

*José Echeverría Almeida**

LA PROBLEMÁTICA
DE LA ALTERIDAD EN
LA ARQUEOLOGÍA
ECUATORIANA

* Pontificia Universidad Católica
del Ecuador - Sede Ibarra

Al igual que la antropología, la arqueología también implica un encuentro con el Otro (prehispánico/colonial) dentro de una realidad y problemática específica. La actitud que adoptemos frente a este 'otro' durante la vida y en la investigación, determinará, en parte, el nivel de comprensión que intentemos *abstraer* del sujeto observado. "La paradójica y simultánea distancia y cercanía, alteridad y mismidad..." (Geertz 1989: 24) que ocurren en el proceso de la investigación, deben tenerse en cuenta al rato de analizar los resultados.

La percepción de la alteridad, la representación del otro, no responden únicamente a la diferencia sino a la jerarquización; consideramos “otros” a aquellos que creemos inferiores o superiores o que están ‘distantes’ a nosotros. Escribimos su historia pero en nuestros términos, según la perspectiva actual (Domínguez 1987: 132). Tarea casi imposible, ha sido el de aprehender el pasado sin hacer “nuestro pasado” (Salomon, Clases FLACSO, Sede Ecuador 1993).

“The Past in a foreign country”, extraño, no tanto por sus características o por el tiempo que nos separa sino por nuestra manera de pensar, por la actitud y comportamiento que hemos adoptado frente al Pasado. Para los “occidentalizados”, el Pasado está atrás, muy distante, algo que permanentemente tratamos de olvidar y que cuando fuimos escolares lo aprendimos mal y sólo para el examen. Lo prehispánico son sólo objetos; nos resistimos conocer a sus autores.

Para los indígenas, el Pasado es un Presente, una experiencia, un conocimiento diario que no han olvidado, pese al largo y cruel proceso histórico que han soportado. En la cosmovisión indígena, el tiempo-espacio es indivisible; hay distintas nociones de tiempo, según los cuales ordenan su propia vida.

Para nuestros propósitos, es importante visualizar “al otro” en nosotros y “el nosotros” en “el otro”; determinar qué elementos de nuestra cultura provienen de este “otro” (Cfr. Rabinow 1986).

De acuerdo con Todorov (1989: 195), habrían tres ejes en los que se puede situar la problemática de la alteridad:

- 1) Conozco o ignoro la identidad del otro (plano epistemológico).
- 2) Juicio de valor. El otro es bueno o es malo (plano axiológico).

- 3) Acción de acercamiento o alejamiento en relación con el otro (plano praxeológico). Asimilo al otro, asumo neutralidad o indiferencia, ¿Hay “simpatía” y comunicación con el otro? En la práctica, estos tres ejes se interrelacionan.

Asimismo, habrían varios niveles como sujetos de acción, podríamos señalar: el estado, las instituciones, el/la investigador/a y el/la ciudadano/a. Entre otros sujetos hay igualmente una estrecha relación; la actitud del Estado influye en las instituciones y en la población y viceversa.

La historia de la arqueología en el Ecuador (Cfr. Echeverría 1996), nos permite observar el cambio que se ha venido dando respecto a la consideración de lo prehispánico. De una posición “colonialista” interesada básicamente en lo exótico de lo prehispánico, tios bonitos, figurinas y las ruinas monumentales, que era analizados dentro de pautas tradicionales, hemos pasado paulatinamente a una

consideración del sujeto y no del objeto. Las cosas prehispánicas/coloniales son importantes en cuanto permiten conocer a sus autores. La sociedad es concebida en un proceso continuo de transformación, resultado de la manera como el hombre resuelve su enfrentamiento con la naturaleza, a la que transforma por medio de su capacidad sociocultural.

Aunque no es este el espacio para presentar una reflexión profunda sobre el Estado y las políticas culturales, consideramos que esto es un componente fundamental para entender el desenvolvimiento arqueológico a nivel nacional.

La intervención del Estado ecuatoriano en la defensa del patrimonio arqueológico se inició muy tardíamente, pese a que existían ejemplos previos a nivel del Nuevo Mundo.

Por lo menos en el aspecto legal, Ecuador se integra a un movimiento internacional de esta índole a través de la firma de los acuerdos que sobre esta

materia se realizan en 1902 y en 1923.

Recién en 1945 se emite la Ley de Patrimonio Artístico y se encarga a la Casa de la Cultura Ecuatoriana hacer cumplir la ley, otorgar permisos para realizar excavaciones arqueológicas y la elaboración de un mapa arqueológico nacional. En 1979, se expide la Ley de Patrimonio Cultural y se crea el Instituto de Patrimonio Cultural como institución rectora de las actividades orientadas a salvaguardar todo lo que se considera patrimonio cultural (1).

El testimonio insustituible sobre determinadas épocas, o sea el patrimonio histórico, requiere un tratamiento especial por parte del Poder Legislativo, ya que al defenderlo se está manteniendo en vigencia la personalidad cultural, la identidad y el fundamento histórico de todo un pueblo (2).

El patrimonio arqueológico reviste la particular circunstancia de ser insustituible e irremplazable y siendo que for-

ma parte del patrimonio cultural de la nación, el Estado debe protegerlo, garantizando la atención científica del problema (Torres de Araúz 1981). Especialmente, los gobiernos deben entender que el rescate y conservación del patrimonio cultural e histórico no es solamente una cuestión técnica de inventariar material cultural, monumentos, sitios, etc. Es una situación compleja que tiene que ver con la construcción de nuestra identidad.

Desafortunadamente, el Estado solo se ha preocupado de la transmisión de la información (educación) y no de su producción, por lo que no le ha importado que los textos escolares sigan repitiendo leyendas hechas historia e historia hecha leyenda.

A nivel educativo, si bien los planes y programas oficiales integraron la Historia Aborigen del Ecuador, no mantienen una constante actualización (Cfr. Salazar 1988) y hay poco interés por utilizar los museos y sitios

arqueológicos como elementos didácticos.

La filosofía de la preservación cultural en programas educativos no se ha producido como un proyecto estatal, total. No solamente que hay dejadez, quemimportismo, sino que existen imposibilidades prácticas para el logro de actitudes de este tipo (3).

El propio sistema educativo y la escuela, hasta hace poco, caracterizados por una unidireccionalidad hispanizante y occidentalizante han desprestigiado la cultura indígena y han creado un ambiente de racismo solapado (observación personal, Otavalo, 1982-1991).

A partir de 1492, los valores culturales de los aborígenes se fueron eliminando, aceleradamente en unos casos, paulatinamente en otros. La imposición a la fuerza de valores culturales occidentales rompió la continuidad en muchos aspectos. La mayoría de conocimientos acumulados durante miles de años quedaron borrados en

pocos días. Lo prehispánico quedó atrás, sin ninguna relación con los indios actuales. En su lugar se colocó a un Indio imaginado, según los intereses de los blanco-mestizos y de una nación también imaginada (Cfr. Muratorio 1994). Incluso nuestra peculiaridad mestiza fue obligada a olvidar lo propio, “la pérdida de la memoria colectiva sobre los orígenes y la carencia de identidad que produce la ausencia de mirada hacia el futuro” (Jimeno Santoyo 1992: XIII).

Para los hispanohablantes, ‘indio’ era y es sinónimo de pasado y consecuentemente de atraso; la escuela tradicional transmitió casi siempre un sentido de “vergüenza” de ser indio. Únicamente se ha utilizado “la figura arquetípica del Indio aristócrata o guerrero”, como el nombre de Rumiñahui para el banco de los militares (Muratorio, 1994a: 9 y Nota 2; 1994b).

En el proceso de aprendizaje-enseñanza o en la problematización escolar hay poca preocupación por promover en-

tre los futuros maestros y entre los educandos en general, materias sobre la especificidad del "ecuatoriano", sus valores culturales de ayer, de hoy y de mañana (Cfr. Veloz 1981) (4).

Los diferentes grupos étnicos que existen en Ecuador no son meras curiosidades de antropólogos o de inquietos periodistas, son culturas que viven, que siguen creando y aportando valores para un convivir más humanos. Es necesario que los maestros desarrollen entre los estudiantes una actitud que reconozca con naturalidad la diferencia y que la cohesión "ecuatoriana" debe estar basada en la diversidad y no en la uniformidad (Jimeno Santoyo 1992: XII-XIII).

No es fortuito el que los gobiernos sean indiferentes ante la destrucción de la identidad cultural pasada, presente y futura. Por ejemplo, se irrespeta los derechos de las minorías y mayorías indígenas que defienden como válido su modo de vida (Cfr. Sanoja 1981).

En los últimos años, por presión de las organizaciones indígenas, y quizá por un enorme remordimiento histórico, los gobiernos han aceptado e impulsado algunas reivindicaciones étnicas, como la educación intercultural bilingüe (5).

Si entre los objetos principales de la Educación Intercultural Bilingüe se halla el rescate de la cultura indígena y teniendo en cuenta que incluso físicamente muchas escuelas se hallan en áreas culturales muy ricas y con un componente arqueológico, a veces monumental, la arqueología sería una fuente riquísima para los propósitos de la educación intercultural bilingüe.

Educar para el futuro es buscar en el pasado y en el presente las indicaciones necesarias para ver si los objetivos se están cumpliendo o no.

Lógicamente, la herencia precolombina es de toda la nación, de todos los ecuatorianos; pero los sectores indígenas, por ser los continuadores de cultu-

ras y subculturas regionales autóctonas, cada una con características propias, estarían más cerca de entender el pasado que el arqueólogo trata de develar.

En la actualidad, en la que muchas actividades particulares y colectivas tienden a uniformar y homogeneizar la sociedad es vital fortalecer la diversidad, el derecho que tienen las minorías de todo el mundo a decidir sobre su propio modo de vida y su papel en la sociedad global.

"La supervivencia de una etnia no sólo depende del territorio apropiado bajo unas formas económicas, ecológicas y culturales que le permiten reproducir sus propias condiciones de vida material, sino que influye el control social y la articulación en un contexto regional de su territorio y otros recursos étnicos tales como el control sobre sus decisiones políticas, sus formas de organización social, sus reglas de parentesco y matrimonio, de vivienda, de

familia, de herencia y sucesión, tanto como el ejercicio de su lengua, de la transmisión de su cultura y de sus conocimientos médicos y religiosos" (Correa, 1922: 53).

Especialmente en el plano cultural, la información confiable y rigurosa que aporta la arqueología puede ayudar a cambiar la idea de un pasado encubierto y marginado y ver a las culturas prehispánicas como una expresión social orientada a resolver problemas de existencia histórica en el marco del mundo andino (Alvarez 1991: 5).

Aparte de la situación legal, el estado como tal, ha mantenido casi siempre una postura ambigua frente a lo prehispánico. No pocas veces, se ha considerado a la arqueología como un pasatiempo trivial, esotérico y de mucho gasto, "un lujo" que los países pobres no se pueden dar. Al mismo tiempo, en las exposiciones y ferias internacionales, el Ecuador hace ostentación de la diversidad y riqueza arqueológica y etnográfica, di-

vulgando a los cuatro vientos la antigüedad y hermosura de la cerámica precolombina, el laborioso y limpio indio otavaleño y el “buen salvaje ecológico” de la región amazónica. Todo reducido a una atracción turística de un “nacionalismo de exhibición”, al decir de Blanca Muratorio (1994b: 142).

Aparte de estas situaciones coyunturales, en la práctica y en forma continua no hay una preocupación por conocer y acercarnos al otro y asimilar su mensaje. Hay, si se quiere, una ambigüedad entre incorporación y rechazo o, al menos, indiferencia frente a lo prehispánico.

Pese a que Ecuador ha participado e incluso ha sido anfitrión de reuniones internacionales sobre “Patrimonio Cultural”, como estado, propiamente tal, poco ha hecho para proceder a una adecuada utilización de este patrimonio como factor de desarrollo económico-social. En las propias **Normas de Quito** se sugiere incorporar en los planes nacionales de de-

sarrollo, proyectos específicos de restauración y revalorización de los bienes patrimoniales, con fines turísticos (de Zéndegui 1968: 2) (6).

La intervención directa del estado sería lo ideal, con políticas culturales idóneas (aprovechando las experiencias de otros países, como México, Cuba, Brasil), no solamente para legislar, sino también para coordinar acciones, proveer los medios económicos necesarios y constituirse en el gran concientizador del pueblo (Cfr. Crespo 1981) (7).

A más de las instituciones mencionadas, es necesaria también la participación decidida y dinámica de las instituciones y personas que directa o indirectamente tienen que ver con estas actividades.

Frente a este triste panorama, debemos insistir que la acción cultural fundamental no puede reducirse a espectáculos sin respuesta endógena por parte de las comunidades. La acción cultural es un proceso con-

tinuo de animación y de estimulación de las formas de conducta cultural propias de los pueblos, de tal manera que los individuos generen su propia acción y su propia respuesta (Sanoja 1981). La participación bien articulada crea acción y responsabilidad y da confiabilidad de que se cumplan los objetivos propuestos.

La forma como se ve el pasado, determina una postura ideológica y una práctica social en el presente y se construye un proyecto para el futuro. ¿Puede haber un conocimiento “neutral” del pasado? Parece que no, es difícil mirar el pasado sin prejuicios y sin actitudes extremas. Para muchos, remontarse a explicar el pasado a través del presente o el presente a través del pasado, les parece cosa de magia. Cuesta comprender los cambios, las revoluciones, desde siglos atrás. Cuesta construir ese mundo prehispánico que se nos presenta fragmentado e incompleto, en el que los muertos hablan y tienen la facultad de iluminar el presente (Benjamin 1955). Para algunos, reflejarnos

en el rostro del otro, es poco menos que renegar de uno mismo o equivale a dar un paso hacia atrás.

Las prácticas ideológicas que se observan en las diversas actividades arqueológicas, constituyen el sistema de significados y valores que expresan la posición de un individuo, de una clase social o de la propia política cultural del estado.

El Otro prehispánico y colonial también es un yo, los otros de la antigüedad también son sujetos, como nosotros; pero, los sentimos abstractos, ausentes, distantes, no tanto por los años que nos separan, sino por esa distancia fatal creada artificialmente por la tácita despreocupación en conocerlos (Todorov 1989).

No pocas veces, se percibe la posición ambigua que Sider (1987) encuentra en la dominación colonial: una dominación que intenta incorporar al otro, y al mismo tiempo genera un distanciamiento con este. Nos interesamos por las cosas antiguas,

pero sin considerar a los pueblos prehispánicos como autores. Es decir, hemos asumido el papel de Cristóbal Colón en su primer encuentro con los nativos de este continente. Nuestra actitud es aún más criticable, porque han pasado más de 500 años y seguimos pensando igual. Lo de los otros prehispánicos es bueno solo para coleccionar, para exhibir como exótico.

La actitud de Colón frente a la cultura de “estos otros” era en el mejor de los casos, la de un coleccionista de curiosidades, y nunca le acompañó un intento de comprensión. Colón sólo describe, hay una apreciación pragmática, pero no el deseo de conocer. Ve las cosas tal y como le conviene. Colón quiere que los indios sean como él (8).

En su impulso de naturalista lleva a España especímenes de todo género: plantas, aves, animales e indios.

Toda la historia del descubrimiento de América, en su primer episodio de la conquista,

lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez (Todorov 1989: 57)

Los arqueólogos, salvo honrosas excepciones, en las actitudes negativas son otros Cristóbal Colón. Simplemente se contentan con describir el material cultural que encuentran, ignorando muchas veces a sus autores, o en el mejor de los casos convirtiéndolos en especímenes que se confunde entre tuestos, ollas, huesos y piedras. Pretendemos “reconstruir la cultura” del pueblo que estudiamos, pero a nuestra manera y sólo lo que nos conviene.

Según Urbain Chauveton (Siglo XVI, evocado por Todorov 1989: 254) “conocemos al otro por medio de nosotros, pero también a nosotros por medio del otro”.

El pasado está en el presente; hay eslabones o bisagras que los unen; hay rasgos culturales que aún persisten en la población ecuatoriana: la reciprocidad, el trueque, las técnicas

agrícolas tradicionales, los trabajos manuales (artesanías) formas tradicionales de organización social y de trabajo, en fin, muchas experiencias.

La memoria histórica (especialmente las imágenes de emergencia, los momentos de peligro, las crisis, etc.) está latente en el ser humano, como individuo y como colectividad.

Desafortunadamente, el uso de esta memoria es comúnmente controlado directa o indirectamente por la sociedad dominante. El foro es condicionado por el poder. La amnesia es, a veces, impuesta desde el exterior, por ejemplo, por el Estado.

Es sugerente la frase con la que, corrientemente, terminan la explicación, los entrevistados campesinos “...esto no más me acuerdo”. El problema es determinar, ¿en qué momento la memoria de un pueblo se convierte en amenaza a un discurso hegemónico?

A nivel continental, hay casos muy ilustrativos, por ejemplo, la recuperación de la historia de Juan Tama y la redefinición de la identidad indígena entre los páez (Colombia). El recurso a la memoria, el “recordar los derechos” jugó un papel importante en el movimiento de las comunidades y en su decisión de “entrar a recuperar”. Los páez “son un pueblo completo que ha fortalecido y recuperado la confianza en sus propios valores, a pesar de que se creía derrotado y en vía inevitable de extinción” (Sánchez 1992: 86; Findji s.f.; Rappaport 1989; 1990).

Otra experiencia importante constituye el proceso vivido por los Indios Tukano, habitantes del Vaupés, Colombia. Con una conciencia indígena propia, modifican su cultura como parte de estrategias interétnicas (Jackson 1989: 127-143).

Siguiendo a Eric Wolf, Hugh-Jones resalta que hay que preguntarse quienes somos has-

ta ahora y qué es lo que hemos negado; “no solamente es lo que hemos dominado a través de la historia sino lo que hemos visto desde nuestra perspectiva occidental” (1988: 139).

La disciplina arqueológica coparticipa en gran medida de la historia de la antropología; muchos de sus problemas se repiten en arqueología. Clifford (1991: 144) refiriéndose a un consenso internacional de mediados de la década de 1930 reclamaba que las investigaciones antropológicas deberían ser realizadas por estudiosos calificados. Si esto se decía hace varias décadas, los arqueólogos nos hemos quedado suspendidos en el tiempo.

En Ecuador, salvo algunos proyectos desarrollados por profesionales, el “hacer arqueología” era asunto de “pico y pala” o de “un fin de semana” o “una práctica de escolares” (9). De muchas actividades, rara vez se sabe algo, por simples comentarios personales o por monografías intituladas “informe preliminar”. Destruimos el pa-

sado y al mismo tiempo nos apenamos de que ello ocurra (Rosaldo 1989: 69-70). El resultado de toda esta situación ha sido el ofrecer una arqueología cuyos indicadores socioculturales se restringen a dar una información temporal y espacial ajena a las posibilidades y necesidades que imponen las explicaciones históricas.

Convertida en un ejercicio de ajedrez, la arqueología no socializa, no historiza sus resultados; generalmente se ha contentado con una descripción minuciosa del material cultural y en el mejor de los casos, una inferencia demasiado obvia y fácil.

La “prehistoria” se ha reducido a una ordenación cronológica de períodos estáticos en los que se han “acomodado” “culturas” y “fases”, sin mayor explicación procesal (10).

“Un pueblo que reemplaza a otro, no es meramente una prolongación de éste último con algunos caracteres nuevos; es dis-

tinto, constituye una individualidad nueva y todas esas individualidades distintas al ser heterogéneas, no pueden fundirse en una misma serie continua ni, sobre todo, en una serie única. Pues la sucesión de las sociedades no podrá ser representada por una línea geométrica, sino que más bien se asemeja a un árbol cuyas ramas se dirigen en sentidos divergentes” (Durkheim 1988: 74).

Haciendo una imbricación, sucede que muchos arqueólogos se queman las pestañas construyendo al “otro” prehispánico/colonial, pero hacen lo posible por desconocer a los continuadores actuales de esa cultura milenaria que tratan de entender (11).

Sería cínico y trágico preocuparse sólo de rescatar las evidencias materiales de las culturas indígenas del pasado, ignorando o distanciándonos de los grupos indígenas actuales e incluso de los grupos blanco-

mestizos (Arze 1981). La incorporación del “otro” no puede estar sólo en palabras y símbolos o solo remitido al pasado en corte total con el presente. El reto de la arqueología y de la antropología es unir el pasado, el presente y el futuro.

Como la etnografía, la arqueología busca representar la realidad pretérita de una determinada forma de vida. Alude a la totalidad por partes o focos de atención analítica; evoca una totalidad social y cultural. Privilegia el estar allí (Marcus y Cushman 1982: 175; Geertz 1989: 11-34), el “estar allí”, permite al arqueólogo obtener las evidencias, los contextos culturales arqueológicos que son la base para sus teorías.

La historia se construye y no es el simple reflejo de los hechos. Es un eslogan decir en arqueología que los hechos o las cosas hablan por sí mismos y que incluso pueden reemplazar al lenguaje. La propia naturaleza del trabajo de campo, hace que el acto de observar y medir derive de la teoría: ¿qué obser-

var?, ¿qué medir?, ¿cómo medir? (Cfr. Bernand-Pelto 1986).

El arqueólogo debe descubrir la polifonía (la voz de todas las evidencias) y armar el rompecabezas que constituye la vida de una comunidad extinta.

¿Qué hacemos cuando escribimos las historias de otros pueblos? ¿Realmente estamos conscientes de que las historias de otros nos conciernen? Normalmente, escribimos la historia de algunos pueblos y no de otros; esto implica aceptar que determinados pueblos se han desarrollado mientras que otros no (Domínguez 1978: 135-136), y significa aceptar que hay culturas superiores e inferiores en vez de culturas diferentes (Najenson 1982: 54-55 y 59).

Como bien señala Todo-rov (1989), diferencia no es inferioridad. No podemos aplicar juicios de valor: “bárbaros”, “primitivos”, “salvajes”, “caníbales”, “aucas”, etc. con el propósito de justificar las acciones colonialistas (Hulme 1986).

En la arqueología ecuatoriana, se ha privilegiado la investigación de determinados sitios y de ciertos períodos. Conscientemente olvidamos a otros. A nivel nacional, hay más estudios sobre el Período Agroalfarero que sobre el período anterior, preagroalfarero. ¿Se debe esto a la falta de especialistas o porque la cerámica es más atractiva que las piedras y fósiles?

Sin lugar a dudas, la Costa ecuatoriana ha sido la más investigada (y también la más huaqueada), aunque no hay una correspondencia con el número de publicaciones. En cambio, las regiones Interandina y Amazónica han sido menos investigadas, pero tienen mayor número de publicaciones. Incluso, muchos aficionados a la arqueología tienen sus respectivos apuntes de campo y algunos han logrado publicar varios de sus estudios.

Asimismo, reconstruimos el pasado según nuestra perspectiva y no según el sentido de aquella época. Muchos arqueólogos hicieron su trabajo de

campo al estilo de “*apres moi le déluge*” (después de mí el diluvio) (Clifford 1987: 121). Eran dueños de islas, de regiones, de sitios; quien osaba penetrar en esos dominios era tildado de “pirata” (12). Ser socio de una escuela arqueológica, lanzar hipótesis atrevidas (13) ser descubridor de culturas o de fases o poseer una colección de antigüedades era la carta de presentación para ser llamado “arqueólogo”.

En algunos casos, las bases que determinan lo que se acepta y lo que no, tienen muchísimo que ver con las personas. Escuchamos determinadas voces e ignoramos otras (Geertz 1989: 16). En la arqueología ecuatoriana, importa mucho quien habla, quien escribe, quien dirige el trabajo de campo.

Indudablemente, las declaraciones válidas deben venir de profesionales, de expertos. No es que invalidemos los actos de habla cotidiana; pero es necesario de que, si se quiere socializar el conocimiento, debe

pasar primero por el tamiz de los especialistas. Esto es muy importante puesto que las declaraciones como actos de habla valoradas o serias tienden a ser copiadas, repetidas, divulgadas y comentadas, de ahí la gran responsabilidad de un autor (Tilley 1991: 296-297).

Como en la antropología, también en la arqueología se debería considerar la “posición del sujeto”, el como veamos las cosas dependerá de la actitud que adoptemos en ese momento preciso de la investigación. Incluso la elección de los términos que utilizemos estará en concordancia no solamente con la teoría que apliquemos sino además con la posición que adoptemos y en base a la realidad que estudiemos (Cfr. Rosaldo 1989).

Sin pretender un análisis profundo del asunto, conviene señalar también que concomitantemente con el aspecto ideológico pudo haber influido el género del investigador. Comúnmente, el arqueólogo es masculino; el número de muje-

res arqueólogas es menor que el de hombres (14).

Esta realidad puede determinar implicaciones y consecuencias a la hora de utilizar un lenguaje típicamente sexista y unas interpretaciones del mismo género. Puede haber el peligro de dar un enfoque androcéntrico o simplemente ignorar o minimizar la importancia de las evidencias que tienen que ver con actividades relacionadas con el género femenino (Cameron 1977: cap. 6).

A nivel del ciudadano común y corriente, hay una total ignorancia con respecto a la identidad del otro. El "otro prehispánico" no es siquiera "otro", sencillamente no existe.

Para algunos individuos (huaqueros, negociantes de antigüedades...), el otro precolonial/colonial es una realidad económica; para los coleccionistas, es algo exótico, intrigante, pero muerto.

Siendo el Ecuador un país multiétnico y pluricultural sería

interesante conocer que es lo que piensa la población indígena, en general, respecto de sus antepasados prehispánicos.

Salvo algunas insinuaciones en los discursos políticos de los dirigentes, poco o nada han hecho para incorporar a su vida los aportes de la arqueología en cuanto a la interpretación de su pasado. No hay ningún interés serio por rescatar lo prehispánico o por hacer suyos los museos (15).

En algunas arengas de los líderes indígenas se hace alusión a sus raíces prehispánicas, argumentando ser los únicos "legítimos americanos", anteriores a la sociedad nacional dominante y ser los únicos que mantienen viva la memoria de su pasado, cuando en la sociedad mayor prevalece el olvido de ese mismo pasado (Findji s. f.).

Esta situación, lógicamente, no es gratuita, es el resultado de infinidad de factores, muchos de los cuales son de conocimiento público. Como manifiesta Bonfil (1978: 91), me-

dante una hábil alquimia ideológica aquel pasado vino a ser el nuestro, el de los no indios (16).

Nos hemos lanzado a salvar, rescatar, conservar y exhibir una serie de objetos, porque pensamos que nosotros los no indios somos los únicos llamados a realizar dichas acciones. Hay en esto, indiscutiblemente, problemas de poder, la clase dominante no sólo manipula "la historia", los objetos, sino además los conceptos de arte y de cultura (Clifford 1988).

Es necesario enfatizar, además, que el capitalismo se ha adjudicado mayores éxitos en la conservación, restauración y estudio científico del material cultural, pero no ha conseguido ampliar el acceso a la cultura de la gran masa de población. Un gran porcentaje de ecuatorianos nunca han ingresado a un museo y los pocos que lo han hecho no han logrado una interacción entre ellos y los objetos. Incluso a nivel de personas con algún grado de escolaridad superior, hay un desconocimiento del otro prehispánico y colonial,

un alejamiento conciente o inconsciente, o una casi total indiferencia.

NOTAS

- 1 Por la amplia gama de materias que constituyen Patrimonio Cultural y la falta de organismos ejecutivos específicos, hacer cumplir la ley es, en la práctica, casi imposible. Incluso a nivel de investigadores, hay individuos que no han cumplido con lo estipulado en la Ley y en el Reglamento respectivo. Se han desarrollado Proyectos sin la autorización oficial o/y no se han entregado los informes de los trabajos.
- 2 El ejemplo de México es realmente impresionante. No hay escatimación de fondos económicos cuando se trata de sacar a la luz un aspecto de su historia. Este país cuenta con un Museo Nacional desde 1831.
- 3 En Ecuador, la venta de objetos arqueológicos y coloniales se ha constituido en una actividad normal. "...es común ver a los vendedores de piezas antiguas en las principales avenidas de Quito, a las puertas de las embajadas o de las casas de técnicos y expertos internacionales o, simplemente, en las tiendas de antigüedades, sin que exista el debido control sobre su comercialización y destino" (Crespo, 1985). Los gobiernos miran con desinte-

rés un comercio que atenta contra la propia identidad de los pueblos.

- 4 Digno de elogio fueron algunas actividades realizadas por el Museo del Banco Central, Quito, que tomó muy en serio su papel, al integrarse a la acción educativa no formal o complementaria de la población escolar, a nivel de niños y jóvenes, tanto mestizos como indígenas.
- 5 El gobierno de Oswaldo Hurtado oficializó la Educación Bilingüe mediante Acuerdo N° 000529 del 12 de enero de 1982. A partir de 1988 se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en las áreas rurales donde se habla una lengua materna diferente al Castellano. Funciona en siete provincias de la Sierra: Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Bolívar, Azuay.
- 6 Las Normas de Quito (1968: 11) señalan precisamente que en los críticos momentos en que América busca transformar sus estructuras económicas, la defensa, conservación y utilización del patrimonio cultural adquiere excepcional importancia y actualidad.
- 7 La máxima presencia del Estado en estos aspectos se observa a través de los Museos del Banco Central del Ecuador. Desafortunadamente, en los últimos Gobiernos, las actividades culturales se redujeron a su mínima expresión.
- 8 La antropología biológica desempeñó un papel relevante para de-

mostrar que el europeo es el último grado de evolución, en términos de raza, y también de género. (Cfr. estudios sobre la imagen de la mujer en los países colonizados; por ejemplo: Berger 1972; Corbey 1988; Poole 1988).

- 9 Por ejemplo, algunos trabajos de campo que sirvieron para la elaboración de los respectivos informes firmados por el Padre Pedro Porrás, como el de Chilibulo, Alausí, Cotacollao, fueron realizados por estudiantes, muchas veces, sin la supervisión permanente del responsable del proyecto.
- 10 Esta breve crítica, no significa negar el valor de lo realizado; "para construir una casa también hace falta quien haga los ladrillos".
- 11 Comúnmente, la mayoría de arqueólogos hacen caso omiso de las poblaciones aledañas a los asentamientos prehistóricos. Caso excepcional constituyó el sitio arqueológico de Agua Blanca, Machalilla, Jipijapa, Manabí. La Comuna "Agua Blanca" participó en los trabajos de campo realizados por los arqueólogos María Isabel Silva y Colin McEwan. Actualmente conservan y manejan el museo y sitio vía el turismo. (Observación de octubre de 1990 y junio de 1994).
- 12 Acusaciones de Pedro Porrás a Ronald Lippi por el sitio arqueológico de La Ponga, a John Stephen Athens por el sitio de Pastaza y al Museo del Banco Central por el sitio de Cotacollao (carta de Porrás

a Olaf Holm, Quito junio 11 de 1986).

- 13 Especialmente en los años 60, la arqueología ecuatoriana tenía a la mano una respuesta fácil para los interrogantes difíciles. Cuando algún registro arqueológico no encajaba con lo ya conocido, se explicaba su presencia por difusionismo, algunas colecciones arqueológicas se iniciaron con fines científicos, por ejemplo las de Jijón y Caamaño, Emilio Estrada; pero otras tuvieron fines simplemente coleccionistas.
- 14 De 1987 hasta 1945, de setenta y tres investigadores hay dos arqueólogos de sexo femenino; de 1945 a 1970, de 171 autores, 13 son mujeres, buena parte de ellas extranjeras; tercer período: 693 hombres y 132 mujeres (Idrovo 1990). A nivel de profesionales nacionales, a partir de la década de los 80 se han incorporado al quehacer arqueológico del país las mujeres graduadas en la ESPOL, Guayaquil).
- 15 En el levantamiento indígena de 1990, en el punto 10 del "Mandato por la Vida" se pide la protección de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
- 16 A nivel ecuatoriano, esta apropiación ha sido mínima y selectiva, siguiendo las prácticas occidentales de "coleccionar el arte y la cultura".

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALVAREZ

- 1991 "Introducción: Una década de arqueología en la ESPOL", en: *Avances de Investigación* N° 5. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos, ESPOL, Guayaquil.

ARZE Quintanilla, Oscar

- 1981 Las culturas tradicionales ante la amenaza del desarrollo. *World Conference on Rescue Archeology*, del 10 al 16 de mayo, Quito.

BENJAMIN, Walter

- 1955 "Theses on the Philosophy of History", in *Illuminations*, New York: Harcourt, Brace and World: 255-266.

BERGER, John

- 1972 *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books.

BERNAND-PELTO

- 1986 "The construction of primary data in cultural anthropology", in *Current Anthropology* 27, pp. 382-396.

BONFIL Batalla, Guillermo

- 1987 *México Profundo. Una Civilización Negada*. SEP/CIESAS, Secretaría de Educación Pública, Foro 2000.

CAMERON

- 1977 *Feminism and Linguistic Theory*. London: Macmillan.

CLIFFORD, James

- 1987 "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm", in Hal Foster,

- ed. *Discussions in Contemporary Culture*, Seattle: Bay Press: 121-137.
- 1988 "On Collecting Art and Culture", in *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass. Harvard University Press: 215-251.
- 1991 "Sobre la autoridad etnográfica", en Geertz, C. y J. Clifford y otros, *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Editorial Gedisa, 1a. Edición, traducción de Carlos Reynoso, México: 141-170.
- CORBET, Raymond
1988 "Alterity: The Colonial Nude", in *Critique of Anthropology* 8 (3): 75-92.
- CORREA
1992 "Imagen de lo indio" en el desarrollo y la identidad nacional, en: *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Instituto Colombiano de Antropología/Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, Santafé de Bogotá.
- CRESPO, Hernán
1981 "Reflexiones acerca de la arqueología de salvamento y la identidad cultural". *Conferencia sobre Rescate Arqueológico del Nuevo Mundo*, Quito, 11 al 15 de mayo.
- 1985 "Remitido: Hernán Crespo Toral, Director de los Museos del Banco Central del Ecuador, Diario "El Comercio" 28 de agosto de 1985.
- De ZENDEGUI, Guillermo
1968 Introducción, en *Patrimonio Cultural*, Preservación de Monumentos, Pan American Union, Washington, D.C.
- DOMINGUEZ, Virginia R.
1987 *Beyond the salvage paradigm*.
- DURKHEIM, Emile
1988 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid.
- ECHEVERRIA, José
1996 *Personalidades y Dilemas en la arqueología ecuatoriana*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- FINDJI, María Teresa
s.f. "De la resistencia al movimiento social: el caso del movimiento de autoridades indígenas en Colombia", Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- GEERTZ, Clifford
1989 *El Antropólogo como autor*. Edit. Paidós, Barcelona.
- HUGH-JONES, Stephen
1988 "The gun and the bow: Myths of white men and Indians" *L'Homme XXVIII* (2-3).
- HULME, Peter
1986 *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. London: Methuen.
- JACKSON, Jean
1989 "Is there a way to talk about making culture without making enemies?", in: *Dialectical Anthropology* 14: 127-143.
- JIMENO SANTOYO
1992 "La diversidad es riqueza", en: *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Instituto Colombiano de Antropología/Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, Santafé de Bogotá.
- MARCUS, George and Dick CUSHMAN
1982 "Ethnographies as texts", in *Annual Review of Anthropology* 11.
- 1982 "Las etnografías como textos", en Carlos Reynoso (Comp.) *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*, Gedisa, Buenos Aires: 171-212.
- MURATORIO, Blanca
1994a "Introducción: Discursos y silencios sobre el Indio en la conciencia nacional", en: Blanca Muratorio (ed) *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Serie Estudios Antropología, FLACSO-SEDE ECUADOR, Quito: 9-24.
- 1994b "Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a fines del Siglo XIX", en: Blanca Muratorio (ed) *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Serie Estudios Antropología, FLACSO-SEDE ECUADOR, Quito: 109-196.
- NAJENSON, José Luis
1982 "Cultura, Ideología y Democidio", en Francisco Rojas Aravena, ed. *América Latina: Ideología y Cultura*, San José: Editorial EUNED: 51-82.
- POOLE, Deborah A.
1988 "A one-eyed gaze: Gender in 19th century illustration of Peru", en *Dialectical Anthropology* 13: 333-364.
- RAPPAPORT, Joanne
1989 "Historia, Mito y Dinámica de Conservación Territorial en Tierradentro, Colombia", en *Informes Antropológicos* N° 3, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá: 47-62.
- 1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*.
- RABINOW, Paul
1986 "Representations are social facts: modernity and post modernity in anthropology", in J. Clifford & G.E. Marcus, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, U. of California Press, pp. 234-261.
- ROSALDO, Renato
1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SALAZAR, Ernesto
1988 *Mitos de Nuestro Pasado*. Museo del Banco Central, Quito.
- SANCHEZ, Esther
1992 "Derechos y deberes: El control social entre los páez", en: *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Instituto Colombiano de Antropología-

/Consejería Presidencial para los derechos humanos, Santafé de Bogotá.

SANOJA, Mario

1981 Política Cultural y Rescate del Patrimonio Histórico, *World Conference on Rescue Archeology*, 10 al 16 de mayo, Quito.

SIDER, Gerald

1987 "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-deception in Indian-White Relations", in *Comparative Studies in Society and History* 29 (1): 3-23.

TILLEY, Christopher (ed)

1991 *Reading material culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-*

Structuralism, Basil Blackwell Ltd. Cambridge.

TODOROV, Tzvetan

1989 *La conquista de América. El problema del otro*, Segunda Edición, Siglo XXI Editores, México.

TORRES de ARAUZ, Reina

1981 *Fundaciones Legales: Papel y Responsabilidades del Gobierno. New World Conference on Rescue Archeology*, May 11th-15th, Quito.

VELOZ Maggiolo, Marcio

1981 *Programas de Educación Pública, Leyes e Intentos Estatales de Preservación de Bienes Culturales en la República Dominicana. New World Conference on Rescue Archeology*, May 11th-15th, Quito.