad turística está gestionada y organizada de forma colectiva por guías locales. Estos guías forman parte de un comité que además de la guianza se encarga del mantenimiento y adecuación de toda la infraestructura turística (senderos, mantenimiento de los sitios arqueológicos y del museo, limpieza de la comunidad...). Este comité funciona por delegación de la asamblea de la comuna y está conformado por unos treinta miembros. Los ingresos que obtienen son repartidos mensualmente entre los guías, con partidas específicas dedicadas a los gastos de gestión y mantenimiento de la infraestructura turística, y asimismo para propósitos del conjunto de la comunidad (Ruiz-Ballesteros, 2009 y 2011). Hoy en día los propios aguablanquenses afirman que la institución local más comunitaria es precisamente la que se dedica a organizar el turismo. Agua Blanca es la localidad manteña en la que el turismo comunitario tiene mayor implantación y donde la comunitarización de la vida cotidiana ha alcanzado sus mayores cotas, convirtiéndose en referente para el resto de comunidades. Asimismo es en Agua Blanca donde el proceso de etnogénesis ha sido más intenso. Sin duda la forma en que se organiza el turismo tiene que ver en ello ya que consigue establecer una correlación muy fuerte entre arqueologización, defensa del territorio y derechos de mercado turístico, todo ello condensado simbólicamente en la emergencia étnica del pueblo Manta.

La manera en que este pueblo desarrolla su actividad turística compone una forma de ser y de presentarse al resto del mundo: como negocio, como reivindicación política y social, como configuración grupal, como identidad. Así lo experimentan los propios turistas que acuden a encontrarse con un pueblo indígena ancestral. Evidentemente no es el tu-

16. Desde los años noventa y hasta la fecha, en Salango se vive con especial virulencia los intentos de inversores ajenos a la comunidad por adquirir terrenos comunitarios para la promoción de actividades turísticas privadas. Un proceso intenso y dilatado en el tiempo que ha generado un agudo conflicto a nivel local entre los que están abiertamente en contra de cualquier enajenación del territorio comunal y los que por otra parte apoyan este tipo de ventas. Ambas posturas encierran dos conceptualizaciones antitéticas del desarrollo local en general y turístico en particular, y sobre todo una apuesta diferencial por la comunidad, el turismo comunitario y el pueblo Manta.

rismo el que crea lo manteño, pero sí lo conforma y desarrolla de manera capital: lo hace vivo, en constante contraste con el exterior. El formato del turismo comunitario y su contenido arqueológico permite a los manteños y manteñas una particular forma de estar en el mercado y les ofrece un escenario apropiado para configurar su oferta. Para competir en ese mercado turístico vienen desarrollando un especial esfuerzo por delimitar y conquistar la exclusividad de lo manteño como producto, estrategia que corre paralela a la propia consolidación de su etnogénesis.

Vemos así la multidimensionalidad de los efectos del turismo sobre el proceso de etnogénesis. Por un lado, supone una puesta en uso de lo arqueológico que gana mayor relevancia en tanto en cuanto se convierte en eje económico. Por otro —en virtud de su forma peculiar— es un eje organizativo tanto para el conjunto del pueblo Manta, como para cada una de sus comunidades. Con todo ello lo manteño adquiere mayor solidez, en este caso no por efecto estrictamente institucional y político, sino a través de su particular inserción en el mercado, donde adquiere forma propia.

## 5. Etnogénesis en el mundo globalizado

La consideración del pasado es uno de los elementos fundamentales para la estructuración social de la identidad étnica (Friedman, 1992). Asimismo, el reconocimiento político es habitualmente el objetivo primordial de los procesos de etnogénesis, única forma plausible de activar y salvaguardar derechos culturales y territoriales. No parece haber cambiado sustancialmente el sentido de la etnogénesis en el siglo XXI, sin embargo sí hay necesidad de una comprensión más compleja de este tipo de fenómenos. Los ámbitos, contextos, recursos, vías, estrategias y tácticas que acompañan cualquier proceso de etnogénesis pueden estar cambiando al hilo de la propia transformación que experimenta nuestro mundo.

La etnogénesis no es sólo una función del tiempo y de la política, sino también del espacio y de las prácticas. La arqueologización del entorno implica, como hemos visto, una reinterpretación del territorio y —lo que es quizá más importante— su reconstrucción cognitivo-perceptiva. La reivindicación territorial se ancla al desarrollo de una forma distinta de inscribirse en el entorno y manifiesta una manera diferenciada de *hacer* en él. En el medio se representan y encarnan los antepasados, pero también los turistas.

Los manteños, en sintonía con el ambiente reinante en Ecuador y en el panorama internacional de valoración de lo indígena, han sabido situarse en el contexto globalizado. Y no lo han hecho de manera abstracta

o a través de discursos quiméricos, sino que han recurrido a procesos tan tangibles y conformadores de realidad como son el mercado turístico y la configuración de sus productos. A través de una táctica comunitaria y basándose en el patrimonio arqueológico se elabora un producto competitivo en el mercado, al tiempo que un catalizador étnico. De este modo, desde un territorio marginal pero amenazado, han iniciado la búsqueda de su reconocimiento como grupo diferenciado no sólo en el contexto político del Estado sino también en el mercado globalizado.

Mediante el desarrollo del turismo comunitario el proceso de etnogénesis manteño se posiciona en el mercado global en virtud de una paradójica “legitimidad ancestral”. No podemos separar la emergencia étnica del producto turístico: son inextricables. Así se re-definen y conforman performativamente las comunidades y el propio pueblo manteño. Todo ello garantiza una posición competitiva en el mercado turístico, al tiempo que facilita la definición como pueblo Manta ante los más cercanos (vecinos del cantón) y los más ajenos (turistas). Pero además, paradójicamente, la participación en el mercado descansa en una colectivización y comunitarización de la actividad turística, que abre nuevas formas de organización socio-económica al interior de las propias comunidades y posiciona sus *maneras de hacer* (De Certeau, 2000) en un país multicultural. Esta mercantilización de lo manteño contribuye a una reorganización al interior de las comunidades que hace que en el proceso de etnogénesis se generen nuevos rasgos y estrategias claves para comprender al pueblo Manta. Nadie puede dudar de que el origen de la etnogénesis manteña está en la arqueología y en el ambiente político del Ecuador de finales del siglo XX, pero igualmente ha de tenerse presente que la forma en que los manteños *están* en el mercado turístico contribuye a la conformación de esa etnogénesis. Tal es el peso de estas dos dimensiones —el turismo y la arqueología— que el propio desarrollo diferencial de la etnogénesis en las comunidades manteñas podría correlacionarse con los distintos modelos de arqueología y con las formas de desarrollo turístico (comunitario o privado) implementados en cada una de ellas. Se trata de una hipótesis que aunque plausible, aquí no puede ser más que esbozada a falta de un análisis específico y comparativo más profundo.

Evidentemente, la etnogénesis manteña tiene un sentido primordialmente político y simbólico. El reconocimiento alcanzado por el pueblo Manta en la escena sociopolítica de su cantón y provincia no es hoy la suma del peso político de cada una de sus comunidades por separado. La etnogénesis ha construido al manteño como sujeto político, pero también como agente económico: en igual medida y paralelamente se ha intensi-

ficado su visualización como pueblo ancestral en el estado plurinacional ecuatoriano y su posición en el mercado turístico. La diferenciación que implica todo proceso de emergencia étnica tiene que ver hoy con la consecución de un lugar particularizado ante el Estado y en el Mercado. En medio de la globalización no resulta suficiente el exclusivo reconocimiento desde uno de esos dos referentes: el grupo debe reivindicar tanto un lugar político como económico. Pero este proceso supone también una actualización de prácticas y valores definitorios como grupo, que ya rara vez se construye a partir de una estructura preexistente, como antaño, sino más bien en la demanda y la negociación del reconocimiento de los otros (Martín Barbero, 2006).

La etnogénesis manteña, amén de una expresión político-simbólica, tiene que ver con una forma de situarse en el territorio, lo que en el fondo propicia una práctica social específica y una manera particular de habitar el entorno. Así podemos comprobar que esta particular etnogénesis no se reduce al habitual despliegue de un discurso indigenista, sino antes bien a la emergencia de nuevas prácticas cotidianas en cada una de las comunidades manteñas y asimismo de formas nuevas de inserción de sus pobladores en el territorio. No se trata de un proceso unilineal o mecánico sino que, como hemos visto, incluso en un grupo tan reducido como el manteño, expresa diferencias y matizaciones relevantes entre sus comunidades. Pero alumbra tendencias comunes.

La etnogénesis manteña es sobre todo una táctica colectiva para navegar en la globalización: desata un modo de pensar, actuar, ser y estar en el mundo actual, teniendo como referentes ineludibles al Estado y al Mercado, y a la autoorganización comunitaria como base para la acción. Etnogénesis es, desde esta perspectiva, una práctica adaptativa de resistencia y creatividad simultáneas, que transforma sensiblemente la organización social y la inserción en el entorno del grupo que la protagoniza, que se legitima desde el pasado pero que ante todo se abre al futuro.

## Referencias Bibliográficas

- Aráuz, M. (2000). *Pueblos indios en la costa ecuatoriana. Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito: Abya-Yala, PUCE y AECI.
- Ardren, T. (2002). Conversations about the production of archaeological knowledge and community museums at Chunchucmil and Kochol, Yucatán, México. *World Archaeology* 34(2):379-400.
- Arruti, J.M. (2006). A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas". In Montero, P. (ed.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*.

- Rio de Aneiro: Ed. Globo.
- Ayala, P & Avendaño, S & Cárdenas, U. (2003). Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (región de Antofagasta, Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Volumen 35, N° 2:275-285.
- Barth, F (Comp) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México DF: FCE.
- Benavides, H. (2001). Returning to the source: social archaeology as Latin American Philosophy. *Latin American Antiquity*, 12(4):355-370.
- Bergson, H. (2009) [1941] *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Boccaro, G . (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79. 3: 425-461.
- Bravo, A (2003) Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Volumen 35, n° 2:287-293.
- Capriles, JM. (2003). Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Volumen 35, n° 2:347-353.
- Clark, A.K. (2005). Ecuadorian Indians, the Nation, and class in historical perspective: Rethinking a "new social movement" *Anthropologica* 47 (1), pp. 53-65.
- Chirikure, S & Pwiti, G. (2008). Community involvement in archaeology and cultural heritage management. *Current Anthropology* 49:467-485.
- CONAIE (2010). La historia. En <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>. Accedido el 10 mayo 2011.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dueñas de Anhalzer, C. (1983) *Historia social y económica del norte de Manabí*. Tesis de Licenciatura no publicada. Departamento de Antropología de PUCE. Quito.
- Ehrenreich, J. (1991) *Antropología Política en el Ecuador: perspectivas desde las culturas*. Quito: Abya-Yala.
- Estrada, E. (1962). *Arqueología de Manabí*. Guayaquil: Museo Estrada.
- Fauría i Roma, C. (1995). *El grupo manteño. Proceso y desaparición*. Barcelona: Tesis doctoral no publicada. Universidad de Barcelona.
- Fournier, P. (1997). Teoría y praxis de la arqueología social: la inferencia de procesos económicos con base en conjunto arqueológicos. Santiago de Chile: *Arqueología e identidades. Revista de Arqueología Americana* 7:101-113.
- Friedman, J. (1992). The past in the future: History and the politics of identity. *American Anthropologist* 94: 837-859.
- Creer, S & Harrison, R & McIntyre-Tamwoy. (2002) Community-based archaeology in Australia. *World Archaeology* 34(2):265-287.
- Haley, B & Wilcoxon, L.R . (2005). How spaniards became chumash and other tales of ethnogenesis. *American Anthropologist* 107(3):432-445.
- Hernández, M.( 2007). Comprar y vender. De la cultura al mercado turístico en Tunibamba.

- En E. Ruiz-Ballesteros y D. Soliz (ed). *Turismo Comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya-Yala. 179-218.
- Hernández, M. (2009). Adentrándonos en la ruta del spondylus: comienzos del Turismo Comunitario en la Comunidad de Salango. En E. Ruiz-Ballesteros y M. A. Vintimilla (ed) *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala. Pp. 383-432.
- Hernández, M & Ruiz-Ballesteros, E. (2008). Arqueología y turismo comunitario: contrapuntos entre Agua Blanca y Salango. *III Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*. Guayaquil. (Ecuador).
- Hidrovo, T. (2005). *Historia de manta*. Tomos I y II. Quito: Eskeletra y editorial Mar Abierto.
- Hill, J.D. 1996 (ed.) *History, Power and identity: Ethnogenesis in the Americas*. University of Iowa Press.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. London: Routledge.
- Jameson, K.P (2011). The indigenous movement in Ecuador: The struggle for a plurinational state, *Latin American Perspectives* 38 (1), pp. 63-73
- Kohl, P.L. (1998). Nationalism and Archaeology: On the constructions of nations and reconstructions of remote past. *Annual Review of Anthropology* 27:223-246.
- Lima, MP. (2003). Participación comunitaria, desarrollo sostenible y arqueología: el caso de Quila Quila (Chusquisaca, Bolivia). *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Volumen 35, n° 2:361-365.
- Lima, D & Souza, P.R . (2006). Nova dinâmica de afirmação de identidades étnica. En Ricardo, B. y E. Ricardo (eds) *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. Sao Paulo: Instituto Socioambiental.
- Loor, W. (1939). *La Tierra Manabita*. Concejo Municipal de Portoviejo.
- Loor, W. (1956). *Manabí. Prehistoria y conquista*. Quito: Editorial La Salle.
- Loor, W. (1969). *Manabí desde 1822*. Quito: Editorial ecuatoriana.
- Lucero, J.A. (2003). Locating the “Indian Problem” Community, nationality, and contradiction in Ecuadorian indigenous politics. *Latin American Perspectives* 30 (1).
- Marcos, J. (1995). El Mullo y el Pututo: La articulación de la ideología y el tráfico a larga distancia en la formación del estado Huancavilca.” en S. Aurelio & S. Alvarez & C. Fauria & J. Marcos (eds.) *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*. Quito: Abya-Yala. 97-142 .
- Marshall, Y. (2002). What is community archaeology? *World Archaeology* 34(2):211-219.
- Martín Barbero, J. (2006). Desafíos de la globalización a las herencias y los derechos culturales, en *Seminario Internacional sobre Patrimonio y Valores*. Paris: UNESCO.
- McEwan, C. (1992). Sillas de poder, evolución socio-cultural en Manabí, costa del Ecuador” en Norton, P. & M. Vinici. (eds.) *5000 años de ocupación. Parque Nacional Machalilla*. Quito: Ediciones Abya-Yala .53-70.
- McEwan, C. (1995). *And the Sun sits in his seat”, creating social order in Andean culture*,



- University of Illinois at Urbana-Champaign, PhD dissertation.
- McEwan, C & Silva, M I . (1992). ¿Qué fueron a hacer los Incas en la Costa central del Ecuador? en Norton, P. & M Vinicio. (eds.) *5000 años de ocupación. Parque Nacional Machalilla*. Quito: Abya-Yala. 71-90.
- McEwan, C & Silva, M I & Hudson, C. (2006). Using the past to forge the future. The genesis of the community site museum at Agua Blanca, Ecuador en H. Silverman (ed.) *Archaeological site museums in Latin America*. University Press of Florida. pp. 187-216.
- Muñoz, W. (1995). Comuna de Salango (Machalilla)” en José Almeida (ed.) *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, Quito.
- Nielsen, A & Calcina, J & Quispe, B. (2003). Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lipez (Potosi, Bolivia). *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Volumen 35, n° 2:369-377.
- Norton, P. (1984). *Cambio y continuidad en Salango*. Guayaquil: Cromos.
- Norton, P. (1986) El Señorío de Salangone y la Liga de Mercaderes: El cartel Spondylus-Balsa en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6:131-143
- Norton, P. (1992). Los argonautas del Pacífico Oriental, en Norton, P & M Vinicio (eds.) *5000 años de ocupación. Parque Nacional Machalilla*. Quito: ediciones Abya-Yala. 1-9.
- Ortiz, R. (2004). *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Ossami de Moura, M. C. (2008). Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil central. *Memoria Americana* 16(1):41-62.
- Pereira, G. (1992). Aproximación crítica al estudio de etnogénesis: la experiencia de Callacía. En, *Actas de la Reunión Internacional de Paleoetnología de la Península Ibérica* (1989). Zapatero, G& M. Almagro (ed) Madrid: Universidad Complutense. 35-43.
- Porrás Velasco, A (2005). *Tiempo de indios: La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.
- Romero, A. (2003). Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* Vol. 35,2:337-346.
- Ruiz-Ballesteros, E. (2007) Del machete a la lengua en Ruiz-Ballesteros, E & D Solis (Coords) *Turismo Comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya-Yala. 277-314.
- Ruiz-Ballesteros, E (2009). *Agua Blanca. Comunidad y Turismo en el Pacífico Ecuatorial*, Quito: Abya-Yala.
- Ruiz-Ballesteros, E. (2011) Socio-ecological resilience and community-based tourism. An approach from Agua Blanca, Ecuador.” *Tourism Management* 32:655-666
- Ruiz-Ballesteros E. y Hernández-Ramírez, M. (2010) Tourism that empowers? Commodification and appropriation in Ecuador’s turismo comunitario” *Critique of Anthropology* 30(2): 201-229.
- Ruiz-Ballesteros E. y Hernández-Ramírez, M. (2007) Identity and community. Reflections

- on the development of mining heritage tourism in Southern Spain', *Tourism Management* 28:677-687.
- Ruiz-Ballesteros E. y Hernández-Ramírez, M. (2009). "I come from those ruins..." The archaeological construction of the community in the pueblo Manta (Manabí, Ecuador). Association of Social Anthropologist of the UK and Commonwealth. ASA. Bristol (UK).
- Ruiz-Ballesteros, E y Solís, D (editores.) (2007). *Turismo Comunitario en Ecuador. Desarrollo y Sostenibilidad Social*, Abya Yala, Quito.
- Ruiz-Ballesteros E y Vintimilla, MA (ed) (2009). *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.
- Ruiz-Ballesteros E., Hernández, M., Coca, A., Cantero, P.A. y del Campo, A. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad, *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural* 6(3): 399-418.
- Sánchez Parga, J. (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partid*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Silva, M.I. y McEwan, C. (1989) "Machalilla: el camino de la integración", en Colibrí, Fundación Natura, Quito, pp. 71-75.
- Silva, M.I. y McEwan, C. (2000) "Arqueología y comunidad en el parque Nacional Machalilla: breve historia y reflexiones", en M. Iturralde y C. Josse Compendio de investigaciones en el parque Nacional Machalilla, pp. 5-8.
- Szaszdi, A. (1978). En torno a la balsa de Salango (Ecuador) que capturó Bartolomé Ruiz, *Anuario de Estudios Americanistas*, 35:453-554.
- Touraine, A. (1993) *Crítica De La Modernidad*. Madrid: Temas De Hoy.
- Zamosc, L. (2007). The Indian movement and political democracy in Ecuador. *Latin American Politics and Society* 49 (3), pp. 1-34.