



Estratos de olvido: violencia epistémica y la negación de la afrodescendencia en la arqueología

Strata of Forgetting: Epistemic Violence and the Denial of Afrodescendance in Archaeology

DELGADO, Génesis¹ y TRIVIÑO, Renata²

Delgado, G. y Triviño, R. (2024). Estratos de olvido: violencia epistémica y la negación de la afrodescendencia en la arqueología. *RELAPAE*, (21), pp. 14-26.

Resumen

Este ejercicio examina cómo la educación superior en Ecuador, arraigada en estructuras tradicionales, continúa sosteniendo un racismo epistémico que también permea la arqueología. Desde nuestra posición como *mujeresnegras* y arqueólogas, analizamos los planes de estudio de las licenciaturas en arqueología públicas y privadas. Estos programas revelan una escasa incorporación de epistemologías propias, perpetuando una arqueología colonizada basada en enfoques positivistas, hallazgos fragmentados y materialidades descontextualizadas. Esta aproximación busca recuperar la dimensión humana de la arqueología, redirigiéndola hacia el servicio de las comunidades contemporáneas, con un enfoque particular en los pueblos afrodescendientes y negros del país.

Palabras Clave: Racismo epistémico, violencia epistémica, educación superior, arqueología, pedagogía antirracista.

Abstract

This exercise examines how higher education in Ecuador, rooted in traditional structures, continues to uphold an epistemic racism that also permeates archaeology. From our position as Black women and archaeologists, we analyze the curricula of public and private archaeology degree programs. These programs reveal a scarce incorporation of indigenous epistemologies, perpetuating a colonized archaeology based on positivist approaches, fragmented findings, and decontextualized materialities. This approach seeks to recover the human dimension of archaeology, redirecting it towards serving contemporary communities, with a particular focus on the Afro-descendant and Black populations of the country.

Keywords: Epistemic racism, epistemic violence, higher education, archaeology, anti-racist pedagogy.

¹Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, CDMX), México / gidelgado@cieras.edu.mx / <https://orcid.org/0009-0000-3342-1125>

²Investigador Independiente / renatatriv1999@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0009-5928-8671>

Pistas del terreno

Desde el inicio de nuestra formación como arqueólogas, nos atrapó la falta de enfoques al abordar la afrodescendencia y la negritud en los estudios arqueológicos. La disciplina, dominada por una visión positivista, ha priorizado el análisis de materialidades frías y descontextualizadas, dejando de lado nuestra comprensión en esta larga duración (Braudel, 1979) de la historia humana. Este vacío es evidente en Ecuador y otros países de América Latina, con la excepción de Brasil³, donde la arqueología de la afrodescendencia lleva más de tres décadas. Aun así, esta perspectiva permanece rezagada, limitando el alcance crítico de la disciplina en el resto de la región.

El otro problema, es el trato que se da a la producción del conocimiento entendido como un privilegio, en donde desde la arqueología se requiere un replanteamiento de sus fundamentos epistémicos, reconociendo el extractivismo que surge de las experiencias de personas racializadas (Fong et al., 2022, p. 237). En contra parte, existe el enfoque de las teorías emanadas del feminismo negro (Crenshaw, 2013), que busca diversificar tanto los temas de investigación como las/os actoras/es que los desarrollan, incluyendo profesionales racializados y comunidades segregadas (Mantilla, 2007; Battle-Baptiste, 2011; Balanzátegui, 2018; Franklin et al., 2020). Paralelamente, se ha cuestionado cómo los discursos arqueológicos perpetúan asimetrías de género al naturalizarlas como inherentes al pasado, impulsando la incorporación de la interseccionalidad como categoría de análisis. Este giro permite confrontar violencias epistémicas que perpetúan la exclusión y fomenta vínculos éticos con comunidades, creando una arqueología más inclusiva, crítica y transformadora (Lugones, 2008; hooks, 2013; Lozano, 2016b).

El análisis de las comunidades afroecuatorianas esclarece cómo los pueblos racializados han resistido y reconstruido sus mundos frente a las violencias del secuestro transatlántico. Estos espacios insurgentes, creados mediante prácticas como el cimarronaje, no solo aseguraron su supervivencia, sino que también transformaron territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y otros pueblos, especialmente indígenas (Lozano, 2016a, p. 23). Estas zonas insurgentes representan prácticas de resistencia comunitaria, como economías solidarias, gobiernos locales y estrategias de supervivencia (Lao Montes, 2006, p. 6). En este contexto, el cimarronaje no puede interpretarse como un hecho aislado; fue el encuentro anticolonial más efectivo para sostener la existencia de africanos e indígenas en el Pacífico sur (García Salazar, 2011, p. 21).

En este proceso, las mujeres negras desempeñaron un papel central. Lozano (2016a, p. 37), plantea el concepto de *mujer negra* del que nos adherimos, al desafiar las categorías modernas-coloniales, mostrando que ser mujer y negra no puede reducirse a la suma de opresiones de género y raza, sino que constituye una experiencia indivisible. A través de estrategias de supervivencia, las *mujeres negras* transformaron territorios y crearon comunidades resistentes, desafiando no solo las estructuras coloniales, condiciones de existencia digna (Lozano, 2016b, p. 234). Lo anterior, pensamos, puede también observarse a través de una materialidad del despojo y la resistencia, en donde la arqueología explora objetos, territorios y sujetos que se entrelazan en una narrativa de lucha.

En Ecuador, la arqueología continúa ignorando las realidades humanas de los pueblos afrodescendientes e indígenas (Olivo, 2023). Este distanciamiento refuerza una visión colonizada, unilateral, donde las narrativas occidentales predominan en los currículos universitarios. Aunque las reformas de la Constitución de la República del Ecuador del 2008 han reconocido afroecuatorianas y afroecuatorianos como parte de un Estado Plurinacional e Intercultural (Antón Sánchez, 2016), los programas académicos permanecen anclados en epistemologías hegemónicas que perpetúan **desigualdades históricas; pues “esta etnicidad negra ha sido determinada como una identidad esencializada, congelada en espacio y tiempo” (Rahier, 1998, p. 358)**

Así, en este ejercicio, se busca problematizar estas dinámicas a partir de tres momentos. Primero, se analiza cómo las estructuras académicas perpetúan narrativas colonizadas a pesar de avances constitucionales; segundo, se revisa cómo los currículos de las universidades ecuatorianas han privilegiado epistemologías occidentales, marginando perspectivas locales; y finalmente, se reflexiona sobre el estado de la arqueología de la diáspora africana en Ecuador, destacando la urgencia de integrar epistemologías afrodescendientes en los enfoques académicos. Este proceso exige no solo sumar experiencias de las comunidades y les profesionales racializados, sino también cuestionar las formas en que la disciplina aborda —o ignora— las problemáticas contemporáneas que afectan a nuestras comunidades.

³ Véase Pedro Funari (1998), Scott Allen (2000), Pedro Funari y Andrés Zarankin (2004), Tania Lima (2008), Luis Menezes (2015) y otros.

Prospección epistémica y marcadores latentes

La arqueología ecuatoriana, al centrarse predominantemente en el pasado prehispánico, ha marginado las historias de comunidades afrodescendientes, reproduciendo estructuras de exclusión derivadas de la matriz de poder colonial. Este fenómeno responde a jerarquías epistémicas que invisibilizan otras formas de conocimiento desde la colonización (Quijano, 2000). Este enfoque prioriza narrativas históricas hegemónicas, ignorando la resistencia de las comunidades afrodescendientes en la configuración del territorio (Delgado, 2023, p. 31).

Efectivamente, “el colonialismo es también un proyecto cultural donde el conocimiento habilitado por la conquista o producido por ésta, contribuye a la formación y renovación de relaciones de control y subordinación social” (Nahuelpán, 2024, p. 76). Estas estructuras no solo justificaron la dominación en ese periodo, sino que aún influyen en las epistemologías contemporáneas (Lugones, 2008; Ribeiro, 2017). Es en este contexto donde Leila Gonzalez (2021) introduce el concepto de *amefricanidad*, visibilizando críticamente cómo lo latino se vincula a lo europeo, negando a los pueblos originarios y afrodescendientes. Propone un feminismo que incluya el racismo, el clasismo y la subversión: *América Ladina* (Gonzalez, 2021, p. 133). Hoy, en el mismo afán, se propone una apuesta por los feminismos decoloniales que incluyen una relectura crítica de la historia de la modernidad resaltando su carácter racista y eurocéntrico (Espinosa Miñoso, 2016).

La violencia, entendida tanto en su dimensión subjetiva como estructural, opera como un mecanismo esencial en los procesos históricos de opresión, incluyendo el colonialismo. Esta se inserta en la praxis cuando se usa la fuerza para superar un límite, un acto necesario en las sociedades divididas en clases antagónicas, donde las respuestas violentas incluyen desde guerras civiles hasta agresiones externas (Sánchez Vázquez, 1972, pp. 449-453). Žižek (2009, pp. 10-20) distingue entre violencia subjetiva, que altera el “orden normal”, como la simbólica del lenguaje, y violencia objetiva, que sostiene de manera invisible las relaciones de poder y explotación, desde formas sutiles hasta físicas. Ambas formas están impregnadas de una dimensión ideológica, que abarca desde amenazas hasta el genocidio, configurando un contexto donde la resistencia siempre se desarrolla en medio de esta dinámica.

Frente a esta violencia, las epistemologías subalternas emergen como actos políticos de transgresión y sanación colectiva. Bell hooks (2013) resalta la teoría como un espacio de reparación, capaz de dignificar memorias históricas y **abordar dolores heredados. En este sentido, “en la memoria y experiencia de las mujeres negras y afrodescendientes, desde allí que la pedagogía cimarrona esté basada en el *sentipensar*, como una forma de que la realidad de nuestras vidas aterrice sobre la teoría”** (Anangónó, 2023, p. 67). En este marco, **recuperar estas narrativas no solo desafía** estructuras opresoras, sino que también abre caminos hacia una comprensión transformadora y colectiva de las realidades históricas.

Este esfuerzo está intrínsecamente ligado a la necesidad de descolonizar el conocimiento, lo que requiere una revisión crítica de los marcos impuestos que reconfiguraron las dinámicas culturales y sociales de las comunidades colonizadas (Ngũgĩ wa Thiong’o, 1981). En Ecuador, este fenómeno se manifestó en la construcción de un estado-nación que promovió una identidad homogénea excluyendo lo no blanco, no occidental y no capitalista (Spivak y Giraldo, 2003). Este modelo fortaleció el poder de las élites blancas y mestizas, generando tensiones de pertenencia que se reflejan en las experiencias de exclusión y resistencia de las comunidades afrodescendientes (Moreno & Wade, 2022; Nahuelpán, 2012, pp. 120-121).

La descolonización, sin embargo, no puede limitarse a la arqueología y debe extenderse a otros campos, como la educación. Walsh (2003) identifica la colonialidad del saber como la negación sistemática de formas de conocimiento no europeas, mientras que Angulo (2021) describe cómo el racismo epistémico opera en la academia a través de la legitimación de un pensamiento eurocéntrico. Estas dinámicas no solo limitan la producción de conocimiento crítico, sino que también desarticulan las estrategias de resistencia comunitaria. A pesar de estas barreras, iniciativas como la etnoeducación han demostrado ser fundamentales para la recuperación de saberes afrodescendientes. Barbarita Lara⁴ resalta que la etnoeducación no solo permite cuestionar estas estructuras, sino que también fortalece la capacidad de resistencia comunitaria:

el sistema está estructurado para que formemos seres incapaces de cuestionar, de recrear, de analizar, de sobrevivir, por último. Porque al menos ahora, la educación de los afrodescendientes está hecha para

⁴ La Maestra Barbarita Lara es una sabia y lideresa afroecuatoriana nacida en Mascarilla que reside en La Concepción, en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-Mira. Representante de CONAMUNE - C (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras - Capítulo Carchi). La maestra es también co-investigadora en el proyecto colaborativo *Jardín de la Memoria Martina Carrillo* que forma parte del Proyecto Colaboración Arqueológica y Antropológica de la Diáspora Africana en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano.

que no sobrevivamos (...) se están dando cuenta de que como cimarrones y cimarronas sobrevivimos sin que nadie vele nada a nadie. (...) con el tema de la etnoeducación se están dando cuenta: ¡Chuta, les hemos dejado a estos es libres y se están educando! (Barbarita Lara, 2024, entrevista personal).

Asimismo, la opresión racial y de género opera de manera interseccional en las instituciones educativas. Las mujeres negras son particularmente vulnerables, ya que enfrentan una doble exclusión basada en su raza y género (Rodríguez Cruz, 2021), pues las jerarquías epistémicas están profundamente entrelazadas con otros sistemas de opresión (Moore, 1991; Viveros Vigoya, 2016), subraya cómo. A pesar de este panorama, el pensamiento ancestral y los vínculos espirituales con el territorio ofrecen una vía para resistir y transformar estas dinámicas. Como plantea Mbembe (2023), estos lazos históricos son fundamentales para reconstruir la autonomía cultural y descolonizar el conocimiento. En este sentido, una arqueología comprometida con los pueblos afrodescendientes, como sugiere Agbe-Davies (2022), puede cuestionar las narrativas hegemónicas al incorporar perspectivas interdisciplinarias y prácticas colaborativas.

Fisuras de formación, capas de ausencia

El espacio que ocupan las ciencias sociales y humanidades en las universidades ecuatorianas es limitado, lo que refleja una carencia de inversión e interés en disciplinas que estudian al ser humano y la sociedad (Calva, 2020). Este fenómeno no es aislado; responde a una visión instrumental de la educación como negocio, donde las carreras técnicas, consideradas rentables, desplazan disciplinas como la antropología o la arqueología. Aunque fundamentales, estas áreas no responden a las demandas inmediatas del mercado laboral. Este enfoque mercantilista no solo perpetúa la desconexión entre campos del conocimiento y las realidades sociales, sino que genera una fractura crítica entre pasado y presente.

En este contexto, la arqueología se enfrenta al desafío de demostrar su relevancia en una sociedad que, paradójicamente, desconecta el patrimonio histórico de las problemáticas contemporáneas. Esta desconexión no es casual, sino que refleja una percepción limitada de la disciplina, como lo explica Gordones desde el contexto venezolano:

En nuestro país, como en muchos otros países latinoamericanos, la imagen que la gente mantiene de los arqueólogos y las arqueólogas es la de personas dedicadas al estudio de restos antiguos, sin ninguna relevancia para las necesidades actuales de nuestras sociedades. Imagen que se corresponde con la idea **muy común también en nuestros pueblos de que “el pasado quedó atrás”, o “lo que importa es el presente”, y esto nos lleva a preguntarnos y preguntarme si podemos dejar atrás el pasado que permite entendernos como pueblos colonizados, afrodescendientes, indígenas, mestizos, excluidos, explotados.** Es decir, cómo podemos dejar atrás el pasado que nos permite entender las causas de lo que somos hoy en día (Gordones, 2012, p. 221).

Esta percepción refleja una fisura tanto en la narrativa histórica nacional como en la formación arqueológica, donde las voces afrodescendientes e indígenas han sido sistemáticamente excluidas. Además, la falta de perspectivas de género y una epistemología dominada por marcos externos limitan la capacidad de la arqueología para responder a las problemáticas sociales locales. Estas exclusiones no son incidentales, sino el resultado de estructuras históricas que perpetúan silencios y desigualdades.

El problema se agrava en el contexto ecuatoriano, donde la investigación arqueológica aún está marcada por una dependencia de proyectos extranjeros (Delgado Espinoza, 2011, p. 18). Aunque existen instituciones nacionales dedicadas al desarrollo de la disciplina, la participación de arqueólogos locales en proyectos que aborden las realidades sociales contemporáneas sigue siendo limitada. Esta situación no solo reduce la autonomía de la arqueología ecuatoriana, sino que también restringe su capacidad para articularse con las necesidades de las comunidades actuales.

Por otra parte, en los últimos años, ha surgido un creciente interés por las experiencias de las personas afrodescendientes en la arqueología (Mantilla, 2016, p. 17). Este giro crítico ha permitido cuestionar los cargos históricos y sociales que han estructurado la disciplina, visibilizando las ausencias de estas comunidades en los relatos oficiales. Sin embargo, el enfoque predominante de los textos académicos que abordan la violencia y resistencia de las personas afrodescendientes rara vez conecta con sus realidades contemporáneas. Pues, la narrativa histórica nacional continúa centrada en figuras mestizas y criollas, ignorando la continuidad histórica de las comunidades negras y afrodescendientes (Antón, 2019, p. 9).

En Ecuador, Balanzátegui (2018) lideró investigaciones que analizan la materialidad de comunidades afrodescendientes desde perspectivas feministas, en colaboración con CONAMUNE-Carchi. Desde 2012, estas iniciativas han impulsado

proyectos colaborativos bajo el Proyecto *Colaboración Arqueológica y Antropológica de la Diáspora Africana en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira*, integrando arqueología histórica, antropología y memoria colectiva. El proyecto *Jardín de la Memoria Martina Carrillo*, desarrollado en La Concepción, destacó como un espacio de diálogo interdisciplinario para la reparación histórica y la sanación colectiva. Este esfuerzo busca no solo estudiar el pasado afroecuatoriano, sino también generar acciones concretas que fortalezcan los lazos entre investigación científica y las realidades sociales de las comunidades afrodescendientes en territorio (Balanzátegui, Morales y Lara, 2021, p. 79).

Otro ejemplo significativo de iniciativas de memoria histórica es el proyecto *Sitios de Memoria en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción-Salinas y Guallupe: Patrimonialización y Salvaguardia*, liderado por el Centro de Investigación de Estudios de África y Afroamérica de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UINPIAW). Este proyecto tiene como objetivo reinterpretar los sitios de memoria afrodescendientes como espacios de resistencia frente al sistema esclavista colonial y las dinámicas históricas de exclusión y explotación. Con un equipo interdisciplinario que incluye maestros y maestras lideresas, sabios y sabias, arqueólogas/os, antropólogas/os, sociólogas/os, comunicólogas/os independientes y miembros de organizaciones clave como CONAMUNE-C, FECONIC y el Laboratorio de Arqueología Histórica de América Latina de la Universidad de Massachusetts-Boston (Chalá et al., 2023). Es importante destacar que una parte significativa del equipo —casi el 70%— son afrodescendientes, y más de la mitad son habitantes del territorio ancestral, lo que refuerza el vínculo y el compromiso comunitario con los objetivos del proyecto.

Sin embargo, estas iniciativas mencionadas son excepcionales, pues "la antropología nos lleva años y no es porque no **se haya producido desde la arqueología... hay arqueólogos trabajando, pero al no seguir el modelo que se presenta** como ideal, simplemente no se incluyen en los programas" (Chávez⁵, 2024, Entrevista personal). La formación en arqueología sigue presentando limitaciones significativas. Actualmente, solo existen dos⁶ licenciaturas: una en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y otra en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL). Estas instituciones enfrentan desafíos estructurales que afectan tanto la formación de arqueólogos como el desarrollo de enfoques inclusivos en la práctica arqueológica. Por ejemplo, la PUCE, que comenzó ofreciendo arqueología como parte de la licenciatura en Antropología, logró consolidar una carrera independiente con el tiempo, pero con constantes transformaciones en su malla curricular. Por su parte, la ESPOL, primera universidad en ofrecer una licenciatura exclusiva en arqueología, tuvo interrupciones en su programa hasta su reapertura en 2017 (Calva, 2020, pp. 85-89).

La violencia epistémica se manifiesta en la ausencia de perspectivas decoloniales que exploren de manera crítica las trayectorias y aportes de las poblaciones afrodescendientes en la construcción del Estado-nación. Aunque existen menciones ocasionales en investigaciones sobre comunidades criollas que reconocen la participación de africanos y afrodescendientes en actividades como la fabricación de cerámica, estas no reciben un enfoque central ni teórico en el análisis. En instituciones como la ESPOL⁷, **el énfasis en materias técnicas como "Arqueometría" y "Geomática" refleja un sesgo positivista que desatiende estas narrativas.** Por su parte, la PUCE⁸ había integrado asignaturas con **perspectivas culturales más amplias, como "Raros y Diversos", pero estas han sido desplazadas por currículos tradicionales** (PUCE, s.f.).

De ahí que, la enseñanza de la arqueología en Ecuador tiende a centrarse en la historia prehispánica, situando a los pueblos indígenas como actores pasivos de un pasado remoto. Este enfoque niega la continuidad de las comunidades indígenas contemporáneas, perpetuando una visión museística que privilegia los cuerpos muertos sobre los cuerpos **vivos; pues, se encuentran "desvinculados totalmente con el presente y consolidó una praxis arqueológica "neutra" y supuestamente sin intereses políticos"** (Gordones, 2012, p. 224).

Así, las tendencias teórico-metodológicas investigaciones arqueológicas, influenciadas por centros de poder, se limitan a contextos locales, resultandos útiles para dinámicas específicas, pero insuficientes para la llamada historia universal **"producida por la humanidad"** (Gordones 2006). **Esta carencia responde no solo a la invisibilización, sino también al desinterés en desarrollar marcos que aborden de manera integral la diáspora africana y sus implicaciones en la construcción del estado-nación, pues "la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos"** (Zapata Olivella, 1987, p. 36).

⁵ Andrea Chávez, antropóloga con mención en arqueología, candidata a la maestría de Arqueología Histórica. Investigadora de varios proyectos colaborativos en el Territorio Ancestral del Valle del Chota - La Concepción - Salinas y Guallupe.

⁶ Se decidió no incluir a la nueva licenciatura en Arqueología de la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, porque su primer ingreso de estudiantes será en el periodo 2025-1. Ver más en: <https://carreras.uleam.edu.ec/facultad-de-educacion-turismo-artes-y-humanidades/carrera-arqueologia/>

⁷ Ver más en <https://www.fch.espol.edu.ec/es/carreras-de-grado/arqueologia>

⁸ Véase https://www.puce.edu.ec/landing-arqueologia/?unidad_negocio=PUCE%20Quito&categoria_programa=Grado&programa_academico=Arqueologia&modalidad=Presencial&periodo=2025-02

Volviendo al aspecto crítico en ambas instituciones, es la violencia epistémica un común denominador que perpetúa la exclusión de las poblaciones afrodescendientes en los currículos y proyectos académicos. Como señala Olivo:

está también relacionado con la manera en cómo se forman o nos formamos, en América Latina... algunos logramos salirnos de la vorágine en la tendencia ideológica dominante, pero otros colegas y otras colegas no. La violencia epistémica es un problema que no sólo atañe a la arqueología o a una ciencia en sí, atañe a centros académicos completos. Es una tristeza total, porque hay universidades completamente ceñidas a programas de investigación que no son producidos desde su realidad, muy pocas tienen una visión crítica autónoma de cátedra... más bien, adoptan desde el diseño, las metodologías de enseñanza, contenidos y otras cuestiones de los países potencias. Las universidades, también la arqueología de nuestros países, tienen que responder, por supuesto, a las necesidades inmediatas de nuestros pueblos, de nuestra realidad, de nuestro contexto. Y esto afecta particularmente a estudiantes afrodescendientes, cuando en nuestras universidades se emulan temas efímeros de otras realidades, mientras la nuestra enfrenta urgentes necesidades... Yo vi actos de racismo y discriminación hacia estudiantes afrodescendientes. Tanto que decidí salir de allí, porque es insostenible. Uno tiene el derecho de moverse a donde pensamos que podemos hacer más, y no agonizar en universidades... que están prácticamente colonizadas. (Olivo, 2024, entrevista personal)

El enfoque académico predominante ha llevado a la exclusión y deslegitimación de las experiencias de las comunidades negras en los currículos de arqueología, dando prioridad a la historia de las culturas precolombinas. Esta situación pone de manifiesto un racismo epistémico que se evidencia tanto en el análisis de los planes de estudio como en las tesis de grado producidas por instituciones como la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), según un análisis de sus repositorios académicos. Desde el año 2014, la PUCE ha registrado la producción de 31 tesis en la carrera de Antropología con mención en Arqueología⁹ y 2 más en Arqueología¹⁰, abarcando temas como análisis cerámico, tipología lítica, iconografía y arqueobotánica. Por su parte, la ESPOL¹¹ ha generado 16 tesis desde 2021, con un enfoque en iconografía, bioarqueología y tipologías líticas. En total, entre 2014 y 2024, ambas universidades han producido 49 tesis. De aquellas, la tesis de grado realizada en ESPOL “Espacios de la explotación y materialidad de la resistencia. Arqueología negra en Guayaquil” (Delgado, 2023), es “la única tesis (hasta ahora) sobre arqueología afrodescendiente en el Guayas [y el resto del país], lo que nos habla también del abandono y alejamiento de los centros académicos respecto al tema” (Olivo, 2023, p. 102; Delgado, 2023).

También es necesario señalar que, a pesar de que se percibe un incremento en la representación de mujeres en el campo de la arqueología, como lo reflejan los datos de registros académicos, es fundamental analizar críticamente el alcance de esta inclusión en un contexto marcado por la violencia epistémica y la colonialidad de género. Como señala Lugones (2008), la indiferencia hacia la violencia contra las mujeres dentro de las comunidades evidencia una resistencia estructural a transformar las dinámicas sociales, lo que resulta crucial en la lucha contra las imposiciones coloniales. Desde la perspectiva de la interseccionalidad, desarrollada por Kimberlé Crenshaw (2013), se hace evidente que las experiencias de mujeres afrodescendientes, indígenas y otras identidades marginadas suelen quedar excluidas de las narrativas dominantes. Esto abre interrogantes significativos: ¿Qué porcentaje de estas mujeres proviene de familias de clase trabajadora? ¿Cuántas son afrodescendientes o negras? ¿En qué medida sus voces tienen cabida en el ámbito académico? ¿Se valoran genuinamente sus contribuciones o se les asigna únicamente un espacio simbólico?

Por otro lado, Oyéronké Oyèwùmi (2017), identifica dos procesos centrales en la colonización que han afectado directamente a las mujeres: por un lado, la racialización que subordinó a los africanos; y, por otro, la imposición de una lógica de género que excluyó a las mujeres de roles de liderazgo y les arrebató la propiedad de la tierra y otros recursos económicos (Lugones, 2011, p. 88). Estas reflexiones resultan clave para cuestionar si el aumento en la participación de mujeres en arqueología realmente implica una transformación en las estructuras de poder, o si perpetúa las dinámicas de exclusión bajo nuevas formas. Como menciona la Dra. Balanzátegui¹²:

El acceso a la profesionalización arqueológica en el Ecuador demuestra un mayor porcentaje de inclusión de mujeres, sin embargo, no nos queda claro su rol después de adquirir su título de licenciatura. La profesionalización pública de la arqueología es otro tema para tratar, es importante remarcar que las dos universidades de preparación arqueológica tradicionalmente han sido escuelas privadas, lo que limita el acceso a la educación por parte de diferentes grupos sociales. Además, esto conlleva a un análisis más profundo y estructural sobre las mujeres dedicadas a diversas actividades en diferentes esferas, desde

⁹ Véase en <https://repositorio.puce.edu.ec/collections/13131e11-e479-4f69-a9df-77fd66fd2a2d>

¹⁰ Ver más en <https://repositorio.puce.edu.ec/collections/dd8cbb2b-8ef1-4c03-84d9-b6b21a5eda00>

¹¹ Mirar en <https://www.dspace.espol.edu.ec/handle/123456789/50518>

¹² Profesora asistente en Antropología en una universidad de Massachusetts, especialista en arqueología histórica y colaborativa de la diáspora africana.

las públicas hasta las privadas. Actividades del cuidado, la maternidad y otras que, desde la reproducción, no han sido reconocidas e incorporadas en la preparación arqueológica. La arqueología ecuatoriana es manejada desde las voces masculinas y la consecución de la masculinidad. Hacerte “arqueólogo” muchas veces es hacerte más hombre; no es una profesión que le apueste a aspectos asociados a las economías de las mujeres, que son más completas e implican esas diversas esferas (Balanzátegui, 2024, entrevista personal).

A pesar de los avances hacia la profesionalización, aún persisten barreras estructurales que dificultan el reconocimiento pleno de las vivencias y aportes de las mujeres en este ámbito. Como nos dice Lugones (2008), “la falta de interés hacia la violencia contra las mujeres en nuestras comunidades refleja también una apatía frente a transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales, siendo esta una cuestión intrínsecamente ligada al rechazo de la imposición colonial” (p. 76). En este contexto, *mujeresnegras* y arqueólogas enfrentan desafíos estructurales que evidencian las tensiones entre los discursos y las realidades de exclusión que configuran la labor, como queda reflejado en los siguientes dos testimonios:

Siempre tuve el presentimiento de ser alguien, pero jamás la certeza de decirlo en voz alta y sin miedo hasta que terminé la universidad. Tuve la suerte de poder entrar a una institución de educación superior pública, porque en la costa, de donde vengo, las ciencias sociales y humanidades no son ofertadas comúnmente y no tenía el dinero para irme a la capital. Cuando estudiaba sociedades prehispánicas y un poco del mundo colonial y republicano, me sentía fascinada y conmovida, pero jamás conectada. La gente que me mostraban no se parecía a mí, y la gente que se parecía a mí, nunca la mostraban. Todo lo relacionado a lo negro era una incógnita que tuve que aprender sobre la marcha fuera de las aulas. Se supone que en la arqueología buscamos la reconstrucción de los modos de vida de sociedades a través de su materialidad, pero qué sucede cuando dicha materialidad, conectada a memorias y resistencia, nunca es tomada en cuenta y borrada casi con gusto como si lo material fuera simple polvo. Un polvo sucio que debe ser limpiado. Para niñas negras como yo, que anduvimos en algún momento de nuestras vidas perdidas, tal vez una mención de la historia de gente más parecida a nosotras, hubiera hecho las cosas más entendibles. Después de licenciarme, la vida profesional, no ha sido tan distinta a la universidad, seguimos sin estar representadas e institucionalizadas. Una vez, una exjefa me dijo que la institución y su equipo de trabajo no eran racistas porque nunca me trataron mal a pesar de mi color de piel. Al principio no sabía cómo tomármelo, luego me di cuenta que, aunque ambas fuéramos mujeres y arqueólogas, ella seguía siendo la blanca en un puesto de poder y yo la negra en un puesto de subordinación. Hoy más que nunca estoy convencida de que debemos tomarnos la educación y convertirla en un espacio de rebeldía, incomodidad y militancia (Testimonio 1, Arqueóloga negra).

Desde mi adolescencia, he sido la única persona negra en los espacios educativos donde estudié en la urbe. Mi diferencia, siempre presente, se volvió más incandescente en la universidad, donde profesores y sus familiares en las oficinas intentaban tratarme como personal de servicio. Bastaba un gesto benevolente de un/a salvador/a blanca/o aclarando que era estudiante, para que el trato cambiara inmediatamente. En arqueología, jamás encontré un reflejo de personas como yo ni de nuestro devenir. Enfrenté hostigamientos de un par de docentes, quienes parecían incómodos no solo con mi voz, sino con mi mera presencia. **Una de ellos llegó a amenazarme: “Seré una mierda contigo si no apruebas el parcial con X calificación”.** Esta hostilidad se extendió a los exámenes, donde me hacía preguntas específicas sobre el trabajo de otros, y a cada presentación, que era descalificada casi por defecto. A eso se sumó el ciberacoso, frente al cual la persona encargada de ayudarme se limitó a divulgarlo, yo quede acusada y no se hizo nada sabiendo los responsables. Por caprichos del destino, al terminar mi carrera, descubrí que el lugar donde crecí, una antigua hacienda esclavizadora, pertenecía a familiares de quienes hoy controlan la arqueología en el país. Esa hacienda, símbolo de poder y estatus, oculta la historia de quienes la habitaron, como su arqueología oculta la nuestra. Por años, me costó apalabrar la violencia, pero entendí que lo que más temen es la voz de una negra que se niega a desaparecer. Mi presencia en la arqueología no es un error ni una anomalía; debemos ennegrecerla por completo. (Testimonio 2, Arqueóloga negra).

Estas experiencias personales no son casos aislados, sino síntomas de un problema estructural profundamente enraizado en la disciplina arqueológica. La formación de arqueólogos y arqueólogas sigue dominada por un cuerpo docente blanco-mestizo, perpetuando discursos hegemónicos que actúan como herramientas de exclusión. Esta dinámica se intensifica con la ausencia de bibliografía crítica en los programas universitarios de arqueología en el

mundo hispanohablante, con una formación acrítica (Ruiz Zapatero, 1998), lo que resulta en una formación insuficientemente dialéctica.

Para las arqueólogas negras, estas barreras no son abstracciones: son muros que limitan, silencian y despojan. La invisibilización de nuestras historias en el discurso arqueológico no es casual; es una herramienta de dominación que debemos dismantelar. Al compartir estas vivencias, no buscamos simplemente exponer las desigualdades, sino encender la chispa de transformación. No se trata de pedir espacio en un sistema que nos margina, sino de agrietarlo **desde sus cimientos, “las grietas que pienso revelan la irrupción, el comienzo, la emergencia, la posibilidad y también la existencia de lo muy otro que hace vida a pesar de —y agrietando— las condiciones mismas de su negación”** (Walsh, 2016, p. 32).

Lecturas bajo superficie y posibilidades de vida

Para avanzar hacia una arqueología que realmente sirva a las comunidades afrodescendientes en América Latina, es esencial replantear las preguntas que plantea Mantilla (2016, p. 17) en su análisis sobre arqueología y comunidades negras: **“¿Qué hemos dicho los arqueólogos sobre las poblaciones negras y su materialidad? ¿Desde dónde hablamos? ¿Cómo nos referimos a los sujetos esclavizados, libres, a sus memorias, lugares y su cotidianeidad?”**.

No debemos olvidar que la arqueología nació en un contexto de estado-nación positivista, colonialista, elitista, burgués y masculino (Battle-Baptiste, 2011). A pesar de los intentos recientes por abordar problemáticas sociales e ideológicas relacionadas con **las minorías, la idea de una “arqueología para el pueblo” sigue siendo una mentira piadosa que persiste en la ingenuidad**. La disciplina, tal como surgió y aún se practica en muchos contextos, se mantiene como parte de una narrativa oficial (Acuto, 2024).

Es crucial seguir cuestionándonos: ¿Por qué se hace arqueología?, ¿Para qué se hace arqueología?, ¿Para quiénes se hace arqueología?, ¿Quiénes hacen arqueología? En esta búsqueda, debemos evitar caer en la trampa de una arqueología simbólica que no critique las estructuras de poder que la sostienen. La arqueología debe concebirse como un acto de resistencia, un espacio donde la colaboración con comunidades locales no sea meramente decorativa, sino **profundamente transformadora “con letras mayúsculas, con la comunidad, con la gente dueña del conocimiento”** (Barbarita Lara, 2024, Entrevista personal). **Solo entonces podremos avanzar, “es importante que nos mantengamos en la producción de un conocimiento desde una perspectiva decolonial”** (Chávez, 2024, Entrevista personal).

A pesar del creciente número de mujeres en la arqueología ecuatoriana¹³, seguimos enfrentando desigualdades estructurales que limitan nuestra participación plena. Muchas de nosotras hemos vivido ciclos de deserción en universidades, especialmente privadas, donde el acceso equitativo para comunidades diversas es insuficiente. Además, nuestro rol en esferas laborales y de cuidado, como la maternidad, rara vez se integra en la formación y ejercicio arqueológico; esto perpetúa un campo dominado por voces masculinas que asocian la profesión con ideales tradicionales de masculinidad (Balanzátegui, 2024, entrevista personal).

El trabajo en conjunto con poblaciones afrodescendientes es un paso crucial y básico hacia un cambio en la arqueología. Esta colaboración no debe ser vista como una mera suma de voces, sino como un proceso que construye un conocimiento que respete lo que ya existe en las comunidades. Sin lo anterior, nada se puede hacer. Este enfoque evita la alienación y fomenta un sentido ético, político y de reconocimiento. Sin embargo, este cambio no se logra simplemente mediante la inclusión de grupos marginalizados, va más allá, se necesita una profundización y apoyo complementario de otras disciplinas. Al respecto, el Dr. Olivo comenta que:

Si bien se ha avanzado en los trabajos antropológicos respecto a los pueblos afrodescendientes, la arqueología tiene que empezar a abreviar de todo el conocimiento generado por la antropología, la historia y otras disciplinas. Entonces, la interdisciplinariedad es vital para estos estudios. Yo soy de una posición metodológica que llamamos Arqueología Antropológica, precisamente para eso, donde unimos y pensamos la relación del pasado y el presente, sus fenómenos de larga duración. Tenemos una posición política respecto a los pueblos marginalizados, a los pueblos escindidos de la historia. Es una posición integral que añade aspectos políticos, que son ultra necesarios, porque una cosa es observar cómo la historia fue escindida y otra cosa es observar qué problemáticas son necesarias de resolver en la historia afrodescendiente: la racialización, discriminación y un montón de fenómenos (Olivo, 2024, entrevista personal).

¹³ Actualmente, de los/las 202 arqueólogas/os registrados en el registro de profesionales del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador (INPC), 78 son mujeres. Ver más en: (regprof.servehttp.com)

Proyectar un horizonte distinto para la arqueología exige construir espacios que desafíen su sesgo histórico y epistemológico. Planteamos la necesidad de consolidar un Centro de Estudios o cátedras especializadas en diásporas africanas, donde la enseñanza y la investigación respondan a las realidades de nuestras comunidades. Este esfuerzo debe partir de la comunidad, de sus sabias y sabios y de académicas y académicos afrodescendientes, cuya presencia redefine los marcos desde los que se narra y estudia nuestro pasado. Propiciar espacios donde nos encontremos en modo fuga de aquellas narrativas hegemónicas de la disciplina. Así, la arqueología puede articularse como un puente entre la memoria y la acción colectiva. Pues:

No solo mi escuela pública es la que debe servir a la comunidad, es la arqueología que debe estar al servicio de las comunidades con las cuales trabajamos... Una disciplina que sabemos que, hasta ahora, sigue pensando en la otredad al narrar la historia Indígena y Afrodescendiente. (Balanzátegui, 2024, entrevista personal)

A pesar de los avances en la profesionalización, persisten brechas que reafirman la supremacía de una epistemología colonial. Es imprescindible reestructurar el enfoque académico, no como un proceso lineal de integración, sino reconociendo y cuestionando. Solo así podemos caminar y pensarnos desde las "pedagogías cimarronas" (García, 2018) **en un quehacer que refleje realmente las contradicciones de la realidad ecuatoriana. Como señala Olivo: "Muchas ciencias de Nuestra América no responden a problemáticas sustanciales de la realidad, se adoptan enfoques que no tienen nada que ver con nuestros pueblos" (Olivo, 2024, entrevista personal).**

Notas finales

La arqueología continúa inmersa en una lógica de violencia epistémica que atraviesa su evolución histórica y configura sus prácticas actuales. Es un mecanismo activo que sostiene estructuras coloniales del saber, evidenciado en la escisión entre la materialidad arqueológica y el despojo de nuestro devenir. La historia afrodescendiente no puede ser un anexo periférico en la narrativa nacional; es un eje imprescindible que debe incorporarse en todos los niveles educativos, con una comprensión crítica de la configuración del país.

En este marco, la arqueología de contrato emerge como un actor problemático. Al alinearse con intereses desarrollistas y neo-extractivistas, ha acelerado el despojo territorial y el vaciamiento de nuestras memorias colectivas. Casos en Ecuador, como los conflictos en Tundayme (Sacher et al., 2016) y San Francisco de Pachijal (Contraloría General del Estado, 2023) ilustran cómo estas prácticas no solo alteran paisajes físicos, sino que erosionan nuestras estructuras sociales y modos de vida. Esta realidad demanda una redefinición urgente de la disciplina: la arqueología no es solo técnica, es también ética, social y política. No cuestionar nuestra complicidad con estas dinámicas equivale a reproducir exclusiones y violencias estructurales.

Una transformación profunda requiere superar el confinamiento de la disciplina al análisis de un pasado desarticulado de las realidades actuales. Insistir en la desaparición de las sociedades pasadas desvincula la historia de nuestras identidades contemporáneas, deslegitimando nuestras luchas y existencias. La arqueología debe avanzar hacia prácticas que no solo revisen el pasado, sino que también aborden y reparen los legados de violencia, contribuyendo activamente a la transformación social.

En este esfuerzo, las memorias de la diáspora africana deben ser reivindicadas por la arqueología. Este reconocimiento implica desafiar las narrativas coloniales y los estereotipos raciales que han definido nuestra disciplina, integrando enfoques interdisciplinarios que incorporen sociología, antropología y estudios culturales. La colaboración crítica puede generar una arqueología que enfrente las desigualdades estructurales y reoriente nuestra práctica hacia la justicia social. A su vez, la arqueología debe confrontar las jerarquías internas que perpetúan desigualdades de género y exclusión. Nosotras, las mujeres, particularmente en contextos patriarcales, enfrentamos barreras que limitan nuestra participación y reconocimiento. Promover una comunidad científica inclusiva, basada en la cooperación en lugar de la competencia, es un paso indispensable para transformar la disciplina.

Por último, trabajar con nuestras comunidades afrodescendientes abre la posibilidad de convertir la arqueología en un espacio de reparación y resistencia. Reconocer nuestras memorias, estrategias de supervivencia y narrativas no solo le otorga sentido, sino que la convertiría en un motor fugitivo de ejercicio político. Sin embargo, esto exige abandonar estructuras caducas y asumir un compromiso ético. No cabe la tibieza de mantenerse al margen de las luchas contemporáneas contra el racismo, el extractivismo y la exclusión. Como práctica política, debe recuperar relatos plurales que desafíen la hegemonía occidental y se alineen con proyectos emancipatorios.

Referencias bibliográficas

- Acuto, F. A. (2024). Reflexiones para una arqueología activista en América Latina contemporánea. *Antipoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 56.
- Agbe-Davies, A. (2022). African American archaeology, for now. *Annu. Rev. Anthropol.* 51, 345–63.
- Allen, S. J. (2000). Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga. *Índios do Nordeste: temas e problemas*, 2, 245-76.
- Anangonó, G. (2023). Resistencia y (re) construcción a través de la memoria de las mujeres negras y afrodescendientes. *Cadernos do Lepaarq*, 20(40), 63-71.
- Angulo, L. (2021). Las tres caras del racismo epistémico en Educación Superior. *Revista INTEREDU*, 1, 129-160.
- Antón Sánchez, J. (2019). El antiguo trapiche de mascarilla, la memoria de la esclavitud y el patrimonio material afroecuatoriano. *Diálogo andino*, (58), 7-22.
- Antón, Sánchez, J. (2016). El impacto del Sistema Nacional de Admisión y Nivelación y el acceso en los afrodescendientes a la universidad pública ecuatoriana. *Revista San Gregorio*, (15), 20-33.
- Arocha, J., Guevara N., Londoño, S., Moreno, L. y Rincón, L. (2007). Elegguá y respeto por los afrocolombianos: una experiencia con docentes de Bogotá en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. *Revista de Estudios Sociales*, 27, 94-105.
- Asamblea, N. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial No. 449.
- Balanzátegui, D. (2017). *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)* (Tesis doctoral). Simon Fraser University, Burnaby, BC.
- Balanzátegui, D. (2018). *Collaborative archaeology to revitalize a historic Afro-Ecuadorian cemetery*. La Concepción, Chota-Mira Valley.
- Balanzategui, D., & Mery, I. (2022). Sistemas de Alimentación Afrodescendiente en Contexto de Esclavitud en el Andes Septentrionales del Ecuador (siglo XVIII). *Cadernos do Lepaarq*, XX, 40, 253-276.
- Balanzátegui, D., Morales, A. M., & Lara, B. (2021). «Cimarrona soy»: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas. *Praxis Arqueológica*, 2(1), 70-85. <https://doi.org/10.53689/pa.v2i1.19>
- Battle-Baptiste, W. (2011). *Black feminist archaeology* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315096254>
- Braudel, F. (2007). La larga duración, en la historia y las ciencias sociales, Capítulo 3, Alianza Editorial, Madrid, 1979 (4ª Edición). *Relaciones Internacionales*, (5), 1–36. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2007.5.008>
- Calva Nagua, D. (2020). *Arqueología y universidad: Una aproximación al caso ecuatoriano* (Trabajo final para la obtención del título de Magister en Arqueología del Neotrópico). ESPOL, Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas, Guayaquil.
- Carrillo Márquez, N. (2024). Violencia epistémica y producción literaria chicana: escribir desde las comisuras. *Revista de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de Nuevo León*. <https://doi.org/10.24245/revfi.v10i1.34915>
- Chalá, K., G. Anangonó, D. Minda, A. Pabón, D. Balanzátegui, A. Chávez, G. Delgado y O. Olivo (2023). Sitios de memoria Afroecuatoriana en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción-Salinas y Guallupe: territorio, cultura y patrimonio. Del Campo en el Mundo 22 de agosto, México. <https://www.delcampo.org.mx/Libros-Del-Campo/>.
- Collins, P. H. (2020). Intersectionality as critical inquiry. *Companion to feminist studies*, 105-128.
- Contraloría General del Estado, (2023). Examen especial de Administración, control y surgimiento de las concesiones mineras Rumiñahui con código 6451 y Betty's código 401679 en el Ministerio de Minas, Ministerio de Energía y Recursos

Naturales No Renovables, actual Ministerio de Energías y Minas y entidades relacionadas, por el periodo comprendido entre 1 de enero de 2018 y 31 de diciembre de 2022. https://www.contraloria.gob.ec/WFDescarga.aspx?id=75196&tipo=inf&fbclid=IwY2xjawG5cRlleHRuA2FibQlxMAABHZKatbZ5AFRSr7lpAXyFXWYpnp3pt7JtOJj9qmKms1H5IT9osITYEDo4NA_aem_nUwqESEi1BuvKk0rIk5j4w

Crenshaw, K. (2013). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. En K. Bartlett & R. Kennedy (Eds.), *Feminist legal theories* (pp. 23-51). Routledge.

Delgado Espinoza, F. (2011). La Arqueología ecuatoriana en el siglo XXI: entre la academia y la Arqueología Aplicada. En K. Enriquez (Coord.) *La arqueología y la antropología en Ecuador. Escenarios, retos, perspectivas*. Abya-Yala.

Delgado Vernaza, G. I. (2023). *Espacios de la explotación y materialidad de la resistencia. Arqueología negra en Guayaquil*. [Proyecto integrador]. ESPOL.

Espinosa Miñoso, Y. (2016). *De por qué es necesario a feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*. Solar.

Fong, K. N., Ng, L. W., Lee, J., Peterson, V. L., & Voss, B. L. (2022). Race and Racism in Archaeologies of Chinese American Communities. *Annual Review Of Anthropology*, 51(1), 233-250. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-041320-014548>

Franklin, M., Dunnivant, J. P., Flewellen, A. O., & Odewale, A. (2020). The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology*, 24, 753-766.

Funari, P. P. A., & Zarankin, A. (2004). Arqueología Histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI. *Ediciones Uniandes*, 5-10.

García Salazar, J. (2011). *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Ediciones Abya-Yala.

García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En C. Miranda ... [et al.] (Eds.), *Afrodescendencias: voces en resistencia* (1a ed., pp. xx-xx). CLACSO.

Gonzalez, L. (2021). La categoría político-cultural de la amefricanidad. *Revista Conexión*, 10(15), 133-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056>

Gordones, G. (2006, julio 17-21). *Arqueología, historias locales y textos escolares en Venezuela* [Ponencia]. 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España. Documento mimeografiado.

Gordones, G. (2012). La arqueología social latinoamericana y la socialización del conocimiento histórico. *La arqueología social latinoamericana*, 221.

hooks, b. (2013). *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. WMF Martins Fontes

Lao Montes, A. (2006). Las actuales insurgencias políticas-epistémicas en las Américas: giros a la izquierda, giros anti-imperiales, giros (de) coloniales. *Tema central*, 14.

Liberona, N., Piñones, C., & Stefoni, C. (2023). "Raza" y racismo en el abordaje estatal de la diversidad cultural. *Polis (Santiago)*, 22(64), 3-17. <https://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2023-n64-1827>

Lima, T. A. (2008). Los zapateros descalzos: arqueología de una humillación en Rio de Janeiro del siglo XIX. *Sed non satiata II: acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*. *Encuentro*, 33-55.

Lozano, B. R. (2016a). Feminismo Negro—Afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en-lugar. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 5(9), 23-48.

Lozano, B. R. (2016b). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujer negra/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar.

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 1(9), 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.
- Lumbreras, L. (1974). *La Arqueología como ciencia social*. Hístar.
- Mantilla, J.C. (2007). Historias locales, historias de resistencia: Una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, (7), 76-92.
- Mantilla, J.C. (2016). Arqueología y comunidades negras en América del Sur: problemas y perspectivas. *Vestigios - Revista Latino-Americana De Arqueología Histórica*, 10(1), 16–35. <https://doi.org/10.31239/vtg.v10i1.10565>
- Mbembe, A. (2023). Descolonizar la universidad: nuevos rumbos. En *Descolonizar la universidad*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.
- Menezes, L. (2015). Arqueología de la diáspora Africana en Sudamérica. Desarrollo, problemáticas y perspectivas. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, (9 (2), 27-31.
- Moore, H. (1991). *Antropología y Feminismo*. Cátedra.
- Moreno, H., & Wade, P. (2022). The formation of mestizo nations. En *Contra el racismo, luchas para el cambio social en Latinoamérica*.
- Nahuelpán, H. (2012). “Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu” en Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca Piutrin, Pablo Mariman/ Comunidad de Historia Mapuche. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche: Pp.123-160.**
- Nahuelpán, H. (2013). El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (24), 71-91.**
- Olivo del Olmo, O. (2023). La fuga: movilidad y resistencia del pueblo Afroecuatoriano. Memorias de Mami Betty. *Cadernos Do LEPAARQ (UFPEL)*, 20(40), 88-106. <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v20i40.26102>
- Oyewùmi, O. (2017). La invención de las mujeres. *Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colombia. Editorial en la frontera*.
- Paula Passos, L., de Carvalho, P. M., & de Matos Soares, A. (2024). Apresentação: Rede de Arqueologia Negra-NegrArqueo 2018-2024: retalhos históricos de movimentações coletivas. *Revista de Arqueologia*, 37(2), 6-29..
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp.122-151) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO.
- Rahier, J. (1998). Estudios de negros en la antropología ecuatoriana: presencia, invisibilidad y reproducción del orden racial espacial. En: Cristóbal Landázury (comp) *Memorias del Primer Congreso ecuatoriano de Antropología*. Vol III.
- Ribeiro, L. (2017). Crítica feminista, arqueología e descolonialidade: sobre resistir na ciência. *Revista de Arqueologia*, 30(1), 210-234.
- Rodríguez-Cruz, M. (2021). Colonialidad del saber y dominación epistemológica. Aportes etnográficos para un análisis de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador del correísmo. *Chungará (Arica)*, 53(4), 705-719. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562021005002505>
- Ruiz Zapatero, G. (1998). *Enseñando Arqueología... ¿Hay algo que decir?* Arqueoweb.
- Sacher, W., Báez, M., Bayón Jiménez, M., Larreátegui, F. & Moreano Venegas, M. (2016). Entretelones de la megaminería en el Ecuador. 10.13140/RG.2.2.12256.07689. Informe de visita de campo en la zona del megaproyecto minero Mirador, parroquia Tundayme, cantón El Pangui, provincia de Zamora-Chinchi, Ecuador.

- Sánchez Vásquez, A. (1972). Filosofía de la praxis. *Grijalbo*.
- Spivak, G. C., & Giraldo, S. (2003). ¿ Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Tobar, L. (2023). Mujeres de la resistencia afroecuatoriana. *Revista Mujer y Sociedad*, 3(4). <https://doi.org/10.30736/3700-444>
- Viveros Vigoya, M. V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.
- Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4).
- Walsh, C. (2016). Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir*, 17.
- Zapata Olivella, M. (1987). Memoria de la palabra. *Revista de estudios colombianos*, (2).
- Zizěk, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Fecha de recepción: 2-10-2024

Fecha de aceptación: 21-11-2024