



Cultura en Red

Año VII, Volumen 12, Noviembre 2022.

ISSN 2362 - 2652

UniRío
editora



María Laura Gili, <https://orcid.org/0000-0001-9115-5814>. Ética y Cultura. Una cuestión política, social y ética. Revista Cultura en Red, Año VII, Volumen 12, noviembre 2022: Pp. 11 - 37. En línea desde 6 de diciembre 2015. ISSN Electrónico 2362 – 2652
Link Cultura en Red: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/>
Creative Commons, Reconocimiento no comercial, compartir igual 4.0, Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ÉTICA Y CULTURA. UNA CUESTIÓN POLÍTICA, SOCIAL Y ÉTICA

ETHICS AND CULTURE. A POLITICAL, SOCIAL AND ETHICAL ISSUE

ÉTICA E CULTURA. UMA QUESTÃO POLÍTICA, SOCIAL E ÉTICA



María Laura Gili

Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas

Universidad Nacional de Villa María

marialauragili@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9115-5814>

Resumen

En los últimos años los estudios culturales y las políticas culturales aplicadas a la gestión de la cultura, han incorporado

conceptos como corresponsabilidad, compromiso social, multidisciplinariedad, interculturalidad. Reflexionamos en el marco del pensamiento latinoamericano y

la apuesta por la ética social, que parte de considerar sus categorías insertas en instancias históricas y socialmente determinadas. En función de ello, la acción cultural que promueva el estudio, gestión e intervención en el patrimonio cultural y las herencias sociales, conlleva un problema político y ético, donde la ética social es entendida en cuanto producto histórico sensible a los conflictos y contradicciones de la realidad social en la que se manifiesta. La situación se agudiza en nuestras realidades latinoamericanas, con una larga historia de dependencia colonial, experiencias históricas traumáticas y sectores aun sumergidos en la marginalidad por efectos, ahora, del neoliberalismo. En nuestros países se continúan articulando desigualdades nacionales y étnicas, profundas y estructurales. Aquí, los asuntos de la cultura, no se solucionan por fuera de los cambios socioeconómicos estructurales, necesarios para acabar con los problemas de fondo. El problema de la discriminación y la exclusión cultural van de la mano de la explotación y la desigualdad socioeconómica. Este estado de situación, le impone al ámbito académico la revisión de sus prácticas y la reflexión en términos de un pensamiento crítico y ético, donde la ética no sea solo

un instrumento para diluir reclamos sino una herramienta para la generación de nuevas prácticas. Para reflexionar sobre aspectos vinculados a la ética y la cultura, el trabajo se ordena en tres subtítulos: una introducción a la cuestión indígena en el marco del pensamiento crítico latinoamericano; una historia construida sobre ocultamientos y conflictos; el motivo del conflicto moral. La globalización como contexto y las consideraciones finales.

Palabras clave: Ética; estudios culturales; políticas culturales

Abstract

In recent years, cultural studies and cultural policies applied to cultural management have incorporated concepts such as co-responsibility, social commitment, multidisciplinary, and interculturality. We reflect within the framework of Latin American thought and the commitment to social ethics, which starts from considering its categories inserted in historical and socially determined instances. Based on this, the cultural action that promotes the study, management and intervention in cultural heritage and social legacies, entails a political and ethical problem, where social ethics is understood as a historical product sensitive to the con-

licts and contradictions of the social reality in which it manifests itself. The situation worsens in our Latin American realities, with a long history of colonial dependency, traumatic historical experiences and sectors still submerged in marginality due to the effects, now, of neoliberalism. Deep and structural national and ethnic inequalities continue to be articulated in our countries. Here, cultural issues are not resolved outside of the structural socioeconomic changes necessary to put an end to the underlying problems. The problem of discrimination and cultural exclusion go hand in hand with exploitation and socioeconomic inequality. This state of affairs imposes on the academic field the review of its practices and reflection in terms of critical and ethical thinking, where ethics is not only an instrument to dilute claims but a tool for the generation of new practices. To reflect on aspects related to ethics and culture, the work is organized into three subtitles: an introduction to the indigenous question in the framework of Latin American critical thought; a story built on concealment and conflict; the reason for the moral conflict. Globalization as a context and final considerations.

Key words: Ethics; cultural studies; cultural policies

Resumo

Nos últimos anos, os estudos culturais e as políticas culturais aplicadas à gestão cultural incorporaram conceitos como corresponsabilidade, compromisso social, multidisciplinaridade e interculturalidade. Refletimos no marco do pensamento latino-americano e do compromisso com a ética social, que parte de considerar suas categorias inseridas em instâncias históricas e socialmente determinadas. Com base nisso, a ação cultural que promove o estudo, a gestão e a intervenção em patrimônios culturais e legados sociais, acarreta um problema político e ético, onde a ética social é entendida como um produto histórico sensível aos conflitos e contradições da realidade social em que ela se manifesta. A situação se agrava em nossas realidades latino-americanas, com uma longa história de dependência colonial, experiências históricas traumáticas e setores ainda submersos na marginalidade pelos efeitos, agora, do neoliberalismo. Desigualdades nacionais e étnicas profundas e estruturais continuam se articulando em nossos países. Aqui, as

questões culturais não são resolvidas fora das mudanças socioeconômicas estruturais necessárias para acabar com os problemas subjacentes. O problema da discriminação e da exclusão cultural anda de mãos dadas com a exploração e a desigualdade socioeconômica. Esse estado de coisas impõe ao campo acadêmico a revisão de suas práticas e a reflexão em termos de pensamento crítico e ético, onde a ética não seja apenas um instrumento para diluir reivindicações, mas uma ferramenta para a geração de novas práticas. Para refletir sobre aspectos relacionados à ética e à cultura, a obra está organizada em três subtítulos: uma introdução à questão indígena no marco do pensamento crítico latino-americano; uma história construída sobre ocultação e conflito; o motivo do conflito moral. A globalização como contexto e considerações finais.

Palavras chave: Ética; estudos culturais; políticas culturais

Ética y cultura una cuestión política, social y ética

Los estudios sobre las herencias sociales y los bienes culturales, han pasado por distintas instancias. En las últimas décadas, el concepto cultura y su aplicación son cada vez más usados en nuevos con-

textos, ahora atravesados por la economía e intereses vinculados a diferentes gestiones gubernamentales (Gili 2021, pag. 142). Las transformaciones sociales y políticas ocurridas en la segunda mitad del siglo XX, afectaron el desarrollo de las ciencias sociales con nuevas preguntas a sus problemas de investigación y estudios tradicionales. Entre ellas, se manifestarían interrogantes éticos a sus prácticas de trabajo y estudio.

Al observar el curso de las democracias y sus procesos de ampliación en el siglo XX, se advierte la consagración de la libertad política en respeto de los derechos humanos extendidos (de género, étnicos, de clase, etc.); mientras que, en el siglo XXI, pareciera manifestarse la libertad moral, en permanente inestabilidad de criterios morales, donde los individuos pueden establecer sus propios juicios éticos, sin apelar a referentes de autoridad más allá de sí mismos (Gili 2021, p.143). Esta situación de crisis de referentes, también afecta el desarrollo de las diferentes áreas de producción del saber científico, al cuestionar las prácticas profesionales desde principios éticos. A partir de la finalización de la segunda guerra mundial (1939- 1945), la ética aplicada avanzó hacia otros rumbos preocupán-

dose por cubrir el espacio dejado de lado por la filosofía (Etxeberria 1996, p.16). Y su principal preocupación se unió al hallazgo de vías de fundamentación que facilitaran la resolución de situaciones contradictorias, cada vez que éstas se produjesen en ámbitos académicos o en situaciones de la vida social. Así, son tema de discusión, la legalidad que funda el Estado a través de sus sistema jurídico; los reclamos de los pueblos originarios sobre su patrimonio cultural y bienes culturales; el vínculo de los arqueólogos con ellos, especialmente en países periféricos con economías dependientes; los usos y abusos de la arqueología en función de las necesidades y valores de la sociedad contemporánea; la relación de los arqueólogos entre sí y su conducta profesional en cuanto a opciones metodológicas para estudiar el registro arqueológico, a la elaboración y presentación de informes de investigación y a sus acciones en orden a la preservación y conservación de los bienes materiales que estudian, cuya principal particularidad, es que son destructibles y perecederos.

La manifiesta complejización de los vínculos sociales y políticos, que implica el nuevo ordenamiento mundial globalizado, también es perceptible en los espa-

cios académicos. Las constantes transformaciones que transita la moral contemporánea, incrementa la necesidad de reflexionar acerca de los principios éticos que sustentan la deontología elaborada y en discusión (SAA 1961, WAC 1990, *Carta Etica per l'arte rupestre* 1996, SAB 1997, AAPRA 2003, CEP 2005). Para los investigadores supone nuevos compromisos con la producción de conocimiento, revisando los fundamentos del entendimiento, a partir de una perspectiva que incorpore las connotaciones sociales y políticas de su producción (lo cual no le resta objetividad y rigurosidad metodológica al trabajo científico); en el caso particular de la arqueología en contexto latinoamericano, se debería propiciar una profunda revisión de los conflictos morales derivados de su práctica, en orden a las particularidades de su objeto de estudio. Aquí, el pasado y los pueblos originarios, quedaron inmersos en un contexto de desigualdad. En Latinoamérica, la modernidad se construyó sobre el ocultamiento y el conflicto, con sociedades fragmentadas y heterogéneas que se presentan, en la actualidad, con pueblos originarios haciendo reclamos por derechos territoriales, autonomía, autodeterminación y por el ejercicio del derecho con-

suetudinario; por ello, el problema es étnico pero, también social, político y ético.

En el marco de este planteo, abordamos aspectos relacionados a la práctica de las ciencias sociales, la arqueología entre ellas que, en contexto latinoamericano, se vincula directamente a las expresiones culturales de las poblaciones originarias. En efecto, la disciplina se ha visto inmersa en las últimas décadas en debates académicos acerca de los problemas derivados de su ejercicio profesional (Gili 2005, p.7). La comunidad académica internacional de arqueólogos redactó el Primer Código de Ética, en el II Congreso Mundial de Arqueología (W.A.C. 1990). A partir de allí, es notable la relevancia que han ido adquiriendo, las discusiones acerca de los dilemas éticos que embarcan la práctica arqueológica y la gestión de los bienes culturales materiales o simbólicos que ella estudia. Dichos dilemas ocurren especialmente en el nivel normativo de la moralidad (Gili 2004a, 2005, 2020), por oposiciones generadas entre diferentes partes con intereses particulares.

Una introducción a la cuestión indígena en el marco del pensamiento crítico latinoamericano

A lo largo de este trabajo decidimos en una primera instancia, señalar algunos aspectos del pensamiento crítico latinoamericano sin desarrollarlo en toda su complejidad, para luego referirnos al marco internacional en el cual se fundan las demandas de los pueblos originarios en las últimas décadas. La investigación en contexto latinoamericano, implica tener en cuenta el curso de las propias historias nacionales con sociedades civiles dirigidas por los sectores hegemónicos que en cada período histórico han ejercido y ejercen dominación de clase; con culturas nacionales actuales atravesadas por situaciones de alienación y opresión padecidas por los sectores subalternos; y por problemas de identidad cuya definición implica momentos históricos precisos y sociedades clasistas. En perspectiva ética aplicada, la propuesta es el respeto de las diferencias que componen cada comunidad. Esto evitaría la colonización del saber (Becker 1986) que ocurre cuando desde algún sector se establecen los ámbitos aceptados para generar conocimiento, cómo han de discutirse los temas de investigación, qué temas son prioritarios en

la investigación y se imponen la ciencia y el conocimiento científico como única instancia de saber, dejando sin efecto o restándole importancia a los saberes mítico, religioso y étnico, que han demostrado peso comunitario y social con largas tradiciones de existencia (Gili 2020, p. 13-14). Las herencias sociales, la cultura material (expresada en monumentos arquitectónicos, sitios arqueológicos, objetos, etc.) e inmaterial (saberes populares, tradiciones, mitologías) en cuanto problema de interés científico, queda atravesada por la política y la economía al ser utilizada en la reproducción de lo establecido.

En el siglo XIX, Latinoamérica experimentó un importante movimiento de discusión teórica que incidió también en la ética, aunque con ideas provenientes de la política y la sociedad. En el profuso desarrollo del pensamiento latinoamericano nuestra aproximación es acotada a autores contemporáneos de los que tomamos algunos conceptos. La problemática social, sostiene Arpini (2005), quedó puesta de manifiesto en la dicotomía civilización – barbarie, núcleo valorativo en el que se apoyó la interpretación social orientada al accionar social y político (Arpini, 2005, p. 329). Los pensadores destacados por

entonces fueron Simón Rodríguez, Juan Montalvo, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, José Martí, Eugenio María de Hostos entre otros. Actualmente, la filosofía latinoamericana reconoce entre sus pensadores más destacados a Arturo Roig, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. Estos autores, abordan la tradición latinoamericana a partir del planteo de una ética social comprometida con la liberación. Es un tipo de pensamiento construido sobre la experiencia sostenida de postergación social, dependencia económica y dominación cultural de Latinoamérica; al mismo tiempo proponen una crítica a las principales teorías éticas contemporáneas, a saber: la ética discursiva, el neo-contractualismo, el neo-aristotelismo y las éticas utilitaristas. En los autores latinoamericanos, la ética se vuelve un ejercicio crítico de denuncia de las condiciones de dominación como también de planteos de nuevas instancias de transformación.

Casas (2006) sostiene que, en la discusión actual sobre la realidad social y política latinoamericana, reaparecen figuras del siglo XIX como Simón Bolívar y José Artigas, relacionadas a temáticas de integración latinoamericana; o bien José Martí por el imperialismo; José Carlos

Mariátegui, con su marxismo desde Latinoamérica; las teorías de la dependencia; la educación popular liberadora de Paulo Freire; la ética o filosofía de la liberación de L. Boff. En este sentido, el filósofo uruguayo Rebellato (1995) destaca el acercamiento entre la filosofía y ética de la liberación y corrientes filosóficas contemporáneas, superadoras del eurocentrismo, especialmente en la obra del filósofo argentino Enrique Dussel. Recuperar estos aportes, sostiene Casas, se vuelve una urgencia para evitar el pensamiento universalista de algunas corrientes de pensamiento filosófico europeo que se trasladan sin la debida mediación histórica y geopolítica. Se trata, por consiguiente, de pensar mediando entre procesos históricos concretos y concepciones teóricas (Casas, 2006, p. 96-97). Así por ejemplo, el pensamiento de Mariátegui. Su marxismo crítico y creador, fue un aporte fundamental al análisis sobre la situación del indio en términos socioeconómicos y no sólo étnico-culturales. Sostenía que la reivindicación indígena debía adquirir carácter económico - político y así volverse un reclamo histórico – real, no sólo filosófico o cultural. En *Siete ensayos de interpretación sobre la reali-*

dad peruana, de 1928, José Carlos Mariátegui lo explica de la siguiente manera:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social (...) no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país (...) La cuestión indígena arranca de nuestra economía. (Mariátegui, 2005, p. 29).

En Enrique Dussel, la posición de la víctima es primordial en el marco del deterioro de la vida a escala planetaria, esto es, de quienes son negativamente afectados por acciones, por la legalidad o por sistemas axiológicos. Procura la búsqueda de herramientas que permitan el ejercicio de la una racionalidad concreta y cotidiana en relación al otro. Entiende que la experiencia intersubjetiva es el sustento de una praxis liberadora. El desplazamiento hacia la subjetividad de las propuestas latinoamericanas, que permiten hallar respuestas con contenido histórico real, le da su particularidad (Arpini 2005, pag. 333, 334). Aunque estas propuestas no escapan de la exigencia de universali-

dad necesaria al momento de establecer criterios de normatividad.

En el marco de una ética social (Arpini 2005), que se encuentra equidistante entre las posturas teóricas que entienden la ética como autoafirmación o aspiración a la felicidad personal y aquellas basadas en la universalidad de normas o bien en la validez de los procedimientos de decisión. La ética social se configura como “...una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los hombres en sociedad” (Arpini 2005, pp 335). Y así entendida, sus categorías se insertan en estructuras históricas y socialmente determinadas. En Arpini, la ética social es un

...producto histórico que debe hacerse cargo de los conflictos y contradicciones de la realidad social, desde la cual y para la cual elabora sus principios, valores y normas (Arpini 2005, p. 335).

Una de las ideas más potentes del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, es su apuesta por una moral de la emergencia, construida en el enfrentamiento entre lo subjetivo y objetivo, sin eludir la realidad del conflicto. En su libro de 1981, *Teoría*

y crítica del pensamiento Latinoamericano, señala la necesidad del auto-conocimiento para la realización de una filosofía latinoamericana:

“...tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber único, compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de la liberación (...) una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. La historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forman de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto sujeto.” (Roig, 1981, p. 17).

En Roig, el sujeto latinoamericano se refiere a sí mismo en el ejercicio de auto-reconocimiento de la propia conciencia moral (Gili 2007, p. 5). Así, el autor se pregunta por el ser latinoamericano y busca la respuesta en la realidad histórico-cultural particular del continente para sostener:

Decíamos que la unidad de América Latina, desde el punto de vista de un

deber ser, aparecía como *a priori*. No se trata, sin embargo aquí de un *a priori* de esencias dadas en un mundo de la conciencia, en cuanto que el *a priori* de que hablamos es histórico, puesto que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social. (Roig, 1981, p. 19).

En este sentido, Latinoamérica es una y diversa al mismo tiempo. Una, por su proyecto, diversa, por su experiencia fundante:

...cada uno de nosotros, cuando se declara “latinoamericano” lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que (...) no siempre tenemos conciencia. (Roig, 1981, p. 20).

En términos de las morales emergentes de Arturo Roig, éstas son producto de la complejidad y conflictividad de la realidad latinoamericana, que se manifiesta en

formas de eticidad contradictorias, en lucha por la liberación de formas históricas de opresión. Dichas morales emergentes están representadas en los movimientos sociales latinoamericanos, como el accionar de los pueblos originarios de México, Ecuador, Bolivia y Argentina, entre los más destacados que luchan por dignidad, libertad, igualdad, con mecanismos de acción en contra de las estructuras institucionales opresivas de los países de la región. La categoría de dignidad opera como articuladora en el ejercicio por la construcción de una razón práctica propia.

En la gestión de los bienes materiales que estudia la arqueología, se involucran el Estado, los pueblos originarios, los arqueólogos y los pobladores de las localidades donde se hallan sitios arqueológicos. Todos ellos se relacionan a la práctica arqueológica a partir de intereses de naturaleza moral dispares, por lo que generan instancias dilemáticas, a nuestro entender, de conflictividad moral. Y se vuelve, al mismo tiempo, un tema de discusión en el marco del pensamiento crítico latinoamericano por las condiciones particulares del mismo. Si esto es así, nos interesa aportar criterios a los efectos de dilucidar, en qué consiste el conflicto

moral y los dilemas que se producen en torno al patrimonio arqueológico cultural. Esta discusión evidencia una de las particularidades de la arqueología que permiten reconocer en ella dos dimensiones: su práctica y los bienes culturales que saca a luz. La ética, en cuanta instancia de reflexión aplicada a problemas arqueológico-culturales, suele proyectarse sobre ambas dimensiones. Las condiciones actuales de crisis de valor, han provocado en la arqueología como en otras disciplinas, un mayor interés por ocuparse de aspectos relacionados a situaciones de conflicto moral, generadas por el tratamiento que de su objeto de estudio hacen el Estado, al legislar sobre el patrimonio arqueológico, los pueblos originarios, los arqueólogos y los pobladores que residen en las vecindades de los sitios. El problema radica en hallar vías de solución a los conflictos morales que se plantean entre las partes involucradas en decisiones sobre bienes culturales y herencias sociales. Los Códigos de Ética profesional (SAA 1961, WAC 1990, *Carta Etica per l'arte rupestre* 1996, SAB 1997, AAPRA 2003, CEP 2005) que hemos analizado en trabajos anteriores (Gili, 2005, 2004a, 2004b, 2003, 2002), revelan la tensión que existe en el seno de las rela-

ciones dadas entre las partes implicadas en la práctica arqueológica por legislar y argumentar respecto de los bienes materiales y culturales que estudia, pero ante todo por las consecuencias de la intervención en ellos.

En las últimas décadas, la arqueología ha sostenido un profundo debate acerca de sus fundamentos teóricos y las formas de legitimar su práctica académica. Los Códigos de Ética ya elaborados, se ocupan principalmente de proteger la actividad profesional al asegurar la participación de especialistas en las investigaciones arqueológicas, cuidar la propiedad intelectual y demarcar las competencias disciplinarias. Sucede que, en el centro del problema, aparecen los bienes arqueológicos y culturales protagonizando una conflictiva transición entre su doble condición, en tanto bienes científicos y bienes sociales.

La trascendencia que el problema ha adquirido en las últimas décadas, nos incentivó a reflexionar acerca de dicha situación dilemática. Y nos ha impulsado a pensar la problemática en el marco del pensamiento crítico latinoamericano y la ética social. Entendemos que la discusión del patrimonio cultural arqueológico en estos términos permitiría ampliar el hori-

zonte de análisis sobre una contextualización latinoamericana e histórica que le aportaría mayores elementos de crítica. Sumando una perspectiva inclusiva de las diferencias y sus planteos particulares.

Cabe recordar lo señalado por Héctor Díaz Polanco (2005) acerca de la contradicción cultural profunda que ocurre entre dos conceptos: particularidad y la universalidad. Y la compleja relación planteada entre derechos étnicos (ubicados por el liberalismo en el terreno de lo particular) y los derechos ciudadanos (situados en el campo de lo universal). Esta disposición, acerca de qué debe ser considerado particular y que universal, debe ser sometida a discusión y crítica al igual que el resto de los principios que el liberalismo propone para solucionar instancias de reclamos étnicos, principios que además aparecen protegidos por el prestigio de lo ético (Díaz Polanco, 2005, p. 45-46). Por otra parte, el autor señala el recuerdo permanente del contexto en el que se producen los reclamos étnicos, con soportes socioeconómicos y regímenes políticos de dominación que continúan articulando las desigualdades nacionales y étnicas profundas y estructurales de los países latinoamericanos. Olvidar esto alimenta la ilusión de poder dar soluciones a las cues-

tiones étnicas por fuera de los cambios socioeconómicos estructurales necesarios para acabar con los problemas de fondo. Así, el multiculturalismo, como herramienta del liberalismo hegemónico, sitúa el problema de la discriminación y la exclusión cultural alejados de la explotación y la desigualdad socioeconómica. Por ello es necesaria una crítica profunda de las propuestas de reconocimiento que emanan de algunos espacios generadores de acciones en relación a los reclamos étnicos, tal el caso de los códigos de ética discutidos por los arqueólogos en reuniones científicas y congresos. Hay que recordar aquí que los derechos son históricos (Bobbio, 1996) y, por lo tanto, situados; en consecuencia, los acuerdos se van construyendo, en eso radico su universalidad, en el diálogo y la discusión mediante los cuales se construyeron.

En trabajos anteriores hemos señalado que, para salir de situaciones de conflictividad, es necesario reflexionar a partir de los principios éticos que las fundamentan y, así, problematizar las normas existentes (en este caso de las partes involucradas que hemos aludido), procurando establecer marcos de aplicación de la moral superadores y que permitan la permanente reflexión, en un contexto de intersubjeti-

vidad. En relación a la segunda, se sostiene que, la relatividad moral, no impide la unificación de un sistema de referencias ético que funcione como marco regulador en situaciones de conflicto. El pluralismo ético, plantearía alternativas de solución a los conflictos morales; aunque su construcción se produce a partir de morales intersubjetivas, no es su pretensión determinar principios únicos y de validez para todos y para siempre; su objetivo es respetar los discursos relativos a cada comunidad moral y, así, favorecer el diálogo intercultural. Su aplicación, permitiría evitar el enfrentamiento de todos contra todos y la parcialidad del relativismo extremo, para el cual todo es posible y aceptable. De esta manera, se evitarían las situaciones de conflicto moral en que el discurso queda bloqueado.

En una sociedad construida en base al conflicto, como es el caso de Latinoamérica, debería ser un compromiso moral y ético de los investigadores en arqueología, rescatar y poner en escena valorativa los objetos de la cultura material y, en ellos, la memoria de los sectores sociales silenciados por el paso del tiempo y el proceso histórico-cultural. Preservar los bienes culturales de estas sociedades como testimonio de lo que fueron es una

manera de dar respuestas a tal necesidad.

Historia construida sobre ocultamientos y conflictos

Las discusiones en torno a la responsabilidad social de la arqueología, y en el ámbito de la gestión cultural a ella vinculado, deberían comenzar por cuestionar el rol de la disciplina en cuanto constructora de memoria social de los pueblos originarios marginados y silenciados por prácticas coloniales sostenidas en el tiempo desde el Estado Colonial al Moderno. Dicho cuestionamiento permitiría esclarecer el problema y avanzar hacia su pleno reconocimiento. Sería un acto de reparación histórica y ética para con las comunidades originarias y sus descendientes actuales, sin con esto inhibir la continuidad en la producción de conocimiento arqueológico con metodologías científicas desarrolladas en décadas de trabajo sostenido.

El conocimiento de la cultura originaria, desde los inicios de la conquista, se vincula a la dominación y explotación de las comunidades indígenas productoras de bienes culturales diversos: monumentos arquitectónicos, textilería, alfarería, etc. La práctica arqueológica siempre ha te-

nido que ver con la realidad de su contexto de realización, con las circunstancias de las sociedades en cada momento histórico. Ella se contextualiza en experiencias sociales, políticas, históricas propias de sus diferentes momentos de realización, (Patterson, 1990, p. 5). En términos de la arqueología social latinoamericana, se trata de encontrar formas de construir un conocimiento científico, de hacer ciencia, abordando al mismo tiempo las historias locales y el proceso colonial con sus efectos negativos sobre las poblaciones originarias del continente, dice el reconocido arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras (1981). En América Latina, su desarrollo -en las últimas décadas- despertó el interés de algunos arqueólogos por adquirir cierto compromiso con los entornos políticos y sociales de sus investigaciones, preocupados además por colaborar en el hallazgo y construcción de una identidad latinoamericana crítica del proceso histórico-político que conformó su país.

La forma de economía que los países de Europa occidental mundializaron desde el siglo XV, se inició con los viajes interoceánicos que exploraron áreas no europeas y culminó en un proceso histórico de expansión que generó la interdependencia

económica entre diferentes Estados; en la áreas colonizadas, creo economías mono-productoras dependientes de las economías centrales, con una profunda fragmentación interna observable en sectores conectados al capitalismo internacional y sectores atrasados que padecen situaciones de colonialismo interno (Cardoso, 1972). Esta experiencia inicial, también prefiguró el vínculo entre indígenas y europeos, a partir de entonces. De aquí, se derivó el interés de los aficionados por lo antiguo, procurando descubrir tesoros arqueológicos celosamente escondidos por las civilizaciones precolombinas; en segundo lugar, el afán científico de los arqueólogos por realizar el hallazgo de los sitios más espectaculares del pasado indígena; y, en tercer lugar, el Estado, que actuó asimilando las sociedades indígenas como agente de cambio de las mismas, legislando sobre ellas, otorgándoles la ciudadanía para modernizarlas, en un proceso de profunda transculturación y dominación. Mientras, la práctica arqueológica, se vio cada vez más distanciada de la realidad social de los pueblos originarios, afectándola gravemente, ya que la legislación se elaboró, siempre, a partir del conocimiento por ella producido. Los Estados latinoamericanos en su momento

de consolidación en la segunda mitad del siglo XIX, tomaron las ideas de la racionalidad europea (Ilustración, liberalismo, positivismo, marxismo), sus formas de pensamiento impregnaron las tradiciones, instituciones, el lenguaje, la organización política y, así, construyeron una nueva realidad social modernizada. Las ideas de modernización que impulsaron los nuevos Estados-Nacionales latinoamericanos, si acaso tuvieron en cuenta la diversidad de culturas, fueron expresadas en términos de barbarie, frente a la cual debía imponerse una civilización homogénea. Los nacientes Estados-Nacionales procuraron asimilar la diferencia o eliminarla empleando métodos que fueron desde la violencia física, la discriminación social y económica hasta la inculcación de ciertas pautas culturales a través del sistema educativo. Sobre esta base, de negación las formas sociales preexistentes, se produjo la homogeneización de la sociedad (Arpini, 2000, p.191; 195-196).

A partir de la década de 1970, esta idea de naciones homogéneas comenzó a cambiar. Distintos sectores sociales empezaron a repensar la realidad latinoamericana en función del quiebre de los principios de la modernidad (la idea de Estado-Nación como términos equivalentes y la

idea de progreso hacia una cultura racional). Entonces, es posible observar la permanencia de formas de vida anteriores en aspectos de la memoria colectiva, la identidad social, la comunicación entre los diferentes sectores sociales (Ortiz, 2000, p. 162). Dado que, el Estado, en cuanto organizador de la vida social por medio del derecho, introduce valores de la ética pública de la Ilustración; su sistema jurídico, lleva los valores políticos de la ética pública de la modernidad a los valores jurídicos y, así, los convierte en moralidad legal. Esta universalización de los valores de la racionalidad ilustrada, a través del derecho que los Estados latinoamericanos hicieron propio, se vuelve controvertida cuando, desde diferentes sectores sociales, se hacen reclamos particulares, como ocurre con los descendientes de los pueblos originarios del continente, cuando reclaman sus pertenencias con demandas económicas pero, también, políticas e identitarias, como ocurrió con los reclamos por restitución de restos humanos de antepasados (Endere y Ayala 2012, p. 40). Desde esta perspectiva, reconocer tal diversidad resulta problemática a la hora de definir políticas que afectan a los derechos de la identidad lingüística, religiosa y cultural, a la autonomía

regional, a la representación política de grupos étnicos.

A partir de la conquista y colonización, se impusieron elementos culturales ajenos a la realidad social y cultural de las comunidades indígenas del continente. En la actualidad, existen cuatro partes que participan del dilema moral que dicha situación provocó: los pueblos originarios, el Estado, los arqueólogos y los vecinos que residen en las inmediaciones de los sitios arqueológicos. Las nuevas necesidades constitucionales y republicanas, surgidas en ocasión de la independencia, a principios del siglo XIX, y la formación de los Estados nacionales, acentuaron aún más el proceso de homogeneización de la población sobre modelos sociales y políticos europeos, excluyentes y profundamente etnocéntricos. La diversidad cultural intrínseca de los grupos étnicos y el mestizaje producido con el correr del tiempo entre indígenas, africanos y europeos, fue instancia de problematización para el Estado en sus aspectos jurídicos.

El motivo del conflicto moral. La globalización como contexto.

La globalización en cuanto fenómeno político, social, económico e histórico, se presenta con un término confuso con

tantas interpretaciones como intérpretes (Hirsch, 1997, p. 1) aquí nos inclinamos por la perspectiva de James Petras (1999) al respecto. Según su opinión, la globalización es un proceso histórico inscripto en la larga duración, que se vincula al flujo de capitales, mercancías y tecnología, desde el siglo XV a la actualidad. Se pueden señalar en ella tres momentos de realización: las conquistas coloniales e imperialistas europeas¹; el comercio entre los países de capitalismo avanzado²; y el intercambio entre los países de las áreas coloniales³. Se trata, por lo tanto, de una continuación del pasado con la profundización y extensión de los vínculos de explotación; por ello James Petras, prefiere continuar empleando el término imperialismo dado que se refiere claramente a la dominación

¹ Las mismas, derivaron en la acumulación desigual de riquezas y en la división del trabajo según áreas centrales, diversificadas e industrializadas y áreas periféricas, de mono-producción y vulnerables por su extrema especialización (Petras, 1999: p. 2).

² Aquí, el capital fue regulado para complementar el desarrollo capitalista propio en las áreas centrales (Petras, 1999, p. 2).

³ La globalización entre los países periféricos, se vio limitada por los poderes imperialistas y la articulación entre sus economías. Además, Asia, África y América Latina (como áreas periféricas) cuentan con una larga tradición de intercambio e inversiones; pero la diferencia clave radica ahora en el capitalismo transnacional, donde algunos países exportan capital y establecen dominaciones regionales (Petras, 1999, p. 3).

y expoliación que los Estados centrales ejercen sobre los periféricos en cuanto a capitales, grandes poderes económicos reunidos en corporaciones multinacionales y trabajadores; y, entonces, globalización e imperialismo constituyen el mismo proceso. En este marco de situación los países periféricos, inscriptos en un proceso histórico de dominación, se muestran como los principales oponentes al proceso globalizador, mediante el desarrollo de movimientos integrados por la gran masa de excluidos de las áreas rurales, suburbanas, portuarias y mineras. Por ello, se sostiene que la globalización se apoya en una ideología universalista y de exclusión social que aumenta la desigualdad social (Petras, 1999, p. 2-5). Mientras, los oponentes al sistema capitalista en su momento de expansión global de capitales, mercancías y tecnología, no son elementos extraños al mismo sino partes constitutivas de los Estados nacionales modernos sobre los que se afianzó desde sus orígenes: los trabajadores y sectores más explotados. Las producciones de conocimiento científico son procesos contextualizados por factores sociales, políticos e ideológicos, necesarios de considerar al momento de

postular cualquier instancia científica (Schuster, 1995). En su artículo de 2012, Eduardo Vior recuerda el origen de las disciplinas científicas en el siglo XIX. En el periodo clásico de las ciencias sociales, desde la toma del poder del liberalismo en Francia y el reino Unido y la estructuración de las universidades en unidades disciplinares, desde 1830 en adelante, su objetivo fue el desarmar los discursos dominantes que postulaban vías de desarrollo únicas para toda la humanidad (Vior 2012, p.4). Y esto fue así hasta los años sesenta del siglo XX. En la actualidad el impulso ya no se basa en un enfoque unificador del desarrollo histórico sino en la necesidad de postular la posibilidad de la rebeldía, la noción de cambio. En efecto, el periodo neoliberal – global, desde inicios de los años setenta del siglo XX, generó la idea del fin de la Historia y, en consecuencia, el fin del cambio. Generando convencimiento sobre la necesidad de frenar, obstruir, retrotraer el cambio. El resultado fue la modificación de los paradigmas, ahora puestos al servicio de la economía capitalista, sus complejos militares, en afirmación de la imposibilidad del cambio (Vior 2012, p. 4).

Algunos acontecimientos precisos del

siglo XX lo determinaron con mayor claridad: la descolonización y rebelión de los pueblos primitivos y colonizados por las naciones europeas civilizadas, problematizando con esto el curso que la historia había mantenido hasta entonces en forma unitaria y centralizada:

Ha sucedido algo mucho mayor y muy distinto: los pueblos “primitivos”, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización “superior” y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática de hecho una historia unitaria, centralizada. (Vattimo, 1990, p. 12).

La irrupción de los medios masivos de comunicación en la sociedad, la hicieron más compleja y caótica aún, aunque con ciertas esperanzas de emancipación. Radio, televisión y prensa gráfica provocaron la multiplicación de concepciones acerca del mundo (más que uniformarlas) al poner en evidencia culturas y sub-culturas de toda clase que al mismo tiempo comenzaron a ejercitar la toma de la palabra y su expresión. Esta actitud de toma de la palabra marcó, entre

otros elementos, el paso de la modernidad a la posmodernidad, la liberación de las diversidades. La sociedad mediática se opone así a la Ilustración, educación y progreso a la civilización que buscaban los hombres modernos. El carácter emancipador de la posmodernidad consiste de este modo, en el desarraigo, la liberación de las diferencias, la explosión de racionalidades particulares y locales, como ocurre con las minorías étnicas, sexuales, culturales, estéticas, que irrumpen contra la idea de progreso unitario de la historia. Esta pluralidad puesta en evidencia, manifiesta a los ojos de todos, muestra la historicidad y la contingencia de los sistemas culturales (Vattimo, 1990, pp. 12-15). Por esto, la acción cultural internacional contemporánea se orienta hacia la defensa del derecho al patrimonio cultural, en la protección y conservación de sus elementos constitutivos (materiales o simbólicos) y hacia la defensa del derecho al ejercicio de las culturas particulares.

Al observar el curso de la epistemología en los finales del siglo XX e inicios del XXI, Vior (2012) postula que muestran dispersión de narraciones y de explicaciones:

Estas han sustituido la construcción de sentido por la deconstrucción o el registro fragmentario. Al mismo tiempo la emergencia de los pueblos sometidos (indios, afrodescendientes, migrantes, etc.) ha puesto de manifiesto temporalidades no reductibles por discursos hegemónicos (Vior 2012, p. 1).

Y así, sostiene Vior, en las ciencias sociales y la historiografía son dominantes formas de periodización históricas ligadas al continuum de la modernización occidental, sea en perspectiva liberal-evolucionista o materialista histórica. Todos los procesos del centro y de la periferia quedan resumidos en el *sistema mundo capitalista*, señalado por Wallerstein (2004). Ambas, narrativas teleológicas con base en una racionalidad instrumental. Se trata, por lo tanto, de distinguir las temporalidades yuxtapuestas (Vior 2012, p.p 4-5) en cada proceso de investigación con que los actores sociales estudiados organizan sus memorias y dan sentido a su acción. Dado que:

...en cada contingencia histórica-social no solamente conviven temporalidades según niveles de prácticas que se pretenda describir, sino que, en condi-

ciones de dominación y subalternidad cultural también conviven temporalidades y construcciones de memoria determinadas culturalmente. (Vior, 2012, p. 6).

Entre los más destacados iniciadores del pensamiento postcolonial, subalternos y decoloniales, los trabajos de Franz Fanon, Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha llamaban al restablecimiento ético y político de los derechos usurpados a las culturas víctimas del colonialismo europeo (Fernández Martínez, 2006, p. 164):

Fanon planteaba que los colonizados negaran al amo hasta el mismo privilegio de conocerlos y estudiarlos, de poseer en exclusiva el secreto de quienes eran ellos mismos... (Fernández Martínez, 2006, p. 175).

La teoría poscolonial se postula con posterioridad al posestructuralismo y se orientara más a los temas subjetivos y representacionales del hecho colonial que a los económicos. Foucault y Derrida serán los primeros en expresar con claridad que la racionalidad occidental es producto de un vínculo hegemónico y colonialista de dominación económica con

sostén en una estructura racista e imperialista (Fernández Martínez, 2006, p. 166). Las antropologías posmodernas caen en el riesgo de desconsiderar la realidad, la sociedad en sus hechos concretos y resignan la posibilidad de provocar un cambio en las mismas. Así la extrema relativización del relato y la crítica a la racionalidad, es un escape de todo compromiso moral y en consecuencia la puerta a la arbitrariedad (Porzencanski, 1993). Los sectores en los que pensamos en contradicción frente al patrimonio histórico cultural son las comunidades indígenas que, en cuanto pueblos originarios, reclaman por su patrimonio cultural y natural, por el acceso a la tierra de sus antepasados, por los beneficios sociales que tienen el resto de los ciudadanos como así también respeto a sus culturas y su concepción del medio ambiente, educación bilingüe, mayores derechos políticos e identitarios, en una posición de exclusión ante el Estado y los gobiernos; los arqueólogos y su injerencia sobre los sitios, la legislación que producen acerca de la práctica profesional y sus competencias laborales; los pobladores que residen en las vecindades donde se encuentran los sitios arqueológicos, que reclaman su uso como recurso turístico y económico, es-

pecialmente en aquellas áreas más desfavorecidas por las políticas económicas vigentes; finalmente, el Estado como agente de cambio que organiza la vida social por medio de la ley, homogeneizando el conjunto de la sociedad civil (Gili, 2021, pp 146-147). En esta tarea se encuentran los profesionales de la arqueología, cada vez que discuten los criterios de una posible deontología arqueológica y procuran demarcar competencias disciplinarias, deslindando lo científico de lo político. Veamos a continuación las discusiones que ocurren en relación a la categoría de *etnicidad* y su tratamiento en la legislación internacional; finalmente, tomamos el caso argentino por ser nuestro tema de investigación en los últimos años y a manera de ejemplo de cómo operan dichas discusiones.

En la perspectiva intercultural y de derechos humanos, el conocimiento producido ha de ser interpretativo y performador, además de descriptivo (Vior, 2012, p. 10). La interculturalidad es un concepto producido en las últimas décadas en el marco del avance de las políticas económicas monetaristas de la Escuela de Chicago de 1950 y su versión neoliberal, en el sentido de Achili (2006). Entre los aspectos que

incidieron en su formación se pueden hacer notar la transformación socioeconómica y política en las formas actuales del neoliberalismo, acentuando la especulación financiera, la concentración del capital con desindustrialización, desempleo, exclusión del mercado laboral y empobrecimiento de amplios sectores de trabajadores.

La práctica intercultural apunta a desarmar toda forma de dominación, discriminación y racismo. Es así, una filosofía de la coexistencia en contextos pluralistas que permite valorar la diversidad de saberes y conocimientos. Su reflexión permite avanzar hacia formas de conciencia colectiva incluyentes. La educación intercultural bilingüe, tiende a mejorar la calidad educativa empleando para ello la cultura y la lengua propias de los niños indígenas que asisten a las escuelas en las comunidades nativas (Prada Ramírez 2011). Ella procura, además de disminuir los índices de repetición y deserción en las escuelas, fortalecer su identidad étnica y desarrollar la autoestima de los estudiantes indígenas.

Sin embargo, la aplicación de estas políticas en los gobiernos latinoamericanos de finales del siglo XX, produjo el debilitamiento del rol del Estado como garante de

derechos sociales. Se incrementó la fragmentación social con un fuerte individualismo competitivo, incluidas las políticas educativas, con el desprestigio de las prácticas educativas escolares por ineficaces y falta de calidad, en el sentido de Achili (2006). Ello incentivó la retirada del Estado de la educación para promover, en su reemplazo, comunidades educativas de padres, alumnos y educadores gestando sus propias formas, descentralizando el sistema. En realidad, fue una falsa democratización que abandonó a su suerte a los sectores más desprotegidos.

El concepto interculturalidad otorga visibilidad a la diversidad cultural, en el sentido de Achili (2006), oculta la fuerte disparidad socioeconómica que las políticas neoliberales provocaron en las bases sociales, afectando particularmente a los sectores más empobrecidos y en ellos a las poblaciones indígenas. Se neutralizaron, de esta manera, los nexos reales que atraviesan procesos sociopolíticos y escolares, profundizando la fragmentación social.

La enseñanza intercultural bilingüe se vuelve una práctica con doble intencionalidad: pedagógica y política. Pedagógica en tanto procura la socialización en función de un desarrollo integral de las per-

sonas y los conjuntos sociales. Y política, por cuanto es su intención generar estrategias contra los desequilibrios y desigualdades sociales agudos, profundizados en los últimos años. Por consiguiente, en estos contextos de diversidad cultural, los docentes deberían ser capaces de reconocer situaciones de racismo y etnocentrismo y actuar en forma creativa en la resolución de conflictos morales.

Consideraciones finales

Proponer reflexionar la práctica científica de las ciencias sociales vinculadas a estudios culturales en términos de principios éticos ha sido la voluntad de este trabajo y de abordajes previos que he realizado en otras instancias. En contexto de globalización neoliberal, es apropiado señalar y asumir el vínculo dado entre la práctica científica y su reflexión ética, más aún en aquellas áreas de producción de conocimiento cercanas a problemas de índole social, donde los resultados del conocimiento científico afectan aspectos relacionados a lo cotidiano, mítico y tradicional de las sociedades o de determinadas comunidades. Y esto, para promover una práctica académica orientada a la construcción de una sociedad justa y armoniosa, descolonizada y sin discriminación,

preservando como herencia social y humana, la diversidad cultural. Hacerlo contribuiría con el estudio y uso sustentable de los bienes culturales, en preservación de los derechos de las futuras generaciones y bajo un sentido de responsabilidad social.

La intersubjetividad y el diálogo intercultural serían dos potenciales vías de solución a lo planteado mediante la reflexión permanente. Ellas permitirían la configuración de un marco de principios éticos, que actúen como referencias en instancias dilemáticas de diversidad valorativa. Se favorecería, de esta manera, respetar los discursos relativos a cada comunidad moral y, así, evitar el enfrentamiento entre sí de todos los sectores implicados y la arbitrariedad del relativismo extremo.

Al volverse la cultura un elemento sustancial para el desarrollo al servicio de intereses sectoriales, del mercado y de la política gubernamental, la reflexión sobre el vínculo entre cultura, política y ética se vuelve esencial. Es momento de realizar una ciencia social en base a cuestionamientos y preguntas científica y socialmente validas, relevantes para los contextos sociales más afectados por políticas de exclusión o bien por el excesivo uso político de la cultura. La justificación en nue-

vos contextos de acciones humanas y sus posibilidades de aplicación en asuntos prácticos, son dos problemas que se desprenden de la teorización sobre la ética. Las acciones de pertinencia histórica y las acciones políticas, poseen una carga de responsabilidad mayor; sus consecuencias, son de gran alcance. Además, la responsabilidad, no sólo afecta a las acciones, sobre las que se debe responder, también se debe dar cuentas sobre las inacciones. En este sentido, el Estado no puede eludir su responsabilidad histórica para con los pueblos originarios que han sido excluidos, sistemáticamente, desde la forma estatal colonial a la moderna. Tampoco los arqueólogos, en ejercicio de su profesión, pueden soslayar que sus objetos de estudio, son producto de sociedades sometidas a vínculos de desigualdad social y política.

Los principios de acciones responsables y compromiso, son los más utilizados en los códigos de ética elaborados, y son pertinentes a la práctica arqueológica; abarca su objeto de estudio, los bienes culturales, materiales o simbólicos, tanto como asuntos de orden epistemológico, relacionados a la historia de la disciplina. Pero hay otros principios, igualmente adecuados, de validez universal, que también se han

citado aquí o están referenciados en los códigos de ética presentados, a saber, el respeto a las autonomías, la igualdad de derechos, la cooperación solidaria, la reciprocidad. Todo ellos, pueden constituirse en fuente legitimadora de un diálogo intercultural, en un marco de dialogización de los principios que favorezca someter al discurso los intereses particulares.

Finalmente, toda discusión que involucre las categorías particularismo – universalismo, debe ser sometida a crítica en atención permanente del contexto en el que se producen los reclamos étnicos, atendiendo su historicidad y contingencia. En efecto, la persistencia en la historia latinoamericana de regímenes socioeconómicos y políticos de dominación, que actúan articulando las desigualdades nacionales y étnicas profundas y estructurales de nuestros países, recuerda que olvidarlo solo alimenta ilusiones. Por ejemplo, la de poder dar verdadera solución a las cuestiones étnicas por fuera de los cambios socioeconómicos estructurales necesarios para acabar con los problemas de fondo. Apelar a una moral de la emergencia, en términos de Arturo A. Roig (1981), permitiría iniciar la revisión crítica de los reclamos de los Pueblos Indíge-

nas, producto, a su vez, de la complejidad y conflictividad de la realidad latinoamericana, manifiesta en formas de eticidad contrarias, en lucha por la liberación de formas históricas de opresión, con mecanismos de acción opuestos a las formas de dominación institucionalizadas de los países de la región. La categoría de dignidad operaría aquí, como articuladora en el ejercicio por la construcción de una razón práctica propia.

Referencias bibliográficas

- Achili, E. (2006). Escuela e interculturalidad. Notas sobre la antropologización escolar. En Ameigeiras, A. y Jure, E. (Comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Pp. 43 – 56. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Arpini, A. (2000). Identidad y universalidad. Dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas. En: Michelini, D. y otros (comp.), *Identidad e integración intercultural. IV Jornadas internacionales Interdisciplinarias. Río Cuarto 3 al 5 de noviembre de 1999*. Pp. 191 – 198. Río Cuarto: Ediciones del ICALE.
- Arpini, A. (2005). Ética Social. En: Salas Astrain, R. (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez. Volumen I, Becker, J. (1987). *Comunicación y paz. Las relaciones empíricas y teóricas entre dos categorías de las ciencias sociales*. Pp. 327-339. Bellaterra. Ed. Análisis.
- Bobbio, Norberto (1996) [1985]. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso, F. H. (1972). *Imperialismo y dependencia*. Brasil: Ed. Mimeo.
- Casas, A. (2006). Pensamiento crítico y marxismo en América Latina: algunas trayectorias entre Bolívar y Mariátegui. En Fernández Retamar, R. *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Pp. 93 – 116. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz Polanco, H. (2005). Los dilemas del pluralismo. En Dávalos, P. *Indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Endere, M.L. y P. Ayala. (2012). Normativa Legal, Recaudos Éticos y Práctica Arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile.

- En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 44, (1). Pp 39-57.
- Fernández Martínez, V. (2006). *Una arqueología crítica. Ciencia, ética y política en la construcción del pasado*. Barcelona. Ed. Crítica.
- Gili, M. L.. (2002). Ética del patrimonio cultural. En ANTI. Año 3. N° 4. Centro de Investigaciones Precolombinas. I.P.J.V.G. Buenos Aires: CIP- Equipo NAYA. Pp 1-4
- Gili, M. L. (2003). Deontología profesional en arqueología. La solución del conflicto y la tensión: los códigos de ética. En: D. Michelini y otros (editores). *Libertad, Solidaridad, Liberación*. Río Cuarto: Ed. ICA-LA. Pp. 377-378.
- Gili, M.L. (2004^a). La reflexión ética aplicada a problemas culturales derivados de la práctica profesional de la arqueología en contexto latinoamericano. En Michelini, D. y otros (eds.) *Trabajo, riqueza, inclusión*. Río Cuarto: Ed. Del ICALA. Pp. 362- 365.
- Gili, M. L. (2004b). La ética en la legislación cultural. Reflexiones sobre los principios que promueve. En *Revista de la Escuela de Antropología*. Vol. IX. Rosario: Universidad Nacional de Rosario. pp. 25-34.
- Gili, M.L. (2005). Los arqueólogos y el problema de la diversidad cultural en la redacción de sus códigos de ética. En *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes*, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario. <https://www.aacademica.org/000-006/576>
- Gili, M.L. (2007). Estado y educación: Ley Nacional de Educación n° 26.206, Argentina y la Declaración Transandina de Choya. En Tefros, 5, (2), Primavera Cop 2005. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Gili, M.L. (2020). *Patrimonialización de la cultura. Dilemas éticos en torno a la herencia social, su registro, estudio y gestión*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Gili, M.L. (2021). Reflexiones sobre las herencias sociales: conflictos éticos en su estudio, gestión e interven-

- ción. En: *Anti 18*, Nueva Era, Mayo, Volumen 2. Pp. 141 - 159.
- Hirsch, J. (1997). *¿Qué es la globalización? Conferencias 1 y 3*. Buenos Aires. Ed. Mimeo.
- Lumbreras, L. G. (1981). *La Arqueología como ciencia social*. Lima: Ed. Peisa.
- Mariátegui, J.C. (2005). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Ed. El Andariego.
- Ortiz, G. (2000). *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría Social en América Latina*. Universidad Nacional de Río Cuarto. CONICOR. Córdoba: Ediciones del Centro de Estudios Avanzados.
- Patterson, T. (1990). Algunas tendencias teóricas de la posguerra en la arqueología estadounidense. *Boletín de Antropología Americana*. N° 21.
- Petras, James. (1999). *Ciclo de conferencias en la Argentina*. Buenos Aires. Herramienta.
- Porzencanski, T. (1993). *Curanderos y caníbales: ensayos antropológicos sobre Charrúas, Guaraníes, chamanes, adivinos y románticos*. Montevideo, Uruguay: Retta Libros Ed.
- Prada Ramírez, F. (2011). *Saberes y aprendizajes en el pueblo Tsimane. Proyecto Eib Amaz. Informe Final*. Gran Consejo Chimane Proeib-Andes. Universidad Mayor De San Simón. Unicef. Gobierno De Finlandia. Comunicación personal.
- Rebellato, J.L. (1995). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, Liberación*. Montevideo: Nordan. MFAL.
- Rocchietti, A.M. (2010). *Estudios sociales sobre la Amazonía Peruana. Vida social y política de la varzea*. Buenos Aires: Ed. Centro de Investigaciones Precolombinas.
- Roig, Arturo A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schuster, F. y otros. (1995). *El oficio de investigador*. Buenos Aires: Ed. CBC. UBA.
- Vattimo, G. (1990). Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?. En *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Ed. Antrophos.
- Vior, E. (2012). Temporalidades yuxtapuestas en las ciencias sociales latinoamericanas. En *Orbita Latina*, 2, (1), junio-diciembre.

<https://sites.google.uom/site/urbislatina/my-reading-list>

<http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>.

<https://orcid.org/0000-0001-9115-5814>.

Wallerstein, I. (2004). *World Systems Analysis. An Introduction*. London. Duke University Press. Durham.

Documentación

AAPRA 2003. *Código de Ética Profesional*. Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina.

<http://www.arqueologia.com.ar/aapra/etica.htm>

Society for American Archaeology (SAA). 1961. Committee on Ethics and Standards, Four Statements for Archaeology. American Antiquity.

Sociedade de Arqueologia Brasileira.

1997. Código de ética. Assembleia Geral Ordinaria. S.A.B. Rio de Janeiro. Survey.

Carta Etica per l'arte rupestre. Pinerolo.

1995. En Bollettino del Centro di studi e museo d'Arte Prehistórica di Pinerolo.

World Archaeological Congress (WAC).

1990. *Firts Code of Ethics*. Barquisimeto. Venezuela. WAC. Council Minutes.

Código de Ética, Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú. 2005.

Declaración de Rio Cuarto. 2005. Foro Pueblos Originarios y Arqueólogos.

Universidad Nacional de Rio Cuarto.

Rio Cuarto. En Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina.

Arqueología e Integración conceptual.

Fronteras del conocimiento. Universidad Nacional de Río Cuarto. Córdoba.

Recibido: 28 de septiembre de 2022.

Aceptado: 15 de octubre de 2022.