

BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE **ARQUEOLOGIA**

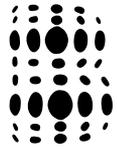


52

JULIO 2022



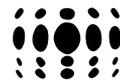
Sociedad Chilena de Arqueología



BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE
ARQUEOLOGIA

52

JULIO 2022



Sociedad Chilena de Arqueología

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

(Período 2021-2022)

Directorio: Marcela Sepúlveda, Elisa Calás, Danisa Catalán, Valentina Varas y Francisca Fernández.

www.scha.cl

Editor: Benjamín Ballester. Universidad de Tarapacá, Arica, y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. benjaminballesterr@gmail.com

Editor de Estilo: Alexander San Francisco. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. alexsanfrancisco@gmail.com

Editor Web: Víctor Méndez, Laboratorio de Antropología y Arqueología Visual, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, victor.m.m@gmail.com

Diseño y diagramación: Sebastian Contreras, sea.contreras@gmail.com

Comité Editorial

Francisco Gallardo, Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. fgallardoibanez@gmail.com

Carolina Agüero, Sociedad Chilena de Arqueología. caritoaguero@gmail.com

Daniel Quiroz, investigador del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. daniel.quiroz@patrimoniocultural.gob.cl

Leonor Adán, Profesora de la Escuela de Arqueología, Sede Puerto Montt, de la Universidad Austral de Chile. ladan@uach.cl

Francisco Garrido, Curador de Arqueología del Museo Nacional de Historia Natural de Chile. francisco.garrido@mnhn.gob.cl

Andrea Seleenfreund, jefa de Carrera de Antropología, Escuela de Antropología, Geografía e Historia, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. aseleenfreund@academia.cl

Axel Nielsen, Investigador Principal y Profesor Titular del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de La Plata. anielsen@fcnym.unlp.edu.ar

Christina Torres, Chair y Profesor de la University of California, Merced. christina.torres@ucmerced.edu

José Luis Martínez, Profesor Titular de la Universidad de Chile. jomarcer@u.uchile.cl

Lorena Sanhueza, Académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. loresan@uchile.cl

Andrés Troncoso, Profesor Titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. atroncoso@uchile.cl

Norma Ratto, Profesora Asociada del Instituto de las Culturas (UBA-CONICET), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. nratto@filo.uba.ar

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Desde el año 2022 es de tiraje bianual y tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología está indizado en Anthropological Literature y Latindex-Catálogo.

Toda correspondencia debe dirigirse al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, al correo electrónico schaboletin@gmail.com o a través de www.boletin.scha.cl.

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

ISSN impresa 0716-5730

ISSN electrónica 2735-7651

DOI: 10.56575/BSCHA.0520022

Julio 2022

Portada: Excavación del sitio de Marazzi 32 en Tierra del Fuego, cortesía de Mauricio Massone.

ÍNDICE

05-08. Editorial

Dossier: Arqueología y ontología

10-11. Ontología y arqueología. Presentación epistémica

Francisco Gallardo

12-42. Paisajes corporales y ontología(s). Una propuesta desde los objetos e imágenes antropomorfas de Rapa Nui

Felipe Armstrong

43-80. Chullpas equivocadas. Una arqueología de las diferencias ontológicas

Axel E. Nielsen

81-104. Ontología, modos de existencia y tecnologías: propuestas para un acercamiento relacional en arqueología

Andrés Troncoso, Felipe Armstrong y Francisca Moya

105-128. Arqueología social y ontología crítica

Francisco Gallardo

129-138. Lección de barro y la antropología del ritmo

Francisco Vergara

139-147. Comentario al dossier Arqueología y ontología.

Procesando el giro ontológico desde las arqueologías del cono sur

Estefanía Vidal Montero

Obituarios

149-159. In memoriam Arturo Rodríguez Osorio (1932-2020): enseñar, humanamente, desde la sencillez

Carlos González Godoy

160-161. Vicki eternamente...

Directorio SCHA

162-167. Reconocimiento María Victoria Castro Rojas. XXII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Puerto Montt

Leonor Adán

168-169. Recuerdos de Victoria Castro

Mauricio Massone

170-171. Los caminos, el caminar y la arqueología. En homenaje a Victoria Castro

Javiera Letelier Cosmelli

172. María Victoria Castro: maestra y madre; arqueóloga y etnógrafa; desierto y mar; sol y luna; colibrí y delfín; energía y espíritu

Felipe Rubio Munita

173-179. El encuentro de Victoria Castro y Annette Laming-Emperaire (1965). Un puente casual entre filosofía y arqueología

Javiera Carmona Jiménez

180. A la profesora Victoria

Gregorio Calvo García

181-185. Desde la ternura feminista: un homenaje a María Victoria Castro Rojas

Catalina Soto Rodríguez

186-187. Victoria Castro Rojas (1944-2022): la gran maestra de la arqueología chilena, andina y sudamericana

Carlos González Godoy

188-189. Carta de Apoyo para la Profa. María Victoria Castro, dirigida a la Sra. Adriana Delpiano

Nicole Sault

191-196. Instrucciones para autores y autoras



DOSSIER
ARQUEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA



ARQUEOLOGÍA SOCIAL Y ONTOLOGÍA CRÍTICA

Francisco Gallardo Ibáñez¹

Resumen

Los seres humanos se definen por vivir en sociedad. Una afirmación que ha favorecido la imaginación sociológica, pero que excluye el mundo material en que esta se lleva a cabo. Ignorar las dimensiones relacionales con las cosas y la naturaleza es una limitación para esa arqueología que trata con experiencia humana y cultura material en cualquier época y lugar. Marx y Engels advirtieron tempranamente, en la necesidad de una crítica ideológica, de esta separación de los sujetos con el entorno natural y cultural del que son parte y que ellos mismos han producido. Un insumo social que restaura la experiencia humana como cultura material, y al mismo tiempo instaura un nuevo materialismo.

Palabras Clave: arqueología social, teoría crítica, materialismo, ontología, naturalismo, capitalismo.

Abstract

Human beings are defined by living in society. An affirmation that has favored the sociological imagination, but that excludes the material world in which it is carried out. Ignoring the relational dimensions with things and nature is a limitation for an archaeology, which deals with human experience and material culture in any time and place. Marx and Engels warned early, in the need of an ideological critique, about this separation of the subjects with the natural and cultural environment of which they are part and that they themselves have produced. A social input that restores the human experience as material culture, and at the same time establishes a new materialism.

Keywords: social archaeology, critical theory, materialism, ontology, naturalism, capitalism.

1. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile. fgallardo.ibanez@gmail.com

I. Humanos y no-humanos como cosas

La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo a esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente, inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia y actividad propia (Marx 1980[1844]: 125).

Difícilmente todos quienes viven en mi país profesan las mismas creencias y experimentan el mundo del mismo modo. Y no me refiero exclusivamente a la cosmovisión de grupos indígenas o de cualquier otro, sino también a lo que experimentan individuos como usted y yo. Sin duda, el sujeto es resbaloso para las ciencias sociales, y no con poca frecuencia ha sido endosado a la psicología. Se diría que en tanto los antropólogos tratan con personas *face to face*, podrían dar un buen ejemplo de cómo tratar a las personas como materia de conocimiento cultural. Sin embargo, las biografías antropológicas como *Nanook*, *Ishi* o *Nisa* son probablemente temas inusuales, algo épico y penoso a la vez, pues en muchos casos acaban siendo un medio para acceder a la cultura a la que pertenecen (Flaherty 1922; Kroeber 2012; Shostak 1983). Una actividad escritural disciplinaria que hace desaparecer a las personas con nombre y apellido para producir cultura sólida, que muchas veces ofrece piezas que son verdaderas obras de arte, como los crisantemos y espadas de los japoneses, los tótems australianos o los juegos de palabras berebere (Benedict 1946; Lévi-Strauss 1965; Geertz 1973). Pero tengo el presentimiento de que los resultados más esplendidos ocurren cuando los antropólogos tratan consigo mismos en esa encrucijada que llamamos etnografía, como un diario de viaje lleno de frustraciones debido a que el nativo prístino no existe en Amazonía, los relatos de incursiones para obtener cabezas humanas en Filipinas, o la convivencia con los habitantes del bosque de Borneo (Lévi-Strauss 1988; Rosaldo 1991; Tsing 2004). La antropología social y la arqueología tratan de manera diversa con asuntos culturales significativos, prácticas humanas cuyos resultados están suspendidos en la misteriosa trama relacional urdida por el individuo, la sociedad y sus relaciones con la naturaleza. Es el problema que nos desvela, tanto con las sepulturas Neanderthal, como cuando un parque se transforma en la habitación improvisada de unos migrantes.

Más allá del valor de nuestras obsesiones antropológicas por buscar o resucitar diferencias culturales, sea que estas traten con la pobreza de las grandes ciudades, la biología de las personas que viven en el Himalaya o la metafísica de los cuerpos de aquellos que ingieren ñame, el problema sustantivo (porque es algo contemporáneo) es que todos en mayor o menor medida padecemos el mismo *merchandising*. Las calles multiculturales de Los Ángeles del primer *Blade Runner* dejaron de ser futuristas, probablemente pocos días después del estreno del film. El enredo entre personas y cosas (que no están en las sombras de la pura acción instrumental) es de tal magnitud que nos ha vuelto prisioneros de un tejido anudado, que ahora llamamos *network* y que nos condena a vivir en unas asimetrías sociales de algo que no podríamos llamar una aldea global. Principalmente porque lo que ocurre a escala global no tiene nada de aldeano. Puedo oír al lector profiriendo la frase “todo es culpa de la economía neoliberal”, un argumento fácil de quienes creen que basta con identificar la causa de algo, para que entonces se resuelvan los problemas. Debo decir que este es un método científico anticuado y en la historia política tiene solo malos ejemplos. Me resulta ridículo y cómodo echarle la culpa al sistema, porque a estas alturas es un código de barras oculto bajo nuestras uñas. Y esto no fue el resultado de una conspiración, sino de culpas compartidas, con excepción de aquellos que viven como anacoretas. El hecho crudo, es que participamos del mismo planeta dinero y al servicio de nodos financieros de escasa materialidad, aunque de acuerdo a nuestra tradición de origen, los experimentamos de manera diversa.

La sociedad de consumo es el lugar donde realmente habitamos y se piensa que nuestra membrecía finalmente nos ha transformado en cosas, haciendo borroso el límite entre lo humano y lo no humano. Timothy Ingold (2011, 2015) y Bruno Latour (1992, 1996) han elaborado sofisticadas consideraciones para describir al sujeto de la experiencia como resultado de la interacción entre personas, cosas y otras entidades. Una pasmosa constatación que fue tempranamente advertida durante el capitalismo industrial temprano. En los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1980[1844]), Marx (que de seguro estará vigente mientras vigente esté el modo de producción capitalista) insistía en que los objetos y los seres humanos que los producen tienen una misma condición de existencia, pues ambos son mercancías. Pero quizás lo peor es que en tanto los sujetos producen algo que no es suyo y adquiere vida como un ser extraño, esto conduce inevitablemente a la alienación de los productores. Una condición social garante de una cosmología donde los objetos tienen vida propia. Hombres y mujeres aparecen entonces desligados de su entorno material. Y en este perturbador imaginario alienado, donde todo es ajeno (y

se halla convenientemente separado), se acomoda la idea de que así como no existe relación entre el trabajador y la mercancía, tampoco la hay entre uno y el resto de las personas, ni menos entre la cultura que nos caracteriza y la naturaleza que nos circunda. Una peligrosa dicotomía, que ha alentado el axioma de que esta última es un “objeto de trabajo”, un “recurso natural”, un “medio de subsistencia” o “medio ambiente”.

Culturalmente expulsada del reino natural, la humanidad de esta época crea, entonces, el relato de una lucha implacable del “hombre” sobre las fuerzas hostiles de la naturaleza. Un combate donde los humanos son coronados con la victoria y la superioridad de capacidades ilimitadas. Una peligrosa representación cultural que no convencía a Friedrich Engels (1974[1876]), quien tenía poca duda de que estos logros eran aparentes y debían ser tomados con cautela y responsabilidad. Principalmente porque era de conocimiento público que el talar un bosque para la agricultura era la antesala de la erosión y la aridez. Un principio de pensamiento crítico que advertía que la historia debía atender seriamente la relación de la gente con la naturaleza.

II. La cultura naturaleza

En efecto, cada día aprendemos a comprender mejor las leyes de la naturaleza y a conocer tanto los efectos inmediatos como las consecuencias remotas de nuestra intromisión en el curso natural de su desarrollo... Y cuanto más sea esta una realidad, los hombres no sólo sentirán de nuevo y en creciente grado su unidad con la naturaleza sino que la comprenderán más, y más inconcebible será esa idea absurda y antinatural de la antítesis entre el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo
(Engels 1974[1876]: 76).

Mi relación con mi ambiente es mi conciencia
(Marx y Engels 1968[1846]: 677).

Casi un siglo y medio más tarde de la premonición de Friedrich Engels, el asunto no ha mejorado. Y todavía intentamos aclarar que nuestra relación con el entorno material (sean personas y/o cosas) es vinculante, sistémica, dialéctica o como quieran llamar a eso que nos conecta a todo lo que nos rodea, y viceversa. Somos en tanto existe esta red sin solución de continuidad. El problema surge -como Marx y Engels discurrían- cuando se inventan dicotomías y crees que las cosas existen por separado y no guardan relación con lo que nosotros hacemos. Una ontología cómoda y peligrosa que ha servido

siempre como instrumento de negación del otro que habita en el margen de la cultura dominante. Como los humanos de laboratorio del cine ficción, que se rebelan en contra de sus creadores, conquistando una independencia y distinción peligrosa para la existencia humana. Una fórmula que dicta que en tanto ellos están fuera de nuestra comprensión, de seguro querrán exterminarnos. Una lógica del devenir dicotómico, que es la misma de aquello que ocurre en la no-ficción de nuestras vidas. En especial cuando el sujeto se distingue por correr fuera de las normas dominantes y es representado como un “enemigo de la sociedad”. Sean estas religiosas, políticas, económicas, ambientales o de género. El procedimiento es simple, para eliminarlo solo basta con quitarles su membrecía a la especie humana. Como ocurre en nuestros alrededores, con las personas de otra religión para el estado islámico, con los judíos y comunistas en las políticas de exterminio, con los defensores de los bosques, las ballenas o sus territorios que son considerados terroristas o con aquellos cuyas orientaciones sexuales son consideradas un pecado o una perversión.

Las dicotomías habitan la lógica de las proposiciones, pero en la práctica solo sirven para la exclusión, sean estas personas, animales, plantas y minerales. Chile es un país que se ufana de la explotación de sus recursos naturales y es mundialmente reconocido por su minería del cobre, salitre y litio, la pesca industrial de anchovetas y sardinas, el cultivo de salmones, el manejo forestal e industrial de pino radiata o las plantaciones de paltas. Para aquellos que coparticipan, de manera extensa en estos saludables emprendimientos, la naturaleza es categorizada como un recurso o medio de subsistencia, vale decir como algo indispensable para la vida humana. Una categoría práctica de significado, cuya legitimidad es resguardada por la amenaza secreta de sus antónimos: el hambre, la inestabilidad, la extinción o el desamparo. Una ideología que favorece un extractivismo brutal, que dentro de no tan poco hará que el océano sea un desierto, el desierto una superficie lunar y los bosques del sur solo un páramo como el mismo desierto de Atacama (Departamento de Pesquerías 2018; Huber *et al.* 2010; Santoro *et al.* 2018).

Philippe Descola (2011), guardián contemporáneo de la inviolabilidad de la relación cultura-naturaleza, nos ha hecho volver a considerar las cosmologías tras las diversidades culturales, para situar con mayor claridad aquella que caracteriza a la cultura dominante en nuestros días. Descola distingue al menos cuatro grandes soluciones ontológicas: el totemismo, el animismo, el analogismo y el naturalismo. En el primero, el tótem principal (una planta, un animal, un objeto, un accidente geográfico, una sustancia y todo aquello de su medio con que guardan relaciones) entrega una propiedad o característica que define una esencia identitaria que modela la condición de los sujetos. El segundo

establece que tanto humanos como no-humanos pertenecen a una misma humanidad, aunque los ropajes que los diferencian conllevan distintos modos de ver o experimentar el mundo. La tercera solución descansa en la idea de que el destino de la gente está condicionado por los estados diversos por los que pasa una entidad exterior. Esta cosmología incluye también la idea de que la condición de las entidades exteriores está influenciada por los estados de la gente. Finalmente, trata con el naturalismo (la cosmología imperante en nuestra cultura) que supone una separación absoluta entre cultura y naturaleza. Este es un poderoso y muy serio llamado de atención respecto a un planeta que connotados especialistas (y muchos otros aconsejados por la responsabilidad social) han diagnosticado en agonía. Descola ha abierto la puerta que permite entrar al palacio de las ideas, advirtiendo de manera aguda los efectos de las creencias acerca del mundo. Pero no con poco acierto, Ingold (2016) le ha aconsejado que el asunto ontológico que debería preocuparnos no es la cosmología misma, sino las prácticas que las construyen. Una recomendación que utilizamos aquí, teniendo como horizonte nuestro propio naturalismo.

III. Una nueva cosmología

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad humana sensorial, praxis, no de un modo subjetivo (Marx 1969[1845]: 24).

La praxis está en la médula de cualquier ontología (p.e. De Munter 2016), en tanto es una acción social y material significativa (ver Sahlins 1988). Me cabe poca duda de que, dada la creciente preocupación por el deterioro de nuestro nicho socioecológico, deberíamos alentar esa unidad aludida por Marx y Engels en el siglo XIX, promoviendo una praxis cosmológica que deberíamos llamar *culturalaleza* (que es como la ecología sensible de Ingold 2000, ver también Haraway 2003). Imagino que bajo este predicamento (que es una utopía, claro está) sería posible que la responsabilidad social de cualquiera sea algo inspirado en la verdad, la honestidad, el compromiso, la generosidad, la cooperación desinteresada. En este paraje imaginario, las mineras contribuirían a hacer de sus regiones un lugar habitable de privilegio, restaurarían también el paisaje destruido, devolverían el agua consumida y plantarían tamarugos, Algarrobos, molles y chañares hasta emparejar su huella de carbono. Por supuesto, el resto de los chilenos no serían ajenos y harían los mayores esfuerzos en consumir energía limpia en sus hogares y no desperdiciar el agua

regando el cemento de la calle. Respecto al Estado, prefiero ni hablar. Sería mucho mejor si diera un paso al costado, en favor de instituciones públicas autónomas, que realmente se hicieran cargo de la salud, de la previsión, de la educación, de la defensa, de las obras públicas o la justicia.

Imagino que instaurar una utopía (que es imaginar el futuro, haciendo de este una práctica en el presente), probablemente desanimará a mi lector o quizá lo enfurecerá gravemente. Puedo imaginar el horror de quienes creen que es el pasado (o el patrimonio) el que proveerá las respuestas y que, como escenario político, debe ser reapropiado por las masas. Una acción política despreocupada por el futuro, que sabemos es la consecuencia de una fase capitalista posmoderna fría, que a escala global está desmoronando las diferencias culturales. Esto ha sembrado la falsa creencia de que hay algo en el pasado que es garantía incuestionable de identidad. Solo como ejemplo alterno puedo mencionar al movimiento LGBT, cuya identidad fundada en el presente es indiscutible y va para adelante, como decimos en Occidente cuando se trata del futuro. Esto es prueba de que las utopías no son simples quimeras. Mi alegato respecto a la culturalidad no nace de buenos deseos o una fantástica ingenuidad. Por el contrario, deviene de mi experiencia heterotópica con la arqueología y etnografía en el desierto de Atacama, donde trabajo, lugar que como sabemos pertenece a una amplia red de relaciones de pueblos originarios que habitan o habitaron en el macizo andino. Es muy conocido que para estos los fenómenos atmosféricos, los accidentes geográficos, los minerales, las plantas y los animales, e incluso las ruinas de sus antepasados, pertenecen a una humanidad paralela, cuyas prácticas deben ser mantenidas en una interacción y diálogo permanente. Es un imperativo de obligaciones mutuas, algo que es un patrimonio cultural que debe ser conservado solo en tanto podemos usarlo como insumo para la construcción de otros imperativos.

Sobre las áridas extensiones del desierto, aún se conservan los senderos que conectaban las localidades que con anterioridad a los europeos alojaban pequeñas pero activas comunidades de Atacama y Tarapacá. Como es natural, abundan en ellas los lugares de descanso provisional, al igual que innumerables intervenciones humanas que sorprenden por su variedad. Las más conocidas son aquellas figuras de gran tamaño que jalonan (y en ocasiones sobresaturan) caminos y accesos en las afueras de localidades de importancia durante la prehistoria (Briones 2006; Gallardo *et al.* 2018; Núñez 1976). Su relación con el tránsito, con la movilidad o el viaje es indudable. Aves zancudas, camélidos, cetáceos, peces, felinos, cánidos, lagartos, figuras humanas con elaborados atuendos, animados por la navegación, la danza o el sexo, y numerosa iconografía geométrica que es propia de los objetos de la época de

dominación incaica y el período anterior. Son inscripciones duraderas con una doble función: establecer un diálogo particular con la pampa o desierto absoluto que inscribe al caminante y su camino en la incertidumbre de estar en un mundo que no es su aldea o refugio, y es también la inscripción mnemotécnica de uno o más relatos de viaje que ligan al viajero en un mundo extenso, donde se enredan la interculturalidad con humanos y no-humanos (p.e. Pimentel y Barros 2020). Estos traslados que permitían el flujo o intercambio de materialidades diversas, que comprometían una exigente expedición de hasta 150 kilómetros entre localidades, no eran un obstáculo para la pausa de crear un refinado y costoso instrumento visual. La materia en juego aquí es el tiempo, la planificación, la ejecución y la expresión. La imagen debe ser trazada a la perfección, para luego retirar una decena de centímetros de superficie desértica, evitando que las pisadas registren el trabajo visual. Hay figuras cuya simetría geométrica permitiría un tiempo de producción más corto que en otras donde la animación o movimiento es el enunciado buscado. Es en esta pausa de alambicados y sofisticados procedimientos materiales donde se deposita el respeto y afecto por el soporte, por el diálogo con ese no humano que debe ser complacido de algún modo para compensar el acto del viaje.

Estos actos de compensación también han sido registrados con posterioridad al período prehispánico. Las *apachetas* ocupan un lugar destacado en las informaciones históricas y etnográficas, pues son un lugar de privilegio en las ceremonias y ofrendas de los caminantes en actos propiciatorios de viaje. Una oración recogida entre los uru del desaguadero del Titicaca describe con propiedad este pacto con no-humanos:

Achachila Locoachata,
hemos llegado bien.
Yo te ofrezco este poco de coca, esta libación
También del otro lado, bríndame
Buena suerte y buen aliento
Para descender y para arribar
a nuestra meta.: 70
Haz que no me fatigue,
que no me ocurra nada,
que llegue bien a destino.
Y que los trabajos que realizo
me den un buen resultado!
Que no pierda mi trabajo,
que él me aproveche.

Yo te compensaré besando
la tierra y las piedras.
(Mariscotti 1978: 70)

El *achachila* interpelado es una entidad protectora, un antepasado que ahora es “naturaleza” al que se le debe respeto por su permanente favor y auxilio. No se trata simplemente de un ser o fuerza sobrenatural al que se le formula obediencia, sino un no humano que forma parte de una red parental con los humanos. Una trama que impone las obligaciones que nacen precisamente de los intercambios necesarios requeridos para el mantenimiento y renovación de la misma.

Estas heterotopías, que son lugares que manifiestan y materializan las utopías de los actores descritos, prueban que los emplazamientos o los espacios no son homogéneos y vacíos -como aclara Foucault (1986), rememorando a Bachelard-, sino por el contrario están llenos de cualidades como nuestros sueños y pasiones. No cometeré el error de transformar las prácticas andinas descritas en una carta de garantía filosófica, o nuevo perspectivismo, sino más bien tomarlas como algo que manifiesta ostentosamente lo opuesto a lo que hace la industria, las obras públicas y la administración territorial con el desierto. El ejercicio intelectual es simple, en nuestra relación con el planeta podemos hacer lo que queramos, no existe un modo como necesidad, pero tenemos que ir con cuidado cuando los resultados en rojo te dicen que estás equivocado. Veo aquí una oportunidad de introducir una crítica a esa ontología capitalista, que reduce la naturaleza a un medio de producción o a un recurso natural, incluso cuando la transforma en parque nacional o área protegida (una especie de zoológico geográfico y ecológico). Una ontología crítica consecuente se debe siempre al escepticismo (que no es incredulidad) ante las verdades comunes y, por supuesto, no debe callar. Para quien aprendió a pensar en las callejuelas marxistas y adquirió esta cosmovisión deprimente, las cosas no son lo que parecen. Pues por más esfuerzo que haga, por hallarme en la sociedad de consumo a la que pertenezco, no puedo dejar de ver mi Iphone y pensar cómo ha remodelado la interacción social entre humanos y no-humanos, un universo de comunicación ficcional. Tampoco puedo ignorar el trabajo esclavo de aquellos trabajadores chinos que lo producen. Que las materias primas usadas en este solo valen un dólar. Que se dice que para hacer este se requieren de 200 minerales, 80 elementos químicos y 300 aleaciones. La mayoría producto de una minería inhumana, que financia guerras en África. Y que tiene una batería, cuyo componente de litio se produce en los salares del

desierto de Atacama, donde para extraer una tonelada de este elemento se requiere evaporar dos millones de litros de agua.

No hay que ser muy preparado para prever consecuencias infortunadas de esta (y otras) malas prácticas socioecológicas, que de seguro hacen de Chile un líder en huella de carbono. Por esto, no debería resultar pasmoso que alguien agite una banderola a favor de una nueva ontología que no distinga entre cultura y naturaleza. En especial, cuando sabemos que esta perversa distinción tiene un papel medular en el insatisfactorio resultado de la tragedia de los comunes: donde cada individuo se encuentra atrapado en un sistema que lo obliga a aumentar su riqueza sin ningún límite, haciendo valer su propio interés sobre el interés común, es decir, aquellos con quienes comparte el mismo patrimonio económico y natural (Hardin 1968; ver también Sahlins 2011). Algo que ocurre también en la política, pues bajo el amparo del voto popular se gobierna al margen de los intereses de quienes votan. Y para qué decir en la industria, donde los trabajadores son solo un costo operacional, al igual que la energía eléctrica que sus dueños pagan cada mes. Poca duda cabe que esta tragedia está depositada en los sujetos y en el modo de producción del que somos responsables, pero quizás el mayor problema (que también incluye la solución cooperativa de Ostrom [2000]) de este guarismo económico y social, es que solo considera a los humanos, como si la naturaleza fuera ajena a los mismos humanos. La antropología hasta ahora ha conocido de cosmologías, pero de lo que se trata es usar ese conocimiento para transformar la nuestra, donde al fundir la dicotomía cultura/naturaleza, esta sea sinónimo de cooperación y respeto mutuo.

IV. Una nueva arqueología social

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo (Marx 1969[1845]: 26).

Los arqueólogos tratan con cultura material y experiencia humana. Buscan establecer relaciones entre cosas, materias, personas y todo otro aspecto significativo contextual, en cualquier época o lugar. A este programa se le conoce como arqueología social. Una reacción a la arqueología atada a la historia cultural, las tipologías, los encuadres cronológicos y el difusionismo de las grandes ideas tecnológicas. Los enfoques marxistas, funcionalistas, ecológicos, conductuales y postprocesales han modelado numerosas estrategias arqueológicas y etnoarqueológicas de consideración social, pero la constante

entre ellas ha sido de carácter interpretativo, explorando en el potencial social del registro arqueológico. En particular, las relaciones parentales de las unidades matrilocales en Broken K. Pueblo (Hill 1970), los cambios cosmológicos en la celebración de la muerte entre los colonos puritanos en Estados Unidos (Dethlefsen y Deetz 1966), las prácticas de distinciones sociales entre los Baringo (Hodder 1979), los manejos del riesgo mediante los intercambios durante el Paleolítico Superior (Gamble 1982), los orígenes de la complejidad social en Mesoamérica (Smith 1994), la experiencia corporal de quienes entran a un túmulo largo del Neolítico europeo (Thomas 1990) y muchos otros temas de interés actual como el colonialismo, el género o las comunidades *queer* (Dowson 2000; Moen 2019; Voss y Casella 2011). Un desplazamiento y giro desde la materialidad artefactual a la materialidad de las personas que construyen paisajes y corporalidades tanto en el pasado y el presente. Indagaciones que animan también a una arqueología del pasado reciente donde no se escapa la Coca-Cola, la arquitectura soviética y los lugares deshabitados. Inquietud cuyos reclamos abogan por los derechos de las cosas en la vida social y consecuentemente se restauran en calidad de no-humanos (Alberti 2016; Hodder 2014; Holbraad 2009; Olsen 2003, 2010; Shanks 2007; Sillar 2009; Webmoor 2007; Witmore 2007). Para la arqueología contemporánea, objetos y personas son simétricos en su interacción. Y es saludable invocar este principio, en especial cuando sabemos que es la condición de existencia de la especie humana. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado de suscribir una simetría que trivializa nuestra relación con las cosas, avivando el decadente *network* del consumo que nos consume. Que humanos y artefactos interactúan, creando sospechosas relaciones de confianza y dependencia, que afectan las trayectorias evolutivas de los seres humanos y la tecnología, no son ideas enteramente nuevas. Pero estas relaciones sociales y materiales tienden a crear un espectáculo donde por arte de magia hay relaciones sustantivas que desaparecen, invisibilizando los nefastos mecanismos de persuasión, los agentes que los patrocinan, los grupos sociales que se enriquecen y la ruina de un planeta que es apenas habitable.

La arqueología es una ciencia social, aunque heterogénea y con intereses variables de acuerdo a la época en que los arqueólogos ejercen su oficio. Es difícil no ser majadero e insistir que nuestras preguntas acerca del pasado (cualquiera sea este), están enteramente determinadas por la arena socioeconómica y cultural donde adquirimos conciencia de la misma. Los materialismos (ecológicos, evolutivos, marxistas) de los años '50 y sus inquietantes teorías acerca de las determinaciones entre tecnología, ambiente y organización social eran inteligencia acorde con la confianza en un desarrollo industrial que

daría paso a un confort futurista a ambos lados de la cortina de hierro. Los materialismos estructurales de los años '70 y su interés por la ideología, en su sofisticada intelectualidad eran enteramente adecuados al potencial (desbordante y asombroso) de la cognición humana y las ideas manifiestas en la tecnología, desde la llegada a la luna (su *Apollo Guidance Computer* tenía 2 kilobytes de memoria RAM y 32 kilobytes de memoria ROM) hasta la primera transmisión satelital, donde los Beatles y numerosos otros artistas cantaron *All You Need is Love*. Sin olvidar la aparición de los casetes regrabables y el Pong, el primer video juego. Estos lustrosos marxismos del siglo pasado vieron la aparición de nuestra época con indulgencia (o simplemente completa incomprensión). No sobrevivieron al apocalipsis planetario de la era del consumo, gobernada por la economía de intangibles de Occidente, la despiadada industrialización de China y el extractivismo furibundo.

Las grandes figuras europeas pertenecientes a esta antigua tradición intelectual han sido marxistas inspirados desde el determinismo geográfico de Ratzel hasta la fenomenología de Heidegger, y no pocas han hecho política como apasionados leninistas, trostkistas y maoístas. Sus filiaciones hacen difícil una clasificación, pero como Marx decía, la vida social es en esencia práctica, vale decir que nuestros actos pueden ser un atributo distintivo para un reconocimiento. Bajo esta rúbrica, Raymond Firth (1977) observó la presencia de dos temperamentos marxistas. Por un lado, están aquellos que llamó cerebrales, que están absorbidos por la riqueza filosófica de las ideas de Marx y Engels, y por otro, los viscerales, que viven con fervor moral la lucha de clases. Personalmente me atrevería a incluir un tercer sujeto, que de acuerdo a la analogía de Firth llamaré cardiovasculares, que debido a su amor por la vida popular participan activamente en sus organizaciones y movimientos reivindicativos. Este es el triángulo revolucionario, donde intelectuales, resentidos y misericordiosos expresan sus diferencias con mismo desprecio mutuo con que tratan a sus detractores. Probablemente lo único que tienen en común es su escepticismo, algo que es nuclear al pensamiento de Marx. Su mejor herencia es su método crítico, que permite advertir al inocente terraplanista de que su creencia no solo es un equívoco, sino que su entusiasta actividad en redes sociales hace que alguien en la sombra reciba utilidades financieras.

Los arqueólogos sociales atrincherados en esta tradición crítica, que no aceptamos la realidad social que se nos ofrece sin escrutinio, reproducimos un triángulo semejante. En nuestra versión, que, por supuesto no es absoluta y tiene sus matices, se diría que estas características describen las diferencias entre los autores de los jardines del poder en Annapolisi (Leone *et al.* 1987), la masacre obrera de Ludlow (McGuire y Reckner 2005) y el encomio radical

a la arqueología social latinoamericana (Patterson 1994). Pero es necesario decir que ningún arqueólogo que seriamente suscriba un programa marxista pretende que su trabajo siga un curso enajenado de la realidad. Solo por respeto, hay que admitir que en esto Vere Gordon Childe es lejos el mejor ejemplo. En particular por la escala e influencia de sus ideas, aunque estas nos parezcan anticuadas. No existe arqueólogo cuyos libros hayan tenido la difusión y persistencia de los escritos por él. Una tarea global de inspiración marxista por la conquista de las ideas. Como lo hizo en 1933, cuando se preguntaba si la prehistoria servía para algo, y claro ¿cómo no? si sus adversarios eran los falsos argumentos históricos sobre la superioridad racial nazi que emergía de manera amenazante.

Childe era un firme defensor del materialismo determinista elemental. Su defensa era simple. La gente necesita comer y reproducir su sociedad, un imperativo de supervivencia que, dada una cierta tecnología, establecía una forma de organización social y un sistema de creencias que aseguraba esa misma reproducción. En la base de este funcionamiento estaba el conocimiento técnico y la cooperación humana. Algo que era una versión evolutiva, de lo que Marx consideraba un modo de producción de la existencia social. La perspectiva de Childe descansaba en la tecnología y la capacidad humana de almacenar información, una habilidad de la especie que le permitía doblegar la naturaleza (Childe 1944). Un relato del ascenso de la humanidad y su progreso tecnológico que debía conducir a un mundo mejor. Un naturalismo evolucionista que envolvió a los marxismos soviéticos y luego a numerosos materialismos norteamericanos y sudamericanos (p.e. Bate 1977; Gallardo 1983; McGuire 1993). Para Luis Guillermo Lumbreras (1981), el más influyente arqueólogo marxista de Latinoamérica, la naturaleza era un objeto de trabajo y la despena de la subsistencia humana. Se trataba de una concepción de lo humano por encima de la naturaleza, que como era usual durante la época industrial, era relegada a un papel pasivo.

Un lamentable principio de integración que los marxismos racionalistas de los siglos XIX y XX introdujeron tanto en el modo de producción como en la formación social entera (p.e. Balibar 1970; Bujarin 1974; Lefebvre 1961). Un corolario de una concepción de progreso, que ha resultado ser lamentable, al dejar de lado la idea de que la producción de la vida humana es simultáneamente una relación natural y social. Y que (como apuntó Marx en los *Manuscritos*) es en el proceso de producción material que se producen los sujetos sociales (ver Graeber 2006; Turner 2008). Que por supuesto no se restringen a las personas, sino también incluyen a todos aquellos con quienes interactúa de manera dialéctica y da forma a una totalidad. Por consiguiente, cualquier

estudio de carácter social debe considerar necesariamente los fundamentos naturales y sus modificaciones producto de la acción humana (Marx y Engels 1968[1846]: 16). Por esto el modo de producción de la vida material y social (que es un instrumento de análisis y no un medio de clasificación social), necesariamente debe reconocer como agentes a sujetos, tecnologías, materias y cosmologías. Un enredo social ligado en la producción, circulación y consumo, que no es una secuencia sino prácticas anidadas, cuya cosmopolítica es voluble y singular. Y son estas relaciones que se establecen en la producción de la vida social, que materializan modos de vidas que diseminan ontologías o modos de ser (sea el del chamán amazónico o la prostituta migrante).

Una organización económica, social y cultural, que crea costuras indulgentes allí donde el proceso de inequidad requiere lagunas, silencios u omisiones acerca del lugar poco afortunado de aquellos que intervienen en el mismo. Conjuntos de prácticas ideológicas, que amañan la realidad social y favorecen la reproducción de las asimetrías en la convivencia entre humanos y no-humanos. Formas culturales de experimentar el mundo, sobre las cuales podemos actuar con el escepticismo de una ontología crítica, abandonando la condescendencia de ontologías complacientes o indiferentes. Críticas cosmológicas y cosmopolíticas, que de seguro son las mismas tras las insurrecciones de “esclavos” como Eunus, Salvius y Spartacus, ante un imperio y una elite romana que les compraba y vendía al igual que el mobiliario (ver Shaw 2001). El *servus romanus* era una cosa útil (destinada a la agricultura, los oficios y el circo) y no era un ser humano (Lavan 2013). Sin duda, una dimensión extensa de las relaciones y nudos establecidos en la inequidad de este modo de producción social. Donde la esclavitud era solo una expresión más de la superioridad de Roma, que diseminaba su elevado orden cultural. La esclavitud pertenece a este modo de producción, es un actante de las necesidades de sus seres humanos y no-humanos involucrados. Es una condición, una correspondencia, una participación, una relación, un nodo articulador. Una relación dentro de la red sociopolítica que describe el modo de producción de Roma, al igual que nuestras relaciones cosificadas en el consumo.

En nuestro modo de producción minero, forestal y agricultor, las relaciones que establecemos con los no-humanos (y viceversa) son enteramente fallidas para nuestra supervivencia. Y esas relaciones no son mentales, sino prácticas y materiales. Ellas pertenecen al campo que nosotros llamamos economía, porque tienen que ver con el modo en que alimentamos todo el cuerpo social y cultural, de la soja a las tierras raras del celular, desde el trigo al panel solar, desde los bosques al alambre de cobre, desde el dron a la estación espacial, desde la *tablet* a la *world wide web*, desde el láser de combate al misil hipersó-

nico, desde el ingeniero al servidor social.... En otras culturas, las categorías de clasificación para estos dominios serán otras, pero la forma en que la gente organiza la producción de personas, saberes, tecnologías y materias nunca será indiferente de la contextura de la sociedad. Hay quienes porfiadamente luchan por ignorar esta vinculación, e inocentemente se ponen del lado del capitalismo en su forma de depredador socioambiental. Pero como arqueólogo, es una obligación recordarle que el colapso de los estados Maya estuvo aparejado a una mega sequía de origen socionatural, cuyo nefasto resultado fue provocado más por las necesidades de consumo de la elite, que de los campesinos maya (ver Turner y Sabloff 2012), quienes como muchos sabrán, fueron los únicos sobrevivientes.

El aumento del CO₂ y el efecto invernadero del que somos responsables, pertenecen al mismo terreno del conflicto social Maya. La semejanza es genérica, pues la convivencia actual no repara en las necesidades relacionales y simétricas. Y esto porque la ontología dominante o del capital es lo contrario, pues admira la naturaleza desde el piso 26 de la Tower Trump en Manhattan o desde los Palacios del Mar en Pekín, alentando un modo de producción inspirado en el mezquino principio de “la tragedia de los comunes”, donde el interés individual prima sobre el social y el beneficio no repara en el deterioro natural. Una norma de dudosa moralidad, que contribuye a ignorar la condición del otro y a omitir la dinámica de las materias que tomamos como insumos para la vida humana. Poca duda cabe que las estrategias económicas del capitalismo postindustrial han agudizado la desigualdad social y el deterioro de plantas y animales, agua, aire y minerales. La incapacidad política de admitir los derechos de los actores humanos y no-humanos, es un estímulo para la investigación arqueológica, donde este aprendizaje necesariamente debe ser territorial. En tal sentido, el pasado (reciente o antiguo), puede ser visto como una fuente inagotable de prácticas socioecológicas diversas (minería, caza y pesca marina, silvicultura y agricultura y ganadería), que en el transcurso de las historias se materializaron en diferentes formas de consumo social y permitieron la reproducción de comunidades socionaturales. Este es un repositorio arqueológico de modos de convivencia entre agentes humanos y no-humanos, cuyo conocimiento permite ampliar la discusión sobre la precaria actualidad del *power social network* entre personas y cosas.

No es mi intención celebrar o glorificar a nadie, menos aún convertirlo en un mal ejemplo. Lo que sea, es solo la consideración que hace un arqueólogo en el momento que escribe, poniendo en acción lo que sabe. Un acto de conocimiento científico y político que pone en funcionamiento una ontología crítica, una cosmovisión materialista que se bate a duelo con la ideología. Esa

práctica humana complaciente ante la desigualdad que teje el *network* social y cuya indulgencia favorece la reproducción de esa misma inequidad. Como la imagen conmovedora del pueblo abandonado de la mina Chuquicamata y sus casas, calles y plazas, siendo cubiertas por el ripio estéril producto de la extracción del cobre. Un paisaje minero característico de grandes excavaciones abiertas y gigantescos montículos artificiales que crean un paisaje que es un no-lugar. Un paraje devastado por una catástrofe, signado por la inhabilitación y el desprecio. Activo, porque no acoge al sujeto, al contrario, lo expulsa. Convoca a seres malignos nacidos de la crueldad, la codicia, la riqueza mal habida. El cobre producido por esta y otros emprendimientos mineros es de utilidad en muchos campos, pero la minería no pretende satisfacer ninguna necesidad, su meta es el dinero y la especulación financiera. No-humanos que han conquistado el mundo entero.

En la misma región de Antofagasta hay vestigios de numerosos obreros mineros prehispánicos. Los que conozco de primera mano, lucen de manera semejante al paisaje minero contemporáneo. La diferencia está en la escala, que es humana y no industrial. De aquí su leve impronta sobre los lomajes. Los piques lucen abiertos y la ganga se acumula junto a ellos. Es difícil no ver la analogía de una acción que aquí y allá distorsiona el entorno, lo accidenta, lo agrede. Sabemos poco del contexto cultural de este extractivismo temprano, pero las tradiciones mineras de Potosí (Bolivia) sugieren que esta actividad debe ser compensada. El principal señor de la mina es un diablo conocido como “El tío”, es el encargado de hacer crecer el mineral. Tomar lo dejado por este ser supone obligaciones, *ch`allas* de coca, alcohol y cigarrillos. No hacerlo, trae de seguro un accidente. El mineral extraído es algo ajeno. Al menos un gesto de respetabilidad, ante el andrajoso Cerro Rico.

Recientemente hemos localizado cientos de piques de extracción de pigmentos rojos (p.e. Sepúlveda *et al.* 2019). Laboreos de origen exclusivamente costero, dado que entre las principales herramientas de trabajo observables en superficie hay robustas conchas de choro o loco. No conocemos por ahora actos de reparación simbólica y nuestros conocimientos sobre el uso de este mineral es sumario. Sin embargo, el cronista Jerónimo de Bibar (1966[1558]: 11), que acompañaba a Pedro de Valdivia, dejó registro de los pobladores de la costa desértica y sus embarcaciones hechas de cueros de lobos inflados: “de la sangre del lobo y de resina de los cardones y de barro bermejo hacen una manera de betún que suple por alquitrán ceto [excepto?] ser colorado; y por de dentro alquitrán y brean el cuero”. Algo más tarde Fray Reginaldo Lizárraga (1968[1605]: 68) agregó:

En este trecho de tierra hay algunas caletillas con poca agua salobre donde se han recogido y huido algunos indios pescadores, pobres y casi desnudos; los vestidos son de pieles de lobos marinos y en muchas partes de esta costa beben sangre de estos lobos a falta de agua; no alcanzan un grano de maíz, no lo tienen; sus comidas solo es pescado y marisco. Llamen a estos indios Camanchacas, porque los rostros y cueros de sus cuerpos se les han vuelto como una costra colorada, durísimos; dicen les proviene de la sangre que beben de los lobos marinos, y por este color son conocidísimos.

De estas observaciones, podemos intuir la importancia de los pigmentos en el campo de la tecnología y la expresión corporal. En las travesías marítimas que permitían la caza de grandes presas y la ampliación de redes sociales (Ballester y Gallardo 2011) y en la construcción del *self* de las personas. Esta minería estaba orientada a producir y establecer vínculos entre las personas y el entorno, pero curiosamente el resultado de sus actividades extractivas es semejante a la nuestra. Un paisaje despedazado, que irónicamente recuerda el significado de mina en español. Un “criadero de útil explotación”, como la ropa que cría polillas.

Ellos y nosotros estamos trenzados, al igual que el presente y el pasado. Formamos parte de un flujo como la cuenca de un río. Nuestra conciencia del sí mismo, nuestra experiencia de ser nosotros se crea en los reconocimientos entre unos y otros. En las prácticas materiales que cementan la convivencia en una formación social. Por esto una arqueología social inspirada en una ontología crítica, saca ventaja de sus estudios en el Antropoceno, promueve un pacto que entrelaza cultura y naturaleza, dando los reconocimientos materiales correspondientes a los actores de esa colaboración que permite nuestra existencia (ver Alberti 2016). Dichas investigaciones, necesariamente deben promover la libertad de la diferencia que permite la expresión de identidades, respetando la ambigüedad de no estar enteramente clasificado, explorando los afectos de la convivencia entre personas, animales y plantas. Su epistemología debe valorar la incertidumbre que reconoce que sabemos poco, investigando lo impreciso que desdibuja los márgenes, revelando los artificios y pantomimas de la condición humana. En pocas palabras, una arqueología que indaga sobre lo que despierta vergüenza más que verdad. Y que, dicho sea de paso, no es una tarea exclusiva de esta arqueología social, sino una acción colaborativa con cualquiera otra arqueología que esté atenta a las demandas sociales y ecológicas de la actualidad.

Agradecimientos. A Daniel Quiroz, Benjamín Ballester, Piergiorgio Di Giminiani y Gloria Cabello quienes comentaron versiones anteriores de este ensayo. Al Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), FONDAF 15110006 y Marcela Sepúlveda, Investigadora Responsable, FONDECYT 1190263: Colores, polvos y minas del Período Intermedio Tardío. Biografías pigmentarias del Desierto de Atacama.

Referencias citadas

Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163-179.

Balibar, É. 1970. Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En: *Para leer El Capital*, editado por L. Althusser y É. Balibar, pp. 18-335. Siglo XXI ediciones, México D.F.

Ballester, B. y F. Gallardo. 2011. Prehistoric and historic networks on the Atacama Desert coast (northern Chile). *Antiquity* 85(329): 875-889.

Bate, F. 1977. *Arqueología y materialismo histórico*. Ediciones de Cultura Popular, Morelos.

Benedict, R. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Houghton Mifflin, Boston.

Benjamin, A., S. Fowles, M. Holbraad, Y. Marshall y C. Witmore. 2011. Worlds Otherwise: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52(6): 896-912.

Bibar, G. 1966[1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago.

Briones, L. 2006. The geoglyphs of the north Chilean desert: an archaeological and artistic perspective. *Antiquity* 80(307): 9-24.

Bujarin, N. 1974. *Teoría del materialismo histórico*. Siglo XXI ediciones, Madrid.

Childe, G. 1933. Is Prehistory Practical? *Antiquity* 7: 410-418.

Childe, G. 1944. *The story of tools*. Cobbett Publishing Co., Londres.

- Dethlefsen, E. y J. Deetz. 1966. Death's Heads, Cherubs, and Willow Trees: Experimental Archaeology in Colonial Cemeteries. *American Antiquity* 31(4): 502-510.
- Descola, P. 2011. Más allá de la Naturaleza y la cultura. En: *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por L. Montenegro, pp. 76-97. Jardín Botánico José Celestino Mutis, Bogotá.
- Departamento de Pesquerías. 2018. *Estado de situación de las principales pesquerías chilenas, año 2017*. Subsecretaría de Pesca y Acuicultura, Gobierno de Chile, Santiago.
- Dowson, T. 2000. Why queer archaeology? An introduction. *World Archaeology* 32(2): 161-165.
- Engels, F. 1974[1876]. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En: *C. Marx y F. Engels. Obras Escogidas*, Tomo III, pp. 66-79. Editorial Progreso, Moscú.
- Firth, R. 1977. ¿El antropólogo escéptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad. En: *Análisis marxistas y antropología social*, compilado por M. Bloch, pp. 43-78. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Flaherty, R. 1922. *Nanook of the North*. Film de 71 minutos. Révillon Frères, París.
- Foucault, M. 1986. Of other spaces. *Diacritics* 16(1): 22-27.
- Gallardo, F. 1983. La Arqueología: ¿Una ciencia social? En: *Arqueología y Ciencia: Primeras Jornadas*, editado por L. Suárez, L. Cornejo y F. Gallardo, pp. 90-102. Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.
- Gallardo, F., G. Cabello y G. Pimentel. 2018. Signs in the desert: Geoglyphs as cultural system and ideology (northern Chile). En: *Archaeologies of Rock Art: South American Perspectives*, editado por A. Troncoso, F. Armstrong y G. Nash, pp. 131-150. Routledge, Nueva York.
- Gamble, C. 1982. Interaction and Alliance in Paleolithic Society. *Man* 17: 92-107.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Nueva York.

- Graeber, D. 2006. Turning Modes of Production Inside Out Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery. *Critique of Anthropology* 26(1): 61-85.
- Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Hardin, G. 1968. The Tragedy of Commons. *Science* 162: 1243-1248.
- Hill, J. 1970. *Broken K Pueblo: Prehistoric Social Organization in the American Southwest*. Anthropological Papers of the University of Arizona, No. 18, University of Arizona Press, Tucson.
- Hodder, I. 1979. Economic and social stress and material culture patterning. *American Antiquity* 44(3): 446-454.
- Hodder, I. 2014. The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term. *New Literary History* 45: 19-36.
- Holbraad, M. 2009. Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 431-441.
- Huber, A., A. Iroumé, C. Mohr y C. Frêne. 2010. Efecto de plantaciones de *Pinus radiata* y *Eucalyptus globulus* sobre el recurso agua en la Cordillera de la Costa de la región del Biobío, Chile. *Bosque* 31(3): 219-230.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment*. Routledge, Nueva York.
- Ingold, T. 2011. Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En: *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por L. Montenegro, pp. 100-132. Jardín Botánico José Celestino Mutis, Bogotá.
- Ingold, T. 2015. Desde la complementariedad a la obviación: sobre la disolución de los límites entre la antropología social, biológica, arqueología y psicología. *Avá. Revista de Antropología* 26: 12-51.
- Ingold, T. 2016. A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture. *Anthropological Forum* 26(3): 301-320.

- Kroeber, T. 2012. *Ishi, el último de su tribu*. Fundación de Estudios Tradicionales, Guanajuato.
- Latour, B. 1992. *Ciencia en acción*. Editorial labor, Barcelona.
- Latour, B. 1996. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt* 47: 369-381.
- Lavan, M. 2013. *Slaves to Rome: Paradigms of Empire in Roman Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lefebvre, H. 1961. *El marxismo*. Eudeba, Buenos Aires.
- Leone, L., Potter, M. y P. Shackel 1987. Toward a Critical Archaeology. *Current Anthropology* 28(3): 283-302.
- Lévi-Strauss, C. 1965. *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Lévi-Strauss, C. 1988. *Tristes trópicos*. Paidós, Buenos Aires.
- Lizárraga, R. 1968[1605]. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 216, Ediciones Atlas, Madrid.
- Lumbreras, L. 1981. *Arqueología como ciencia social*. Promoción Editorial Inca, Lima.
- Mariscotti, A. 1978. *Pachamama santa tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Indiana, suplemento 8. Gebr. Mann Verlag, Berlín.
- Marx, K. 1980[1844]. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid.
- Marx, K. 1969[1845]. *Tesis sobre Feuerbach*. En: *Marx-Engels. Obras Escogidas*, pp. 26-28. Editorial Progreso, Moscú.
- Marx, K. y F. Engels. 1968[1846]. *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.

- McGuire, R. 1993. Archaeology and Marxism. *Archaeological Method and Theory* 5: 101-157.
- McGuire, R. y P. Reckner. 2005. Building a Working Class Archaeology. En: *Industrial Archaeology. Contributions to Global Historical Archaeology*, editado por E. Casella y J. Symonds, pp. 217-241. Springer, Boston.
- Moen, M. 2019. Gender and Archaeology: Where Are We Now? *Archeologies* 15: 206-226.
- Núñez, L. 1976. Geoglifos y Tráfico de Caravanas en el Desierto Chileno. En: *Homenaje al Dr. R. P. Gustavo Le Paige*, editado por H. Niemeyer, pp. 147-201. Universidad del Norte, Antofagasta.
- De Munter, K. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes: visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644.
- Olsen, B. 2003. Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review* 36(2): 87-104.
- Olsen, B. 2010. *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Lanham.
- Ostrom, E. 2000. *El gobierno de los bienes comunes*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Patterson, T. 1994. Social Archaeology in Latin America: An Appreciation. *American Antiquity* 59(3): 531-537.
- Pimentel, G. y A. Barros. 2020. La memoria de los senderos andinos. Entre huacas, diablos, ángeles y demonios. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 25(1): 201-225.
- Rosaldo, R. 1991. Aflicción e ira de un cazador de cabezas. En: *Cultura y verdad*, editado por R. Rosaldo, pp. 15-34. Grijalbo, México D.F.
- Sahlins, M. 1988. *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.

- Sahlins, M. 2011. *La ilusión occidental sobre la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Santoro, C., V. Castro, J. Capriles, J. Barraza, J. Correa, P. Marquet, V. McRostie, E. Gayo, C. Latorre, D. Valenzuela, M. Uribe, M. de Porras, V. Standen, D. Angelo, A. Maldonado, E. Hamamé y D. Jofré. 2018. Acta de Tarapacá: "pueblo sin agua, pueblo muerto". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 50(2): 169-174.
- Sepúlveda, M., F. Gallardo, B. Ballester, G. Cabello y E. Vidal. 2019. El Condor mine: prehispanic production and consumption of hematite pigments in the Atacama Desert, northern Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 53: 325-341.
- Shanks, M. 2007. Symmetrical archaeology. *World Archaeology* 39(4): 589-596.
- Shaw, B. 2001. *Spartacus and the Slave Wars. A Brief History with Documents*. Palgrave Macmillan, Boston.
- Shostak, M. 1983. *Nisa, the life and words of a !Kung woman*. Vintage Books, Nueva York.
- Sillar, B. 2009. The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 367-377.
- Smith, M. 1994. Social complexity in Late Aztec countryside. En: *Archaeological views from the Countryside: Village Communities in Early Complex Societies*, editado por G. Schwartz y S. Falconer, pp. 143-159. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Thomas, J. 1990. Monuments from the inside: the case of the Irish megalithic tombs. *World Archaeology* 22(2): 168-178.
- Tsing, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Princeton.
- Turner, B. y J. Sabloff. 2012. Classic Period collapse of the Central Maya Lowlands: Insights about human-environment relationships for sustainability. *PNAS* 109(35): 13908-13914.

- Turner, T. 2008. Marxian value theory: An anthropological perspective. *Anthropological Theory* 8(1): 43-56.
- Voss, B. y E. Casella. 2011. *The archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Webmoor, T. 2007. What about “one more turn after the social” in archaeological reasoning? taking things seriously. *World Archaeology* 39(4): 563-578.
- Witmore, C. 2007. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. *World Archaeology* 39(4): 546-562.

