

**FLACSO - Biblioteca**

**II CONGRESO ECUATORIANO  
DE ANTROPOLOGÍA  
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:  
Aportes, Retos y nuevos temas**

**Tomo I**

# II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**Balance de la última década:  
Aportes, Retos y nuevos temas**

**Tomo I**



2007

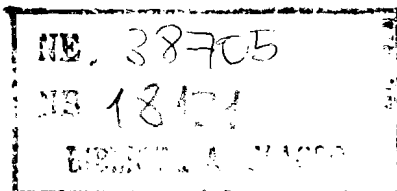
## II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

### Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 2 506247/ 2 506251  
Fax: (593-2) 2 506255  
E-mail: editorial@abyayala.org  
Sitio Web: www.abyayala.org  
Quito-Ecuador

301  
C266  
V. 1

Banco Mundial Ecuador  
Av. 12 de Octubre y Cordero  
Edificio World Trade Center  
Torre B, Piso 13  
Quito-Ecuador  
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 476  
Fax: (593-2) 2943601  
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

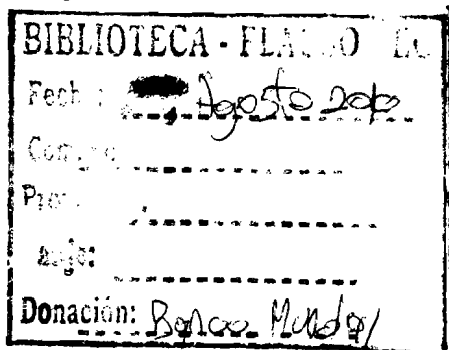


Diagramación: Editorial Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impresión Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-700-8

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007



303231

300  
GAR

García S., Fernando  
II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 1.  
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.  
1º. Ed. - Quito: Abya Yala, 2007  
630 p. ; 21x15.5 cm.  
ISBN 978-9978-22-700-8

I. Título - I. Ecuador-Ciencias Sociales

# Índice

---

Introducción .....	9
Comunicado Final .....	13
<b>Mesa Redonda 1</b>	
<b>Desarrollo del Pensamiento Antropológico Ecuatoriano</b>	
De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta <i>Carmen Martínez</i> .....	15
Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos <i>Esteban Krotz</i> .....	41
Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996-2006) <i>José Almeida</i> .....	61
<b>Mesa Redonda 2</b>	
<b>Antropología y Género</b>	
Los estudios de género en la región andina <i>Norma Fuller</i> .....	91
Aportes de la antropología a los estudios de género: Notas para una reflexión <i>Mercedes Prieto</i> .....	107
‘Los reclamos de género’: hacia un entendimiento y una valoración distinta de la antropología de género en el Ecuador <i>Kathleen Fine-Dare</i> .....	121
<b>Mesa Redonda 3</b>	
<b>Arqueología ecuatoriana: balance de la última década</b>	
Una década arqueológica, hacia un Ecuador sin memoria <i>Francisco Valdez</i> .....	141
Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera <i>Ronald Lippi</i> .....	151

Una serie de catastróficas desdichas. La curiosa historia de la cronología arqueológica del Ecuador <i>Karen Olsen Bruhns</i> .....	175
--	-----

**Mesa Redonda 4**  
**Antropología y Ecología**

Naturaleza y cultura. Un debate pendiente <i>Alexandra Martínez</i> .....	195
--	-----

**Mesa Redonda 5**  
**Antropología, Identidad y Política**

Antropología, identidad e política. Uma perspectiva do Brasil <i>Stephen Baines</i> .....	217
--	-----

**Simposio: Antropología de la salud y la enfermedad**

¿Nueva identidad/nuevo cuerpo? <i>Margarita Camacho</i> .....	235
--	-----

**Simposio de Arqueología**

La Arqueología de los mitmaqkuna y las fronteras multi-étnicas: implicaciones teóricas y prácticas <i>Tamara L. Bray</i> .....	273
---	-----

Vajillas para la elite hispana: las mayólicas del Guayaquil temprano (1547-1690) <i>José Chancay Vázquez</i> .....	283
---	-----

Comida para los muertos, cocina de los vivos: ofrendas funerarias de comida en el valle de Jequetepeque, Perú <i>Robyn Cutright</i> .....	321
--	-----

Primera aproximación a las culturas precolombinas de la alta cuenca del río Pastaza <i>Geoffroy de Saulieu y Carlos Duche Hidalgo</i> .....	337
--	-----

Nota descriptiva sobre un material formativo de las cercanías del volcán Tungurahua <i>Geoffroy de Saulieu y Jean Luc Lepennec</i> .....	371
---	-----

Manifiesto moralista por una Arqueología reaccionaria <i>Cristóbal Gnecco</i> .....	385
--	-----

Arqueología ecuatoriana: una nueva vía de comunicación <i>Gaetan Juillard</i> .....	399
--	-----

# **ARQUEOLOGÍA**

Ernesto Salazar y Alexander J. Noriega  
Coordinadores

# Manifiesto Moralista por una Arqueología Reaccionaria

---

Cristóbal Gnecco\*  
cgnecco@unicauca.edu.co

Modernidad y utopía son conceptos afines. Ambos se edificaron sobre el mundo de lo posible. La modernidad como experiencia subjetiva empezó cuando el futuro reemplazó al pasado, cuando la nostalgia se transmutó en utopía: la edad de oro no estaba atrás, como pretendieron el clasicismo y el romanticismo (la reacción aristocrática contra el naciente orden del capital), sino adelante, en los tiempos por venir. La utopía moderna pensó un orden horizontal basado en dos pilares retóricos: el individuo libre y la igualdad; sin embargo, la expansión mundial del capitalismo, cuya racionalización cultural fue la modernidad, se edificó sobre el colonialismo, sobre la creación de un otro externo a (y atraído por) un yo civilizado y ejemplar. Los Estados nacionales de Europa eliminaron las diferencias dentro de sus fronteras creando identidades nacionales, pero las erigieron y las discriminaron en sus dominios coloniales. La modernidad se predicó desde una igualdad retórica dentro de los límites de los Estados nacionales colonialistas y desde una discriminación violenta contra la diferencia en las colonias. Las relaciones entre colonizadores y colonizados no fueron igualitarias ni horizontales; tampoco lo fueron las relaciones sociales al interior de las sociedades subalternas; esta segunda asimetría se llama endocolonialismo. Colonialismo y endocolonialismo no sólo son las formas de eliminación de la utopía de horizontalidad moderna sino, también, elementos constitutivos de la modernidad.

---

\* Doctorado. Universidad del Cauca

El orden colonial está basado en el principio europeo del siglo XVII de una sociedad estable y jerárquica modelada en el orden cósmico; esta disposición especular ha sido llamada *cosmópolis* (Toulmin 2001). En este modelo de sociedad los segmentos sociales estaban jerárquicamente dispuestos, tanto como los cuerpos del cosmos, por un orden divino que proveía una estabilidad natural y ahistórica. Esta arquitectura social fue el objeto contra el cual se realizó la revolución burguesa del siglo XVIII y fue reemplazada por la sociedad moderna; sin embargo, la extinta *cosmópolis* no desapareció sino que fue destinada a alimentar el orden colonial. El sociólogo peruano Aníbal Quijano (1990) sostiene que la modernidad se escindió, desde finales del siglo XIX, en dos racionalidades distintas: una dominada por lo que Horkheimer llamó razón instrumental y otra por la razón histórica, la verdadera y genuina forma de la modernidad. Esta última, edificada sobre la unión entre razón y liberación, fue superada y articulada a la razón instrumental a través de la experiencia colonial.

La independencia de los países latinoamericanos de la dominación europea fue un proceso de casi medio siglo que empezó con revueltas campesinas a finales del siglo XVIII y terminó con la derrota de los ejércitos imperiales en las primeras décadas del XIX. Los principales elementos discursivos usados por las aristocracias locales, los *criollos*, para crear un sentido de unidad social y política contra los “invasores” fueron (a) una identidad nacional, bajo la cual todos fueran iguales; y (b) la legitimidad de la lucha contra el saqueo colonial. Pero tan pronto fue alcanzada la independencia se estableció una sólida estructura de dominación interna, copiada del rígido sistema de segregación racial y social establecido por españoles y portugueses. La elite criolla rápidamente reemplazó la burocracia europea y el endocolonialismo reemplazó las relaciones coloniales. Simón Bolívar (1956:14) lo expresó así en la *Carta de Jamaica*:

“No somos ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos encontramos en el dilema más extraordinario y vergonzoso”.



El *dilema vergonzoso* no parece haber preocupado demasiado a Bolívar ni a sus sucesores porque forjaron una sociedad dividida, un cerramiento excluyente (*sensu* Rowlands 1985) por medio del cual aseguraron privilegios sociales a través de la construcción de un orden social en el cual había elegibles e inelegibles. La taxonomía social impuesta por las elites republicanas profundizó la discriminación colonial. En nuestros países la experiencia colonial signó la suerte de un proyecto que sólo fue bosquejo, sombra, idea. Una de las principales características de los Estados nacionales, la consagración de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, incluyendo el derecho a participar activamente en la constitución de la autoridad política, se convirtió en el estándar de la modernidad; pero en los países latinoamericanos existió un imbalance entre la promoción de la ética moderna y la exclusión de la alteridad étnica y de género. La definición de ciudadanía fue enunciada desde un locus andro-occi-céntrico; el yo fue enunciado desde el *locus* del hombre civilizado. Esta flagrante contradicción de la ética moderna caracterizó la relación entre modernidad y nacionalismo latinoamericano. Los proyectos de modernización llevaron al poder a los grupos que condujeron la independencia y la soberanía nacional fue edificada sobre la dominación interna: las funciones progresistas de las nuevas naciones fueron aparejadas con poderosas estructuras endocoloniales.

El colonialismo interno fue central en la lucha, que atravesó el siglo XIX en Latino América y sobrevivió transformada en el siglo XX, entre ideas liberales y conservadoras. Mientras los conservadores defendieron proyectos de naciones coloniales (europeizantes, católicas, segregadas) los liberales lucharon por naciones modernas (mestizas, seculares e integradas). El resultado de este enfrentamiento fue un desarrollo desigual del capitalismo: en algunas áreas se desarrollaron relaciones capitalistas homogéneas mientras en otras sobrevivieron relaciones feudales. Esta articulación, que en el terreno de las lógicas culturales resultó en una co-producción híbrida entre modernidad y tradición (García 1989), configuró un “sistema de inclusión abstracta y exclusión concreta” (Martín 2003:5). Además, desde el siglo XIX gobierno tras gobierno y política de Estado tras política de Estado la intención fue la misma: solucionar un supuesto déficit de modernidad, salvar el atraso. América Latina ha sido un lugar paradigmático para la florescencia de las ideas anti-deficitarias, como la modernización y el

desarrollo. Si no tuvimos modernidad plena y a tiempo, abortada por el mantenimiento del orden estamental colonial en la vida republicana, por lo menos podríamos llegar, tarde pero seguro, a comer parte del pastel utópico.

Las arqueologías latinoamericanas formaron parte del aparato modernizador activado por las elites republicanas liberales para recuperar el tiempo perdido. La arqueología apareció como una de las formas de subsanar el “deficit de modernidad” padecido por nuestros países, que se embarcaron tardíamente (la excepción fue Argentina) en la promoción institucional de la disciplina, en la modernización de su producción narrativa de la historia. Esa modernización se hizo a expensas de las comunidades nativas. El papel de la arqueología fue incorporar la alteridad indígena del pasado de una manera retórica, complemento necesario de su supresión contemporánea. Así la arqueología contribuyó a crear las identidades nacionales. Los tiempos de este proceso fueron distintos. Mientras en países como Colombia (Langebaek 2004) y Venezuela (Navarrete 2004) ocurrió desde el siglo XIX en Bolivia sólo comenzó a mediados el siglo XX con la llamada “revolución” de 1952 (Rivera 1980). De esta manera los pueblos indígenas (del pasado) fueron mostrados como las raíces originarias del frondoso árbol nacional. En México y Perú, los dos los países de la región que construyeron un nacionalismo integrista desde principios el siglo XX, los arqueólogos jugaron un papel destacado en la promoción del orgullo nacional. Los grandes sitios monumentales y su parafernalia asociada fueron adecuados teatros para realizar la puesta en escena del nacionalismo. En otros países también ocurrió, aunque de manera más modesta. En Colombia Luis Duque teatralizó el orgullo nacionalista por sus raíces nativas con sus imaginativas reconstrucciones monumentales de San Agustín. En Bolivia Carlos Ponce delineó este programa de una manera explícita:

“... [la misión de la arqueología es] proveer raíces antiguas para la cultura nacional. En el caso de la gente que es testimonio del pasado, por lo tanto, la arqueología pone al descubierto la alienación en la conciencia nacional y retoma la legítima posesión de los antecedentes prehistóricos ... A pesar de la intensa introducción de patrones extranjeros permanece un núcleo cultural pre-colombino como continuidad tradicional. Por esa razón el arqueólogo de los países que tienen ancestro in-

dígena debe descifrar hasta las más profundas raíces de la nación y los cimientos de la nacionalidad” (citado por Mamani 1994:47, 50).

Pero, muy a la guisa del heterodoxo nacionalismo latinoamericano, discriminatorio y anti-moderno, la arqueología no contribuyó a disolver la rígida cosmópolis colonial sino a densificarla. El rescate selectivo de la alteridad prehispánica como fundante de los proyectos nacionales (la excepción, de nuevo, fue Argentina) se diseñó cuidadosamente para separarla de la alteridad contemporánea. Uno de los ingredientes básicos en el coctel de la separación fue el evolucionismo. La alteridad prehispánica más “civilizada” se mostró como base de la nacionalidad, como un eslabón necesario en el camino evolutivo e inevitable hacia la plena civilización (moderna) implantada por los europeos y continuada por sus herederos criollos. El énfasis en la monumentalidad (grandes obras públicas, metalurgia, estatuaria), a expensas de manifestaciones “menos civilizadas”, fue una marca de fábrica, una suerte de *machupización* de nuestras arqueologías. Los sitios y obras monumentales formaron parte de la retórica del camino civilizador, cuya iniciación se localizó en las sociedades prehispánicas “civilizadas”; sus herederos contemporáneos, en cambio, fueron sacados de ese camino con el argumento de que apenas eran restos degradados y salvajes de sus brillantes ancestros.

La modernización histórica que llegó de la mano de la arqueología fue realizada por la activación de formas de regulación discursiva, fundamentalmente a través de la retórica científica. La necesidad de un discurso regulado fue evidente para las elites del siglo XIX interesadas en la construcción de los Estados nacionales en cada país, sobre todo desde la perspectiva del conocimiento de los recursos naturales, incluyendo los grupos humanos que fueron apareciendo (y desapareciendo), uno tras otro, sobre la geografía política a medida que la economía regional se insertaba en el orden mundial y se expandían las fronteras agrícola y extractiva. Las elites modernizantes, generalmente identificadas con la filosofía liberal, vieron la necesidad de formar en nuestros país saberes instrumentales que produjeran insumos para tratar con la alteridad; en ese horizonte de necesidad las “ciencias sociales” ofrecieron disciplinar el discurso sobre la sociedad, incluyendo el discurso sobre el otro. Los estudios de finales del siglo XIX sobre las “antigüedades indígenas” fueron enmarcados en este instrumentalismo regulado y se

propusieron sentar las bases de las *verdaderas* nacionalidades de nuestros pueblos mediante el establecimiento de una suerte de “sociología prehispánica” basada en observaciones “científicas” sobre los grupos indígenas considerados dignos de ser rescatados por el inventario nacionalista, es decir, los pueblos prehispánicos “civilizados”. La significación de pueblos “civilizados” en este contexto fue precisa: estratificados, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo; pueblos sólo diferentes en grado, pero no en clase, a las sociedades europeas de la época de la conquista y colonia.

Poco a poco la retórica reguladora de la ciencia fue invadiendo el discurso sobre las “antigüedades indígenas”. Con trayectorias y momentos distintos, con clara precedencia de los países del cono sur debido a la impronta académica europea, esos estudios laxos y desordenados, hechos por “aficionados” (generalmente miembros de las elites, empresarios de carrera y políticos interesados en la construcción nacional), dieron paso a la institucionalización de la arqueología de la mano del proyecto científico que buscó suprimir el ruido causado por la diversidad: el universalismo de la ciencia se enmarcó en el propósito moderno de desterrar la retórica (el juicio del individuo) e instaurar formas neutras de demostración racional. Sin embargo, la entrega de la práctica disciplinaria a los brazos de la ciencia traicionó sus orígenes modernos y consagró el triunfo de la razón instrumental. Trataré de ilustrar este fenómeno con una historia en tres tiempos.

### *Primer tiempo: arqueología como traición de la modernidad*

La discusión sobre el conocimiento moderno está centrada en su capacidad para representar la realidad estableciendo una distancia entre el *signo* y la *cosa* (*sensu* Foucault 1985) que no sea la simple aparición del primero en la segunda, como ocurrió en la época clásica, sino una indagación, es decir, el conocimiento de la *cosa* a través de su organización en el *signo* por el uso racional de conceptos trascendentes. Sin embargo, la irrupción ontológica del “hombre” moderno causó un cisma en el conocimiento (consagrado por la división entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza) porque significó la aparición de un sujeto capaz de ser representado (como las hojas, las piedras y las estrellas) y, simultáneamente, de representar. Esta elusividad, el carác-

ter dual de representado y representador acordado a este nuevo sujeto de la modernidad, es la responsable de que las “ciencias del espíritu” en realidad no sean ciencias (¿cómo reducir a la *mathesis* y la formalización un “objeto” que es, en última instancia, su mismo sujeto representador?).

Ante este dilema la modernidad creó una categoría residual, las *humanidades*, donde alojó el conocimiento sobre la gente y la sociedad. Sin embargo, varias disciplinas se embarcaron en agendas científicas con el propósito de sacarlas de su supuesta “pre-modernidad humanística”; la ciencia apareció como la forma de superar lo histórico a través de lo trascendente. Ese fue el caso de la arqueología: el programa científico (comenzado en la década de 1930 y cristalizado treinta años después) creó una retórica basada en la objetividad, la universalidad y la exterioridad de la cual el individuo representador fue exilado. Pero el paso fue dado en la dirección equivocada: sacó a la arqueología de sus orígenes modernos como una disciplina humanística y la empujó cuesta abajo en la colina del tiempo; este paso equivocado fue un serio retroceso que aún estamos tratando de superar. El cortejo arqueológico de la ciencia es tan anti-moderno (una traición a la modernidad) que el “hombre” desapareció de su superficie para ser enterrado en la profundidad de las mazmorras científicas. Esta invisibilización de su propio sujeto fue un acto deliberado, una violación de la modernidad alcanzada al considerar a la arqueología como una práctica neutra y auto-contenida que representa pero evita ser representada.

### *Segundo tiempo: arqueología como accesorio (la representación postmoderna)*

Irónicamente, cuando la arqueología se complacía por haber alcanzado las más altas cimas de la ciencia la lógica postmoderna abolió el pasado disolviendo los planos temporales. La historia fue devaluada o declarada muerta. La obsesión de la modernidad con el pasado, sobre todo manifiesta en el nacionalismo, y su promoción de los aparatos mnemónicos, desde los museos hasta los programas de historia y arqueología, ahora se señalan como dos de sus contradicciones más notorias, como anacronismos patéticos. ¿Cómo es posible que una racionalidad cultural basada en una moral teleológica (el progreso) volviera su mirada de manera tan ostensible para complacerse en la contempla-

ción del pasado?; ¿por qué la modernidad cortejó al pasado usando sus mejores artes de seducción para atraparlo en sus redes de sentido? La respuesta convencional fue que esa obsesión duraría lo mismo que durase el proyecto, es decir, moriría con su realización. Esa duración, a su vez, se mostró condicionada a dos contingencias: (a) la unión temporal entre modernidad y nacionalismo, cuyo usufructo del pasado se basó en su teatralización (característica, pero no exclusiva, de los gobiernos populistas) a través de la creación y ritualización de imágenes fundantes; y (b) la densificación y legitimación del orden contemporáneo (cf. García 1989); el pasado otorgó a la nación, la entidad política que mejor ejemplifica la trascendencia moderna, la continuidad necesaria para no aparecer como una transgresión descarnada de la sacralidad que había reemplazado; lo nuevo encontró en lo histórico una densidad profunda (Anderson 1983:11). El final de esas contingencias significaría la realización del proyecto moderno. Esa realización se conoce como postmodernidad. La paradoja absoluta del fin del sueño moderno es que su obsesión instrumental con el pasado concluye al mismo tiempo que su fundamento utópico. Pasado y futuro se cancelan mutuamente en un juego de sombras; sólo sobrevive el presente. Los nuevos campos de producción cultural promueven la obsolescencia, el consumo conspicuo, el carácter efímero. Ante estos avatares el pasado adopta ahora un papel más bien discreto si se lo compara con sus grandes apariciones en la opera de la historia moderna: la escenificación contemporánea del pasado ya no ocurre como densificación sino como efecto de superficie, como una historia vaciada de la historia; la tradición está amenazada por la fluidez y la velocidad de los flujos globales de individuos, bienes, capitales e información (*sensu* Appadurai 1996). Esta nueva lógica también cancela el fundamento utópico de la modernidad: lo que estaba por realizar ya está realizado; ya no hay necesidad del futuro como trascendencia, como horizonte de posibilidad. La tradición y la teleología ahora son narrativas devaluadas cuya eventual exaltación se condena como un anacronismo que se opone a la hibridación temporal y al imperio del presente.

### *Tercer tiempo: arqueología como reacción (el regreso al origen)*

Una amplia resistencia emergente opone este orden de cosas. Muchos sujetos y organizaciones (desde arqueólogos hasta movimien-

tos sociales de muchas clases) cuestionan la devaluación postmoderna de la historia con un argumento moderno: hay un lugar virtual para la producción de representaciones históricas en el cual se encuentran la memoria y el deseo. La arqueología del tiempo-espacio es también el tiempo-espacio de la arqueología. El generoso mundo de la posibilidad re-significa la utopía, la creación más querida de la filosofía política del humanismo. Los tiempos promisorios del Renacimiento, abortados por el rígido control que la ciencia y la máquina del Estado ejercieron sobre el cuerpo social, han vuelto a dar la cara, han retornado al origen.

La arqueología que marcha en las filas de la resistencia es doblemente reaccionaria porque reacciona contra la traición a la modernidad y contra la devaluación postmoderna de la historia. Esta reacción no significa el retorno a una supuesta “modernidad verdadera” (la del proyecto científico) sino una restauración de la condición moderna de la disciplina que permita la introducción de niveles hermenéuticos que vayan más allá de la simple representación. El individuo representado-/representador ahora aparece en el paisaje arqueológico de muchas maneras: como un sujeto que produce textos (que representa); como un sujeto que es representado, sabiendo conscientemente que está siendo representado y conociendo plenamente (pero también cuestionando y discutiendo) los medios de representación; como miembro de grupos de interés que otorgan múltiples sentidos y usos a las representaciones producidas. Así se crean nuevas cartografías temporo-espaciales en las cuales se escenifican contradicciones, hegemonías y subalternidades. Las memorias hegemónicas son enfrentadas por memorias disidentes; el campo de batalla ha sido ampliado para acomodar la lucha por referentes materiales y, de manera más básica, por la economía política de las narrativas históricas.

Las nuevas cartografías valoran la historia de nuevo: el pasado aparece como un lugar llenado por las significaciones del deseo. La arqueología es, ahora más que nunca, un arte de la memoria para la etnicidad en general. Un puente de colaboración y entendimiento interdiscursivo entre diferentes sociedades y sus historias asociadas se extiende sobre aguas políticas y sobre constituciones de sentido. La arqueología es un lugar para la producción de sentidos históricos (múltiples, localmente relevantes y localmente construidos) y es requerida de manera cada vez más creciente por los movimientos sociales para proveer combustible a sus cohetes históricos; este hecho pone en cues-

tión el enfrentamiento esencialista entre arqueología y otro tipo de historias y otorga visibilidad a la co-producción histórica.

### **Manifiesto moralista por una arqueología reaccionaria**

El retorno al sentido histórico es una suerte de regreso de la arqueología a la modernidad y sitúa la disciplina del lado de las historias locales que contribuyó a silenciar y que en América Latina han enfrentado un régimen de producción de sentido, el proyecto nacional, con historias movilizadas, fundamentalmente, en el marco de las luchas étnicas y con el propósito manifiesto de recuperar el control sobre el tiempo (*su tiempo*), perdido ante la dominación del aparato temporal de occidente (cf. Mignolo 1995). La arqueología latinoamericana empieza a contemplar maneras de relacionarse con la producción de las historias locales en busca de caminos de significación, uniéndose a la defensa que han hecho de referentes tangibles y conceptuales, fundamentalmente la continuidad entre dimensiones temporales (entre pasado, presente y futuro), y en la revitalización de memorias sociales antes sepultadas y que ahora son elementos centrales de nuevos proyectos sociales. De esta manera las nuevas memorias enfrentan una de las estrategias del colonialismo moderno, la ruptura de la continuidad histórica de los pueblos dominados. Así se viene abriendo camino, por ejemplo, lo que se ha venido a conocer como “arqueología indígena”. Si la dicotomía arqueólogos-indígenas es, para muchos, excluyente e irreconciliable la “arqueología indígena” apuesta por su disolución. Esto sólo es posible si los grupos nativos participan y controlan la producción narrativa de la historia desde la arqueología. Como señaló el historiador aymara Carlos Mamani (1994:58):

“... una arqueología indígena, bajo nuestro control y sistematizada de acuerdo con nuestros conceptos de tiempo y espacio, puede quizás formar parte de nuestra empresa de recuperar nuestra propia historia ... La arqueología ha sido, hasta ahora, un medio de dominación y de usurpación colonial de nuestra identidad. Si es tomada por los indígenas puede proveernos con nuevas herramientas para entender nuestro desarrollo histórico y, de esta manera, fortalecer nuestra actuales demandas y nuestros proyectos para el futuro”.



La eventual apropiación simbólica nativa de los “restos arqueológicos” está marcada por una concepción que se aleja de la que sostiene la mayoría de los arqueólogos, para quienes el “registro arqueológico” es evidencia de culturas pasadas (y extintas), dignas de ser objeto de investigación académica; para las comunidades indígenas, en cambio, los sitios arqueológicos son sitios vivos:

“Las ruinas arqueológicas dejadas por culturas antiguas no son objetos inertes o muertos: ellas tienen una realidad que influencia nuestras vidas activamente, tanto a nivel individual como colectivo... la relación que tenemos con las evidencias materiales de nuestro pasado va más allá de una simple actitud ‘positivista’ que las trataría como simples objetos de conocimiento. Más bien, ellas son para nosotros una fuente de fortaleza moral y la reafirmación de nuestra autonomía cultural” (Mamani 1994:49-50).

Esta arqueología reaccionaria, porque reacciona contra la lógica cultural dominante, encuentra cobijo en las ideas de Habermas sobre la modernidad. Su obra es un intento por expandir las capacidades emancipadoras de la actividad racional más allá de los estrechos límites de la ciencia. La racionalidad, a través de la crítica reflexiva, debe ser capaz de realizar las promesas emancipadoras de la filosofía de la Ilustración y resignificar la promesa utópica de libertad. La racionalidad, aunque Occidental, todavía es capaz de prodigar sueños utópicos y recuperar la razón histórica perdida en los mares del instrumentalismo (cf. Habermas 1989).

La arqueología reaccionaria es una práctica política que promueve y contribuye a la construcción de espacios plurales; es, también y fundamentalmente, un arqueología del sentido local. El multiculturalismo bien puede ser el signo de los tiempos pero el pluralismo (definido como una expresión horizontal y no jerárquica de la diferencia) es una moneda de poco uso. Las políticas multiculturales organizan la sociedad en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que aquellos erigidos por el colonialismo; la igualdad se define por la distancia. La alteridad se concibe ahora como un hecho que debe ser administrado y no cómo un problema que debe ser resuelto a través de su eliminación de la superficie de la fábrica social, por supresión o asimilación. El pluralismo debe ser construido desde el principio y la tarea debe ser promovida, discutida y consensuada constantemente.

En las dos últimas décadas algunos sectores de la disciplina han promovido el pluralismo, tanto en términos de economía política (arqueología para audiencias más amplias y con propósitos y significados más amplios) como de interpretación (la ciencia ya no es el único pájaro en el bosque). La arqueología está ganando amplia legitimidad al volverse pública, al cuestionar su largo matrimonio con las historias nacionales, al abandonar el *ghetto* académico donde se confinó a sí misma y encontrar lugares donde la producción histórica es significativa para una amplia variedad de sectores sociales. El sentido público de la práctica, antes realizado por pocos individuos, se está convirtiendo en un mandato ético; sin embargo, para muchos arqueólogos todavía sólo es una forma de compartir resultados, no una empresa colectiva y colaborativa sino un proceso unidireccional por medio del cual el conocimiento experto es comunicado a sujetos ignorantes de su propio devenir. En cambio, la arqueología para y por el público puede concebirse como una co-producción en la cual los sectores interesados colaboran, aprenden y producen historia de manera conjunta, aunque no sin conflicto productivo. Esta arqueología es plural, no un camino para ampliar los receptores del conocimiento experto sino una forma de ampliar y empoderar los sectores sociales que otorgan sentido al pasado. El pasado es nuestro, una herencia mundial que debe ser promovida, discutida y constituida significativamente. Desde un punto de vista académico no dudo que la memoria sea crucial para la constitución y el mantenimiento de la fábrica social. Sin embargo, en casos concretos la situación puede ser diferente, especialmente cuando se trata de comunidades que experimentan duras condiciones de vida, muchas veces endocoloniales, en los márgenes del bienestar que el mundo industrializado da por hecho. En esos casos son más importantes o, por lo menos, más urgentes la sobrevivencia y la satisfacción de necesidades básicas (como educación y salud) que la memoria y su activación por la historia. Una cosa es hablar de la importancia de la memoria desde la comodidad de una oficina universitaria y otra muy diferente cuando se lucha por el territorio, la autonomía y el reconocimiento político. Pero cuando se han cumplido las agendas urgentes o cuando las narrativas históricas pueden acompañarlas podemos esperar que el deseo se encuentre, eventualmente, con la memoria.

La historia es uno de los campos de batalla en los cuales se escenifican los grandes dramas de la identidad. Hasta hace tres décadas el

Estado era el único de los actores de la vida social plenamente consciente de este hecho. Los aparatos exclusivistas y monopólicos de producción de sentido histórico relacionados con los discursos nacionales produjeron un discurso sobre el pasado que, aunque no fue uniforme y cambió con los matices de los proyectos de identidad, alcanzó un alto grado de consenso sobre su papel: la configuración de una memoria colectiva en torno a la imagen de una nación homogénea y de un Estado de y para todos. La práctica arqueológica distanciada y auto-complaciente desconoció los sentidos locales del pasado y se concentró en la escritura de narrativas universales que negaron o devaluaron las historias no académicas. La arqueología fue concebida como una disciplina sobre el pasado; sus referentes materiales fueron asumidos como restos de sociedades desaparecidas. Esta precisión semántica llevó a la disciplina a ignorar, cuando no a negar, la conexión que muchas historias locales establecen entre la vida contemporánea (y sus deseos y expectativas hacia el futuro) y los materiales arqueológicos.

Aunque la ruptura de la continuidad temporal es una de las estrategias más perversas y poderosas de la historia colonial para neutralizar otras voces muchas historias locales la enfrentan mostrando que la arqueología no trata con registros culturales del pasado sino del presente y el futuro. Así la producción histórica localmente significativa se aleja de la grandeza (y relativa fatuidad) de las narrativas universales. Así la arqueología vuelve a su lugar perdido. Así estamos. Así, quizás, podamos continuar.

## Referencias

- Anderson, Benedict  
1991 *Imagined communities*. Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun  
1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press,.
- Bolívar, Simón  
1956 *Escritos políticos*. Bogotá, Ministerio de Educación.
- Foucault, Michel  
1985 *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- García, Néstor  
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Habermas, Jürgen

1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Langebaek, Carl

2003 *Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión*, Bogotá, Colciencias.

Mamani, Carlos

1994 "History and prehistory in Bolivia: what about the Indians?", en Robert Layton (editor), *Conflict in the archeology of living traditions*, Londres, Routledge.

Martín, Jesús

2003 *De los medios a las mediaciones*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

Mignolo, Walter

1995 *The darker side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Navarrete, Rodrigo

2004 *El pasado con intención*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Fondo Editorial Tropykos.

Quijano, Aníbal

1990 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, Editorial El Conejo.

Rivera, Silvia

1980 "La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas", en *América Indígena* 40(2):217-224.

Rowlands, Michael

1985 "Exclusionary tactics in the logic of collective dynamics", en *Critique of Anthropology* 5:60-71.

Toulmin, Stephen

2001 *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península.