

La Memoria de Valdivia: Arqueología Comunitaria y colaborativa en la costa de Ecuador

On the memory of Valdivia: Community and Collaborative Archaeology on the Ecuadorian coast

W. Isaac Falcón Revelo*

G. Alexander Viveros Orrala**

Palabras clave:
Memoria
Arqueología colaborativa
Teoría decolonial

Resumen: En este artículo se discute el concepto de arqueología comunitaria basada en compromiso de colaboración, reconocimiento y, sobre todo, de beneficio compartido. Se discute la relación entre el trabajo arqueológico y las comunidades locales contemporáneas que son impactadas directa y/o indirectamente por nuestro trabajo en la creación de un conocimiento histórico-social legitimado. Se critica a la práctica arqueológica 'tradicional' por sus nociones colonialistas y extractivistas. Como alternativa, presentamos los avances de un proyecto arqueológico comunitario y colaborativo que se lleva a cabo de manera intermitente desde el año 2022 en la costa del Ecuador. A nivel teórico, el proyecto se interesa por impulsar un "giro decolonial" en la disciplina arqueológica ecuatoriana. En la práctica, queremos establecer lazos de reciprocidad y de reconocimiento hacia las comunidades locales que viven por encima de los sitios arqueológicos, o junto a ellos. El proyecto se llevó a cabo en la Comuna Ancestral Valdivia (CAV), en colaboración con varios investigadores y actores locales. Adicionalmente, a través de una reflexión genealógica sobre los antecedentes arqueológicos del sitio exploramos las consecuencias de las narrativas asociadas a dichos trabajos y sus afectaciones a nivel local, nacional, e internacional. Finalmente, la experiencia de consolidar un proyecto colaborativo, en este caso implicó reconocer la diversidad de los miembros de la comunidad, sus diferentes niveles de interés y compromiso, así como las diferentes subjetividades y sentimientos entre los participantes de la investigación.

Keywords:
Memory
Collaborative archaeology
Decolonial theory

Abstract: This article discusses the concept of community archaeology, focusing on collaboration, recognition, and, above all, shared benefit. It examines how archaeological work relates to contemporary local communities, who are directly or indirectly impacted by the creation of legitimate historical and social knowledge. The article critiques 'traditional' archaeological practices for their colonial and extractivist perspectives. As an alternative, we present the progress of a community-based, collaborative archaeological project, which we have carried out intermittently since 2022 on the coast of Ecuador. The project seeks to promote a "decolonial turn" within Ecuadorian archaeology. In practice, we aim to establish reciprocal relationships and recognize the local communities living on or near archaeological sites. We carried out the project in the Ancestral Commune of Valdivia (CAV), in collaboration with local researchers and community actors. Additionally, through a genealogical reflection on the site's archaeological background, we explore the consequences of the narratives associated with these works and their effects at the local, national, and international levels. Finally, consolidating this collaborative project required us to recognize the diversity of community members, their varying levels of interest and commitment, and the different subjectivities and emotions of the research participants.

Recebido em 02 de outubro de 2024. Aprovado em 21 de novembro de 2024.

* Estudiante de doctorado. Departamento de Antropología, Universidad de Columbia. E-mail: wif2103@columbia.edu.

** Administrador del museo local y Vicepresidente del cabildo comunal. Comuna Ancestral Valdivia, Ecuador. E-mail: alexanderviveros89@hotmail.com.

Introducción

Discusiones recientes sobre la relevancia de la arqueología con respecto a problemas sociales contemporáneos señalan la importancia de la inclusión de otros en el proceso de producción de conocimiento, que comprende la investigación, interpretación y socialización de los hallazgos arqueológicos que luego serán transformados en discursos legitimados sobre el pasado y la Historia (Atalay et al., 2014; Gnecco y Rocabado (eds.), 2010; Salerno, 2012). En América Latina, las contribuciones críticas sobre la producción arqueológica se han enfocado en trabajar colectivamente con comunidades locales, indígenas, afro-descendientes, y urbano-marginales para incorporar conocimientos y memorias locales en la interpretación arqueológica (Gnecco, 1999; Balanzategui, 2017; Haber, 2017); para defender los territorios en contra de diferentes tipos de extractivismos (Barabas, 2021; Herrera, 2012; Jofre, 2017); y, para cuestionar y redefinir conceptos antropológicos fundamentales de espacio/tiempo (Criado-Boado, 1999; Fabian, 1983; Piazzini, 2006), género y sexualidad (Navarrete, 2010; Ugalde y Benavides, 2018), identidad (Capriles Flores, 2003; Stockett, 2007), agencia (Fowler y Zavaleta, 2013; Ponce y Rodríguez, 2022), resistencia (Delgado, 2023), entre otros. Por lo tanto, la arqueología comunitaria no es solamente una metodología que incorpora a agentes o colectivos externos de la academia arqueológica, sino que se posiciona como una arqueología que reconoce conceptualmente las limitaciones propias de la disciplina como parte de la academia occidental y por lo tanto aspira implementar otras perspectivas relevantes a la investigación.

El presente artículo está estructurado en tres partes. La primera, conversa brevemente sobre “el otro” como objeto de estudio y las reflexiones que ha hecho la arqueología latinoamericana en torno a este concepto. La segunda parte, discute la ideología colonial de la arqueología tradicional analizando el argumento de Fabian (1983) acerca de cómo la antropología crea su objeto de estudio sobre la base a la distorsión de las realidades espaciales y temporales de los sujetos que son investigados. La tercera parte presenta el proyecto que se lleva a cabo en la

Comuna Ancestral Valdivia (CAV), a través de una genealogía que conecta las experiencias de la comunidad local con respecto a su territorio, identidad y cotidianidad en relación con el sitio arqueológico y los discursos que han surgido a partir de su “descubrimiento”. Finalmente, se ofrece una discusión “hacia el futuro,” la cual no pretende concluir o brindar respuestas certeras sino evidenciar la posición política de un proyecto arqueológico-colaborativo, así como esbozar los primeros trazos de un marco conceptual que involucra no solo el conocimiento legitimado que se produce en la academia sino también las distintas conexiones, afectos, y percepciones que las comunidades locales, y los científicos, “sienten” con respecto al pasado.

Arqueología y “el otro”

Los esfuerzos arqueológicos por ir “más allá de la academia” devienen, en su gran mayoría, de corrientes de pensamiento como la teoría crítica y teoría decolonial, las cuales enfatizan las condiciones sociales en la producción del saber; especialmente, las relaciones desiguales de poder que existen entre la academia como sujeto que investiga y “los otros,” posicionados tradicionalmente como “objetos y/o sujetos de investigación”. En este sentido, América Latina, así como otras geografías con un legado colonial, plantean importantes reflexiones académicas al respecto. Así pues, en su época inicial, la crítica decolonial se centró en problemas relacionados con representaciones nacionales (Mignolo, 2007; Quijano, 2000) y la desmedida influencia del llamado “Primer mundo” sobre espacios como América Latina, África y Medio Oriente, caracterizados como el “Tercer mundo” o en “vías de desarrollo” (Dussel, 2000; Galindo, 2020; Grosfoguel, 2008). Esta crítica ratificó que el problema colonial parte de una lógica de opresión y explotación fundamentada en un imaginario racial que privilegia lo blanco, capitalista y occidental como tácitamente superior y por lo tanto preferible a lo indígena, a lo afro, y a lo oriental. Entonces, el pensamiento decolonial de ninguna manera limita su enfoque a los acontecimientos ocurridos en el periodo histórico conocido como ‘colonial’ sino que

rastrea y revela las contradicciones e injusticias contemporáneas, en donde continua esta lógica estructurada en opresión.

La arqueología se vincula con lo colonial por su origen como ciencia, y por la persistencia de su práctica erigida sobre una ideología del pasado que desfigura la realidad invisibilizando a las comunidades descendientes y a los pueblos indígenas del presente. América Latina es un espacio diverso cultural y socialmente, sin embargo, desde el siglo XIX, con el nacimiento de las repúblicas se evidencia un interés político generalizado en anular discursivamente las diferencias de la población implementando una idea de nación que requirió de historia antigua -encargada a la arqueología- para justificar y hacer inherente la existencia de las naciones. De esta manera, así como se registra en la historia de la arqueología occidental (Londoño, 2020; Tantaleán y Astuhamán, 2013; Trigger, 1989), el nacimiento de la arqueología académica en América Latina devino del creciente interés sobre las colecciones de objetos antiguos y por lo tanto 'exóticos' que las élites locales habían venido coleccionando y privatizando.

De manera general, los así llamados "padres de la arqueología" latinoamericana fueron personas aventajadas social y económicamente quienes empezaron sus carreras como arqueólogos/as 'amateur' y pronto obtuvieron fama, prestigio, y en algunos casos, una educación formal en arqueología. Las publicaciones alcanzadas son consideradas estudios vanguardistas debido al nivel de detalle y por el desarrollo de la sistematización de los datos recuperados. En casos como Bolivia, Ecuador y Perú, fueron los mismos arqueólogos pioneros los que también fungieron de mecenas y auspiciantes para que arqueólogos del norte global realicen investigaciones en nuevos territorios, dando como resultado la adopción de procedimientos y teorías (en aquel entonces) occidentales para entender el pasado. En esta etapa inicial la arqueología se establece como una disciplina científica, ejercida por extranjeros y/o personas de elite, ajena a los pueblos, tradiciones y territorios que irónicamente pretendían entender.

Arqueología y el tiempo

Es bien sabido que la antropología nació como una disciplina científica cuyo objetivo era informar a sociedades occidentales acerca de grupos que, por lejanos y desconocidos, fueron explicados primero como exóticos, y retratados posteriormente como opuestos y por lo tanto inferiores con respecto a la sociedad occidental que los estudia (Graeber, 2001; King, 2019; Nicholas, 2016).

Sobre este punto, Johannes Fabian (1983) argumenta que la contradicción original en la que se basa la antropología, incluso hasta nuestros días, tiene que ver con su objeto de estudio. Este objeto originalmente se definió como "lo salvaje" o "lo incivilizado" para referirse a sociedades no capitalistas y/o presuntamente primitivas en comparación con las sociedades industrializadas. La contradicción que describe Fabian surge durante el llamado "encuentro etnográfico," refiriéndose al trabajo de campo en donde el investigador dialoga y convive con el grupo social que busca entender. El encuentro etnográfico es la fuente de conocimiento antropológico y se basa en la interacción de dos sujetos contemporáneos (coexistiendo en un mismo espacio y tiempo), quienes participan y cooperan mutuamente. Sin embargo, según Fabian, cuando el conocimiento antropológico es producido, es decir, cuando se escribe sobre los "otros," se utiliza un tiempo "esquizogénico," describiéndolos en un tiempo desigual, anterior y estático.

Por lo tanto, este tiempo esquizogénico "es un tiempo espacializado y naturalizado que da significado (o varios significados) a la distribución de la humanidad en el espacio (...) y su propósito es distanciar a aquellos que son observados con respecto al tiempo del que los observa." (Fabian 1983, 25). Por lo tanto, la antropología crea su propio objeto de estudio sobre la base de imaginarios ideológicos con respecto a la distancia espacial, lo que distorsiona la noción temporal con la que la disciplina se refiere a sus sujetos de estudio. La contradicción fundamental está en que la disciplina antropológica se sustenta al mismo tiempo en la intersubjetividad (que sucede en la convivencia del trabajo de campo), y en la negación de la contemporaneidad de los sujetos representados en la producción etnográfica (lo que Fabian llama

“alocronismo”). La confluencia de estos dos elementos autoriza a la antropología, como disciplina académica, a crear y reforzar imaginarios colonialistas sobre jerarquización social y temporal. Esto según Fabian se relaciona con la idea occidental de hacer “Historia” como un acto de memoria colectiva que ordena jerárquicamente el tiempo de manera progresiva y entiende al espacio (a la lejanía) como equivalente a distancia temporal.

La crítica de Fabian (1983) también resuena en la práctica arqueológica. En primer lugar, los conocimientos producidos por las dos disciplinas fueron utilizados como una justificación intelectual para las empresas coloniales. En el caso de la arqueología en América, ésta ha sido acusada de promover la idea de la desaparición de las poblaciones en el pasado lejano a causa de la invasión europea (Mamani, 1991; Rivera Cusicanqui, 1987). Una consecuencia inmediata es la invisibilización contemporánea de los pueblos originarios y/o descendientes, restringiendo y limitando su participación en procesos de producción y socialización de su propia historia, la que es relatada por voces arqueológicas académicamente legitimadas. La arqueología entonces planteó la existencia del pasado que temporalmente corresponde “a los otros” y del presente que corresponde a lo moderno, lo occidental y civilizado (Fabian 1983, 11). Esta noción sugiere además que el pasado y sus cohabitantes en tiempo y espacio (i.e. poblaciones indígenas), son auténticos, de carácter ‘originario’ y sin influencias externas, a diferencia de los pueblos indígenas y comunidades locales en la actualidad que suelen autorretratarse como parte de un proceso complejo de interacciones dentro de una escala global.

También se puede aplicar a la arqueología otros puntos críticos de Fabian (1983, 30) en cuanto a la concepción tradicional de la teoría antropológica, tales como los conceptos tradicionales de “salvaje/primitivo/incivilizado,” los elementos que componen lo mítico, la distinción entre lo cotidiano y lo ritual, las formaciones sociales, etc. De acuerdo con Fabian (1983), la idea alrededor de estos conceptos, yuxtapuesto con la obsesión taxonómica por clasificación y orden, proveniente de la influencia de las ciencias naturales, es lo que figuradamente niega la contemporaneidad

entre los sujetos involucrados en el encuentro etnográfico. Tanto la antropología como la arqueología utilizan dichos conceptos y estructuras de pensamiento para retratar a sociedades contemporáneas no-occidentales y opuestas al mundo occidental, entendiéndose que, aunque cohabiten en el mismo tiempo, la tecnología de “los otros,” así como su economía, sus creencias, y sus formas de vida corresponden al ‘pasado’ (en un sentido evolucionista).

Una preocupación equivalente fue ya discutida por la “Nueva Arqueología,” al evaluar los beneficios y conflictos de la etnoarqueología como un instrumento metodológico para obtener interpretaciones técnicas más precisas del pasado (Binford, 1967; Gosselain, 2016), y/o de los posibles componentes ideológicos catalizadores de dichos cambios (Jones, 1999; Núñez, 2004). Sin embargo, consideramos que la crítica arqueológica de enfoque “decolonial” desde Latino América (Angelo, 2005; Asensio, 2019; Curtoni, 2014; Haber, 2017; Tantaleán y Aguilar, 2012) es la que ha respondido con claridad a las preocupaciones de Fabian (1983, 63); respondiendo en contra de la metodología taxonómica y de lo que él denomina el “visualismo” en antropología. Estas respuestas han expandido críticamente nuestros límites epistemológicos más allá de los conceptos tradicionales que la arqueología adoptó, y a los cuales dedicó importantes esfuerzos para sustentar o refutar basándose en la idea de la existencia de leyes sociales, así como supuestamente hay leyes naturales. Por su parte, Fabian se ocupa de conceptos que delimitan el tiempo del investigador y alteran el tiempo del “otro”, ya que esta temporalidad (i.e., supuestos temporales) integra otros conceptos fundamentales en la teoría arqueológica tales como: proceso social, génesis/surgimiento, auge, y el concepto mismo de Historia.

A propósito del ‘visualismo’ con el que Fabian (1983) caracteriza a la antropología -y que aquí expresamos que es igualmente aplicable para la arqueología- se presenta como una crítica que funciona en dos niveles distintos pero conectados. El primer nivel consiste en una observación íntegra de la antropología partiendo desde su objeto histórico de conocimiento -el cual ha sido mencionado aquí como ‘el otro’ o ‘lo salvaje’ (ver Trouillot, 1991)-,

hasta los procedimientos y metodologías que utiliza para dicho fin. Estos procedimientos incluyen la descripción etnográfica para el desarrollo posterior de una teoría que ofrece como resultado circunstancial, a una disciplina que por cierto estuvo en búsqueda de leyes absolutas, una clasificación taxonómica y con un orden aparente (sea éste evolutivo, jerárquico, o espacio/temporal, etc.). Si bien es cierto que gran parte de la antropología moderna ha proliferado en una autorreflexión crítica sobre su origen y sobre sus aspiraciones tradicionales de convertirse en una disciplina científica dispuesta a la caracterización taxonómica y a la empresa colonial (Abu-Lughod, 1991; Chakrabarty, 2002), esta crítica no ha sido necesariamente discutida a profundidad para el caso de la arqueología (ver Benavides, 2005; Hamilakis, 2009; Lucas, 2015 para excepciones). Por lo contrario, la interpretación arqueológica suele retratar a sus objetos de estudio (i.e., sociedades del pasado) en la forma que describe Fabian (1983) al referirse a la antropología tradicional de clasificadora y jerarquizadora de las sociedades exóticas que estudió en sus comienzos.

Esta condición está estrechamente ligada con el segundo nivel: el “visualismo” que Fabian (1893) identifica específicamente en la retórica que los antropólogos utilizan en las descripciones etnográficas. De acuerdo con su argumentación, la retórica que emplea la tercera persona al describir lo que *se hace*, lo que *se siente*, o lo que *se ve*, da como resultado la invisibilización del proceso intersubjetivo de encuentro y comunicación (ver Benveniste 1966, 221) que, como ya se mencionó, es la fuente de todo conocimiento antropológico. Fabian (1983) afirma que la antropología es “visualista” puesto que la lectura de una etnografía clásica, o la revisión de una clasificación antropológica tradicional de grupos humanos, trasfiere la sensación de estar observándolos desde la distancia (temporal y espacial) privilegiada e inequívoca, de la misma forma en que se observan los artefactos de un museo. Este “visualismo” estimula a *distinguir* a una antropología que puede hacer ciencia observando de forma remota sin involucrarse, lo cual representa la contradicción fundamental que Fabian (1983) señala en el pensamiento antropológico clásico.

Para el caso de la arqueología esta aseveración es muy provocativa: en primer lugar, se puede caracterizar a la arqueología como “visualista;” en segundo lugar, la retórica de interpretación arqueológica no solo distorsiona las representaciones de los grupos del pasado que estudia (del mismo modo que hace la antropología) sino que también invisibiliza a las poblaciones modernas con las que la arqueología interactúa en la realización de sus investigaciones. En nuestra opinión, este es el punto más notable de la crítica de Fabian para la arqueología ya que considera no solamente la dificultad de interpretación sistémica del pasado desde el contexto existente, sino que también pone de manifiesto la condición esencial para la construcción del conocimiento arqueológico que ha sido deliberadamente subestimada y/o invisibilizada: la intersubjetividad y el trabajo colaborativo entre la academia y “los otros,” con vínculos (identitarios, sentimentales, tradicionales, etc.) con los sitios arqueológicos.

Genealogía del descubrimiento de Valdivia y la lucha permanente por el territorio.

En esta sección se expone una “genealogía,” que responde al interés de reformular la cuestión de ... cómo las comunidades locales se ven afectadas al relacionarse de alguna o varias maneras, con la arqueología... tomando en consideración diferentes perspectivas aparte de una estrictamente histórica/unilineal. En este sentido, consideramos que el método genealógico es apropiado ya que evalúa críticamente procesos asociados a la creación de instituciones, ideas, poder, etc. Nuestro entendimiento sobre “genealogía” se inspira en el trabajo de Talal Asad (Asad, 1993; 2003; Scott y Asad, 2006) quien utiliza dicho método para estudiar la religión como un fenómeno susceptible a ser formado y alterado por momentos históricos y a circunstancias sociales que moldean también identidades, tradiciones y prácticas tanto individuales como de carácter público.

Para el caso de la Comuna Ancestral Valdivia (CAV), esta genealogía aspira demarcar momentos clave para entender las conexiones establecidas entre

los habitantes de la comunidad y el sitio arqueológico, las cuales incluyen diversas representaciones (identitarias, políticas, y/o sentimentales), que se materializan a partir de los trabajos arqueológicos en el sitio en 1954 (Estrada, 1956). Esta genealogía anhela también exteriorizar las complejidades de desarrollar un proyecto arqueológico no-extractivista, pero enfocado en contribuir a la visibilización de la actual memoria local con relación a su pasado. Parte de la narrativa incluye incidentes asociados a la lucha por la tierra que el CAV se encuentra disputando, ya que es en este tipo de relaciones, entre la comunidad local y el estado, en donde la idea del pasado arqueológico es relevante y se vuelve determinante en la vida de la comunidad.



Mapa 1. Ubicación de la Comuna Ancestral Valdivia en comparación con otros sitios arqueológicos en la costa ecuatoriana administrados por comunidades descendientes.

En 2019, el Colegio de Arqueólogos y Arqueólogas (CAAE) del Ecuador expresó en un comunicado su solidaridad y apoyo a la Comuna Ancestral de Valdivia, y en especial a tres de sus miembros (entre ellos dos dirigentes) a quienes la justicia ecuatoriana sentenció a casi 7 años de prisión, además de pagar una exorbitante multa por haber sido encontrados culpables de delitos contra la propiedad privada. En cambio, para la CAV las personas condenas habían sido criminalizadas por defender valerosamente su territorio. El suceso alcanzó su punto más tenso en 2016 cuando la Empresa Marfragata S.A delimitó con un cerramiento de alambre y postes de cemento las tierras en conflicto que se han disputado entre la empresa y la CAV por más de 30 años (Calero, 2016;

Defensoría del Pueblo, N/A). Poco tiempo después, el cerramiento fue derribado por algunos miembros de la CAV aludiendo que dicha construcción invadía sus tierras comunales y por lo tanto era ilegal. La empresa acusó penalmente a varios comuneros de la CAV por daños y destrucción contra la propiedad privada y esto ocasionó que tres de ellos fueran encarcelados hasta que el presidente de Ecuador los indultó en 2022 junto a otros cientos de condenados por otras causas relacionadas a la defensa del territorio y del medio ambiente (Tegantai 2022).

La propiedad del territorio está todavía por definirse, ya que las dos partes en conflicto alegan tener documentos y resoluciones públicas que supuestamente prueban que un total de 267 hectáreas les pertenecen. La CAV se apoya en la Ley de Comunas de 1937, en la que el estado reconoce que la comunidad tiene la propiedad colectiva de 1572 hectáreas. La CAV está asentada sobre un importante sitio arqueológico el cual definió la antiquísima cultura prehispánica conocida como Valdivia. Como resultado, el estado ecuatoriano declaró a todo el territorio de la CAV como patrimonio nacional el 16 de julio de 1997 en un documento en el que se ratifica la posesión de la tierra por parte de la comunidad. Sin embargo, en 1998, la empresa Marfragata ganó la adjudicación de 267 hectáreas comprendidas dentro de la CAV presentando supuestos títulos de propiedad privada de aquellos terrenos desde 1876, que según le empresa se fueron vendiendo y traspasando hasta que finalmente en 1990, se hace el registro de la propiedad a favor de ellos. Desde este momento comenzó la batalla legal por la tenencia de la tierra, la cual escaló de nivel en 2013 cuando el gobierno local expropió tres hectáreas del territorio en conflicto para construir un parque de atracciones acuático. La empresa presentó acciones legales en contra de la CAV y del ministerio nacional de obras públicas por la construcción del parque y el juzgado le dio la razón a la empresa en dos juicios distintos. Estas decisiones judiciales favorables incentivaron a la compañía a delimitar su propiedad con un cerramiento en 2016, lo cual provocó la ira de los comuneros de la CAV quienes vieron destruidos sus sembríos y sus divisiones originales de cercos vivos de piñuelos (Defensoría del Pueblo, N/A).

Al ser un sitio arqueológico notable por el alto nivel técnico y artístico de su cerámica, y por su edad, constituyéndose en la cultura más antigua del Ecuador y de las Américas, el organismo de control, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (INPC), emitió dos informes en 2013 y 2016 sobre las tierras en conflicto en donde se determina además la existencia de ocupaciones prehispánicas continuas desde por lo menos 5,000 años atrás hasta la llegada de los españoles. El informe emitido en 2013 caracterizó al sitio, principalmente la ocupación arqueológica Valdivia, en buen estado de conservación y recomienda abstenerse de cualquier modificación con obras de construcción que puedan amenazar la integridad del sitio (Castro, 2013). De hecho, la declaratoria de patrimonio nacional de 1997 establece tres niveles de perímetros de protección dentro de la CAV tomando en consideración diversas afectaciones y presencia de material arqueológico. El primer perímetro de protección comprende 1,3 hectáreas que corresponden al lugar donde actualmente se asienta el museo comunitario de la CAV y en donde se efectuaron, principalmente en la década de los 50's, intervenciones arqueológicas (Estrada 1956, Meggers et al 1961, Bischof y Viteri, 1972). En el segundo perímetro de protección esta la zona urbana de la CAV que consiste en 64 hectáreas; y, finalmente el tercer perímetro de "control y respeto" son las 1572 hectáreas de territorio comunal. Es decir, que la totalidad de la CAV es un territorio "inalienable e intransferible," protegido por el estado por su importante legado patrimonial con una herencia cultural fundamental para la identidad nacional. Por dicha razón la validez de los documentos de posesión territorial que alega tener la empresa Marfragata con respecto a las 267 hectáreas en conflicto, han sido cuestionados tanto a nivel local como a nivel legal, puesto que cualquier proceso de venta es usualmente discutido y aprobado en asamblea de comuneros.

En el año 2022, la CAV, la Florida Atlantic University (FAU), y la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), iniciaron la primera fase de un proyecto de investigación con el propósito de reconstruir y reactivar el museo local -el primer museo comunitario del Ecuador- y de recuperación de la memoria local en torno al sitio arqueológico.

Uno de los objetivos fue realizar una serie de entrevistas para visibilizar la participación de varios comuneros locales en la excavación original del sitio arqueológico. La información recuperada está dirigida a contextualizar las narrativas locales, acciones colectivas y anhelos generalizados sobre su cultura e identidad. Es intención de este autor de establecer un proyecto arqueológico de larga duración donde se privilegie la participación e intereses de la comunidad local, así como los valores de reciprocidad, reconocimiento y beneficio compartido.

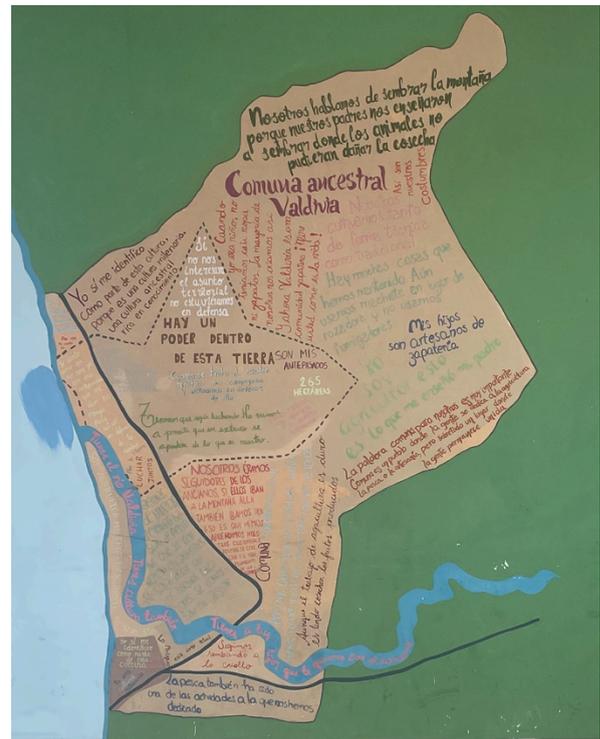


Ilustración 1: Mural en el cabildo de la comuna que ilustra un mapa del territorio de Valdivia, las voces locales, y las tierras en conflicto. Elaborado por los estudiantes de la Universidad de las Artes, Guayaquil.

El proyecto, en su primera etapa, surgió en la tradición local de la CAV que decidió contar su propia historia desde su territorio y perspectivas locales. Según esta tradición, no solamente fue Emilio Estrada Icaza, un banquero de la clase alta de la ciudad de Guayaquil, quien descubrió Valdivia. Para la comunidad, fue la participación de varios individuos y sus saberes quienes trabajaron junto a los arqueólogos excavando y recuperando objetos de la cultura Valdivia los cuales se exhiben en museos nacionales e internacionales, y algunos son parte de

coleccionadas privadas. De esta manera, la memoria de la CAV recuerda y admira a los arqueólogos que trabajaron en su territorio, pero también reivindican las contribuciones locales en el descubrimiento de la cultura Valdivia, en la excavación de los objetos asociados y sus posibles interpretaciones. Mas aun, la memoria local posiciona a los excavadores locales como actores dinámicos y contribuyentes en el valor cultural e identitario que ha tenido la cultura Valdivia, no solo a nivel local sino también a nivel nacional e internacional. Para la Comuna Ancestral Valdivia, los “descubridores” de la cultura Valdivia también fueron: Polo Domínguez, Juan Orrala, Agustín Borbor, Arsenio de la Cruz, Juan Suarez, Juvenal Malavé, Genaro Orrala, Antonio Limonez, Julio Yagual, Leonardo Yagual, David Aquino y Alcidez Vicuña.



Ilustración 2: Descubridores de Valdivia. Fotografía: Julio Viteri G., donada al archivo comunitario por Antonio Viteri.

Este primer estudio utilizó metodologías antropológicas tradicionales, que incluyen investigación bibliográfica, observación participante, entrevistas y actividades de Acción-Participación (Borda, 2019), como base para establecer una evaluación crítica de las interpretaciones arqueológicas producidas para este sitio. Esto requirió la obtención de experiencia y familiaridad con la situación local, así como con la comunidad para luego proponer el establecimiento de un proyecto arqueológico aplicado y público gestionado por la colaboración entre la comunidad e investigadores.

En un principio la colaboración se enfocó en la reparación parcial y desarrollo del museo local. Desde su construcción en la década de 1970, el museo local de Valdivia ha pasado por diversas etapas de formación y gestión. Hoy en día, el edificio muestra las consecuencias de las dificultades que

sufrió en el pasado, como el abandono estatal, daños estructurales, falta de fondos, etc. Por otro lado, una de las objeciones históricas más importantes que se le han hecho a Valdivia ha tenido que ver con el tema del saqueo de bienes culturales, el cual además ha hecho que el sitio parezca poco atractivo para otras investigaciones arqueológicas futuras. Asimismo, el sitio parece tener una reputación arqueológica desfavorable, debido a su asociación cercana con la refutada teoría del contacto transpacífico propuesta por Meggers et al., (1965) sobre el origen japonés de la cerámica Valdivia. Asimismo, según las entrevistas realizadas a varias personas de la comunidad, el impulso arqueológico que alguna vez estuvo presente en la comunidad se marchitó con la repentina muerte de Emilio Estrada en 1961.

Un evento definitivo de este proceso de “olvido” hacia la CAV está representado en un informe oficial realizado por Alberto Rex González, arqueólogo argentino que visitó la comunidad como representante de la UNESCO en 1979. Los antecedentes de la visita de González incluyen las lamentables condiciones del museo y el saqueo arqueológico en la comunidad, además de una anterior visita del titular de la UNESCO, Dr. A. Mahtar M’Bow, quien encargó a González estudiar la situación y proponer un plan adecuado para rectificar. Este informe describe las objeciones contra Valdivia mencionadas anteriormente. En primer lugar, González (1980) diferencia a la cultura arqueológica Valdivia de la gente moderna a la que él caracteriza como una cultura “folclórica.” Su principal argumento se basa en el supuesto de que la población actual no tiene ninguna relación biológica (de descendencia directa) con las ocupaciones arqueológicas del sitio. El autor enfatiza el “alto nivel” de saqueo, comentando que era probable que no existan más áreas intactas para excavar en Valdivia. Como alternativa, González (1979) sugirió excavar sitios, en su opinión, más prometedores, como es el caso del sitio Real Alto. En la revisión histórica que Amelia Sánchez (2008) elabora sobre la comunidad y el museo de Valdivia, este episodio marca el abandono de la comunidad por parte de la academia.

Otro aspecto fundamental del proyecto fue consultar los deseos de los valdivianos en lo que respecta al museo local. Fue significativo que todas

las entrevistas de alguna manera relacionaran el mal estado del museo con sus deseos de que se devuelvan todos los objetos de Valdivia que hoy se exhiben en muestras nacionales, internacionales, privadas y públicas. En palabras de Doña L. B.:

Bueno, yo como personaje criado aquí en este pueblo a mí me da mucho dolor y mucha tristeza de ver que tiempo y dinero se inviertan en cosas no válidas para este pueblo de historia (...) ahora muchos se han de lamentar como me lamento yo el no haber entendido, no haber valorado lo que se tenía (...). Yo sé que la casa de la cultura de los museos en Guayaquil y en otros países está la cerámica (Valdivia), pero eso debe estar en sus espacios donde estuvieron, porque yo diría: si vivo en España y soy de Valdivia, yo desearía que me traigan de donde he vivido a mi espacio donde yo viví con mi familia. Yo creo en los espíritus de esa gente que vivió acá y trabajó e hizo su cerámica con ese amor... (L. B., 2022)

La perspectiva decolonial fue una consideración fundamental durante el trabajo de campo porque influyó en los objetivos y en el tipo de información que se esperó recolectar para proponer un esquema efectivo de arqueología colaborativa en espacios aún habitados por poblaciones que se reconocen como parte de esa ‘memoria’. La perspectiva decolonial también fue relevante porque se utilizó para comprender y relacionar otras problemáticas actuales de la comunidad, como el conflicto legal que Valdivia mantiene contra la empresa antes mencionada por la tenencia de las tierras. Como sugiere el argumento de Álvarez (2001, 2016), la identidad de esta comunidad, así como otras en la costa ecuatoriana, está vinculada con las luchas de supervivencia que las comunidades indígenas deben librar frente al proyecto colonizador de los estados modernos. Sin embargo, el proyecto de Valdivia, primero iniciado localmente y luego complementado con la participación de la academia, muestra que la historia podría representarse de diferentes maneras, no al azar sino de acuerdo con los reclamos de personas que entienden su patrimonio no como objetos de estudio, sino como parte de su propia historia vivida y como parte de su herencia cultural. Es en este sentido en el cual nos enfocamos en lo que se recuerda, en cómo se

recuerda y en lo que se siente frente a esos recuerdos. Por lo tanto, nuestro proyecto se enfocó no tanto en la historia sino en la memoria de Valdivia.

Discusión abierta al futuro: Arqueología comprometida, sentires e identidad.

Al finalizar el primer trabajo de recolección de memoria y anhelos de los comuneros que participaron en las primeras excavaciones, es decir los descubridores de Valdivia o, en el caso de haber fallecido, con sus familias, el museo formó parte de una exposición colaborativa rindiendo homenaje a las “memorias locales” y al descubrimiento de la milenaria cultura de Valdivia. El evento fue inaugurado en el museo en donde se reconoció una vez más públicamente a los excavadores locales por su servicio, así como se continuó socializando con los asistentes las motivaciones de un proyecto de arqueología colaborativa a futuro.

Uno de los principales conceptos que fue compartido fue el de “arqueología comprometida” (Falcón 2023, 22). La idea principal de la arqueología comprometida es establecer un campo de diálogo horizontal donde los investigadores, locales y extranjeros, puedan apoyar y expresar sus intereses. Por el lado del investigador que viene de fuera, el enfoque teórico correspondiente a la perspectiva decolonial, lo que significa apoyar las luchas y reivindicaciones con respecto al territorios e identidad cultural de las poblaciones indígenas y originarias. Así mismo, este enfoque se interesa repatriar el patrimonio material de forma nacional y sobre todo local y proporcionar medidas de compensación por siglos de abuso y discriminación hacia estas poblaciones.

No puede haber decolonialidad sin praxis, y este es el objetivo último de esta propuesta. Este es el sentido de lo que aquí llamo arqueología comprometida, lo cual no es principalmente una posición teórica ni metodológica, sino que pretende encaminar teoría y práctica bajo una consideración ética situada en el contexto de Latino América. Estar comprometido no es nuevo en América Latina, ya que esta posición ha estado relacionada con los movimientos de izquierda en sentido político, pero también con el feminismo y los derechos indígenas. Este compromiso político no ha sido especialmente

frecuente en la producción académica, pero sí lo ha sido para las artes, y de ahí viene la motivación de este trabajo ya que ni la producción artística ni la arqueológica son políticamente neutrales (Benavides, 2001; Shepherd et al., 2016). De esta manera, la Arqueología Comprometida asume una posición política explícita a favor de no producir datos para la ciencia a menos que contribuyan al desarrollo de poblaciones históricamente desfavorecidas por los legados coloniales.

Contribuir directamente al desarrollo material de las comunidades puede ser problemático, especialmente para la arqueología, ya que los presupuestos tienden a limitarse a las necesidades y gastos arqueológicos tradicionales, pero el concepto de beneficio mutuo es fundamental para hacer lo que aquí se entiende como arqueología comprometida. Es en este sentido que sostenemos que el enfoque decolonial no debe limitarse a una crítica (es decir, limitarse a una metáfora en el sentido de Tuck y Yang, 2012) sino que debe ponerse en práctica. Este es precisamente el riesgo de los proyectos multiculturales, que ostensiblemente consideran la diversidad de las personas, las versiones locales y, en general, comparten valores progresistas, pero son indiferentes o silenciados ante las condiciones económicas y materiales desiguales entre las personas involucradas en la investigación social académica. En el caso de la arqueología, esto es aún más evidente, ya que hacer arqueología multicultural es ser parte de una producción de interpretaciones legitimadas del pasado que pasan a formar parte de las narrativas que pueden ser explotadas en el mercado global como mercancías, convirtiendo a los sitios arqueológicos, por ejemplo, en turísticamente atractivos (González-Ruibal et al., 2018). De esta manera, pareciera que la arqueología está en una contienda por encontrar sitios cada vez más antiguos (como fue el caso de Valdivia), con gran monumentalidad, o con alguna característica particular y única que pueda atraer la atención del público, generando así publicaciones y financiamiento. Sin embargo, lo que estas producciones ocultan son las malas condiciones generales de subsistencia que apenas cambian con la industria turística y que pueden llevar a la exclusión de comunidades que, por alguna razón, no encajan

en las expectativas de las narrativas comerciales de la historia multicultural.

Esto me lleva a la última parte, la cual la sigo profundizando en la medida que las posibilidades teóricas y prácticas me lo permitan. Hablo de considerar los sentimientos como precondiciones o líneas guía para el desarrollo de la teoría decolonial en arqueología. Siento que cuando hablamos de teoría, la posicionamos en oposición a los sentires porque la teoría representa la reflexividad de la razón, y las emociones parecen individuales e irrelevantes para la ciencia. Sin embargo, este es el punto que encaminamos al futuro y en el que nos preguntamos: qué tipo de teoría deberíamos estar dispuestos a pensar, producir, ¿y llevar a cabo tomando en consideración nuestra influencia sobre la vida e identidad de otras personas?

Hace poco tiempo fue pintado en la comuna de Valdivia un mural con las caras de los descubridores locales de Valdivia, pero también desprende algunas de las emociones que se están expresando a través del arte y tienen que ver con la forma en que la arqueología afectó la historia y la memoria de la comunidad hasta hoy en día. Por lo tanto, es de nuestro interés desarrollar esta idea de no solo describir e incorporar los sentimientos de otros en nuestras teorías sino también escudriñar cómo nuestros propios sentimientos, como profesionales arqueólogos, moldeados por los valores occidentales, se involucran en nuestro desarrollo de teoría y práctica, quizás principalmente cuando pretendemos ser neutrales u objetivos. Este camino teórico está todavía en sus primeros pasos, pero se nutre de la experiencia y de los diferentes tipos de sentimientos y emociones que surgieron cuando trabajamos junto con la comunidad y no solo desde nuestra soledad epistemológica como arqueólogos. Por lo tanto, estamos empezando a explorar, no solo la idea de los sentimientos como componentes activos que impulsan los objetivos de los investigadores y las comunidades locales, sino también a cómo encaminar esa situación hacia una práctica académica y social de liberación.

Agradecimientos

Este trabajo no pudo haber sido posible sin la ayuda de todas las familias de la Comuna Ancestral Valdivia. Agradecemos especialmente a las personas que directamente participaron en la investigación y quienes todavía siguen colaborando con el museo local. Los autores agradecen a sus padres, Wilmer y Alexandra, Ángel Viveros y Mercy Orrala, y a sus familias. Así mismo, un agradecimiento especial a los señores Alex Poveda, Felix Borbor y Adolfo Muñoz, investigadores y líderes locales. Finalmente, se reconoce el valioso trabajo que en equipo se llevó a cabo con los estudiantes de la ESPOL, dirigidos por la Dra. Vanessa León, y el invaluable asesoramiento y edición de la profesora Valentina Martínez (FAU).

Referencias

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In: FOX, Richard (Orgs.), **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Tucson: University of Arizona, 1991, p. 137-162.
- ÁLVAREZ, Silvia. **De huancavilcas a comuneros**: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador. Abya Yala, 2001.
- ÁLVAREZ, Silvia. La importancia de tener nombre: Identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena, Ecuador. **Revista de Antropología Experimental**, v. 16, n. 22, p. 325-352.
- ANGELO, Dante. La arqueología en Bolivia. Reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI. **Arqueología Suramericana**, v. 1, n. 2, p. 185-211, 2006.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion**: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: JHU Press, 1993.
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular**: Christianity, Islam, and Modernity. Redwood City: Stanford University Press, 2003.
- ASENSIO, Raúl. **Señores del pasado**: arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú. Jesús María: Instituto de Estudios Peruanos, 2019.
- ATALAY, Sonya; CLAUSS, Lee; MCGUIRE, Randall; Welch, John. **Transforming Archaeology. Activist Practices and Prospects**. Oxfordshire: Routledge, 2014.
- BALANZÁTEGUI MORENO, Daniela. Catalina. Collaborative archaeology to revitalize an Afro-Ecuadorian Cemetery. **Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage**, v. 7, n. 1, p. 42-69, 2018.
- BARABAS, Alicia. Extractivismo minero en territorios indígenas. **Arqueología Mexicana**, v. 171, 78-79, 2021.
- BENAVIDES, Hugo. Returning to the Source: Social Archaeology as Latin American Philosophy. **Latin American Antiquity**, v. 12, n. 4., p. 355-370, 2001.
- BENAVIDES, Hugo. Los ritos de autenticidad: indígenas, pasado y estado ecuatoriano. **Arqueología Suramericana**, v. 1, p. 5-48, 2005.
- BENVENISTE, Emile. **Problems in general linguistics**. Oxford: University of Miami Press, 1966.
- BINFORD, Lewis. Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning. **American Antiquity**, v. 32, p. 1-12, 1967.

BISCHOF, Henning.; VITERI, Julio. Pre-Valdivia occupations on the Southwest coast of Ecuador. **American Antiquity**, v. 37, p. 548–551, 1972.

BORDA, Fals. La investigación acción en convergencias disciplinares. **Revista paca**, v. 1, p. 7-21, 2009.

CALERO LARREA, Carolina. **Y la herencia cultural, ¿a quién le importa?** 2016. Disponible en:
<<https://www.labarraespaciadora.com/ddhh/y-la-herencia-cultural-a-quien-le-importa/>>. Acceso em: 20 de jul. 2024.

CAPRILES FLORES, José. Arqueología e Identidad étnica: El caso de Bolivia. **Chungará**, v. 35, n. 2, p. 347-353, 2003.

CASTRO, G. **Museo de Sitio de Valdivia...** un memorial a la arqueología nacional.... 2013

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe:** Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2002.

CRIADO-BOADO, F. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. **Cadernos de Arqueología e Patrimonio**, v. 6, p. 1-77, 1999.

CURTONI, Rafael. (2014). Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los rankülches del centro de Argentina. *In*: GARCÍA, Camila; MARTÍNEZ, David; BAPTISTA, B. (Orgs), 115-125. **Patrimonio y Multivocalidad:** teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio. Montevideo: Universidad de la República Uruguay, 2014, p. 115-124.

DELGADO, Génesis. Una arqueología negra para la visibilización de la historia afrodescendiente en Guayaquil. **Cadernos do Lepaarq**, v. 40, p.125-145, 2023.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y Eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 24-33, 2000.

ESTRADA, Emilio. **Valdivia, un Sitio Arqueológico Formativo en la Costa de la Provincia del Guayas.** Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada, 1956.

FABIAN, Johanes. (1983). **Time and the other:** How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FALCÓN, Wilmer. Isaac. **A Call for Latin American Public Archaeology:** Decolonizing Study in Valdivia, Ecuador. 2023, 202 f. Dissertação (Master of Arts) Florida Atlantic University, Boca Raton, 2023.

FOWLER, William; LEMUS, Eugenia. El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica. **Revista de Museología KOOT**, v. 3, n. 4, p. 117-135.

GALINDO, Adrián. El campo del pensamiento decolonial latinoamericano. **Religación:** Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, v. 5, n. 25, p. 14-26, 2020

GNECCO, Cristóbal. Archaeology and historical multivocality. *In*: POLITIS, Gustavo; Alberti, B. **Archaeology in Latin America**, Londres: Routledge, 1999, p. 266-279.

GNECCO, Cristóbal; ROCABADO, Patricia Ayala. **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo., ALONSO-GONZÁLEZ, Pablo.; CRIADO-BOADO, Felipe. Against reactionary populism: towards a new public archaeology. **Antiquity**, v. 92, n. 362, p. 507-515, 2018.

GOSSELAIN, Oliver. To Hell with Ethnoarchaeology! **Archaeological Dialogues**, v. 23, p. 215-228, 2016.1

GROSFOGUEL, Ramon. Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 199-215, 2008.

HABER, Alejandro. **Al otro lado del vestigio**. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada. Popayán: Universidad del Cauca, 2017.

HAMILAKIS, Yannis. The “war on terror” and the military–archaeology complex: Iraq, ethics, and neo-colonialism. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**, v. 5, p. 39-65, 2009.

HERRERA, Alexander. **Arqueología y desarrollo en América del Sur**. Jesús María: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

JOFRE, Ivana Catarina. Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. *In*: C. G. y. A. S. Dias (Ed.), GNECCO, Cristóbal; SCHMIDT Adriana. **Crítica de la razón arqueológica: Arqueología de contrato y capitalismo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017, p. 123-141.

JONES, Siân. Historical categories and the praxis of identity: The interpretation of ethnicity in historical archaeology. *In*: FUNARI, Pedro; HALL, Martin; JONES, Sian. (Orgs), **Historical Archaeology: Back from the Edge**. Londres: Routledge, 1999, p. 219-232.

LONDOÑO-DÍAZ, Wilhelm. La arqueología latinoamericana en la ruta de la decolonialidad. **Boletín Antropológico**, v. 38, p. 286-313, 2020.

LUCAS, Gavin. Archaeology and Contemporaneity. **Archaeological Dialogues**, v. 22 n. 1, p.1-15, 2015.

MAMANI, Carlos. Historia y prehistoria: dónde nos encontramos los indios? **Aruwiyiri: Taller de Historia Oral Andina**. Serie Cuadernos de debate, v. 2, 1991.

MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford; ESTRADA, Emilio. **The Early Formative Period of Coastal Ecuador**. 1965.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelo: Gedisa, 2007.

NAVARETTE, Rodrigo. Excavando mujeres en y desde el sur: Aproximaciones a la arqueología feminista en latinoamérica. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, 15(34), 75-104, 2010.

NÚÑEZ-HENRÍQUEZ, Patricio. Arqueología y Cambio social: Una visión de género y materialismo histórico para el norte de Chile. **Chungará**, v. 36, p. 441-451, 2004.

PIAZZINI, Carlo Emilio. Arqueología, Espacio y Tiempo. **Arqueología Suramericana**, v. 2, p. 3-25, 2006.

PONCE, Agustina.; RODRIGUEZ, Maia. Reflexiones sobre la agencia de los objetos. Una aproximación desde las colecciones del Instituto de Arqueología y Museo (IAM, UNT). **Comechingonia**, v. 26, n.1, p 61-70, 2022.

PUEBLO, Defensoría del. La Comuna Valdivia y la lucha por sus territorios ancestrales. **Gobierno de la República del Ecuador**, n/a.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: E. Lander (Ed.), *In*: LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 777-832, 2000.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Temas Sociales**, n.11, p. 49-64, 1987.

SALERNO, Virginia. Pensar la arqueología desde el sur. **Complutum**, v. 23, n. 2, p. 191-203, 2012.

SANCHÉZ, A. **Valdivia Sitio tipo Guión Museológico**. 2008.

SCOTT, David.; ASAD, Talal. The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. *In*: HIRSCHKIND; SCOTT, David (Orgs.). **Power of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors**. Redwood City: Stanford University Press, 2006, p. 243-303.

SHEPARD, Nick; GNECCO, Cristóbal; HABER, Alejandro. **Arqueología y decolonialidad**. Buenos Aires: Editorial Signo, 2015.

STOCKETT, Miranda. Performing power: identity, ritual, and materiality in a Late Classic southeast Mesoamerican crafting community. **Ancient Mesoamerica**, V. 18, n.1, p. 91-105, 2007.

TANTALEÁN, Henry.; AGUILAR, Miguel. **La arqueología social latinoamericana**. De la teoría a la praxis. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.

TANTALEÁN, Henry., & ASTUHUAMÁN GONZÁLES, Cesar. **Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX** (Vol. 34). Instituto Francés de Estudios Andinos, 2013.

TRIGGER, Bruce. **A History of Archaeological thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TROUILLOT, Michael. Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness. *In*: FOX, Richard (Orgs.), **Recapturing anthropology: working in the Present**. School of American Research, 1991, 17-44.

TUCK, Eve.; YANG, Wayne. Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education, and Society**, v. 1, n. 1, p. 1-40, 2012.

UGALDE, María. F.; BENAVIDES, O. Hugo. Queer Histories and identities on the Ecuadorian Coast. **Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies**, v. 1, n. 1, p. 157-182, 2018.