

Espacio funerario y emociones en entierros del valle de Hualfin (Catamarca, Argentina)

Bárbara Balesta

Resumen

En este trabajo se analizan inhumaciones llevadas a cabo en el valle de Hualfin del noroeste argentino, durante momentos tardíos (1000-1535 d.C.). Consideramos a los depósitos funerarios como prácticas sociales que no sólo se relacionan con las personas inhumadas, sino que también expresan intereses del mundo de los vivos. Como resultado del análisis, caracterizamos el espacio funerario del Valle. Se han detectado modalidades comunes de deposición y también algunas variabilidades, fundamentalmente en la localización de los entierros, mientras que no se han relevado diferencias significativas en la composición de los ajuares. Creemos que las variabilidades detectadas podrían corresponder a manifestaciones locales y también proponemos que, para su interpretación, se deben tener en cuenta las peculiaridades emocionales vinculadas a la muerte.

In this article, we analyze a group of burials located in the Hualfin valley, Northwest Argentina, that belong to the Late Period (AD 1000-1535). We consider that funerary deposits are social practices not only connected with the deceased, but also expressing interests related to the world of the living. The result of our study is the characterization of the funerary space of this valley. We have found a common burial behavior, but also we have detected certain degree of variability in terms of burial location. However, grave goods have not revealed significant differences among tombs. We believe that this variability could be related to local manifestations, such as life-cycles, and also to emotional peculiarities connected to death.

Introducción

En el presente trabajo se analizan diversas modalidades de entierro practicadas en el valle de Hualfin del noroeste argentino durante el Período Tardío (1000-1535 d.C.).

Nuestro enfoque de análisis parte de la concepción del paisaje como un conjunto de relaciones establecidas dentro de prácticas sociales en las que se articulan las dimensiones material, temporal y social (Balesta *et al.* 2011). Los depósitos funerarios, como parte de estas prácticas sociales, integran diversas dimensiones y adquieren significación en el momento en que se llevan a cabo en relación con las personas inhumadas, pero también expresan intereses y representaciones sociales que incluyen al mundo de los vivos. En tal sentido, las prácticas funerarias no sólo plasman ideologías y costumbres, sino que también materializan intereses sociales de los grupos involucrados y permiten la reproducción de dichos grupos.

Desde principios del siglo XX hasta la actualidad se han excavado tumbas en varias localidades del valle de Hualfín, detectándose variabilidad en la localización de los entierros, los que se ubican en el campo, cerca de murallas y dentro de límites de poblados. También se ha registrado variabilidad en la forma de ubicación de los cuerpos, mientras que no se han relevado diferencias significativas en la composición de los ajuares, sobre todo en lo que atañe a la cerámica.

Habitualmente, las expresiones funerarias, especialmente las localizaciones de tumbas y características y composición de ajuares, se han relacionado con la reafirmación de derechos de propiedad, consolidación de relaciones domésticas, lazos de descendencia y/o cuestiones de etnicidad (Charles y Buikstra 1983; Goldstein 1976; Nielsen 2006).

Sin embargo, no debemos perder de vista las peculiaridades emocionales vinculadas a la muerte. Una defunción es básicamente una desdicha para los sobrevivientes y el modo en que la gente la enfrenta implica procesos humanos con distintos plazos de resolución. Creemos necesario considerar las emociones intensas que se viven en estas circunstancias, a fin de incluir todas las variables potenciales para dar cuenta de sus manifestaciones (Rosaldo 1989).

La arqueología y el estudio de la funebria

En el desarrollo de la disciplina arqueológica diversas corrientes se han ocupado del estudio de la funebria y han realizado diferentes

propuestas ligadas a sus respectivas concepciones acerca de la sociedad, el papel del individuo y el cambio social.

En la arqueología tradicional se usaron los contextos funerarios fundamentalmente para establecer cronologías, y en algunos casos para definir identidades, sobre la base de sus ajuares, fundamentalmente la cerámica y algunos objetos considerados como “singulares”. Las cuestiones rituales asimiladas a estas prácticas fueron etiquetadas como cuestiones ideológicas que quedaban fuera del alcance de la interpretación.

Desde el marxismo, uno de los primeros autores en realizar apreciaciones al respecto fue Gordon Childe (1944), quien consideraba al ritual y a la religión como mecanismos que aseguraban las condiciones de reproducción de las sociedades. En tal sentido, propuso que cuanto mayor era el nivel tecnológico de las sociedades, menor sería la inversión que se realizaba en las inhumaciones.

En la década de 1970 surge la denominada *Arqueología de la Muerte* como una propuesta teórico-metodológica, de la mano de las preocupaciones de la Nueva Arqueología por el debate epistemológico que se impulsó durante esta época. Los trabajos pioneros en este aspecto corresponden a Art Saxe (1970) y Lewis Binford (1971), quienes presentan una aproximación experimental al uso de la funebria como vehículo de análisis sociológico.

Las hipótesis de Saxe y Binford, en contraste con la postura de Childe, enuncian una correspondencia directa entre la heterogeneidad de las prácticas funerarias y la complejidad estructural del sistema social. Esta premisa se sustenta en la existencia de un paralelismo entre el status de un individuo vivo y el tratamiento que recibe al morir por parte de la unidad social que reconoce responsabilidades sociales para con éste. Este marco conceptual se deriva de la teoría del rol desarrollada por Goodenough (1965), según la cual el registro material de las prácticas funerarias nos informa sobre las posiciones de status de cada individuo y, por lo tanto, de la organización social en la que se generaron. Desde este punto de vista, la variabilidad arqueológica se entiende como sinónimo de desigualdad en vida y, por lo tanto, como medida de complejidad social.

Posteriormente Tainter (1975), quien comparte las ideas propuestas por Binford y Saxe, desarrolló el principio del gasto de energía invertido en el ritual de enterramiento. Tainter establecía una interdependencia entre energía invertida y complejidad social, que intentaba mensurar mediante técnicas estadísticas de análisis multivariante.

También en la década de 1970, Lynn Goldstein (1976) se interesó por el uso de los referentes espaciales como símbolos de la estructura social. Esta autora contrastó la hipótesis de Saxe con 30 sociedades etnográficamente conocidas que presentaban distintos niveles de complejidad y diferentes prácticas de subsistencia. Los resultados obtenidos indicaron una fuerte asociación entre la presencia de cementerios espacialmente discretos y su uso exclusivo por parte de grupos de parentesco. Sin embargo, también encontró que existen grupos corporativos lineales que controlan recursos críticos, pero no siempre usan áreas formales de disposición para enterrar a sus muertos.

A principios de la década de 1980, Charles y Buikstra (1983) tomaron las conclusiones de Goldstein, sobre las cuales elaboraron una serie de modificaciones, estableciendo correlaciones entre estrategias de subsistencia y utilización de áreas formales para el entierro. A su vez, también postularon relaciones entre el grado de estructuración espacial para la funebria y la competencia entre grupos por recursos críticos.

Uno de los aspectos más valiosos de la *Arqueología de la Muerte* está dado por la valorización de la metodología empleada para abordar el tema y por el énfasis puesto en la información que pueden aportar los antropólogos físicos sobre patología, paleodemografía y paleonutrición. No obstante, en la década de 1980 se formularon diversas críticas a las posturas reseñadas. El concepto más criticado fue el de *gasto de energía* (Tainter 1975), debido a que se deja de contemplar en su uso las relaciones sociales que se ponen en juego en la producción.

Uno de los más conspicuos críticos de la *Arqueología de la Muerte* fue Hodder (1982), quien planteó que la estructura del sistema social reside en los principios simbólicos que relacionan las diversas partes del sistema. Lo importante, para este autor, no son las relaciones entre las partes, sino los principios simbólicos que las unen. Por lo tanto, la ta-

rea del análisis arqueológico consiste en intentar descubrir los esquemas simbólicos que se hallan detrás de los elementos materiales. Los restos arqueológicos de las prácticas funerarias están vinculados con una ideología de la sociedad de los vivos que no siempre tiene una relación lineal con las relaciones sociales. Para las tendencias post-estructuralistas, los contextos funerarios suponen escenarios de expresión ritual en los que se producen negociaciones de las normas y símbolos que conforman la vida social.

En las décadas de 1970 y 1980 el énfasis se puso en las escalas temporales y sobre todo en las espaciales. El interés fundamental consistía en distinguir unidades de análisis y cuestiones de escala. En tal sentido, el uso de fases culturales en el ámbito funerario ayudaba a dilucidar conjuntos de sucesiones que relegaron el cambio a una serie de rupturas que enmascararon, detrás de las cuestiones cronológicas, a las causas de variación social en las prácticas mortuorias (Chapman 2005).

En general, las tendencias a largo plazo en los patrones funerarios se han explicado en relación con contextos de desarrollo social y político más amplios y se ha puesto poca atención a los agentes individuales o las motivaciones responsables del cambio (Buikstra y Charles 1999, Parker Pearson 1993). Además, es común que las consideraciones se centren en las expresiones de status y poder (Arnold 2001; Gillespie 2001). Como crítica al respecto, Tarlow ha expresado que:

“Mortuary trends, however, are clearly the product of more than just media constraints and opportunities and are motivated by more than simply the need or desire to express social status and power relations. Influence over long-term trends in treatment and commemoration of the dead is also not restricted to the elite and powerful but is equally evident in the actions of individuals within broader social categories, such as those based on gender, and discernible in the burial patterns for which they are responsible” (Tarlow 1997:41).

Las preguntas acerca del rol de los individuos en la creación y transformación de patrones en el tratamiento funerario son producto de la influencia en el ámbito arqueológico de las teorías que abordan la forma en que el individuo interactúa en el marco de la estructura, definiéndolos como algo más que sujetos pasivos y tratándolos como agen-

tes que coadyuvan a asegurar la reproducción y/o la transformación de la sociedad (Bourdieu 1995; Giddens 1984). Con el desarrollo de estas tendencias se pone mayor énfasis en lo social a partir de la concepción del papel activo de la cultura material y la atribución de significado, más allá de su fisicalidad. Este significado de la cultura material se relaciona con la red social en la que se halla inmersa, por lo cual el significado de las cosas no permanece inmutable, sino que depende del contexto y se origina en las prácticas mismas.

Hacia fines de la década de 1990, en algunos ámbitos académicos se formularon nuevas propuestas desde el marxismo, que intentaron rescatar los aspectos materiales representados en la funebria y alejarlos de las interpretaciones que los confinaban a cuestiones ideológicas y, por lo tanto, inasibles. Desde este punto de vista, Lull plantea que la muerte no se sitúa solamente en el plano de la ideología, sino que considera a las tumbas como un depósito de trabajo social. Por lo tanto, las tumbas denotan las condiciones materiales de la sociedad “...e informan sobre las apariencias que ésta toma, sea en forma de homenajes, rendimiento de tributos u ocultación de desigualdades entre individuos que sólo podrán ser explícitas mediante una investigación arqueológica paralela en los asentamientos” (Lull 1998:69).

Materialidad, prácticas y espacio funerario

Si bien la relación entre cultura material, espacio social y prácticas sociales ha cobrado relevancia a partir de la década de 1980, podemos rastrear antecedentes previos entre los teóricos de la fenomenología. Heidegger (2000) sostenía que las cosas están inmersas y se hacen comprensibles en una compleja red de relaciones que incluye a las personas; las cosas se nos pueden mostrar de modos diferentes, dependiendo de cómo nos involucremos con ellas.

El desarrollo de la fenomenología produjo una influencia sobre los estudios acerca de la cultura material introduciendo un mayor interés por lo cotidiano y buscando su ampliación hasta abarcar totalidades, contextos, proyectos y relaciones, y no sólo objetos aislados. Desde estas visiones, la cultura material se concibe como una dimensión de la

práctica; la producción de la cultura material es una corporización de las disposiciones de los participantes, que apareja cambios en los significados, disposiciones, identidades y tradiciones. El registro material nos permite identificar acciones y realizar interpretaciones acerca de la agencia de los individuos, es decir acerca de sus decisiones y reflexiones. Pero cuando hablamos de materialidad no nos referimos sólo al registro; pensar la materialidad implica concentrarse en aquellos que hacen y piensan, en las personas involucradas en la manipulación de los objetos que exhumamos, más que en las variaciones formales, en la variabilidad de los conjuntos o en hallar patrones de cultura material.

A partir de la influencia de la teoría de la agencia, las nociones de conducta y evolución fueron reemplazadas en arqueología por la de práctica. Pauketat (2001) sugiere que los arqueólogos deberían sustituir las analogías conductuales usadas para establecer *por qué* las culturas cambian, por el estudio de las prácticas culturales, que implican *qué* hicieron los participantes y cómo negociaron sus visiones con otros participantes.

Estas posturas han influido los estudios sobre arqueología del paisaje, definiendo al espacio no sólo a través de las formas, sino incluyendo también las experiencias sensoriales e integrando la percepción con los valores culturales. De la mano de estas tendencias, se ha acuñado la noción de *habitar* el mundo. Habitar un paisaje implica considerar las actividades que se llevan a cabo en él, los tiempos en los cuales se desarrollan las acciones y los lazos sociales entre quienes las ejecutan. En este sentido, Ingold (2000) plantea, como ejemplo, que la oposición entre valle y montaña no es espacial o altitudinal, sino sinestésica, ya que descender y escalar implican movimientos musculares. Al mismo tiempo que las personas habitan un lugar, lo modifican. En la medida en que los paisajes se recorren y la gente se mueve, se van conociendo y experimentando.

Algunos autores plantean que dentro de la noción de agencia se deben visualizar distintos tipos de participantes en las prácticas sociales, tanto humanos como no humanos. Según Latour (2008), lo social constituye una *asociación* entre entidades que son reconocibles como sociales sólo en el breve momento en que son reorganizadas. El papel de los

objetos consiste en volver estas asociaciones trascendentes y duraderas. Cuando este autor habla de quienes participan en las acciones, involucra también a los objetos. En este sentido, cuando discute la materialidad de los objetos está considerando a la cultura material como una dimensión activa. Esto quiere decir que los objetos no son simples reflejos de la cultura, sino que ejercen un papel activo en la constitución de los sujetos, de las relaciones sociales y de los paisajes.

Dentro de los paisajes, las construcciones nos ofrecen la posibilidad de comprender diversos aspectos de la vida cotidiana y las relaciones sociales; permiten pensar acerca de quiénes las construyeron, quiénes fueron sus habitantes y durante cuánto tiempo las habitaron, y, en tal sentido, corporizan ritmos temporales específicos. Probablemente fueron pensadas y negociadas con anterioridad en cuanto a su ubicación, su diseño y la cantidad de tiempo y trabajo que se invertiría. Por otra parte, esos tiempos se habrán compatibilizado con otros tiempos que se debían dedicar a actividades de subsistencia. Asimismo, se debe haber establecido qué generaciones participaban en las actividades, si las construcciones debían ser ampliadas, mantenidas y/o recicladas. Debe haber habido consensos para decidir si se abandonaban en algún momento, por qué motivos y quiénes las abandonarían.

Las estructuras funerarias, en particular, nos hablan de diversas acciones vinculadas a su planificación y construcción, a las decisiones acerca de su localización en el paisaje, la cantidad e identidad de las personas que hicieron uso de ellas, la expresión de ritos, el dolor experimentado por quienes sufren la pérdida, las consecuencias sociales y materiales que acarrearán las ausencias y la influencia que ejerce la presencia de las tumbas a partir de su incorporación como parte del paisaje. Por lo tanto, de acuerdo con la perspectiva teórica desarrollada, nos proponemos detectar las manifestaciones a través de las cuales los participantes humanos y no humanos (tumbas, ajuares, cuerpos, deudos, oficiantes del rito funerario, testigos) estuvieron en contacto, y tratar de hacerlas visibles en todas sus dimensiones y con sus particularidades. A fin de desplegar los participantes, primero indagaremos acerca de las características de su presentación. Luego identificaremos sus contextos de aparición y sus relaciones con el propósito de dilucidar si revelan la

configuración de un colectivo existente en valle de Hualfín durante el período considerado que dé cuenta del modo en que estos agentes expresaron su relación con la muerte.

El valle de Hualfín

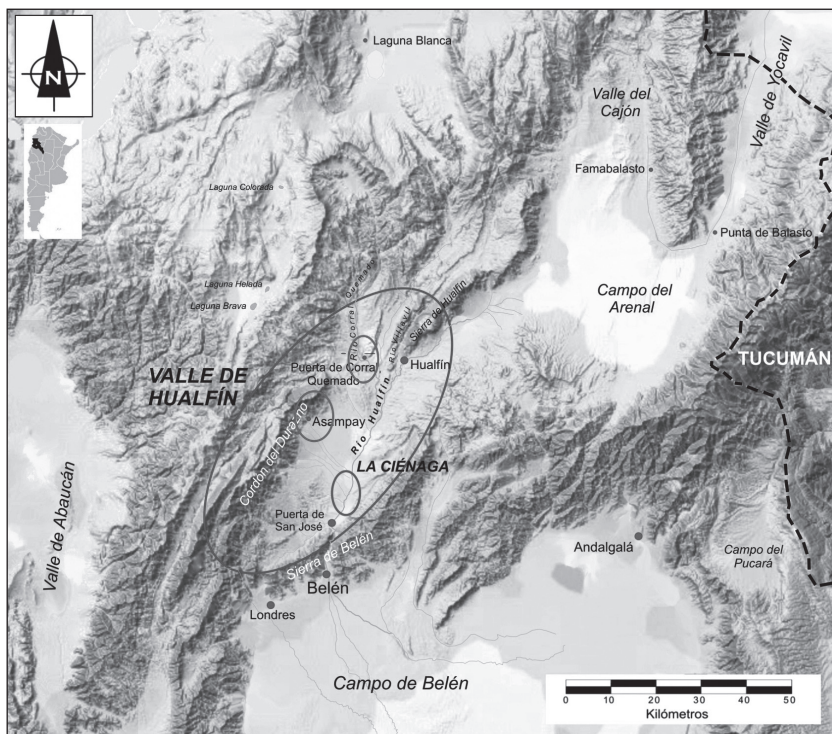
El valle de Hualfín se encuentra ubicado en la región central de la provincia de Catamarca. En sentido amplio comprende al área surcada por el río Hualfín y sus afluentes, que abarca una extensión de aproximadamente 2000 km². Sus límites geográficos al norte y noroeste están conformados por el extremo sur del bloque de la Puna, al occidente por el cordón del Durazno (3717 msnm), al sur por el cordón de Los Colorados (3000 msnm) y al este por la sierra de Belén. En la localidad de Puerta de San José el río se interna en la quebrada de Belén y toma el mismo nombre.

En el presente artículo haremos alusión a tres localidades del valle de Hualfín: La Ciénaga, Asampay y Puerta de Corral Quemado (Figura 1) y comentaremos los sitios pertinentes a los objetivos del trabajo, con sus respectivas estructuras funerarias.

La localidad de Puerta de Corral Quemado se halla al noroeste del valle de Hualfín, a orillas del río Corral Quemado. En ella se han identificado dos sitios sobre mesadas, denominados El Molino y Loma de la Escuela Vieja.

El Molino, localizado a 27° 13,823' S y 66° 56,643' W y a 1930 msnm, fue levantado sobre una altura de unos 70 m, sobre la orilla sur del río Corral Quemado. Comprende aproximadamente 110 estructuras de piedra ubicadas a distintos niveles y está rodeado por varias murallas. Este sitio fue mencionado por Weiser en su diario en 1924, ocasión en que levantó el plano. Al mismo tiempo, Wolters llevó a cabo excavaciones en varias tumbas cercanas a la lomada y zonas aledañas. A fines de la década de 1960, A.R. González excavó tres de sus estructuras; dentro de la denominada Habitación 110 se halló un entierro de un niño ubicado dentro de una urna ordinaria, tapada con un puco o bowl.

Figura 1
Mapa del valle de Hualfín con las localidades tratadas.



En 2008, en este mismo sitio, se confiscó el resultado del saqueo de una tumba, también en el interior de una habitación, cuyos materiales cerámicos se hallan actualmente en el Museo Condorhuasi. Por otra parte, los materiales óseos humanos fueron estudiados y dados a conocer (García Mancuso e Iucci 2008).

El segundo sitio considerado en la localidad se denomina Loma de la Escuela Vieja y se encuentra a 1918 msnm, en las coordenadas $27^{\circ} 14,017' S$ y $66^{\circ} 56,040' W$. Se emplaza a una altura de 50 m, también a orillas del río Corral Quemado. Incluye unos 54 recintos dispersos sobre dos niveles de mesada.

El Molino y la Loma de la Escuela Vieja constituyen los dos sitios en altura detectados hasta el momento en Puerta de Corral Quemado. Además, son los que presentan mayor cantidad y concentración de habitaciones en la localidad. Las tumbas que aquí se presentan aledañas a los mismos, probablemente hayan albergado, en la mayoría de los casos, a los pobladores que los habitaron.

La segunda localidad que trataremos es Asampay, hacia el occidente del Valle, aproximadamente a 2000 msnm, a unos 12 km al oeste de la Ruta Nacional 40. La característica topográfica más saliente de la zona son las quebradas que se abren al piedemonte, en dirección al río. Entre las quebradas hay una cadena de lomas entre las que se encuentra Loma de los Antiguos. Se trata del único sitio en altura detectado en la localidad, aunque en la zona se han registrado otros sitios bajos vinculados a obras agrohidráulicas.

Loma de los Antiguos se halla a 27° 20,344' S y 67° 03,371' W, a una altura de 200 m sobre el terreno circundante. Este sitio fue descubierto por Weiser, según consta en sus diarios de campo de 1925; aquí se detuvo para levantar el plano. Sus pendientes son escarpadas y sólo se accede por el flanco sudoeste. El poblado consta de aproximadamente 45 estructuras de piedra, circunscrito por tres murallas de circunvalación. En los años veinte del siglo pasado, Weiser excavó tres tumbas en sectores aledaños a Loma de los Antiguos. Entre la década de 1950 y la de 1990 se excavaron 28 recintos en este sitio (Wynveldt 2009). Dentro de uno de ellos se halló un cuerpo, que constituye el único entierro intrasitio registrado hasta el momento.

La última localidad abordada es La Ciénaga, ubicada sobre la Ruta Nacional 40, entre 4 y 8 km al norte del inicio de la Quebrada de Belén, a orillas del río Hualfín. Desde el punto de vista político corresponde a una delegación del municipio de La Puerta de San José y dio nombre a una fase del Período Temprano, homónima a la necrópolis excavada por Weiser y Wolters en la década de 1920.

Posteriormente se han estudiado en la zona diversos sitios arqueológicos adjudicados a momentos tardíos. Uno de ellos es el Cerro Colorado de La Ciénaga de Abajo, situado en las coordenadas 27° 31'

38,8" S y 66° 58' 14,6" W, con 150 m de altura, localizado en la orilla oriental del río Hualfín. Constituye uno de los sitios fortificados más importantes del Período Tardío en el valle de Hualfín y fue excavado por primera vez en la década de 1980 (Sempé y Pérez Meroni 1988). A partir del nuevo milenio, se han reanudado las tareas y se confeccionó un plano completo del sitio (Wynveldt y López Mateo 2010). El asentamiento es de difícil acceso, aunque sus laderas occidentales son menos abruptas y probablemente por ello presentan murallas defensivas en ese flanco del asentamiento. Las construcciones del Cerro Colorado han sido condicionadas por su topografía y en los distintos sectores se han relevado hasta el momento más de 100 recintos y decenas de otras estructuras de piedra (muros, murallas y cistas funerarias).

Al pie del Cerro Colorado, sobre la margen izquierda del río Hualfín, se halla una antigua terraza que va variando su altura respecto del río, entre 1 y 8 m; hacia el este, la planicie comienza a elevarse hasta conformar los primeros espolones del Cerro. Sobre esta terraza se han registrado algunas estructuras y varias cistas funerarias, actualmente saqueadas.

Los contextos funerarios en el valle de Hualfín

En el valle de Hualfín se han relevado distintos tipos de estructuras funerarias asociadas con los sitios del Período Tardío. Parte de este registro proviene de excavaciones realizadas a principios del siglo XX por Weiser y Wolters, otras son producto de las investigaciones de A.R. González durante la década de 1950 y Sempé en la de 1980, mientras que las más modernas corresponden a las tareas llevadas a cabo por el grupo de investigación del Laboratorio de Análisis Cerámico (LAC) bajo la dirección de quien suscribe.

A partir de sus observaciones durante las labores de campo, Weiser realiza descripciones sobre los esqueletos enterrados, los objetos acompañantes depositados en las tumbas y las condiciones de deposición. Además, comenta algunas características sobre las modalidades constructivas de las tumbas. Posteriormente, y tomando como base la información proporcionada por Weiser, Sempé (1999) clasificó las estructuras funerarias descritas y estableció diferentes tipos, a saber: se-

pulcros bajo bloques grandes y pircados, entierros en cista de piedra con techo en falsa bóveda, tumbas de media cista combinadas con bloques, e infantes en urnas.

La discontinuidad en las tareas, el tiempo transcurrido entre ellas y la disparidad en las modalidades de recuperación y registro han provisto distinto tipo y cantidad de información, según se dará cuenta a continuación.

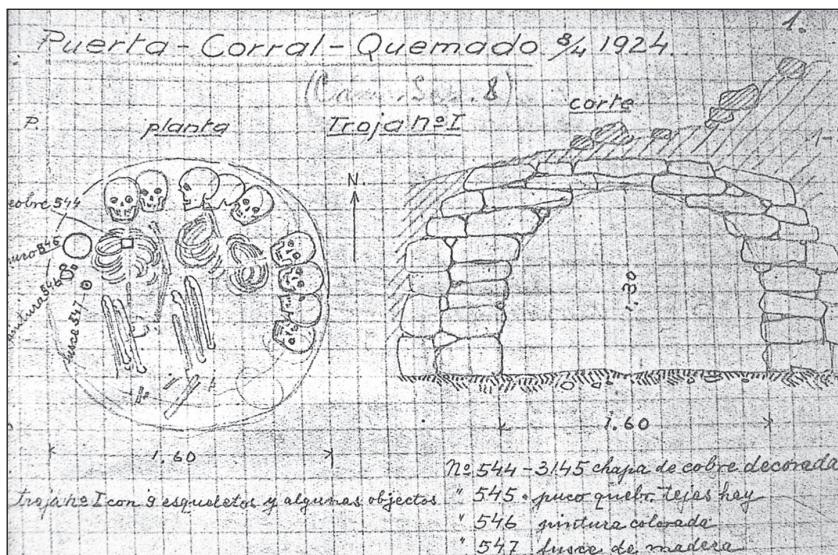
Puerta de Corral Quemado

Las labores de campo desarrolladas por Weiser en la zona norte del valle de Hualfín proporcionaron materiales de colección procedentes de diversas localidades, tales como Puerta de Corral Quemado, Corral Quemado, Nacimientos, Hualfín, El Eje, San Fernando, Loconte y Palo Blanco. Para el presente trabajo haremos referencia a los datos obtenidos en Puerta de Corral Quemado, del cual poseemos información más detallada.

Durante el año 1924, mientras Weiser levantaba el plano del sitio El Molino, Wolters excavó varias tumbas en la localidad (Figura 2). Los sitios fueron consignados de distintas maneras: Cementerio al pie y en los alrededores del pueblo viejo Molino, Pueblo Viejo sobre la loma de la escuela vieja. Se trata, probablemente, de entierros vinculados a las poblaciones que habitaron los dos sitios ya descriptos y cuyos resultados fueron volcados en las libretas de campo¹.

1 Deseamos consignar que los datos proporcionados en las libretas de campo deben ser interpretados de acuerdo con las condiciones de producción de la época. Por otra parte, las características de los expedicionarios implicaban diferencias de registro que determinaban, por ejemplo, que las ilustraciones de Wolters fueran más ajustadas mientras que las descripciones de Weiser eran más exhaustivas.

Figura 2
Dibujo de Wolters, tumba 13 en Puerta de Corral Quemado



Fuente: [tomado de lucci 2013].

En la zona en cuestión, Weiser describe 24 entierros (Tabla 1), sin precisar en forma exacta sus emplazamientos. La mayoría de los mismos fueron realizados en estructuras de piedra (17 en cistas y uno en media cista) y/o en urnas (seis en total). Los individuos inhumados en urnas son subadultos y todos estos entierros son individuales. El resto corresponde a adultos, dentro de los cuales 12 son inhumaciones múltiples (entre dos y nueve adultos) y seis son individuales.

La cerámica está representada por vasijas estilos Belén Negro sobre Rojo, Santa María bicolor y tricolor, Famabalasto Negro Grabado y ordinarias (dentro de estas últimas se halla un ejemplo del tipo de vasija denominado pie de compotera). Dentro del ajuar no cerámico se hallaron calabazas, canastos, placas y punzones de cobre, pulseras de metal, horquetas de atalaje, pigmentos, torteros de madera, un vaso de piedra, un tupu de hueso y un collar de piedras. Cabe señalar que es habitual el

uso de urnas toscas con hollín para el entierro de niños y los ajuares no cerámicos registrados en estos casos sólo incluían canastos.

Con respecto a las investigaciones desarrolladas por A.R. González, podemos mencionar las tareas en El Molino. En este sitio, González excavó tres habitaciones; de una de ellas, denominada habitación 68, se extrajo carbón vegetal que se empleó para realizar un fechado radiocarbónico que arrojó como resultado 930 ± 70 años AP (Tx-989)².

Dentro de otra de las habitaciones se recuperaron restos esqueléticos de un individuo en el interior de una vasija ordinaria, tapada por un cuenco también ordinario, junto a materiales propios de actividades domésticas. García Mancuso e Iucci (2008) analizaron los restos, los cuales presentaban excelente estado de conservación y en los que no se observaron patologías. A partir de la dentición, estimaron una edad de $1 \text{ año} \pm 4$ meses. Se realizó un fechado radiocarbónico sobre uno de los huesos, que determinó una antigüedad de 585 ± 44 años AP (AA88363).

También en 2008, en El Molino, se recuperaron materiales exhumados a raíz de un saqueo. Si bien por estas razones se desconocen las condiciones contextuales del hallazgo, se sabe que la urna se encontraba dentro de una habitación. Los restos se alojan en el Museo Condorhuasi y el conocimiento disponible hasta el momento indica que se trata de un infante colocado en el interior de una urna Negro sobre Rojo, que se podría adscribir al tipo Belén. Junto al entierro también se recuperó un puco Famabalasto Negro Grabado. Con respecto a la urna, Iucci (2013) señala características peculiares en su decoración y un cuello más largo que lo habitual, por lo que desde el punto de vista de su morfología se asemeja a las urnas estilo Santamariano (Figura 3).

2 Este es el único fechado de los que aquí se presentan que indica una ocupación más temprana de los sitios. Casi todas las edades obtenidas por nosotros en el área se han interpretado como ocupaciones relativamente contemporáneas, probablemente durante el siglo XV, coincidentes con las últimas ocupaciones preincaicas y/o incaicas. Los fechados obtenidos antes de la década de 1980 ofrecen algunas dudas ya que no se aplicaba al momento la comparación interlaboratorios (Wynveldt 2009).

Figura 3
Urna recuperada en el sitio El Molino



Tabla 1
Entierros en la localidad de Puerta de Corral Quemado

Tumba	Tipo de construcción	Categoría etaria	Modalidad	Ajuar cerámico	Ajuar no cerámico
1	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
2	Urna	Subadulto	Individual	Tosco	No
3	Urna	Subadulto	Individual	Tosco y Belén	Calabaza, canasto
4	Cista	Adultos	Múltiple	Belén y SM	
5	Cista	Adultos	Múltiple	No	No
6	Cista	Adultos	Múltiple	Belén y SM	Placa cobre, canastos, pulsera, horquetas de atalaje, pigmento
7	Cista	Adultos	Múltiple	Belén y FNG	Placa cobre
8	Urna	Subadulto	Individual	SM	No
9	Cista	Adulto	Individual	FNG	No

Tumba	Tipo de construcción	Categoría etaria	Modalidad	Ajuar cerámico	Ajuar no cerámico
10	Urna	Subadulto	Individual	Belén y ord.	No
11	Urna	Subadulto	Individual	SM	No
12	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
13	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	Placa cobre, Pigmento, tortero
14	Cista	Adultos	Múltiple	Belén y SM	Tortero
15	Cista	Adulto	Individual	Belén	No
16	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
17	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	Aguja de hueso
18	Cista	Adulto	Individual	Belén	No
19					Collar piedra
20	Cista	Adulto	Individual	Belén	No
21	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
22	Cista	Adultos	Múltiple	SM	No
23	Cista	Adultos	Múltiple	No	Tortero, pigmento
24	Cista	Adulto	Individual	Belén	Collar de piedra
25*	Urna bajo piso rec. 110	Subadulto	Individual	No	No
26**	Urna	Subadulto	Individual	FNG	No

SM: Santa María. FNG: Famabalasto Negro Grabado. * Excavada por A. R. González en El Molino. ** Producto de saqueo en El Molino

Asampay

En 1925 Weiser realiza trabajos de campo en cercanías del pueblo de Asampay, durante los cuales excava 30 sepulcros aislados y dispersos en el campo. Describe 15 de ellos (Tabla 2) y sobre el resto no ofrece mayores datos porque carecen de ajuar³, pero deja constancia de que en su mayoría pertenecían a adultos.

3 Los intereses de quien financiaba las expediciones consistían en la recuperación de piezas completas, por lo cual existe una mayor cantidad y calidad de información

Weiser caracteriza a las tumbas de Asampay como *“simples sepulcros aislados, bajo los grandes escombros que cubren la pendiente del terreno, hacia el E de los cerros”* (Weiser 1925, libreta 28). Describe estos sepulcros estableciendo una diferencia entre aquellas oquedades ubicadas debajo de grandes piedras *“las piedras grandes inclinadas formaban con su planta cóncava pequeñas cuevas, que el indígena solamente profundizaba un poco cavando la tierra para obtener así un lindo hueco para su sepulcro”* (Figura 4). En otros caso, se tapaba *“...el cuerpo del difunto con tierra y se pircaba la boca del sepulcro hasta que la pirca tocaba la peña”* mientras que algunas tumbas exhibían toda su superficie cubierta con piedras, a las que denomina como *“bien pircadas”* (Weiser 1925, libreta 28) (Figura 5).

Tabla 2
Entierros en la localidad de Asampay

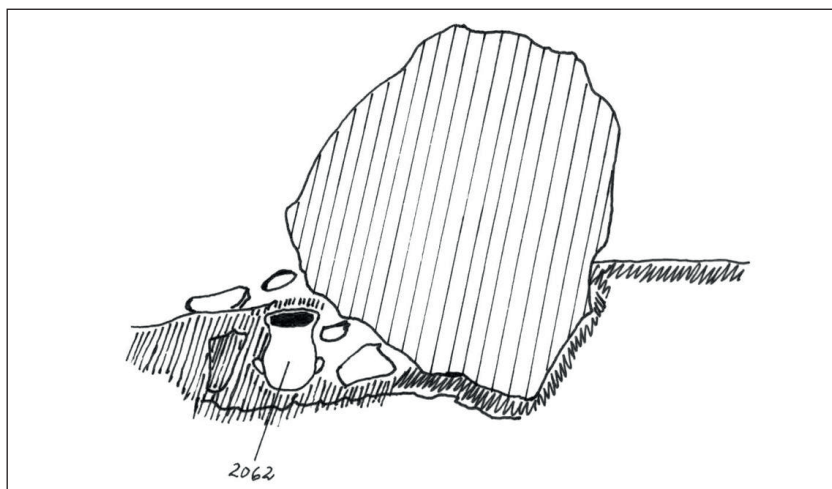
Tumba	Localidad	Tipo de construcción	Categoría etaria	Modalidad	Ajuar cerámico	Ajuar no cerámico
1	Asampay	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	No
2	Asampay	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
3	Asampay	Bajo peña	Adulto	Individual	No	No
4	Asampay	Bajo peña	Adultos	Múltiple	Belén	Fragemento de hacha, objeto de bronce, cobre, cuentas de malaquita
5	Asampay	Urna	Subadulto	Individual	Belén	No
6	Asampay	Urna	Subadulto	Individual	Belén	No
7	Asampay	Urna	Subadulto	Individual	No específica	No
8	Asampay	Bajo peña	Adulto	Individual	Sanag	No
9	Asampay	Bajo peña	Adultos	Múltiple	No específica	placa cobre
10	Asampay	Cista	Adultos	Múltiple	Belén	No

sobre las tumbas con ajuares.

Tumba	Localidad	Tipo de construcción	Categoría etaria	Modalidad	Ajuar cerámico	Ajuar no cerámico
11	Asampay	Cista	Adulto	Individual	Belén	No
12	Asampay	Media cista	Adultos	Múltiple	Belén	No
13	Asampay	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	No
14	Asampay	Bajo peña	Adultos	Múltiple	Belén	No
15	Asampay	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	No
16	LA	Urna	Subadulto	Individual	No	No
17	LA	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	No
18	LA	Bajo peña	Adulto	Individual	No	Trozos textil
19*	LA	Bajo piso rec. 31	Adulto	Individual	Belén	No
20**	BA	Urna Sanag. en cista	Subadulto	Individual	No	No
21***	MCZ	Media cista	Adulto / Subadulto	Múltiple	No	No
22	Chistín	Media cista	Adulto / Subadulto	Múltiple	No específica	No
23	QG	Cista	Adulto	Individual	Belén	No
24	QG	Media cista	Adulto	Individual	Sanagasta	No
25	CZ	Bajo peña	Adulto	Individual	Ciénaga	No
26	CZ	Media cista	Adultos	Múltiple	Belén	Aguja, torteros
27	CZ	Urna Sanag	Subadulto	Individual	No	No
28	CZ	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	Adorno de oro
29	Cachiyuyo	Bajo peña	Adulto	Individual	Belén	Canasto textiles, flechas

LA: Loma de los Antiguos; QG: Quebrada Grande; CZ: Campo de Carrizal. * Entierro excavado por A. R. González en Loma de los Antiguos. ** Entierro excavado por C. Sempé en Barrealito de Azampay. *** Entierro excavado por Onaha *et al.* (2002) en Mesada de Carrizal

Figura 4
Dibujo de corte de la tumba 7 bajo peña en Asampay



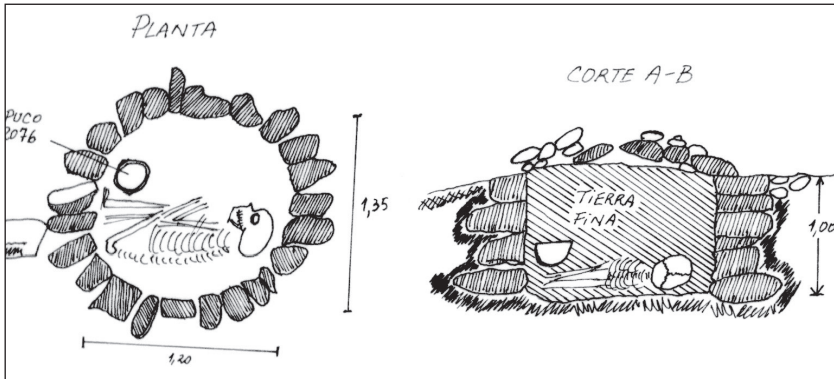
Fuente: (tomado de Wynveldt 2007)

Ocho de los 15 sepulcros registrados se construyeron bajo grandes bloques pircados, cuatro eran tumbas en media cista y tres corresponden a entierros de infantes en urnas. En cuanto a la modalidad de entierro de los adultos, seis eran individuales y seis múltiples que contenían entre dos y seis esqueletos. Los sepulcros de subadultos eran individuales.

También excavaron tres tumbas bajo peña en cercanías de las murallas de circunvalación de Loma de los Antiguos, todas individuales, que correspondían a dos adultos y un niño en urna.

Dentro de la localidad de Asampay, en otras quebradas (Chistín, Quebrada Grande y Cachiuyo), refieren inhumaciones de cinco personas más: bajo una gran peña, una que contenía un adulto y un niño en urna. Asimismo, excavó otros tres entierros de adultos, dos bajo peña y uno en cista. Uno de los esqueletos enterrados bajo peña conservaba su cabello, largo, negro y trenzado. Su ajuar consistía en un puco estilo Belén, un canasto de paja, un trozo de tejido de lana de llama, un segmento de sogá de lana de llama trenzado y tres flechas con astil de madera y punta triangular de obsidiana.

Figura 5
Dibujo de corte y planta de la cista I en Quebrada Grande



Fuente: (tomado de Wynveldt 2007).

En la misma localidad, en la Quebrada de Carrizal, se hace referencia a siete entierros de los cuales sólo cuatro fueron descritos ya que los otros tres no tenían ajuar. No obstante, se dejó registrado que estas tres tumbas habían sido construidas bajo rocas, correspondían a adultos, eran individuales y ninguno de los enterrados presentaba cráneo.

Los ajuares cerámicos de los 26 sepulcros reseñados consistían fundamentalmente en vasijas Belén Negro sobre Rojo (tinajas y pucos), alguna pieza lisa y en dos casos piezas de estilo Sanagasta. Los contenedores funerarios eran piezas ordinarias o estilo Belén, y uno correspondía al tipo Sanagasta. Varias piezas se usaron como tapas de las urnas. En algunas tumbas se hallaron agujas de hueso, torteros de madera, fragmentos de tela, hachas y placas de cobre y guaicas de malaquita, y en un caso se halló un adorno circular de oro. Un hallazgo significativo consiste en la recuperación de un jarro de estilo Ciénaga en la única tumba de Quebrada de Carrizal que incluía un adulto con su cráneo.

A.R. González, durante sus trabajos en Loma de los Antiguos durante la década de 1950, recuperó de una de sus habitaciones (denominada número 31) un esqueleto adulto ubicado en el ángulo sur, acompañado por una tinaja Belén. El esqueleto, al cual le faltaba el cráneo, se hallaba en posición genupectoral, acostado sobre su lado derecho,

en dirección oeste y con la tinaja ubicada por encima del cuerpo. Este hallazgo constituye el único entierro humano hallado en el espacio intrasitio de Loma de los Antiguos.

Posteriormente se realizaron análisis sobre los restos esqueléticos (Salceda y Desántolo 2006), que determinaron su pertenencia a un individuo de edad estimada maduro (40-44 años), de sexo probable femenino, con una estatura aproximada de 1,59 m. Según González, la falta del cráneo podría ser resultado de una decapitación (González 1979). Su sugerencia se basaba en la ausencia del atlas y el axis en el conjunto recuperado, que en los casos de decapitación suelen quedar unidos al cráneo (Wynveldt 2009). Los restos óseos fueron fechados con un resultado de 320 ± 50 AP (LATYR LP 1644).

En la década de 1980 se descubrió el sitio Barrealito de Asampay (Balesta y Zagorodny 1999) a unos 3 km al oeste de Loma de los Antiguos. Se trata de cuatro estructuras de piedra ubicadas en la zona de piedemonte cuyos materiales de excavación fueron adjudicados al Período Formativo con un fechado de 1430 ± 60 AP (LATYR LP 587). No obstante, por debajo del piso de uno de los recintos se halló un entierro tardío en cista. La cista estaba tapada con varias capas de lajas. Por debajo de la tapa se halló la base de un puco, también rodeado por piedras, colocado como tapa sobre una urna funeraria. El puco era liso, de color ante rojizo, con dos asas horizontales. La urna, de pasta ante con pintura negra y roja, presentaba en la zona del cuello un rostro antropomorfo con ojos, arcadas superciliares, nariz y boca realizados al pastillaje. La pieza fue adscrita a la tradición Sanagasta y el entierro se interpretó con características intrusivas (Sempé *et al.* 1995-96). Los restos esqueléticos fueron adjudicados a un individuo de sexo probable masculino, con una edad entre 13 y 15 años. Presentaba deformación craneana intencional tabular oblicua y se le diagnosticó hipoplasia dental adjudicada a trastornos metabólicos (Sempé *et al.* 1995-96).

En la zona de piedemonte, en la actualmente denominada Mesada de Carrizal (unos 6,5 km al noreste de Loma de los Antiguos), se halló un entierro con tres cuerpos en una misma oquedad, debajo de una gran roca, que incluía la inhumación directa de un adulto y dos infantes en sendas urnas (Onaha *et al.* 2002). El adulto había sido rodeado

por una hilera simple de piedras, colocadas sobre el piso, formando un semicírculo cuyos extremos completaban un círculo con la gran roca. Las urnas estaban decoradas con pintura, en negro sobre rojo. Las bases y cuellos exhibían motivos no icónicos, mientras que los cuerpos de las vasijas presentaban dibujos de serpientes.

El esqueleto adulto se hallaba en posición decúbito lateral izquierdo flexionado, con su cráneo apoyado sobre el parietal izquierdo. Se determinó su pertenencia al sexo femenino, con una edad aproximada entre 24 y 28 años y una estatura entre 1,55 y 1,57 m. Uno de los niños estaría entre los 9 y los 18 meses. La edad del otro niño se ubicaría en un intervalo de clase menor que no se pudo determinar de modo más preciso debido a la deficiencia de su estado.

La mujer manifestaba señales de osteoartritis en distintas zonas del esqueleto que fueron interpretadas como producto de actividades de molienda y acarreo de elementos pesados en los que habría usado la cadera como punto de apoyo. Asimismo, se identificaron patologías dentarias que implicaron un desgaste avanzado de la dentadura, atribuido al consumo de alimentos con aditamentos minerales desprendidos de artefactos de molienda y/o a la costumbre de mascar coca. También se diagnosticó hipoplasia del esmalte dental, que fue relacionada con estrés metabólico en el desarrollo individual. Junto a uno de los niños se hallaron restos óseos adjudicados al género *Amphisbaena*, conocida en la zona como víbora ciega o de dos cabezas, similar a las representadas en los cuerpos de las urnas (Onaha *et al.* 2002).

La Ciénaga

Como ya hemos señalado, dentro de la localidad de La Ciénaga nos ocuparemos del sitio fortificado denominado Cerro Colorado y su zona adyacente, correspondiente a la terraza sobre el río Hualfin.

Sobre la terraza se han registrado estructuras que corresponden a dos tipos diferentes. Las que se hallan en cercanías del río conforman agrupaciones de dos o tres recintos, de forma circular, construidos con rodados de tipo granítico. Alrededor de estas estructuras, dispersas entre ellas, se han relevado varias cistas funerarias, actualmente saqueadas.

El segundo tipo corresponde a estructuras ubicadas al pie del cerro, de forma rectangular, construidas con hiladas de piedras canteadas, de coloración rojiza, cercanas a dos cistas funerarias que también han sido saqueadas. De estas tumbas sólo poseemos información acerca de su modalidad constructiva (coincidente con las de Cerro Colorado) y materiales (autóctonos, de acceso inmediato).

El Cerro Colorado comprende más de 100 recintos agrupados en 18 conjuntos de estructuras contiguas entre sí y varios recintos aislados. Estas agrupaciones responden a la topografía del Cerro y configuran cinco sectores separados, con distintos materiales de construcción, todos presentes en el lugar (Flores 2012). Entre las estructuras se hallaron cistas funerarias saqueadas (Figura 6).

Figura 6
Cista saqueada en Cerro Colorado de La Ciénaga



En 2008, el equipo del LAC trabajó en el denominado Sector Central del Cerro. Las tareas comprendieron la excavación completa el recinto 36, que se halla dentro de otra estructura a la que se adjudicó el número 35 (que posteriormente fue excavada en forma parcial) (Figura 7). Apoyadas contra la pared sudoeste del recinto 36 se hallaron dos cistas funerarias conteniendo dos entierros en sendas urnas; éstas contenían uno y dos infantes respectivamente. Las construcciones consistían en dos hiladas de piedras semicirculares apoyadas una a continuación de la otra (Figura 8).

Figura 7
Plano de excavación del recinto 36 del Cerro Colorado

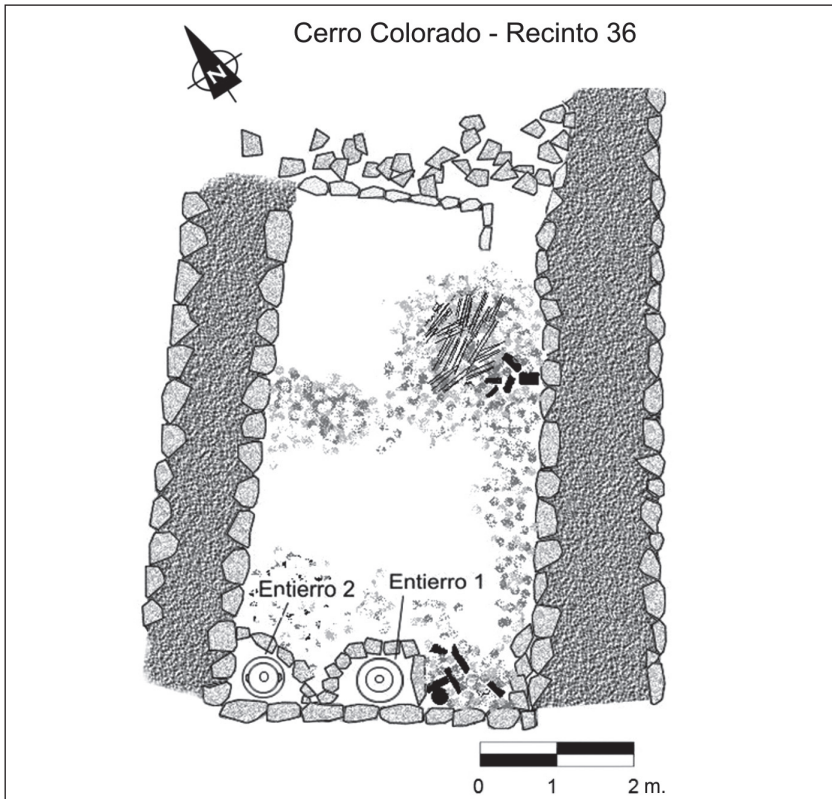
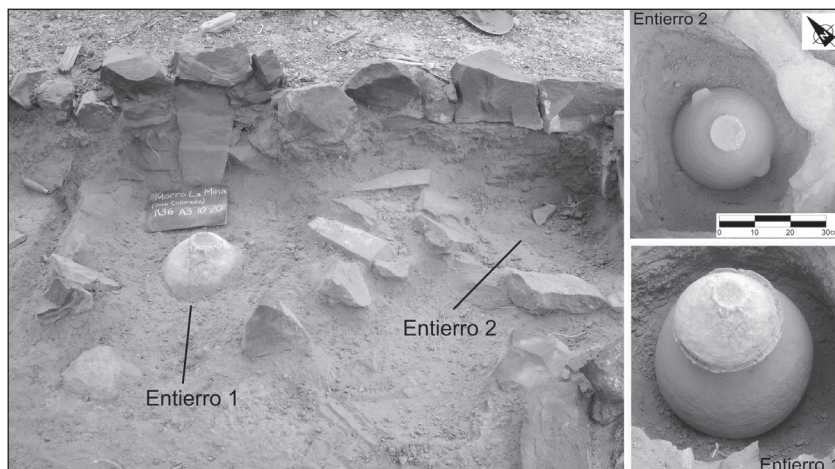


Figura 8
Ubicación y detalle de las urnas sobre la pared
suroeste del recinto 36



Una de las urnas contenía un individuo para el cual se determinó una edad entre 24 ± 8 meses, de sexo probable femenino, con una deformación craneana categorizada como tabular erecta (Balesta y García Mancuso 2010). En la segunda urna se habían ubicado dos individuos, para uno de los cuales se estimó una edad entre 18 ± 6 meses y de 6 ± 3 meses para el otro. En el primer caso se pudo realizar una estimación de sexo probable femenino mientras que en el segundo individuo no se pudo determinar porque se hallaba muy deteriorado.

En el individuo de la primera urna se identificaron: una lesión ósea en el occipital en proceso de reparación, líneas de Harris sobre huesos largos y criba orbitalia e hiperostosis porótica. Estos dos últimos casos manifestados como lesiones activas al momento del fallecimiento. En uno de los individuos de la segunda urna no se identificaron lesiones en las imágenes radiográficas, probablemente por su deterioro. En el otro individuo de la segunda urna se observaron líneas de Harris en tibia y fémur y lesiones porosas activas en el cráneo al momento de la muerte. En el esqueleto de este último individuo se detectaron un conjunto de lesiones

que podrían indicar una infección sistémica, lo cual, por su corta edad, podría haberse debido a una infección neonatal/infantil.

En el recinto, además, se recuperaron restos forestales carbonizados correspondientes a techos, vigas y postes portantes, fragmentos cerámicos que permitieron remontar una tinaja Belén Negro sobre Rojo casi completa, algunos tiestos ordinarios, un fragmento de tubo cerámico con engobe blanco y decoración negra en damero, una bola esférica de unos 35 mm de diámetro confeccionada con material volcánico que presenta incisiones y un fragmento de cuchillo semilunar metálico (Balesta y García Mancuso 2010).

Se realizó un fechado radiocarbónico sobre un hueso de costilla de uno de los niños de la urna 2, que arrojó como resultado una edad radiocarbónica de 539 ± 43 años AP (AA-85880).

Como ya se ha reseñado, también se excavó en forma parcial el recinto 35, aproximadamente unos 35 m². Aparentemente, corresponde a una estructura parcialmente techada dentro de la cual se hallaron restos forestales carbonizados adjudicados al incendio del techo, abundante cerámica Belén y ordinaria (algunas de estas ollas de grandes dimensiones), varios pozos por debajo del piso conteniendo ceniza y 10 especies diferentes de maíz carbonizado. Las evidencias y el contexto de hallazgo coinciden con registros de fabricación de chicha (Balesta y Valencia 2013). El fechado realizado sobre restos de maíz dio una edad radiocarbónica de 478 ± 38 años AP (AA-100176).

Homogeneidad y variabilidad en las prácticas funerarias

A partir de la información suministrada realizamos algunas reflexiones sobre las prácticas funerarias del valle de Hualfín en tiempos tardíos. En primer lugar, observamos diversas localizaciones en los entierros, tal como: tumbas dispersas en el campo vinculadas a zonas de cultivo, tumbas localizadas en las inmediaciones de los poblados, en algunas ocasiones cercanas a murallas, y tumbas intercaladas entre espacios de vivienda o dentro de los mismos recintos.

Desde el punto de vista constructivo, si bien siempre se fabrica una cobertura lítica, ésta comprende grandes piedras por debajo de las cuales se cava un espacio para localizar a los cuerpos, o una oquedad cuyas paredes se revisten con piedras, a la cual se le coloca una especie de techo también de piedra (tal el caso de las cistas). En las denominadas media cistas (*sensu* Sempé 1999), se usa una piedra grande como parte de la estructura, que se completa con paredes del mismo material. Esta variante se usaba también en la construcción de viviendas y constituye una tradición persistente que ha sido registrada en las casas tradicionales actuales de la localidad de Asampay. En cualquiera de estas modalidades, si se trata de niños, se localiza una urna dentro de la cual se ubican los cuerpos. Las urnas se tapaban con piedras o podían estar selladas con otras vasijas cerámicas.

Aunque muchos de los contenidos de las tumbas fueron saqueados, sus estructuras aún permanecen y se han podido catalogar dentro de los tipos reseñados. En cuanto a las dimensiones de las tumbas, éstas dependen de la cantidad de cuerpos inhumados. Con respecto a los materiales de construcción, al igual que para las viviendas, en todos los casos se usaron rocas del entorno inmediato (Flores 2012).

La ubicación de los esqueletos en el interior de los entierros se relacionaba con el tipo de construcción y con la cantidad de individuos enterrados. La posición predominante en inhumaciones de adultos era la genupectoral, apoyados sobre el lado derecho.

La mayor parte de los entierros de adultos en Puerta de Corral Quemado son múltiples y en cistas. Dentro de la localidad de Asampay, todos los entierros de la zona de Carrizal incluyen a individuos sin sus cabezas, con el cuerpo flexionado y asociados con tinajas Belén, al igual que el del recinto 31 de Loma de los Antiguos y el de la tumba 2 en la pendiente sudoeste de este mismo sitio, por debajo de la muralla de circunvalación.

Los objetos enterrados exhiben huellas de uso (Iucci 2013) y parecen haber sido utilizados cotidianamente y no manufacturados especialmente para la esfera funeraria; particularmente los estudios sobre la cerámica de la zona han indicado que no se trataría de manufactura

especializada, sino de unidades domésticas produciendo según las necesidades de los habitantes (Balesta *et al.* 2011).

No siempre ha resultado posible discernir las relaciones espaciales entre cuerpos y ajuares; no obstante, en las ocasiones en que se registraron esqueletos articulados, los objetos generalmente se colocaban del lado ventral del individuo, habitualmente cerca del cráneo. Los objetos ornamentales (collares y pulseras) parecen ubicados de la misma manera en que los individuos los usaron en vida.

Cabe señalar algunas cuestiones que han llamado la atención, tal el caso de los entierros hallados en Puerta de Corral Quemado que presentaban cerámica temprana Ciénaga, en consonancia con la presencia de una pieza Ciénaga en un entierro de la localidad de Asampay⁴.

Los entierros ubicados dentro de habitaciones son los que han presentado mayor variabilidad. Un caso interesante es el entierro de una mujer sin cabeza en Loma de los Antiguos. A.R. González planteó que podría ser el resultado de un enfrentamiento armado interétnico, que lo vincula a la presencia de flechas de hueso y evidencias de incendio (González 1979). Posteriormente se realizó el estudio del esqueleto que puso de manifiesto que se trataba de una mujer (Salceda y Desántolo 2006), indicando que tanto hombres como mujeres pudieron cumplir papeles relevantes en la representación de los ancestros.

Otro caso es el de los entierros infantiles de Cerro Colorado que se realizaron dentro de una habitación inserta a su vez en otra estructura y, que al igual que en Loma de los Antiguos, se halla en un sector particularmente relevante y protegido del sitio. Además, el contexto de la habitación contigua ha sido interpretado como de producción de chicha (Balesta y Valencia 2013), una bebida de particular relevancia en el área. Por otra parte, por sus morfologías, tamaños y evidencias de uso, los mismos recipientes usados en la fabricación de esta bebida podrían haberse convertido en los contenedores funerarios de los infantes.

4 Resulta inequívoca la identificación de estos entierros con piezas Ciénaga como tardíos, ya que las inhumaciones correspondientes a la entidad Ciénaga se presentan de un modo completamente diferente, según ha sido analizado en otras oportunidades (Balesta 2000, 2007).

Los estudios sobre los restos esqueléticos, si bien no han sido realizados sobre una muestra estadísticamente significativa, nos proporcionan información sobre el estado de salud de la población y sobre las distintas actividades que habrían formado parte de sus vidas cotidianas. En tal sentido, cabe recordar la presencia de ciertos marcadores de estrés inespecífico en niños, probablemente producidos por infecciones y casos de hipoplasia dentaria atribuidos a problemas metabólicos. En el caso de adultos, se ha observado un alto desgaste dentario, así como evidencias esqueléticas en mujeres vinculadas a tareas de molienda.

Por otra parte, se ha registrado la existencia de deformación tabular erecta, tanto en varones (Barrealito de Asampay) como en mujeres (Cerro Colorado), y la perforación de los dientes, según registra Weiser, que en algunos casos incluían incrustaciones de malaquita, lo cual nos lleva a pensar en prácticas vinculadas con preferencias estéticas de la población que incluían ambos sexos.

Sobre la base de lo expresado se puede notar la existencia de varias recurrencias que implican costumbres compartidas para enterrar. No obstante, se han detectado diferenciaciones; las más notorias se dan por edades (diferencias entre adultos y subadultos). Un detalle interesante es el hecho de que en la localidad de Puerta de Corral Quemado, en los entierros de niños, se ha detectado (con excepción de la cerámica) la presencia exclusiva de canastos como ajuar. También se registran distinciones entre modalidades (individual o múltiple). Los números de objetos cerámicos parecen variar en función de cuántas personas eran enterradas.

No se registran importantes cantidades y/o calidades de otros objetos, si bien puede haber un sesgo entre estos últimos, ya que en algunos casos se han hallado trozos de telas, calabazas y artículos en madera, cuyo faltante, eventualmente, se debería a problemas de conservación.

Algunas reflexiones sobre la vida y la muerte en el valle de Hualfín

El análisis de las inhumaciones en el valle de Hualfín nos ha permitido conocer diversos aspectos de la vida y de la muerte de las poblaciones que lo habitaron durante tiempos tardíos. Los distintos em-

plazamientos en que se hallaron las tumbas nos hablan de una esfera funeraria incorporada en el paisaje de los vivos y de las vivencias cotidianas. Los contenedores funerarios están sellados (por grandes piedras, por techos de lajas o por objetos cerámicos), pero integrados en el espacio en que se vive, se consume y se circula en forma habitual. Una de las cuestiones que persiste como interrogante es cómo se elegían los lugares en los cuales se llevarían a cabo las inhumaciones y qué significados tendrían esas elecciones. No obstante, queda claro que circular entre los muertos constituía una experiencia repetida diariamente, corporizando orientaciones sociales que contribuyeran a naturalizar, sin palabras, un conjunto de regulaciones sociales.

Si bien no se puede hablar de monumentalidad en las construcciones funerarias, sí se puede constatar que en general eran visibles dentro del entorno. Esta visibilidad está dada por marcadores externos como las grandes piedras, mientras que las cistas emergen, a simple vista, como acumulaciones de piedras. Sin embargo, hay otros casos, como los entierros en habitaciones, en que esta visibilidad se restringe; cabe señalar que frecuentemente corresponden a subadultos. Esto otorgaría mayor notoriedad a algunas tumbas y, en otros casos, más protección y privacidad a ciertos difuntos.

La modalidad constructiva de las casas ha sido caracterizada, en otros trabajos, como homogénea, de paredes de piedra y con utilización de materiales inmediatamente accesibles (Flores 2012). Del mismo modo, se puede catalogar a las tumbas y postular la existencia de un saber constructivo común, repetido en ambos tipos de estructuras. Cabe destacar el papel de las materias primas líticas, que ejercen una función protectora, seleccionada en el entorno inmediato para manufacturar las casas de los vivos y las moradas de los muertos. El ámbito de la muerte se halla en un espacio de paredes y techos resguardados por rocas, con cuerpos colocados dentro de construcciones que, en algunos casos, se hallan a su vez dentro de habitaciones. En los niños la protección se potencia, ya que además son ubicados dentro un contenedor que se tapa con piedras o con otras vasijas mientras que sus cuerpos son envueltos en textiles.

Los lugares de entierro que hemos registrado son pequeños. En los sitios del valle de Hualfín no se registran espacios públicos y las zo-

nas en que se hallan las tumbas no permiten una circulación masiva y/o presencia de muchos participantes, lo cual refuerza la posibilidad de que los rituales funerarios se desarrollaran en el ámbito doméstico.

Esta asociación entre el ámbito doméstico y el funerario aparece bastante generalizada, por ejemplo en los casos de entierros de infantes asociados a espacios domésticos, que son frecuentes en el noroeste de Argentina (Ambrosetti 1907; Baldini y Baffi 2007). Esto también ha sido propuesto por Acuto (2008) para el valle Calchaquí Norte, cuyo registro ofrece paralelismos con el aquí tratado, en el sentido en que no se observan diferencias sociales apreciables. En tal sentido, compartimos la apreciación de este autor acerca de que la muerte no se utilizó como una instancia política que tendiera a naturalizar relaciones de desigualdad, de las cuales tampoco nosotros tenemos evidencias fehacientes en el ámbito de la vida (Balesta *et al.* 2011).

En relación con los ajuares, en general no se registran diferencias significativas entre materiales cerámicos tanto en cantidad como en calidad. Se pueden observar algunas distinciones entre adultos y subadultos y se puede notar que en las tumbas de Puerta de Corral Quemado el ajuar cerámico se hace más diverso a la vez que en los entierros de adultos hay mayor representación de tumbas múltiples.

También se ha observado que los subadultos se suelen enterrar solos, en algunos casos en compañía de adultos, y son raras las inhumaciones múltiples de subadultos en lo que parece preservar la membresía individual en los subadultos y favorecer la adscripción grupal para los adultos⁵.

Los cuerpos fueron acompañados por objetos que muestran signos de utilización previa y que pueden haber sido propiedad personal de quienes fueron enterrados y/o de sus familiares. Los testimonios de habitantes de la localidad de Asampay hacia fines de la década de 1990, aún daban cuenta de que enterraban a los parientes con sus objetos y ropas preferidas. Con relación a su funcionalidad, si bien es evidente que

5 Las tumbas múltiples de adultos implican la posibilidad de que las inhumaciones no se realizaran al mismo tiempo y que hubieran sido abiertas más de una vez para incluir nuevos cuerpos. Esto es diferente en los subadultos, que parecen haber sido enterrados al mismo tiempo y sellados sus contenedores.

estos objetos fueron colocados para acompañar a los difuntos, también podrían haberse usado en algún momento del ritual en el que se ofrendaran y/o consumieran alimentos.

Hemos indagado entre los ajuares posibles indicadores de género y/o roles y/o actividades desarrolladas por los difuntos. Podríamos pensar, por ejemplo, que las horquetas de atalaje y las puntas de proyectil acompañaran a los hombres en actividades como la caza y la guerra, mientras que los torteros y cucharas corresponderían a mujeres. Al respecto, Ambrosetti (1907) refiere para La Paya la existencia de torteros que adjudica a entierros femeninos. No resulta clara al respecto la presencia de pigmentos (¿podrían acompañar entierros de ceramistas?) y canastos, aunque, con respecto a estos últimos, es interesante señalar que en las inhumaciones de la zona norte del área aparecen como único acompañamiento en tumbas de niños.

Si bien la mayoría del acompañamiento funerario cerámico pertenece al tipo Belén Negro sobre Rojo, en los entierros se ha notado una presencia diferencial de estilos cerámicos en función de su localización. En tal sentido, podemos notar que en los sitios ubicados más al sur se han registrado vasijas de tipo Sanagasta (localidad de Asampay), mientras que a medida que avanzamos hacia el norte comienza a aparecer, en mayor medida, alfarería Santa María y Famabalasto. Esta distinción coincide con la localización de otros grupos que habitaban dichas áreas, y podría indicar a los estilos como marcadores activos de identidad. Una cuestión para resaltar consiste en la reutilización de lugares y de vasijas manufacturadas en tiempos previos, como el entierro en Barrealito de Asampay en una habitación del Formativo y la presencia de piezas Ciénaga en varios entierros. Estos usos deben haber implicado una resignificación de espacios y objetos.

A través de nuestro análisis hemos puesto de manifiesto algunas constantes y ciertas variabilidades en el universo analizado. La variabilidad en el tratamiento funerario ha sido interpretada de diversos modos y como resultado de distintos factores, tales como edad, género, parentesco, posición social, ideología, circunstancias y causa de muerte. Consideramos que, en general, los factores enumerados concurren en conjunto para dar cuenta de lo observado, pero también debemos tener

en cuenta el grado de afectación emocional que conlleva el deceso de un ser querido. La muerte no se vive como un momento puntual entre quienes aún continúan con vida, sino como un proceso que requiere un duelo desde el punto de vista emocional y un acomodamiento de roles y de posiciones, familiares y sociales.

Existen diferentes formas de lidiar con las emociones que produce un deceso y de superar la aflicción que aqueja a los sobrevivientes. Los rituales son parte de estos mecanismos, pero no son suficientes para dar cuenta de todo el proceso. La muerte implica un número mucho mayor de manifestaciones, algunas de las cuales no suelen dejar rastro y/o no siempre se pueden interpretar en el registro material, tal como llorar, caminar en silencio, cantar, bailar, entre otras, y que además perduran por más tiempo en el ámbito cotidiano. Por otra parte, dentro del conjunto social, la muerte implica una reestructuración porque la pérdida de un individuo altera las identidades sociales de aquéllos que permanecen y se transforman en viudos, huérfanos, jefes, etc., con las consiguientes variaciones acordes con edades y géneros.

Para finalizar queremos sintetizar algunas de las cuestiones que nos parecen más significativas sobre la evidencia funeraria tardía en el valle de Hualfín. En primera instancia, creemos que algunas de las diferencias detectadas podrían dar cuenta de tradiciones locales (la mayor cantidad relativa de entierros sin cráneos y preeminencia de los entierros bajo peña en la localidad de Asampay mientras que en Puerta de Corral Quemado hay más cantidad de entierros múltiples, en cista y que presentan mayor diversidad en ajuares). Por otra parte, surgen claras diferencias en el tratamiento por edades, no así con respecto al género (p.ej. homogeneidad en los ajuares, prácticas de separación del cráneo, ornamentos y deformaciones craneanas detectadas en ambos sexos).

Hemos mostrado que en sus manifestaciones materiales el espacio funerario aparece fuertemente ligado al espacio doméstico, de la vida cotidiana y en el dominio de las unidades domésticas. La vida y la muerte se cruzan en el quehacer cotidiano y el espacio ayuda a evocar y tal vez invocar a quienes ya no están presentes. Dentro de los sitios, los límites entre conjuntos de habitaciones son claros, por lo tanto, los entierros intrasitio se podrían adjudicar a los distintos conjuntos, implicando que

los difuntos que allí yacían pertenecían a cada grupo doméstico. Los muertos que se hallaban en cercanías de las habitaciones podrían actuar como protectores, como compañía y eventualmente como generadores de derechos para quienes los continuaban y sucedían.

El espacio configura una trama que condiciona el transitar de niños y adultos, quienes de este modo incorporan, reafirman y recrean permanentemente un orden vigente. Probablemente, las interacciones con pobladores de áreas vecinas hayan incentivado la coexistencia de iconografías propias de cada grupo, que se hacen más profusas a medida que se acercan a cada lugar de origen. Existe un marco común para expresar la relación con la muerte, las variaciones se pueden atribuir a diferencias etarias y/o expresiones locales. Otras resultan más difíciles de interpretar y tal vez se relacionen con cuestiones emocionales individuales y/o familiares.

Agradecimientos

A los editores, por su generosa invitación a participar de esta publicación. A la Universidad Nacional de La Plata, por el apoyo brindado para la consecución de nuestras investigaciones.

Bibliografía

Acuto, F.A.

- 2008 Materialidad, especialidad y vida social: Reinterpretando el Período Prehispánico Tardío de los Andes del Sur. En *Sed non satiata II*, editado por F.A. Acuto y A. Zarankin, pp. 159-193. Editorial Brujas, Córdoba.

Ambrosetti, J.B.

- 1907 Exploraciones arqueológicas en la Ciudad Prehistórica de “La Paya” (Valle Calchaquí, Prov. de Salta). *Revista de la Universidad de Buenos Aires VIII*, (Sección Antropología 3), 2 vols. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Arnold, B.

- 2001 The Limits of Agency in the Analysis of Elite Iron Age Celtic Burials. *Journal of Social Archaeology* (1):210-224.

- Baldini, L. y E. Baffi
2007 Prácticas mortuorias durante el Período de Desarrollos Regionales. *Revista Española de Antropología Americana* (37-1):7-26.
- Balesta, B.
2000 La significación en la funebria de La Ciénga. Tesis doctoral inédita. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
2007 La construcción del espacio funerario en La Ciénaga (Catamarca). *Comechingonia* (10):9-28.
- Balesta, B. y N. Zagorodny
1999 La Loma de los Antiguos. Azampay (Depto. de Belén, Catamarca). *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (III):277-281.
- Balesta, B. y R. García Mancuso
2010 Entierros infantiles en Cerro Colorado (La Ciénaga, Catamarca). En *Pueblos Protegidos, Conflicto y Abandono (Excavaciones Arqueológicas en La Ciénaga)*, editado por B. Balesta y N. Zagorodny, pp. 241-276. Al Margen, La Plata.
- Balesta, B., N. Zagorodny y F. Wynveldt
2011 La configuración del paisaje Belén. *Relaciones de La Sociedad Argentina de Antropología* 36:149-175.
- Balesta, B. y C. Valencia
2013 Obtención y procesamiento de maíz en el Tardío del valle de Hualfín. *Libro de Resúmenes del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 45. La Rioja.
- Binford, L.
1971 Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25:6-29.
- Bourdieu, P.
1995 *Razones Prácticas (Sobre la Teoría De La Acción)*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Buikstra, J.E. y D. Charles
1999. Centering the Ancestors: Cemeteries, Mounds, and Sacred Landscapes of the Ancient North American Midcontinent. En *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, editado por W. Ashmore y A.B. Knapp, pp. 201-228. Blackwell, Oxford.
- Chapman, R.W.
2005 Mortuary Analysis: A Matter of Time? En *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*, edi-

- tado por G.F.M Rakita, J.E. Buikstra, L.A. Beck y S.R. Williams, pp. 25-40. University Press of Florida, Gainesville.
- Charles, D. y J.E. Buikstra
 1983 Archaic Mortuary Sites in the Central Mississippi Drainage: Distribution, Structure and Behavioural Implications. En *Archaic Hunters and Gatherers in The American Midwest*, editado por J. Phillips y J. Brown, pp. 117-145. Academic Press, New York.
- Childe, G.
 1944 *Progress and Archaeology*. Greenwood Press, Michigan.
- Flores, M.
 2012 Aprovechamiento y manejo de materias primas líticas durante el Período de Desarrollos Regionales/Inka en el Valle de Hualfín (Dep. de Belén, Catamarca). Tesis doctoral inédita. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- García Mancuso, R. y M.E. Iucci
 2008 Entierro infantil en un contexto doméstico (El Molino, Puerta de Corral Quemado - Catamarca). *Resúmenes del XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica*, Versión digital: 50-62.
- Giddens, A.
 1984 *La Constitución de la sociedad. Bases para La Teoría de la Estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gillespie, S.
 2001 Personhood, Agency and Mortuary Ritual: A Case Study from Ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 20:73-112.
- Goldstein, L.
 1976 Spatial Structure and Social Organization: Regional Manifestations of Mississippian Society. Ph.D. Dissertation. Northwestern University, Evanston.
- Goodenough, W.H.
 1965 Rethinking "Status" and "Role": Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*, editado por M. Banton, pp. 1-24. Praeger. New York.
- González, A.R.
 1979 Dinámica cultural del N.O. argentino. Evolución e historia en las culturas del N.O. argentino. *Antiquitas* (29):1-15.
- Heidegger, M.
 2000 *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid.

- Hodder, I.
1982 *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold, T.
2000 *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London.
- Iucci, M.E.
2013 La cerámica tardía del valle de Hualfín (Prov. de Catamarca), prácticas sociales en torno a su producción, circulación y uso. Tesis doctoral inédita. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Latour, B.
2008 *Reensamblar lo Social*. Manantial, Buenos Aires.
- Lull, V.
1998 El Argar: la muerte en casa. *Anmurcia* (13-14):65-80.
- Nielsen, A.E.
2006 Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31:63-89.
- Onaha, M.E., A. Tobisch, M. Pan, G. Padula, H. Drube y M. Vasallo
2002 Entierro humano en la Mesada de Carrizal, Valle de Hualfín (Dto. Belén, Pcia. de Catamarca). En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, editado por E. Berberían, pp. 497-510. Córdoba.
- Parker Pearson, M.
1993 The Powerful Dead: Archaeological Relationships between the Living and the Dead. *Cambridge Archaeological Journal* 3:203-229.
- Pauketat, T.
2001 Practice and History in Archaeology: An Emerging Paradigm. *Anthropological Theory* 1:73-98.
- Rosaldo, R.
1989 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México D.F.
- Salceda, S. y B. Desántolo
2006 Informe antropobiológico sobre los restos del recinto 31 de Loma de los Antiguos. Universidad Nacional de La Plata.
- Saxe, A.
1970 *Social Dimensions of Mortuary Practices*. University of Michigan, Ann Arbor.

Sempé, M.C.

- 1999 La cultura Belén. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II, pp. 250-258. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Sempé, M.C. y M. Pérez Meroni

- 1988 Nuevo fechado para la cultura Belén, Catamarca. Su evaluación. En *Resúmenes de las Ponencias del IX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 67-73. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sempé, M.C., G. Méndez y S. Salceda

- 1995-96 Entierro intrusivo en Barrealito de Asampay. *Shincal* 5:43-55.

Tainter, J.A.

- 1975 Social Inference and Mortuary Practices an Experiment in Numerical Classification. *World Archaeology* 7:1-15.

Tarlow, S.

- 1997 *Bereavement and Commemoration: An Archaeology of Mortality*. Blackwell, Oxford.

Weiser, W.

- 1925 *Diarios de viaje pertenecientes a la Colección Muñiz Barreto*. Departamento Arqueología del Museo de La Plata, La Plata.

Wynveldt, F.

- 2007 Relaciones intrasitio y cronología en la Loma de Los Antiguos (Belén, Catamarca). Tesis doctoral inédita. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- 2009 *La Loma De Los Antiguos de Azampay*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Wynveldt, F. y M. López Mateo

- 2010 Pueblos protegidos, murallas y divisaderos: Un paisaje arqueológico defensivo en La Ciénaga (Belén, Catamarca). En *Aldeas protegidas, conflicto y abandono. Investigaciones arqueológicas en La Ciénaga (Catamarca)*, editado por B. Balesta y N. Zagorodny, pp. 277-312. Al Margen, La Plata.

Yachay, Pacha, Tinku.

La mutua constitución de la persona y los ceramios en el período intermedio tardío (1100-1450 d.C.) del altiplano central de Bolivia

Juan Villanueva

Resumen

El presente trabajo propone reconsiderar el registro arqueológico del Período Intermedio Tardío en el altiplano boliviano central, mediante un enfoque basado en la mutua constitución de los objetos (en este caso cerámicos), la persona y el entorno. Para ello: 1) se delinea un estado de la cuestión sobre la problemática de las identidades y fronteras étnicas en la arqueología del tiempo y región de nuestro interés; 2) se realiza una breve discusión teórica que sitúa conceptos importantes para entender la constitución de las personas desde perspectivas postprocesuales; 3) se utilizan visiones etnohistóricas y etnográficas andinas para establecer un modelo basado en conceptos vernaculares acerca de la constitución de la persona aymara y las visiones de espacio y tiempo que permiten aterrizar este modelo en la evidencia arqueológica; 4) se aplica este modelo a casos del registro cerámico del Intermedio Tardío en el altiplano boliviano central en sus distintos contextos; y 5) se sugieren alternativas para usar este modelo de constitución de la persona y los conceptos vernaculares en el estudio de fronteras sociales.

This chapter revisits the archeological record of the Late Intermediate Period in the Bolivian central Altiplano, with an approach based on the mutual constitution of objects (ceramics in this case), people, and the environment. In order to accomplish this task, this paper: 1) evaluates previous investigations on identity and ethnic frontiers during the same period and in the same region; 2) develops a brief theoretical discussion about key concepts useful to explore the constitution of people from a post-processual perspective; 3) examines Andean ethno-historical and ethnographic information in order to build an interpretative model based on vernacular concepts about the constitution of the Aymara person and indi-

genous ideas of space and time; 4) applies this model to the ceramic record of the Bolivian central Altiplano; and 5) suggests alternatives ways of using both this model about the constitution of personhood and vernacular concepts in the study of social boundaries.

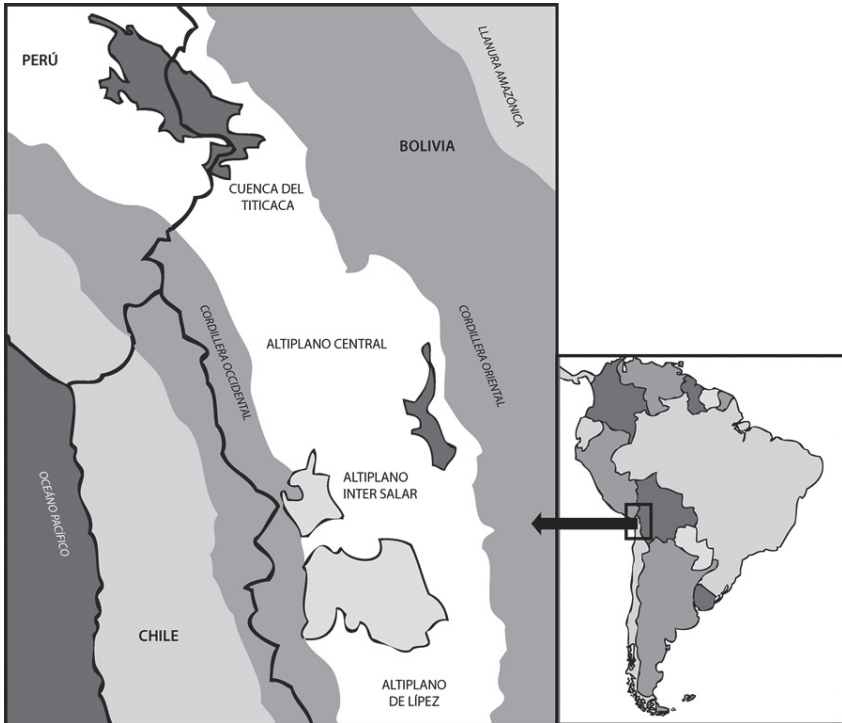
Antecedentes

El Período Intermedio Tardío en el altiplano del Titicaca

El altiplano boliviano central es la porción de meseta altiplánica situada entre la cuenca del lago Titicaca y la zona altiplánica intersalar (Figura 1). El estudio del Período Intermedio Tardío o PIT en esta región ha estado condicionado por la temática de Tiwanaku, central en la historia de la arqueología boliviana. Por su vecindad espacial y temporal respecto a Tiwanaku, el PIT del altiplano central ha sido considerado como marginal y decadente. Esta visión surge el siglo pasado, asociada con un discurso arqueológico que rechazaba enfáticamente una continuidad entre los constructores de Tiwanaku y los aymaras contemporáneos, interpretación no exenta de tintes discriminatorios. En consecuencia, los materiales cerámicos post-Tiwanaku fueron afiliados a la cultura “Chullpa”, por su asociación con los *chullpares* o sitios de torres funerarias, por entonces zonas de reunión de comunidades aymaras (Bennett 1936). Lo Chullpa o “Colla-Pacajes” fue caracterizado por su simpleza y tosquedad en relación a lo Tiwanaku (Ibarra Grasso 1968).

La arqueología nacionalista boliviana de mediados del siglo XX buscó en Tiwanaku los referentes pretéritos de un estado-nación boliviano. La necesidad de integrar a los indígenas a la nación como una fuerza económica y política a partir de la tesis del “mestizaje” tiene su correlato arqueológico en la postulada continuidad poblacional entre Tiwanaku y los modernos aymaras. En este escenario, el estado Tiwanaku colapsa por causas desconocidas, dando paso a formas culturales aymaras más simples (Ponce 1978). La noción de decadencia cultural implícita en la visión nacionalista será retomada por la arqueología norteamericana que estudia el altiplano del Titicaca desde la década de 1980, y que postula como causa del colapso a una sequía que acarrea la dispersión y retorno a un modo de vida pastoril y violento (Kolata 1993).

Figura 1
Ubicación del altiplano boliviano central



Posteriores investigaciones en la cuenca sudeste del Titicaca observan una transición gradual entre las formas cerámicas y funerarias de Tiwanaku y de Pacajes, evidencias que sustentan la idea de continuidad entre ambas poblaciones. Estos trabajos matizan la noción de decadencia cultural, sea viendo en Tiwanaku elementos organizativos segmentarios propios de las formaciones sociales etnohistóricas Pacajes (Albarracín 2007), sea adscribiendo al colapso un carácter innovador de “revolución cultural” (Janusek 2005). Los estudios de patrones de asentamiento señalan cambios en los patrones poblacionales, con abandono gradual de centros poblados, dispersión poblacional y creciente movilidad y violencia, sugiriendo movimientos de emigración fuera del altiplano del Titicaca. Las nociones de continuidad y movilidad serán centrales para la consideración del PIT en el altiplano central.

Arqueología del altiplano central

El altiplano boliviano central ha sido poco estudiado hasta momentos recientes, aunque con cierto énfasis en el estudio del PIT. Existen también estudios sobre el fenómeno formativo conocido como Wankarani (Bermann y Estévez 1995; McAndrews 2001, entre otros), y en menor medida acerca de poblaciones del Periodo Medio (Beaule 2002)¹. Sin embargo, estos procesos se han mostrado restringidos al eje del río Desaguadero. En contraste, la arqueología del PIT se ha enfocado en la zona de pampa altiplánica. Esta sub-regionalización de intereses arqueológicos se debe en parte a la existencia en las pampas de abundantes *chullpares* o sitios de torres funerarias, altamente llamativos y visibles. Se debe también a los estudios etnohistóricos que han generado mapas étnicos que dividen los territorios de “señoríos” como Pacajes, Carangas, Soras o Quillacas (Bouysse 1987; Saignes 1986) (Figura 2).

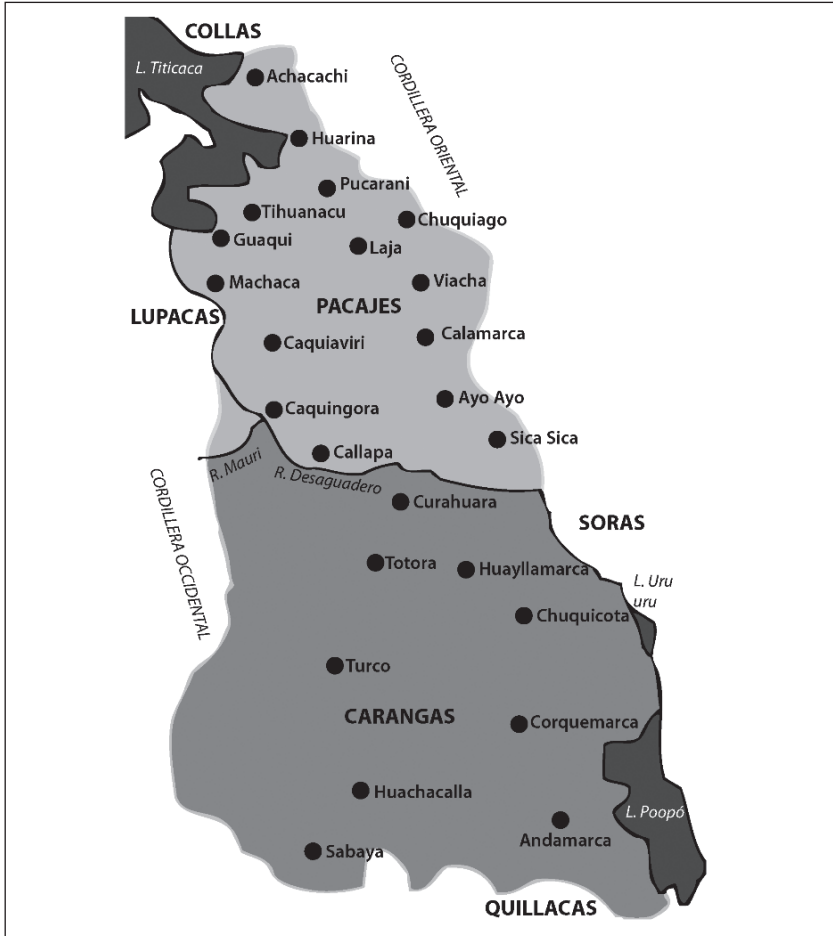
La porción norte del altiplano central, o Pacajes, ha sido estudiada desde una perspectiva etnohistórico-arqueológica, aunque documentándose también contextos preincaicos (Pärssinen 2004). Un aporte de este estudio es el refinamiento cronológico basado en dataciones absolutas. Los resultados también sugieren un poblamiento acelerado de la región tras el colapso de Tiwanaku, que se interpreta como un posible movimiento desde la cuenca del Titicaca. En cuanto a la porción sur, o Carangas, se ha sugerido la existencia de un “señorío altiplánico” preincaico coincidente con el etnohistórico y descendiente de poblaciones formativas de la cuenca del lago Poopó (Michel 2000).

La influencia de la frontera etnohistórica entre Pacajes y Carangas ha llevado a que ambas zonas se ignoren mutuamente en términos de investigación, asumiéndose acríticamente la existencia de la frontera étnica del río Desaguadero. Si bien la revisión de la información publicada delata la existencia de enormes similitudes entre ambas regiones en términos de patrones de asentamiento, arquitectura doméstica, arquitectura funeraria y material cerámico, no se han realizado hasta el

1 Cabe notar algunos esfuerzos aislados en el estudio de algunos grupos precerámicos (Lizárraga 2004), y también en el desarrollo de una arqueología de la época Inca (Condarco 2002; Díaz 2003).

momento esfuerzos comparativos. De hecho, es difícil encontrar un indicador material que permita diferenciar una zona de otra.

Figura 2
El altiplano central desde la etnohistoria
(basado en Bouysse 1987 y Saignes 1986)



Las visiones arqueológicas, tanto de Pacajes como de Carangas, han operado con dos supuestos teóricos que pueden ser refinados: 1)

una visión de la cultura material externa a las actividades humanas y como reflejo directo de normas grupales, lo que permitiría ubicar “etnias” en espacio y tiempo en base a indicadores como los estilos cerámicos²; 2) la clasificación del material cerámico por estilo, entendido como una serie de características formales y decorativas, no funcionales, de valor cultural-étnico. Estos indicadores han sido usados para definir fronteras étnicas macro en el altiplano y valles bolivianos (p.ej. Lecoq 1999; Michel 2008; Rivera 2008; Tapia 2008), pero han fallado en su aplicación al caso del altiplano central. Esto permite preguntarnos si el análisis de características menos visibles del proceso de manufactura cerámica, junto con una reconsideración teórica sobre el rol de la cerámica en la constitución social en base a conceptos vernaculares, pueden arrojar nuevas luces acerca del fenómeno de fronteras sociales en nuestro caso de estudio.

Discusiones teóricas

A continuación presento una breve compilación de algunas discusiones y conceptos de utilidad en el marco de la teoría arqueológica postprocesual. Lejos de una discusión extensa del corpus teórico generado, estos párrafos buscan situar en el contexto general del desarrollo teórico de las últimas décadas los conceptos que serán usados en el trabajo.

El surgimiento de la arqueología postprocesual de la década de 1980 se ha caracterizado por un “giro social” (Hodder 2007), criticando el modo procesual de concebir la organización social como un subsistema subordinado a aspectos ecológico-adaptativos del sistema cultural. La arqueología postprocesual temprana atacará la visión determinista procesual desde cuatro frentes: 1) crítica al positivismo procesual y adopción de la hermenéutica como el enfoque más adecuado; 2) reivindicación de la multivocalidad, o la idea de que diferentes personas puedan realizar interpretaciones igualmente válidas del pasado; 3) la idea de que la cultura material posee significados y puede ser leída a manera

2 La arqueología boliviana, en general, tiende a operar sobre esta base clasificatoria histórico-cultural, aunque en ciertos casos elaborando explicaciones sociopolíticas y económicas funcionalistas al interior de este marco (Michel 2008; Rivera 2008).

de texto mediante enfoques semióticos; y 4) la noción de que lo social es activamente construido a partir de una negociación entre el agente individual y la estructura social.

Esta primera aproximación postprocesual es cuestionada durante la década de 1990 y la primera década del siglo XXI a partir de un giro de la disciplina hacia la fenomenología (Fowler 2010). En este “giro fenomenológico” es clave la idea de que la arqueología ha operado en base a dualidades de origen moderno, como naturaleza-cultura y cuerpo-mente, asumiendo su carácter universal (Ingold 2000; Meskell 2005; Thomas 2004). En ese sentido, se ataca: 1) la idea de significación, que nacería de una separación artificial entre sujeto y objeto, y que es reemplazada por un énfasis en la experiencia corporal y en la construcción social de la persona a partir de la performance; y 2) la noción de agencia, que es ampliada para considerar no sólo al agente individual sino a toda la red relacional de actores, que puede incluir además a los objetos (Dobres y Robb 2000; Fowler 2010; Knappett *et al.* 2010). Se ha cuestionado también la idea de que un objeto tenga un significado de origen más importante, sosteniéndose en cambio que, en diferentes momentos e instancias, distintas formas de agencia humana ocupan y dan sentido a los mundos materiales a su disposición (Barrett 2000).

El concepto de agencia, inspirado en teorías de la práctica, confiere cierta capacidad de acción al agente para construir y transformar su estructura social al tiempo que es limitado por la misma. La agencia ha sido uno de los marcadores comunes de los diversos enfoques postprocesuales, aunque no exento de inconvenientes (Dobres y Robb 2000). Ya Hodder (2007) alerta sobre la necesidad de considerar al agente individual como un producto de la modernidad que no debe extrapolarse de manera acrítica a contextos pasados. El concepto de constitución de la persona (*personhood*) sigue esta línea. Fowler (2010) sugiere que existen diversos modos de construir a la persona, alternativos a la idea de la persona como sinónimo de un individuo completo delimitado por un cuerpo, típica de la modernidad occidental. Sostiene que la persona puede estar constituida por componentes diversos que pueden ser transferidos y/o adquiridos por otros seres concebidos como personas (grupos sociales, paisaje, animales u objetos) en diferentes contextos re-

lacionales y en un marco de valores y prácticas culturales expresados frecuentemente por metáforas.

Al respecto, Ingold (2000) ataca la idea de que existan en la mente “representaciones” anteriores a la experiencia del mundo vivido. Sin embargo, nuevas visiones apuntan a entender de mejor manera el modo en que el mundo da forma a los pensamientos humanos, para dar cuenta de la diversidad de enfoques y conceptualizaciones del mundo. Algunos autores (Knapett *et al.* 2010) han echado mano a la teoría de la mente corporalizada, acercamiento cognoscitivo por el que las estructuras mentales emergen de las experiencias sensoriales y motoras. Lejos de ser universal, la experiencia corporal es afectada por la interacción con los materiales del entorno. A medida que se forma en relación con el entorno, esta estructura de conocimiento se acerca y ordena estas experiencias en base a metáforas. De cierta manera, esta visión reconcilia la fenomenología con el aspecto representacional, al considerar que esquemas cognoscitivos particulares y metafóricos surgen a partir de la experiencia corporal de ser en el mundo.

Uno de los pensadores más influyentes de los últimos años es precisamente Ingold (2000), quien basado en fenomenólogos como Heidegger y Merleau-Ponty, emplea la noción de habitar (*dwelling*) para dar cuenta de esta red de relaciones con el entorno. Ingold sugiere que todas las personas y cosas se constituyen mediante los procesos de mutuo relacionamiento. El conocimiento del mundo proviene solamente de la experiencia práctica de vivir como un cuerpo en un entorno determinado, y no de una serie de modelos mentales preexistentes. Desde esta visión, todos los procesos de aprendizaje y práctica técnica requieren el acoplamiento de la persona con sus semejantes, su paisaje, su entorno y los materiales que provienen del mismo, siendo esenciales para la constitución integral de la persona. Aplicaciones de la noción de habitar a la arqueología han relativizado el enfoque fenomenológico inicial, demasiado centrado en la experiencia corporal, haciendo hincapié en la necesidad de contrastar estas experiencias con muchos otros elementos contextuales de las sociedades pasadas, tal como prácticas de subsistencia, patrones de movilidad, roles de género, ritualidad y concepciones de persona (Thomas 2008).

Quisiera resaltar algunos puntos importantes de la visión de la constitución de la persona: 1) es específica a contextos culturales y excede la visión moderna de la persona indivisible; 2) se da necesariamente en una red de relaciones con otras personas y cosas; 3) tiene lugar a partir de un involucramiento práctico y experiencial con el entorno vivido y sus materiales; 4) los materiales y espacios adquieren diferentes connotaciones dependiendo de los momentos e instancias de relación en que participan; y 5) los valores de constitución de la persona pueden ser expresados mediante metáforas materiales. A continuación intentaré aplicar estos puntos centrales al contexto andino.

Hacia conceptos andinos de la constitución de los objetos y las personas

Uywaña: el flujo de sustancias como provisión, cuidado y crianza

Varios autores (Allen 1997; Arnold 2006; Jennings y Bowser 2008; Sillar 2004) han sugerido que la ontología animista andina atribuye agencia al paisaje y los objetos, proponiendo la existencia de un flujo de esencia vital basado en la consustancialidad. La socialidad andina es una red relacional que involucra a humanos, paisaje, animales y objetos (Allen 1997; Crickmay 2002). El paisaje andino está compuesto por actores vivos con los que se mantiene una constante interacción, como los *Apus* (*achachilas, wamani*), espíritus de las montañas, dueños de los rebaños y de la riqueza mineral (Isbell 1974; Sillar 2004), o la *Pachamama*, personificación de la tierra que controla los cultivos a manera de proveedora (Bouysse y Harris 1987; Sillar 2004). Los recursos de los *Apus* y la *Pachamama* pueden ser tomados por la gente siempre y cuando medie una retribución (Sillar 2004).

Los *Apus* son denominados *uywiris*, pastores o criadores (Dranart 1997). Esta raíz aymara nos remite al concepto de *uywaña*, aplicado a la arqueología por Haber (2007). Más que una relación, *uywaña* es una relación entre relaciones. Describe el flujo sustancial recíproco, básico del pensamiento andino, que se expresa con las metáforas del cuidado materno/paterno y de la alimentación, lo que Sillar (2004) llama “con-

sumo mutuo”. Las relaciones sociales entre personas humanas y no humanas se expresan en la acción de compartir comida y bebida (Bouysse y Harris 1987; Jennings y Bowser 2008; Sillar 2000).

Más que un intercambio de obligaciones morales, este es un auténtico flujo de sustancias que son entregadas y devueltas. Este flujo es esencial para la constitución de la persona: es mediante el consumo de la comida de la casa, producida en las tierras de los ancestros, que el niño se “hace persona”, generándose el parentesco y la identidad familiar (Sillar 2004). *Uywaña* hace referencia a ese ciclo de alimentación que constituye a las personas.

Yachay: el saber y el vivir en la mutua constitución de objetos y personas

Un punto central se desglosa de la idea de *uywaña*: la tierra y las montañas no proveen sólo los alimentos, sino también los materiales con los que se construyen los objetos. La manufactura no puede concepc-tuarse como una acción solamente humana, pues las materias primas cargan la sustancia de los seres paisajísticos de los que provienen. Por ejemplo, la lana proviene de los rebaños criados por un *uywiri* (Dran-sart 1997). La explotación de piedra, arcilla o metales es considerada una remoción de material que pertenece a los dioses de las montañas (Sillar 2004). Como indica Crickmay (2002), el aprendizaje de las técnicas se relaciona con la experiencia, en la que saber y conocer son un mismo proceso: términos como saber, conocer y morar (es decir, vivir en un espacio determinado) poseen la misma raíz lingüística: *yachay*. El conocimiento del espacio andino es un conocimiento vivido que no puede desligarse del involucramiento continuo con los materiales del entorno, en un flujo en el que las sustancias materiales son modificadas para tomar forma de objetos. Este saber técnico es fundamental en la constitución de la persona.

Las personas andinas están diferenciadas entre sí, especialmente en términos de género. El género articula una serie de dualidades metafóricas en la concepción andina del espacio, desde la territorialidad política (Bouysse 1986; Harris 1986; Platt 1986) hasta el espacio doméstico (Harris 1986). Estas diferencias de género son además expre-

sadas en la vestimenta y corporalidad (Arnold 1997) y en las prácticas y saberes técnicos. Ciertas tareas y la fabricación-uso de ciertos objetos se conceptúan como apropiadas para hombres o para mujeres (Sikkink 2002); y esto tiene lugar en virtualmente todos los ámbitos de accionar técnico andino, desde el tejido, el hilado y la esquila y ritual pastoril (Arnold 1997; Dransart 1997; Harris 1986), pasando por el canto y música (Arnold 1997), el intercambio caravanero (Lecoq 1987), o la manufactura cerámica (Sillar 2000), hasta el ámbito agrícola (Mayer y Zamalloa 1974), las actividades relacionadas al hogar y las prácticas ceremoniales (Jennings y Bowser 2008).

Existen numerosos juegos de metáforas vinculadas con las tareas femeninas de tejido, cocina y la gestación (Arnold 1997, 2006; Sillar 2000). Al mismo tiempo, metáforas bélicas se relacionan con las acciones masculinas de arado o extracción (Arnold y Hastorf 2008). Esto ha llevado a que se proponga una complementariedad entre el manejo masculino de la destrucción, al que le sigue el rol femenino de creación (Arnold 2006). Las técnicas femeninas tienden a amalgamar varios elementos en una unidad, mientras las masculinas se vinculan a la partición y extracción. En la experiencia de vivir manipulando sustancias cargadas de género y aprendiendo técnicas cargadas de género, se constituyen constantemente las identidades de las personas.

Tinku y Pacha: *los conceptos en lugar y en momento*

Creemos que *uywaña* y *yachay* son ideas esenciales para delinear la mutua constitución social de la persona y los objetos en el mundo andino. Otras categorías del pensamiento aymara pueden ayudarnos a situar estos conceptos en términos de tiempo y espacio, para aterrizar en la consideración arqueológica del fenómeno.

Mucho se ha escrito, a partir de datos etnográficos y etnohistóricos, sobre conceptos aymaras como *auca*, *puruma* y *tinku* (Bouysse y Harris 1987; Cereceda 1987; Harris 1986; Platt 1986). *Auca* es la diferenciación o disyunción precisa entre opuestos complementarios, entendidos en torno a la metáfora de hombre y mujer. En oposición a *auca*, *puruma* es lo virgen, “salvaje” y liminal, con una connotación de indiferenciación,

oscuridad, mezcla y contornos difusos (Bouysse y Harris 1987). Cereceda (1987) también acentúa el rol germinador de *puruma*, al asimilar el concepto al rol de la parte llana del textil, *pampa* o *tayqa* (madre). *Puruma* se asocia a las aguas y tierras profundas y a las cumbres más altas, es decir a los márgenes de lo social, que son a la vez las regiones que proveen y cuidan. La otra noción importante es la del *tinku*. Para Platt (1986), *tinku* es el modo de equilibrar momentáneamente a los *auca* o pares no idénticos. Para Cereceda (1987), es más un proceso o estructura que un punto o instante de contacto. Consideramos que el *tinku* debe ser pensado no sólo como el momento y lugar de unión de las mitades *auca*, sino finalmente como la acción de transición entre el momento del *auca* y el momento del *puruma*, es decir entre lo diferenciado y lo no diferenciado.

Figura 3
Las diferentes escalas de pacha (elaboración propia)

	AUCA	PURUMA	TINKU
ESCALA COTIDIANA	VIGILIA (DÍA)	SUEÑO (NOCHE)	AMANECERES Y ATARDECERES
ESCALA ESTACIONAL	ESTACIÓN SECA (BASE FAMILIAR)	ESTACIÓN HÚMEDA (BASE COMUNAL)	FIESTAS: CARNAVAL Y TODOS SANTOS
ESCALA COSMOGÓNICA	AUCA PACHA (TIEMPO SOLAR)	CHAMAKPACHA, PURUN PACHA (TIEMPO LUNAR)	HACERSE PERSONA Y DESHACERSE
	ALAX PACHA (ARRIBA)	UKHU PACHA (ABAJO)	(LOS EXTREMOS DEL VIVIR O KAY PACHA)

La idea de que el mundo andino tiene en *pacha* un concepto que significa tiempo y espacio a la vez, ha sido establecida desde la etnohistoria y la etnografía (Bouysse 1986; Bouysse y Harris 1987). Añadimos la posibilidad de que exista cierto grado de fractalidad en el concepto de *pacha*, que puede aplicarse a varias escalas espaciales y temporales, porque involucra tanto el espacio y tiempo de las tareas diarias como el territorio comunitario y los ciclos anuales, y aun los tiempos del mito y la historia inscritos en el paisaje. Las diferentes escalas de tiempo y espacio comparten las mismas sustancias y principios.

Como muestra la Figura 3, en la **escala cotidiana**, *pacha* está diferenciado en zonas de *auca* y de *puruma*. En términos temporales, *auca* remite al día, un tiempo de luz solar, con contrastes marcados y actividades repartidas en base a edad y género y espacialmente diferenciadas. En el día, lo *puruma* se confina a las tierras no trabajadas, a los márgenes de las cumbres y profundidades. En contraste, la noche es el dominio de *puruma*: el espacio, en oscuridad o con luz tenue (la luna es la luz presolar de los *chullpas*), es de contornos borrosos e indiferenciados. Los espacios en el tiempo nocturno son el dominio de espíritus peligrosos (Speeding 1992), y los aymaras evitan salir de casa de noche. Pero aún en casa, la noche es el tiempo del sueño que diluye las barreras de la diferenciación: en la experiencia onírica los límites son borrosos y los espíritus se comunican con los hombres. Los encuentros o *tinkus* cotidianos son las transiciones entre día y noche, los amaneceres y atardeceres que son momentos importantes de reunión familiar (Sillar 2000). La casa, en ese sentido, es un *taypi* o punto de encuentro.

La **escala estacional** de la comunidad requiere un tiempo más amplio: el tiempo anual. Este se encuentra claramente dividido en una temporada seca y una temporada de lluvias, que determinan actividades claramente diferenciadas. La temporada seca es una época de labor casi autónoma de cada unidad doméstica (Sillar 2000). En contraste, la temporada húmeda es el momento de las actividades comunitarias, cuando el espacio de las actividades familiares se integra al de la comunidad. Es el tiempo de la germinación agrícola, evento durante el cual intervienen los elementos ancestrales. En la estación de lluvias, la interacción entre vivos y muertos es más fluida. Las nubes esconden la luminosidad del sol y caen la lluvia y el rayo, que comunican los mundos de arriba y abajo. Esta época de mezcla recuerda mucho al *puruma* en contraste con el *auca* de la estación seca. Los *tinkus* a esta escala son los encuentros entre parcialidades de los *ayllus* (Platt 1986), fuertemente vinculados al espacio de los muertos o a otros espacios sacralizados o espacios *taypi*. Estas reuniones se dan en las transiciones estacionales, es decir las fiestas de recibimiento de los muertos (Todos Santos) y de despedida de los mismos (carnaval) (Sillar 2000).

Finalmente, la **escala cosmogónica** es la escala del tiempo histórico y el espacio cosmológico. Un denominador común en la visión andina de la historia es la existencia de un pasado de indiferenciación, oscuridad y

transformaciones incesantes, el tiempo de los *chullpas* o *cchamaca pacha*, asociado al *puruma* y anterior a la salida del sol (Bastien 1996; Bouysse 1988; Bouysse y Harris 1987; Dransart 2002). En el *cchamaca pacha* los ancestros atraviesan el espacio subterráneo para surgir luego a la luz de la diferenciación a través de sus puntos de origen (Bouysse y Harris 1987). En términos espaciales, esto implica la diferenciación entre el mundo de abajo (*uku pacha*), el mundo del medio (*kay pacha*) y el mundo de arriba (*alax pacha*). El mundo de abajo, oscuro e indiferenciado pero germinador, es el *puruma*, el mundo de los ancestros. Por otro lado, el *alax pacha*, dominado por fuerzas de luz como el sol o el rayo, es el mundo de los colores y de las diferenciaciones, el del día y la luz, el de los contrastes claros y el del presente. Estar vivo (*kay pacha*) es un estado de suspensión entre el presente y el pasado. De ahí que a esta escala los *tinkus* sean los procesos de hacerse persona y de dejar de ser persona. Estos procesos no son simplemente el nacimiento y la muerte. Como hemos visto, la persona andina no nace hecha, sino que se hace en un contexto relacional, de manera gradual (Sillar 2004). Del mismo modo, la persona no termina con la muerte, sino que es gradual el proceso de desagregación de los varios componentes del alma (*ayaju* y *q'amasa*) (Paredes 1920) por los cuales la persona pasa a formar parte del colectivo de los muertos (*amaya*), que son considerados semillas de vida nueva (Arnold 2006).

Hasta aquí he delineado los conceptos andinos de *uywaña* y *yachay* como fundamentos de flujo sustancial recíproco y experiencia corporal que constituyen mutuamente personas y cosas, integrándolos a las variables de tiempo y espacio mediante la idea de *tinku* como transición entre momentos de tiempo/espacio (*pacha*) a diferentes escalas. A continuación evalúo las implicancias de estas ideas sobre el registro arqueológico del altiplano central durante el PIT.

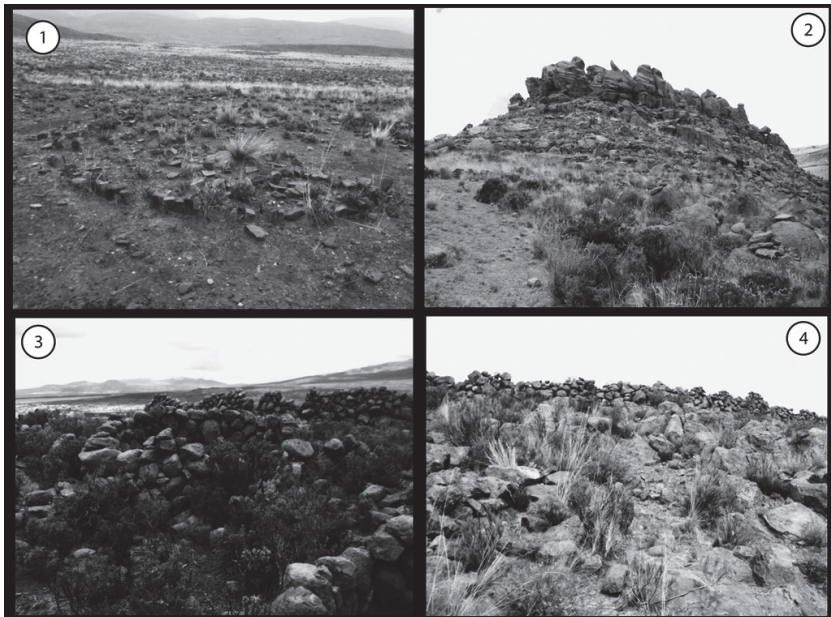
El caso del Intermedio Tardío en el altiplano central

Sitios y contextos

Tres tipos de contextos con cerámica se han distinguido para el PIT del altiplano central (Figuras 4 y 5): 1) contextos cotidianos consis-

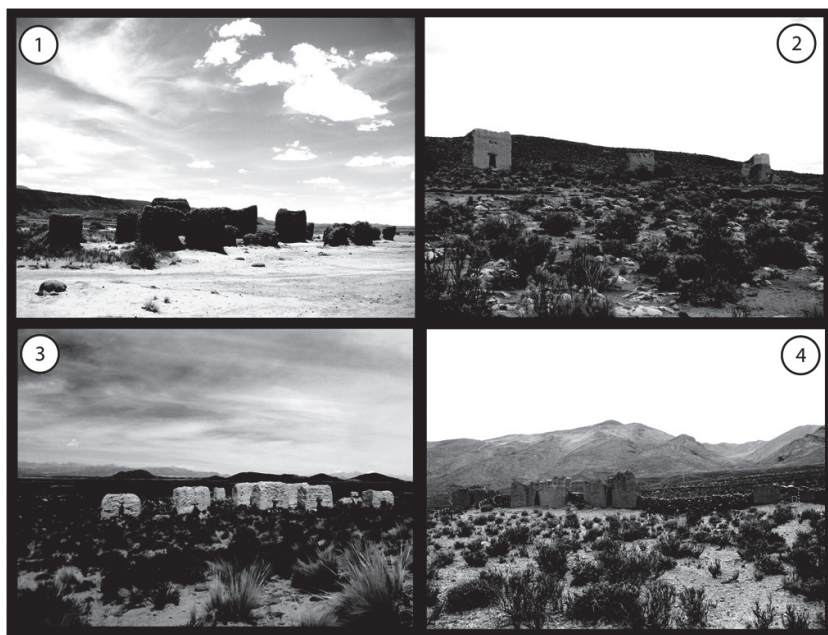
tentes en dispersiones de fragmentería cerámica en la superficie de sitios habitacionales fortificados (*pukaras*) o no fortificados; 2) contextos comunitarios consistentes en fragmentería superficial situada en torno a las agregaciones de *chullpas* o torres funerarias, que suelen constituir sitios separados de las áreas de habitación; esta cerámica es remanente de actividades de comensalismo comunitario; 3) contextos funerarios donde la cerámica está localizada al interior de las torres funerarias que han sido saqueada hace décadas; sin embargo, investigaciones recientes en sitios de torres funerarias han documentado entierros subterráneos en pozos simples situados en las inmediaciones de las torres y asociados a ofrendas de cerámica entera y semi-entera del PIT (Villanueva y Patiño 2008).

Figura 4
Ejemplos de contextos cotidianos del altiplano central



1) Sitio habitacional no fortificado, Copacabana de Andamarca; 2) *Pukara* de Escara; 3) Habitaciones en la cima de la *pukara* de Sajama; 4) Habitaciones en ladera de la *pukara* de Monterani, Curahuara de Carangas. Fotos del autor.

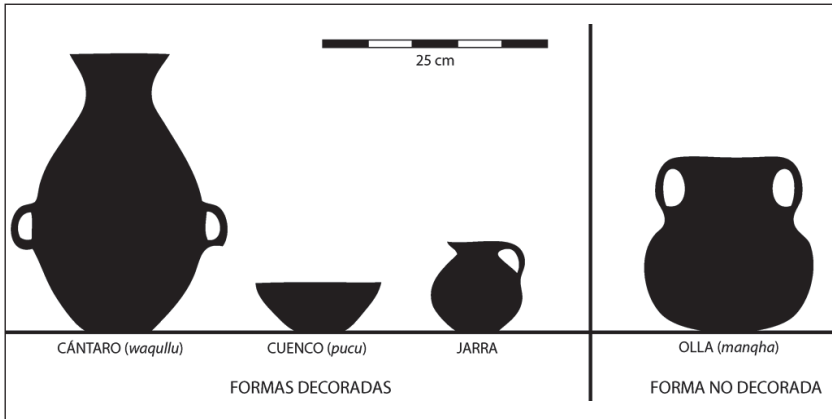
Figura 5
Ejemplos de contextos comunitarios del altiplano central



1) *Chullperío* de Chuquichambi; 2) *Chullperío* de Sajama; 3) *Chullperío* de Huachacalla; 4) *Chullperío* de Escara. Fotos del autor.

El repertorio cerámico de la región se restringe a cuatro formas (Figura 6): 1) la olla o *manqha*: forma de cuerpo aperado y cuello corto, con dos o más asas de borde, sin decoración; 2) el cántaro o *waqullu*: una forma cerrada de cuerpo globular, cuello largo y estrecho, base plana, un par de asas de cuerpo, engobe rojo y decoración pintada en negro en la cara externa; 3) el cuenco o *pucu*: forma abierta de paredes curvas y base plana, con engobe rojo y decoración pintada en negro en la cara interna; y 4) una jarra chata de cuello ancho y base plana, con un asa, engobe rojo y decoración pintada en negro sobre la cara externa y el borde interno. Estas formas suelen aparecer en los tres tipos de contexto. En ese sentido, la función del artefacto no procede de sus características intrínsecas sino de su posición contextual.

Figura 6
Repertorio morfológico cerámico del PIT en el altiplano central



Se pueden notar algunos patrones interesantes de distribución cerámica: 1) las ollas son mucho más usuales en los contextos cotidianos, estando virtualmente ausentes de los contextos comunitarios; 2) cuencos y cántaros aparecen tanto en contexto cotidiano como comunitario; 3) las jarras pequeñas aparecen casi exclusivamente en contextos comunitarios; y 4) en los contextos funerarios se encuentra una mixtura de ofrendas de cerámica entera, que incluye tanto ollas como cuencos y cántaros. A continuación se discutirá cada uno de esos patrones en base a las ideas de espacio y temporalidad previamente esbozadas y usando, además, algunas analogías con la etnoarqueología de manufactura y uso cerámico realizada por Sillar (2000), entre otras.

Uywaña y la cerámica en la vida cotidiana

La olla es la forma más reconocida en el contexto cotidiano de la región. Al respecto, seguimos a Sillar (2000) cuando indica que la olla es la forma empleada para cocinar los alimentos. La habilidad para manipular las ollas en estas actividades es aprendida por las mujeres tempranamente como aspecto esencial en la constitución de la persona femenina. En la casa, en relación con la olla, el rol de otros artefactos cerámicos muestra cierta multiplicidad. El cántaro es usado para el

transporte de agua en diferentes faenas. Los cántaros suelen variar en tamaño en función de quién vaya a utilizarlos, pues frecuentemente son niños o ancianos los ocupados de la labor de cargar agua, mientras que en la elaboración de adobes para construcción, el cántaro es empleado por varones. Los cántaros más grandes, frecuentemente asociados con la elaboración de chicha para ocasiones especiales, pueden permanecer largas temporadas inmóviles en un rincón de la cocina (Sillar 2000).

En cuanto al cuenco, en el contexto cotidiano es empleado para pelar vegetales, contener ingredientes que van a ser añadidos a la cocción, o tapar cántaros y ollas. Sin embargo, su función principal es la de servido individual de alimentos. Es frecuente que cada miembro de la familia tenga su cuenco, y en la cena diaria es usual encontrar a la familia reunida en torno al fogón, donde la olla y la mujer sirviendo el alimento en platos individuales tienen un rol central (Sillar 2000). Así, los cuencos tienen un rol inverso al de la olla: la olla integra ingredientes dispares para convertirlos en uno solo, mientras que mediante los cuencos ese elemento es partido en porciones personales.

El momento y tiempo de esta interacción entre cuencos y ollas (y de las personas que reparten y comen) es el *tinku* diario, el desayuno y la cena en los atardeceres y amaneceres, las transiciones entre la oscuridad de la noche y la luminosidad de la vigilia. El contraste es marcado con la comida del mediodía, que suele cargarse en textiles de uso individual para su consumo en campo. La comida familiar es un momento en que el flujo de sustancias alimenticias hace a cada persona parte de una unidad familiar. Este fenómeno de la alimentación y cuidado (*uywaña*) es esencial para la reproducción identitaria personal y familiar, y es la base de una lógica de parentesco que, ampliada a escalas sociales mayores, genera nociones corporativas de persona, como veremos enseguida.

Performances de género de objetos y artefactos en el *tinku* comunitario

En el contexto comunitario de los *chullpares*, el cántaro y el cuenco son centrales como utillaje cerámico. Varios recuentos coloniales hablan de la costumbre andina de comer y beber en comunión con los

muertos. Existen incluso videos de mediados de siglo XX que muestran el ritual comunitario en torno a las *chullpas* acompañado por el uso de distintivos identitarios, como vestimenta y tocados típicos, música y bailes particulares (Figura 7). El ritual en torno a los *chullpares* era de enorme importancia en la recreación comunitaria.

Figura 7

Izquierda: capturas de video de mediados del siglo XX mostrando danza y ceremonia comunitaria en el *chullperío* de Wayllani/Kuntur Amaya (Mesa y Espinoza 2009) Derecha: ceremonia comunitaria en ese mismo sitio durante el año 2007 (foto de Esdras Calderón)



La relación comunitaria se da en el contexto de una noción corporativa de persona (Nielsen 2006). La lógica de organización social andina, sugerida por datos etnográficos y etnohistóricos, se basa en un contexto segmentario de *ayllus* menores integrados en unidades cada vez más abarcativas, articuladas en términos duales (*arasaya* y *masaya*, o *urcosuyu* y *umasuyu*) y en base a relaciones a veces jerárquicas, de parentesco ancestral (Albarracín 2007). Los momentos sociales de confluencia

comunitaria en torno a un centro o *marka* son negociados en base a la comida y bebida. De hecho, uno de los rasgos principales que describen los evangelizadores españoles en relación con este culto es la existencia de grandes bailes y borracheras, o *thakis* (Salomon 1995). Hasta hoy, la comida para reuniones comunales (*aphtapi*) tiende a ser trasladada a los puntos de reunión en envoltorios textiles o *awayus*, y consumida sin mediación de artefactos cerámicos. Esto explicaría la ausencia de ollas en estos contextos y sugeriría que la presencia, tanto de cuencos como de cántaros, se relaciona en el contexto comunitario más al consumo de bebida que al de comida. Es posible que parte del consumo de bebida se haya realizado también en vasos de madera o *kerus*, similares a aquellos empotrados en la pared de las *chullpas*.

Es pertinente en este punto recurrir a una observación etnográfica sobre las diferenciaciones en la performance de género y el uso de artefactos en la comida comunal³. La diferenciación entre los roles masculinos y femeninos para el servido de los componentes de la comida es muy tajante. La llama sacrificada fue trozada y asada directamente sobre leña de *thola*, en el punto de reunión y con participación masculina. Para servir la carne de la llama, uno de los hombres trajo un costal de fibra plástica en el que los trozos de carne fueron vaciados para luego ser repartidos de mano en mano a cada comensal. En cambio, los vegetales fueron hervidos por cada mujer en su casa y luego transportados en *awayus* al punto de reunión, donde fueron extendidos juntos en el piso para convocar a los comensales. Estas conductas diferenciales de género remiten a los mencionados conceptos de unión y partición. Sin embargo, es importante llamar la atención sobre el uso de diferentes artefactos textiles asociados a la acción de varones y mujeres.

El *awayu* es una pieza del vestuario femenino cuyos colores y diseños se encuentran entre los más elaborados del repertorio textil aymara, usado entre otros menesteres para cargar a los niños pequeños de la familia. Por otro lado, el costal ha sido asociado a la actividad caravanera y de almacenaje vinculadas a los varones. Estas piezas eran

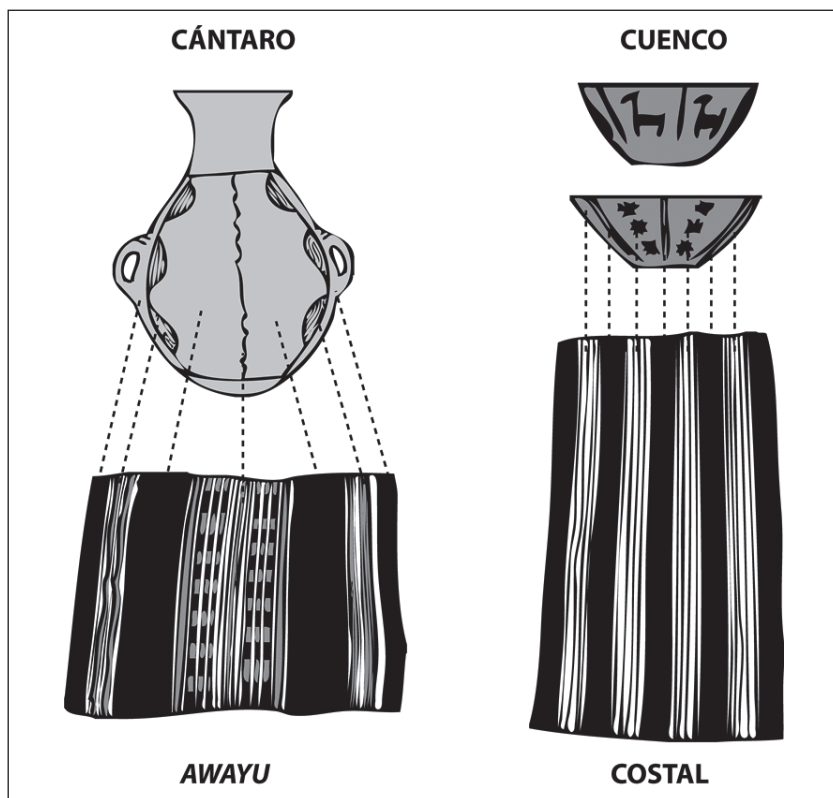
3 Realizada en ocasión de una *wilancha* o sacrificio animal en el *chullperío* de Wayllani-Kuntur Amaya, año 2007.

tejidas con lana de llamas machos hilada por hombres (Dransart 2002). Actualmente, esos costales textiles ya no se manufacturan y han sido reemplazados por costales plásticos industriales. La estructura decorativa en casos arqueológicos de *awayus* y costales varía. Una constante en los *awayus* es tener una lista central, fuertemente contrastada, que sirve a manera de centro o *taypi*, dividiendo a la pieza en mitades simétricas (Cereceda 2010). En cambio, los costales poseen una estructura de listas verticales que alternan sobre el contorno de la pieza, sin un centro especialmente resaltante. En analogía con la cerámica decorada de los *chullpares*, los cántaros presentan una decoración en la cara externa y solamente en el frente de la pieza. La representación es de dos líneas verticales que delimitan los costados del dibujo, cargadas de semicírculos achurados y una línea vertical zigzagueante en medio, evocando una dualidad y su centro de confluencia. En los cuencos, existe una variedad de dibujos mucho mayor que en los cántaros, tal como puntos, espirales, asteriscos o llamas estilizadas. Sin embargo, la estructura es constante: siempre en la parte interna del ceramio, alrededor de toda la circunferencia, y en base a la repetición secuencial de un módulo decorativo que progresa en sentido horizontal (Figura 8).

La relación entre *awayu* y costal en el servido de la comida podría ser análoga a la del cántaro y el cuenco en la bebida. En general, esto señala que el *tinku* comunitario es un momento de performance de las identidades étnica y de género. Las actividades femeninas y masculinas, en términos de vestuario, danza y música, son totalmente diferenciadas, del mismo modo que las categorías de pertenencia a parcialidades (Platt 1987).

Del mismo modo, los objetos textiles y cerámicos ejecutan roles de género con una connotación diferente a la que aparece en el contexto cotidiano, pero que repercute mediante juegos de metáforas en la construcción de un forma particular de persona. Es posible que este tipo de persona se relacione fuertemente a esta forma social similar al *ayllu* etnográfico, corporativa e inspirada en vínculos de parentesco ancestral, y que ha sido interpretada ya desde datos de arquitectura habitacional y funerario-ceremonial para el PIT y el Período Tardío en el vecino altiplano de Lípez (Nielsen 2006; Vaquer 2009).

Figura 8
Similitudes de estructura decorativa entre contenedores textiles
etnográficos aymaras y ceramios del PIT del altiplano central
(basado en Cereceda 2010; Villanueva y Patiño 2008)



La cerámica en el ámbito funerario: la indiferenciación del *uku pacha*

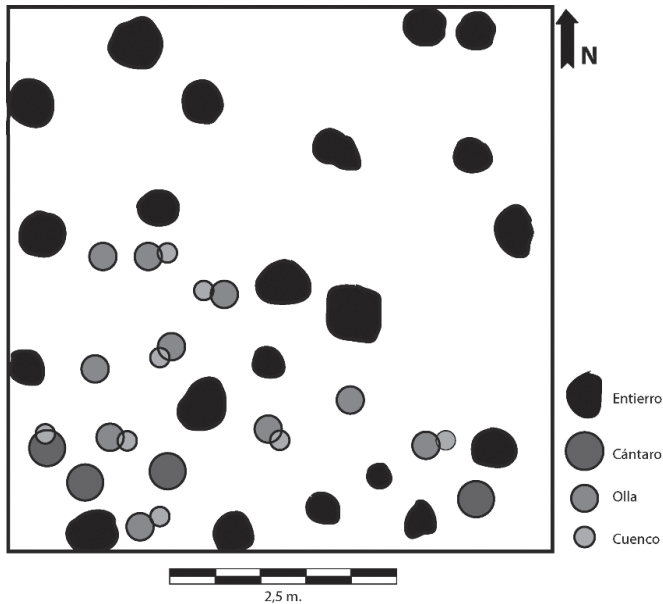
Para aludir al uso funerario de la cerámica en el altiplano central hago referencia a un contexto específico trabajado por el Proyecto Arqueológico Amaya Uta en el sitio de Wayllani-Kuntur Amaya, en el altiplano de Pacajes, entre los años 2007 y 2008. Este sitio tiene como componente principal varios sectores de *chullpas* (Sagárnaga 2008). Las

excavaciones Wayllani-Kuntur Amaya han documentado una amplia zona de cementerio constituido casi totalmente por entierros directos en posición flectada (Patiño y Villanueva 2008).

Los componentes cerámicos han ubicado este contexto en el PIT, lo que lo hace potencialmente contemporáneos a las *chullpas*. De todos modos, dado el saqueo de las *chullpas*, estos entierros subterráneos son la única fuente primaria de información sobre el rol funerario de las piezas cerámicas. Debido a lo forzosamente restringido de nuestra muestra, la interpretación que se realizará es válida sólo para este contexto en particular. El caso es útil como ejemplo de aplicación del modelo propuesto, pero su validación a nivel regional requerirá de mayores datos a futuro.

Figura 9

Diagrama de planta de parte de la excavación en Wayllani-Kuntur Amaya mostrando la posición de los entierros directos y ofrendas cerámicas



Elaboración propia.

La excavación ha documentado decenas de entierros masculinos, femeninos e infantiles, y numerosos ceramios enteros. Un extenso basural con cerámica de servido ha sido documentado al lado del cementerio, sugiriendo que una actividad comunitaria análoga a la asociada a las torres funerarias tuvo lugar en conexión con estos entierros. En términos de distribución, llaman la atención dos elementos: 1) La gran mayoría de los ceramios del cementerio estudiado no se vinculan con un solo individuo. Las piezas no están en el interior de una tumba acompañando a un cuerpo, ni ubicadas en una relación espacial de cercanía respecto a alguno de los cadáveres allí enterrados, sino que las ofrendas ocupan pequeños pozos independientes, distribuidos aleatoriamente respecto a las tumbas; 2) los ceramios no son de una forma determinada, entremezclándose cántaros, ollas y cuencos en varias posibilidades de combinación. No se han detectado patrones de distribución que vinculen a alguna de las formas cerámicas presentes con tipos de entierro, ni con aspectos de género o edad de los individuos inhumados (Figura 9).

Si las formas cerámicas son diferenciadas mediante metáforas relacionadas con el género, se esperaría una conexión entre ollas o cántaros e individuos femeninos, y entre cuencos e individuos masculinos, tal como sucede con ciertos elementos no cerámicos del ajuar fúnebre como los alfileres (*tupus*) o husos de rueca asociados con entierros de mujeres (en el caso del alfiler como integrante de la vestimenta), o las boleadoras y pinzas depilatorias asociadas con entierros masculinos. La ausencia de estas asociaciones sugiere que los objetos y personas en el contexto funerario actúan de modo distinto al de los otros contextos.

Las ofrendas no estuvieron dirigidas a un muerto específico, sino al conjunto o al espacio de los muertos. Como se sugirió líneas arriba, ese mundo es el *uku pacha*, el lugar en el que se entierra a los muertos y también el tiempo ancestral del *puruma*. El mundo de abajo se asocia al mundo indiferenciado, de ruptura de los límites personales. No deja de ser sugerente que el término quechua para este mundo de abajo sea *manqha pacha*, y la olla cerámica se llame *manqha*. La cerámica del cementerio no es ofrecida a un individuo porque en este mundo ya no hay personas delimitadas. Los muertos (*amaya*) son un colectivo. Del mismo modo, en el mundo de abajo los roles de género o las metáforas

de la cerámica parecerían ya no importar. Así, el uso indistinto de los objetos en contexto funerario imita la desagregación de la persona y su integración a otros colectivos de seres no humanos.

***Yachay*: los materiales y las manufacturas, más allá de la evocación de las arcillas**

Los tres contextos en que es utilizada la cerámica en el altiplano boliviano central durante el PIT son cualitativamente distintos a aquel en donde la persona es construida (o deconstruida) mediante prácticas relacionales con sus semejantes y con los objetos. En estas prácticas, los contenedores cerámicos circulan el flujo de sustancias, cuidado y crianza del *uywaña*. Mediante estas prácticas colectivas y periódicas con sus semejantes y otros seres de su entorno, el ser humano adquiere identidades. El lazo con el entorno es notorio en el sentido de que la provisión del alimento y bebida mismos proceden de las entidades paisajísticas.

Sin embargo, como se discutía arriba, la provisión de materias primas para la manufactura es entendida como parte del mismo movimiento. Sugiero la posibilidad de que el indicador de materia prima cerámica permita rastrear diferencias y similitudes en la constitución de las personas en los contextos cotidiano, comunitario y funerario. Esta idea se basa en una extensión de la discusión de Lazzari (2005) sobre las capacidades evocativas de los materiales. En el caso andino, el material efectivamente corporaliza y transmite una sustancia procedente de un actor del entorno, en el caso cerámico la arcilla. La etnoarqueología entre alfareros andinos muestra el aprovisionamiento de arcillas de determinadas fuentes comunales y la observación de una serie de tabúes, ritos y metáforas en torno al proceso productivo de la cerámica (Sillar 2000). El aprendizaje y transmisión de técnicas de manufactura cerámica es práctico y se da a nivel comunitario y familiar y, por tanto, podría ser crucial para dar identidad grupal a una comunidad de alfareros.

No obstante, es posible que esta identidad sea diseminada al interior de un grupo social mayor. Esto está sustentado por la idea de que la alfarería en el altiplano se realiza en comunidades especializadas (antiguamente *ayllus*) que combinan estacionalmente esta actividad con

tareas agrícolas y de subsistencia (Murra 1983; Sillar 2000). Al interior de una unidad étnica mayor, o *ayllu* macro, conformado por segmentos menores o *ayllus* micro, los diversos componentes se especializan en manufacturas que luego intercambian mediante lazos de reciprocidad y parentesco al interior de la unidad mayor (Bastien 1996; Harris 1982).

Considero que por estas características de la visión andina de los materiales y manufacturas como relaciones prácticas vividas con el entorno, y por la importancia de la interacción entre personas y contenedores cerámicos en el flujo de sustancias vitales y en la constitución de la persona, las fuentes de materiales para la manufactura y uso cerámico tienen potencial en la búsqueda de lo que Sillar (2004) ha denominado compromisos: las lealtades y obligaciones que las personas, individuales y grupales, tienen hacia otros actores de su entorno, expresadas en relaciones de intercambio recíproco o *uywaña*. Mapeando diferencias y similitudes en el uso de sustancias provenientes de diferentes actores del paisaje, en forma de materias primas cerámicas, en los diversos contextos de constitución y desagregación de la persona individual y corporativa, es posible que lleguemos a futuro a delinear fenómenos de identidad grupal o de género desde el plano material.

Conclusiones

En este ejercicio de reflexión se han empleado lineamientos provenientes de reflexiones teóricas postprocesuales y un modelo andino con el fin de abordar ciertos aspectos de la constitución de la persona mediante el uso de los objetos cerámicos. Desde esta visión, hemos sugerido una aproximación alternativa para el estudio de las identidades y fronteras sociales desde una consideración contextualizada de los materiales arqueológicos, en este caso aplicada al estudio del PIT en el altiplano boliviano central.

La revisión teórica sugiere que la constitución de la persona es contextualmente diferenciada, relacional, práctica y experiencial en base a la idea de habitar, y expresada mediante metáforas materiales y mediante connotaciones particulares que el material adquiere en diversos contextos de uso. En base a ello, se han sugerido algunos elementos im-

portantes de la constitución de la persona andina. Ante todo, el hecho de que la misma es relacional y se conforma en redes de cuidado y mutua alimentación, así como en procesos de aprendizaje gradual en relación con el entorno, desde los principios de *uywaña* y *yachay*. Estos procesos se dan en contextos cualitativamente diversos, organizados según una visión peculiar de tiempo/espacio o *pacha*. La presencia de momentos dualmente opuestos o *auca* de diferenciación y no diferenciación, así como de momentos y lugares particulares de transición (*tinku*) a escalas diarias, estacionales e históricas, da sentido a las instancias y contextos de uso de materiales cerámicos. Actuando en estos contextos, los mismos materiales adquieren roles diferentes en la constitución de la persona a diferentes escalas.

Así, se ha sugerido: 1) un flujo de reunión y partición generado por las ollas y los cuencos en la cocina y servido de la comida diaria en contextos habitacionales, que contribuye a integrar a los individuos en una agrupación familiar; 2) una performance explícita de los cuencos y los cántaros en base a una estructura dual con connotaciones de género en contextos ceremoniales comunitarios, que genera mediante la comida y bebida la noción de persona corporativa en base a lazos de parentesco simbólico y extendido; y 3) un uso indistinto de los ceramios en contexto de ofrenda funeraria, análogo a la noción de despersonalización e ingreso en el colectivo mayor de los muertos o ancestros. También se ha planteado la hipótesis de que los ceramios tengan la posibilidad de evocar mediante sus materias primas a otros actores humanos y paisajísticos, contribuyendo a dinámicas de generación de identidades grupales.

De todos modos, reconozco el carácter aún fragmentario de los datos arqueológicos que se poseen para esta vasta región, así como las reconocidas dificultades en la extrapolación directa de referentes analógicos etnohistóricos y etnográficos a la interpretación arqueológica (Abercrombie 2006). Por ello, se ha planteado este armazón conceptual como un modelo tentativo. Nuevos datos o consideraciones posteriores respecto a la pertinencia y validez de los referentes analógicos empleados, podrían alterar significativamente elementos específicos de este modelo.

Sin embargo, considero que si los objetos son evaluados desde estas perspectivas de relacionamiento y mutua constitución con las per-

sonas y el entorno, y si se realizan acercamientos contextualizados a partir de referentes analógicos controlados, las posibilidades interpretativas para el registro arqueológico se diversifican y crecen, generando nuevas alternativas para el estudio de los fenómenos identitarios en la región y época en cuestión.

Agradecimientos

Este trabajo se da en el marco de una tesis de Magíster y una tesis doctoral en proceso dentro del Programa de Postgrado en Antropología de la Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte, Chile. En ese sentido, la colaboración de Marcela Sepúlveda como profesora guía del trabajo ha sido fundamental. Agradezco asimismo a Dante Ángelo, coordinador del programa, a los demás miembros del plantel docente y a los estudiantes. Este trabajo no habría sido posible sin la apertura de Jédu Sagárnaga, director del Proyecto Arqueológico Amaya Uta, que me permitió emplear los datos del sitio de Wayllani-Kuntur Amaya. Asimismo, agradezco a todos los miembros del equipo de prospección y análisis del Proyecto Arqueológico Altiplano Central por su colaboración en las labores realizadas en diversas localidades de la región. En primeras versiones presentadas de este trabajo, Claudia Rivera me brindó útiles observaciones. Finalmente, agradezco a Félix Acuto y Valeria Franco por la inclusión inicial de este trabajo en el simposio del 54 ICA, y por el posterior trabajo editorial. A José María Vaquer y a dos evaluadores anónimos por los importantes comentarios que ayudaron a dar forma final al presente escrito. Durante la redacción de este trabajo, tuve el valioso apoyo de una beca del programa MECESUP2, de Chile.

Bibliografía

Abercrombie, T.

2006 *Caminos de la memoria y el poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. Sierpe, La Paz.

Albarracín, J.

2007 *La Formación del Estado prehispánico en los Andes. Origen y desarrollo de la sociedad segmentaria indígena*. Fundación Bartolomé de las Casas, La Paz.

- Allen, C.
 1997 When Pebble Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En *Creating Context in Andean Cultures*, editado por R. Howard-Malverde, pp. 73-84. Oxford University Press, Oxford.
- Arnold, D.
 1997 Making Men in Her Own Image: Gender, Text, and Textile in Qaqachaka. En *Creating Context in Andean Cultures*, editado por R. Howard-Malverde, pp. 99-131. Oxford University Press, Oxford.
 2006 Ensayo sobre los orígenes del textil andino. En *Hilos sueltos, los Andes desde el Textil*, editado por D. Arnold, J. Yapita y E. Espejo, pp. 49-84. ILCA-Plural, La Paz.
- Arnold, D. y C. Hastorf
 2008 *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press, Walnut Creek.
- Barrett, J.
 2000 A Thesis on Agency. En *Agency in Archaeology*, editado por M.A. Dobres y J. Robb, pp. 61-68. Routledge, London & Nueva York.
- Bastien, J.
 1996 *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol, La Paz.
- Beaule, C.
 2002 Late Intermediate Period Political Economy and Household Organization at Jachakala, Bolivia. Ph.D. dissertation. University of Pittsburgh, Pennsylvania.
- Bennett, W.
 1936 *Excavations in Bolivia*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXXV, Part IV, Nueva York.
- Bermann, M. y J. Estévez
 1995 Domestic Artifact Assemblages and Ritual Activities in the Bolivian Formative. *Journal of Field Archaeology* 22(4):389-398.
- Bouysse, T.
 1986 Urco and Uma, Aymara Concepts of Space. En *Anthropological History of Andean Polities*, editado por J. Murra, N. Wachtel y J. Revel, pp. 201-227. Cambridge University Press, Cambridge.
 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol/IFEA, La Paz.
 1988 *Lluvias y cenizas, dos Pachakuti en la historia*. Hisbol, La Paz.

Bouysse, T. y O. Harris

- 1987 Pacha, en torno al pensamiento Aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 11-57. Hisbol, La Paz.

Cereceda, V.

- 1987 Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 133-227. Hisbol, La Paz.
- 2010 Semiología de los textiles andinos: las Talegas de Isluga. *Chungará* 42(1):181-198.

Crickmay, L.

- 2002 Transmission of Knowledge through Textiles: Weaving and Learning How to Live. En *Knowledge and Learning in the Andes, Ethnographic Perspectives*, editado por H. Stobart y R. Howard, pp. 40-55. Liverpool University Press, Liverpool.

Dobres, M.A. y J. Robb

- 2000 Agency in Archaeology. Paradigm or Platitude? En *Agency in Archaeology*, editado por M.A. Dobres y J. Robb, pp. 3-17. Routledge, London & New York.

Dransart, P.

- 1997 Cultural Transpositions: Writing about Rites in the LLama Corral. En *Creating Context in Andean Cultures*, editado por R. Howard-Malverde, pp. 85-98. Oxford University Press, Oxford.
- 2002 *Earth, Water, Fleece, and Fabric: An ethnography and Ethnoarchaeology of Andean Camelid Herding*. Routledge, New York.

Fowler, C.

- 2010 From Identity and Material Culture to Personhood and Materiality. En *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks y M. Beaudry, pp. 352-385. Oxford University Press, Oxford.

Haber, A.

- 2007 Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, editado por A. Nielsen, C. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez y P. Mercolli, pp. 13-34. Editorial Brujas, Córdoba.

Harris, O.

- 1982 Labour and Produce in an Ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia. En *Ecology and Exchange in the Andes*, editado por D. Lehmann, pp. 70-96. Cambridge University Press, Cambridge.

- 1986 From Asymmetry to Triangle: Symbolic Transformations in Northern Potosí. En *Anthropological History of Andean Politics*, editado por J. Murra, N. Wachtel y J. Revel, pp. 260-280. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I.
2007 The “Social” in Archaeological Theory: A Historical and Contemporary Perspective. En *A Companion to Archaeological Theory*, editado por L. Meskell y R. Preucel, pp. 23-42. Blackwell, Oxford.
- Ibarra Grasso, D.E.
1968 *La Verdadera Historia de los Incas*. Amigos del Libro, Cochabamba.
- Ingold, T.
2000 *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London y New York.
- Isbell, B.J.
1974 Parentesco andino y reciprocidad. *Kuyaq*: los que nos aman. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, editado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 106-148. IEP Ediciones, Lima.
- Janusek, J.
2005 *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku Cities through Time*. Routledge, New York.
- Jennings, J. y B. Bowser
2008 Drink, Power and Society in the Andes: An Introduction. En *Drink, Power and Society in the Andes*, editado por J. Jennings y L. Bowser, pp. 1-27. University Press of Florida, Gainesville.
- Knappett, C., L. Marafouris, y P. Tomkins
2010 Ceramics (as Containers). En *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks y M. Beaudry, pp. 588-612. Oxford University Press, Oxford.
- Kolata, A.
1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell, Massachusetts.
- Lazzari, M.
2005 The Texture of Things: Objects, People, and Landscape in Northwestern Argentina. En *Archaeologies of Materiality*, editado por L. Meskell, pp. 126-161. Blackwell, Oxford.
- Lecoq, P.
1987 Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí, en Bolivie. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* XVI(3-4):1-38.

- 1999 *Uyuni préhispanique. Archéologie de la cordillère intersalar (Sud-Ouest Bolivien)*. BAR International Series, Oxford.
- Mayer, E. y C. Zamalloa
1974 Reciprocidad en las relaciones de producción. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, editado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 62-85. IEP Ediciones, Lima.
- McAndrews, T.
2001 Organización y crecimiento de los sistemas de asentamiento tempranos basados en aldeas en el Altiplano Andino Sur Central. *Textos Antropológicos* 13(1):135-146.
- Mesa, C.D. y M. Espinoza
2009 *Los hijos del sol*. (Documental). Bolivia Siglo XX, PAT-La Razón, La Paz.
- Meskell, L.
2005 Introduction: Object Orientations. En *Archaeologies of Materiality*, editado por L.Meskell, pp. 1-17. Blackwell, Oxford.
- Michel, M.
2000 El señorío prehispánico de los Caranga. Tesis de Diplomado Superior. Universidad de la Cordillera, La Paz.
2008 Patrones de asentamiento precolombino del altiplano boliviano: lugares centrales de la región de Quillacas, Departamento de Oruro, Bolivia. Tesis Doctoral. Department of Archaeology, Uppsala University.
- Murra, J.
1983 *Los Olleros del Inka*. Centro de Investigaciones Históricas, La Paz.
- Nielsen, A.E.
2006 Pobres jefes: aspectos corporativos en las formaciones sociales preinkaicas de los Andes circumpuneños. En *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología. Una visión desde Suramérica*, editado por C. Gnecco y C.H. Langebaek, pp. 121-150. Universidad de Los Andes-CESO, Bogotá.
- Paredes, M.R.
1920 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. Atenea, La Paz.
- Pärssinen, M.
2004 *Caquiaviri y la provincia Pacasa*. CIMA, La Paz.
- Patiño, T. y J. Villanueva
2008 En la ciudad de los muertos: Excavaciones arqueológicas en Wayllani/Kuntur Amaya. *Chachapuma* 3:23-35

Platt, T.

- 1986 Mirrors and Maize. The Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia. En *Anthropological History of Andean Politics*, editado por J. Murra, N. Wachtel y J. Revel, pp. 228-259. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1987 Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político Aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 11-57. Hisbol, La Paz.

Ponce Sangines, C.

- 1978 *Panorama de la Arqueología Boliviana*. Publicaciones del INAR 27, La Paz.

Rivera, C.

- 2008 Surgimiento y consolidación de entidades políticas prehispánicas en el sur de Bolivia: el caso del valle de Cinti, Chuquisaca. En *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia: Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*, editado por C. Rivera, pp. 293-306. IIAA-UMSA-PIEB-ASDI/SAREC, La Paz.

Sagárnaga, J.

- 2008 Allí donde yace el cóndor: generalidades en torno a la localidad arqueológica de Wayllani/Kuntur Amaya. *Chachapuma* 3:5-22.

Saignes, T.

- 1986 En busca del poblamiento étnico de los Andes Bolivianos (s. XV y XVII). *Avances de investigación* 3:6-22.

Salomon, F.

- 1995 "The Beautiful Grandparents": Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen through Colonial Records. En *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, editado por T. Dillehay, pp. 315-353. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Sikkink, L.

- 2002 Ethnoarchaeology and Contemporary Domestic Economy in the Mantaro Valley. En *Empire and Domestic Economy*, editado por T. D'Altroy y C. Hastorf, pp. 97-111. Kluwer, New York.

Sillar, B.

- 2000 *Shaping Culture, Making Pots and Constructing Households, An Ethnoarchaeological Study of Pottery Production, Trade and Use in the Andes*. BAR International Series, Oxford.
- 2004 Acts of God and Active Material Culture: Agency and Commitment in the Andes. En *Agency Uncovered, Archaeological Perspectives on*

Social Agency, Power, and Being Human, editado por A. Gardner, pp. 153-189. Institute of Archaeology, University College of London, London.

Speeding, A.

- 1992 Almas, anchanchus y alaridos en la noche: El paisaje vivificado de un valle yungueño. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, editado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli, pp. 299-330. Hisbol/IFEA, La Paz.

Tapia, O.

- 2008 Exploración a la arqueología del Río Chico, Chuquisaca. En *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia: Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*, editado por C. Rivera, pp. 255-264. IIAA-UMSA-PIEB-ASDI/SAREC, La Paz.

Thomas, J.

- 2004 *Archaeology and Modernity*. Routledge, London.
- 2008 Archaeology, Landscape and Dwelling. En *Handbook of Landscape Archaeology*, editado por B. David y J. Thomas, pp. 300-306. Left Coast Press, Walnut Creek.

Vaquer, J.M.

- 2009 Personas corporativas, sociedades corporativas: conflicto, prácticas sociales, e incorporación en Cruz Vinto (norte de Lípez, Potosí, Bolivia) durante el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 d.C.). *Intersecciones en Antropología* 11:199-213.

Villanueva, J. y T. Patiño

- 2008 Prosiguen las excavaciones en la ciudad de los muertos: temporada de campo 2008 en Wayllani/Kuntur Amaya. *Chachapuma* 4:31-43.

La intencionalidad importa: una crítica a la agencia de los objetos en arqueología¹

Ruth M. Van Dyke

Resumen

Muchos arqueólogos han desafiado el dualismo del pensamiento moderno que categóricamente separa a los agentes humanos de los objetos materiales inanimados. A efectos de lograr un distanciamiento de este dualismo cartesiano, se ha comenzado a emplear en arqueología el concepto de “agencia de los objetos” derivado del trabajo de Bruno Latour y Alfred Gell, quienes le asignan una agencia intencional a los objetos. En este artículo argumento que la “agencia de los objetos”, como se presenta en arqueología, representa una ideología neoliberal levemente velada. Al poner a los humanos y a las cosas en un mismo plano, equiparamos a los seres humanos con objetos que pueden ser comprados y vendidos. Y al proveerlos con la intencionalidad de los actores, les negamos a las personas la habilidad colectiva de transformar las relaciones sociales. Ilustro mis argumentos con un breve caso de estudio de la frontera entre Estados Unidos y México.

Many archaeologists have challenged the dualism in Western thought that categorically separates human agents from inactive material objects. They seek to move beyond this Cartesian dualism using a concept of “object agency” derived from the work of Bruno Latour and Alfred Gell that gives purposeful agency to objects. I argue that “object agency” as deployed in archaeology is thinly veiled neoliberal ideology. By placing humans and materials on the same plane, we equate humans with objects that can be bought and sold. By dispensing with actors’ intentionality, we deny people the collective ability to transform social relationships. I illustrate my arguments with a brief case study from the US/México border.

1 Traducido por Félix A. Acuto. Nota del traductor: el título original en inglés de este trabajo es *Intentionality Matters: A Critique of Object Agency in Archaeology*. Aquí la autora realiza un juego de palabras ya que *matter* puede traducirse simultáneamente como materia y como importancia.

Introducción

La “materialidad” es el tema del momento en la arqueología norteamericana. Como “agencia” antes de ésta, “materialidad” corre el riesgo de significar todo y nada al mismo tiempo. Sin embargo, y al igual que “agencia”, hay buenas razones para que los arqueólogos estén fascinados con algunos de los conceptos en oferta ya que estos nos involucran con algunas de las antiguas luchas epistemológicas y ontológicas de la filosofía occidental, tal como lo material y lo ideal y la intencionalidad. Las redes, mallas, bultos, enredos y ensamblajes² ofrecen a los arqueólogos una manera de trascender los dualismos cartesianos y de volver a colocar a los materiales en un lugar privilegiado en las vidas y relaciones humanas. Pero si los objetos y la gente son ontológicamente idénticos, tal como algunos colegas sostienen, existe un precio ético que pagar que pocos arqueólogos hasta el momento han discutido. Si, tal como argumenta Bourdieu, todos los campos discursivos son políticos, en el giro arqueológico hacia la materialidad, ¿los intereses de quiénes están siendo privilegiados en última instancia?

En este trabajo realizaré primero una revisión de los principales conceptos “en juego” en la literatura sobre materialidad. A continuación, sostengo que la reticencia de Latour y algunos de sus seguidores en el campo de la arqueología por discutir o tratar con relaciones de poder es un problema serio con consecuencias éticas que, en última instancia, sirve a la agenda de la ideología neoliberal. Ilustraré mi argumento con un caso de estudio: la monumental obra material a lo largo de la frontera entre EEUU y México.

Lo material y lo ideal

No es de extrañar que la arqueología (una disciplina nacida del pensamiento occidental de los siglos XIX y XX) luche por reconocer y trascender los dualismos ontológicos material/ideacional, sujeto/objeto, estructura/agencia. La búsqueda de lo ideacional tiene raíces epistemo-

2 Nota del traductor: *networks, meshworks, bundles, entanglements, assemblages* en el original en inglés.

lógicas que se extienden hacia el pasado desde Descartes y Kant hasta la cueva de Platón. Estos filósofos nos dicen que hay un mundo material (el mundo con el cual interactuamos), pero que este es un aspecto vagamente reflejado o parcialmente entendido del mundo ideacional. El conocimiento completo y verdadero del mundo ideacional es inalcanzable, pero debemos siempre luchar por conseguirlo.

Pero como Thomas (2004, 2007; véase también Ingold 2000) y varios otros han notado, la dicotomía sujeto/objeto es un artefacto del modernismo, parte de la separación del “hombre” de la “naturaleza”, o de “nosotros” de “ellos”. La solidaridad mecánica de Durkheim preparó el escenario para que los antropólogos mirasen al mundo social como la manifestación del andamiaje ideacional. Uno de los objetivos de la arqueología procesual fue partir de lo material para alcanzar las “reglas de comportamiento” o la estructura ideacional de la sociedad humana. A los materiales mismos se les dio a veces demasiado poder (como en el determinismo ambiental), pero al final siempre se estuvo detrás del comportamiento humano. La meta de la antropología a lo largo del siglo XX se convirtió en el entendimiento de “la idea detrás del indígena detrás del artefacto”. Bjørnar Olsen (2010) hace una convincente revisión de esta historia en un libro reciente titulado *Defense of Things*.

Se podría decir que las marcadas tendencias ideacionalistas de la antropología del siglo XX llevaron a los antropólogos, e irónicamente a muchas arqueólogos, a minimizar, ignorar o pasar por alto la importancia de lo material en la vida humana (Boivin 2008; Miller 2005). Los objetos se transformaron en un tema de estudio inapropiado, o en el mejor de los casos secundario, de una disciplina enfocada en las relaciones sociales (en la gente y no en las cosas). Un punto señalado por Keane (2005) y otros acerca de la invisibilidad de los objetos es que ésta es parte de la labor mental/física, o del dualismo jerárquico mente/materia, prevalente en el modernismo. En la antropología es de alguna manera menos importante y menos aceptable estudiar los objetos ya que se supone que lo que los antropólogos hacen es estudiar ideas. Podemos hacer fácilmente el salto de este punto a la crítica marxista sobre el rol de la religión en la perpetuación del capitalismo. A los protestantes se les enseña que las posesiones materiales no son importantes (“*nos gus-*

tan las cosas, amamos a las personas”). Si las cosas no son importantes, tampoco es importante quien las posee (y quien no). Es más virtuoso ser pobre que ser rico, y la superioridad moral triunfa sobre la superioridad económica, ¿correcto?

No obstante, y tal como Nicole Boivin (2008), Timothy Webmoor y Christopher Witmore (2008), Bjornar Olsen (2010), Ian Hodder (2011, 2012) y muchos otros han señalado, no somos humanos sin los materiales. Boivin (2008:181-224) ofrece quizá la mejor discusión del rol que lo material ha jugado en la constitución humana. Durante los últimos cuatro millones de años aproximadamente, la interacción humana con objetos (herramientas y el ambiente modificado) ha habilitado y constreñido nuestras posibilidades. Ser sin objetos es impensable, y los objetos son tan prevalentes en nuestras vidas que tendemos a no notarlos. Esto frecuentemente trae a la mente dos ejemplos. El martillo de Heidegger es “*zuhanden*”: el martillo es una herramienta común en el hogar usada para clavar, y uno no le da una segunda reflexión a esto... a menos que necesite clavar un clavo y no cuente con un martillo para hacerlo. De pronto esta herramienta hace sentir su presencia (a través de su ausencia). El otro ejemplo es el bastón del hombre ciego de Merleau-Ponty. Para el hombre ciego, el bastón se convierte en una extensión de su aparato sensorial. Sin él no puede moverse en el mundo; con él, el bastón se convierte en una extensión de su cuerpo. Los puntos que se quieren marcar aquí son: a) no notamos o le restamos importancia al rol que los objetos tienen en nuestras vidas; y b) los objetos son extensiones de nosotros y de nuestros cuerpos. Este último aspecto se relaciona con la noción de la “*personhood*³ distribuida” desarrollada por Marilyn Strathern (1988) en Nueva Guinea. Strathern, Nancy Munn (1983) y otros han discutido la idea de lo “*dividual*” y como la noción de personas individuales y con límites es una concepción occidental. Hay otras maneras de concebir a la *personhood*, tal como el caso de Nueva Guinea donde la gente se ve a sí misma como partes de colectivos más grandes que incluyen parientes y objetos.

3 Nota del traductor: *personhood* en inglés.

Existe una discusión relacionada con este tema en fenomenología, una rama de la filosofía existencial. Tal como fue desarrollada por Husserl, y quizá de manera más conocida por su estudiante Heidegger, la fenomenología postula que sólo podemos entender al mundo al ser/estar en el mundo, o al morar en él. Nuestras experiencias sensoriales, físicas y corporales diarias son la base de todo lo que conocemos. Así, estamos arraigados a lo material, y lo material incluye nuestros cuerpos.

Por supuesto, para los economistas políticos, lo material siempre ha sido lo primero y principal. Aunque la economía política está explícitamente preocupada por el acceso y control de los recursos materiales, y por la manera en que este control se relaciona con el poder social, en última instancia se le da más énfasis a las relaciones estructurales que a las cosas en sí mismas. Cuando una facción de elite intenta monopolizar el control sobre un ítem escaso o un bien de subsistencia, estos bienes son en algún nivel intercambiables por íconos (lo que buscamos realmente encontrar es el sistema detrás de la manipulación económica). Curiosamente, las propiedades materiales del ítem en cuestión (el brillo del oro o la friabilidad de las vasijas cerámicas) no son cardinales. Más bien, estamos en busca del valor de uso y el valor de cambio. (Podría ser que la mercantilización tiene un rol en restringir la naturaleza material de nuestro mundo, como así también reduce casi todo a bienes alienables).

Agencia e intencionalidad

Debería quedar claro a partir de esta discusión, que el tema de la estructura/agencia, cuando es teorizado en relación con el cambio social, es una nueva permutación de las dualidades sujeto/objeto, o material/ideacional. El surgimiento de la “teoría de la práctica” y el interés por la “agencia” en las décadas de 1980 y 1990, estuvieron orientados a corregir la inmovilidad del estructuralismo. La noción de “habitus” de Bourdieu (1977) (disposiciones durables) está orientada a ayudarnos a entender la manera en que el contexto social y el contexto material contribuyen a que la gente activamente comparta y lleve adelante reglas, normas y comportamientos a lo largo del tiempo. La idea de “estructuración” de Giddens (1984) explica, por su parte, cómo interactúan las estructuras (o reglas) y los agentes (o la gente, con sus ideas sobre las reglas), virando

hacia adelante y hacia atrás a través del tiempo para desarrollar el orden social, el cual permanece igual a pesar de los cambios. Pero existe un enorme problema aquí: el problema de la intencionalidad.

Para aquellos quienes subscriben a la historia del “hombre importante”, el cambio está directamente causado por actores poderosos quienes buscan alcanzar un resultado específico. Esto es claramente muy simplista. La teoría del caos y el “efecto mariposa”, por no mencionar las observaciones de la vida diaria, nos dicen que las relaciones entre acciones e intenciones son mucho más complejas. Ningún actor es todo poderoso ni omnisciente. ¿Pueden los principales cambios sociales ser causados no intencionadamente, de abajo hacia arriba, tal como plantea Pauketat (2000) en su artículo “*The Tragedy of the Commoners*”? ¿De qué manera las intenciones, los individuos, los colectivos, el ejercicio de la voluntad, la resistencia y las consecuencias no intencionadas interactúan para dar forma al cambio social? Y además, ¿qué rol juega lo material en esto?

Giddens (1984:9-12) presenta tal vez la discusión más clara sobre la cascada de problemas que aparecen relacionados con la intencionalidad. Cuando el Engañador A coloca una taza de café en un equilibrio precario para que la Víctima B lo derrame: ¿de quiénes son las intenciones y de quiénes las acciones? Un hombre activa un interruptor de luz porque su intención es iluminar la habitación manipulando elementos materiales para lograrlo (el interruptor, la corriente, la lamparilla, etc.). Pero debido a que el hombre acciona el interruptor, un aspirante a ladrón que se encuentra afuera se asusta y se aleja, por lo que la casa no es robada. El ladrón es visto corriendo calle abajo por un policía que pasaba, es arrestado, se descubre que era buscado por otros cargos y va a prisión. Mientras tanto, sus hijos que no tienen madre terminan en un orfanato. ¿Seguramente estas no pueden ser todas consecuencias intencionales de la activación del interruptor? ¿Cómo rastreamos la intencionalidad en este tipo de situaciones complejas? Claramente las acciones no son intenciones.

Esto podría parecer un enigma filosófico cuya respuesta sería: “es complicado”, pero es, a decir verdad, bastante importante si comenzamos a reflexionar sobre la compleja interrelación entre la gente y el

mundo material. Es muy difícil reconciliar intencionalidad con redes y mallas trazando interrelaciones descriptivas entre la gente y las cosas (y muchos colegas arqueólogos consideran esto como algo bueno, una manera de salirse del enigma causalidad/intencionalidad). Pero es imperativo considerar la intencionalidad si vamos a reflexionar sobre la ética.

Redes, mallas, objetos con agencia

El aspecto más fascinante del “giro material” en arqueología es su reclamo de volver a poner lo material en nuestros análisis sociales para así darle a los materiales el rol principal y central que éstos juegan en la vida humana. Esto es algo con lo que estoy completamente de acuerdo. A mediados de la década de 1980, Arjun Appadurai (1986) e Igor Kopytoff (1986) nos urgieron a volver a colocar a las cosas en escena a través del rastreo de sus biografías. En su obra maestra póstuma, *“Art and Agency”*, Alfred Gell (1998) nos pide que consideremos a los objetos (particularmente a los objetos artísticos) como parte de personas individuales. Las obras de Daniel Miller (por ejemplo 2008, 2010) y Bill Brown (2001) problematizan a los objetos y los colocan al frente y en el centro de la vida social. Webmoor y Witmore (2008) ven a la “teoría de las cosas” como un correctivo del idealismo mostrado por la mayoría de la antropología del siglo XX. Esto es lo que los arqueólogos reclaman cuando dicen que nuestro trabajo debería ser menos “antropocéntrico”. En mi opinión, esta es una frase poco afortunada y sería mejor quizá decir menos “idealista”.

Bruno Latour es el “teórico de las cosas” más radical. Influidor por el trabajo del filósofo Michel Serres, y junto con los sociólogos Michel Callon y John Law, Latour está al frente de lo que se conoce como ANT⁴, o la teoría del actor-red (por ejemplo Callon 1986; Latour 1993, 2005; Law 1992). En reacción al constructivismo social de las décadas de 1980 y 1990, Latour busca reconstruir completamente a la sociología. En la ANT, los humanos y los objetos existen en iguales condiciones como “actantes” en una red. Lo que es importante son las conexiones entre los actantes, y estas conexiones están siempre en flujo. La tarea del sociólogo-

4 Nota del traductor: las siglas en español son TAR.

go es seguir las conexiones, o rastrear los miles de millones de innumerables y siempre cambiantes vínculos entre la gente y las cosas a lo largo del espacio (y del tiempo, aunque al tiempo se le da menos énfasis en el mundo de Latour).

El antropólogo sociocultural Tim Ingold (2008a, 2008b) reacciona contra el aplanamiento que Latour hace de la persona/objeto o del mundo sujeto/objeto, apremiándonos a recordar que la inteligencia, la planificación y la conciencia no son lo mismo que la agencia, y que no todos los actantes/objetos son iguales. Ingold sugiere que las “mallas” son una alternativa a las “redes” de Latour. Las mallas no son planas sino que incorporan diferente clases de cuerpos y relaciones.

Si seguimos a Bourdieu para involucrarnos en un meta-análisis del campo discursivo en torno de la “teoría de las cosas”, existen al menos tres aspectos principales que tienen lugar en el mismo. En mi opinión estos son:

1. Parte del giro a la materialidad es impulsado por una reacción desde el idealismo que permeaba la antropología y las ciencias sociales del siglo XX.
2. Un aspecto interesante de esto (que no va a ser explorado en profundidad en este artículo) involucra nuestro intento por retomar el control sobre un mundo-objeto (tecnología) que parece estar cada vez más fuera de control (p.ej. Haraway 1985, 1991). Si la tecnología es una extensión de la humanidad, si “*¡las cosas somos nosotros!*” (Webmoor y Witmore 2008), entonces no tenemos que tenerles miedo (y el miedo a la tecnología ha sido una preocupación central del siglo XX).
3. Por último, más insidiosamente, y más importante aquí, el estudio de la “materialidad” desvía nuestra atención de las relaciones de poder sirviendo, por lo tanto, a la agenda de la ideología neoliberal.

Materialidad en arqueología

La arqueología parecería estar particularmente bien adaptada para los estudios sobre la materialidad (Olsen 2010). Si bien la principal fortaleza de la arqueología reside en las cosas, no las hemos estudia-

do en profundidad (Webmoor y Witmore 2008). La ANT en particular es fuertemente atractiva para los arqueólogos ya que pone en primer plano lo material (algo sobre lo que estamos bien versados) y pone en primer plano el rastreo de conexiones (otra vez, algo sobre lo que saben mucho los economistas políticos y los estudiosos de la producción y el consumo). Por tanto, no debería sorprender que los arqueólogos hayan asumido y se hayan quedado con esta carga. Gell (1992, 1998), Latour (1993, 2005) e Ingold (2000) son el nuevo canon para Hodder (2011, 2012), Meskell (2004, 2005), Knappett y Malafouris (2008), Olsen (2010), Gosden (2005), Shanks (2007), Watts (2013) y un creciente número de arqueólogos que nos exhortan a estudiar la agencia de los objetos, los enredos y la arqueología simétrica.

Recientes publicaciones arqueológicas (y reuniones profesionales) se encuentran saturadas con trabajos sobre “ensamblajes”, “bultos”, “encadenamientos”, “encuentros”, “mezclas”, “animismo” y “redes”. Las ideas esenciales aquí son: a) lo animado y lo inanimado son categorías modernistas arbitrarias que deberíamos superar o desechar; y b) podemos aprender al estudiar los agrupamientos entre gente y cosas. Ambas observaciones son profundas y factibles. Por ejemplo, Hodder (2011, 2012) señala que los humanos dependen de las cosas que dependen de otras cosas que dependen de los humanos que dependen de cosas, y así. Los seres humanos estamos atrapados en un mundo de cosas porque desarrollamos obligaciones para con ellas, y ellas para con nosotros. Los ocupantes neolíticos de Çatalhöyük pudieron construir cierto tipo de casas modulares debido a que tenían a su disposición arcilla propicia para hacer ladrillos de adobe. Pero las casas no se habrían mantenido en pie si no hubieran estado constantemente conservadas por los humanos. Esto llevó a casas y seres humanos a establecer una relación interdependiente. El revocado de las paredes, las vasijas cerámicas, las figurinas de arcilla y el suelo fértil fueron todos partes de un ensamblaje o bulto compuesto por humanos/agricultura/sedentarismo/tierra que tuvo lugar en Çatalhöyük. Existe en este ejemplo un interesante punto acerca de la resonancia de la tierra fértil para variadas facetas de la vida agrícola temprana y para reconocer que la gente no-occidental o pasada probablemente trabajaba bajo premisas diferentes a las occidentales y

modernas, en las cuales no existe una división categórica entre lo material y lo ideal.

Empleando un par de lentes como ejemplo, Webmoor y Witmore (2008) sostienen que una cosa es un encuentro de tecnologías, materiales, historias e interacciones. Los lentes no sólo involucran materiales particulares (plástico, metal, vidrio), su lugar de producción y la manera en que fueron manufacturados, sino también la historia completa del desarrollo de esos materiales. Así, el objeto (y su historia) media literalmente nuestro mundo sensorial. Y, como con el martillo de Heidegger, mientras que los lentes sean *zuhanden*, no reflexionamos acerca de ellos...pero si se nos llegasen a romper (como al pobre “lector” olvidado en la biblioteca después del apocalipsis del episodio de la serie televisiva de la década de 1960 “La dimensión desconocida”), entonces se convierten en un ítem de importancia fundamental.

Siguiendo el pensamiento de Viveiros de Castro (1998, 2004), Descola (2005) y Deleuze (Deleuze y Guattari 1987), algunos arqueólogos que trabajan con las ontologías indígenas han adoptado la idea relacionada (aunque no sinónimo) de “animidad” (Alberti y Bray 2009; Brown y Walker 2008; Watts 2013; Zedeño 2008). Los nativos norteamericanos y otras perspectivas no occidentales dan a los objetos animidad, y muchos autores señalan esto como parte de sus críticas a la separación occidental entre sujetos/objetos. Por supuesto, nosotros mismos no nos comportamos como si los objetos fuesen inanimados. Tal como lo apuntó Gell (1998), incluso las personas modernas se comportan como si el querido broche de la abuela o nuestra confiable camioneta tuvieran animidad. Tim Pauketat (2012) y Nieves Zedeño (2008), por ejemplo, han empleado la idea física y metafórica de *enfardamiento*⁵ para reflexionar acerca del rol de objetos poderosos en las cosmologías de las comunidades nativas norteamericanas. Es interesante contemplar las razones por las cuales estos objetos particulares son colocados juntos. Pauketat lo lleva un paso más lejos usando la metáfora de *enfardamiento* para caracterizar grupos de edificios y otros materiales.

5 Nota del traductor: *bundling* en el original en inglés.

Aspectos positivos y negativos

Hasta aquí, podemos decir que en la arqueología contemporánea hay en oferta muchas perspectivas interesantes y profundas con respecto a la “materialidad”. A saber:

1. El foco está puesto en las relaciones más que en las categorías.
2. Las perspectivas no occidentales sobre personeadad y objetos (animismo, personas divinales) son exploradas y retomadas.
3. Más que ser relegado a un status secundario o reflexivo, lo material vuelve a ganar su lugar como un aspecto indispensable de la vida humana y de las interacciones: sin herramientas, objetos y tecnología la sociedad, tal como la conocemos, no existiría, y nosotros no podríamos funcionar.

Sin embargo, existen algunos problemas serios con la “teoría de las cosas” tal como la adoptan los arqueólogos:

1. Mucho de esto no es realmente nuevo (Killick 2005). Los arqueólogos han estado siempre involucrados en meticulosos estudios materialistas sobre la producción tecnológica, el consumo y la depositación. Algunos autores (Hodder 2011; Olsen 2010) reconocen sus deudas con Lemonnier’s (1993) y su concepto de *chaîne opératoire*, y con las historias de la tecnología de Schiffer (véase Schiffer 1999).
2. A pesar que se ha exhortado a los arqueólogos a darle a lo material un lugar central, irónica e increíblemente hay poco material en estudios sobre “materialidad” (Ingold 2008a). Por ejemplo, la mayoría de los autores en Watts (2013) están preocupados por crear nuevos modelos *ideales* para *pensar acerca de* los materiales. Pocos métodos concretos están en formulación.
3. Los análisis centrados en lo material, ya sea enfardamiento (Pauketat 2012; Zedeño 2008) o enredos (Hodder 2012), tienden a hacerse estáticos y descriptivos. Latour (2005:141-156) mismo nos exhorta a simplemente seguir los vínculos y describir, describir, describir.

4. Pero el problema más importante con estos estudios es que nos dicen, ya sea implícita o, en algunos casos, explícitamente, que no debemos preocuparnos por el poder, las desigualdades y la intencionalidad.

Me concentraré en este último problema, ya que es el más importante.

Agencia de los objetos y neoliberalismo

La premisa central de mi trabajo es que al decirnos que no necesitamos (y que verdaderamente no deberíamos) estar interesados en el poder y la intencionalidad, la teoría del actor-red y las teorías de la “materialidad” asociadas son útiles a la agenda ideológica neoliberal. Esta crítica comienza y termina con Latour. Su trabajo es explícita y deliberadamente apolítico. Latour objeta a los críticos que han marcado esto como un problema de su teoría (p.ej. Winner 1993). En sus réplicas, Latour sostiene que no es que él piense que el poder no es importante, sino que sesgaríamos nuestra comprensión del actor-red si nuestro punto de partida fuera el poder (Latour 2005:63-64, 85). Latour nos dice explícitamente que primero debemos rastrear todas las conexiones en la red y luego, y sólo luego, podemos considerar al poder (Latour 2005:248-253). Por supuesto, un problema obvio aquí es que Latour mismo admite que la red no tiene fin. Somos nosotros mismos los que arbitrariamente debemos concluir nuestros rastreos en algún punto, pero ¿cómo sabremos cuándo hacerlo? Y más importante aún, el trazado de la red es un laborioso trabajo de hormiga potencialmente infinito...y mientras los sociólogos y antropólogos lo realizan, la gente sigue sufriendo.

En el mundo de la ANT, la gente y los objetos y los vínculos son planos y neutrales, pero en el mundo real, la gente (¿y los objetos y vínculos?) son privilegiados y suprimidos, exaltados y excluidos. En el apuro de los arqueólogos por subirse al tren de la materialidad, no han notado que los sociólogos han estado marcando este problema de la ANT por 20 años. En 1991, en su discurso presidencial durante el “*Biennial Conference of the Society for Philosophy and Technology*” en Puerto Rico, Langdon Winner (1993) señaló que la ANT explícita y deliberadamente

exhibe “*una desconsideración casi total por...las consecuencias sociales*” (Winner 1993:439) y pasa por alto los intereses de la clase dominante al mismo tiempo que suprime o excluye a grupos de personas. Winner rechaza en Latour (2005) “*el aparente desdén y la falta de algo parecido a una postura evaluativa, o de una moral particular o de principios políticos*” (Winner 1993:443). Correctamente (en mi opinión) Winner ve a la ANT como “*una resurrección de la neutralidad positivista*”, y considera que “*esta flexibilidad interpretativa pronto se transforma en indiferencia moral y política*” (Winner 1993:445).

De manera similar, los arqueólogos que siguen a Latour nos dicen que no necesitamos preocuparnos tanto por el poder, y tampoco deberíamos estar obsesionados con el irresoluble y poco importante problema de la intencionalidad. La “teoría de las cosas” se presenta atractiva para los arqueólogos en parte porque parece ofrecernos una manera de salir del enigma de la intencionalidad (Joyce 2008). Claramente, no todo cambio es causado por las acciones estratégicas de agentes omniscientes. Algunos (Pauketat 2000) podrían sostener que ningún cambio se produce de esta manera. ¿Cómo nos desplazamos más allá de la estasis de la semiótica estructural y más allá de las limitaciones de la perspectiva de arriba hacia debajo de la agencia? Si consideramos a los materiales como “agentes”, como los monumentos del período Formativo (Joyce 2008) o los bowls policromos Salado (Walker y Burt 2009), podemos terminar dándole a todo (o a nada) el mismo nivel de intencionalidad. Podemos renunciar al problema de quién causó qué por ser este irrelevante. Así, todo causaría todo en una malla sin fin de acciones y reacciones. Como Webmoor y Witmore (2008:59) reclaman, podemos “*generar la creencia de que la iniciativa siempre viene del ser humano pensante e independiente*”, y reconocer que los seres humanos son ontológicamente indivisibles del mundo.

El problema aquí es que los objetos y los seres humanos no son ontológicamente indivisibles. Existe una diferencia crítica. Como ya se dijo, Tim Ingold (2008b:213-214) señala que la inteligencia, la planificación y la conciencia no son lo mismo que la agencia. Todos los actantes/objetos no son iguales. Y, lo más importante, los objetos no cuentan con un sistema nervioso central. En palabras de Reinhard Berneck (comunicación personal, septiembre 2012), los objetos no sufren. Y si las cosas

son nosotros, como argumentan Webmoor y Witmore (2008), entonces nosotros somos también cosas...con todos los problemas que trae aparejado tratar a las personas como objetos.

Sí, los seres humanos se encuentran inextricablemente enredados con lo material. Sí, muchas veces no le damos a lo material la atención necesaria. Sí, rastrear interrelaciones entre los seres humanos y los objetos puede ser interesante e incluso, en algunos casos, esclarecedor. Sin embargo, las cosas no tienen intenciones conscientes y los seres humanos sí. Si confundimos a las dos, lo que hacemos es ofuscar a los actores humanos y quitarles responsabilidad. Si ya no estamos interesados en la intencionalidad, entonces aquellas personas que sí tienen intenciones malignas terminan saliéndose con la suya.

Por ejemplo, el hombre A asesina al hombre B con una pistola. ¿Qué rol tuvo el objeto aquí? ¿Es el arma ontológicamente idéntica a los hombres? De acuerdo a la ANT, las personas y las armas se constituyen mutuamente, cada una transformando a la otra. Nuestra atención debería estar puesta en rastrear la vasta red de personas y objetos ligados a través y con el arma. ¿Podría el hombre A haber asesinado al hombre B sin la pistola? Quizá no. El objeto es una porción crítica e interesante de tecnología integral al escenario. Pero, ¿podría el arma haber asesinado al hombre B sin el hombre A? Rotundamente no.

Caso de estudio: El muro en la frontera entre Estados Unidos y México

Ilustraré el punto que quiero hacer con un ejemplo de un enredo, un ensamblaje y un bulto de la frontera entre EEUU y México. La seguridad fronteriza ha constituido una obsesión en EEUU desde los atentados del 11 de septiembre de 2001, y esto es particularmente cierto a lo largo de la frontera estadounidense-mexicana entre el noroeste de México y el sudoeste de EEUU. Siempre existió alguna clase de cerca demarcando el sur de Arizona del norte de Sonora, pero a lo largo de la historia de EEUU y México la cerca de alambre tejido o de alambre de púas fue relativamente permeable. La gente de los pueblos de ambos lados de la frontera, tal como Ambos Nogales, se consideraron una comu-

nidad única, con familias y negocios que trascendían la barrera artificial; y cruzar (legalmente o no) era simple. Con la finalización del programa de trabajadores migrantes legales en la década de 1960, la inmigración ilegal comenzó incrementarse. La captura de inmigrantes indocumentados por parte de la Patrulla Fronteriza escaló de 32.519 en 1964 a un máximo de 1.171.396 en 2006. A mediados de la década de 1990, EEUU adoptó una política de “disuasión”, fortificando las fronteras urbanas con muros para evitar que los inmigrantes ingresasen en el país (Haddal 2010:3). La Patrulla Fronteriza buscó forzar a los inmigrantes a salir a un “terreno hostil” donde corrían el riesgo de deshidratarse y morir, y donde sería más fácil capturarlos que en los densamente poblados contextos urbanos (Henderson 2011; Hernández 2010).

En Nogales, EEUU reemplazó la cerca alambrada por un muro de entre 3 y 3,5 m de altura construido con remanentes de planchas de aterrizaje militares soldadas unas con otras en cuya cima se colocó una valla de acero angulada para evitar que esta barrera se pudiera trepar. Cuando la gente se quejó de la fealdad de las corrugadas y oxidadas planchas de aterrizaje, EEUU las reemplazó con un muro de cemento de 4,5 m de alto que atraviesa el centro del pueblo (Regan 2011). Del lado mexicano, esta pared de cemento sirve de lienzo para murales y grafitis.

El miedo al terrorismo post 11 de septiembre de 2001, la recesión económica en EEUU y la guerra contra el narcotráfico en México han motivado recientemente al gobierno de EEUU a profundizar sus intentos por construir un muro fronterizo impenetrable. El número de agentes de la Patrulla Fronteriza en el sector de Tucson, al sur de Arizona, se incrementó de 287 en 1993 a 4239 en 2011. Estos agentes ya no llevan pistolas sino armas semiautomáticas y la Patrulla incluye a un equipo SWAT totalmente militarizado. No es sorprendente que haya habido un incremento en el número de confrontaciones violentas entre los agentes fronterizos y aquellos que cruzan la frontera, ya sea legalmente o de otra manera. La conformación en 2002 del *Department of Homeland Security* transfirió las funciones del *Immigration and Naturalization Service* al recientemente formado *Immigration and Customs Enforcement* (ICE). El *Department of Homeland Security* incluyó a una nueva agencia (el *Bureau of Customs and Border Protection* (CBP)) que se unió a la U.S.

Customs Service y a la Patrulla Fronteriza. El *Enhanced Border Security and Visa Reform Act* de 2002 incrementó los requisitos de inspección y documentación en las fronteras y solicitó a los ciudadanos estadounidenses contar con pasaportes para reingresar a Estados Unidos desde México y Canadá. Los oficiales del ICE, con chalecos antibalas, cascos militares y rifles automáticos M16, son una presencia constante en las barreras de cruce en Nogales. Un sistema de “seguridad por capas” en el muro incluye barreras para vehículos, equipos de vigilancia (sensores, reflectores, cables trampas, cámaras, torres de observación móvil, radares, dirigibles y, después de 2010, aviones teledirigidos), y el patrullaje activo por parte de agentes y perros.

Sin embargo, la prevención a través de la disuasión no detuvo la inmigración, ni siquiera la redujo significativamente. Simplemente modificó el lugar donde los inmigrantes y los contrabandistas cruzan la frontera y ha incrementado el número de muertes de inmigrantes debido a la deshidratación, la extenuación y la exposición (Haddal 2010:36).

Así, en 2011, EEUU comenzó la construcción de otro muro fronterizo que atraviesa Nogales. El *Department of Homeland Security* completó en el verano de 2012 esta larga barrera de acero de 4,5 km, con alturas que van desde los 7 m a los 9 m, y con un costo de 11.600.000 dólares. El muro cuenta en su cima con una placa de metal de 1,5 m de altura, que mira hacia el sur, orientada a desalentar a aquellos que quisiesen treparlo. Sumado a esto, el muro se asienta sobre cimientos de hormigón de 2 a 3 m de profundidad, orientados a frustrar posibles intentos de construir túneles. Esta nueva estructura está compuesta por tubos de metal de 39 cm² rellenos de hormigón, con barras de acero corriendo por el medio para evitar su corte. Los tubos están a 10 cm unos de otros para que los agentes estadounidenses puedan detectar potenciales intentos de cruce de la frontera o escaladores del lado mexicano. El cruce en el centro de la ciudad está fortificado con puertas y barras de acero. El *Department of Homeland Security* insiste en denominar simplemente valla a este muro y a todos los muros a lo largo de la frontera. Desde el punto de vista de las personas a ambos lados, el muro hace que Nogales se parezca a una prisión. Uno no podría encontrar una declaración más fuerte del imperialismo estadounidense.

Los inmigrantes (muchos de los cuales están en una situación desesperada, después de haber viajado en el “tren de la muerte” por un mes o más para cruzar México) se enfrentan a una barrera a través de la cual se puede ver el otro lado pero que al mismo tiempo bloquea eficazmente su paso. Esta barrera les demuestra que están encarcelados, mientras que la vista los llama a cruzar. A pesar de toda la fuerza ejercida por la política estadounidense de “disuasión”, muchos se animan a cruzar a través del desierto, desafiando días de penurias, caminando sin equipamiento y con poca agua a través de terreno accidentado, bajo el riesgo de ser depredados por las mismas personas que ellos contratan para guiarlos, todo para encontrar puestos de trabajo de nivel de subsistencia esperándolos al otro lado. Como dijo la ex gobernadora de Arizona, Janet Napolitano, “*Muéstrame un muro de 50 pies de altura y yo te mostraré una escalera de 51*”. Sin embargo, muchas otras personas mueren. Aquellos que son capturados por el ICE, la Patrulla Fronteriza u otras agencias estadounidenses, son deportados, a menudo en medio de la noche. Una nueva modificación a uno de los puntos de deportación obliga a los inmigrantes a caminar 800 m de vuelta a México a través de una jaula de barrotes lineales que se asemeja a una rampa de ganado.

¿Qué nos puede decir la “teoría de las cosas” sobre este conjunto de fortificaciones y prácticas militaristas? El muro es un ensamblaje, un bulto y un enredo de gente y materiales. De acuerdo con la ANT, el muro es un “actante” que ejerce su agencia para prevenir que las personas crucen la frontera EEUU y México. El muro ejerce su agencia para causar la muerte de las personas por deshidratación y exposición en el desierto en su intento por cruzar por lugares cada vez más difíciles. Está ejerciendo su agencia también para salvaguardar las vidas y los medios de vida de los ciudadanos estadounidenses legítimos. ¡Qué ingenioso juego de prestidigitación! El muro en sí mismo no está haciendo nada más que llevar a cabo la voluntad y las intenciones de las personas que ejercen el poder político en EEUU.

La ANT nos tendría perdiendo tiempo en rastrear las redes de actantes y asociaciones que se intersectan con el muro. ¿Quiénes construyeron esta pared? ¿Cómo consiguieron sus empleos? ¿Dónde viven? ¿Dónde fueron forjadas las barras de acero y cómo fueron transportadas allí?

¿De dónde vino el hormigón? ¿Quién lo mezcló? ¿Quién lo vertió? ¿De dónde provino la maquinaria? ¿Los impuestos de quién están en su costo de más de 11 millones de dólares? Por cierto, estas son preguntas interesantes y potencialmente esclarecedoras. Pero mientras estamos ocupados rastreando a los actantes y a las redes, la gente se muere en el desierto.

Sin duda, el muro es parte de un complejo ensamblaje, un bulto, una red. Pero es por sobre todo dos cosas:

1. Una barrera física para prevenir que “otros” accedan a empleos, sueldos, seguridad y calidad de vida preservada para los “ciudadanos estadounidenses”.
2. Un símbolo de la hegemonía imperial de EEUU que deshumaniza a la gente que la experimenta.

Discusión y conclusión

Latour y algunos arqueólogos que siguen sus pasos nos dicen deliberadamente que nos olvidemos de Marx (Webmoor y Witmore 2008:59-60) y que nos dediquemos a estudiar enredos, ensamblajes, bultos o “mezclas” en lugar de dialécticas. Latour detalla su agenda cuando bromea diciendo: “*Los científicos sociales han transformado al mundo de varias maneras; el punto, no obstante, es interpretarlo*” (Latour 2005:42, resaltado en el original), y nos insta a superar nuestro “*enamoramamiento con las políticas de emancipación*” (Latour 2005:59).

Latour tilda a Bourdieu de dinosaurio de la era estructuralista con el epíteto “sociólogo clásico”. Pero ¿qué pasaría si siguiésemos a Bourdieu para examinar el campo de redes que rodean a Latour? Latour es el sociólogo residente de la *Ecole nationale supérieure des mines* (Paris), su posición es el punto culminante de un ambiente orientado hacia el cliente, su propia subsistencia depende de las redes de la industria corporativa (Fuller 2000:16; citado en Schinkel 2007:721). Esto no es una coincidencia. ¿Está Latour intentando impulsar discursivamente una agenda neoliberal, en la cual la mano del poder explotador está oscurecida, y el capitalismo cabalga libremente por todo el mundo sin tener en cuenta el sufrimiento humano? Tal vez no, pero cuando dejamos de decir la verdad sobre el poder, cuando dejamos de intentar exponer

las desigualdades y de que nuestros trabajos sirvan para concientizar, estamos dejando de prestar atención a los derechos humanos. Si seguimos a McGuire (2008) y otros que reconocen que toda la arqueología es política, debería ser claro que enfocarnos en el rastreo descriptivo de “redes” y “ensamblajes” frente a un rasgo material como el muro fronterizo, nos distrae y nos desvía de lo que realmente es importante.

En este artículo sostengo que “la agencia de los objetos”, tal como es desarrollada en arqueología, es ideología neoliberal apenas velada. Estas son palabras duras...y aun así el lenguaje de la agencia de los objetos sigue las estrategias de la ideología dominante explicadas por Althusser (1970, véase también Eagleton 1991). Así como la «teoría de las cosas» se nos presenta como la última y mejor encarnación de la filosofía existencial, las ideologías dominantes naturalizan y universalizan el orden existente, de modo que las alternativas son impensables. Así como Latour menosprecia a sus críticos, las ideologías dominantes denigran y demonizan a las alternativas. Cuando Latour nos dice que las relaciones de poder deben ser secundarias a la búsqueda de las redes, hay que recordar que la ideología dominante se basa en la mistificación y el ocultamiento de las relaciones de poder. Insto a mis colegas arqueólogos a pensar seriamente acerca de si la «teoría de la cosa» es un camino que queremos seguir.

Agradecimientos

Una versión anterior de este capítulo fue presentada en el simposio *El rol de los objetos en la comprensión del pasado: Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la materialidad en arqueología*, organizado por Félix Acuto y Valeria Franco Salvi para el 54º Congreso Internacional de Americanistas, Viena, Austria, 16 de julio de 2012. Mi agradecimiento para Félix y Valeria por la invitación a participar. Agradezco también los comentarios constructivos de dos revisores anónimos. Por último, gracias a Félix Acuto por la traducción de la versión en inglés al español.

Bibliografía

- Alberti, B. y Tamara L.B.
2009 Animating Archaeology: Of Subjects, Objects, and Alternative Ontologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3):337-343.
- Althusser, L.
1970 [1971] Ideology and Ideological State Apparatuses. En *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traducido por B. Brewster, pp. 121-176. Monthly Review Press, New York.
- Appadurai, A.
1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. En *The Social Life of Things*, editado por A. Appadurai, pp. 1-63. Cambridge University Press, Cambridge.
- Boivin, N.
2008 *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thoughts, Society, and Evolution*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P.
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown, B.
2001 Thing Theory. *Critical Inquiry* 28(1):1-22.
- Brown, L.A. y W.H. Walker
2008 Prologue: Archaeology, Animism and Non-Human Agents. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15(4):297-299.
- Callon, M.
1986 Some Elements for a Sociology of Translation: Domestication of Scallops and the Fishermen of St. Briec Bay. En *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?* editado por J. Law, pp. 196-223. Routledge and Kegan Paul, London.
- Deleuze, G. y F. Guattari
1987 [1980] *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, traducido por B. Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Descola, P.
2005 *Par-Delà Nature et Culture*. Éditions Gallimard, Paris.
- Eagleton, T.
1991 *Ideology: An Introduction*. Verso, London and New York.

- Fuller, S.
2000 Why Science Studies Has Never Been Critical of Science. Some Recent Lessons on How to be a Helpful Nuisance and a Harmless Radical. *Philosophy of the Social Sciences* 30(1):5-32.
- Gell, A.
1992 The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. En *Anthropology, Art, and Aesthetics*, editado por J. Coote y A. Shelton, pp. 40-67. Clarendon Press, Oxford.
1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Giddens, A
1984 *The Constitution of Society*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Gosden, C.
2005 What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3):193-211.
- Haddal, Ch.C.
2010 Border Security: The Role of the U.S. Border Patrol. Congressional Research Service Report Prepared for Members and Committees of Congress, August 11, 2012. <http://www.fas.org/sgp/crs/homesecc/RL32562.pdf>.
- Haraway, D.
1985 Manifiesto for Cyborgs: Science Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review* 80:65-108.
1991 *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, New York and London.
- Henderson, J.T.
2011 *Beyond Borders: A History of Mexican Migration to the United States*. Wiley-Blackwell, Oxford and Malden.
- Hernández, K.L.
2010 *Migra! A History of the U.S. Border Patrol*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Hodder, I.
2011 Human-Thing Entanglement: Towards an Integrated Archaeological Perspective. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1):154-177.
2012 *Entanglement*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Ingold, T.
2000 *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. Routledge, London.

- 2008a Materials against Materiality. *Archaeological Dialogues* 14(1):1-38.
- 2008b When ANT Meets SPIDER: Social Theory for Arthropods. En *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, editado por C. Knappett y L. Malafouris, pp. 209-215. Springer, New York.
- Joyce, R.
- 2008 Practice in and as Deposition. En *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, editado por B.J. Mills y W.H. Walker, pp. 25-40. SAR Press, Santa Fe.
- Keane, W.
- 2005 Signs are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things. En *Materiality*, editado por D. Miller, pp. 182-205. Duke University Press, Durham and London.
- Killick, D.
- 2005 Comments IV: Is There Really a Chasm Between Archaeological Theory and Archaeology Science? *Archaeometry* 47(1):185-189
- Knappett, C. y L. Malafouris
- 2008 *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Springer, New York.
- Kopytoff, I.
- 1986 The Cultural Biography of Things: Commodification as Process. En *The Social Life of Things*, editado por A. Appadurai, pp. 64-94. Cambridge University Press, Cambridge.
- Latour, B.
- 1993 *We Have Never Been Modern*, traducido por C. Porter. Harvard University Press, Cambridge.
- 2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Law, J.
- 1992 Notes on the Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity. *Systems Practice* 5:379-393.
- Lemonnier, P.
- 1993 *Technical Choices: Transformations in Material Cultures since the Neolithic*. Routledge, London.
- McGuire, R.H.
- 2008 *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Meskill, L.
- 2004 *Object Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*. Berg, Oxford.

- 2005 Objects in the Mirror Appear Closer Than They Are. En *Materiality*, editado por D. Miller, pp. 51-71. Duke University Press, Durham and London.
- Miller, D.
 2008 *The Comfort of Things*. Polity Press, Cambridge.
 2010 *Stuff*. Polity Press, Cambridge.
- Miller, D. (ed.)
 2005 *Materiality*. Duke University Press, Durham and London.
- Munn, N.
 1983 Gawa Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence. En *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, editorado por J.W Leach y E. Leach, pp. 277-308. Cambridge University Press, Cambridge.
- Olsen, B.
 2010 *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Alta-mira Press, Lanham, Maryland.
- Pauketat, T.
 2000 The Tragedy of the Commoners. En *Agency in Archaeology*, editado por M.A. Dobres y J. Robb, pp. 113-129. Routledge, London.
 2012 Bundles of/in/as Time. En *Big Histories, Human Lives: Tackling Problems of Scale in Archaeology*, editado por J. Robb y T. Pauketat, pp. 35-56. School of Advanced Research Press, Santa Fe.
- Regan, M.
 2011 Barrier Rebuilt: As a New Wall is Built through Nogales, Well-Known Art is Being Relocated or Destroyed. *Tucson Weekly*, June 23.
- Schiffer, M.B.
 1999 *The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behavior, and Communication*. Routledge, London.
- Schinkel, W.
 2007 Sociological Discourse of the Relational: The Cases of Bourdieu and Latour. *The Sociological Review* 55(4):707-720.
- Shanks, M.
 2007 Symmetrical Archaeology. *World Archaeology* 39(4):589-596.
- Strathern, M.
 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley.
- Thomas, J.
 2004 *Archaeology and Modernity*. Routledge, London

- 2007 The Trouble with Material Culture. *Journal of Iberian Archaeology* 9/10:11-23.
- Viveiros de Castro, E.
- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.
- 2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3):463-484.
- Walker, W.H. y C.K. Burt
- 2009 New Directions in Late Prehistoric Southwestern New México: Animacy and Archaeology. En *Quince: Papers from the 15th Biennial Jornada Mogollon Conference*, editado por M. Thompson, pp. 67-72. El Paso Museum of Archaeology, El Paso, Texas.
- Watts, C. (ed.)
- 2013 *Relational Ontologies: Humans, Animals, Things*. Routledge, London and New York.
- Webmoor, T. y C.L. Witmore
- 2008 Things Are Us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a 'Social' Archaeology. *Norwegian Archaeological Review* 41(1):53-70.
- Winner, L.
- 1993 Social Constructivism: Opening the Black Box and Finding It Empty. *Science as Culture* 16(3):427-452.
- Zedeño, M.N.
- 2008 Bundled Worlds: The Roles and Interactions of Complex Objects on the North American Plains. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15:362-378.