

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica  
Volume 17 | Número 2 | Julho – Dezembro 2023  
ISSN 1981-5875  
ISSN (online) 2316-9699

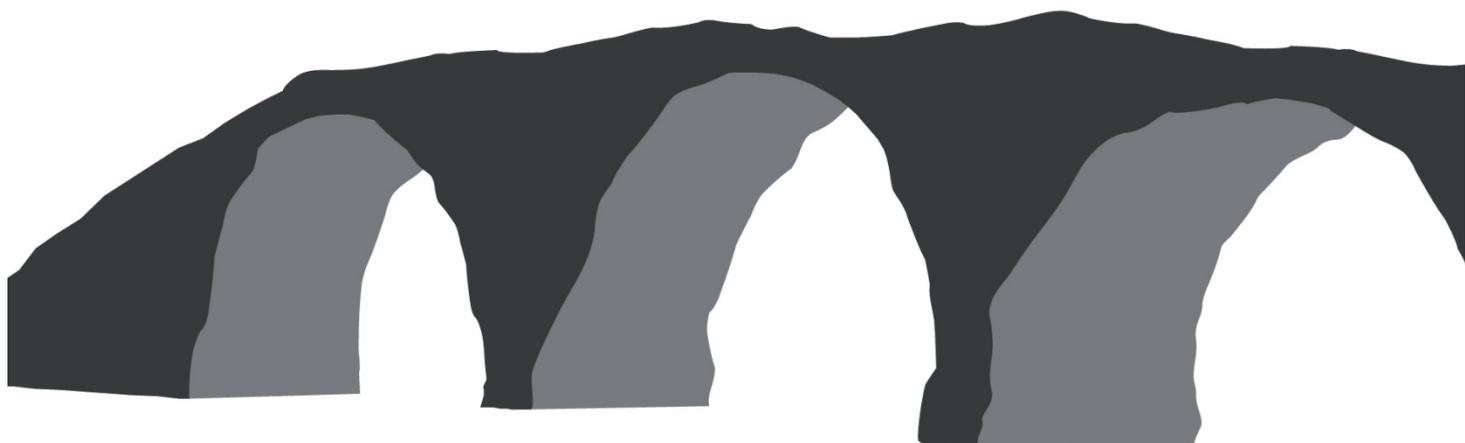
**ARQUEOLOGÍA COMO POLÍTICA. DE LA *RES COGITANS* A LA  
DECOLONIALIDAD DE LA PRÁCTICA**

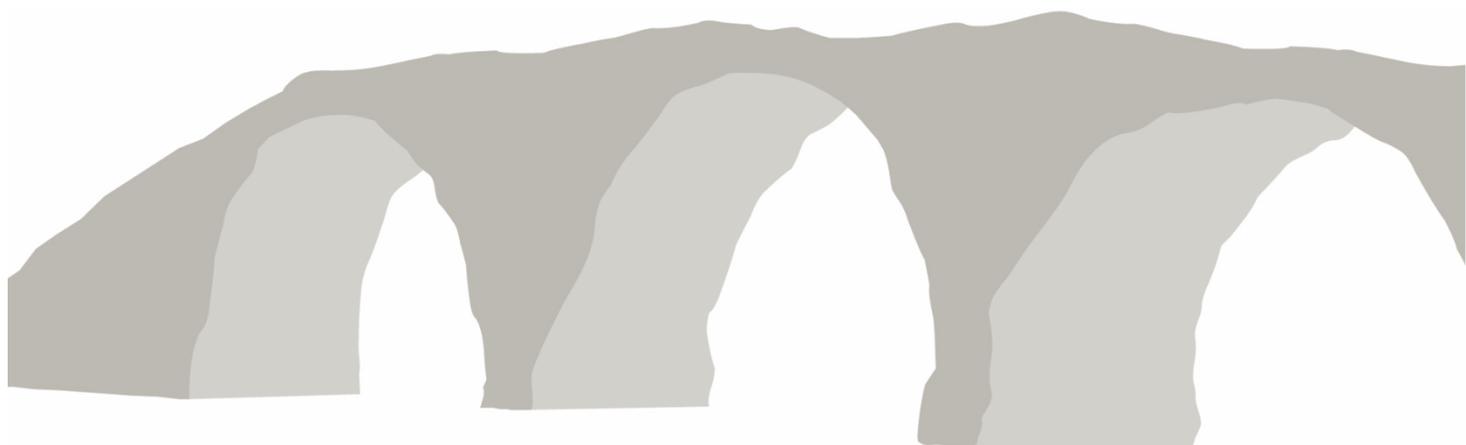
**ARQUEOLOGIA COMO POLÍTICA. DA *RES COGITANS* À  
DECOLONIALIDADE DA PRÁTICA**

**ARCHEOLOGY AS POLITICS. FROM *RES COGITANS* TO THE  
DECOLONIALITY OF PRACTICE**

Rafael Pedro Curtoni

Agusto Santiago Oliván





*Submetido em 20/10/2022.*

*Aprovado em 26/12/2022.*

*Publicado em 31/07/2023.*

**ARQUEOLOGÍA COMO POLÍTICA. DE LA *RES COGITANS* A LA  
DECOLONIALIDAD DE LA PRÁCTICA**

**ARQUEOLOGIA COMO POLÍTICA. DA *RES COGITANS* À  
DECOLONIALIDADE DA PRÁTICA**

**ARCHEOLOGY AS POLITICS. FROM *RES COGITANS* TO THE  
DECOLONIALITY OF PRACTICE**

Rafael Pedro Curtoni<sup>1</sup>

Agusto Santiago Oliván<sup>2</sup>

---

RESUMEN

El objetivo de este artículo es discutir la dimensión política de la arqueología. Para ello efectuamos un análisis conceptual de esa relación y planteamos una crítica al tratamiento predominante que tiende a separar lo político de la práctica arqueológica. Realizamos una mirada histórica del tema en Sudamérica en general y en Argentina en particular, observando la interrelación entre desarrollos teóricos y contextos políticos. Asimismo, centramos la atención en algunas implicancias de las prácticas arqueológicas que generan afectaciones en el mundo indígena. En ese sentido, analizamos cómo la excavación de cuerpos humanos, su nominación y clasificación disciplinar generan ciertas alteraciones en los mundos de vida de los pueblos originarios tanto del pasado como del presente. Por último, considerando algunas propuestas del pensamiento decolonial, proyectamos algunas ideas que permitan superar esas afectaciones y pensar otras formas de entendimientos para promover construcciones del saber.

**Palabras-clave:** arqueología política, pueblos indígenas, decolonialidad.

---

<sup>1</sup> INCUAPA-CONICET-UNCPBA. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires. Avenida del Valle 5737 (7400) Olavarría, Buenos Aires, Argentina. E-mail: [curtonirafael@gmail.com](mailto:curtonirafael@gmail.com).

<sup>2</sup> INCUAPA-CONICET-UNCPBA. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires. Avenida del Valle 5737 (7400) Olavarría, Buenos Aires, Argentina. E-mail: [augustosantiagoolivan@gmail.com](mailto:augustosantiagoolivan@gmail.com).

## RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir a dimensão política da arqueologia. Para isso, realizamos uma análise conceitual dessa relação e propomos uma crítica ao tratamento predominante que tende a separar a prática política da arqueológica. Fazemos um olhar histórico sobre o tema na América do Sul em geral e na Argentina em particular, observando a inter-relação entre desenvolvimentos teóricos e contextos políticos. Da mesma forma, nos concentramos em algumas implicações das práticas arqueológicas que afetam o mundo indígena. Nesse sentido, analisamos como a escavação de corpos humanos, sua nomeação e classificação disciplinar geram certas alterações nos mundos de vida dos povos originários tanto do passado quanto do presente. Por fim, considerando algumas propostas do pensamento decolonial, projetamos algumas ideias que nos permitem superar essas afetações e pensar outras formas de compreensão para promover construções de conhecimento.

**Palavras-chave:** arqueologia política, povos indígenas, decolonialidade.

## ABSTRACT

The objective of this article is to discuss the political dimension of archaeology. For this, we carry out a conceptual analysis of that relationship and we propose a criticism of the predominant treatment that tends to separate the political from the archaeological practice. We make a historical look at the subject in South America in general and in Argentina in particular, observing the interrelation between theoretical developments and political contexts. Likewise, we focus on some implications of archaeological practices that affect the indigenous world. In this sense, we analyze how the excavation of human bodies, their nomination and disciplinary classification generate certain alterations in the worlds of life of the original peoples of both the past and the present. Finally, considering some proposals of decolonial thought, we project some ideas that allow us to overcome these affectations and think of other forms of understanding to promote constructions of knowledge.

**Keywords:** political archaeology, indigenous peoples, decoloniality.

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo discutimos y planteamos la idea de arqueología como política teniendo en cuenta la institucionalización de la disciplina en el contexto de la ciencia moderna occidental. Bajo esas coordenadas y a contrapelo de la presunción de cientificidad generalmente aceptada, la práctica de la arqueología siempre tiene, por acción u omisión, implicancias políticas y sociales. A través de narrativas, interpretaciones, definiciones patrimonialistas y generación de conocimientos la dimensión política es inherente al campo disciplinar. Esta es una observación general que de alguna manera condensa diferentes y numerosos debates sobre la relación entre arqueología y política que se fueron gestando desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Asimismo, con el advenimiento del postprocesualismo en la década de 1980 mucho se ha avanzado en la aceptación de las consecuencias sociales del quehacer arqueológico. Por supuesto, ello ha involucrado a diferentes grupos de interés que de manera incipiente comenzaron a manifestar y reivindicar sus derechos en relación al pasado y al manejo de los espacios arqueológicos (Arnold, 1996; Gathercole & Lowenthal, 1990; Hodder, 1999).

De esta manera, en el amplio abanico de implicaciones, proponemos discutir cómo a través de la decisión arqueológica de excavación de cuerpos humanos, su nominación y clasificación disciplinaria se producen afectaciones en los mundos de vida de los pueblos originarios, tanto del “pasado” como del presente. Ello comporta al menos una doble dimensión, por un lado la contemporaneidad del pasado en sí que adquiere resignificación y valoración en coordenadas múltiples. Por otro lado, remarca la densidad política y contextual de las prácticas arqueológicas. Uno de los aspectos de lo primero radica en que el “pasado”, como parte del ordenamiento cronológico de la modernidad occidental, se encuentra separado del presente, contiene un sentido lineal y teleológico y como tal es diseccionado como categoría y/o compartimento estanco. De esa forma, opera como “cosa” pasiva que está esperando a ser aprehendida y así detenta posibilidades de ser comprendida y gestionada. La arqueología como disciplina es la encargada de ordenar y clasificar ese pasado. Por el contrario, para algunas cosmovisiones indígenas el “pasado” forma parte de una unidad de ciclos y dimensiones interrelacionadas, es el único tiempo que se puede ver siendo constitutivo del presente, posee capacidad de agenciatividad y por lo tanto, no es considerado como una exterioridad pasiva. Por otra parte, la excavación de entierros implica perturbar ordenamientos y equilibrios previos por medio de los cuales se dispusieron cuerpos-ancestros-territorios en una totalidad atemporal. La contestación de esas situaciones emerge de manera diferencial según los contextos en los cuales se inscriben las prácticas arqueológicas<sup>3</sup>. Asimismo, las formas de nominación a través del lenguaje especializado generan estándares conceptuales que fijan sentidos instrumentalistas alejados de las representaciones y consideraciones indígenas.

Nuestro análisis se realizará desde una localización sudamericana y desde una postura diferente al tratamiento generalizado sobre el tema, que se funda en la presunción de escisión entre ciencia y política como dominios excluyentes aunque reconociéndose cierta influencia del segundo. Es decir, no se parte en este artículo de la diferenciación entre arqueología y política como ámbitos separados, lo cual implicaría, por una parte, aceptar la posibilidad de “administrar” en tiempo y espacio y a voluntad el lado político de la práctica y,

---

<sup>3</sup> En un reciente trabajo, Mariela Rodríguez analiza las tensiones y conflictos que emergen en la Patagonia argentina ante la remoción de tumbas en territorios de los pueblos mapuche-tehuelche (Rodríguez, 2022). También Endere (2000), Crespo (2012), Jofré (2010) y Jofré y Gómez (2022) analizan diferentes interpelaciones por parte de comunidades indígenas hacia los manejos de cuerpos y excavaciones de cementerios.

por otra, sostener la independencia o neutralidad de al menos algún componente de la disciplina. Por el contrario, se considera que la arqueología es política y su práctica disciplinar inscribe relaciones de poder-saber tanto a niveles micro como macro-políticos. El origen político de todas las acciones y elecciones vinculadas al proceso de producción, reproducción y manejo del conocimiento arqueológico está predefinido por la inserción de la arqueología en el proyecto de la modernidad, así como en las inconclusas reconfiguraciones posmodernas. Ello se relaciona con las condiciones geopolíticas que intervienen en los procesos de generación del saber y que preestablecen la preeminencia de la ciencia por sobre otras formas del conocer. Los contextos geopolíticos refieren no solamente al espacio físico ocupado sino también a los escenarios socio-políticos, históricos, epistémicos, académicos, editoriales, etc., por medio de los cuales se generan e instalan determinadas formas del conocimiento en detrimento de otras (Walsh, 2007; Piazzini, 2008). Las geopolíticas del conocimiento impactan no sólo en las formas y condiciones de producir y reproducir el saber, sino también en la definición y manejo de lugares de interés y en las materialidades promovidas por diferentes sectores y actores con fines conmemorativos, recreativos, educativos, culturales, económicos, etc. En ese contexto, la arqueología con su práctica provee discursos, narrativas, formas de vida, lugares y objetos localizados en tiempo y espacio, constituyendo así uno de los dispositivos biopolíticos contemporáneos encargados de ordenar y clasificar historias, paisajes, personas y sus relaciones desde un modo de producción del saber que en general es eurocéntrico, patriarcal, colonial y moderno. Para enmarcar esas situaciones mencionaremos algunas tendencias históricas que se han dado en Sudamérica en general y en Argentina en particular referidas a las interrelaciones entre marcos teóricos y contextos políticos, para luego centrar la atención en las implicancias de los aspectos mencionados de las prácticas arqueológicas y sus afectaciones en el mundo indígena.

#### ARQUEOLOGÍA-POLÍTICA-CONOCIMIENTO

La antropología/arqueología como disciplina tiene un origen moderno y asociado a los centros de poder político y económico de países industriales y liberales (Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos). Desde sus inicios, a mediados del siglo XIX, las ciencias sociales en general y la arqueología en particular se desarrollaron en relación a estos centros de poder y se conformaron institucionalmente como empresas productoras de conocimientos. En esta constitución histórica hay dos supuestos fundacionales que caracterizan a las ciencias sociales modernas (Lander, 2003). Por un lado, la existencia de un metarelativo universal a partir del cual se clasifican y jerarquizan todos los pueblos y experiencias del mundo siendo la sociedad industrial europea la expresión más avanzada de ese desarrollo. En ese contexto surgen las primeras “articulaciones de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas”, activándose clasificaciones como premoderno, tradicional y/o primitivo. Por otro lado, debido a la propia definición del carácter evolucionado de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para comprender “otras” sociedades se convierten en las únicas válidas, objetivas y universales. A través de esta visión eurocéntrica, que organiza la totalidad del tiempo y del espacio, se instala y naturaliza un mecanismo del conocimiento colonial e imperial que pre-establece la superioridad de lo producido por la ciencia sobre otras formas del conocer (Restrepo, 2007; Quijano, 2003). El ideal del conocimiento en la modernidad, además de caracterizarse por su objetividad y universalidad, se predefine como descorporizado, ahistórico y por su atopía, es decir, por su posibilidad de prescindir y trascender sujetos, tiempos y lugares. Esto se vincula con la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, separación inicial de la tradición occidental moderna, que coloca a los seres humanos en una posición externa

e instrumental con respecto a su entorno (Lander, 2003). Ello acentúa la abstracción y el distanciamiento como principales elementos heurísticos en la construcción del saber.

Según el filósofo portorriqueño Maldonado-Torres, al privilegiarse el conocimiento científico como modelo de conocimiento, de manera simultánea se niegan facultades cognitivas en los sujetos racializados (los “otros” colonizados), lo cual ofrece la base para la negación ontológica y la descalificación epistémica de estos últimos (Maldonado-Torres, 2007). El *cogito ergo sum* de Descartes otorga primordial importancia a lo epistemológico y en ello expresa los sentidos de colonialidad del conocimiento: “otros no piensan, luego no son”. De esa forma, “no pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145), y con ello se generan mecanismos de exclusión, subalternización y/o negación de todo lo diferente a las formas del pensar del “nosotros” moderno, occidental y blanco. La descalificación epistémica a la que alude Maldonado-Torres puede vincularse al concepto de “epistemicidio” propuesto por Santos (2006), para referir a la muerte de los conocimientos alternativos provocada por la instalación de la idea del saber científico como el único válido y riguroso. En consecuencia, esta monocultura del saber, al desacreditar y descalificar los saberes “otros”, reduce y contrae el presente, eliminando diferentes concepciones contemporáneas que no encajan dentro de los cánones y principios científicos modernos (Santos, 2006).

Por otra parte, no hay duda de que la relación entre política y práctica arqueológica ha comenzado con el surgimiento y desarrollo mismo de la disciplina en el siglo XIX (Trigger, 1989). Sin embargo, las discusiones acerca de las implicaciones políticas de la arqueología o sobre los usos y abusos del pasado emergieron recién en las últimas décadas del siglo XX. El tratamiento tardío de estas discusiones por parte de los arqueólogos, puede ser visto como una consecuencia de la institucionalización disciplinaria que buscó cubrir de status científico a la arqueología garantizando su asepsia y neutralidad valorativa, contribuyendo de esa manera al aplazamiento del análisis político de la propia actividad. En simultáneo, el desarrollo de la firme convicción que la arqueología es sinónimo de pasado favoreció a instalar la visión del rol del profesional exento de las vicisitudes y particularidades de su propio tiempo. En ese sentido, la práctica de la arqueología, bajo las coordenadas del pensamiento científico moderno, se inscribe mediada por la negación de su contemporaneidad reflejándose más que nada en términos políticos, eurocéntricos y racistas. Algunos postulados académicos, como el difusionismo y el evolucionismo, constituyeron los marcos conceptuales apropiados para la construcción de las identidades nacionales en distintos países de Sudamérica, en las cuales los blancos europeos debían proveer elementos raciales para mejorar o reemplazar las poblaciones indígenas. En paralelo, diferentes investigaciones arqueológicas trataban de demostrar las discontinuidades históricas entre las altas culturas prehispánicas y los grupos nativos contemporáneos. La síntesis histórica cultural de grandes regiones y áreas fue uno de los objetivos principales de la arqueología sudamericana en las primeras décadas del siglo XX. En ese contexto, el difusionismo y los estudios raciales constituyeron uno de los mecanismos principales para explicar los patrones migratorios de los grupos humanos a través del espacio (Politis, 1995; Gnecco, 2002; Zarankin & Salerno, 2007).

Recién a partir de las décadas de 1970 y 1980, se comenzó a reflexionar en profundidad la estrecha relación entre el trabajo arqueológico y las prácticas nacionalistas, como así también con los contextos socio-políticos en general. El surgimiento de la Arqueología Social Latinoamericana en México y Perú, con orientación teórica en el materialismo histórico y el neopositivismo para explicar científicamente los fenómenos sociales, buscó unir el pasado al presente tratando de ser arma de liberación de los pueblos al demostrar, por ejemplo, el origen y su condición de explotados, o la transitoriedad de las clases sociales, las

instituciones y las pautas de conducta (Lumbreras, 1974; Tantaleán & Aguilar, 2012). La Arqueología Social Latinoamericana se caracterizó por el desarrollo de un enfoque teórico original que trató de ofrecer las bases para generar posiciones políticas y emancipadoras antes que académicas. Las contribuciones más importantes se realizaron en México, Perú, Venezuela, República Dominicana y Cuba, sin embargo las influencias de esta aproximación estuvieron restringidas a esos países y básicamente a la década de los setenta y comienzos de los ochenta. En ese sentido, se ha planteado que la conformación de la arqueología social estuvo asociada a contextos temporales donde el modelo político del estado-nación tenía tendencia a la ideología marxista (Oyuela-Caycedo *et al.*, 1997).

Por otra parte, no todos los arqueólogos con orientación marxista adscribieron a los postulados de la Arqueología Social Latinoamericana. Entre ellos, algunos arqueólogos norteamericanos cercanos al marxismo comenzaron a dimensionar las implicancias políticas de la disciplina, de la praxis arqueológica y a discutir temas en relación a los procedimientos y a los usos del pasado tales como los de propiedad de los bienes arqueológicos, autenticidad, etnicidad, restitución, manejo de recursos culturales, etc. (Trigger, 1989; Kohl & Fawcett, 1995; McGuire *et al.*, 2005). En particular, Randall McGuire propone una praxis arqueológica con base en el marxismo contemporáneo que sustentada en el método dialéctico relacional genere conocimientos emancipadores para confrontar el poder, la injusticia y la opresión. Esa praxis política implica la interrelación de tres dimensiones, conocer el mundo, criticar sus estructuras y actuar en consecuencia para poder generar transformaciones en la sociedad (McGuire, 2008). La emergencia del postprocesualismo en el contexto anglosajón contribuyó también a profundizar el análisis de la relación entre arqueología y política y a ampliar la discusión acerca de las implicancias de la práctica profesional y del rol de los arqueólogos (Shanks & Tilley, 1987). La organización del primer WAC en 1986 (World Archaeological Congress) promovió el análisis y discusión de lo político en arqueología y sobre todo su inclusión en la agenda de investigación (Ucko, 1987). La visión y objetivos fundacionales del WAC, que entre otras cosas buscaban favorecer a los pueblos indígenas y defender sus derechos, activar las relaciones y participaciones de arqueólogos de países periféricos e involucrarse en problemáticas socio-políticas de los mismos, conformaron planteos novedosos que desafiaron la idea de arqueología neutral y promovieron otras formas de considerar la práctica profesional.

En la década de 1990 se consolida la visión de que la arqueología tiene, como consecuencia de su origen, una dimensión política insoslayable, y que el nacionalismo es simplemente una de las muchas manifestaciones posibles de ese carácter, pudiendo expresarse tanto en la actividad política como en la científica (Silberman, 1995). Algunas observaciones pueden hacerse en relación a esta idea de la arqueología y también en referencia a la escisión de los dominios políticos y científicos. En cuanto a lo primero, en la actualidad se sigue aceptando este presupuesto sin mayores reparos y queda de manifiesto que lo político en la arqueología es una dimensión de la misma (Kohl & Fawcett, 1995). Esta idea implica que la disciplina tiene que tener inevitablemente otras dimensiones que no son políticas y que existe cierta posibilidad de desagregar sus componentes. Por otra parte, la consideración de las actividades científicas y de las políticas como ámbitos independientes, además de representar las posibilidades de desagregación de las dimensiones de la arqueología, forma parte del imaginario neoliberal sostenido por las ideas de neutralidad, distanciamiento y objetivismo. Como se mencionó al inicio, por su origen, alcances, implicancias, por acciones y omisiones manifiestas y ocultas, la práctica arqueológica siempre conlleva inherentemente su esencia política. En esta década y en algunos países sudamericanos las reformas constitucionales reconocieron la preexistencia étnica de los pueblos originarios y consagraron algunos derechos fundamentales como el de la propiedad comunal de la tierra, salud, educación y cultura. Estos derechos consagrados por el estado nación tendrán muchos años después significativa relevancia para los

pueblos indígenas en sus relaciones con las prácticas arqueológicas (Gnecco & Ayala, 2011; Jofré, 2010; Crespo, 2013; Endere, 2022).

Los inicios del siglo XXI señalan la profundización y multiplicidad de variantes asociadas a las políticas del conocimiento en arqueología impactando, entre otras cosas, en las formas de considerar la práctica y en la pluralidad de agentes intervinientes. En los últimos años han surgido, en distintos contextos de la arqueología, diferentes acercamientos teóricos y metodológicos a la luz del pensamiento descolonizador que han tratado de dar cuenta del involucramiento, participación y coproducción en los proyectos de investigación arqueológica de actores y sectores históricamente marginados (McNiven & Russell, 2005; Smith & Wobst, 2005; Zarankin & Acuto, 2008; Haber, 2011; Shepherd et al., 2016; Arthur & Ayala, 2020; Jofré & Gnecco, 2022, entre otros).

En su historia disciplinar, buena parte de la arqueología Sudamericana se ha desarrollado puertas adentro privilegiando una construcción del conocimiento desde un “nosotros” moderno, occidental, patriarcal y blanco. Se podría plantear que esta forma de considerar la práctica arqueológica en Sudamérica es consecuencia de las influencias teóricas y metodológicas de la escuela Histórico Cultural y del procesualismo que predominaron y aún influyen en esta parte del continente americano. Por otra parte, en la Argentina en particular y en algunos otros países de Sudamérica, se han alternado gobiernos democráticos con golpes de estado y gobiernos militares que han influido de manera significativa en el desarrollo de la arqueología de la región y en la promoción de las arqueologías nacionales (Politis, 1995; Langebaek, 2003; Piñon, 2008; Natri & Menezes, 2010; Ayala, 2017). De manera general y breve se puede decir que en la Argentina y durante las épocas democráticas la ciencia y la actividad académica tuvieron consideración política y apoyo institucional. Durante estos momentos se consolidó la investigación arqueológica, se iniciaron financiamientos sistemáticos a distintos proyectos, se realizaron importantes eventos científicos nacionales e internacionales y se crearon nuevas carreras de grado y posgrado. Por el contrario, durante los períodos militares se desfinanciaron las investigaciones, se cerraron algunas universidades y carreras de antropología, se activaron discriminaciones ideológicas, persecuciones y desapariciones forzadas (Politis, 1995; Funari & Zarankin, 2006; Politis & Curtoni, 2011).

En los últimos años, sobre todo a partir del 2003, el gobierno argentino del presidente Néstor Kirchner promovió un modelo progresista, nacional y popular con una clara definición de política exterior y vinculación sudamericana, lo cual implicó un cambio de estilo y de concepción sobre la inserción internacional del país. Ello se ha visto favorecido por las condiciones emergentes a partir del siglo XXI en el escenario sudamericano y que se caracterizaba, en general, por el debilitamiento del neoliberalismo y sus políticas de liberación de los mercados; el surgimiento de movimientos sociales y políticos que planteaban alternativas de producción y gestión; la revalorización del Estado frente al mercado, expresado en la regulación y promoción de la equidad social; el desendeudamiento y el planteo de autonomía en las relaciones con los Estados Unidos y la búsqueda y fortalecimiento de los procesos de integración regional representados por el Mercosur y la Unasur (Ayerbe, 2011). Estos reposicionamientos económicos, políticos, sociales y culturales que se han gestado con el inicio del nuevo siglo en diversos países de Sudamérica están influyendo, con distinta intensidad y profundidad dependiendo de los contextos nacionales, tanto en las formas de considerar la práctica arqueológica como en la elaboración teórica propia. En la Argentina se han activado, en los últimos años, las discusiones sobre las dimensiones éticas del trabajo arqueológico y del manejo patrimonial, se ha comenzado a considerar la participación y el involucramiento de los pueblos indígenas en los proyectos de investigación arqueológicos, se

han incluido nuevos temas y problemas de indagación vinculados a situaciones locales, se han atendido en congresos de la especialidad a los reclamos y conflictos planteados por grupos locales (e.g. indígenas, campesinos) relacionados con los despojos territoriales, usurpaciones de lugares sagrados, destrucciones de sitios y reclamos de restituciones de cuerpos humanos y materiales asociados. En esta apretada síntesis interesa resaltar que los desarrollos teóricos y prácticos de la arqueología, más allá de los propios contextos de inserción, conllevan inherentemente componentes políticos en la generación del conocimiento.

#### ARQUEOLOGÍA-SABER-PODER

Desde su concepción, producción, reproducción, distribución y consumo, los conocimientos generados dentro de los marcos institucionales-académicos portan su impronta geopolítica, geohistórica y geocultural. Es decir, tienen lugar, contexto, cuerpo, color y género en su origen y desarrollo, proceso referido como la corpo-política del saber (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007), siendo por lo tanto contingentes, situados y atravesados por relaciones de espacio-poder. Estas condiciones de existencia de los conocimientos pueden también expresar los sentidos de colonialidad del poder, del saber y del ser que caracterizan a las formas del conocer desarrolladas e impuestas en el marco de la modernidad colonial (Lander, 2003). El concepto colonialidad del poder refiere a las estrategias de explotación y dominación modernas que permiten reproducir la diferencia colonial por medio de la naturalización de las jerarquías raciales y el ordenamiento y clasificación de la “otredad”. La colonialidad del saber se relaciona con el rol central de la epistemología en el proceso de elaboración del conocimiento, lo cual permite reproducir esquemas de pensamiento colonial y controlar todas las formas de subjetividad, de cultura y de producción y reproducción de los saberes (Quijano, 2003). Por último, la colonialidad del ser remite a las experiencias e historias vividas de los sujetos colonizados y sus impactos en las formas del lenguaje (Maldonado-Torres, 2007). Bajo estas coordenadas, el colonialismo epistémico de la ciencia occidental se impone a partir de la definición del “punto cero” como principal modelo del conocimiento a través del cual se pretende observar el mundo desde un locus neutral, objetivo y absoluto (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007).

En Argentina, el pensador Arturo Jauretche reflexionó sobre la realidad del país en la década de 1950 en términos similares a los implicados en el concepto colonialidad del poder, considerando también las dimensiones geopolíticas y cronopolíticas del conocimiento. En su ensayo sobre la “colonización pedagógica” expresó que bajo la apariencia de valores universales se siguen introduciendo como tales “valores relativos correspondientes sólo a un momento histórico o lugar geográfico, cuya apariencia de universalidad surge exclusivamente del poder de expansión universal que les dan los centros donde nacen” (Jauretche, 2004, p. 99 [1957]). Asimismo, en la conformación de los proyectos nacionales las elites intelectuales o la “intelligentzia” según Jauretche, identificaron con “cultura” los valores universales consagrados por los centros de poder, excluyendo de esa manera todo lo preexistente. El ideal promovido por la “intelligentzia” consistía en crear Europa en América por medio de la destrucción del indígena, el cual podía ser un obstáculo, así como en la negación de todos los valores locales y las posibilidades de creaciones originales. Así, el proceso de “europeización que se practicó no consistió en la incorporación a la cultura preexistente de los valores europeos, sino en la derogación lisa y llana de aquella” (Jauretche, 2004, p. 102 [1957]).

A ello se suman las narrativas hegemónicas que impusieron algunas formulaciones axiomáticas, construidas discursivamente, como la que sostiene la falta de continuidad entre el pasado prehispánico y los pueblos indígenas contemporáneos. En su libro “Los profetas del odio y la yapa” este pensador expresó:

La incompreensión de lo nuestro preexistente como hecho cultural, o mejor dicho, el entenderlo como hecho anti-cultural, ayudó a que lo preexistente fuera privado de todos los medios de expresión. No bastó con la masiva sustitución de la población nativa por el torrente inmigratorio. La inteligencia se hizo “intelligenzia” y dando por resuelto que la cultura era exclusivamente lo importado se convirtió en uno de los más eficaces instrumentos para extirpar de raíz los elementos locales de cultura preexistentes (Jauretche, 2004, p.102 [1957]).

La idea del progreso podía concretarse en América si se negaba tanto el pasado como el presente, “de aquí la insistencia de la negación americana y la ansiedad por ser europeos. Esta pauta histórica provocó un método que luego se hizo norma. Se sustituyó la realidad por la abstracción” (Jauretche, 2002, p. 30 [1968]). Los efectos de la colonialidad del poder y sus relaciones con el manejo de los saberes han sido criticados y denunciados por diferentes pensadores argentinos como Ortiz Pereira, Scalabrini Ortiz, Jauretche, Fernández Arregui y Fermín Chávez, quienes buscaban pensar la realidad desde lo propio y desde las necesidades concretas. Se trataba de construir una forma de ver las cosas “desde aquí” pues “la incapacidad para ver el mundo desde nosotros mismos ha sido sistemáticamente cultivada en nuestro país” (Jauretche, 2004, p.108 [1957]). La negación del pasado prehispánico y la negación de los pueblos indígenas contemporáneos conformaban parte de la esencia de la cosmovisión moderna y del *modus operandi* instaurado a partir del orden colonial. Por ejemplo, en la búsqueda de definición de la identidad pampeana promovida por las autoridades estatales y basada en la síntesis multicultural, “lo indígena” fluctúa de manera compleja estando por momentos presente como figura de reparación y reconocimiento y por otros casi ausente desconociéndose sus reclamos y reivindicaciones actuales. Ello es consecuencia de la acción de dos procesos simultáneos denominados de “invisibilización específica” y “visibilización genérica” (Curtoni & Chaparro, 2008). El primero refiere a las estrategias de ocultamiento, silencios y negación que operan sobre el “ser” indígena, sobre las necesidades concretas de las comunidades, sobre sus derechos y reclamos, sobre el activismo político y sus representantes. Diferentes narrativas se han encargado de enunciar tanto la ausencia de indígenas en la región como de cuestionar la legitimidad de las identidades actuales. En paralelo, se generan los mecanismos de visibilización genérica, puestos en escena, en general, por el poder estatal y vinculado con acciones de reparación, rescate y revalorización de “lo indígena”. Las formas preferidas de expresión de este proceso son la materialización y monumentalización de “algo” referido al mundo indígena, sin mediar discusión y consenso con las comunidades locales sobre qué y cómo, y con la intención de visibilizar las acciones y demostrar conciencia política. Sobre estas construcciones que objetivan la agencia y relaciones indígenas se activan también los discursos de las autoridades oficiales que plantean la integración multicultural para superar controversias históricas como las de los indígenas y los blanco criollos. En esta búsqueda de identidad pampeana “lo indígena” fluctúa sin anclaje bajo diferentes formas, siendo por momentos sinónimo de pasado, en el mejor de los casos de mestizaje y en otros expresado como figura patrimonializada y/o monumentalizada (Curtoni & Chaparro, 2008).

*RES COGITANS-RES CORPÓREA-PATRIMONIOS*

¿Por qué tanto interés con Mariano Rosas<sup>4</sup>? ¿Por qué se lo llevaron? Al sacarlo de ese descanso se interrumpe su viaje, su sueño; ellos vuelven a nosotros a través de los sueños, eso no se puede interrumpir, yo no me atrevería a abrir la sepultura de otro ser humano (Ana María Domínguez Rosas<sup>5</sup>-, com. pers.).

Como parte de las políticas de expansión del estado nación argentino hacia fines del siglo XIX se generaron diferentes procesos de usurpación violenta de territorios indígenas, llevándose a cabo también saqueos y profanaciones de tumbas (como la de Mariano Rosas) y cementerios, colectándose miles de cráneos humanos y cuerpos enteros que pasaron a formar parte del inventario patrimonial de los museos. Estas estrategias, conjuntamente con la elaboración de ideas racistas y etnocéntricas, formaron la base de los proyectos de construcción nacional en diferentes países sudamericanos en general y de Argentina en particular. A su vez, en el accionar del dispositivo de saber-poder de la arqueología, los cuerpos excavados y sus pertenencias o acompañamientos pasan a formar parte de esa especie de entelequia hegemónica denominada patrimonio arqueológico y/o patrimonio cultural. Ello no es menor y representa una de las múltiples dimensiones que caracterizan, en general, a los procesos de colonialidad y patrimonialización. Como condensación de ese proceso hegemónico de colonialidad, la *res cogitans* (la intelectualidad de la ciencia moderna occidental), actúa sobre la *res corpórea* (aquello que esa intelectualidad considera entidades no pensantes, lo otro de la razón occidental, en particular el mundo indígena), generando, según nuestra mirada, al menos tres grandes afectaciones. La primera se relaciona con la fagocitación de esos cuerpos-otros, de sus energías, sudor y trabajo. Es una dimensión que caracterizó a los inicios de la arqueología como disciplina, se desplegó en el siglo XX y se mantiene vigente en algunos territorios. Se expresa a través de la utilización de pobladores locales, muchas veces pertenecientes a comunidades indígenas, como fuerza de trabajo para las tareas de campo. En segundo lugar, se produce un refinamiento de esa fagocitación, ya no tan centralizada en el uso del cuerpo-trabajo, sino más bien concentrada en la absorción de saberes y conocimientos locales/indígenas. Ello varía en un amplio abanico de actores y temas que oscilan desde ubicaciones de lugares y sitios arqueológicos hasta interpretaciones y significaciones sociales, simbólicas y espirituales. En general, los actores locales no se encuentran representados como autores o coautores de esos saberes en los textos académicos, en el mejor de los casos sólo en agradecimientos. Estas prácticas de extrahección de conocimientos de las agencias indígenas forman parte del modelo que en su momento denominamos Kamoya Kimeu<sup>6</sup> (Curtoni, 2016). Por último, la tercera afectación actúa sobre la ancestralidad y los ancestros de los cuerpos-otros apropiándose de los mismos a través

<sup>4</sup> Mariano Rosas fue el nombre español impuesto en 1834 por el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, a un niño indígena de unos 9 años de edad, llamado Panguitruz Gner, tomado como prisionero por parte de las fuerzas federales. Rosas tomó esa decisión al enterarse que ese niño era hijo de un lonko (líder, jefe) conocido del territorio pampeano (Painé Gner o zorro celeste). Posteriormente, Panguitruz Gner (zorro cazador de pumas) se convirtió en jefe del pueblo rankülche hasta su muerte causada por la viruela en 1877. Su tumba fue profanada por las fuerzas del ejército argentino en 1879 durante la “conquista del desierto” y su cráneo, con partes del cuerpo, fueron enviados al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. En 2001 se produjo la restitución y reentierro del cráneo en la laguna de Leubucó, provincia de La Pampa (Lazzari, 2008).

<sup>5</sup> Ana María Domínguez Rosas es actualmente una dirigente y líder espiritual del pueblo rankülche de la provincia de La Pampa. Es sobrina nieta del lonko Mariano Rosas o Panguitruz Gner.

<sup>6</sup> Denominamos modelo Kamoya Kimeu cuando en las relaciones con los actores locales el mundo académico realiza una absorción y utilización de sus conocimientos, saberes y tradiciones, no siendo luego éstos actores reconocidos como partícipes, autores o coautores de los trabajos/publicaciones resultantes. Kamoya Kimeu (nacido en 1940 en Kenia) es considerado uno de los recolectores de fósiles humanos más importantes del mundo. Comenzó como ayudante de Louis Leakey y Mary Leakey en la década de los cincuenta, colaborando luego con Richard Leakey. Actuaba de informante y guía de campo de la familia Leakey contribuyendo con los hallazgos más relevantes. Si bien ha sido homenajeado en actos por sus importantes descubrimientos, ello no se ha expresado en las autorías o publicaciones de los mismos.

de su arqueometrización, gestión, control y disposición. Una de las implicaciones de ese proceso es su nominación, clasificación y estandarización conceptual desde una ontología moderna. En particular, referimos a las conceptualizaciones de “restos”, “mortales”, “individuos” y “colecciones” que operan en la arqueología en su tratamiento de entierros humanos. También podríamos agregar el concepto de “patrimonio” como contenedor de las producciones arqueológicas y asociado a políticas de patrimonialización que prescriben de manera hegemónica su definición, alcances y potencialidades. Ello sin considerar las valoraciones, opiniones o significaciones de las comunidades locales. Al respecto señala la dirigente rankülche Ana María Domínguez Rosas:

Nosotros reclamamos lugares sagrados que pertenecen a los pueblos indígenas. Hay algunos que los han puesto como lugares del patrimonio nacional (pinturas rupestres, sitios) que nosotros queremos que se preserven, que se respeten porque han permanecido en el tiempo, como los cementerios indígenas porque es algo muy espiritual, allí descansan nuestros antepasados. Hay muchas cosas que no han vuelto nunca al pueblo indígena. Para nosotros, todos los lugares donde hubo una población indígena hay una presencia sagrada. Sagrado es todo, todo es espiritualidad para nosotros porque somos parte de la naturaleza. Todo el espacio que nos rodea tiene espiritualidad (Ana M. Domínguez Rosas-, com. pers.).

Las profanaciones de tumbas mencionadas al inicio, como la de Mariano Rosas, así como las excavaciones arqueológicas inconsultas de los cementerios indígenas, generan alteraciones en los equilibrios de esos lugares, perturbando el descanso de los ancestros y los sentidos de sacralidad. Ello afecta los mundos de vida de los pueblos originarios, tanto en las entidades del “pasado”, dado que se generan daños irreversibles en esos ordenamientos, como del presente, debido a que no se respetan decisiones y valoraciones de las propias comunidades. Asimismo, ante la ausencia de distinción en la cosmovisión indígena entre pasado y presente cualquier afectación en una dimensión altera la unicidad de esa totalidad.

Por otra parte, con el concepto restos, representativo del ideal de asepsia que presupone la ciencia neutral, se remite a partes esqueléticas de cuerpos humanos que forman las colecciones, identificados también como individuos catalogados con números. Puede referir a la totalidad de las partes del esqueleto o a fragmentos del mismo. Asimismo, implica todo aquello tangible y formal que puede ser medible, cuantificable y clasificable. Así, la palabra restos se auto concibe separada, disociada de cuerpo-persona, de sus vestimentas, artefactos, de sus paisajes-territorios, de sus relaciones, entes y energías. Disociación con los mundos de vida, sus identidades y memorias, con los saberes, decires, relaciones y agencias que representan. Separación y cosificación practicada y ejecutada por la arqueología y continuada con la patrimonialización y musealización. La consideración de restos presupone una simplificación de la ancestralidad como dimensión constitutiva y parte significativa de las cosmovisiones originarias y de las reivindicaciones indígenas enmarcadas en clave cosmopolítica. Aquello que la disciplina denomina de esa manera representa, en las luchas de los pueblos originarios, a sus ancestros, la espiritualidad, sus memorias históricas, ciclos de vida y temporalidades pasadas y presentes.

Asimismo, el término mortales, adjetivación que suele acompañar restos, concurre para resaltar la idea de algo inerte y expirado. La mera existencia de una cosa decretada sucumbida habilita su manipulación, intervención y clasificación. Aquí encontramos nuevamente una inconsistencia con las cosmovisiones o cosmovivencias de los pueblos reclamantes, para muchas de ellas no existe la palabra muerte en el sentido que le otorga la modernidad occidental (Yampara Huarachi, 2011). En el mundo indígena, las personas cumplen ciclos temporales y transitan por distintas dimensiones; de esa manera, los ancestros están en otros planos de existencia, pudiendo incidir en el presente, es decir tienen capacidad de agenciatividad, por lo tanto no son inertes y extemporáneos.

En el andamiaje disciplinar, ambos conceptos actúan como invocación y sustitutos de cuerpos-personas-ancestros-territorios. Los términos “individuos” y “colecciones” constituyen abstracciones neutrales y atemporales que despojan de entidad, corporalidad y ancestralidad a sus componentes. Todo ello comporta ciertas formas de violencias entre las que podemos mencionar las ontológicas (se inhibe corporalidad y ancestralidad); epistémicas (se nomina en clave de neutralidad valorativa); y simbólicas (no hay lugar para otras enunciaciones posibles).

#### FINAL-ARQUEOPOLÍTICA-DECOLONIAL

Los principios y postulados de la ciencia moderna occidental, colonial, patriarcal y blanca, suscriptos por buena parte de la arqueología argentina, constituyen, según nuestra opinión, una contradicción y un obstáculo para promover la práctica como política, dado que prescriben un deber ser sustentado, entre otras cosas, por la neutralidad valorativa, la asepsia epistemológica y la primacía del objeto. Bajo esas características y promoción de condiciones objetivas, lo político es considerado disruptivo, externo y contaminante de los procesos de producción del conocimiento.

De esta manera, la crítica a la construcción colonial de los saberes demanda un posicionamiento epistemológico-político que intente sobre todo descolonizar los fundamentos disciplinarios. Esta doble dimensión se expresa en lo metodológico con la manifestación de que no existen reglas definitivas y únicas que orientan la investigación, conjuntamente con la consideración de otras formas de entender y conceptualizar; y en el plano político con la crítica a la postura hegemónica, globalizante y excluyente de la ciencia. El planteo de descolonización del conocimiento significa por un lado hacer evidente el lugar y las relaciones geopolíticas desde las cuales se producen los saberes y por otro, analizar las instituciones productoras y/o administradoras del mismo y desatar sus efectos de poder. Asimismo, supone subvertir el distanciamiento y la neutralidad reconociendo la contaminación y el acercamiento en la generación del saber (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007). En este sentido, lo necesario no es simplemente un conocimiento nuevo o alternativo, sino nuevos modos de producción de los mismos (Santos, 2006). Estos podrían generarse a partir de una crítica intertópica de la imposición global del conocer, implicando con ello la promoción de múltiples lugares de enunciación diferentes, pero interrelacionados, coproducidos y pluriversales. La práctica de la arqueología “desde aquí” (*sensu* Jaureche, 2004) como política del conocimiento instala, por un lado, una ruptura con el privilegio académico-científico y su condición de construcción del saber legítimo, abstracto y universal, y por otro activa una doble emergencia de procesos descolonizadores del saber instituido (descolonización pedagógica), y de promoción de nuevas formas del conocer. En estos planteos se busca que la construcción del conocimiento sea históricamente situada, es decir, no eurocéntrica ni basada en el racionalismo científico de la modernidad liberal. La superación del eurocentrismo supone, entre otras cosas, un anclaje de lugar en el sentido espacial, social, corporal, lingüístico, epistémico y político de forma que active nuestra incorporación en ámbitos de pluriversalidad localizados y concretos en los cuales concurren otros cuerpos, lenguajes y conceptos, saberes otros y epistemologías otras. Estos “espacios otros”, donde se configuran distintos saberes con otras epistemologías, cosmovisiones y racionalidades, pre-existen a los intereses y motivaciones del ámbito académico. Por lo tanto, las personas y grupos que conforman esos espacios y saberes, como los lugares en sí, no necesitan ser empoderados (actitud paternalista bastante común en algunos discursos postcoloniales), y mucho menos del concurso académico o del guiño “experto” para poder posicionarse y obtener credibilidad, legitimidad y existencia. Por el contrario, es fundamental el establecimiento de procesos descolonizadores

propios, en principio al nivel del sujeto, de su “colonización pedagógica”, de su lenguaje científico y sus prácticas disciplinares, de su des-incorporación, que sirvan para superar la arrogancia académica y las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas de la colonialidad global y su in-corporación (en-cuerpo) a situaciones locales.

A través de su historia y aún en algunos contextos actuales la arqueología se ha desarrollado e instalado como parte de una tecnología de poder o dispositivo biopolítico hegemónico cuyos relatos construyen y controlan historias, lugares, sujetos y sus relaciones desde un modo de producción anglo-occidental, moderno y colonial. Como hemos argumentado, la práctica arqueológica siempre conlleva inherentemente su esencia política y la misma refleja de diferentes formas y con distintas intensidades las complejas y dinámicas interrelaciones entre grupos de interés, arqueólogos y contextos socio-políticos. El análisis de la relación entre arqueología y política exhibe la complicidad entre modernidad y colonialidad y la generación del conocimiento como un producto ideológico/político. La subversión de ese modo de producción instituido y naturalizado comprende, al menos, el esfuerzo de situar las construcciones de los saberes con y desde la pluriversalidad local, desde posicionamientos geo-crono-políticos específicos que inviertan la relación. Comprende también desandar los itinerarios de la política de la arqueología a la luz de otros intereses y formas de elaboración de los conocimientos, en particular, de otras maneras de nominar y conceptualizar.

Los conceptos mencionados en este trabajo (restos, mortales, individuos, colecciones, patrimonio, pasado) y otros no incluidos, forman parte de las lógicas de saber-poder que caracterizan la colonialidad de los dispositivos hegemónicos, resultando inoperantes y disruptivos con los mundos de vida indígenas y las formas de concebir sus articulaciones y relaciones con los ancestros. Además, la práctica académica se ha acostumbrado a nombrar, clasificar y gestionar entidades-ontológicas-otras (eg. cuerpos indígenas) constitutivas del mundo actual como si fueran cosas/objetos inertes del pasado. Dicha ontologización y arqueometrización se enmarca en coordenadas cartesianas reafirmando no sólo distanciamientos sino también prerrogativas sobre los actuales saberes indígenas, sus formas y modos de concebir, considerar y entender en sus propios términos. En ese sentido, denominar restos mortales a los ancestros que interactúan e inciden en el presente representa un avasallamiento a esas formas de relacionamientos y a las políticas del conocimiento propias de los pueblos indígenas. Es claro que el lenguaje afecta y que los conceptos pueden impactar en las sensibilidades de las personas y comunidades. Eliminar esas afectaciones históricas de la disciplina supone, entre otras estrategias, comenzar por desarmar la *res cogitans* de la arqueología, sus lógicas de colonialidad y sus modos hegemónicos y excluyentes. Supone anclajes situados, de pluriversalidad y activación arqueopolítica que tiendan a promover nuevos modos de producción de los saberes.

#### AGRADECIMIENTOS

Al pueblo rankülche de la provincia de La Pampa por permitirnos interactuar a través de los años. A la Subsecretaría de cultura del gobierno provincial de La Pampa (Argentina). A Fernanda Codevilla Soares por invitarnos a participar de la publicación temática del volumen.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, B. (1996). The past as propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany. En Preucel, R. & Hodder, I. (Eds.), *Contemporary Archaeology in Theory* (pp. 549-569). Oxford: Blackwell Publishers.
- Arthur, J. & Ayala, P. (Eds.). (2020). *El regreso de los Ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y resignificación de los cuerpos*. Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Ayala, P. (2017). Arqueología y pueblos indígenas: los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 47, 69-92.
- Ayerbe, L. (2011). La Argentina de Néstor Kirchner en un contexto regional de irrupción de nuevos liderazgos populares y menor presencia estadounidense. En Colombo, S. (Ed.), *La Inserción Internacional de Argentina durante la Presidencia de Néstor Kirchner. Un Cambio de Época* (pp. 15-37). Tandil: Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires.
- Castro Gómez, S. & Grosfoguel R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Crespo, C. (2012) Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales*, 18, 31-61.
- Crespo, C. (Comp.). (2013). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Curtoni, R. (2016). Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los Rankülches del centro de Argentina. En Gianotti, C., Barriero, D. & Vienni, B. (Eds.), *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio* (pp. 115-124). Montevideo: Universidad de la República.
- Curtoni, R. & Chaparro, MG. (2008). El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa Argentina. *Revista Chilena de Antropología*, 19, 9-36.
- Endere, M. L. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57, (1), 5-17.
- Endere, M. L. (2022). Restituciones de bienes culturales y repatriaciones de restos humanos, dos cuestiones candentes en la agenda patrimonial de Argentina. *Revista de Arqueología Americana*, 40, 237-252.
- Funari, P. & Zarankin, A. (Eds.). (2006). *Arqueología de la Represión y Resistencia en América Latina (1960-1980)*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Gathercole, P. & Lowenthal, D. (1990). *The politics of the past*. Lonres: Unwin Hyman.
- Gnecco, C. (2002). La indigenización de las Arqueologías Nacionales. *Convergencia*, 27, 133-49.

- Gnecco, C. & Ayala P. (Eds.). (2011). *Pueblos Indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-49.
- Hoder, I. (1999). *The archaeological process. An introduction*. Londres: Blackwell Publishers.
- Jauretche, A. [1957] (2004). *Los profetas del odio y la yapa. Obras completas vol. 4*. Buenos Aires: Editorial Pena Lillo.
- Jauretche, A. [1968] (2002). *Manual de Zonceras Argentinas*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Jofré, I. C. (2010). *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*. Catamarca: Encuentro Grupo Editor - Brujas.
- Jofré, I. C. & Gómez, N. (2022). El regreso de nuestros/as ancestros/as al territorio Reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En I. C. Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum: Región de Cuyo, Argentina* (pp. 451-506). San Juan: Editorial Universidad Nacional de San Juan.
- Jofré, I. C. & Gnecco, C. (Eds.). (2022). *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires.
- Kohl, P. & Fawcett, C. (1995). *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lander, E. (Ed.). (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Langebaek, C. (2003). *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Lazzari, A. (2008). La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios de Antropología Social*, 1(1), 35-64.
- Lumbreras, L. (1974). *La arqueología como ciencia social*. La Habana: Casa de las Américas.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- McGuire, R., O'Donovan, M. & Wurst, LA. (2005). Probing praxis in archaeology: The last eighty years. *Rethinking Marxism*, 17, 355-372.
- McGuire, R. (2008). *Archaeology as political action*. Berkeley y Los Angeles, California: University of California Press.

- McNiven, I. & Russell, L. (2005). *Appropriated Pasts. Indigenous peoples and the Colonial culture of Archaeology*. Oxford: a Division of Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Oyuela-Caicedo, A., Anaya, A., Elera, C. & Valdez, L. (1997). Social archaeology in Latin America?: Comments to T.C. Patterson. *American Antiquity*, 62(2), 365-374.
- Piazzini, C. (2008). Cronotopos, memorias y lugares: una mirada desde los patrimonios. En Piazzini, C. & Arango, V. (Eds.), *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios* (pp. 171-183). Bogotá: La Carreta Editores.
- Piñon, A. (2008). *Brasil. Arqueología, identidad y origen*. Mar del Plata: Ediciones Suárez.
- Politis, G. (1995). The socio-politics of the development of archaeology in Hispanic South America. En Ucko, P. (Ed.), *Theory in Archaeology: A World Perspective* (pp. 197-235). London: Routledge.
- Politis, G. & Curtoni, R. (2011). Archaeology and Politics in Argentina during the last 50 years. En Lozny, LR. (Ed.), *Comparative Archaeologies: A Sociological View of the Science of the Past* (pp. 495-525). New York: Springer Science and Business Media.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rodríguez, M. (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En Jofré, C. & Gnecco, C. (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 75-92). Tandil: Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1987). *Social theory and archaeology*. Great Britain: Polity Press.
- Shepherd, N., Gnecco, C., & Haber, A. (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Silberman, N. (1995). Promised land and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative. En Kohl, P. & Fawcett, C. (Eds.), *Nationalism, politics, and the practice of archaeology* (pp. 249-262). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, C. & Wobst, M. (Eds.). (2005). *Indigenous archaeologies: Decolonizing theory and practice*. London: Routledge.

- Tantaleán, H., & Aguilar, M. (Eds.). (2012). *La Arqueología social latinoamericana: De la teoría a la praxis*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Trigger, B. (1989). *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ucko, P. (1987). *Academic Freedom and Apartheid: The Story of the World Archaeological Congress*. London: Duckworth.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Yampara Huarachi, S. (2011). Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos* 18, 1-22.
- Zarankin, A. & Acuto, F. (Eds.). (2008). *Sed Non Satiata II: Acercamientos Sociales en la Arqueología Latinoamericana*. Córdoba: Encuentro grupo editor.
- Zarankin, A. & Salerno, M. (2007). El Sur por el Sur. Una revisión sobre la historia y el desarrollo de la Arqueología Histórica en América Meridional. *Vestigios* 1(1), 15-47.

