

Arqueologías indígenas: una mirada desde el sur

Patricia Ayala*

AYALA, P. Arqueologías indígenas: una mirada desde el sur. *R. Museu Arq. Etn.*, 34: 26-40, 2020.

Resumen: Este artículo reflexiona sobre lo que se ha ido conformado en las últimas décadas como Arqueologías Indígenas. Enfatizo el sentido plural de ese concepto porque, si bien se ha tratado de responder a la pregunta de qué son las Arqueologías Indígenas, qué es lo que las caracteriza y diferencia de otras arqueologías alternativas, engloba una serie de aproximaciones teóricas y prácticas, cuyos mayores ejes transversales –aunque no los únicos– se refieren a la construcción de una arqueología con, por y para los pueblos indígenas, así como a la generación de una línea de trabajo que apueste por su descolonización y la construcción de metodologías colaborativas. Para ello, se comparan y evalúan las experiencias norte y sudamericanas.

Palabras clave: Arqueologías indígenas; Arqueología sudamericana; Colaboración; Descolonización; Pueblos indígenas.

Introducción

Este artículo reflexiona sobre lo que se ha ido conformado en las últimas décadas como Arqueologías Indígenas, tanto en el Cono Norte como en el Cono Sur de América, poniendo especial énfasis en el sentido plural de ese concepto. Plural porque, si bien se ha tratado de responder a las preguntas: ¿qué son las Arqueologías Indígenas, qué es lo que las caracteriza y diferencia de otras arqueologías alternativas?, engloba una serie de aproximaciones teóricas y prácticas, cuyos mayores ejes transversales se refieren a construir una arqueología con, por y para estos pueblos que apunte hacia la reflexividad y descolonización disciplinaria.

Compararé las experiencias norte y sudamericanas para visibilizar las luchas compartidas por los Pueblos Indígenas y los arqueólogos de estas macrorregiones. Si bien

* Investigadora adscrita, Museo Nacional de Etnografía y Folklore. <patricia.ayala.rocabado@gmail.com>

sus procesos históricos se diferencian en muchos sentidos, en particular respecto a las características de la colonización europea, las particularidades y diversidad cultural de las poblaciones indígenas que habitaban y habitan esos territorios, los procesos de construcción de los Estados-nacionales y sus respectivas políticas indígenas, se pueden trazar ciertos elementos comunes en la historia de la arqueología, tales como sus vínculos con el colonialismo y el nacionalismo. Cabe mencionar que no es mi intención generar conclusiones universales y abarcadoras, ni entregar una única definición de lo que son las Arqueologías Indígenas, pretendo más bien formular nuevas preguntas y generar un debate que nos permita pensar en conjunto cuales pueden ser sus aportes a la disciplina y a la sociedad en general.

Además, me interesa aportar con otra mirada desde el Sur, situándome desde mi experiencia como mujer nacida y criada en Bolivia, uno de los países catalogados como más “subdesarrollados” de América Latina y

conformado mayoritariamente por poblaciones indígenas. A lo que se suman mis dieciocho años de formación y experiencia profesional como arqueóloga en Chile, país considerado como uno de los “más modernos, desarrollados y cercanos al primer mundo” en comparación a sus pares sudamericanos y en el cual las poblaciones indígenas son una minoría. Asimismo, mis reflexiones están atravesadas por casi una década de vida en territorio indígena Passamaquoddy al noroeste de Estados Unidos, entre la Reserva Passamaquoddy de Sipayik y la ciudad de Bar Harbor, lugar donde viví con mi esposo e hijos.

Arqueología, colonialismo y movimientos indígenas

La necesidad de Occidente de describir, definir, mapear y caracterizar a los indígenas por medio de la antropología y la arqueología estuvo de la mano del coleccionismo y la creación de museos que reafirmaban el poder colonial y justificaban la expropiación de territorios, conocimientos, cuerpos y objetos indígenas (Gänger 2014). El movimiento hacia afuera de colecciones de objetos y cuerpos indígenas daba cuenta de la violencia epistémica y simbólica, al igual que física, ejercida por los colonizadores; a la vez que evidenciaba las conexiones políticas y económicas de las colonias con sus centros de poder. En este contexto, cientos y cientos de objetos y cuerpos humanos fueron sacados de sus enterramientos y lugares de origen para ser enviados a diversos museos del mundo. En Estados Unidos, hasta los años 90, el Smithsonian albergó hasta 18.000 restos y cuerpos indígenas provenientes de excavaciones arqueológicas (Fine-Dare 2002). En Chile, el Museo de San Pedro de Atacama aún cuenta con alrededor de 5.000 cráneos extraídos de distintos cementerios Atacameños y 400 “momias” (Ayala 2008). En Argentina, la colección del Museo de La Plata tiene aproximadamente 10.000 restos humanos (Ametrano 2015).

Tanto la exhibición de cuerpos humanos de indígenas fallecidos como la de indígenas

vivos representaron y legitimaron el poder imperial de los Estados-Nación. En efecto, no fueron solo los cuerpos de indígenas muertos y sus ofrendas los que se usurparon, viajaron y fueron expuestos en diferentes lugares del mundo, sino también indígenas vivos, llevados a ferias, teatros de variedades o exposiciones antropológicas europeas y norteamericanas (Báez & Mason 2006). En estas circunstancias, desde el siglo XIX y hasta mediados del XX, se llevaron a cientos de personas de los territorios colonizados a las más grandes metrópolis de Occidente. Así africanos, asiáticos e indígenas, entre otros, fueron parte de los “zoológicos humanos”. Este es el caso, por ejemplo, de once Selk’nam que fueron llevados a la Exposición Universal de París, de catorce Mapuches que fueron llevados al Jardín d’Acclimatation en París, de varios Apaches llevados a la Feria Mundial de San Luis en Missouri y de cinco Charrúa llevados a Francia.

Continuando con la práctica de exhibir a representantes de “culturas extintas o en vías de extinción”, aunque esta vez en museos, cabe mencionar el caso del Indígena Yahí, bautizado como Ishi, quien, después de ser llevado a la ciudad, vivió en el Museo de Antropología de la Universidad de California, en Berkeley. Tras su fallecimiento, en contra de su deseo de ser incinerado, se realizó una autopsia de su cuerpo, y se envió el cerebro al Smithsonian. En el Sur, en el marco de la “Conquista del Desierto” (1879) en Argentina, no solo se produjo la profanación y exhumación de cuerpos de enterramientos indígenas, sino también la captura y traslado a Buenos Aires de varias familias. En este contexto, el conocido cacique Tehuelche, Inacayal, junto a su familia, fueron tomados prisioneros y luego trasladados al Museo de La Plata, donde años después murió (1887). Sus restos pasaron a formar parte de la colección del museo y fueron exhibidos en su sala de Antropología hasta 1940 (Ametrano 2015; Endere 2011; Jofré 2014).

Al parecer influenciados por el tratamiento de los cuerpos humanos en la medicina occidental, la que los convierte tempranamente en objetos de estudio, la arqueología y la antropología reprodujeron esa

lógica colonizadora no solo al desenterrar los cuerpos indígenas de sus lugares de descanso, sino al exhibirlos y analizarlos, para lo cual en muchos casos tuvieron que desmembrarlos (Rodríguez 2010). Así mientras en el desierto de Atacama, en Chile, los arqueólogos arrancaban las cabezas de las “momias” para su posterior análisis y exhibición (Ayala 2008), en la Patagonia argentina, el Conde La Vaulx desmembraba el cuerpo de un indígena recién muerto (Vezub 2009). Esta epistemología colonial de fragmentación de cuerpos y de sacarlos de sus lugares de descanso para su estudio y/o exhibición fue acompañada por la fragmentación de las colecciones al interior y entre museos, al clasificar cuerpos y objetos de un mismo sitio por “materialidad”.

Fueron precisamente estas prácticas científicas y museológicas colonizadoras, las que por su violencia física y simbólica incidieron en los conflictos entre arqueólogos e indígenas, quienes seguían ocupando una posición de subordinación, mientras el poder recaía en los arqueólogos, los que a su vez negaban el vínculo de las poblaciones indígenas actuales con los materiales arqueológicos que excavaban y las consideraban en vías de desaparición.

En el contexto de construcción de los Estados-nación, el poder de la arqueología impuso nociones universales de rescate, salvaguarda y protección de los cuerpos humanos y colecciones arqueológicas; los que no serían más de propiedad de las poblaciones indígenas actuales y se constituirían en patrimonio científico de la nación. Para las sociedades indígenas, esta pérdida de control y derechos sobre su pasado se concretizó aún más en la promulgación de leyes patrimoniales en distintas partes del continente americano, las cuales a pesar de los diferentes momentos en que se crearon apuntaban a lo mismo: reafirmar la propiedad y el control de los Estados-nación sobre los cuerpos de los ancestros indígenas y objetos arqueológicos. Así, la concepción de una verdad y un conocimiento universal, avalada por la ciencia, se impuso sobre ontologías e historias indígenas.

Sin embargo, como se produjo en otros ámbitos de las luchas indígenas por sus

derechos culturales, territoriales y de soberanía, las respuestas a estas prácticas científicas colonizadoras comenzaron, en muchos casos, con anterioridad a un contexto político favorable para las demandas indígenas. En Estados Unidos, los movimientos indígenas incluyeron demandas de repatriación y/o reentierro de cuerpos y colecciones arqueológicas (Fforde 2004; Fine-Dare 2002). En un contexto de lucha por los derechos civiles de los afrodescendientes y de los sectores feministas, así como en un período postguerra de Vietnam, se acentuaron los movimientos indígenas en este país liderados por el Red Power o Movimiento Indígena Americano. En la década de los 70, se publicó el libro de Vine Deloria Jr., uno de los intelectuales indígenas más influyentes en la crítica a la antropología. Si bien su lenguaje duro y cuestionamientos a la antropología y la arqueología fueron rechazados por estos profesionales, las repercusiones de su trabajo se hicieron sentir en un cambio en las relaciones entre arqueólogos, antropólogos e indígenas en Estados Unidos (Biolsi & Zimmerman 1997).

En Sudamérica, las luchas indígenas por territorio, derechos culturales y autodeterminación no estuvieron tempranamente asociadas a demandas patrimoniales (Gnecco & Ayala 2010). En estos países, con sus procesos políticos e históricos particulares y en sus respectivos marcos legales, en general, las demandas patrimoniales y luchas por el control del pasado tuvieron lugar, desde los años 90, en contextos dominados por el multiculturalismo y, en otros, por políticas interculturales. En Bolivia, sin embargo, intelectuales indígenas de la sociología y la historia, como Silvia Rivera Cusicanqui (1980) y Carlos Mamani (1989), ya en la década previa publicaron las primeras críticas a la arqueología y la catalogaron como una ciencia colonialista y nacionalista.

En Chile y Argentina, las demandas y críticas indígenas a la arqueología se plantearon en congresos arqueológicos y reuniones científicas, aunque se trataban más bien de casos aislados y no de agendas políticas concretas de parte de movimientos indígenas

organizados. En Chile se destacaron los Atacameños por sus críticas a la arqueología y sus demandas de repatriación, reentierro y no exhibición de cuerpos humanos, así como de inclusión en los proyectos de investigación y permiso comunitario (Ayala 2008). A lo que se suma el Pueblo Rapa Nui que cuentan con un programa de repatriación de colecciones y cuerpos humanos desde hace varios años (Arthur 2015). En Argentina, desde la década de los 90, se presentaron varios casos de restitución y reentierro de cuerpos y restos humanos a diferentes pueblos indígenas (Ametrano 2015; Curtoni & Chaparro 2011; Endere 2000; Jofré 2014).

Al igual que en el Cono Norte, en el Sur se han producido importantes cambios en las relaciones entre arqueólogos y pueblos indígenas (Gnecco & Ayala 2010). En ambas macrorregiones se generaron procesos reflexivos al interior de la disciplina, gatillados por los contextos sociales y políticos, así como por cambios en las perspectivas teóricas y la influencia de otras disciplinas. En algunos países americanos, se crearon códigos de ética profesional que ponen especial atención en el trabajo conjunto entre arqueólogos e indígenas, su participación en los proyectos de investigación, permiso comunitario y de consentimiento informado.

Las Arqueologías Indígenas: una reflexión Norte-Sur

A pesar de ser una línea de trabajo marginal, actualmente arqueólogos e indígenas buscan nuevas formas de relacionamiento tanto en el Norte como en el Sur del continente americano. En Estados Unidos, esto comenzó con proyectos en los cuales se contrató a arqueólogos para proyectos de administración de recursos culturales o de las oficinas de preservación histórica tribal. Paralelamente miembros de las tribus se profesionalizaron en arqueología. La obra *Arqueología indígena* de Joe Watkins (2000), arqueólogo y miembro de la tribu Chokta, fue menos un manifiesto que una historia de la disciplina que contextualizaba

el contexto legal, político y social en el cual la arqueología se desarrollaba en este país. Sin embargo, posteriores trabajos de Watkins (2005) comienzan explícitamente a enmarcar la Arqueología Indígena como un esfuerzo por desafiar el legado colonial de la disciplina.

Por su parte, Sonia Atalay (2006), arqueóloga nativa americana, plantea que la Arqueología Indígena es una práctica decolonial que critica y deconstruye la arqueología, así como trabaja para recuperar e investigar experiencias, prácticas y sistemas de conocimiento tradicional indígena. Para esta investigadora, este campo del saber propone investigar con estas comunidades más que sobre ellas. La metodología de trabajo propuesta es la investigación participativa, a partir de la cual se incluye a miembros de la comunidad en todos los aspectos del proceso de investigación, desde el desarrollo de diseños de estudio hasta la redacción de propuestas, ética y revisión de los planteamientos investigativos, trabajo de campo, análisis y movilización de resultados.

Por otro lado, Nicholas (2008) plantea que la Arqueología Indígena es una expresión de la teoría y práctica arqueológica en la que la disciplina se cruza con valores, conocimientos, prácticas, ética y sensibilidades indígenas. Esto se concretiza con proyectos colaborativos y de origen comunitario o dirigidos por miembros de las comunidades, así como por perspectivas críticas relacionadas. La Arqueología Indígena busca hacer que la arqueología sea más representativa, relevante y responsable con estas comunidades mediante una orientación fuertemente postcolonial, paralelamente o interceptada con la teoría marxista, relativismo cultural, teoría feminista y otra específicamente indígena. Sus métodos deben enfatizar los comportamientos éticos y culturalmente apropiados en todas las etapas de la investigación, descentramiento, aproximaciones reflexivas, énfasis en la subjetividad de la investigación y preocupación por la participación comunitaria.

Para Colwell-Chanthaphonh y colaboradores (2010), la Arqueología Indígena no es una idea, proceso o producto, sino una aproximación que puede ser aplicable

en un rango de formas, por lo que proponen hablar de Arqueologías Indígenas en plural. Además, comprende una variedad de prácticas arqueológicas emprendidas por, para y con comunidades indígenas, con una orientación que desafía la economía política-histórica de la disciplina y expande su amplitud intelectual. Y se puede definir como: (1) la participación o consulta proactiva de los pueblos indígenas en arqueología; (2) una declaración política relacionada con cuestiones de autogobierno, soberanía, derechos a la tierra, identidad y patrimonio de los aborígenes; (3) una empresa postcolonial diseñada para descolonizar la disciplina; (4) una manifestación de epistemologías indígenas; (5) la base para modelos alternativos de gestión o administración del patrimonio cultural; (6) el producto de elecciones y acciones realizadas por arqueólogos individuales; (7) un medio de empoderamiento y revitalización cultural o resistencia política; y (8) una extensión, evaluación, crítica o aplicación de la teoría arqueológica actual.

Los principales proponentes de las Arqueologías Indígenas en el norte coinciden que este tipo de arqueología no es una arqueología hecha o involucrada solamente con Pueblos Indígenas, ya que tiene implicaciones y relevancia más amplias fuera de estas comunidades. La arqueología en tierras indígenas, realizada por nativos sin una mirada crítica que incluya colaboración, epistemologías indígenas y concepciones indígenas del pasado, la historia y el tiempo, o que deja de cuestionar el papel de la investigación en la comunidad, simplemente replicaría el paradigma arqueológico dominante. Tal arqueología no crítica sería parte de una práctica colonial e imperialista.

En Norteamérica, la Arqueología Indígena se ha constituido en una aproximación teórica alternativa a la arqueología tradicional de corte cientificista. Se ha conformado como un paradigma para descolonizar la disciplina y descentrarla de su sitio de enunciación; y arqueólogos, no-indígenas e indígenas, militan en este tipo de arqueología. Para Atalay (2006), la disciplina trata de encontrar caminos para crear un contradiscurso que conteste el poder

de interpretaciones del pasado colonialista e imperialistas. Cuáles son los caminos y cómo llegamos a ellos es un recorrido propuesto por cada investigador desde su experiencia y el contexto comunitario en que desarrolla la práctica, aunque para ella la metodología ideal es la investigación participativa.

En el Cono Sur, Carlos Mamani (1989) definió tempranamente una Arqueología Indígena en su ensayo crítico a la arqueología colonial y nacionalista en Bolivia. Para este historiador aymara:

una arqueología indígena, bajo nuestro control y sistematizada de acuerdo a nuestros conceptos de tiempo y espacio, podría quizá formar parte de nuestra empresa de ganar nuevamente nuestra propia historia y liberarla de siglos de subyugación colonial. La arqueología ha sido hasta ahora un medio de dominación y desposesión colonial de nuestra identidad. Si esta fuera tomada por los indígenas mismos podría proveernos con nuevas herramientas para entender nuestro desarrollo histórico y reafirmar nuestras demandas actuales y proyectos futuros (Mamani 1989: 58; traducción mía).

A diferencia de lo propuesto por teóricos norteamericanos, este investigador propone que la Arqueología Indígena debe ser practicada fundamentalmente por indígenas, quienes se encargarán de dotarla de contenidos propios de sus tradiciones culturales. A pesar de sus postulados, si bien se cuenta con participación indígena en proyectos de investigación, así como con proyectos controlados por comunidades nativas y con arqueólogos de origen indígena, en Sudamérica no se puede decir que la Arqueología Indígena se ha posesionado como un paradigma alternativo a la arqueología dominante, pues su marginalidad es notoria en nuestros países. No se cuenta con una agrupación de arqueólogos que militen en una práctica definida y caracterizada como tal; tampoco se han adoptado y aplicado completamente los postulados de las Arqueologías Indígenas norteamericanas.

Esto no implica que no se desarrollen Arqueologías Indígenas en Sudamérica, sino

que no se realizan dentro de una agenda política y académica consensuada como tal. En esta macrorregión, la necesidad de responder a las demandas y críticas indígenas de inclusión, permisos comunitarios y propiedad del patrimonio arqueológico, así como el interés de algunos arqueólogos por transformar las relaciones de poder asimétricas, descolonizar la disciplina y abrir sus agendas de investigación han llevado a los arqueólogos a buscar y proponer diferentes caminos para construir una arqueología diferente. Esto se ha realizado por medio de diversas perspectivas teóricas que conciben la participación y colaboración indígena con diferentes grados de inclusión y compromiso. Los enfoques más recurrentes han sido: Arqueología Multivocal (Gnecco 2006, 2014; Rivolta *et al.* 2014), Arqueología Social (Ayala, Avendaño & Cárdenas 2003; Jofré Poblete 2012), Etnoarqueología (Carrasco *et al.* 2003; Dillehay 2007; González-Ruibal & Hernando 2010; Heckenberger, Petersen & Neves 1999; Jofré Poblete 2012, 2014; Politis 2015; Silva 2013), Public Archaeology (Funari & Vieira de Carvalho 2014; Gnecco 2006; Gomes 2010; Green, Green & Neves 2003; Marcos 2010; Moi & Morales 2010; Rivolta *et al.* 2014; Vilches *et al.* 2015), Arqueología Colaborativa (Cabral 2015, 2016; Machado 2017), Arqueología Multicultural (Ayala 2008, 2014; Gnecco 2014; Gnecco & Ayala 2010); Arqueología Decolonial (Haber & Gnecco 2007; Kalazich 2015), Etnografías Arqueológicas (Ayala 2008, 2014; Cabral 2015, 2016; Cárdenas Hidalgo 2001), Arqueología Indígena (Gnecco & Ayala 2010; Gomes 2010; Haber 2010; Herrera 2010; Machado 2017; Mamani 1989; Moi & Morales 2010; Paillalef 2010; Tantaleán 2017) y Arqueología indisciplinada (Haber 2010). Dentro de esas perspectivas teóricas, identificamos dos tendencias principales: un enfoque educativo y otro etnográfico. Mientras que algunos proyectos materializan la integración indígena principalmente en actividades educativas, programas de divulgación, capacitación y relaciones públicas y la gestión del patrimonio arqueológico, otros están asociados con prácticas etnográficas y

de colaboración que promueven una mayor inclusión y reflexividad, tanto como la descolonización disciplinaria. También hay proyectos que incluyen prácticas educativas y etnográficas para interactuar con las comunidades locales.

Asimismo, se cuenta con agrupaciones cuyos objetivos y activismo están inspirados o se pueden asociar a diferentes corrientes de pensamiento, incluyendo las Arqueologías Indígena, Comunitaria, Decolonial y Social, Marxista y/o Crítica. Algunos ejemplos podrían ser: el Colectivo GUIAS en Argentina, el cual tiene como objetivo fundante atender los reclamos realizados por los Pueblos Originarios, de no exhibición y restitución de todos los restos humanos que forman parte de colecciones arqueológicas, en especial los 10.000 restos humanos que se encuentran en el Museo de La Plata (Pepe, Añón Suárez & Harrison 2010). El Colectivo de Arqueología Cayana que en una primera etapa trabajó y militó abocado a la arqueología indígena, “en los sentidos de la transformación planteada en la teoría y la práctica de la construcción colectiva de conocimientos” (Jofré 2019: 51). Así como la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP), colectivo integrado por colegas y grupos de trabajo de diferentes países, sobre todo latinoamericanos, cuyo objetivo último es el análisis crítico de la realidad sudamericana. Esta red también está compuesta por investigadores y representantes de organizaciones y comunidades indígenas. Los Talleres de Teoría Arqueológica Sudamericana (TAAS), al haber surgido al alero del World Archaeological Congress, comparten lineamientos de las Arqueologías Indígenas y promueven una mayor integración de las comunidades locales e indígenas.

Si bien son varios los arqueólogos del Cono Sur que están contribuyendo en este sentido, me parece importante destacar los aportes de algunos colegas: Cristóbal Gnecco (p.e. 1999, 2004, 2006, 2008) con su propuesta de arqueología relacional, Alejandro Haber (2017) con su planteamiento de arqueologías indisciplinares, Leslie Green, David Green y Eduardo Neves (2003) con su idea de

mutualismo, Carina Jofré (2014, 2019) con su análisis del extractivismo y la patrimonialización, Fernanda Kalazich (2015) con su trabajo de investigación-acción participativa, Daniela Jofré Poblete (2014) con sus investigaciones sobre identidad y patrimonio, Jacinta Arthur (2015) con sus estudios y activismo en procesos de repatriación, María Luz Endere (2000, 2002, 2011) desde su análisis legal, así como Rafael Curtoni con sus trabajos sobre la restitución (2008). A lo que es importante sumar los aportes de Juliana Machado (2017), Mariana Petry Cabral (2015, 2016) y Fabíola Silva (2013) desde un enfoque renovado de la etnoarqueología.

Los arqueólogos sudamericanos han cuestionado el carácter hegemónico, paradigmático y normativo de las Arqueologías Indígenas norteamericanas, así como se han preguntado por la necesidad de que los indígenas se involucren en la labor arqueológica y utilicen el lenguaje científico de la arqueología para reconstruir y controlar su pasado y sus narrativas históricas. Otros consideran dicho involucramiento como una forma de empoderamiento y resistencia indígena desde adentro. Lo concreto es que en diferentes partes de Sudamérica los sitios arqueológicos o los discursos construidos por la arqueología han sido utilizados por las organizaciones indígenas para reforzar sus propias demandas identitarias y territoriales. Creo que más allá de las discusiones lideradas por los arqueólogos, la realidad es que en muchos casos la arqueología es un campo de interés de las poblaciones indígenas para legitimar sus demandas y es desde ese espacio que demandan su participación. Ahora, también es cierto que existen movimientos sociales y líderes indígenas que no están interesados en las reconstrucciones arqueológicas y en lo que la arqueología puede ofrecer. En este sentido, creo que la respuesta no pasa por seguir imponiendo nuestras prácticas y discursos como “el” único camino posible para construir el pasado indígena y analizar, conservar y proteger los objetos y sujetos arqueológicos. Compartir el poder y control sobre el pasado, desplazarnos de nuestro lugar de enunciación, tomar una posición

política y abrirnos a la reflexión sobre nuestro quehacer arqueológico son sin duda líneas a seguir para descolonizar la arqueología y seguir construyendo Arqueologías indígenas.

Mi camino hacia las Arqueologías Indígenas

En este apartado quiero referirme al recorrido que hice para llegar a pensar que las Arqueologías Indígenas pueden ofrecer un camino para descolonizar nuestra disciplina y relacionarnos de manera distinta con las poblaciones indígenas en Sudamérica. Me mudé de Oruro, en Bolivia, a Santiago de Chile en 1990, ya que estudié arqueología en la Universidad de Chile. La primera vez que me enfrenté a este tema fue el año 1998 cuando, junto a un equipo de arqueólogos, excavábamos el sitio arqueológico “aldea de Talikuna”, ubicada en la localidad de Caspana, en la región Atacameña al norte de Chile. En esa ocasión, llegó Germán González, uno de los dirigentes jóvenes de la comunidad, quien nos preguntó qué hacíamos en ese lugar y quién nos había dado permiso para trabajar allí. Fue un momento tenso en el cual conversamos con él y después continuamos trabajando. Las interpelaciones de ese dirigente me llamaron especialmente la atención, ya que la gente de Caspana estaba informada del trabajo que realizábamos, tanto por las conversaciones sostenidas con la directiva de la comunidad como por las charlas de difusión que se efectuaban en la escuela y los diálogos informales con personas de la localidad, actividades que continuaban con la línea de trabajo iniciada en Toconce en la década de los 70 por Victoria Castro, Carlos Aldunate y José Berenguer. Al volver al poblado y relatar lo sucedido a don Julián Colamar -dirigente adulto con quien como equipo de arqueólogos mantuvimos una estrecha relación desde que se iniciaron las investigaciones arqueológicas en Caspana en 1995-, su respuesta fue que los dirigentes jóvenes eran muy desconfiados. Mi participación en este proyecto también me permitió conocer más de cerca el descontento de don Julián y miembros de su familia respecto

a la excavación de cementerios y el trabajo arqueológico (Ayala 1999).

Después de varios años de vivir en Santiago y trabajar en la región Atacameña, me mudé a San Pedro de Atacama el 2002, en un contexto de cambios del multiculturalismo neoliberal en Chile (Bolados García 2010). A nivel disciplinario, encontré que el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama estaba en pleno proceso de transformación. El intento de incendiar esta institución en 2001 llevó a sus autoridades a considerar la importancia de reorientar las relaciones con la población indígena local. Tomando como ejemplo las mesas de diálogo creadas por el gobierno para abordar los problemas de derechos humanos durante la dictadura de Pinochet, el museo convocó a líderes Atacameños a una mesa de diálogo. Asimismo, el 2001 concretó el proyecto de la Escuela Andina, programa de educación patrimonial orientado hacia la población Atacameña.

En 2002 comencé a trabajar como profesora del curso de arqueología en la Escuela Andina, asumiendo la coordinación de este programa entre 2003 y 2007. Esto coincidió con una etapa de cambios a nivel profesional, ya que después de varios años de investigar la prehistoria tardía de la región Atacameña, comencé a estudiar las consecuencias sociales de esta disciplina y su vínculo con su contexto político e histórico de producción. Paralelamente, junto con Ulises Cárdenas y Sergio Avendaño desarrollamos el proyecto Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Ayala, Avendaño & Cárdenas 2003), el cual contaba con tres líneas de acción: la habilitación de un espacio museográfico, cursos de capacitación patrimonial y la organización y ejecución del Encuentro de Reflexión sobre Patrimonio Cultural, Comunidades Indígenas y Arqueología, realizado en Ollagüe ese mismo año. En esta reunión, se me hizo más evidente que nunca que la situación vivida en Caspana años atrás no era un caso aislado, ya que varios dirigentes indígenas hicieron críticas a la arqueología, aunque también hubo otros que solicitaron trabajar en conjunto. Estas líneas de acción estuvieron basadas en la idea

de que el aspecto social de nuestra disciplina debía centrarse en la socialización de las interpretaciones arqueológicas (Ayala, Avendaño & Cárdenas 2003).

Aunque la creación de la Escuela Andina tuvo como objetivo principal difundir el conocimiento científico, sus repercusiones en el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama fueron decisivas en la conformación de un discurso de participación indígena que, poco a poco, se fue articulando más estrechamente con la política indígena del multiculturalismo de Estado. Por otro lado, la apertura de este programa generó expectativas y demandas de parte de la comunidad indígena local, puesto que se consideró como una oportunidad de acceder a los conocimientos científicos y una vía de capacitación para mejorar sus oportunidades de trabajo. Dos años después de inaugurar la Escuela Andina, considerando sus beneficios en el “cambio de imagen” del museo al interior de la comunidad local y la demanda de participación indígena en el quehacer arqueológico, se creó la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña de la cual estuve a cargo (Ayala 2008).

Paralelamente a mi trabajo en el museo cursé la maestría en antropología de la Universidad Católica del Norte. Al tomar la decisión de ingresar a un programa de postgrado, mi interés por comprender cómo se habían construido las relaciones entre arqueólogos y Atacameños desde los inicios de la disciplina en la zona, me llevó a elegir la especialidad de antropología social, como una vía a través de la cual pudiera problematizar este tema e investigarlo desde el punto de vista académico. Además, consideré a la antropología como un camino para darle mayor “humanidad” a la arqueología que estaba practicando, ya que hasta ese entonces me había especializado en el análisis de arquitectura y alfarería prehispanicas. De esta manera, desarrollé una etnografía arqueológica sobre las políticas del pasado y las relaciones entre arqueólogos, indígenas y Estado en Atacama (Ayala 2008). Entre otros aspectos, concluí que después de años de negación y posteriormente al reconocimiento estatal de las poblaciones

indígenas en Chile (1993) se diversificaron y mejoraron las relaciones entre los actores de este proceso. Y planteé que dentro la política multicultural ya no se podía negar a los indígenas sin que existieran consecuencias, por lo que la apuesta debía orientarse a una arqueología social que profundizara las relaciones de colaboración con la comunidad indígena local.

Esa experiencia fue fundamental para mi investigación doctoral: *La patrimonialización y la arqueología multicultural y las disputas de poder sobre el pasado indígena* (Ayala 2011), en la cual realicé una etnografía del Estado y la arqueología. Para este estudio exploré líneas de trabajo que cuestionaban la neutralidad científica y la despolitización de estas disciplinas. Adopté y desarrollé la definición planteada por Cristóbal Gnecco (2008) sobre la arqueología multicultural como una práctica interesada en alcanzar audiencias más amplias, entrenar actores locales en investigaciones de campo y usar visiones históricas no académicas en sus interpretaciones. Esto también se vio enriquecido por un marco teórico nutrido, sobre todo, por las arqueologías crítica, postprocesual, postcolonial, indígena y relacional, así como por aportes de la antropología, destacando los planteamientos de Charles Hale (2002) y Guillaume Boccard (2007) sobre el multiculturalismo.

Las conclusiones de este trabajo sobre las relaciones entre arqueólogos e Indígenas en Atacama se basaron en el análisis de aquellos espacios participativos creados en el museo en los marcos del multiculturalismo de Estado: la Escuela Andina y la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña. El análisis de sus discursos oficiales evidenció que ambas instancias se presentaban como espacios de diálogo y participación que cuadraban muy bien con la retórica del multiculturalismo neoliberal, especialmente con aquella vinculada a la tan postergada inclusión de los pueblos indígenas como interlocutores válidos ante el Estado y la sociedad. Sin embargo, una evaluación de sus prácticas y discursos ponía en evidencia la reproducción de una participación indígena restringida y controlada; proceso en el cual yo

había tenido un rol destacado. Las definiciones de la Escuela Andina que entregué en mis discursos como coordinadora se encontraban influenciadas por los postulados de la “arqueología social” que desarrollé en Ollagüe, así como por una perspectiva de la “arqueología pública” en términos de la difusión de conocimientos científicos (Ayala, Avendaño & Cárdenas 2003). En este sentido, interpreté a la Escuela Andina como un ejemplo de relaciones de conocimiento, colaboración y diálogo, así como definí a la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña como un espacio de mediación (Ayala 2008). Sin embargo, se produjo una disociación entre este discurso más inclusivo y las prácticas concretas de participación, es decir, el accionar cotidiano de este programa dentro el museo. Si bien la creación de la Escuela Andina condujo a una apertura institucional sin precedentes, al no evaluar la coherencia entre nuestros discursos y acciones de relacionamiento con los Atacameños aportamos a la reproducción del discurso multicultural de la “participación sin participación”. Además, al no existir una política étnica en el museo, a pesar de la creación de Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña, no se contaba con lineamientos que orientaran e integraran los enfoques conservadores y críticos que coexisten en la institución.

Estas experiencias me llevaron a concluir que no todos los tipos de colaboración tienen el potencial de cambiar la arqueología, así como no todo tipo de participación indígena en los museos y en los proyectos de investigación conllevan una transformación de las lógicas coloniales aun persistentes en nuestra disciplina. El tipo de participación y representatividad indígena, así como la manera en que se establecen las relaciones, su grado de profundidad y permanencia en el tiempo, sí son relevantes a la hora de desafiar y cuestionar nuestras relaciones de poder con los Pueblos Indígenas. La difusión y colaboración, sin un objetivo de descolonización, reproduce dispositivos colonizadores que legitiman una arqueología tradicional, aunque acomodada a los mandatos del multiculturalismo.

En este sentido, difundir el discurso arqueológico de manera vertical y unidireccional, sin cuestionar su lugar de enunciación ni el poder con que se entrega (Marcos 2010), así como incorporar de manera restringida y controlada a miembros de los Pueblos Indígenas, aportan a neutralizar los conflictos y a reforzar una arqueología multicultural funcional al sistema. Como dice Gnecco (2008: 18-19),

los arqueólogos que promueven o aceptan colaborar con las comunidades locales (no siempre indígenas) en investigaciones que construyan discursos sobre el pasado a partir de objetos lo hacen con preocupaciones y agendas distintas; los muchos sentidos que atribuyen al término “colaboración” surgen de la manera como establecen los vínculos con las comunidades. Me temo que para la mayoría de los arqueólogos la colaboración es más una forma de aliviar su culpa –y después seguir haciendo lo que siempre han hecho– que el inicio del camino de una práctica diferente. Muchos arqueólogos conciben la colaboración como una forma de mitigar el colonialismo de la disciplina pasando al público lo que sus investigaciones han revelado. Esto es lo que he llamado arqueología multicultural, una práctica disciplinaria interesada en alcanzar audiencias más amplias –generalmente mediante la distribución del conocimiento arqueológico a través de museos, cartillas, videos–, entrenar actores locales en investigaciones de campo y usar visiones históricas no académicas en sus interpretaciones. De esta forma, la arqueología se acomoda a los mandatos de la lógica multicultural sin renunciar a sus privilegios.

El proyecto de arqueología histórica en San Pedro de Atacama en el cual participé entre 2012 y 2016 (Vilches *et al.* 2015) me dejó aún más claro que la colaboración no tiene un potencial transformador por sí mismo, sino que depende del significado que se le otorgue, de cómo se construyan estas relaciones y del grado de involucramiento indígena en el proceso investigativo. A la vez que se vincula

con las particularidades del contexto en que se desarrolla dicha colaboración, ya que no hay recetas para relacionarse con los Pueblos Indígenas en arqueología, la ética es situacional. Si bien esta investigación integró los resultados de etnografías arqueológicas previas (Ayala 2008, 2014), la propuesta fue desarrollada enteramente desde la academia, sin la participación de las comunidades involucradas en el diseño y formulación del proyecto, las cuales fueron informadas e integradas una vez comenzado el trabajo. La participación indígena se concretó en reuniones para solicitar permisos o para informar sobre los avances y resultados del proyecto en asambleas comunitarias, siendo un tema de especial relevancia el consentimiento informado de los entrevistados. Paralelamente, se trabajó con investigadores locales, quienes participaron en el trabajo de campo arqueológico, trabajo de oficina, las entrevistas etnográficas con los residentes locales y en reuniones con los miembros del equipo para analizar e integrar la información recogida. Parte del posicionamiento político de nuestro equipo fue relacionarnos con la comunidad local San Pedrina y no exclusivamente con la indígena, asumiendo que esta última no es un grupo homogéneo y coherente, neutral o despolitizado, sino más bien una comunidad dividida cuyas diferencias políticas se expresan en diferentes ámbitos. En esas circunstancias, este proyecto buscó construir relaciones horizontales con la comunidad local, obteniendo beneficios mutuos a partir de la aplicación y resultados de la labor arqueológica. Como parte de este proyecto, propuse discutir la pertinencia local de conceptos y enfoques originados desde las arqueologías pública, indígena, colaborativa y decolonial y nos preguntamos en qué lugar del espectro de las arqueologías comprometidas con la sociedad podíamos situar nuestra práctica. Para ello, consideramos los siguientes conceptos teóricos, los cuales funcionaron sobre todo como catalizadores de preguntas a la hora de vincularnos con la comunidad local: reflexividad, desplazamiento del lugar

de enunciación, localización, coproducción, colaboración, autorrepresentación, posicionalidad y ética.

Posteriormente, al estudiar más de cerca las propuestas de las Arqueologías Indígenas norte y sudamericanas, consideré que un aspecto que las diferencia de otras arqueologías socialmente comprometidas es su potencial descolonizador. Algo que ciertamente no encontré en las propuestas de la arqueología social con las que trabajé anteriormente, más enfocadas en cómo el arqueólogo puede cambiar la realidad que en cambiar la disciplina. Tampoco en las definiciones de la arqueología pública, que en su veta de gestión patrimonial, sin una perspectiva crítica, tiende a reproducir lógicas coloniales en las cuales el poder de decisión sobre el patrimonio y las narrativas del pasado sigue cayendo en los arqueólogos. Lo mismo se repite en la arqueología multicultural, que a pesar de abrir la circulación de su discurso a una audiencia más amplia y de generar espacios de participación indígena, reproduce un quehacer que no cuestiona su historia ni lugar de enunciación, ni sus vínculos con el contexto político en el cual se produce.

Si bien retomo el sentido plural de las Arqueologías Indígenas, al tratarse de una diversidad de experiencias que buscan trabajar con, por y para las comunidades indígenas, creo fundamental que estas prácticas conlleven un proceso de reflexividad disciplinaria y personal, es decir, apuntar también a la descolonización de nosotros mismos. Me parece que el potencial más transformador de las Arqueologías Indígenas está en aquellas propuestas en que la integración de las comunidades locales no es un deber ser. Se trata más bien de proyectos que buscan practicar una “arqueología de otra manera”, que cuestiona y revierte lógicas coloniales que tendemos a reproducir como disciplina. Por ello, valoro aquellos trabajos en

que se integra a miembros de las comunidades indígenas en diferentes partes del proceso investigativo, en que se comparte el poder en la toma de decisiones, en los que no se impone la agenda ni los tiempos de los investigadores, así como tampoco el tipo de colaboración que se quiere construir y la manera como la arqueología puede aportar a la comunidad involucrada. Sin duda, aquellos proyectos arqueológicos que integran la etnografía en su quehacer, en los que los investigadores están interioridades con las percepciones, problemas, necesidades e intereses de la comunidad local donde trabajan, hacen la diferencia en la construcción de una arqueología situada, cuya ética y metodologías se conforman en base al contexto social y político en que se desarrollan. Una arqueología de este tipo es más un proceso de acompañamiento mutuo, en el cual nuestra práctica pueda estar al servicio y apoyar las necesidades locales. Para finalizar, reitero que si bien todas las experiencias de trabajo con comunidades indígenas han aportado significativamente en el cambio de relaciones entre arqueólogos y estas poblaciones, así como en las transformaciones al interior de la disciplina, no todas ellas tienen el mismo potencial descolonizador que pueden ofrecer experiencias en que priman la colaboración, la autodeterminación y autorrepresentación, el desplazamiento del lugar de enunciación, la reflexividad, la posesionalidad, situacionalidad y la ética política.

Agradecimientos

Este artículo se hizo en base a mi presentación en la VI Students International Week of Archaeology of the MAE/USP en la ciudad de São Paulo. Agradezco a todos los organizadores de este evento.

AYALA, P. Indigenous archaeologies: a view from the south. *R. Museu Arq. Etn.*, 34: 26-40, 2020.

Abstract: This article is a reflection on what has been shaped in recent decades as Indigenous Archeologies. I emphasize the plural meaning of this concept because, although we have tried to answer the question of what are the Indigenous Archeologies? What characterizes and differentiates it from other alternative archeologies?. It has been concluded that it encompasses a series of theoretical and practical approaches, whose major transversal axes – although not the only ones – refer to building an archeology with, by and for the indigenous peoples, as well as to generate a line of work that supports its decolonization and the construction of collaborative methodologies. In this paper, I compare and evaluate North and South American experiences.

Keywords: Indigenous archeologies; South American archaeology; Collaboration; Decolonization; Indigenous people.

Referencias bibliográficas

- Ametrano, S.J. 2015. Los procesos de restitución en el Museo de la Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 17(2):1-13.
- Arthur, J. 2015. *Reclaiming Mana: repatriation in Rapa Nui*. Tesis doctoral. University of California, Los Angeles.
- Atalay, S. 2006. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *American Indian Quarterly* 30(3-4): 280-310.
- Ayala, P. 1999. Cementerio de los Abuelos de Caspana, una forma de hacer arqueología o un problema de ética arqueológica. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 27: 28-32.
- Ayala, P. 2008. *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Línea Editorial IIAM; Universidad Católica del Norte, Santiago.
- Ayala, P. 2011. *La patrimonialización y la arqueología multicultural y las disputas de poder sobre el pasado indígena*. Tesis doctoral. Universidad Católica del Norte; Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Ayala, P. 2014. Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49: 69-94.
- Ayala, P.; Avendaño, S.; Cárdenas, U. 2003. Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (región de Antofagasta, Chile). *Chungará* 35(2): 275-285.
- Báez, C.; Mason, P. 2006. *Zoológicos humanos: fotografías de Fueguinos y Mapuche en el Jardín d'acclimatation de París, siglo XIX*. Pehuén Editores, Santiago.
- Biolsi, T.; Zimmerman, L. 1997. *Indians and anthropologists: Vine Deloria Jr., and the critique of anthropology*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Boccaro, G. 2007. Etnogubernamentalidad: la formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará* 39(2): 185-207.
- Bolados García, P. 2010. *Neoliberalismo multicultural en el Chile democrático: gubernamentalizando la salud Atacameña a través de la participación*

- y el etnodesarrollo. Tesis doctoral. Universidad Católica del Norte; Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Cabral, M.P. 2015. Traces of past subjects: experiencing indigenous thought as an archaeological mode of knowledge. *Journal of Contemporary Archaeology* 2(2): S4-S7.
- Cabral, M.P. 2016. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade* 24(2): 76-91.
- Cárdenas Hidalgo, U. 2001. *Percepciones de las comunidades Atacameñas sobre el tratamiento del patrimonio cultural de la zona*. Disponible en: <<https://bit.ly/2Z3BQKx>>. Acceso en: 01/09/2020.
- Carrasco, C. et al. 2003. Proyectos de investigación en Quillagua: difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural. *Chungará* 35(2): 321-326.
- Colwell-Chanthaphonh, C. et al. 2010. The premise and promise of Indigenous Archaeology. *American Antiquity* 75(2): 228-238.
- Curtoni, R. 2008. Acerca de las consecuencias sociales de la Arqueología: política y epistemología de la práctica. *Comechingonia: Revista de Arqueología* 11: 29-45.
- Curtoni, R.; Chaparro, M. G. 2011. Políticas de reparación: reclamación y reentierro de restos indígenas: el caso de Gregorio Yancamil. *Corpus* 1(1).
- Deloria Jr., V. 1970. *Custer died for your sins: an Indian Manifesto*. Avon Books, New York.
- Dillehay, T. 2007. *Monuments, empires and resistance: the Araucanian polity and ritual narratives*. Cambridge University Press, New York.
- 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. 2002. The reburial issue in Argentina: a growing conflict. In: Fforde, C.; Hubert, J.; Turnbull, P. (Eds.). *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice*. Routledge, London, 266-283.
- Endere, M.L. 2011. Cacique Inakayal: la primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus* 1(1).
- Fforde, C. 2004. *Collecting the dead: archaeology and the reburial issue*. Duckworth, London.
- Fine-Dare, K. 2002. *Grave injustice: the American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. University of Nebraska Press, Lincoln; London.
- Funari, P.; Vieira de Carvalho, A. 2014. Inclusión en la Arqueología Pública Brasileña: apuntes sobre prácticas colaborativas. In: Rivolta, M.C. et al. (Eds.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Fundación de Historia Natural, Buenos Aires, 193-216.
- Gänger, S. 2014. *Relics of the past: the collecting and study of pre-Columbian antiquities in Perú and Chile, 1837-1911*. Oxford University Press, New York.
- Gnecco, C. 1999. Archaeology and historical multivocality: a reflection from the Colombian multicultural. In: Politis, G.; Alberti, B. (Eds.). *Archaeology in Latin America*. Routledge, London; New York, 258-270.
- Gnecco, C. 2004. Ampliación del Campo de Batalla. *Textos Antropológicos* 15(2): 183-195.
- Gnecco, C. 2006. A three-takes tale: the meaning of WAC for a pluralistic archaeology. *Archaeologies* 2(2): 80-86.
- Gnecco, C. 2008. Prólogo como una invitación. In: Ayala, P. *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Línea Editorial IIAM; Universidad Católica del Norte, Santiago, 15-19.

- Gnecco, C. 2014. Multivocalidad, años después. In: Rivolta, M.C. et al. (Eds.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Fundación de Historia Natural, Buenos Aires, 33-46.
- Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). 2010. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá.
- González-Ruibal, A.; Hernando, A. 2010. Genealogies of Destruction: An archaeology of the contemporary past in the Amazon forest. *Archaeologies* 6(1): 5-28.
- Gomes, D. 2010. Arqueología y poblaciones Caboclas de la Amazonia: entre los regímenes de transformación histórica y los dilemas de la auto-representación. In: Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá, 487-512.
- Green, L.F.; Green, D.R.; Neves, E.G. 2003. Indigenous knowledge and archaeological science: the challenges of public archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology* 3(3): 365-397.
- Haber, A. 2010. Arqueología indígena y poder campesino. In: Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá, 51-62.
- Haber, A. 2017. *Al otro lado del vestigio: políticas del conocimiento y arqueologías indisciplinadas*. Editorial Universidad del Cauca, Cauca.
- Haber, A.; Gnecco, C. 2007. Virtual forum: archaeology and decolonization. *Archaeologies* 3(3): 390-412.
- Hale, C. 2002. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- Heckenberger, M.; Petersen, J.; Neves, E. 1999. Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity* 10(4): 353-376.
- Herrera, A. 2010. Arqueología indígena en el Perú? In: Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá, 137-160.
- Jofré, C. 2014. The mark of the Indian still inhabits our body. In: Haber, A.; Sheper, N. (Eds.). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. Springer, New York, 55-78.
- Jofré, C. 2019. Seguir la huella y curar el rastro: memorias de una experiencia colectiva de investigación y militancia en el campo de arqueología Argentina. In: Gnecco, C.; Tantaleán, H. (Eds.). *Arqueologías vitales*. Editorial JAS, Madrid, 19-60.
- Jofré Poblete, D. 2012. Arqueología, monumentos y comunidades en la Biosfera Lauca: posibilidades de la práctica de la Arqueología Social en el Norte de Chile. In: Tantaleán, H.; Aguilar, M. (Eds.). *Arqueología social Latinoamericana: de la teoría hacia la praxis*. Universidad de los Andes, Bogotá, 415-432.
- Jofré Poblete, D. 2014. *Guallatire: negotiating Aymara indigeneity and rights of ownership in the Lauca Biosphere Reserve, Northern Chile*. PhD dissertation. University of Toronto, Toronto.
- Kalazich, F. 2015. Memory as archaeology: an experience of public archaeology in the Atacama Desert. *Public Archaeology* 14(1): 44-65.
- Machado, J. 2017. Arqueologías indígenas, os Laktlânô Xokelng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia SAB* 30(1): 89-119.
- Mamani, C. 1989. History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? In: Layton, R. (Ed.). *Conflict in the archaeology of the living traditions*. Routledge, London; New York, 46-59.

- Marcos, S. 2010. *La arqueología bajo la perspectiva de la comunicación: estudio de caso en San Pedro de Atacama*. Tesis de magister. Universidad Católica del Norte; Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Moi, F.; Morales, W. 2010. Arqueología y herencia cultural Paresi. In: Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá, 513-550.
- Nicholas, G., 2008. Native peoples and archaeology. In: Pearsall, D.M. (Ed.). *Encyclopedia of archaeology*. Elsevier, Oxford, vol. 3, 1660-1669.
- Paillalef, J. 2010. El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew. In: Gnecco, C.; Ayala, P. (Eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Universidad de los Andes; Banco de la República, Bogotá, 479-485.
- Pepe, F.; Añon Suárez, M.; Harrison, P. 2010. *Antropología del genocidio: identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. De la Campana, La Plata.
- Politis, G. 2015. Reflections on contemporary ethnoarchaeology. *Pyrenae* 46(1): 41-83.
- Rivera Cusicanqui, S. 1980. La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas. *América Indígena* 40(2): 217-224.
- Rivolta, M.C. et al. (Eds.). 2014. *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Fundación de Historia Natural, Buenos Aires.
- Rodríguez, M.E. 2010. *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis doctoral. Georgetown University, Washington. Disponible en: <<https://bit.ly/34kGneL>>. Acceso en: 21/08/2020.
- Silva, F.A. 2013. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia SAB* 26(1): 28-41.
- Tantaleán, H. 2017. Por qué es necesaria una arqueología indígena en el Perú? *Revista Argumentos* 3: 42-51.
- Vezub, J.E. 2009. Henry de La Vaulx en Patagonia (1896 – 1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos: Debates*. Disponible en: <<https://bit.ly/2EqLS0u>>. Acceso en: 18/02/2011. DOI: 10.4000/nuevomundo.57810.
- Vilches, F. et al. 2015. The contemporary past of San Pedro de Atacama, Northern Chile: public archeology? *Archaeologies* 11(3): 372-399.
- Watkins, J. 2000. *Indigenous archaeology: American Indian values and scientific practice*. Altamira Press, Walnut Creek.
- Watkins, J. 2005. Through wary eyes: indigenous perspectives on archaeology. *Annual Review of Anthropology* 34: 429-449.