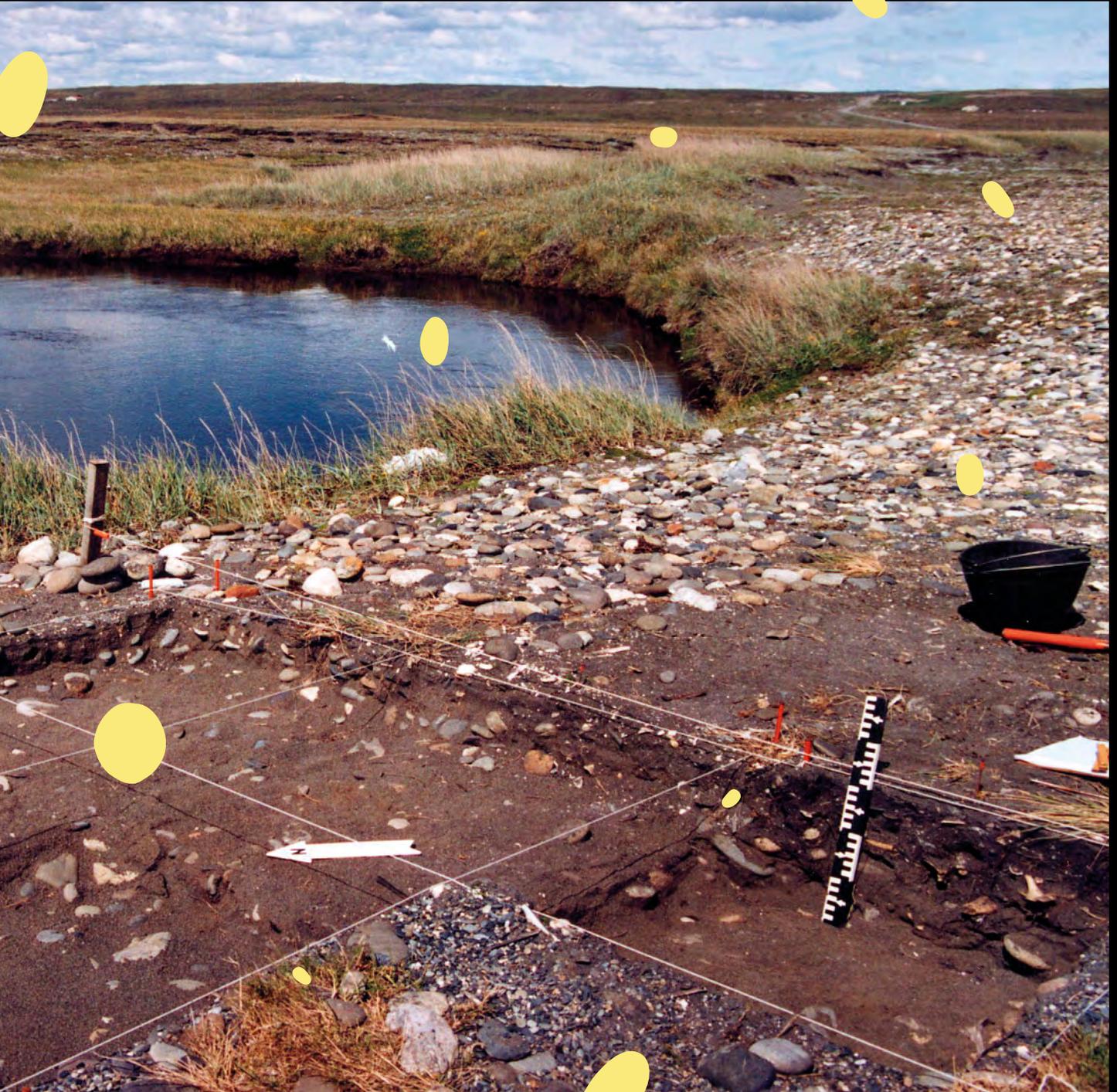


BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGIA

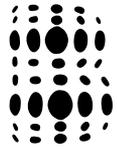


52

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



EDITORIAL

El año 2022 marca el cambio en el Equipo Editorial del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología bajo un nuevo proyecto de revista. Roberto Campbell estuvo a la cabeza del Boletín desde el año 2013 con la colaboración de distintas personas, como Daniela Valenzuela, Marta Alfonso, Antonia Escudero y Víctor Méndez, entre otros/as. A partir de este año, sin embargo, asumiré con Editor junto a un equipo integrado por Alexander San Francisco como encargado de supervisar la escritura de los textos, Víctor Méndez en la coordinación web, Sebastián Contreras en el diseño y diagramación, además de un nuevo Comité Editorial que participará de manera muchísimo más activa en el desarrollo y funcionamiento de la revista.

El proyecto que como equipo esperamos poder implementar tiene distintas aristas, aunque todas dirigidas a conseguir tres objetivos principales y complementarios entre sí: por un lado, aumentar el flujo de textos que se publican en el Boletín; en segundo lugar, expandir el alcance de lectoras y lectores; y, finalmente, mejorar su prestigio y reconocimiento institucional a nivel internacional. Para abordar cada uno de ellos proponemos varios caminos. En relación al primero, nos planteamos el desafío de comenzar a publicar desde este 2022 dos números al año, uno a fines de julio (52.1) y otro los últimos días de diciembre (52.2). En cada número, además, proyectamos incrementar la cantidad de textos que lo condensan, ayudando a aumentar sustancialmente el flujo de escritos de la revista respecto de los números de años anteriores.

Ampliar la cantidad de artículos no es una tarea fácil, debido, principalmente, al poco interés de ciertos y ciertas colegas en publicar en nuestro Boletín, sea por la razón que sea. Nuestro primer llamado como Equipo Editorial es, por lo tanto, a las socias y socios de la Sociedad Chilena de Arqueología a alimentar con sus investigaciones y reflexiones el único medio colectivo y público que posee nuestra Sociedad para compartir y difundir el estado actual del arte y los avances de la arqueología chilena e internacional. El Boletín es de todas y todos, por lo que está en nuestras manos darle valor social, tanto dentro como fuera de nuestro campo disciplinar.

Para poder nutrir este flujo de textos hemos resuelto implementar un sistema de dossiers temáticos complementarios en cada uno de los números futuros del Boletín. Serán complementarios porque el tiraje abierto de recepción

de manuscritos de entrada libre sigue vigente, pero con una sección específica destinada a un tópico particular y de interés en la arqueología contemporánea. Cada dossier será coeditado por una o uno de los nuevos miembros del Comité Editorial, quienes fueron seleccionados e invitados justamente por su experiencia y trayectoria en estos temas. Como el naciente Comité se compone de doce personas –paritario, mitad mujeres y mitad hombres- ya tenemos definidos los dossiers por venir para los próximos seis años, lo que ayudará a conseguir contribuciones con tiempo y aprovechando las respectivas redes de la persona a cargo de la coedición de cada número especial. Esto asegura, por un lado, el abastecimiento de textos y, por el otro, la continuidad en su flujo a través del tiempo. La información acerca de los dossiers y quienes los coeditarán se encuentra desde ya disponible en la página web del Boletín.

El incremento en el número de artículos y la colaboración de coedición por personas de amplia experiencia en sus respectivas áreas de conocimiento, servirá para mejorar la calidad de los escritos que publica la revista y, con ello, su prestigio y relevancia a nivel nacional e internacional. Un proceso de consolidación que permitirá situar al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología en nuevas y más importantes bases de datos y sistemas de indización de revistas, lo que ayuda, al mismo tiempo, a mejorar su visibilidad y alcance hacia nuevos y más diversos círculos de lectoras y lectores. Nuestro primer objetivo es, en este sentido, poder calificar al Boletín en ERIHPLUS (*European Reference Index for the humanities and Social Sciences*), que, aparte de ser uno de los más acreditados en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades a nivel mundial, está reconocido en el Grupo de Estudio de Antropología y Arqueología de FONDECYT con igual valor que WoS (*Web of Science*) y SCOPUS, incluso por sobre SciELO (*Scientific Electronic Library Online*).

Otro mecanismo para ampliar el alcance de la revista será volviéndola completamente digital, lo que involucra la creación de una renovada y más completa página web, con una estética más atractiva y moderna. El proceso de digitalización conlleva también la transformación del diseño mismo de la revista, con la confección de un logo y una identidad gráfica propia, así como nuevas portadas, tipografías, compaginación y diagramación interna. El esfuerzo lo hemos dirigido a cautivar en lo visual a quienes leen y ojean el Boletín, combinando contenido y forma de manera orgánica y articulada. La intención final es lograr transmitir el conocimiento arqueológico no sólo a través de un texto escrito, formal y científicamente correctos, sino también, y tal vez más importante aún, como una experiencia dinámica y conjunta que incluya paralelamente distintas escalas y dimensiones del saber, del sentir y del vivir con aquello que nos reúne: la arqueología en sus múltiples expresiones.

Como parte de este mismo proceso de digitalización, a partir de este número se comenzarán a marcar con DOI todos los textos que se publiquen en el Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, sean estos artículos, reportes, obituarios, tribunas, ensayos, comentarios, reseñas, etc. El DOI, en tanto *Digital Object Identifier*, servirá de código internacional de los textos y de la revista, con lo cual ingresará a la base de datos de Crossref y, con ello, a nuevas y más amplias redes de revistas académicas de escala global. Un gesto de marcación digital que situará al Boletín y las publicaciones que alberga en una nueva escena de acción, de mayor alcance y extensión, inserta en otras bases de datos, catálogos y bibliotecas.

Pero estos desafíos y proyectos no podrían existir, se cumplan o no en el corto y mediano plazo, si no fuera por la trayectoria propia que ya lleva el Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología en sus casi cuarenta años de historia. Una sumatoria de logros y avances que dan cuerpo a lo que la revista es en la actualidad y sin lo cual sería imposible plantearse nuevos retos y aspiraciones. Consideramos a cada uno de estos pequeños pasos a los que queremos enfrentar al Boletín como un movimiento colectivo y transgeneracional, inspirado en su historia previa, inscrita en las circunstancias del presente y motivado por las utopías del futuro.

El primer dossier con el que inauguramos esta nueva serie del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología apela precisamente a esta condición trans-temporal de nuestra disciplina, pues se enmarca en un debate que atraviesa el pasado, el presente y el futuro. El número especial que presentamos en esta oportunidad fue posible gracias a la coedición de Francisco Gallardo y se titula Arqueología y Ontología. El presente volumen reúne cinco ensayos de colegas nacionales y trasandinos que discuten la cuestión de las ontologías dentro de la disciplina arqueológica, acompañados de una elocuente presentación escrita por el propio Gallardo y de un acabado comentario final redactado en manos de Estefanía Vidal.

El número es esencialmente teórico y solo algunos textos acompañan sus reflexiones con casos de estudios concretos. La cultura material propiamente tal no es, en consecuencia, la protagonista de este número, pero sí preocupaciones acerca de cómo abordar o afrontar el giro ontológico desde el quehacer arqueológico. Los textos aquí expuestos se construyen, en general, desde los mismos referentes teóricos, mayoritariamente anglosajones y en menor grado francófonos, casi al punto de compartir el abanico de lecturas y autorías, sobretudo de las últimas cuatro décadas, cuestión que los acerca notoriamente a la hora de sus argumentaciones y opiniones.

Un debate contingente que, como bien lo señala Francisco Gallardo en su ensayo, en realidad es muchísimo más antiguo, tal vez tan remoto como la propia filosofía de Occidente, aunque, claro está, acompañado de otros conceptos y cargado de distintos matices, pues no debemos olvidar que la categoría de ontología se remonta al pensamiento griego, obra de una era que la propia arqueología clásica define como la antigüedad. Pero lo cierto es que, pese a su arcaísmo y larga historia conceptual, la discusión acerca de las ontologías y la supuesta ruptura que marca su giro, es hoy -y ya desde hace algunas décadas atrás- *trending topic* del debate intelectual en las principales escuelas del pensamiento occidental. Frente a esta prolongada trascendencia vale la pena preguntarse qué es lo que hoy hace –nuevamente- tan llamativa a la cuestión ontológica en nuestros cuestionamientos y preocupaciones, lecturas y escritos, investigaciones y relatos. El fenómeno de la ontología en la actualidad, en especial en el campo de la arqueología sudamericana, debiera ser también un tema para pensar.

Junto a este dossier, publicamos además una serie de textos redactados en homenaje a dos prestigiosas figuras de la arqueología nacional, una socia y un socio de la Sociedad Chilena de Arqueología recientemente fallecidos. Nuestro más sincero reconocimiento a Victoria Castro y a Jorge Rodríguez por su trayectoria y compromiso con la disciplina, la Sociedad y el mundo en el cual dejaron su marca. En honor a ambas es que hacemos públicos estos textos y dedicamos este número del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología.



DOSSIER
ARQUEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA



ONTOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA. PRESENTACIÓN EPISTÉMICA

Francisco Gallardo Ibáñez¹

Las subjetividades individuales y compartidas por filiación no pertenecen al reino de las ideas. Se extienden hasta las migajas de las materialidades que nos acompañan. La objetividad es simplemente la materialización de estos acontecimientos subjetivos, momentos suspendidos en las redes de acciones significativas tejidas por humanos y no humanos. Es en este enredo o maraña donde los arqueólogos, los antropólogos, los historiadores y otros ocupados de las existencias en el mundo, buscamos la verdad. Aquello que, como sabemos, está depositado en el consenso y la intersubjetividad. Una necesidad metodológica, dado que los hechos que observamos son parte de nuestra experiencia. Vale decir, algo que nunca es exterior, sino contextual. La vieja parábola de la relatividad en física, de laboratorios en movimiento, es quizás el mayor logro de la filosofía. Pues el que viaja en uno de estos experimenta las cosas de una manera categóricamente diferente a quien lo observa desde fuera. Si durante un vuelo deja caer una piedra la verá descender en línea recta, pero quien esté abajo la verá describiendo una curva. La lección es sencilla, la verdad es situada. Como la botella de Coca Cola, arrojada por el piloto de un avión y recogida por un cazador Kung! en el film sudafricano de los '80, *Gods Must be Crazy* (1980). En la película, el Clan Xi considera la botella como la cosa más extraña y bella que hayan visto. Luego, una eficaz herramienta de trabajo multipropósito, y más tarde, un instrumento musical. Finalmente, concluyen que es un artefacto demoníaco, pues alienta la discordia y la competencia entre los miembros del clan. La verdad del film es la verdad del apartheid, no hay que equivocarse. Pero simultáneamente desliza otras verdades de esa época posmoderna, como que la botella de Coca Cola tiene agencia, del mismo modo psicoanalítico que "La carta robada" de Edgar Allan Poe en manos de Lacan.

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

Un giro posmoderno que precedió al giro ontológico, desde donde ahora tratamos de buscar verdades, poniéndonos en los zapatos del otro, sean personas o cosas. Como ocurre en *Blade Runner* (1982) con Roy Batty, un modelo militar producto de la bioingeniería. Algo creado en un laboratorio, al igual que el ser supremo del Dr. Frankenstein, en pocas palabras una cosa. Un no humano privado socialmente de subjetividad humana, que de la misma manera que el “monstruo” de Mary Shelley, era una cosa animada por la sensibilidad. Un esfuerzo de reconocimiento que Batty imprime en sus últimas palabras frente a Deckard, su exterminador: “He visto cosas que no creerían. Naves de combate en llamas, en el hombro de Orión. Rayos C, brillando en la oscuridad, cerca de la Puerta Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia. Es tiempo de morir”. Una confesión de existencia, cuyo autor es Rutger Hauer, quien como buen actor se puso voluntariamente en los zapatos del replicante o el otro. Hauer se las arregló para invocar autenticidad y honestidad, que es la misma aspiración de aquello que como antropólogos buscamos. Una lección antropológica importante. Pues si seguimos de cerca los mensajes de Clifford Geertz dejados en una botella, no debemos olvidar que cualquiera sea la expresión que atribuyamos a los otros, esta será siempre algo que depende de la biografía del investigador, y nunca del informante, sea una persona u otra cosa. Por consiguiente, experimentar en el ser en el mundo y su cosmología nos permite hablar (y escribir) sobre otros, sin atribuirles a ellos lo dicho (o escrito) por nosotros. Se diría que los antropólogos (y los arqueólogos) requieren de los cuestionamientos del otro para explorar en las cosmologías de nosotros.



PAISAJES CORPORALES Y ONTOLOGÍA(S). UNA PROPUESTA DESDE LOS OBJETOS E IMÁGENES ANTROPOMORFAS DE RAPA NUI

Felipe Armstrong¹

Resumen

Los cuerpos humanos han sido tradicionalmente vistos como entidades dadas o naturales, y solo recientemente han sido problematizados como fenómenos sociohistóricos. Esta nueva mirada hacia los cuerpos permite generar una aproximación desde las ontologías a las comunidades del pasado. Este trabajo genera una propuesta teórico-metodológica para abordar objetos e imágenes antropomorfas desde una perspectiva relacional y más que representacional, considerando algunas de las opciones estéticas tomadas en la producción de dichos objetos e imágenes. Se ejemplifica esta propuesta con el caso de Rapa Nui, problematizando la diversidad de cuerpos evidenciados en su cultura material entre los siglos XVII y XX. Se propone que en la isla hubo varios paisajes corporales, con cuerpos que dan cuenta de una multimodalidad ontológica.

Palabras Clave: paisajes corporales, multimodalidad ontológica, Rapa Nui, objetos antropomorfos.

Abstract

Human bodies have been traditionally seen as given or natural entities, and only recently they have been addressed as sociohistorical phenomena. This new stance towards bodies allows an approach from the ontologies of past communities. This paper offers a theoretical and methodological proposal to address anthropomorphic objects and images, from a relational and more than representational point of view, considering some of the aesthetic options taken in their production. To exemplify this proposal, we consider the case of Rapa Nui, questioning the diversity of bodies evidenced in its material culture between 17th and 20th centuries. It is proposed that several bodyscapes existed in Rapa Nui, with bodies that show an ontological multimodality.

Keywords: bodyscapes, ontological multimodality, Rapa Nui, anthropomorphic objects.

1. Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Chile. felipearmstrong@gmail.com

En arqueología, muchas de las propuestas del denominado giro ontológico han tenido como punto de partida una reconsideración de las formas en las que los cuerpos humanos fueron vividos, experimentados, pensados y transformados, a partir del estudio de los cuerpos mismos, patrones mortuorios y ajuares, objetos e imágenes antropomorfas, y objetos tradicionalmente entendidos como adornos corporales (p.e. Alberti y Marshall 2009; Amuedo 2015; González 2018; González-Ruibal *et al.* 2011; Herva 2009; López-Bertran 2016; Marshall y Alberti 2014; Wilkinson 2013). Esta relación entre ontología y cuerpos ha sido fructífera, toda vez que ha permitido abordar las particularidades que adquirieron los cuerpos humanos en sus contextos sociohistóricos específicos, así como el rol jugado por ellos en la construcción de mundos particulares, en los que diversos seres, humanos y no-humanos, se relacionaron a lo largo de la historia.

Uno de los supuestos básicos de las arqueologías del cuerpo dice relación con el carácter social e histórico de los cuerpos humanos, parte fundamental de subjetividades también históricas y sociales (Borić 2015; Hamilakis *et al.* 2002a; Meskell y Joyce 2003; Moragón 2008; Robb y Harris 2013). Este distanciamiento de las perspectivas biomédicas que dominaron la consideración del cuerpo en arqueología y en otras ciencias sociales, ha llevado a un cuestionamiento respecto de los límites del cuerpo (Wilkinson 2013), su relación con la configuración de determinadas nociones de personas (Borić 2015; Fowler 2011) y más en general, sobre los mundos en los que determinados cuerpos son/fueron posibles (Armstrong 2019a). Estas perspectivas han permitido que el estudio de los cuerpos no requiera inevitablemente de cuerpos humanos de carne y hueso encontrados en contextos arqueológicos, ya que teniendo una comprensión amplia, social e histórica respecto de lo que es un cuerpo, es posible el estudio de la materialidad arqueológica en general desde una perspectiva que resalte o enfatice el rol jugado por ella en la configuración de las experiencias corporales de los sujetos, así como en la construcción de cuerpos o partes de cuerpos que, materialmente, pueden ir más allá de la carne y el hueso.

En este trabajo discuto la relación entre ontología y cuerpos, el potencial de esta aproximación, y la necesidad de una perspectiva relacional que vaya más allá de los enfoques representacionales. Para ello, presento como caso de estudio los objetos e imágenes antropomorfas de Rapa Nui que estuvieron en uso, al menos, entre finales del siglo XVII y principios del siglo XX, discutiendo su rol en la configuración de diferentes paisajes corporales (*sensu* Geller 2009, 2017). Estos objetos e imágenes nos permiten una aproximación a ontologías múltiples, complejas e históricamente situadas, en las que se basaron las re-

laciones entre las personas rapanui, su mundo y otros seres no-humanos. La amplia diversidad de objetos e imágenes antropomorfas en la isla permite plantear la existencia de al menos tres lógicas diferentes en relación al cuerpo, y posiblemente dan cuenta de un proceso de transformación ontológica.

Cuerpos y ontología

Resulta casi innecesario discutir el impacto de la Ilustración en el pensamiento moderno, con sus dualismos cartesianos, el humanismo como ideal y la maquinaria capitalista que le acompañó, debido a que en arqueología esto parece ser algo ya asumido. Sin embargo, dado que la manera en que hoy se entiende el cuerpo en el Occidente hegemónico² sigue en gran medida anclada en esta tradición, me parece necesario señalar por qué se vuelve relevante superar una perspectiva dual hacia la realidad. En el caso del cuerpo, este ha sido entendido como propiedad del sujeto, de una persona; al ser una propiedad, se entiende que el cuerpo no puede ser el sujeto mismo, sino que un objeto sobre el cual la mente, la razón o el espíritu se debe imponer. Esta imposición estaría mediada por la Cultura, ese conjunto ideal de normas y principios regulatorios que se encontrarían por sobre el mundo material, objetual. De esta forma, el cuerpo humano se ha percibido como un ente pasivo en el devenir histórico de las comunidades humanas, por tanto, como un factor dado y natural, y no como un producto histórico. Existe una relación jerárquica en la que aspectos ideacionales, cognitivos y representacionales, se ubican por sobre lo material, lo biológico o lo “natural”.

Esta forma moderna, humanista y cartesiana de concebir al cuerpo ha sido puesta en cuestión en diversos trabajos, los cuales enfatizan la realidad social, cultural e histórica de los cuerpos (Geller 2017; Hamilakis *et al.* 2002b; Robb y Harris 2013; Wilkinson 2013). Particularmente influyentes han sido las discusiones feministas y *queer* que, con sus críticas a las nociones esencialistas sobre el sexo y el género, han puesto al cuerpo en el centro de la reflexión sobre las relaciones sociales al interior de una determinada sociedad (Alberti 2013; Blackmore 2011; Butler 1993, 2004; Dowson 2000; Meskell y Joyce 2003; Moral 2016; Rautman y Talalay 2000; Voss 2000).

Cuando se critica la aplicación de los dualismos cartesianos y las perspectivas humanistas en arqueología, lo que se está planteando es la necesidad de considerar otras maneras no solo de comprender y ordenar el mundo, sino

2. Utilizo este concepto, ‘Occidente hegemónico’ para referirme a la tradición social, cultural y ontológica en la que se entrelazan fenómenos que derivan en gran medida de los procesos coloniales europeos, del desarrollo del capitalismo global y de las llamadas democracias liberales.

también de producirlo y habitarlo. La crítica post humanista se encuentra imbricada en las propuestas del llamado giro ontológico (Holbraad y Pedersen 2017), sean estas los nuevos materialismos (Bennett 2010; Coole y Frost 2010; Witmore 2014), la arqueología simétrica (Olsen 2013; Olsen y Witmore 2015; Webmoor y Witmore 2008; Witmore 2007) o las propuestas relacionales y desde los ensamblajes (Armstrong *et al.* 2018; Fowler 2013; Hamilakis y Jones 2017; Jones y Díaz-Guardamino 2017; Troncoso 2019; Zedeño 2013). Al centro de esta perspectiva ontológica encontramos un intento por superar la escisión entre naturaleza y cultura, desplazando las capacidades agentivas, afectivas y ontogénicas desde una exclusividad humana hacia el resultado de la acción social que se desarrolla en la relación y cohabitación entre humanos y no-humanos, sin establecer categorías esenciales ni a priori. La ontología, siguiendo a Holbraad y colaboradores (2014: párrafo 2, énfasis en el original), podemos conceptualizarla como “the multiplicity of forms of existence enacted in concrete practices, where politics becomes the non-skeptical elicitation of this manifold of potentials for *how things could be*”³. Esta noción de potencialidad me parece particularmente relevante para abordar las ontologías en arqueología, ya que permite dirigir la mirada hacia aquellas relaciones, seres, afectos y agencias que son posibles en un determinado contexto sociohistórico.

Desde esta perspectiva, podemos entender a los cuerpos como parte de un proceso -y resultados del mismo- a través del cual las comunidades llevan a cabo prácticas que generan mundos histórica y espacialmente contingentes, y que permiten establecer cuáles son los “beings, processes and qualities [that] could potentially exist”⁴ en esos mundos (Harris y Robb 2012: 668). En otras palabras, qué es un cuerpo, cómo esos cuerpos habitan y se relacionan con otros y cuáles son sus potencialidades, son preguntas que se resuelven desde las ontologías que le dan sustento a la experiencia incorporada, la que es relativamente estable aún en los contextos sociales, políticos e históricos siempre mutables y muchas veces contradictorios en los que los seres humanos habitamos.

Robb y Harris (2013: 3) han acuñado el concepto de mundos corporales para referirse a “the totality of bodily experiences, practices and representations in a specific place and time”.⁵ Este concepto permite entender el rol central que

3. “la multiplicidad de formas de existencia representadas en prácticas concretas, donde la política se convierte en la provocación no escéptica de esta multiplicidad de potenciales de *cómo podrían ser las cosas*” (la traducción es mía).

4. “seres, procesos, y cualidad [que] pueden potencialmente existir” (la traducción es mía).

5. “la totalidad de experiencias, prácticas y representaciones corporales en un lugar y tiempo específicos” (la traducción es mía).

ocupa el cuerpo en la comprensión y habitación de los mundos, principalmente porque es el cuerpo quien entrega coherencia a la experiencia muchas veces fraccionaria del habitar. Los cuerpos son particularmente significativos para el abordaje analítico de las ontologías de comunidades distintas a la propia, toda vez que son las experiencias incorporadas y las prácticas sociales (necesariamente corporales) las que reproducen y alteran los marcos ontológicos en determinados momentos históricos.

Multimodalidad ontológica y paisajes corporales

A pesar de la riqueza que ofrece la noción de ontología para el estudio arqueológico, muchas veces se termina generando una interpretación homogénea y estática de las comunidades del pasado, estableciendo una ontología monolítica, y al mismo tiempo inespecífica, utilizando de manera rígida modelos o esquemas desarrollados, por ejemplo, desde la etnografía (Descola 2014; Viveiros de Castro 1998, 2015). En este sentido, se vuelve imperativo considerar y reconocer la posibilidad de multimodalidad ontológica (Harris y Robb 2012; ver también Holbraad *et al.* 2014). Así, las relaciones de poder pueden forjar múltiples discursos y prácticas que, a su vez, pueden generar jerarquías o heterarquías ontológicas.

Esta multimodalidad ontológica nos permite también considerar multimodalidades corporales en una misma comunidad. Esta idea admite una perspectiva más compleja y, desde mi punto de vista, más precisa de las ontologías presentes en un determinado contexto sociohistórico. Geller (2009, 2017) ha acuñado el concepto de paisaje corporal (*bodyscape*), que se puede entender como “tool for thinking about hegemonic representations of bodies that idealize and essentialize differences [... but also] to examine the production of subversive or alternative representations that resist, interrogate, and queer hegemonic beliefs”⁶ (2009: 504). Así, el concepto de paisaje corporal permite observar las múltiples formas en las que el cuerpo es experienciado en un contexto sociohistórico particular, teniendo en consideración las tensiones inherentes a toda comunidad y a las diferencias que existen entre sus miembros; es, entonces, potencialmente plural, implicando una multimodalidad corporal. De este modo, las diferentes posiciones que ocupan los cuerpos en las redes relacio-

6. “herramienta para pensar acerca de las representaciones hegemónicas de los cuerpos que idealizan y esencializan las diferencias [... pero también] para examinar la producción de representaciones subversivas o alternativas que resisten, interrogan y *queerifican* las creencias hegemónicas” (la traducción es mía. El verbo *to queer*, no tiene una traducción al español que permita mantener la connotación disidente del concepto. Por ello he optado por usar el anglicismo *queerificar*).

nales generarán distintas experiencias corporales, así como distintos cuerpos, afectados inextricablemente por la agentividad de las prácticas sociales y de los no-humanos con los que se relacionen. Los paisajes corporales no son meros discursos, sino que se anclan en prácticas más o menos hegemónicas, más o menos subversivas.

Los conceptos de mundo corporal y paisaje corporal podemos entenderlos como íntimamente relacionados, pero a diferencia del primero, el paisaje corporal permite una consideración más radical de la diversidad y de la posibilidad de evaluar las articulaciones entre diferentes prácticas y discursos corporales. En este contexto, los paisajes corporales serían manifestaciones diferenciales dentro de un mundo corporal particular que incluiría todas aquellas manifestaciones, por contradictorias que parezcan, que habitan un mismo contexto sociohistórico. Siguiendo a Pluciennik (2002: 174), “bodies are not culturally or even biologically fixed, but rather fluid entities as concept, experience, symbol and metaphor”⁷, lo que requiere de un abordaje desprejuiciado de los cuerpos del pasado.

Cuerpos más allá de la carne y el hueso

Los objetos o imágenes que presentan rasgos antropomorfos han sido tradicionalmente considerados como representaciones de cuerpos humanos, de cuerpos de carne y hueso. Esto supone que su cualidad fundamental es la capacidad de expresar un significado a través de su relación icónica con otra entidad y, por tanto, han sido usados como *proxy* para el estudio de “cuerpos reales”. Considerando la discusión abierta por el giro ontológico resulta a lo menos inapropiado asumir esta perspectiva representacional como universal, toda vez que, volviendo a la definición de Holbraad y colaboradores (2014), las posibilidades de cómo las cosas pueden ser están dadas por la ontología. Por ello, la relación representado/representante debe ser evaluada, pero no asumida.⁸ Los objetos antropomorfos pueden encontrarse en una relación “horizontal” con los cuerpos humanos, esto es, como cuerpos otros, cuyas diferencias están dadas por aspectos sociales, pero no esenciales. A partir de esto, es posible plantear que la multiplicidad de cuerpos que han señalado diversos autores (p.e. Harris y Robb 2012; Pluciennik 2002) no tiene que aco-

7. “los cuerpos no están fijos cultural o incluso biológicamente, sino que son entidades fluidas en tanto concepto, experiencia, símbolo y metáfora” (la traducción es mía).

8. Para una posición contraria a esta, revisar el trabajo de Preucel (2020), en el que discute la noción de representación a partir de las críticas hechas desde las propuestas del giro ontológico.

tarse exclusivamente a los cuerpos de carne y hueso, sino que también puede considerar otros cuerpos creados, reconfigurados y cuidados a partir de prácticas sociales (p.e. Graves 2008).

Objetos e imágenes antropomorfas son entonces más que solo representaciones de cuerpos y de prácticas corporales. Hamilakis (2002: 100) ha planteado que entenderlos de esta forma supone asumir que ellos son información confiable, “as if past people were leaving a record of their actions and experiences for future generations”.⁹ Múltiples autores han planteado que, en realidad, estos objetos pueden ser entendidos como materializaciones de idealizaciones sobre el cuerpo (Bailey 2010, 2013; Joyce 2005; Meskell y Joyce 2003; Robb 2009; Robb y Harris 2013), lo que podríamos entender como elementos que configuran determinados paisajes corporales. Bailey (2007: 123) ha sugerido que las estatuillas del Neolítico de los Balcanes más allá de lo que hayan significado, “saturated communities with specific images/senses of being human”,¹⁰ lo que permite pensar que, en efecto, estos otros cuerpos impactan en los cuerpos de carne y hueso no tanto porque los representen, sino porque los afectan en tanto participantes de un mismo mundo corporal.

Sin embargo, tampoco debemos pensar que estos cuerpos otros son simples materializaciones de ideas -algo que nos llevaría de regreso a una perspectiva cognitivista y simbólica-, ni que su fisicalidad es un contenedor de principios normativos. Por el contrario, estos objetos son participantes de las redes relacionales en las que se dio su producción, uso y eventual descarte, y en tanto tal, es su participación sociohistórica en estas relaciones la que debemos abordar. De esta manera, más que buscar sus posibles significados, resulta pertinente entender su realidad material, a partir de la cual podemos, desde la arqueología, abordar su participación en la cohabitación de las comunidades del pasado.

Para considerar los aspectos materiales de los objetos e imágenes antropomorfas me parece útil la propuesta realizada por Robb (2009), quien plantea la necesidad de estudiar las opciones estéticas tomadas al momento de producir objetos antropomorfos. Estas opciones, que nos hablan de las características de los objetos, podemos agruparlas en materialidad, escala, forma y elementos configurativos. A ellas se le debe sumar la variable espacial o contextual, es decir los lugares ocupados por estos objetos e imágenes.

La materialidad seleccionada para la producción de objetos e imágenes antropomorfas les entrega una serie de cualidades, como su peso, textura, du-

9. “como si las personas del pasado hubiesen dejado registro de sus acciones y experiencias para las generaciones futuras” (la traducción es mía).

10. “saturaron a las comunidades con imágenes y sentidos específicos de ser humano” (la traducción es mía).

reza, color, olor y durabilidad. Igualmente, importante resultan las cualidades de esas materialidades dadas sus ubicaciones en las redes relacionales, que pueden vincularse con las fuentes de aprovisionamiento, los recursos sociales (alianzas, intercambios, etc.) requeridos para su obtención, o el trabajo necesario para obtener y producir el material. Diversas/os autoras/es han cuestionado el supuesto de que los materiales son pasivos sobre los cuales se imprime la acción humana, aduciendo que esta es una propuesta cognitivista, lo que se ha llamado el modelo hilemórfico, que no considera las capacidades afectivas de las materialidades ni las relaciones prácticas en las que participan con los cuerpos de quienes producen los objetos (p.e. Bennett 2010; Conneller 2011; Ingold 2007, 2010; Weismantel y Meskell 2014; Witmore 2014). La materialidad, por tanto, también debe considerarse como uno más de los participantes de los mundos, los cuales afectan y se ven afectados por las relaciones en las que participan.

Por su parte, la escala considera su relación con otros cuerpos, humanos o no humanos. Se ha planteado que la escala de los objetos afecta la percepción temporal (a mayor escala, la temporalidad se hace más lenta; a menor escala, más rápida) (Bailey 2005, 2010; Robb 2009), así como la potencia (o impotencia) de quienes se relacionan con ellos (Bailey 2005; Weismantel 2015). La escala de los objetos afecta las relaciones posibles con otros participantes de las redes relacionales, en tanto posibilita ciertas acciones, inhibiendo otras. Por ejemplo, el peso y tamaño determinan la movilidad de los objetos, lo que a su vez incide en las relaciones espaciales o coreográficas en las que participan.

Los elementos configurativos, es decir, los diferentes rasgos que componen a estos objetos y que podemos asociar a partes del cuerpo humano (nariz, boca, pies, genitales, etc.), son sin duda fundamentales, ya que son los que de una forma u otra le darán los atributos que nos permiten entenderlos como cuerpos. Los elementos formales, sus combinaciones y eventualmente su ausencia dan cuenta de la configuración de diferentes cuerpos. El abordaje iconográfico de estos elementos permite considerar las particularidades de estos cuerpos. Por otra parte, estos elementos pueden indicar movimiento o bien reposo, así como gestos que pueden ser significativos.

Finalmente, la forma de los objetos, dada por la combinación de los elementos configurativos y sus formas, es también relevante, ya que permite evaluar el grado de esquematización con la que se presentan estos cuerpos. Esto es relevante por cuanto entrega información respecto de los elementos corporales que resultan mínimos para la identificación de un cuerpo y a la vez permite evaluar diferentes estrategias visuales.

La evaluación de estas opciones estéticas tiene algunas ventajas para el abordaje de los objetos que presentaré a continuación. Al ser muchos de ellos objetos descontextualizados, la identificación de opciones compartidas permitirá generar una suerte de contexto estético, lo que amplía las posibilidades interpretativas. Esto es fundamental, ya que muchas veces objetos obtenidos por coleccionistas dejan de funcionar como objetos con potencial arqueológico básicamente por su descontextualización, entrando a formar parte del universo de “piezas de arte”, evaluadas en su singularidad. Las relaciones materiales que establecieron con otros objetos usados y producidos en un mismo contexto sociohistórico nos permiten recontextualizarlos.

A continuación, ejemplificaré esta propuesta con el caso de los objetos e imágenes antropomorfas rapanui, los cuales cohabitaron un mismo contexto sociohistórico, entre los siglos XVII y XX. Estos cuerpos participaron de diferentes dinámicas socioespaciales y presentan diversos grados de heterogeneidad que permiten evaluar la existencia de más de un paisaje corporal para este período de la historia de Rapa Nui.

Cuerpos en Rapa Nui

Rapa Nui está ubicada en uno de los vértices del llamado triángulo polinésico, en el Pacífico Sur, a 3.000 km del continente sudamericano y cerca de 2.000 km de la isla de Pitcairn, el espacio habitado más cercano (Figura 1). Fue poblada alrededor de los 1100-1200 e.c. (Hunt y Lipo 2008; Mulrooney 2013) por navegantes polinésicos, provenientes probablemente de las islas Marquesas, en la actual Polinesia Francesa. No existe evidencia de contacto con otras poblaciones polinésicas luego del poblamiento y antes del contacto con euro-americanos, en 1722. Esto supone un período de alrededor de 600 años de total aislamiento de otras comunidades humanas, lo que, en parte, generó las particularidades de la cultura rapanui.

La sociedad rapanui se organizó en clanes y familias, así como en confederaciones de clanes (Englert 1948; Métraux 1937; Routledge 1919). Estos clanes se organizaron en base al principio de primogenitura, generando linajes con distintos grados de cercanía al clan principal, dentro del cual nacían los reyes o jefes supremos de la isla (*ariki mau*). Cada clan habría controlado un sector de la isla, teniendo acceso tanto a la costa como a tierras interiores. Distintas divisiones de la isla se han propuesto, pero resulta importante señalar que cada clan tenía un cierto grado de autonomía. Ahora bien, estos territorios debieron haber sido más o menos permeables, ya que el acceso a ciertos materiales que solo se encuentran en lugares específicos de la isla pa-

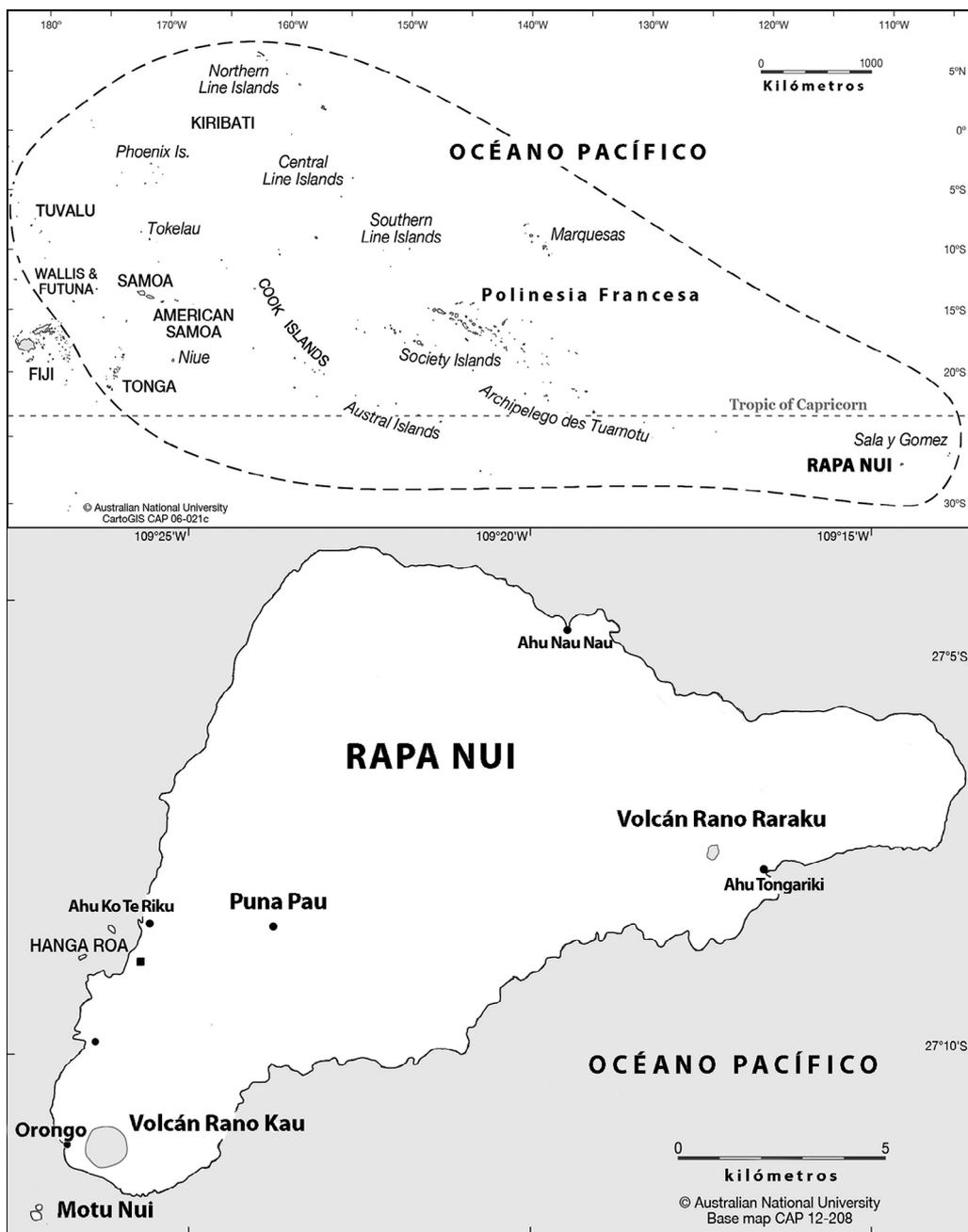


Figura 1. Mapas de Polinesia y de Rapa Nui. En el segundo se señalan los lugares mencionados en el texto. Figuras modificadas a partir de mapas de CartoGIS Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University.

rece haber sido generalizado (p.e. la obsidiana o la toba volcánica del volcán Rano Raraku que se encuentran en toda la isla en la forma de instrumentos, esculturas, o restos de talla) (p.e. Stevenson *et al.* 2013).

El *ariki mau* habría sido el principal mediador con el mundo de los dioses, y habría tenido como tarea fundamental el asegurar la fertilidad de la tierra y el mar (Edwards y Edwards 2013). Este líder concentraba mucho poder o *mana*, el que debía ser controlado por medio del uso de una capa que cubriera su columna, que simbolizaba su lugar en una línea sucesiva de líderes (Kaepler 2003), así como de tatuajes, que habrían cumplido un rol similar de contención (Gell 1993). Esto da cuenta de la relevancia de la ancestría en la configuración sociopolítica de la sociedad rapanui, algo que parece haber cambiado hacia finales del período que me ocupa en este trabajo.

Lo que se ha identificado como una crisis en la isla y que ha sido interpretado como el producto del impacto medioambiental (p.e. Fischer 2005), o bien como efecto de la llegada a la isla de los primeros navegantes europeos y americanos (Hunt y Lipo 2009), habría generado un cambio en el sistema político de la isla.¹¹ Aparentemente, la figura del *ariki mau* perdió poder y con ello la relevancia de los ancestros, lo que habría gatillado que la preeminencia política la tomara otra figura: el hombre-pájaro (Métraux 1937; Routledge 1919). Lo que se ha llamado “culto al hombre-pájaro” consistía en una competencia por recuperar, cada año, el primer huevo del pájaro fragata (*Fregata minor*) que anida en Motu Nui, uno de los islotes frente a Rano Kau. Quien lo conseguía le otorgaba a su clan el acceso a recursos especiales (como atún o tortuga), convirtiéndose en el clan políticamente más relevante por ese año. Quien recuperaba el primer huevo o el líder del clan al cual pertenecía, se convertía por un año en hombre-pájaro.

Hacia finales de la historia pre-contacto de Rapa Nui una ecología de cuerpos cohabitó la isla. A los cuerpos humanos debemos sumar los múltiples cuerpos hechos en materiales distintos a la carne y el hueso, tales como diferentes maderas, distintas piedras, e incluso hueso y textiles hechos de fibra vegetal, así como con diferentes técnicas: esculturas, petroglifos y bajo relieves. Si bien existen problemas en relación a la cronología de estas imágenes y objetos antropomorfos, en particular a sus fechas de producción, lo cierto es que todos ellos se encontraban activamente participando de la vida social en Rapa Nui entre los siglos XVII y XX; así, objetos hechos en distintos momentos

11. Las propuestas iniciales para explicar este cambio se han dado desde una perspectiva ecológica, en donde la explotación de la isla por parte de la sociedad rapanui los habría llevado a una crisis socioambiental, situación en la que se encontrarían al momento del contacto con europeos en el siglo XVIII. Por otra parte, una explicación más reciente sitúa la crisis luego del contacto con europeos, y que no habría sido gatillada por la situación ecológica (la que habría sido manejada por medio de una transformación en las técnicas agrícolas) (Hunt y Lipo 2009, 2011). Esta segunda alternativa pone el énfasis en el impacto que tuvo para la sociedad rapanui el contacto con viajeros europeos y americanos.

en Rapa Nui fueron parte de la materialización de un mismo presente para las/os isleñas/os.

Este conjunto de imágenes y objetos ha sido estudiado de forma muy dispar por la arqueología: mientras mucho se ha escrito sobre los colosales moai (p.e. Lipo *et al.* 2013; Pavel 1995; Shepardson 2013; Van Tilburg 1995), poco se ha discutido sobre las pequeñas esculturas hechas en piedra o sobre algunos tipos de estatuillas de madera (Joyce 1934; Orliac 2015; Seaver 1993). Esto se debe a una forma de entender estos objetos que los aísla unos de otros, en lugar de abordarlos como un conjunto de objetos que comparten una cualidad antropomorfa.

Para este trabajo considero una muestra de 2.825 objetos e imágenes antropomorfas. Algunos de ellos son cuerpos completos mientras que otros son partes de cuerpo, como manos o cabezas; algunos, además de los rasgos antropomorfos, presentan características zoomorfas, como picos de ave o colas de lagartijas. Estos objetos e imágenes presentan un universo complejo de cuerpos, con una gran variedad de escalas, elementos configurativos, materiales y relaciones espaciales. Considerando tales variables u opciones estéticas es posible agrupar este amplio y diverso conjunto de cuerpos en tres grandes grupos: objetos pequeños, móviles y heterogéneos; objetos grandes, relativamente inmóviles y homogéneos; y arte rupestre inmóvil y heterogéneo.

Objetos pequeños, móviles y heterogéneos

Son objetos fácilmente sostenibles con una o dos manos, hechos principalmente en madera -Orliac (1993) ha identificado al menos 16 tipos de madera usada en la producción de estos objetos, entre ellas *Sophora Toromiro* y *Thespesia populnea*-, y en piedra volcánica. Hay también algunos escasos ejemplos de figuras hechas en fibras vegetales y hueso. Estos objetos carecen de contexto arqueológico, ya que fueron obtenidos por coleccionistas y viajeros desde el siglo XVIII en adelante. Sin embargo, a partir de información histórica y etnográfica sabemos algo respecto de sus usos y lugares en que eran mantenidos. Por ejemplo, las estatuillas de madera eran guardadas dentro de las casas de las/os rapanui, envueltas en telas de fibra vegetal y en ocasiones colgadas desde los techos (Palmer 1870; Pinart 1878). Routledge (1919) relata que estos cuerpos participaban de ciertas ceremonias, en las que algunas personas los llevaban colgando del cuello o brazo (ver también Kaeppler 2001). En el caso de ciertas estatuillas pequeñas de piedra, algunas muy similares en cuanto a forma a los moai, es posible que hayan sido ubicados a los costados de las entradas de las casas, tal como se observa en un dibujo de Pierre Loti

(Julian Viaud) de 1872. Así, estos objetos parecen haber sido parte de o haber estado asociados al espacio doméstico. De la muestra estudiada, 540 objetos corresponden a este tipo y sus dimensiones oscilan entre los 10 y los 195 cm. Esta diferencia de tamaños está dada por la forma que adquieren estos objetos, en los que los más altos corresponden a báculos o remos dobles de madera, fácilmente sostenibles con una mano, mientras que los más pequeños son figurillas de piedra o madera.

En términos formales e iconográficos, estos cuerpos pueden ser cuerpos completos, parciales y partes de cuerpo, y presentan una gran heterogeneidad de elementos configurativos, dando forma a cuerpos diversos y mutables, algunos con rasgos zoomorfos (Figura 2). En otro trabajo (Armstrong 2019b) he planteado que estos objetos, en especial los objetos de madera, dan cuenta de múltiples cualidades, en parte dadas por las referencias que se hacen



Figura 2. Objetos pequeños, móviles y heterogéneos. De izquierda a derecha y de arriba a abajo: figura antropomorfa de madera (British Museum EP 25); híbrido humano-lagartija de madera (British Museum 96-1194); antropomorfo de piedra (Museo Británico 1914.2-17.1); híbrido humano-pájaro de madera (British Museum 1928.5-17.1); cabeza doble de madera (Museo Británico 1919.6-14.18); y pie de piedra (Museo Arqueológico Padre Sebastián Englert 17-00-0111).

a diferentes seres (pájaros, lagartijas, humanos) pero también a estados de los seres (atributos cadavéricos, lozanos, masculinos, femeninos, etc.), lo que permite una combinación de cualidades en un mismo cuerpo. Asimismo, la posibilidad de presentarse como partes de cuerpos o cuerpos parciales enfatiza la heterogeneidad, dando cuenta de que, al menos a esta escala, los cuerpos podían ser partibles, móviles y combinables en términos de sus atributos y cualidades. A pesar de sus diferencias, el agrupamiento de estos objetos se debe a que comparten elementos relevantes: son de fácil movilidad, se encuentran asociados a contextos domésticos, presentan elementos y cualidades diversas, y dan cuenta de cuerpos partibles.

Objetos grandes, relativamente inmóviles y homogéneos

Este conjunto remite exclusivamente a los moai, los colosales monolitos característicos de Rapa Nui. Del total de objetos e imágenes consideradas en este trabajo, 555 corresponden a este tipo, lo que representa alrededor de la mitad de los moai identificados en la isla. Estas esculturas, en su mayoría, fueron talladas en las canteras del volcán Rano Raraku, al este de la isla y muchas de ellas fueron luego llevadas a distintos lugares de la isla, siendo ubicadas sobre plataformas ceremoniales *-ahu-*. Otras se mantuvieron en la zona de las canteras, o bien quedaron a los costados de los llamados caminos de moai (Richards *et al.* 2011; Routledge 1919). Finalmente, en las canteras existe una serie de moai que no fueron extraídos. Sus escalas, si bien varían, tienden a ser mayores que las de un cuerpo humano, aunque hay algunas excepciones y en promedio miden 4,5 m de altura. Así, su tamaño y peso generó que se estableciera un estrecho vínculo entre estos cuerpos y el paisaje, ya que una vez instalados su movilidad fue escasa (Figura 3).

Estas esculturas son relativamente homogéneas, particularmente en términos de sus elementos configurativos. Todos son cuerpos parciales que van desde un poco por debajo del pubis hasta la cabeza; presentan brazos, pecho, ombligo, manos, dedos, rostros y algunos presentan un tocado hecho en escoria roja de Puna Pau. A diferencia de las estatuillas de madera presentadas anteriormente, los moai se encontraban siempre visibles, con sus rostros hacia los espacios habitacionales de los distintos clanes de la isla, pero ocupando lugares ceremoniales (algunos *ahu* funcionaron como lugares de entierro, y la mayoría presenta espacios especialmente dedicados a la cremación de cuerpos).

Estos cuerpos, que dominaron el paisaje de Rapa Nui presentan una homogeneidad que articula a toda la isla, instalando en el paisaje formas de cuerpos



Figura 3. Objetos grandes, relativamente inmóviles y homogéneos. De izquierda a derecha y de arriba a abajo: Ahu Nau Nau con su conjunto de moai (restaurado); moai en Ahu Ko Te Riku (restaurado); moai caído en uno de los caminos de moai de la isla, cerca de Ahu Tongariki; dos vistas de las canteras del Rano Raraku.

sin piernas y sin atributos distintos a los humanos. No hay referencia a cualidades diferentes, como sí se observa en los objetos discutidos anteriormente.

Arte rupestre inmóvil y heterogéneo

Lee documentó cerca de 4.000 motivos de arte rupestre en Rapa Nui (Lee 1992; Lee y Horley 2018), de los cuales 1.730 corresponden a imágenes antropomorfas o con rasgos antropomorfos, lo que da cuenta de la importancia, al menos numérica, de los motivos. Estas imágenes presentan varios tipos, encontrándose cuerpos completos, cuerpos parciales y partes de cuerpos (Figura 4). La gran mayoría de las imágenes corresponden a partes de cuerpos (principalmente vulvas, ojos y rostros), con 1.115 motivos. Por otra parte, un grupo importante de imágenes son también las de los híbridos humano-pájaro, con 458 motivos, y existen además motivos que combinan rasgos humanos con seres marinos. Esto da cuenta de que tal como se ve con los objetos pequeños y heterogéneos, el arte rupestre antropomorfo también da cuenta de cuerpos partibles y compuestos. Sin embargo, no se ve una heterogeneidad como en ese caso, ya que en el arte rupestre las imágenes son mucho más



Figura 4. Arte rupestre inmóvil y heterogéneo. De izquierda a derecha y de arriba a abajo: rostros grabados bordeando una grieta en la lava; figura híbrida humana-animal marino; bajo relieve de híbrido humano-pájaro, en el borde del volcán Rano Kau; bajo relieve de híbrido humano-pájaro en el suelo de lava cerca de Ahu Tongariki. Fotografías de Mike Seager Thomas.

estandarizadas, sobre todo para el caso de los motivos más reproducidos, como las vulvas *-komari-* (N=564) y los híbridos humano-pájaro. Es importante mencionar que en particular estos motivos han sido asociados con los momentos más tardíos de la historia pre-contacto, y por tanto con el denominado culto al hombre-pájaro, fundamentalmente debido a que se los ha encontrado grabados sobre moai caídos y otras estructuras (Armstrong 2013; Van Tilburg y Lee 1987).

Los paisajes corporales de Rapa Nui

La agrupación de objetos e imágenes que propongo permite problematizarlos desde una óptica diferente a la tradicional, que ha tendido a separar a estos objetos, y en general el registro material, en base a los materiales utilizados en su producción (Armstrong 2019b). Así, otras características nos indican que los cuerpos de Rapa Nui fueron diversos tanto en términos configurativos o iconográficos, como contextuales. A partir de ello, y considerando la discusión teórica expuesta anteriormente, propongo la existencia de al menos tres paisajes corporales diferentes, reproducidos y habitados por los objetos e imágenes en cuestión (Tabla 1).

	Tipos de objetos e imágenes	Materiales empleados	Características de los cuerpos	Visibilidad	Asociaciones espaciales
Paisaje corporal 1	Objetos pequeños y/o de fácil manipulación	Piedra, madera, fibra vegetal, hueso	Heterogéneos, partibles, compuestos	"Ocultos" salvo ocasiones especiales	Casas, aldeas, y espacios ceremoniales
Paisaje corporal 2	Objetos grandes de difícil manipulación	Piedra	Altamente estandarizados, homogéneos y unitarios	Siempre visibles, con un alto impacto en el paisaje	Aldeas, espacios ceremoniales, caminos de moai, cantera de Rano Raraku
Paisaje corporal 3	Imágenes rupes- tres	Piedra	Estandarizados, compuestos y partibles	Visibles, con un impacto reducido en el paisaje	Espacios ceremoniales, afloramientos de lava, cuevas, moai intervenidos

Tabla 1: Síntesis de las características de los objetos e imágenes que participan de cada paisaje corporal presentado en este trabajo

Primer paisaje corporal: cuerpos partibles, compuestos, excepcionales y locales

El conjunto de objetos pequeños, móviles y heterogéneos formó parte de una compleja red de relaciones en la que participaron humanos y no-humanos. El carácter compuesto de muchos de ellos, dado por la combinación de cualidades como vida, muerte, humanidad, animalidad, etc., permite pensar en cuerpos que sintetizan diversas cualidades del mundo y las relaciones que las hacen posibles. Estos objetos usados en ceremonias, pero mantenidos cotidianamente "ocultos" dentro de las casas, no fueron parte del habitar diario de las/os rapanui, participando de eventos especiales. Estos distintos cuerpos afectaron el mundo corporal rapanui a través de su singularidad, tanto en términos iconográficos como contextuales. Resulta interesante que estos

cuerpos que presentan las combinaciones más complejas de cualidades y atributos fueron parte del campo experiencial solo ocasionalmente.

Estos cuerpos extraordinarios formaron un paisaje corporal especial, en contextos probablemente intensos; por tanto, los principios de partibilidad y composicionalidad que estos cuerpos encarnan no fueron parte del mundo corporal cotidiano. Por el contrario, este paisaje corporal debió haber sido excepcional, enfatizando la posibilidad de cuerpos que adquieren múltiples cualidades en contextos específicos; aunque excepcional, debió haber afirmado la posibilidad de transformación de los cuerpos, la incorporación de cualidades y a su vez, la partibilidad corporal. Sin querer profundizar mayormente en esto, me parece particularmente interesante que la cremación de cuerpos humanos evidenciado en los crematorios de los *ahu* también genera una partición del cuerpo y la combinación de cualidades y materias (ver Armstrong 2019a).

Finalmente, este paisaje corporal puede ser asociado al nivel de la aldea o del clan. Si bien no existe información que nos permita asociar objetos específicos con lugares concretos de la isla, dada la diversidad que presentan los cuerpos y los contextos ceremoniales locales en los que participaron, es plausible pensar que este paisaje corporal pudo haber sido producido a un nivel local, dando cuenta de la relativa independencia que pudieron haber tenido los clanes.

Segundo paisaje corporal: cuerpos rígidos, estandarizados y globales

Este paisaje corporal es probablemente el que dominó el habitar cotidiano rapanui. Si bien los moai tuvieron un especial rol ritual o ceremonial, su monumentalidad y ubicuidad los hizo partícipes de las relaciones socioespaciales diarias de la comunidad de Rapa Nui. Estos cuerpos monolíticos fueron una presencia cotidiana y generaron un paisaje corporal compartido a lo largo y ancho de la isla. Este paisaje corporal debió funcionar como uno hegemónico dada las características de los cuerpos que lo constituyeron, así como la homogeneización que presentan. Tal homogeneidad debió haber estado relacionada con las relaciones sociopolíticas de escala global (considerando que la isla era su propio universo), reforzando en cierta medida la unidad y cohesión de la comunidad.

Los moai participaron de y configuraron un paisaje corporal en el que no hay referencia a otros no-humanos. Las únicas cualidades evidentes en los moai son la humanidad y las cualidades espaciales de la toba volcánica de Rano Raraku. A diferencia del caso anterior, acá no hay composicionalidad, y, por el

contrario, los cuerpos parecen unitarios, estandarizados y tradicionales. Esto se ve refrendado por el hecho de que las canteras donde se tallaron estos cuerpos se encuentran ubicadas en el mismo espacio, lo que permite pensar que diferentes clanes tallaron sus estatuas al mismo tiempo, compartiendo (y probablemente compitiendo por) conocimientos y prácticas productivas.

Tercer paisaje corporal: cuerpos partibles, compuestos y estandarizados

Las imágenes antropomorfas del arte rupestre rapanui dan cuenta de un paisaje corporal que parece encontrarse en un punto intermedio entre los dos ya presentados: son cuerpos partibles y compuestos dada la gran cantidad de partes de cuerpos, así como la posibilidad de que los cuerpos presenten cualidades humanas y animales. Sin embargo, vemos una estandarización en estos cuerpos, además de una distribución general que, al igual que los moai, alcanza gran parte de la isla. Esto sugiere una práctica compartida en la isla, más allá de las diferencias entre los clanes.

Por otra parte, estas imágenes impactaron también al paisaje, tal como los moai, pero a diferencia de ellos, el arte rupestre es mucho menos visible. De hecho, muchos motivos de arte rupestre están grabados sobre el suelo de lava, o al interior de cuevas o enmarcado en grietas en el suelo. Hay, sin embargo, algunos motivos más visibles, como los híbridos humano-pájaros en Orongo, en el borde del volcán Rano Kau. Este paisaje corporal parece combinar elementos de los dos anteriores.

Múltiples paisajes corporales, ¿multimodalidad ontológica?

Estos diferentes paisajes corporales funcionaron en mismo presente. Si bien es probable que hayan surgido en distintos momentos de la historia de Rapa Nui, lo cierto es que hacia finales de la historia pre-contacto e inmediatamente después de la llegada de barcos europeos a la isla, hubo en Rapa Nui una serie de cuerpos más allá de los de carne y hueso que dieron forma a múltiples paisajes corporales. Como menciono arriba, estos paisajes corporales parecen haber afectado a la comunidad rapanui a distintas escalas, desde lo local a lo global, articulando con diferentes niveles de organización sociopolítica. Los primeros dos paisajes corporales presentados, parecen haber funcionado de forma más o menos horizontal, sin que se haga posible establecer una jerarquía entre ellos. Si bien uno parece generar una corporalidad hegemónica y exclusivamente humana, el otro más local y que incorpora a otros no-humanos

parece haber sido igualmente compartido en toda la isla, pero dada su mayor laxitud en cuanto a los elementos que conforman los cuerpos y las cualidades involucradas, debió presentar diferencias entre distintos sectores de la isla.

Mi argumento es que estos dos paisajes corporales funcionaron de forma simultánea y sin mayores tensiones justamente por las distintas escalas que alcanzaron. He propuesto en otro trabajo que en Rapa Nui existió un principio de fractalidad (Armstrong 2019a) que hizo posible la coexistencia de ambos paisajes corporales. Esta fractalidad habría generado una relación multiescalar entre los cuerpos, en la que los cuerpos pequeños y heterogéneos se movían alrededor de los cuerpos de carne y hueso, así como estos se movían alrededor de los cuerpos monumentales de piedra. Vemos así un grado de coherencia entre ambos paisajes corporales, lo que permite pensar en un proceso relacional de larga data.

Por otra parte, el paisaje corporal evidenciado a través del arte rupestre muestra algo diferente. Si bien parece tener elementos de los otros dos paisajes corporales, es algo, a mi juicio, diferente. La combinación de convencionalidad y repetición con hibridez y partibilidad genera cuerpos que no obedecen a ninguno de los paisajes corporales discutidos antes. Un elemento a considerar es la relación que establece este arte rupestre con el paisaje, en particular con elementos que pueden entenderse como aperturas u orificios. Es así que encontramos que los cráteres de Rano Raraku, Rano Kau y Puna Pau presentan diferentes imágenes antropomorfas en sus periferias, desde ojos hasta híbridos humano-animal (Croucher y Richards 2014; Hamilton 2013; Richards *et al.* 2011; Seager 2014); cuevas cuyas entradas presentan rostros y vulvas (Croucher y Richards 2014; Lee 1992); y grietas en el suelo de lava con ojos alrededor (Figura 4). Estos cuerpos o partes de cuerpos parecen envolver estos orificios del paisaje, lo que recuerda a los tatuajes polinésicos y rapanui, muchos de los cuales se ubicaban alrededor de los orificios de los cuerpos para proteger entrada y salida de *mana* (Croucher y Richards 2014). En este sentido, pareciera ser que el paisaje corporal en el que participaron las imágenes rupestres generó un nuevo cuerpo: la isla misma. Si entendemos que los tatuajes y los petroglifos se ubican alrededor de orificios, sería posible pensar que esos orificios son ontológicamente similares, y por tanto analogables. Sin querer profundizar en esta idea, quisiera destacar cómo este paisaje corporal afectó más allá de los cuerpos y nos permite aproximarnos a Rapa Nui desde una posición diferente, como una entidad.

El mundo corporal rapanui, entonces, estuvo conformado por distintos paisajes corporales que presentaron tensiones y congruencias entre ellos. Sin embargo, ¿es posible plantear que estamos frente a un caso de multimodalidad

ontológica? Tal como discutí anteriormente, paisaje corporal no es lo mismo que ontología, y por tanto es posible que existan múltiples paisajes corporales en una misma ontología. Y eso es lo que parece haber ocurrido con el primer y segundo paisaje corporal identificados acá, los que habrían funcionado a escalas socioespaciales diferentes, pero de manera horizontal. Es con el tercer paisaje corporal que es posible plantear un cambio que, si bien no es radical, da indicios de una ontología diferente.

Considerando los planteamientos respecto de una fecha tardía para las imágenes de vulvas e híbridos humano-pájaro, así como sus diferencias con los otros dos paisajes corporales, es posible pensar que lo que vemos en el arte rupestre es un paisaje corporal subversivo, que reclama la hegemonía en la isla a partir de la estandarización de cuerpos híbridos y partes de cuerpo, a veces imponiéndose justamente sobre otros cuerpos (moai). A modo de hipótesis, este paisaje corporal derivaría de aquel de cuerpos pequeños, heterogéneos y locales, los que en algún punto se estandarizaron para, de alguna forma, copar el mundo corporal rapanui. Me parece que esta posibilidad cobra sentido y relevancia considerando el desarrollo del culto al hombre-pájaro, en el que el liderazgo tradicional de Rapa Nui es cuestionado y la política económica de la isla se vuelca hacia los clanes, con su diversidad y localidad.

Esta transformación podría ser entendida como ontológica, ya que genera un cambio importante en las redes relacionales de la isla, en sus participantes y en los modos en que se dan las relaciones. Aparece, por ejemplo, el pájaro fragata y sus huevos como un actante clave de la nueva cosmopolítica (Stengers 2005), mientras que la mayoría de los moai son botados a los pies de los *ahu*; la partibilidad corporal vista en los pequeños objetos antropomorfos en base a diferentes seres, humanos y no-humanos, se restringe a unas cuantas partes (caras, ojos y vulvas, principalmente), indicando que ciertas partes del cuerpo juegan nuevos roles sociales, políticos y probablemente religiosos. Esta posible multimodalidad ontológica se da en un momento de transformación, un cambio derivado de una situación de crisis, sea cual sea su origen.

Conclusiones

Abordar los cuerpos en arqueología desde una perspectiva relacional, ontológica e histórica permite profundizar no solo en aspectos propios del ser cuerpo, sino que también abre avenidas para explorar fenómenos sociopolíticos conocidos desde una óptica diferente. En este trabajo he intentado generar una propuesta teórico-metodológica que considere la relación entre cuerpos y ontologías, destacando la necesidad de abordar a los objetos e imágenes

antropomorfos más que como solo representaciones, sino como cuerpos que afectaron la vida social. El caso de estudio, con los problemas que presentan objetos sin contexto y/o de difícil datación, da cuenta de la utilidad de una aproximación de este tipo. Si bien por motivos de espacio no abordé en profundidad algunos aspectos como la transformación ontológica en Rapa Nui hacia el siglo XVIII, la cual se ve materializada, entre otras cosas, por el derribo de los moai y por la preponderancia que toma el culto del hombre-pájaro, además del impacto que tuvo la incipiente colonización de la isla por parte de agentes europeos y americanos, estos son temas que quedan abiertos gracias a la exploración de los cuerpos, entendiéndolos como contingentes histórica y socialmente, además de resultar posibles en determinados contextos ontológicos. Por otra parte, he intentado dar cuenta de cómo una aproximación desde la arqueología del cuerpo no requiere de cuerpos humanos propiamente tales. Si bien este trabajo los ha excluido, la integración de la información bioantropológica y de contextos funerarios será clave en la mejor identificación de los paisajes corporales de Rapa Nui; en este sentido, su exclusión está dada más por una cuestión analítica que epistemológica. Sin embargo, son los paisajes corporales identificados en este trabajo los que servirán de marco para las experiencias corporales de las y los rapanui que habitaron la isla entre los siglos XVII y XX.

La posibilidad de discutir sobre las ontologías del pasado nos permite dinamizar la historia, considerar las redes relacionales y los participantes en ellas no como situaciones fijas, sino como flujos en la historia, procesos en los que los cambios se dan en tasas diferentes afectando diferencialmente a los distintos participantes de las comunidades, sean estos humanos o no-humanos. Pienso que el valor de abordar desde esta perspectiva el registro arqueológico está en la necesidad de des-esencializar y cuestionar aquello que parece dado, problematizar las estructuras propias y ajenas. Este proceso de cuestionamiento resulta fundamental para una arqueología crítica que se haga cargo de la complejidad de las realidades sociohistóricas que abordamos.

Agradecimientos. Quisiera agradecer a Mike Seager Thomas por facilitarme algunas de las fotografías de este artículo. A Sue Hamilton y Jeremy Tanner, quienes supervisaron mi investigación doctoral. A los museos Padre Sebastián Englert de Rapa Nui y British Museum de Londres por permitirme el acceso a sus colecciones. También a las evaluadoras que revisaron este trabajo, Gloria Cabello y Marcela Sepúlveda, por sus comentarios y sugerencias. Este trabajo fue posible gracias al programa Becas Chile de ANID y al proyecto UCL Rapa Nui Landscapes of Construction.

Referencias citadas

- Alberti, B. 2013. Queer Prehistory: Bodies, Performativity, and Matter. En: *A Companion to Gender Prehistory*, editado por D. Bolger, pp. 86-107. Wiley-Blackwell, Malden, Mass.
- Alberti, B. y Y. Marshall. 2009. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 344-356.
- Amuedo, C. 2015. Las vasijas y su potencial como sujetos estabilizadores de seres incompletos: Prácticas mortuorias de infantes durante el período tardío en el valle calchaquí norte. *Estudios Atacameños* 1(50): 85-104.
- Armstrong, F. 2013. Petroglifos en los Ahu: Hacia una Comprensión de la Función social del Arte Visual Grabado en las plataformas ceremoniales de Rapa Nui. Un Estudio Exploratorio. *Mata Amu'a Aringa Ora o te Tupuna. Apuntes del Museo* 2: 27-55.
- Armstrong, F. 2019a. *Beyond Flesh and Bone: Body-Objects, Personhood, and Ontology in Prehistoric and Early Historic Rapa Nui, East Polynesia*. Tesis para optar al grado de Doctor. Institute of Archaeology, UCL, Londres.
- Armstrong, F. 2019b. Cuerpos de madera. Diversidad y relacionalidad en objetos antropo/zoomorfos de Rapa Nui obtenidos entre los siglos XVIII y XX. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 24(2): 89-105.
- Armstrong, F., A. Troncoso y F. Moya. 2018. Rock art assemblages in north-central Chile. Materials and practices through history. En: *Archaeologies of Rock Art. South American Perspectives*, editado por A. Troncoso, F. Armstrong y G. Nash, pp. 241-263. Routledge, Londres.
- Bailey, D. 2005. *Prehistoric figurines: representation and corporeality in the Neolithic*. Routledge, Oxon.
- Bailey, D. 2007. The anti-rhetorical power of representational absence: incomplete figurines from the Balkan Neolithic. En: *Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation*, editado por C. Renfrew y I. Morley, pp. 117-126. McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge.

- Bailey, D. 2010. The figurines of Old Europe. En: *The Lost World of Old Europe: the Danube Valley, 5000-3500 BC*, editado por D. Anthony y J. Chi, pp. 113-127. Princeton University Press, Princeton.
- Bailey, D. 2013. Figurines, Corporeality, and the Origins of the Gendered Body. En: *A Companion to Gender Prehistory*, editado por D. Bolger, pp. 244-264. Wiley, Malden, Mass, Oxford.
- Bennett, J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, Durham.
- Blackmore, C. 2011. How to Queer the Past Without Sex: Queer Theory, Feminisms and the Archaeology of Identity. *Archaeologies* 7(1): 75-96.
- Borić, D. 2015. Mortuary Practices, Bodies and Persons in the Neolithic and Early–Middle Copper Age of Southeast Europe. En: *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, editado por C. Fowler, J. Harding, y D. Hofmann, pp. 927-958. Oxford University Press, Oxford.
- Butler, J. 1993. *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. Routledge, Nueva York.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender*. Routledge, Nueva York.
- Conneller, C. 2011. *An Archaeology of Materials: Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe*. Routledge, Nueva York.
- Coole, D. y S. Frost. 2010. *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press, Durham.
- Croucher, K. y C. Richards. 2014. Wrapped in Images: Body Metaphors, Petroglyphs, and Landscape in the Island World of Rapa Nui (Easter Island). En: *Wrapping and Unwrapping Material Culture. Archaeological and Anthropological Perspectives*, editado por S. Harris y L. Douny, pp. 209-228. Left Coast Press, Londres.
- Descola, P. 2014. Modes of Being and Forms of Predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 271-280.

- Dowson, T. 2000. Why Queer Archaeology? An Introduction. *World Archaeology* 32(2): 161-165.
- Edwards, E. y A. Edwards. 2013. *When the Universe was an island. Exploring the cultural and spiritual cosmos of ancient Rapa Nui*. Hangaroa Press, Hanga Roa.
- Englert, S. 1948. *La Tierra de Hotu Matu'a*. Editorial San Francisco, Santiago.
- Fischer, S. 2005. *Island at the End of the World: The Turbulent History of Easter Island*. Reaktion Books, Londres.
- Fowler, C. 2011. Personhood and the Body. En: *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, editado por T. Insoll, pp. 133-150. Oxford University Press, Oxford.
- Fowler, C. 2013. *The Emergent Past: A Relational Realist Archaeology of Early Bronze Age Mortuary Practices*. Oxford University Press, Oxford.
- Gell, A. 1993. *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Clarendon Press, Oxford.
- Geller, P. 2009. Bodyscapes, biology, and heteronormativity. *American Anthropologist* 111(4): 504-516.
- Geller, P. 2017. *The Bioarchaeology of Socio-Sexual Lives. Queering Common Sense About Sex, Gender, and Sexuality*. Springer, Nueva York.
- González, R. 2018. *Perforando la prehistoria: una aproximación a la heterogeneidad de las poblaciones del Período Alfarero Temprano del Norte Semiárido a partir de los tembetás*. Tesis para optar al grado de Magíster en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- González-Ruibal A., A. Hernando y G. Politis. 2011. Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology* 30(1): 1-16.
- Graves, C. 2008. From an archaeology of iconoclasm to an anthropology of the body : images, punishment and personhood in England, 1500-1660. *Current Anthropology* 49(1): 35-57.

- Hamilakis, Y. 2002. Part 2. Experience and Corporeality. Introduction. En: *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, editado por Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow, pp. 99-103. Kluwer Academic/Plenum Publishers, Nueva York.
- Hamilakis, Y. y A. Jones. 2017. Archaeology and Assemblage. *Cambridge Archaeological Journal* 27(1): 77-84.
- Hamilakis, Y., M. Pluciennik y S. Tarlow (eds.). 2002a. *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*. Kluwer Academics/Plenum Publishers, Nueva York.
- Hamilakis, Y., M. Pluciennik y S. Tarlow. 2002b. Introduction: Thinking through the body. En: *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, editado por Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow, pp. 1-21. Kluwer Academic/Plenum Publishers, Nueva York.
- Hamilton, S. 2013. Rapa Nui (Easter Island)'s Stone Worlds. *Archaeology International* 16: 96-109.
- Harris, O. y J. Robb. 2012. Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist* 114(4): 668-679.
- Herva, V. 2009. Living (with) Things: Relational Ontology and Material Culture in Early Modern Northern Finland. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 388.
- Holbraad, M. y M. Pedersen. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holbraad, M., M. Pedersen y E. Viveiros de Castro. 2014. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Society for Cultural Anthropology. Theorizing the Contemporary, Fieldsights. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (17 de junio de 2022)
- Hunt, T. y C. Lipo. 2008. Evidence for a Shorter Chronology on Rapa Nui (Easter Island). *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 3(1): 140-148.
- Hunt, T. y C. Lipo. 2009. Revisiting Rapa Nui (Easter Island) "ecocide". *Pacific Science* 63(4): 601-616.

- Hunt, T. y C. Lipo. 2011. *The statues that walked: unraveling the mystery of Easter Island*. Free Press, Nueva York.
- Ingold, T. 2007. Materials Against Materiality. *Archeological Dialogues* 14(1): 1-16.
- Ingold, T. 2010. The textility of making. *Cambridge Journal of Economics* 34(1): 91-102.
- Jones, A. M. y M. Díaz-Guardamino. 2017. 'Enigmatic Images from Remote Pre-history': Rock Art and Ontology from a European Perspective. En: *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Rock Art*, editado por B. David y I. McNiven, pp. 1-25. Oxford University Press, Oxford.
- Joyce, R. 2005. Archaeology of the Body. *Annual Review of Anthropology* 34: 139-158.
- Joyce, T. 1934. A Wooden Figurine from Easter Island. *The British Museum Quarterly* 8(3): 114-115.
- Kaepler, A. 2001. Rapa Nui art and aesthetics. En: *Splendid Isolation*, editado por E. Kjellgren, pp. 32-41. Metropolitan Museum of Art New York, Nueva York.
- Kaepler, A. 2003. Sculptures of Barkcloth and Wood from Rapa Nui: Symbolic Continuities and Polynesian Affinities. *RES: Anthropology and Aesthetics* 44: 10-69.
- Lee, G. 1992. *Rock Art of Easter Island: Symbols of Power, Prayers to the Gods*. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Lee, G. y P. Horley. 2018. *The rock art of Rapa Nui*. Rapanui Press, Hanga Roa.
- Lipo, C., T. Hunt y S. Rapu Haoa. 2013. The 'walking' megalithic statues (moai) of Easter Island. *Journal of Archaeological Science* 40: 2859-2866.
- López-Bertran, M. 2016. Exploring Past Ontologies: Bodies, Jugs and Figurines from the Phoenician-Punic Western Mediterranean. *Cambridge Archaeological Journal* 26(3): 413-428.

- Marshall, Y. y B. Alberti. 2014. A Matter of Difference: Karen Barad, Ontology and Archaeological Bodies. *Cambridge Archaeological Journal* 24(1): 19-36.
- Meskell, L. y R. Joyce. 2003. *Embodied Lives: Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*. Routledge, Nueva York.
- Métraux, A. 1937. The Kings of Easter Island. *The Journal of the Polynesian Society* 46(2): 41-62.
- Moragón, L. 2008. Aproximación teórica a una Arqueología del Cuerpo. *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la cultura material*, pp. 473-478. Compañía Española de Reprografía y Servicios, Madrid.
- Moral, E. 2016. Qu(e)rying Sex and Gender in Archaeology: a Critique of the "Third" and Other Sexual Categories. *Journal of Archaeological Method and Theory* 23: 788-809.
- Mulrooney, M. 2013. An island-wide assessment of the chronology of settlement and land use on Rapa Nui (Easter Island) based on radiocarbon data. *Journal of Archaeological Science* 40: 4377-4399.
- Olsen, B. 2013. *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Plymouth.
- Olsen, B. y C. Witmore. 2015. Archaeology, symmetry and the ontology of things. A response to critics. *Archaeological Dialogues* 22(2): 187-197.
- Orliac, C. 1993. Types of Wood Used in Rapanui Carving. En: *Easter Island Studies: contributions to the history of Rapanui in memory of William T. Mulloy*, editado por S. Fischer, pp.201-205. Oxbow, Oxford.
- Orliac, C. 2015. Botanical Identification of 200 Easter Island Wood Carvings. En: *Gotland Papers: selected papers from the VII international conference on Easter Island and the Pacific: Migration, Identity, and Cultural Heritage*. Gotland University in collaboration with Easter Island Foundation, Sweden, August 20-25, 2007, editado por P. Wallin y H. Martinsson-Wallin, pp.125-140. Gotland University Press, Gotland.

- Palmer, J. 1870. A Visit to Easter Island, or Rapa-Nui. *Proceedings of the Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers)* 14(2): 108-120.
- Pavel, P. 1995. Reconstruction of the transport of the Moai statues and Pukao hats. *Rapa Nui Journal* 9: 69-72.
- Pinart, A. 1878. Voyage à l'Île de Pâques. (Océan Pacifique). *Le Tour du monde: nouveau journal des voyages* 36: 225-240.
- Pluciennik, M. 2002. Part 3. Bodies in/as Material culture. En: *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, editado por Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow, pp. 173-177. Kluwer Academic / Plenum Publishers, Nueva York.
- Preucel, R. 2020. In defence of representation. *World Archaeology* 52(3): 395–411.
- Rautman, A. y L. Talalay. 2000. Introduction. Diverse Approaches to the Study of Gender in Archaeology. En: *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, editado por A. Rautman, pp. 1-12. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Richards, C., K. Croucher, T. Paoa, T. Parish, E. Tucki y K. Welham. 2011. Road my body goes: re-creating ancestors from stone at the great moai quarry of Rano Raraku, Rapa Nui (Easter Island). *World Archaeology* 43(2): 191-210.
- Robb, J. 2009. People of Stone: stelae, personhood, and society in prehistoric Europe. *Journal of Archaeological Method and Theory* 16: 162-183.
- Robb, J. y O. Harris. 2013. *The Body in History. Europe from the Paleolithic to the Future*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Routledge, K. 1919. *The Mystery of Easter Island*. Sifton, Praed and Co., Londres.
- Seager, M. 2014. Stone use and avoidance on Easter Island: Red scoria from the topknot quarry at Puna Pau and other sources. *Archaeology in Oceania* 49(2): 95-109.
- Seaver, J. 1993. Rapanui Crafts: Wooden Sculptures Past and Present. En: *Easter Island Studies: contributions to the history of Rapanui in memory of William T. Mulloy*, editado por S. Fischer, pp. 191-200. Oxbow, Oxford.

- Shepardson, B. 2013. *Moai, a new look at old faces*. Rapanui Press, Rapa Nui.
- Stengers, I. 2005. The Cosmopolitical Proposal. En: *Making things public: atmospheres of Democracy*, editado por B. Latour y P. Weibel, pp. 994-1004. MIT Press, Cambridge.
- Stevenson, C., T. Ladefoged, S. Haoa, O. Chadwick y C. Puleston. 2013. Prehistoric Obsidian Exchange on Rapa Nui. *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 8(1): 108-121.
- Troncoso, A. 2019. Rock art, ontology and cosmopolitics in the Southern Andes. *Time and Mind* 12(3): 239-250.
- Van Tilburg, J. 1995. Moving the Moai. Transporting the megaliths of Easter Island: how did they do it? *Archaeology* 48(1): 34-43.
- Van Tilburg, J. y G. Lee. 1987. Symbolic stratigraphy: Rock art and the monolithic statues of Easter Island. *World Archaeology* 19(2): 133-149.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau, Chicago.
- Voss, B. 2000. Feminisms, queer theories, and the archaeological study of past sexualities. *World Archaeology* 32(2): 180-192.
- Webmoor, T. y C. 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.
- Weismantel, M. 2015. Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavin de Huantar. *Journal of Social Archaeology* 15(2): 139-159.
- Weismantel, M. y L. Meskell. 2014. Substances: "following the material" through two prehistoric cases. *Journal of Material Culture* 19(3): 233-251.

- Wilkinson, D. 2013. The Emperor's New Body: Personhood, Ontology and the Inka Sovereign. *Cambridge Archaeological Journal* 23(3): 417-432.
- Witmore, C. 2007. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. *World Archaeology* 39(4): 546-562.
- Witmore, C. 2014. Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology* 1(2): 203-246.
- Zedeño, M. 2013. Methodological and Analytical Challenges in Relational Archaeologies: A View from the Hunting Ground. En: *Relational Archaeologies: Humans, Animals, and Things*, editado por C. Watts, pp. 117-134. Routledge, Oxon.



CHULLPAS EQUIVOCADAS. UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS DIFERENCIAS ONTOLÓGICAS

Axel E. Nielsen¹

Resumen

Tomando como punto de partida el doble significado del término chullpa (un tipo de sepulcro y míticos seres presolares), se ensaya un acercamiento arqueológico a prácticas basadas en una concepción activa de la materialidad y no lineal del tiempo. Primero se argumenta que la equivalencia entre chullpa y sepulcro, común en la disciplina, es una traducción errónea de las referencias que hacían los informantes andinos de ciertos agenciamientos que asociaban difuntos, torres o cámaras y fuerzas del mundo interior bajo lógicas de ancestralidad, referencias que eventualmente cobraron expresión mitológica en los *chullpa* como habitantes de un mundo presolar. Luego se aprovecha el caso de las chullpas (cámaras y torres) de Lípez (Potosí, Bolivia) para explorar los poderes que ejercían estas estructuras en su interacción con los humanos (*runakuna*), tomando

Abstract

Taking the two meanings of the term chullpa (a sepulcher and mythical pre-solar beings) as a point of departure, I try an archaeological approach to practices based on a conception of active materiality and non-linear time. Firstly, I argue that the equation chullpa=sepulcher, common in the discipline, is a miss-translation of the references that Andean informants made to certain assemblages which associated the dead, towers or chambers, and forces of the inside-world under logics of ancestry, references which eventually found mythological expression in the chullpa of the presolar world. Then I focus on the chullpas (towers and chambers) of Lípez (Potosí, Bolivia) to explore the powers which these features deployed in their interactions with humans (runakuna), taking into consideration their materiality, their contexts, and the activities in which they participated

1. CONICET - Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Argentina. axelnielsen@gmail.com

en consideración su materialidad, sus contextos y las actividades en que participaron durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío. Finalmente se presentan versiones actuales del mito de los *chullpa* registradas en Lipez y algunas prácticas que los relacionan con las torres y cámaras, para concluir que el poder emergente de estos agenciamientos continúa vigente.

Palabras Clave: Chullpas, materialidad, agenciamiento, arqueología de Lipez.

during the Late Intermediate and Late periods. Lastly, I present current versions of the chullpa myth recorded in Lipez and some practices which relate them with the towers and chambers, concluding that the power of these assemblages is alive.

Keywords: Chullpas, materiality, assemblage, archaeology of Lipez.

En la literatura antropológica andina, el término “chullpa” tiene dos significados distintos, aunque relacionados. Por una parte, refiere a un tipo de arquitectura (torres o cámaras en abrigos rocosos) que fue empleada principalmente con fines funerarios, durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío (PIT y PT) en las tierras altas de los Andes, desde la sierra norte de Perú hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina. Las chullpas, confeccionadas en piedra o tierra, se destacan entre otras construcciones de su época por la solidez y esmero con que fueron confeccionadas, algo que llamó poderosamente la atención de los conquistadores europeos, quienes se asombraron al ver “cómo los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa” (Cieza 1984 [1553]: 266). En los Andes circumpuneños, el mismo nombre se aplica también a torres y cámaras contemporáneas y formalmente similares a las anteriores que generalmente no fueron utilizadas con fines funerarios.

Por otra parte, de acuerdo a un mito ampliamente difundido entre los habitantes de un ámbito geográfico similar, los *chullpa*² eran seres que habitaban el mundo en otro tiempo, cuando la luna era la única fuente de luz. Al salir el sol por primera vez, los *chullpa* buscaron refugiarse de la luz y el calor en el interior de la tierra, aunque muchos perecieron en el intento, por lo que hasta hoy se los encuentra convertidos en momias junto a sus pertenencias en cuevas, en ollas o en sus “casitas” (las chullpas), las que se constituyen en testimonios tangibles de la veracidad del mito. Los *chullpa*, sin embargo, no parecen haber abandonado este mundo por completo; algunos grupos se consideran sus descendientes (Métraux 1931), mientras que otros sostienen que algunos *chullpa* siguen vivos o pueden dañar severamente a quienes se acercan a los lugares donde se encuentran sus restos (*chullperíos*) sin el debido respeto (Sendón 2010).

Entonces, podría decirse que los significados actuales de “chullpa” remiten a dos formas inconmensurables de concebir y relacionarse con el mundo. Una arqueológica basada en la ontología naturalista y moderna (Descola 2013; Latour 1993), como la que da sustento a la disciplina, identifica funcionalmente objetos (p.e. sepulcros) que como vestigios de actividades pasadas pueden informar sobre las características de sociedades que ya no existen. La otra, propia de los pueblos andinos, parte de una comprensión activa de la materialidad y no lineal del tiempo, para dar cuenta de su historia y del potencial transforma-

2. Para distinguir estas acepciones, a lo largo del texto uso la/s *chullpa*/s para designar la forma arquitectónica, el/los *chullpa* para aludir a los seres pre-solares y “lo *chullpa*” para referirme al agenciamiento que el presente trabajo se propone investigar. Al citar textualmente, respeto la grafía original.

dor que mantiene en el presente. Hasta ahora, la arqueología y la etnografía han tendido a ocuparse de cada una de estas acepciones por separado, sin profundizar en su origen o en las diferencias ontológicas que subyacen a ellas (Cf. Rivet y Tomasi 2016; Villanueva *et al.* 2018). En este ensayo abordo estos temas conjugando ambas perspectivas, la arqueológica y la mito-histórica.

Mi hipótesis inicial es que la equivalencia entre chullpa y sepulcro (o torre/cámara), que establecieron los viajeros europeos del siglo XIX -tal vez ya los testigos de la conquista en el siglo XVI- y consolidaron luego los arqueólogos, fue una traducción errónea de las referencias que hacían los informantes andinos a un poder emergente de las relaciones entre determinadas formas arquitectónicas, difuntos, seres humanos y otras entidades de diversa naturaleza. Partiendo de esta idea, me interesa indagar sobre la naturaleza de ese poder tal como lo entendieron práctica y discursivamente los andinos en distintas épocas (PIT, PT, actual), controlando en lo posible la *equivocación* (Viveiros de Castro 2004a) que implica la imposición de categorías modernas para su traducción. Con este objetivo, ensayo un análisis arqueológico de las chullpas de Lízpez que toma en consideración los sentidos andinos de la materialidad y el tiempo expresados en el mito y otros conceptos relacionados (p.e. *wak'a*). Más allá del caso particular, este ejercicio se propone contribuir a la reflexión sobre las posibilidades de acercarnos arqueológicamente a otras formas en que los seres humanos se posicionaron en el mundo, tensionando así nuestro propio sentido de la realidad. Una arqueología de las diferencias ontológicas así planteada, requiere conceptos y métodos capaces de visibilizar y hacer inteligibles prácticas y configuraciones materiales que no se ajustan a las categorías empleadas habitualmente por la disciplina y, especialmente, a las premisas cartesianas que la sustentan.

Una herramienta útil para un proyecto de estas características es el concepto deleuziano de “agenciamiento” (francés *agencement*, inglés *assemblage*), que propone pensar la agencia no como una capacidad inherente a entidades individuales (humanas o no), sino como una propiedad emergente de colectivos de cosas de diversa naturaleza ensambladas contingentemente en las prácticas (Antczak y Beaudry 2019; Hamilakis y Jones 2017; Harris 2018). Bajo esta mirada, el poder no reside exclusivamente en los seres humanos, sus intenciones y facultades simbólicas, sino que se encuentra distribuido en un campo ontológicamente heterogéneo cuyos componentes se corresponden (Ingold 2017), afectándose mutuamente en virtud de sus propiedades materiales, de las posibilidades (*affordances* [Gibson 1979]) que ofrece su corporalidad. De este modo, el concepto pone énfasis en la vitalidad del mundo material (Bennett 2010), en los principios que lo gobiernan y en el modo en que

las cosas habilitan, sugieren, impulsan o resisten las subjetividades, ideas, proyectos y actos de los seres humanos, enredándolos en formas inesperadas (Hodder 2012).

Dado su carácter dinámico, contingente y relacional, con trayectorias de formación, disolución y reconfiguración, los agenciamientos deben ser entendidos como procesos temporalmente acotados, aunque abiertos (Harris 2018: 90). Más aún, en la medida en que las cosas que los componen -ellas mismas asociaciones temporarias de materia, energía e información- poseen distintos ritmos de cambio, los agenciamientos se encuentran atravesados por diversas temporalidades que permiten pensar sentidos del tiempo y la historia diferentes a los lineales que subyacen a las cronologías arqueológicas (Pauketat 2013). Así, por ejemplo, la prolongada duración de algunas cosas (reliquias, monumentos) implica que afectan -aunque de formas diferentes según el contexto histórico- a sucesivas generaciones, haciendo posible la continuada intervención del pasado en el presente, una dimensión de la memoria social inherente a la materialidad que desempeñó un papel fundamental, como en el culto andino a los antepasados (Nielsen 2008). Del mismo modo, tanto la arqueología como el mito pueden ser entendidos como agenciamientos que, al re-ensamblar materiales de otras épocas en la actualidad, generan nuevas formas en que el pasado afecta el presente, nuevas formas de hacer memoria (Hamilakis y Jones 2017; Olivier 2004).

En otras oportunidades propuse dejar de pensar a las chullpas como objetos pasivos cuya naturaleza se define por las funciones que desempeñaron como instrumentos (p.e. sepulcros) y/o los mensajes que comunicaron como símbolos (p.e. marcador territorial, de identidad, del status de los inhumados), tratándolas en su lugar como personas, como corporizaciones de los ancestros (Nielsen 2008), capaces de actuar sobre su entorno. Abordarlas como componentes de agenciamientos permite avanzar en el análisis del carácter específico pero cambiante de estas *wak'as* (Nielsen 2018a), poniendo de relieve el carácter relacional de su vitalidad, de la que participaron otros actantes (Latour 2005) con los que se asociaron en distintas circunstancias históricas. También ayuda a dar cuenta del persistente poder de las chullpas en relación a una concepción andina del tiempo y la ancestralidad, según la cual las fuerzas del pasado no desaparecen, sino que se sedimentan en el paisaje, transitoriamente ocultas o transfiguradas (p.e. petrificadas), manteniendo un potencial transformador que puede volver a desplegarse o ser convocado en las circunstancias apropiadas.

Una aproximación "ontográfica" (Holbraad 2009; Holbraad y Pedersen 2017), centrada en las capacidades conceptuales (*conceptual affordances*)

de las cosas que resisten nuestras categorizaciones, dadas por sus propiedades físico-sensibles y por las prácticas de las que participan, ofrece un buen punto de partida para pensar la naturaleza de las chullpas y, en general, metodologías arqueológicas abiertas a otros sentidos de la materialidad. Una indagación inspirada en esta propuesta comprendería dos pasos. El primero, “cosa-como-heurística”, requeriría en lo posible vaciar el objeto de análisis de supuestos sobre lo que es, delimitándolo como una forma puramente material, lista para desplegar sus capacidades a partir de las exigencias de sus contextos etnográfico y arqueológico. El segundo, “cosa-como-concepto”, implica tratar lo que la gente dijo e hizo, no como representaciones de las cosas, sino como definiciones pragmáticas de lo que son. Como se argumenta a lo largo del trabajo, en esta instancia es importante considerar no solo los contextos y prácticas asociadas a las chullpas, sino también lo que los propios andinos dijeron de ellas en distintas épocas, incluyendo los mitos.

En las próximas páginas se adopta un enfoque de este tipo para indagar sobre la naturaleza de lo “chullpa”. El argumento comprende tres partes. La primera, rastrea el modo en que se estableció una equivalencia entre el término chullpa, sepulcros erigidos sobre nivel y formas arquitectónicas similares que generalmente no fueron empleadas con fines funerarios. Se propone que mientras viajeros y arqueólogos preguntaban sobre las antiguas construcciones que percibían como vestigios del pasado, los informantes andinos les respondían aludiendo a ciertos agenciamientos palpablemente vigentes de los que participaban las torres y las cámaras (entre otras entidades). La segunda, ensaya una aproximación arqueológica a la naturaleza específica de las chullpas de Lípez entendidas como *wak’as*. Toma en consideración las implicancias conceptuales de sus variaciones formales, contextuales y de las prácticas asociadas para precisar las relaciones entre chullpas, seres humanos y otros actantes en distintos períodos. La tercera, describe algunos relatos de los habitantes de Lípez sobre los *chullpa* y las prácticas asociadas a ellos, poniendo en evidencia que las antiguas torres y cámaras continúan mediando entre la gente y los poderes del *ukhupacha*. En el cierre, se ensayan algunas conclusiones preliminares sobre lo “chullpa” y sobre la posibilidad de una arqueología que tome en consideración las diferencias ontológicas.

Equivocaciones: chullpas y *chullpa*

Como han señalado distintos autores (Aldunate y Castro 1981; Isbell 1997), aunque las fuentes de los siglos XVI y XVII abundan en descripciones de las monumentales tumbas altiplánicas y las curiosas prácticas a ellas asociadas

(Arriaga 1968[1621]; Cieza 1984[1553]; Cobo 1890[1653]; entre otros), no emplean la palabra “chullpa” para designar específicamente la torre o cámara. La primera mención conocida del término data de 1567 y corresponde a Juan de Matienzo (1967[1567]: 129), quien al describir las ricas tumbas de los señores aymaras del Collao, cuenta que:

Ansí, los indios de este Reino acostumbraban a enterrar, con los cuerpos de los caciques y grandes señores, vasos de oro y plata en que ellos bebían, y otra mucha plata y oro, y piedras preciosas, y vestidos de mucho valor, y aun enterraban vivas las mugeres que tenían más queridas, y sus criados, porque pensaban que habían de resuscitar y les habían -aquellos que enterraban con los muertos- de servir con los *mates* y vasos que allí metían, y estos enterramientos se llaman en la lengua general de los indios *chulpa* o *aya*, aunque el vulgo comunmente los llama *huacas*.

“Chulpa”, entonces, refería al entierro en su conjunto antes que a una parte del mismo. En todo caso, si designaba un elemento específico, debía ser el cadáver, teniendo en cuenta que en quechua³ *aya* significaba “cuerpo muerto”, mientras que la sepultura se denominaba *ayahuaci*, literalmente, “casa del muerto” (González Holguín 2007[1608]: 56). La definición que ofrece décadas después el diccionario aymara de Bertonio (1984[1612]: 92) -“chullpa; entierro o serón donde metían sus defuntos”-, básicamente ratifica esta interpretación, aunque ofrece como significado alternativo el de las grandes cestas que envolvían el cadáver a modo de mortaja en ciertas regiones.

El segundo sinónimo que consigna Matienzo -*wak'a*- complejiza aún más el concepto temprano de “chullpa”. Los vocabularios de la época (quechua y aymara) traducen *wak'a* genéricamente como “ídolo” (Bertonio 1984[1612]: 143; González Holguín 2007[1608]: 126), pero lo relacionan a una miríada de objetos, lugares o fenómenos extraordinarios que eran temidos y reverenciados por considerárseles cargados de poder, incluyendo, entre otros, cerros, adoratorios, lugares peligrosos, tesoros, personas con labio leporino, monstruos, animales con seis dedos o que “nacen con menos o más partes de las que suele dar naturaleza” (Bertonio 1984[1612]: 143). Aunque a veces se lo equipara con lo sagrado (Bray 2015), *wak'a* condensa un aspecto fundamental del animismo andino que no entiende a las agencias extra-humanas o divinidades de forma trascendente (como ocurre en Occidente), sino como fuerzas

3. Cabe pensar que Matienzo emplea aquí la expresión “lengua general de los indios” de forma laxa para referirse tanto al aymara (lengua del Collao) como al quechua o “lengua general de todo el Perú” (González Holguín 2007[1608]).

inmanentes al mundo material y sensible (cuerpos, objetos y lugares), a la propia naturaleza (Salomon 1998). Entonces, el extraordinario poder que concentraban las chullpas residía tanto en los cuerpos -cuya capacidad de continuar actuando como ancestros Matienzo interpreta como resurrección- como en los demás elementos del entierro, por ejemplo, las pertenencias del difunto (vestimenta y vajilla), la mortaja, el sepulcro y el propio lugar como escenario de funerales y otros ritos. Si esto es así, probablemente chullpa no designaba ningún elemento aislado, sino la agencia emergente de la instalación funeraria en su conjunto, que permitía la continuada participación de los antepasados en los asuntos de los vivos.

La traducción del término chullpa como sepulcro fue obra de los viajeros europeos que recorrieron el altiplano circum-Titicaca en el siglo XIX (Isbell 1997), cuyas observaciones sobre las monumentales torres marcan el inicio de la tradición arqueológica de investigación sobre el tema (Marcoy 2001[1869]; Squier 1974[1877]). Hay que enfatizar, sin embargo, que no todos los autores de la época coincidían en interpretar dichas estructuras como tumbas, lo que plantea dudas sobre la validez de esta traducción. Al referirse a las torres de Sillustani, por ejemplo, Rivero y Von Tschudi (quienes ya las denominan chullpas [1855: 292]) dudan si se trataba de viviendas, depósitos para maíz y papas, o sepulcros, sin dejar de notar -una vez más- que también eran llamadas *wak'as*. Uno de los que más se explayó en el asunto fue Squier (1974[1877]: 354), quien además de ilustrar las torres con plantas, cortes y grabados, y dar cuenta de sus variaciones en las distintas zonas que recorrió, afirma rotundamente que “chulpa es la palabra aymara que significa tumba”.

Lamentablemente, no sabemos el modo en que sus informantes emplearon el término o cómo lo relacionaron con los monumentos, pero resulta claro que esto no fue lo que le dijeron sino una conclusión a la que Squier llegó partir del examen de la evidencia material que encontró en los sitios visitados. Tanto es así que dedica un extenso pasaje a discutir la funcionalidad de las torres. Allí pone en duda que hayan sido viviendas o depósitos, detalla sus propias observaciones sobre el contenido de las estructuras que examinó y las relaciona con las descripciones de las costumbres funerarias del Collao legadas por los testigos de la conquista, para concluir que “evidentemente eran tumbas” (Squier 1974[1877]: 389). En otras palabras, la equivalencia chullpa=sepulcro, que en las décadas siguientes se generalizó en la literatura, nunca reflejó una concepción local, sino que fue desde el comienzo una inferencia arqueológica.

Esta interpretación, sin embargo, fue cuestionada por otros autores. En su edición de la obra de Bernabé Cobo, por ejemplo, Jiménez de la Espada señaló -citando a Bertonio (1984[1612])- que la traducción de chullpa como se-

pulcro es un error etimológico (Cobo 1890[1653], vol. 4: 236, nota 1). Por su parte, Bandelier (1910: 239) informó que los indígenas con quienes trabajó en las islas del Titicaca llamaban “chullpa” a los grupos aymara-hablantes que habitaban la zona antes que los incas tomaran posesión del lugar. En su opinión, esto era consecuencia de una serie de “malentendidos” (Bandelier 1905: 51) por el que el nombre de los cestos que envolvían los cadáveres se transfirió gradualmente a los edificios donde se los encontraba, y finalmente, a la gente que alguna vez los ocupó (Bandelier 1910: 241). Su testimonio es importante, ya que revela que para la gente del Titicaca a comienzos del siglo XX “chullpa” no designaba una cosa o edificio, sino una generación o pueblo antiguo. Sobre esta base, Bandelier utilizó el término para aludir a las poblaciones preincaicas de la zona y los restos arqueológicos que las distinguían (cerámica, viviendas, tejidos de llama, entierros en cista, cierto tipo de deformación craneana, etc.). Así surgió una cultura arqueológica “Chullpa”, concepto que luego utilizaron explícitamente otros autores (p.e. Rydén 1947). En cuanto a las torres, Bandelier nunca creyó que fueran sepulcros sino, según el caso, depósitos (1905: 65) o viviendas (1910: 187).

Con el tiempo, el reiterado hallazgo de restos humanos en estas estructuras, afianzó la noción de que efectivamente se trataba de tumbas, generalmente de carácter colectivo (Nordenskiöld 1953; Rydén 1947; Tschopik 1946). Se constató también que solían estar acompañadas de otras formas contemporáneas de entierro -simples, en cistas, en cuevas, en cámaras semi-subterráneas, etc.-, lo que llevó a pensar que las torres estaban reservadas a las élites, tal como sugieren las fuentes de la conquista para el Collao (Hyslop 1977; Lumbreras y Amat 1968; Rydén 1947). El avance de las investigaciones arqueológicas en otras regiones puso en evidencia, además, la gran variabilidad que presentan estos monumentos -en términos de formas, tamaños, materiales constructivos, orientación, emplazamiento, etc.-, fenómeno que desde entonces fue interpretado como expresión de diferencias tanto cronológicas (PIT versus PT) como étnicas (Gisbert *et al.* 1996; Hyslop 1977; Kesseli y Pärssinen 2005; Tschopik 1946). De este modo, el sentido del vocablo “chullpa” se amplió más allá de las clásicas torres distribuidas desde el altiplano hasta la sierra central de Perú, para abarcar cualquier sepulcro construido sobre la superficie, incluyendo cámaras en abrigos rocosos como las documentadas desde Chachapoyas (Nystrom *et al.* 2010) hasta el valle de Colca (Velasco 2014) y la puna de Jujuy (Casanova 1938).

Aunque algunos autores consideran que esta amplitud resta utilidad analítica a la categoría (Duchesne 2005), lo que continúa dándole coherencia es la capacidad de las chullpas de habilitar la continuada participación de los

difuntos (o algunos de ellos) en la vida social, punto central del culto a los antepasados, cuya importancia entre los pueblos andinos de la época prehispánica tardía ha sido abundantemente demostrada por la arqueología y la etnohistoria (Isbell 1997; Nielsen 2006). Sobre esta premisa básica, concebidas como expresiones de jerarquía, escenarios de congregación pública, sepulcros abiertos, referentes de paisaje o marcadores territoriales -entre otras posibilidades- las chullpas-sepulcros han sustentado el desarrollo de una prolífica arqueología de las sociedades prehispánicas tardías de los Andes centro-meridionales (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Gil 2002; Gisbert *et al.* 1996; Isbell 1997; Kesseli y Pärssinen 2005; Mantha 2009; Pärssinen 1993; Tantaleán 2006; Villanueva 2020; entre otros).

Cabe señalar que, desde principios del siglo XX, cuando la ecuación chullpa=sepulcro comenzaba a instalarse en la literatura centro-andina, algunos arqueólogos trabajando en el área circumpuneña aplicaron este concepto a estructuras formalmente similares -torres y/o cámaras en cuevas dotadas de pequeños vanos- que no tenían indicios de haber sido utilizadas como tumbas. En el Loa superior, por ejemplo, donde la práctica funeraria más frecuente durante el PIT fueron las sepulturas en abrigos rocosos con o sin muro de cierre, las torres con vano que suelen encontrarse en los mismos sitios fueron denominadas chullpa e interpretadas como mausoleos o sepulcros, a pesar de carecer de restos humanos (Aldunate y Castro 1981). Las minuciosas investigaciones realizadas en estas estructuras confirmaron este hecho y llevaron a concluir que se trataba de adoratorios relacionados con el culto a los ancestros y a los cerros, frente a los cuales se realizaban quemas y ofrendas que también eran introducidas a las torres a través del vano (Aldunate *et al.* 1982; Berenguer *et al.* 1984).

Algo similar ocurrió en el altiplano de Lípez, donde Courty (1907) informó por primera vez la existencia de chullpas. Durante sus investigaciones, Arellano y Berberían (1981) encontraron un patrón similar al mencionado para el Loa superior, a saber, inhumaciones directas en abrigos rocosos -individuales o múltiples, a veces delimitadas por muros simples- y torres con sólidos muros dobles y vanos ubicados en la mitad superior del muro (que denominaron chullpas) en las que no encontraron restos humanos. En algunas cuevas observaron también cámaras con vanos y muros de piedra similares a los de las torres, aunque no excavaron en ellas. A pesar de los resultados obtenidos, concluyeron que en el “señorío Mallku” -como denominaron a la sociedad local del PIT- “existía una diferencia marcada entre la clase dirigente y el pueblo, de ahí las inhumaciones con construcción de chullpas y las directas” (Arellano y Berberían 1981: 82). Repetían así -contra lo que sus propios datos indicaban-

las ideas generalizadas en la arqueología del resto del altiplano acerca de las torres chullpas como sepulcros de élite. Durante nuestras propias investigaciones en Lípez (Nielsen 2018a), tampoco encontramos restos humanos en las chullpas pre-incaicas (torres y cámaras en cuevas); fue solo a partir de la conquista Inca que se construyeron además torres funerarias, aunque éstas difieren de las anteriores en su forma y emplazamiento, como se explica en el próximo apartado.

El caso de las cavernas sepulcrales en el valle del río San Juan Mayo (Debenedetti 1929, 1930), en la frontera de Argentina y Bolivia, merece una consideración detallada ya que, más allá de la influencia que indudablemente ejercía la literatura centro-andina, revela los problemas de traducción que había entre los arqueólogos y las poblaciones locales respecto a la naturaleza del fenómeno chullpa, errores de interpretación derivados de sus diferentes concepciones de la realidad. El primero en explorar arqueológicamente esta región fue Guillermo Gerling, quien en 1896 excavó varios cementerios en los alrededores de Santa Catalina y en el valle del Río Grande de San Juan, donde encontró inhumaciones directas bajo grandes rocas y en abrigos rocosos, acompañadas de numerosos objetos (Lehmann-Nitsche 1904: 87). También examinó oquedades naturales donde había construcciones similares a hornos con muros de piedra y barro, y pequeños vanos cerrados con piedras lajas, donde solo encontró restos de algarrobo y marlos, por lo que concluyó que debieron ser trojas para guardar las cosechas. Sin embargo, basándose únicamente en las notas de Gerling, Ambrosetti (1902: 86) opinó que en realidad se trataba de “tumbas vacías de las que se han extraído anteriormente los cadáveres”. No las llamó chullpas, pero en otra sección del artículo afirma que chullpa significa sepultura y que, según una creencia popular en la puna, quien denuncia los lugares donde se encuentran “es maldito, se secan las corrientes de agua que alimentan sus cultivos y la Pacha Mama les niega sus frutos” (Ambrosetti 1902: 92-93).

Debenedetti visitó la zona en 1921 junto con Weiser. A pesar de que no detectaron rastros de prácticas mortuorias en ninguna de las 129 cámaras que examinaron, concluye:

Las numerosas sepulturas en cavernas que pude visitar estaban absolutamente vacías y limpias. La ausencia de todo indicio o rastro de una ceremonia fúnebre podría hacer sospechar que jamás fueron utilizadas y que aquellos sepulcros quedaron solamente preparados y listos para recibir cadáveres que nunca llegaron (Debenedetti 1930: 42).

Alternativamente, especula -en línea con Ambrosetti- que la falta de evidencia podría reflejar un sistemático saqueo que, a su juicio, “se inició por las gentes aborígenes antes que por los buscadores de tesoros y los recientes investigadores” (Debenedetti 1929: 7). Curiosamente, al excavar fuera de las chullpas el sedimento de una de las cuevas, encontró varios contextos funerarios intactos, directos o marcados con alineamientos de piedras. Es decir, los abrigos contenían tanto cámaras como inhumaciones, pero no había restos humanos *dentro* de los presuntos sepulcros.

Pudimos verificar este patrón durante nuestras propias investigaciones en la región. Examinamos decenas de cámaras en distintas cuevas sin detectar indicios de inhumaciones, pero constatamos la presencia de marlos de maíz en varias de ellas. Encontramos, en cambio, una inhumación directa de dos adultos protegida por un muro simple en un abrigo rocoso (Río Granadas 1), además de entierros directos en pisos de vivienda de dos sitios habitacionales contemporáneos, Bilcapara y San Lorenzo 17 (Nielsen *et al.* 2015).

En cuanto al término chullpa, explica Debenedetti (1929: 6) que los habitantes de la comarca llaman *chullpa wasi* a las cuevas en cuestión, lo que no termina de precisar qué era lo “chullpa” que allí moraba o qué relación tenía con las cámaras. Conocedor de la literatura arqueológica sobre el tema, a Debenedetti le resultó obvio que se referían a los “sepulcros vacíos”, por lo que continúa refiriéndose a ellos como chullpas en el resto del artículo, aunque deja sentada su sorpresa por la presencia de este vocablo aymara en una región donde se hablaba quechua. Ese mismo año, sin embargo, la Encuesta Nacional de Folclore registró en dos localidades cercanas las primeras referencias conocidas al mito de los *chullpa*, donde queda claro que los locales no se referían a las cámaras sino a los cuerpos de los seres pre-solares. La maestra de la escuela N° 67 de Puesto del Marqués (cuenca de Guayatayoc), por ejemplo, relata que cerca del pueblo:

Se han encontrado palas, platos, cucharas y flechas de piedra; según la tradición de los antiguos pertenecían a los “Chulpas”; población indígena que habitaba ese lugar y que por temor al calor y a los rayos del dios sol, se escondieron en sus casa dentro de las cuevas, donde quedaron muertos; y constituidos en momias de las que también han sido encontradas al hacer excavaciones; pero no las sacaron; porque los lugareños las temen y respetan, razón por la cual se asegura que existe aún, sin que hayan sido tocadas, toda esa población de momias (Encuesta Nacional de Folclore 1921, carpeta 67: 51).

Por su parte, el maestro de la escuela N° 99 de Santa Catalina -la más próxima a donde Debenedetti se encontraba trabajando ese mismo año- bajo el título “Enterratorios indígenas o chulpas” explica:

Aún existen en estas regiones enterratorios indígenas en lugares inaccesibles, en cuevas, enclavadas en los altos de una roca, donde se las hallan a muchos de ellos enterrados con todos sus utensilios de alfarería y prendas de vestir... Los paisanos o habitantes actuales, les tienen a los “chulpas” mucha reverencia y les infunde miedo; así se ve que les recitan oraciones y les encienden velas, para que les sirva de protector, les libre de desgracias y no se enojen con ellos; “porque el chulpa es malo” y no perdona ninguna ofensa hecha contra él. En esa firme creencia, nunca las cavan ni las sacan de sus cuevas; pues el chulpa les puede castigar bajo varias formas, quitándoles la salud, la fortuna, sus haciendas y por fin morirán en la miseria y con crueles sufrimientos.

La maestra que ha cometido la irreverencia de escavar esos enterratorios, para poder enviar los restos de esa raza, cree no ser castigada por los chulpas y no sea tampoco que llegue algún castigo a los distinguidos miembros del jurado, cuando estudien los cráneos y huesos que envía (Encuesta Nacional de Folclore 1921, carpeta 55: 1).

Estos testimonios preceden a lo que suele considerarse el primer registro etnográfico del mito realizado por Métraux (1931) entre los Chipaya, aunque hay indicios aún anteriores. En las islas del lago Titicaca, Bandelier (1910: 294-295) escuchó de un “viejo hechicero” que:

In very ancient times... the island was inhabited by gentlemen (caballeros) similar to viracochas... they had intercourse with the women of the people, and the children were deposited in caves, where they were kept alive by water dripping from the rock of the ceiling. These children, who had thus been exposed, became the *Inga-Ré* (Incas), and they drove out the gentlemen and held the Island thereafter... after the time of the ‘Inga-Ré’ the Lake once dried up so completely that people from Huaicho came over on foot and killed the ‘Chullpa’ then living on Titicaca.⁴

4. “En una época muy antigua... la isla estaba habitada por caballeros similares a los viracochas... [quienes] tuvieron relación con las mujeres de la gente y sus hijos fueron depositados en cuevas, donde se mantuvieron vivos gracias al agua que goteaba de la roca del techo. Estos niños, que habían sido expuestos de este modo, se convirtieron en los Inga-Ré (Incas), y expulsaron a los caballeros y dominaron la Isla desde entonces... una vez, luego del tiempo de los ‘Inga-Ré’, el lago se secó tan completamente que la gente de Huaicho pudo llegar hasta allí caminando y mató a los ‘Chullpa’ que entonces vivían en el Titicaca” (la traducción es mía).

Me interesa destacar dos puntos de esta versión del mito. Primero, los Inga-Ré descendían de mujeres locales (*chullpa*) y emergieron de las cuevas donde habían sobrevivido alimentados por las rocas, para expulsar a los viracocha o extranjeros. Segundo, aunque la muerte de los *chullpa* no fue causada por la salida del sol, fue posible porque el lago se secó, lo que podría aludir indirectamente al mismo evento que, además, habría ocurrido después del tiempo de los Inga-Ré.

Los datos presentados indican que a comienzos del siglo XX el mito de los seres pre-solares ya estaba difundido desde la puna de Jujuy hasta el lago Titicaca, por lo menos, entre comunidades que hablaban distintas lenguas. Cabe pensar, entonces, que cuando los viajeros y arqueólogos preguntaban por los contextos que llamaban su atención -tumbas monumentales o cavernas sepulcrales- las respuestas de sus informantes locales se referían a los *chullpa* y la temible energía que aún impregnaba sus huesos, pertenencias y el lugar donde habitaban (*wasi*, torres, cuevas), a su naturaleza de *wak'as*. Por lo tanto, las ecuaciones *chullpa*=sepulcro y *chullpa*=población preincaica=cultura arqueológica, serían errores de traducción provocados por los supuestos ontológicos introducidos por los propios investigadores. La primera expresa la concepción naturalista de la materialidad, por ejemplo, los objetos materiales como intermediarios pasivos de la agencia humana (Latour 2005), una ontología de las sustancias que entiende a las cosas a partir de ciertos atributos esenciales e inmutables que definen lo que en verdad *son* (sepulcros, altares, depósitos, casas, etc.). La segunda revela la concepción occidental del tiempo histórico como una dimensión lineal, homogénea y continua en la que se suceden distintas épocas, poblaciones y culturas que van quedando irreversiblemente relegadas al pasado.

Las chullpas de Lípez

En este apartado discuto la naturaleza de lo “chullpa” desde una perspectiva arqueológica, aprovechando para ello los resultados de los estudios realizados sobre las torres y cámaras de Lípez durante las últimas dos décadas. Los testimonios de los informantes andinos mencionados anteriormente ofrecen un punto de partida para encarar el problema al caracterizar a las chullpas como *wak'as*. Me interesa destacar aquí cuatro aspectos de estas entidades que distinguirían su modo de existir (Allen 2018; Bray 2015; Salomon 1998) y que se corresponden estrechamente con el concepto de agenciamiento planteado al comienzo: (1) sus facultades agenciales y disposiciones son inmanentes a su materialidad, a las capacidades performativas que ofrecen en virtud de

sus propiedades físicas, de su “corporalidad” si se quiere; (2) su naturaleza se constituye relacionamente en la práctica, como una historia de interacciones, asociaciones y eventos; (3) su agencia no es individual sino distribuida en redes heterogéneas de mediadores o “actantes” de las que forman parte y (4) poseen un punto de vista, una perspectiva que puede ser compartida con otros seres mediante procedimientos que implican transformaciones somáticas.

Siguiendo una metodología inspirada en las propuestas de Holbraad y Pedersen (2017; Henare *et al.* 2007), comienzo caracterizando a las chullpas como fenómeno arqueológico, en términos de sus atributos materiales recurrentes y distintivos, los contextos donde se encuentran, sus variaciones temporales y los indicios de actividad asociados. Combinando estos datos con información histórica y etnográfica, busco luego precisar sus características como actantes o “personas chullpa”, empezando por algunas capacidades o destrezas (*affordances* [Gibson 1979] o *performance characteristics* [Schiffer 2011: 27]) que su materialidad les confiere para participar de la vida humana y relacionarse con otros. Estas interacciones podrían entenderse como “prácticas no humanas” que fueron definiendo contingentemente su naturaleza específica como *wak’as*. Por razones de espacio, solo me refiero a los resultados de las investigaciones, remitiendo para mayores detalles a las publicaciones donde se exponen los datos y argumentos que los fundamentan (Nielsen 2008, 2018a, 2022).

Chullpas como cosas

Las chullpas de Lípez pueden definirse, mínimamente, como cavidades o cámaras de piedra a las que es posible acceder mediante un estrecho vano. Este último rasgo está sumamente estandarizado, no solo en su tamaño (~40 x 40 cm), sino también en su confección, generalmente cuatro lajas cuidadosamente elegidas y ajustadas para servir de jambas, umbral y dintel. Cerca de ellas se encuentran a veces las tapas, rocas planas trabajadas para calzar ajustadamente en la abertura. Poseen muros dobles de piedras elegidas -a veces canteadas- hacia ambas caras, rellenos con ripio y tierra, con las juntas tomadas con barro en la cara interna. Siempre emplearon rocas del lugar que, dependiendo de la geología, pueden ser cenizas volcánicas, basaltos, dacitas o estromatolitos. Generalmente, los muros tienden a cerrarse en la parte superior, lo que facilita la colocación de la cubierta, que puede estar hecha directamente con grandes rocas planas o incluir vigas de madera que sostienen el techo de piedra. La solidez de esta técnica constructiva y la formalización del vano distinguen a las chullpas de cualquier otra arquitectura contemporánea (p.e. viviendas de muros simples de piedra sin argamasa). Se presentan en

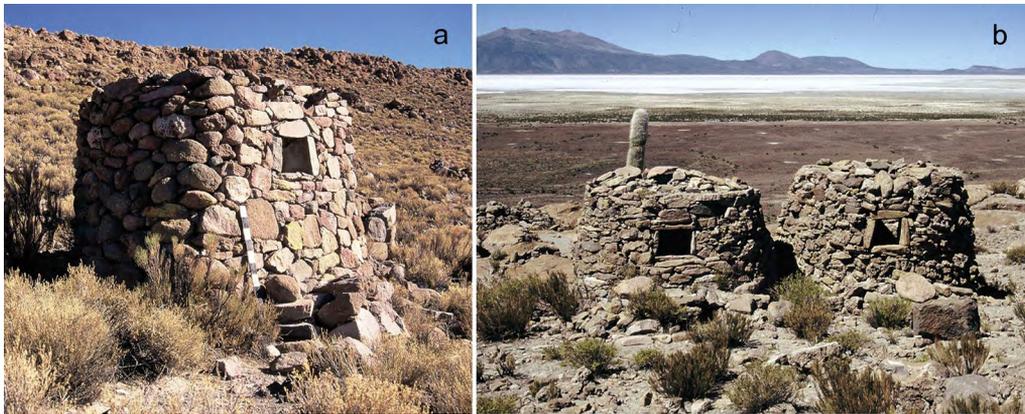


Figura 1. Ejemplos de torres exentas: (a) Laqaya y (b) San Pedro de Quemes.

dos variantes formales -torres exentas y cámaras adosadas- que fueron erigidas desde el siglo XIII hasta el XVI.

Las torres exentas suelen encontrarse a cielo abierto, aunque ocasionalmente se presentan también dentro de cuevas. En su mayoría son simples -excepcionalmente dobles o triples- y tienen formas variables (Figura 1). Las plantas más frecuentes son circulares, elípticas o rectangulares, mientras que predominan los volúmenes cilíndricos, troncocónicos o troncopiramidales. El vano suele estar en la mitad superior de las torres, aunque algunas tienen un interior semisubterráneo, en cuyo caso la abertura se ubica cerca del suelo. Para facilitar el tránsito entre el exterior y el interior de estas estructuras, se encuentran banquetas externas (Figura 1a) y/o peldaños internos en saledizo, cuando la altura del vano lo requiere. Los vanos tienen orientaciones variables, sin que hayan podido identificarse patrones significativos. Los pisos están revestidos por grandes lajas con sus juntas rellenas de barro, como ocurre en la cara interior del muro. Las juntas de la cara externa, en cambio, se encuentran vacías, salvo al erigirse dentro de cuevas, en cuyo caso también fueron rellenas. Pueden estar aisladas o formando grupos de hasta centenares de torres.

Las cámaras adosadas, en cambio, incorporan bloques, afloramientos o paredes de cuevas como parte del muro que encierra su espacio interno (Figura 2). Las más simples son solo un vano agregado a un abrigo, grieta o cavidad formada naturalmente en la roca; en otros casos se trata de cúpulas completas apoyadas contra las paredes de los aleros. Las formas de las cámaras son más variables, ya que se adaptan a los caprichos de las formaciones rocosas donde se alojan. Aunque se las encuentra aisladas, suelen agruparse por decenas en la misma cueva siguiendo tres patrones característicos. En



Figura 2. Cámaras adosadas: (a) Alota, (b) Llacta Qhaqa 1 y (c y d) Pukará de Mallku.

uno de ellos cada estructura se adosa a la pared rocosa, formando hileras que acompañan el fondo del abrigo. Alternativamente, forman conjuntos abigarrados en los que muchas cámaras se apoyan sobre estructuras anteriores, aunque manteniendo cada una su acceso independiente. La superposición define el tercer patrón; al interior de una primera estructura visible en la superficie se encuentra un segundo vano que conduce a otra más profunda, donde puede repetirse este rasgo (hasta cinco veces según nuestros registros) para formar series de chullpas a las que solo se accede secuencialmente. En una variante de este patrón, algunas cámaras poseen más de un vano en su interior que conduce a otras tantas estructuras, formando verdaderos laberintos de chullpas subterráneas con distintos recorridos posibles y más de una salida al exterior (Figura 3a). Este patrón de agrupamiento ha sido registrado principalmente en las cuevas y profundas grietas que se forman en los arrecifes de

corales fósiles o estromatolitos que marcan las antiguas costas de los lagos pleistocénicos en la región (Figura 3).

A estas dos variantes de “chullpas locales” se agregó al momento de la conquista incaica otro tipo de torre que denominaré “chullpa Inca”. También están sólidamente construidas con muros dobles de piedras locales elegidas o canteadas, con juntas tomadas en la cara interior del muro y pueden o no tener vigas de madera para sostener techos de piedra, además de presentar formas variables (p.e. prismáticas, cilíndricas, hiperboloides). A diferencia de las torres locales, sin embargo, sus vanos son algo más grandes (hasta 60 cm de altura), no están enmarcados con cuatro piedras, se ubican a ras del suelo y siempre se orientan al este (Figura 4). Estas estructuras fueron regularmente usadas con fines mortuorios.

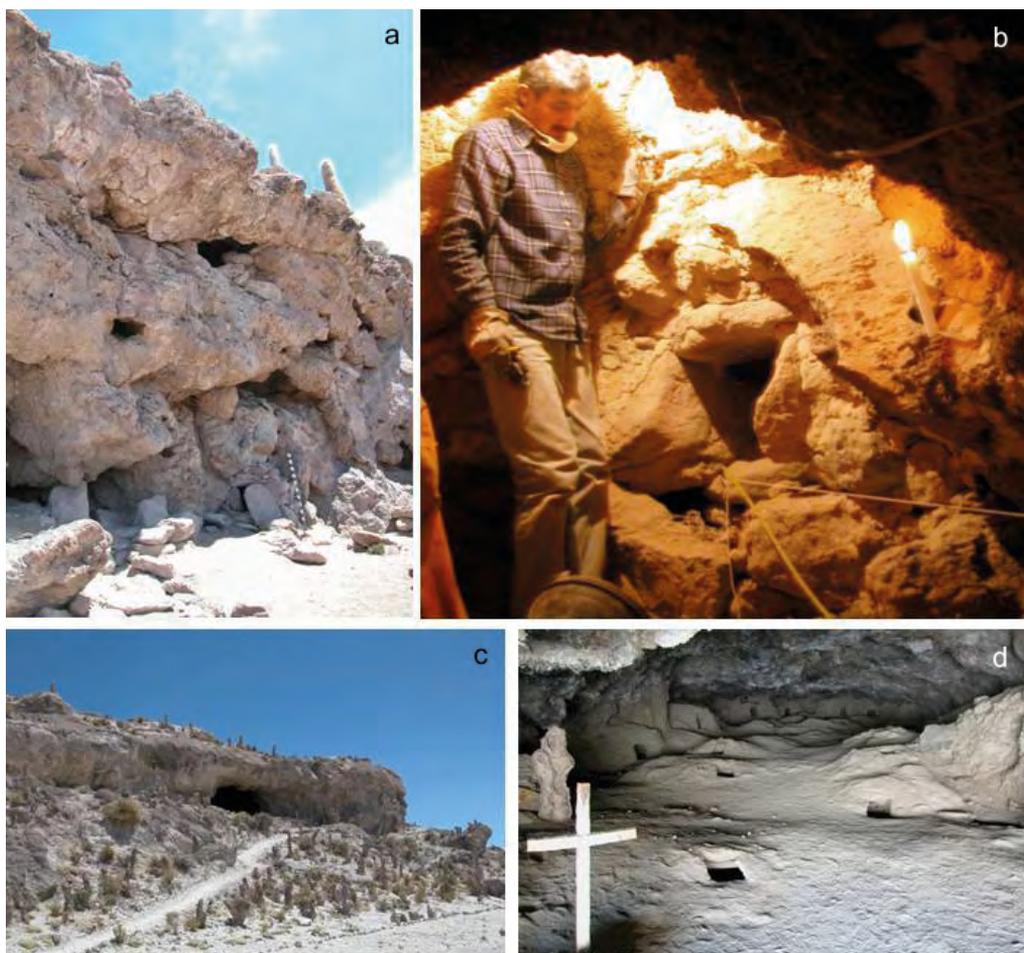


Figura 3. Cámaras al interior de arrecifes de estromatolitos: (a) grietas en los arrecifes fósiles de Qhatinsho por donde se ingresa a series de cámaras superpuestas; (b) vano de acceso a una serie de cámaras dentro del arrecife; (c y d) exterior e interior de Cueva del Diablo.



Figura 4. Chullpas Inca: (a) Atulcha y (b) Juchijsa.

Las chullpas se presentan en cinco contextos diferentes, definidos a partir de la relación entre las estructuras, otros escenarios de actividad (poblados, cultivos) y ciertos rasgos del paisaje: (1) en cuevas; (2) aisladas o en grupos alejados de otros sitios; (3) en pueblos y pukaras; (4) formando sectores cercanos a pueblos; (5) en pueblos viejos ya abandonados. Las cámaras solo se presentan en el primer contexto, mientras que los otros cuatro involucran fundamentalmente a las torres. Los dos primeros datan tanto del PIT como del PT, el tercero únicamente del PIT y los dos últimos solo del PT (Tabla 1).

Contextos	PIT	PT
1. Cuevas	C	C
2. Aisladas o en grupos	TL	TL
3. Pueblos y pukaras	TL	
4. Sectores junto a pueblos		TL, TI
5. Pueblos viejos		TL

Tabla 1. Tipos de chullpas, contextos y períodos: C = cámaras; TL = torres locales; TI = torres Inca.

Las cámaras en cuevas son ubicuas en la región y sabemos que fueron construidas sin mayores cambios de diseño y localización durante ambos períodos. Su distribución acompaña a los distintos afloramientos rocosos que forman estos abrigos, pero también parece relacionarse con áreas de cultivo atemporal, evidenciadas por la presencia de antiguos emplantillados para trillar quinoa, cercos e indicios de limpieza de piedras. En estos campos se encuentran también torres aisladas o en reducidos grupos.

Durante el PIT, la población de Lípez residía parte del año de forma dispersa o en poblados sin defensas y se concentraba en reductos defensivos (*pukaras*) cuando anticipaba conflictos, probablemente en invierno (Nielsen 2018b).

Todos estos sitios poseen chullpas, desde las viviendas aisladas con una o dos torres cercanas, hasta los poblados y pukaras que llega a tener cientos de estas estructuras a su alrededor. Algunos conglomerados presentan espacios de congregación o plazas donde también se encuentran chullpas, como ocurre en Bajo Laqaya, con más de 300 torres concentradas en un flanco del sitio y tres a un costado de la plaza. Excepcionalmente, las cuevas con cámaras se encuentran junto a los poblados, como ocurre en el Pukará de Mallku, donde el área habitacional con sus torres está protegida por elevados afloramientos de ignimbrita con decenas de cámaras adosadas a cuevas y peñascos.

Con la expansión Inca, los pukaras fueron abandonados, algo que probablemente ocurrió también en algunos poblados sin defensas investidos de cierta jerarquía política, como Bajo Laqaya, donde además se quemaron las torres y otras estructuras asociadas a la plaza (Nielsen 2006). Son característicos del PT los poblados sin defensas integrados por decenas de viviendas rectangulares, cerca de las cuales se encuentran grupos de chullpas que forman sectores discretos. En este cuarto contexto se encuentran torres locales, cuya distribución no sigue un patrón reconocible, y torres Inca, que parecen guardar ciertas alineaciones. Constituyen el quinto contexto las torres erigidas sobre las ruinas de pueblos ya abandonados en la época -sobre todo de comienzos del segundo milenio- que suelen estar asociadas con viviendas aisladas de planta rectangular, razón por la cual atribuimos estos sitios al PT a pesar de no contar con dataciones absolutas. Si esto es así, estos sitios representarían estancias o variantes dispersas del patrón residencial tardío, que privilegiaron la cercanía de lugares con indicios de ocupaciones anteriores.

Tanto las cámaras como las torres estuvieron sujetas a diversos usos. Los granos de quínoa son el hallazgo más común en las chullpas locales de ambos tipos (López *et al.* 2012), seguidos de restos de cestos para el transporte de coca, azadas líticas y cerámica fragmentada. En algunas cuevas, donde las condiciones de preservación son más favorables (p.e. Qhatinsho), los habitantes locales obtuvieron de las cámaras una mayor variedad de objetos, incluyendo tejidos, cordeles, capachos, sandalias, keros de madera, instrumentos para tejer, panes de lejía y plumas de aves. Estos resultados sugieren que el almacenaje fue una de las principales actividades relacionadas a las chullpas locales, aunque también hay evidencias de que algunos de estos ítems fueron depositados como ofrendas. Así lo indican, por ejemplo, la frecuente presencia de tiestos alrededor de las torres en todos los contextos, el hallazgo de una escudilla con quínoa servida (y preservada por el fuego) sobre el piso de una chullpa en la plaza de Laqaya (López y Nielsen 2013) o el registro en Itapilla Kancha de cuentas de vidrio y fragmentos de un mismo ornamento de mala-

quita al pie del vano, dentro y fuera de la estructura. La gente local a menudo afirma que algunas cámaras en cuevas contenían cuerpos que luego fueron extraídos, pero solo observamos restos humanos en superficie en dos casos, por lo que no sabemos a ciencia cierta si originalmente se encontraban al interior de las estructuras. Verificamos, en cambio, la presencia de inhumaciones en abrigos rocosos sin cámaras, algo que también constataron Arellano y Berberían (1981). En suma, es probable que algunas chullpas locales hayan recibido inhumaciones, pero las actividades más frecuentemente asociadas a ellas fueron el almacenaje y la ofrenda, entre otras posibles. Las torres Inca, en cambio, parecen haber servido habitualmente de sepulcros, aunque la presencia a su alrededor de “cajitas” de piedra y cerámica sugiere que también se las alimentaba y recibían ofrendas.

Chullpas como personas

En su carácter de *wak'as*, las chullpas participarían de agenciamientos capaces de lograr distintas cosas y de involucrar intersubjetivamente a otros seres según el contexto. Para identificar estas “acciones no humanas”, comentaré algunas de las capacidades para interactuar con los seres humanos -o *runakuna* como me referiré a ellos de aquí en más- que las chullpas tienen en virtud de sus atributos materiales (*performance characteristics*); luego discutiré cómo pusieron en práctica estas capacidades en distintos contextos y épocas. Primero, cámaras y torres son excelentes contenedores, con detalles constructivos que mejoran su capacidad para preservar la materia orgánica, como las juntas tomadas con barro o los pavimentos de piedra. Esta característica les permitió conservar quinoa, coca y otros elementos perecederos que les eran regularmente confiados, pero también los difuntos (*mallquis*) y sus ofrendas, en los casos en que fueron empleadas como sepulcros (Sillar 1996).

En segundo lugar, fueron erigidas para perdurar. Como consecuencia de las técnicas empleadas en su construcción, son las estructuras prehispánicas mejor conservadas en toda la región, donde son muy visibles y se las encuentra por millares. Si las chullpas participaron activamente del establecimiento de cierto orden social (p.e. territorios, jerarquías políticas, autonomía doméstica o local), su longevidad contribuyó claramente a perpetuarlo y naturalizarlo.

Además, las chullpas comunican un dominio exterior con uno interior, una tercera facultad cuya importancia ha sido claramente destacada mediante la cuidadosa elaboración y estandarización del vano, característica que también muestran las torres Inca, con las diferencias ya señaladas. Este rasgo y las interacciones que habilita (p.e. colocar allí bienes y ofrendas, introducir o sacar difuntos o interactuar con ellos [Gil 2010; Isbell 1997]) son las principales ra-

zonas que obligan a considerar a las cámaras y torres como aspectos de una misma cosa o “facetas de una misma persona”, a pesar de sus diferencias. Ahora bien, mientras que el exterior de las chullpas está bastante claro (el mundo de los *runakuna*, sus pueblos y campos de cultivo), su dominio interno es más difícil de definir. Una posibilidad evidente es el interior de la estructura o serie de estructuras en el caso de las cámaras seriadas. Otros elementos, sin embargo, llevan a pensar que las chullpas actuaban también como umbrales hacia un interior más allá de ellas mismas, quizás un mundo frío y en penumbras semejante al *manqhapacha* (aymara) o *ukhupacha* (quechua) descrito por las fuentes históricas y etnográficas (Allen 2014; Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cereceda 1990). Allí habitarían seres poderosos pero incivilizados, como los difuntos (*mallquis*), demonios (*supay*), animales fantásticos (*khurus*) y, eventualmente, los propios *chullpa*.

Una característica que avala la interpretación de las chullpas como conductos al inframundo es su tendencia a mimetizarse con el lugar en que fueron construidas, utilizando siempre materiales disponibles alrededor o replicando -en el caso de las cámaras- la forma de los bloques a los que se adosan, creando de este modo la ilusión de ser ellas mismas solo aberturas en la roca, el afloramiento o el lugar (Figuras 2 y 3). Otro indicio son los motivos zoomorfos inclasificables ocasionalmente pintados cerca de los vanos de algunas cámaras, del lado interno o externo (Nielsen 2018a), imágenes que recuerdan a los *khurus* que las mujeres *Jalq'a* representan hoy en sus tejidos (Cereceda 2018). Las cámaras en cuevas, por su parte, particularmente las que ocupan los arrecifes de estromatolitos -que los habitantes actuales consideran la espuma de un antiguo mar petrificado- sugieren que las chullpas no solo conducían al *ukhupacha*, sino que ellas mismas provenían de ese lugar. La secuencia constructiva de estos agrupamientos, que se inicia en las profundidades de los arrecifes (o en la pared del fondo de las oquedades en la ignimbrita) y se desarrolla hacia el exterior (Rivet 2015), sugiere que las chullpas literalmente “emergieron” de las peñas. En Lípez, este doble carácter de las chullpas como originarias del inframundo y conductos a su interior, es también consistente con las ambiguas relaciones que mantienen con los difuntos. Procedentes ambos del *ukhupacha*, se los encuentra lado a lado en ciertas cuevas, pero como conductos, las chullpas ofrecían también a los *mallquis* una vía para retornar a su mundo. En suma, las chullpas no solo interactuaban con los *runakuna*, sino que les brindaban también la posibilidad de relacionarse con sus ancestros (estuvieran o no físicamente dentro de ellas) y otras poderosas agencias residentes al interior de la tierra.

Para entender este rol mediador de las chullpas, es importante recordar que sus aberturas permiten, ajustadamente, el ingreso de un ser humano, una cuarta capacidad propia de su materialidad. Esto significa que las interacciones entre los *runakuna* y el inframundo que las chullpas habilitaban, no solo involucraban invocaciones u ofrendas realizadas través del vano, sino también la posibilidad de entrar y percibir físicamente la penumbra, la constricción, la falta de aire o el silencio que reina en su interior, particularmente en los laberintos de cámaras secuenciadas. Cabe pensar que estas experiencias de “interioridad” y los cambios de perspectiva asociados, debieron ser aspectos importantes del modo en que estas *wak’as* establecían vínculos intersubjetivos entre la gente y las agencias del *ukhupacha*.

La gran visibilidad es una quinta cualidad, privativa de las torres, que ha sido a veces potenciada ubicándolas en lugares elevados. Este aspecto ha justificado pensar a las chullpas como marcadores territoriales o monumentos que proclamaban el poder de ciertas autoridades, ancestros, linajes o grupos étnicos (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Hyslop 1977). No obstante, si se considera que como personas no-humanas estaban también dotadas de “puntos de vista” (Allen 2018; Tilley 2004:16; Viveiros de Castro 2004b), esta característica implica que las torres mismas tenían gran dominio visual de su entorno, lo que les permitió proteger activamente a los *runakuna*, sus cultivos y sus territorios.

Toca discutir ahora cómo ejercieron las chullpas estas facultades durante los últimos siglos de la era prehispánica. Si como sostiene Salomon (1998: 9), las *wak’as* se manifestaban como largas secuencias de fenómenos, logros y acontecimientos, conocer la naturaleza de las chullpas requiere considerar no solo lo que eran capaces de hacer, sino su historia, la suma de sus actos. Para ello, repasemos brevemente el contexto social de los siglos XIII-XIV (PIT), cuando hicieron su aparición en el mundo de la gente. Como en otras partes de los Andes centro-sur, en Lípez fue una época de grandes transformaciones caracterizada por sequías recurrentes, belicosidad endémica y consolidación de identidades étnicas (Nielsen 2002). Aquí como en regiones vecinas, la inseguridad desencadenó procesos de integración política segmentaria que resultaron en la consolidación de jerarquías de autoridad crecientemente abarcativas (Nielsen 2006; Platt 1987). En esta coyuntura surgieron las chullpas y se instalaron por millares en poblados y áreas agrícolas.

Su presencia es particularmente notoria en los poblados y pukaras donde las torres integraron grandes formaciones en torno a las viviendas, acompañadas ocasionalmente por afloramientos rocosos con cámaras en su interior (p.e. Cruz Vinto, Mallku, Sedilla). Además de proteger a los residentes y vigilar

el entorno, las evidencias muestran que en estos contextos las chullpas también prestaban servicio de almacenaje y probablemente recibían ofrendas y rogativas dirigidas a ellas o a otros actantes que asociaban en su carácter de mediadoras. Sus cantidades sugieren dos niveles de relación con los habitantes de estos asentamientos. Por una parte, hay cierta correspondencia numérica -a nivel de magnitudes- entre casas y chullpas, un vínculo que estaría también indicado por la tendencia de los vanos a orientarse hacia el interior de los poblados y por la contigüidad entre chullpas y viviendas en algunos sitios. Cabe pensar, entonces, que cada nuevo grupo doméstico que se sumaba a la comunidad -por inmigración o fisión- construía aquí su casa y su torre, tal vez también cámaras en alguna cueva cercana y algunas torres más en los campos de cultivo, donde debían guardar la semilla y la cosecha. Estas “chullpas familiares” y sus aliados del inframundo (p.e. ancestros y otros seres), velarían conjuntamente por el bienestar del grupo, vigilarían sus viviendas, estancias y cultivos, conservarían sus alimentos y pertenencias, nutrirían sus semillas y la destreza de sus utensilios (Allen 2018).

Por otra parte, las chullpas asociadas a plazas se desempeñarían en un nivel “supra-doméstico,” como antepasados de ayllus o parcialidades semejantes en la estructura segmentaria de la comunidad. La presencia de tres torres en la plaza de Bajo Laqaya, enfrentadas a otros tantos edificios aparentemente destinados a alojar banquetes, evoca la partición del espacio y de las actividades de carácter público que ha sido reiteradamente observada por la etnografía en comunidades segmentariamente organizadas (Nielsen 2006). Los vínculos que se establecían en el curso de estas celebraciones públicas entre *runakuna*, autoridades, chullpas y otras *wak'as* mediante el consumo compartido de comidas y bebidas embriagantes, la comunicación oracular, la danza y otras prácticas/experiencias debieron ser fundamentales para la reproducción del orden político, especialmente si se las piensa como formas de “comunicación transformativa” que permitían establecer un “punto de vista” compartido (Allen 2018: 595). Por la misma razón, el abandono de estas chullpas y plazas con el Tawantinsuyu, junto a la llegada de chullpas sepulcrales orientadas al naciente, que pasan a concentrar la actividad pública, cobran sentido como forma de re-alineación de los agenciamientos políticos vigentes -con la complicidad de los ancestros allí sepultados- en torno a una nueva perspectiva hegemónica, la del sol y del Inca.

Hay que notar, sin embargo, que las chullpas locales asociadas a la vida familiar muestran cierta continuidad durante el PT. En las inmediaciones de los pueblos, incluso en los sectores donde se agrupan las torres sepulcrales incaicas, se encuentran también torres locales contemporáneas que, excep-

cionalmente, fueron utilizadas con fines mortuorios. Además, se construyeron en esta época chullpas en cuevas, con los mismos diseños y en las mismas zonas empleadas con fines agrícolas hasta entonces (Nielsen 2018a). A ellas se agregaron las torres erigidas sobre las ruinas de pueblos viejos cercanos a algunas estancias, quizás para movilizar la agencia de los antepasados residentes en estos antiguos *chullperíos*. Esta continuidad en la construcción y uso de chullpas locales admite distintas interpretaciones ¿defendían la autonomía y derechos territoriales de las comunidades locales o colaboraban con el orden introducido por el Inca y sus *wak'as*?

No quisiera concluir este apartado sin mencionar los paralelismos entre las chullpas de Lípez y las *wankas* de la mitohistoria centro-andina. Estas últimas eran versiones litificadas de héroes culturales (*waris*) que en una era anterior habían surgido de cuevas, ojos de agua y otros portales al inframundo, considerados lugares de origen (*paqarinas*) de cada ayllu o grupo étnico. Luego de conquistar territorios, construir canales y terrazas, y enseñar la agricultura, los *waris* se convirtieron en piedra (*wanka*) para continuar velando por el bienestar de sus descendientes. Según Duviols (1979), como vástagos clavados en la tierra, estos monolitos tenían la capacidad de vincular los tres mundos, *ukhupacha* (abajo), *kaypacha* (donde viven los *runakuna*) y *hananpacha* (arriba), una facultad mediadora que claramente poseen las chullpas como conductos hacia el interior. Las homologías abarcan también los contextos que habitaban las *wankas*, pueblos (*markas*) y campos de cultivo (*chakras*), lo que permitiría pensar en chullpas *markayoc* y chullpas *chakrayoc*, respectivamente, no como entidades separadas, sino como desdoblamientos de una misma *wak'a*, agenciamiento o persona distribuida que intervenía en los distintos escenarios de la vida familiar y comunitaria.

Reconocer las homologías entre *wankas* y chullpas no implica ignorar las diferencias que seguramente existían entre estos dos tipos de *wak'a*, mínimamente por obra de las distintas capacidades performativas que les confiere su materialidad. Así, por ejemplo, las chullpas permiten conservar cuerpos y bienes o experimentar físicamente la interioridad en formas que no habilitan los monolitos. Más allá de esto, sin embargo, estas semejanzas revelan formas de entender las relaciones entre la materialidad, la agencia y el tiempo ampliamente compartidas en el mundo andino.

Los *chullpa* de Lípez

A continuación, quisiera presentar algunas versiones locales del mito de los *chullpa* pre-solares y comentar prácticas actuales asociadas al mismo que

involucran a torres y cámaras, entre otros objetos, que revelan la continuada participación de las chullpas en la vida de la gente. No pretendo analizar la mitología sobre los *chullpa* (Sendón 2010) ni profundizar en la relación actual entre la gente y los antiguos monumentos, sino insistir en la importancia de abordar lo “chullpa” como totalidad, sin disociar el mito de las acciones que genera y de las chullpas mismas, el pasado del presente, la arqueología de la etnografía. Los testimonios fueron recogidos entre vecinos de Santiago K (Nor Lípez) y Cerrillos (Sud Lípez) entre 1995 y 1999.

Cuentan que los *chullpa* eran fríos y comían todo crudo pues desconocían el fuego. Vivían a la luz de la luna, tenían llamas y sus propias cosechas, como la quínoa *ajara* y la papa *motocoro*.⁵ Algunos piensan que poseían una fuerza extraordinaria, de allí la monumentalidad de algunas de las construcciones que dejaron; otros dicen que, en realidad, hablaban con animales, plantas y piedras, y que estas últimas les obedecían. Cuando el sol salió por primera vez, encandilados por su claridad y abrasados por su calor, los *chullpa* trataron de escapar refugiándose en las cuevas, donde muchos de ellos quedaron *charkiados* con su ropa, vajilla y otras pertenencias, como puede verse hasta hoy. Como en otras partes de los Andes, la gente de Lípez considera que estos lugares -*chullperíos*- son peligrosos, por lo que deben evitarse o transitarse con respeto y cuidado, sobre todo al atardecer, cuando la luz es incierta y es posible que los *chullpa* vuelvan a salir de las cuevas.

Sin embargo, no todos ellos perecieron en aquél momento. Según dicen en Santiago K, en el “tiempo de los abuelos” todavía había una pareja de viejos *chullpa* en la cueva de Chaka Wasi, donde vivían comiendo seres humanos que cazaban. Una vez, una mujer pasaba por allí con su *wawa* rumbo a la fiesta de Corpus Cristi cuando se encontró con la abuela *chullpa*, quien la invitó cariñosamente a quedarse a pasar la noche, ya que era tarde.

— ‘Quédate *allchi* [nieta], cocinaremos y dormirás hasta mañana y entonces seguirás camino.’

Como insistió, la mujer se quedó, aunque tenía miedo. La abuela le pidió que fuera a buscar agua al ojito que quedaba bastante lejos.

— ‘Deja tu *wawa* aquí’, le dijo, ‘está dormida, yo la estaré cuidando.’

Mientras la mujer estaba fuera, la abuela la había carneado ya a la *wawa*. Para que su madre no se diera cuenta, le había puesto una *cona* [piedra de moler] entre las mantas. Cuando volvió la mujer, la abuela le dijo:

5. Según Cobo (1890[1653]: 371), “el *motocoro* es una raicilla que sólo se halla en la provincia de los Lipes... mantienen de los naturales de aquella provincia, como de papas los del Collao”.

— ‘Así nomás dormidita ha estado.’

Pero la mujer notó algo raro y se dio cuenta de que piedra nomás había. La abuela había preparado sopa y le sirvió un plato con una piernita de la *wawa*. La mujer se dio cuenta y la guardó sin comerla. Entretanto, llegó el abuelo *chullpa* que había salido a cazar humano.

— ‘Pum, pum, pum’ se lo escuchaba venir con su presa que tiró al piso. Porque grandes, fuertes y rápidos eran los *chullpa*.

— ‘Tenemos a la *allchi*, aseguraremos ahora’, le dijo la abuela.

— ‘Estoy cansado ¡ha luchado grave el humano! Aseguraremos mañana.’

Entonces encerró a la *allchi* en una cueva pircándola para que no escapara. Ella estaba ahí durante la noche, cuando una piedra le habló:

— ‘Yo me correré y te dejaré salir, te escaparás sin mirar atrás.’

Entonces se abrió y ella salió, la piedra volvió a su lugar sin dejar rastros. A la mañana, el abuelo vino a verla y se encontró con que había escapado, aunque estaba igual de pircado como lo había dejado.

— ‘¿Ves? tendrías que haberla asegurado anoche como dije’ lo retó la abuela.

Entonces el *chullpa* comenzó a perseguirla rumbo a Santiago, rápido, como corrían ellos. La alcanzó frente a Santiago, en el lugar que llaman Cruzpata. Allí el perrito de la *allchi* atacó al *chullpa*, mordiéndolo y haciéndolo sangrar. Entonces, mientras peleaban, vinieron los del pueblo que estaban haciendo fiesta. Ella les contó lo que había pasado pero ellos se pusieron del lado del *chullpa*, diciendo que se quedara con ellos a vivir, que lo curarían, que le harían casa. Él no quería pero al final lo convencieron. Le hicieron *chujlla* [refugio de paja] ahí, comida, todo para que viviera en Cruzpata porque él no quería quedarse en el pueblo. Cuando se echó a descansar, prendieron fuego a la *chujlla* y lo quemaron. Luego, tomaron los huesos –que saltaban como chispazos- los molieron y los desparramaron al viento (FVC, Santiago K, Nor Lítez).

Como argumenté anteriormente, hay razones suficientes para concluir que el mito de los *chullpa* ya estaba difundido en el siglo XIX, pero no conozco referencias comparables de la época de la conquista. El relato de la muerte del “último *chullpa*” quemado en Cruzpata para la fiesta de Corpus Cristi, parece relacionar su extinción con las prácticas católicas y, por lo tanto, con la evangelización y el período colonial. Esto sería consistente con la versión del mito recogida por Bandelier (1910) en el lago Titicaca, según la cual los *chullpa* murieron después del tiempo de los *Inga-Ré*. También encuentra eco en los datos arqueológicos que indican que no se construyeron más *chullpas* después del siglo XVI. Si las *chullpas* surgieron originalmente del mundo interior, resulta

natural que el poder que las animaba haya regresado allí cuando la violenta imposición de una nueva forma de ver y discernir puso fin a su época.

También interesa señalar que, tanto la mitología como la arqueología, asocian lo “chullpa” con un mismo conjunto de *wak’as* directamente vinculadas al mundo interior (p.e. torres o cámaras, cuevas, rocas y difuntos), que interactúan de distintas formas -entre ellas y con los *runakuna*- según la versión del mito o la región y período de los contextos arqueológicos que se consideren. En el mito, estas interacciones incluían la posibilidad de hablar y entenderse, una facultad que en Lípez se atribuye también al Inca (quien edificaba dando órdenes a las piedras) que, en este sentido, pertenecería a la misma era o *pacha* que los *chullpa*. Cabe pensar, entonces, que la interacción con estas agencias en el pasado incluía prácticas de comunicación transformativa (Allen 2018), como se propuso en relación a las “experiencias de interioridad” inducidas por torres y cámaras. La mitología sugiere que estas situaciones pueden ser milagrosas, como sucedió con la mujer a quien la piedra liberó de la cueva donde la habían encerrado los viejos *chullpa* cerca de Santiago K, o como ocurrió con los recién nacidos Inga-Ré que sobrevivieron milagrosamente alimentados por las rocas dentro de las cuevas en las que -en una era anterior- los habían ocultado para protegerlos sus madres *chullpa* (Bandelier 1910).

Muchos autores mencionan la presencia de ofrendas modernas en las *chullpas*, lo que demuestra que, aunque dejaron de construirse en el siglo XVI, mantuvieron su capacidad de intervenir en los asuntos locales. En Lípez, estos monumentos son conocidos como *pirwas*, vocablo quechua que significa troja y resulta consistente con la evidencia arqueológica que muestra su empleo como depósitos en época prehispánica. Dentro de ellos, es común observar restos de animales, ya sean esqueletos enteros o partes de llamas, vicuñas o corderos. Al preguntar por estos hallazgos, nos explicaron que cuando las personas sufren “mal de *chullpa*”, los *yatiris* les mandan a sacrificar un animal o preparar asado y colocarlo en alguna *pirwa* para que “el *chullpa* los suelte”. Uno puede contraer este mal al pasar por *chullperíos* o toparse accidentalmente con alguna de sus pertenencias. Especialmente peligrosas son las piedras con surco semejantes a cabezales de martillos que la gente llama *wak’as* o “santos de los antiguos”. Según cuentan en Santiago K, una vez un corregidor hizo recoger todas las *wak’as* que se encontraban dispersas por el campo, depositarlas dentro de una cueva y cerrarla con un muro para que dejaran de provocar sequías y otras desgracias. El lugar elegido fue Chorko, donde se encuentra el manantial que provee el agua al pueblo y varias cuevas con cámaras en su interior.

A veces se recurre a las chullpas para lograr ciertos resultados. Por ejemplo, hemos encontrado accidentalmente pequeños envoltorios con cabello humano introducidos en los rellenos de las torres, lo que recuerda el testimonio de Nordenskiöld (1953: 111) sobre la costumbre de enterrar el pelo de un individuo en tumbas antiguas para causarle algún mal o enfermedad. Los *chullpa*, sin embargo, no se relacionan siempre con la desgracia. Según nos informó BG, uno de los últimos comunarios en ocupar el puesto de *kuraka* en Cerrillos (Sur LÍpez), los bastones de mando de las autoridades originarias se alimentan de quínoa *ajara* y papas *motocoro*, las cosechas de los *chullpa*. Quienes pasan cargo, deben recogerlas en el campo y proveérselas al *tata rey* -como se conoce allí a las famosas varas- para que pueda mantener su poder, por ejemplo, para limpiar una casa afectada por el rayo o inmovilizar a los vecinos que tratan de escapar cuando la autoridad los visita para cobrar la tasa. Como ilustran estos ejemplos, la gente de LÍpez continúa interactuando individual y colectivamente con los *chullpa*, recurriendo para ello a las chullpas así como a otros objetos y lugares donde su agencia se encuentra distribuida.

Conclusión

Al comienzo de este trabajo se propuso que la arqueología podría realizar una contribución significativa a la comprensión de las diferencias ontológicas en la medida en que tomara en consideración otras formas de relacionarse con el mundo material. Las chullpas ofrecen una buena oportunidad para explorar las posibilidades de esta propuesta, ya que en ellas convergen una concepción andina de la materialidad y el tiempo -condensada en el concepto de *wak'a* y en la mitología *chullpa*- y un copioso registro arqueológico generado durante más de siete siglos por prácticas basadas en esas premisas ontológicas. A lo largo del texto, se ensayaron distintas formas de conjugar las perspectivas arqueológica y local del problema, con el propósito de comprender mejor los agenciamientos de los que participaron las chullpas y que dieron origen al mito como su expresión discursiva.

En la primera parte se señalaron algunos de los supuestos ontológicos que diferencian estas dos perspectivas. Se argumentó que los informantes andinos nunca emplearon el término “chullpa” para designar un objeto específicamente, sino una clase de *wak'a*. En el siglo XVI incluía las instalaciones funerarias que concentraban la interacción entre los *runakuna* del Collao y sus antepasados; en el siglo XIX, tras la feroz destrucción de los mallquis y otras *wak'as* por los extirpadores de idolatrías, refería genéricamente a los seres presolares y a la peligrosa energía que aún residía en sus cuerpos, lugares y pertenencias.

Ajenos al mundo andino, viajeros y arqueólogos solo veían y preguntaban por los curiosos monumentos, por lo que dieron por sentado que sus informantes se referían a ellos. Como resultado, la arqueología pasó por alto el singular poder del que hablaban los andinos y se concentró en describir los distintos tipos de chullpas, discutir sus funciones y dilucidar el papel que cumplieron en las sociedades pasadas (como legitimar desigualdades, comunicar derechos territoriales, reforzar identidades, etc.). Al menos dos premisas de la ontología moderna subyacen a esta equivocación; un sentido pasivo y esencialista de la materialidad y una concepción lineal del tiempo.

En la segunda parte, se exploró arqueológicamente la naturaleza de las chullpas de Lípez entre los siglos XIII y XVI, partiendo de una concepción activa y contingente de su materialidad en tanto *wak'as*. Esto implicó, ante todo, dejar de debatir lo que una chullpa es como objeto, para pensar lo que puede hacer como persona partícipe de cierto agenciamiento. Se consideraron algunas capacidades para la acción que les confiere su materialidad, para luego rastrear cómo fueron poniendo en juego esas facultades en distintos contextos y períodos. Podría decirse que, en definitiva, lo que las distingue entre otras personas no humanas es la suma de estas prácticas, lo que contingentemente devinieron a través de las relaciones que fueron estableciendo con los *runakuna* y otros seres. Este ejercicio permitió además relativizar la asociación entre chullpas y difuntos, al tiempo que puso en evidencia la importancia de los vínculos que unen ambos tipos de seres con el *ukhupacha*, un punto al que alude en sus propios términos el mito. Es sabida la relevancia que tuvieron las relaciones con el mundo interior para el Inca, quien invocaba personalmente sus poderes a través del *ushnu* (Zuidema 2014). La llegada de nuevas chullpas a Lípez con el Tawantinsuyu puede interpretarse, entonces, como una intervención política sobre las relaciones que mantenían las comunidades locales con las fuerzas de ese *pacha*.

La veneración de que son objeto las chullpas hasta hoy demuestran que la agencia de estas *wak'as* no ha desaparecido, aun cuando la gente de nuestra época ya no tenga la misma capacidad de vincularse a su poder, que por lo general se manifiesta de forma caprichosa y dañina. Pero lo cierto es que, aunque la imposición del régimen colonial puso fin a la era en que las chullpas convivían con los *runakuna* a la luz del día, ese pasado sigue de algún modo presente en innumerables lugares y cosas, y continúa incidiendo en la vida de la gente. Este sentido del tiempo, como acumulación de memoria en un paisaje donde continúan habitando seres de todas las épocas, listos para entrar en acción cuando se los invoca o cuando circunstancias extraordinarias lo exigen, está en la base del concepto de ancestralidad en el mundo andino.

Si tuviera que sacar una conclusión sobre la naturaleza de lo “chullpa”, diría que refiere a un poder capaz de afectar significativamente la vida de la gente y que involucra -de distintas formas según el lugar y la época- a cuevas, rocas, difuntos y monumentos capaces de contactar a los seres humanos con el mundo interior donde, en última instancia reside. No creo que esta caracterización valga como “traducción”, puesto que no tiene mayor sentido en los términos en que la disciplina define habitualmente su objeto de estudio o la metodología apropiada para su análisis. En ese sentido, es solo otra forma de plantear la equivocación que suscitan las chullpas y un indicio más de la distancia que la arqueología debe salvar para comprender los procesos sociales en el mundo andino.

Agradecimientos. Agradezco a los editores la invitación a participar de este dossier, y a José Luis Martínez y a Koen de Munter por sus acertados comentarios que contribuyeron significativamente a desarrollar el argumento, del que soy único responsable.

Referencias citadas

- Aldunate, C. y V. Castro. 1981. *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior Período Tardío*. Ediciones Kultrún, Santiago.
- Aldunate, C., J. Berenguer y V. Castro. 1982. La función de las *chullpa* en Likán. *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 129-174. Ediciones Kultrún, Santiago.
- Allen, C. 2014. Ushnus and interiority. En: *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, editado por F. Meddens, K. Willis, C. McEwan y N. Branch, pp. 71-77. Archetype Press, Londres.
- Allen, C. 2018. El animismo en los Andes. En: *Interpretando Huellas: Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 589-604. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Ambrosetti, J. 1902. Antigüedades calchaquíes: datos arqueológicos sobre la provincia de Jujuy. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 53: 3-97.

- Antczak, K. y M. Beaudry. 2019. Assemblages of practice. A conceptual framework for exploring human–thing relations in archaeology. *Archaeological Dialogues* 26(2): 87-110.
- Arellano, J. y E. Berberían. 1981. Mallku: el señorío post-Tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia (Provincias Nor y Sur Lípez-Dpto. de Potosí). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 10(1/2): 51-84.
- Arriaga, P. 1968[1621]. *The extirpation of idolatry in Peru*. University of Kentucky Press, Lexington.
- Bandelier, A. 1905. The aboriginal ruins at Sillustani, Peru. *American Anthropologist* 7: 49-68.
- Bandelier, A. 1910. *The islands of Titicaca and Koati*. The Hispanic Society of America, Nueva York.
- Bennett, J. 2010. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Duke University Press, Durham.
- Berenguer, J., C. Aldunate y V. Castro. 1984. Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce. En: *Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 175-220. Manchester.
- Bertonio, L. 1984[1612]. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Cochabamba.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama. 2012. Partición Colonial del Territorio, Cultos Funerarios y Memoria Ancestral en Carangas y Precordillera de Arica (Siglos XVI-XVII). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 44(4): 669-689.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara*, editado por J. Medina, pp. 11-59. Hisbol, La Paz.
- Bray, T. 2015. Andean wak'as and alternative configurations of persons, power, and things. En: *The archaeology of wak'as: Explorations of the sacred in the Precolumbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 3-19. University Press of Colorado, Boulder.

- Casanova, E. 1938. Investigaciones arqueológicas en Sorcuyo, Puna de Jujuy. *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales* 80: 423-462.
- Cereceda, V. 1990. A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104.
- Cereceda, V. 2018. Imágenes tejidas del *ukhu pacha*: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos, desde la etnología. En: *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 501-517. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Cieza de León, P. 1984[1553]. *La crónica del Perú*. Historia 16, Madrid.
- Cobo, B. 1890[1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Edición de Jiménez de la Espada, 5 vols. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla.
- Courty, G. 1907. *Explorations Géologiques dans L'Amérique du Sud*. Imprimerie Nationale, París.
- Debenedetti, S. 1929. Cavernas sepulcrales en el valle del río San Juan Mayo (Prov. Jujuy) R. A. *La Instrucción Secundaria* 15: 6-11.
- Debenedetti, S. 1930. *Chulpas en las cavernas del río San Juan Mayo*. Notas del Museo Etnográfico N°1. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Descola, P. 2013. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Duchesne, F. 2005. Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias collaguas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34: 411-429.
- Duviols, P. 1979. Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme* 19(2): 7-31.
- Encuesta Nacional de Folclore. 1921. Microfilm en archivo, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.

- Gibson, J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin, Boston.
- Gil, F. 2002 Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción del paisaje chullpario. *Revista Española de Antropología Americana* 32: 207-241.
- Gil, F. 2010. Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia. *Diálogo Andino* 35: 25-46.
- Gisbert, T., J. Jemio y R. Montero. 1996. El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca. *Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* 70: 2-66.
- González Holguín, D. 2007[1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>).
- Hamilakis, Y. y A. Jones. 2017. Archaeology and assemblage. *Cambridge Archaeological Journal* 27(1): 77-84.
- Harris, O. 2018. More than representation: multiscale assemblages and the Deleuzian challenge to archaeology. *History of the Human Sciences* 31(3) :83-104.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell. 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, Londres.
- Hodder, I. 2012. *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. John Willey & Sons, Oxford.
- Holbraad, M. 2009. Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontography of things. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 431-441.
- Holbraad, M. y M. Pedersen. 2017. *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hyslop, J. 1977 Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau. *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170.
- Ingold, T. 2017. On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23(1): 9-27.

- Isbell, W. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Kesseli, R., y M. Pärssinen. 2005. Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34(3): 379-410.
- Latour, B. 1993. *We have never been modern*. Harvard University Press, Boston.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Lehmann-Nitsche, R. 1902. Catálogo de las antigüedades de la provincia de Jujuy. *Revista del Museo de La Plata* 11: 75-120.
- López, L., A. Capparelli y A. Nielsen. 2012. Procesamiento pre-consumo de granos de quínoa (*Chenopodium quinoa*, *Chenopodiaceae*) en el Período Prehisánico Tardío en el Norte de Lípez (Potosí, Bolivia). *Darwiniana* 50(2): 187-206.
- López, L. y A. Nielsen. 2013. Macrorrestos de *Chenopodium quinoa* Willd. en la plaza de Laqaya (Norte de Lípez, Potosí, Bolivia). *Intersecciones en Antropología* 14: 295-300.
- Lumbreras, L. y H. Amat. 1968 Secuencia arqueológica en el Altiplano Occidental del Titicaca. *Actas del 37 Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 75-106. Buenos Aires.
- Mantha, A. 2009. Territoriality, social boundaries and ancestor veneration in the central Andes of Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 28: 158-176.
- Marcy, P. 2001[1869]. *Viaje a través de América del Sur, del Océano Pacífico al Océano Atlántico*. T.1. IFEA & PUCP, Lima.
- Matienco, J. 1967[1567]. *Gobierno del Perú*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Métraux, A. 1931. Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. *Sur* 1(3): 98-131.

- Nielsen, A. 2002. Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de LÍpez (Potosí, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 32: 179-205.
- Nielsen, A. 2006. Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
- Nielsen, A. 2008. The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes. En: *Memory work: archaeologies of material practices*, editado por B. Mills y W. Walker, pp. 207-232. School of American Research Press, Santa Fe.
- Nielsen, A. 2018a. Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur. En: *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 569-588. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Nielsen, A. 2018b. Agropastoral taskscapes and seasonal warfare in the southern Andes during the Regional Developments Period (13th-15th century). En: *Political landscapes of the Late Intermediate Period in the South-Central Andes: the pukaras and their hinterlands*, editado por A. Álvarez y C. Greco, pp. 247-268. Springer, Nueva York.
- Nielsen, A. 2022. The role of chullpas in the Inka conquest of the Southern Altiplano: a symmetrical approach. En: *Rethinking the Inka: Community, Landscape, and Empire in the Southern Andes*, editado por F. Hayashida, A. Troncoso y D. Salazar, pp. 221-240. University of Texas Press, Austin.
- Nielsen, A., C. Angiorama, J. Maryański, F. Avila y L. López. 2015. Paisajes prehispánicos tardíos en San Juan Mayo (frontera Argentina-Bolivia). *Arqueología* 21(dossier): 29-61.
- Nordenskiöld, E. 1953. *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*. Alcaldía Municipal, La Paz.
- Nystrom, K., J. Buikstra y K. Muscutt. 2010. Chachapoya mortuary behavior: a consideration of method and meaning. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42: 477-495.

- Olivier, L. 2004. The past of the present. Archaeological memory and time. *Archaeological Dialogues* 10(2): 204-213.
- Pärssinen, M. 1993. Torres funerarias decoradas en Caquiaviri. *Pumapunku (Nueva Época)* 5(6): 9-31.
- Pauketat, T., 2013. 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 for Advanced Research Press, Santa Fe.
- Platt, T. 1987. Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por J. Medina, pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Rivero, M. y J. Von Tschudi. 1855. *Peruvian Antiquities*. Barnes & Co., Nueva York.
- Rivet, M. 2015. Espacialidades chullparias. Aproximación a los ancestros desde la materialidad (Coranzulí, Jujuy, Argentina). *Estudios Atacameños* 50: 105-129.
- Rivet, M. y J. Tomasi. 2016. Casitas y casas mochas: Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). En: *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, compilado por L. Bugallo y M. Vilca, pp. 373-411. EDIUNJU, San Salvador de Jujuy.
- Rydén, S. 1947. *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*. Eanders Boktryckeri Akiebolag, Göteborg.
- Salomon, F. 1998. How the huacas were: the language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 7-17.
- Schiffer, M. 2011. *Studying technological change: a behavioral approach*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Sendón, P. 2010. Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la Société des Américanistes* 96(2): 133-179.
- Sillar, B. 1996. The dead and the drying: Techniques for transforming people and things in the Andes. *Journal of Material Culture* 1: 259-289.

- Squier, G. 1974[1877]. *Un viaje por las tierras incaicas*. Los Amigos del Libro, La Paz.
- Tantaleán, H. 2006. Regresar para construir: prácticas funerarias e ideología(s) durante la ocupación Inka en Cutimbo, Puno-Perú. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 38: 129-143.
- Tilley, C. 2004. *The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology*. Berg, Oxford.
- Tschopik, M. 1946. Some notes on the archaeology of Puno, Peru. *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology of Harvard University* 27(3): 1-84.
- Velasco, M. 2014. Building on the Ancestors: Mortuary Structures and Extended Agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal* 24: 453-465.
- Villanueva, J. 2020. *Torres, arcillas y montañas. Crítica y arqueología del Intermedio Tardío (ap. 1100-1450 D.C.) en el altiplano de Carangas, Oruro, Bolivia*. Logos, La Paz.
- Villanueva, J., P. Alonso y P. Ayala. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: muros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños* 60: 9-30.
- Viveiros de Castro, E. 2004a. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America* 2(1): 3-22.
- Viveiros de Castro, E. 2004b. Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.
- Zuidema, T. 2014. The *ushnus* of Cusco and sacred centres in Andean ethnography, ethnohistory and archaeology. En: *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, editado por F. Meddens, K. Willis, C. McEwan y N. Branch, pp. 5-28. Archetype Press, Londres.



ONTOLOGÍA, MODOS DE EXISTENCIA Y TECNOLOGÍAS: PROPUESTAS PARA UN ACERCAMIENTO RELACIONAL EN ARQUEOLOGÍA

Andrés Troncoso¹, Felipe Armstrong² y Francisca Moya³

Resumen

En este trabajo exploramos un acercamiento teórico-metodológico al registro arqueológico desde una mirada ontológica. Para ello proponemos un conjunto de premisas teóricas basadas en el hecho que toda práctica social es relacional, lo cual implica que, a través de ellas, y el habitar-en-el-mundo, se despliega todo un campo de relaciones históricamente posicionadas entre humanos y una serie de otros existentes (lugares, materias, seres). Al tener este campo de relaciones una dimensión espacial, material y temporal, puede ser abordado desde el estudio arqueológico. Para realizar tal labor, esbozamos un acercamiento desde la tecnología y las cadenas operativas, que es aplicado al arte rupestre del centro norte de Chile.

Palabras clave: ontologías, cosmo-prácticas, cosmopolítica, cosmotécnica, modos de existencia.

Abstract

In this paper we explore a theoretical and methodological approach to the archaeological record from an ontological stance. We propose a set of theoretical premises based on the fact that every social practice is relational, which means that through them and the dwelling-in-the-world, a field of historically situated relationships between humans and other existents (places, matters, beings) is unfolded. These fields of relations have a spatial, material, and temporal dimension, and can thus be explored archaeologically. To achieve this, we delineate an approach to rock art from North-Central Chile from technology and its chaînes opératoires.

Keywords: ontology, cosmopractices, cosmopolitics, cosmotechnics, modes of existence.

1. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. atroncos@gmail.com

2. Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. felipearmstrong@gmail.com

3. SERP, Facultad de Geografía i Història, Universitat de Barcelona. franmoya.c@gmail.com

Durante las últimas décadas un conjunto de trabajos en ciencias sociales ha desplegado un campo de discusión conocido como nuevos materialismos y que ha dado origen al llamado giro ontológico (p.e. Bennet 2010; Coole y Frost 2010; Holbraad y Pedersen 2017; Tsing 2015). Estas propuestas se fundan sobre una serie de principios, entre los cuales nos interesa destacar dos. Por un lado, un intento de romper el conjunto de dicotomías esencialistas que fundan el saber moderno occidental y, en particular, la oposición cultura-naturaleza como eje central de formas de pensar, actuar y experimentar el mundo. Por otro, y producto de lo anterior, una reconfiguración de la comprensión de lo social a partir de relevar los procesos de cohabitación entre humanos y no-humanos, reconociendo las capacidades afectivas, agentivas y sociopolíticas de los diferentes existentes que participan en estos procesos. En otras palabras, estos principios promueven enfoques posthumanistas que descentran a los humanos de la discusión social, a la par que reconocen el sesgo occidental moderno de subentender al humano relevante como hombre, blanco, cisgénero, heterosexual y biomédicamente normado (Crellin y Harris 2021).

El impacto del giro ontológico en arqueología ha sido amplio y variado (p.e. Alberti 2016; Alberti y Marshall 2009; Alberti *et al.* 2011; Bray 2015; Crellin *et al.* 2020; Goldhahn 2019; Haber 2009; Jones 2020; Laguens y Alberti 2019; Lozada y Tantalean 2019; Pauketat y Alt 2019). Como han advertido varias discusiones, tanto en nuestro campo como en disciplinas cercanas, la comprensión de los principios básicos del giro ontológico ha sido heterogénea, existiendo múltiples formas de comprender el concepto de ontología, así como la relación entre estas y otros términos propios a la arqueología, siendo uno de los más relevantes el de cultura (Blaser 2013; Carrithers *et al.* 2010; Holbraad y Pedersen 2017). Sin pretender un ingreso a esta temática en mayor profundidad, lo cierto es que dos fricciones suelen asomar en los enfoques ontológicos de la arqueología.

La primera refiere a la comprensión de lo ontológico como algo meramente ideacional, asociándose por tanto con el reino simbólico, ratificando la oposición propia al saber moderno entre mente y cuerpo. La segunda fricción, y en directa relación con la anterior, consiste en el problema metodológico de cómo abordar lo ontológico desde “enfoques sistemáticos”. Esta segunda fricción reitera un principio básico que ha primado en buena parte del pensamiento arqueológico asociado con las escalas de Hawkes (1954), que proponen que lo simbólico y lo ideacional se conforman como ámbitos de difícil acceso al conocimiento arqueológico, propuesta que posteriormente Binford (1965) fortaleció con su formulación de la Nueva Arqueología.

Tomando en consideración lo anterior, en este trabajo buscamos desarrollar y proponer un acercamiento ontológico y relacional en arqueología a partir del esbozo de propuestas teórico-metodológicas que aporten a una perspectiva que subsane las fricciones antes mencionadas. Realizamos esta labor a partir de tres pasos. Primero, proponemos una premisa básica fundada en el reconocimiento de que los seres humanos hemos habitado distintos mundos a lo largo de la historia. Segundo, definimos tres lineamientos que constituyen propuestas teóricas para entender las lógicas de las prácticas y de estos mundos. Tercero, generamos dos tensionamientos que nos permiten reposicionar un abordaje arqueológico de este tipo, centrado en un *proxy* frecuentemente estudiado en nuestra disciplina: la tecnología. Finalmente, con estas proposiciones, realizamos una mirada al arte rupestre de los grupos cazadores-recolectores y agrícolas del centro norte de Chile. De esta manera, buscamos destacar el carácter material, práctico y situado de toda ontología que, si bien presenta elementos ideacionales, se genera y actualiza a través de los actos transformativos que se dan en el cohabitar y experimentar el mundo.

Fundamento inicial para un acercamiento ontológico y relacional en arqueología

Desplegar una mirada ontológica en arqueología nos parece que debe comenzar con el descentramiento de una propuesta fundante en el pensamiento arqueológico, que consiste en comprender los tiempos de manera lineal y el mundo habitado de manera única. En efecto, por sobre los distintos programas de investigación (*sensu* Lakatos 1978), que se han generado en arqueología, todos ellos se han basado en reconocer cierta “evolución social” asociada, ya sea a procesos de complejización social o bien a transformaciones en las formas de apropiación de la naturaleza por parte del ser humano. Si bien existen múltiples matices en estas propuestas, en ellas subyace la separación cultura-naturaleza, y su reproducción a través del tiempo; la centralidad del ser humano en la conformación de los sistemas sociopolíticos; y la existencia de un mundo único que es representado de forma diferencial por los códigos simbólicos de las comunidades humanas.

En contraposición a estas miradas, entendemos que a través del tiempo los seres humanos hemos habitado diferentes mundos, los cuales son histórica y ontológicamente constituidos. El registro arqueológico, por tanto, se estructura a partir de esas constituciones históricas y ontológicas, lo que hace factible su reconocimiento y estudio. Pero, ¿qué implica la noción de que los seres humanos hemos habitado diferentes mundos a través del tiempo? Sin explorar

en profundidad esta idea, ella deviene en cuatro nociones centrales sobre las cuales se estructura cualquier enfoque ontológico y relacional.

Primero, que los colectivos sociales, así como las cualidades y características de los seres y materias (existentes) varían históricamente a través del tiempo. Esto quiere decir que lo que es un humano -qué es una persona y cuáles son sus características- ha cambiado a lo largo del tiempo (Fowler 2004; Robb y Harris 2013). Asimismo, los atributos y propiedades de los seres y materias también cambian a través del tiempo, por lo que históricamente ocurren formas diferenciales de articulación entre los humanos y los no humanos, asociadas a transformaciones en las afecciones y capacidades de animación de cada uno de estos (Conneller 2010; Jones 2020; Pauketat 2012).

Segundo, las relaciones entre los existentes de un mundo no son representaciones, ni expresiones de lo simbólico; por el contrario, estas articulaciones son relaciones prácticas, materiales y experienciales que ocurren a través del proceso de habitar-en-el-mundo. En otras palabras, las afecciones y agencias que despliegan los existentes en un mundo no son meras construcciones ideacionales, sino que ellas generan efectos en el mundo vivido a partir de la conformación de experiencias particulares, así como por medio de la estructuración y generación de ciertas lógicas de prácticas sociales históricamente constituidas. Los diferentes mundos son siempre mundos compartidos y cohabitados entre distintos tipos de existentes.

Tercero, el proceso de habitar-en-el-mundo refiere al despliegue de las prácticas socio-espaciales a través de la historia. Esto implica que, por sobre un concepto filosófico y abstracto, el habitar es eminentemente práctico, espacial, material e histórico. Estas características le entregan visibilidad arqueológica al habitar-en-el-mundo.

Cuarto, toda práctica social es multidimensional, abarcando al menos una dimensión material, temporal y otra espacial (Criado 2012; Pauketat y Alt 2005). A partir de la ocurrencia de estas tres dimensiones, toda práctica social despliega y genera un extenso campo de relaciones particulares entre cuerpos, lugares, seres y materias (existentes). En otras palabras, a través del proceso de habitar se despliega todo un campo de articulaciones socio-históricas particulares entre humanos, materias, lugares, seres y otros existentes. Parafraseando a Tim Ingold (2013; ver también Laguens y Pazzarelli 2011; Pauketat 2012; Robb y Pauketat 2013), las prácticas sociales que se despliegan a partir del cohabitar en el mundo con estos otros existentes genera toda una red históricamente contingente y posicionada.

De esta forma, estos mundos históricos no son meros constructos simbólicos o ideacionales, sino que ellos han ocurrido a partir de las formas de habitar

y coexistir entre los humanos y otros existentes. Es a partir de esta idea base inicial, con sus cuatro subpuntos, que esbozamos cuatro lineamientos que nos parecen cruciales para un enfoque ontológico y relacional en arqueología.

Primer lineamiento: toda práctica humana es una cosmopráctica

Koen de Munter (2016, 2017) ha acuñado el concepto de cosmopraxis para dar cuenta de un variado conjunto de prácticas sociales a través de las cuales las personas aprenden a convivir en los Andes con la *pacha*. A diferencia de los enfoques representacionales, la cosmopraxis no refiere a un conjunto de ideas, significados o estructuras mentales que orientarían la acción social, sino más bien, son múltiples prácticas que generan una comunidad de practicantes compuestos por múltiples existentes y que ocurren a través del habitar (p.e. Allen 2002; Castro y Varela 1994; de la Cadena 2015; Pazzarelli y Lema 2018).

El concepto definido por De Munter (2016) nos parece altamente relevante en tanto reconoce que los humanos son participantes de un mundo relacional en el que se cohabita y coexiste con una serie de otros existentes. Sin embargo, mientras este concepto intenta dar cuenta de la configuración de todo un set de prácticas dentro de un contexto histórico específico, es posible pensar que cada práctica social particular que despliegan los humanos implica la conformación de un conjunto de relaciones con otros existentes en el mundo. En efecto, actividades como la agricultura, la producción de alfarería o instrumentos líticos, la construcción de una vivienda, la realización de un tejido o una cacería de guanacos, implican siempre una relación entre un cuerpo humano y al menos una serie de existentes no humanos (llámense vegetales, materias primas o animales). En ese contexto, e inspirados en el concepto de cosmopraxis, planteamos el concepto de cosmopráctica para dar cuenta de que toda práctica social -por más mínima que sea- siempre implica una relación e interacción entre humanos y algún(os) elemento(s) del mundo (cosmos).

Siguiendo la propuesta de De Munter (2016, 2017), las cosmoprácticas no se limitan a actividades rituales, ni ceremoniales, tampoco son representaciones del mundo, sino que refieren a toda acción social que ocurre durante el habitar-en-el-mundo, por lo que están íntimamente ligadas a los procesos de coexistencia y cohabitación que acaecen en un espacio entre los distintos existentes que lo habitan. Estas cosmoprácticas, por tanto, ocurren en la cotidianidad del vivir, siendo ontológica e históricamente generativas. En otras palabras, a través del diario habitar las personas nos relacionamos con un conjunto de lugares, seres y materias (y, por defecto, no articulamos con otros tantos) y a través de ese habitar se construyen experiencias que gene-

ran historias y ontologías, las que a su vez influyen en esas relaciones que se despliegan a través del habitar.

Por lo anterior, toda cosmopráctica emerge de formas de habitar particulares, las que a su vez produce. En estos habitares se conforman relaciones entre los existentes que generan mundos historizados, los cuales despliegan relaciones diferentes entre sí y que superan su encasillamiento en un sistema dual de cultura o naturaleza. El registro arqueológico, en esa línea, es el resultado de estas cosmoprácticas, en el que se expresa este conjunto de relaciones histórica y ontológicamente significativas entre humanos, otros seres, lugares y materias.

Pero a la par, en tanto toda cosmopráctica establece ciertas articulaciones entre los existentes a través de sus procesos de coexistencia y cohabitación en el espacio, ellas devienen también en formas particulares de crear comunidades. A diferencia de lo planteado más frecuentemente, estas comunidades no remiten únicamente a los seres humanos, sino que son comunidades relacionales que exceden su limitación a la conformación de personas humanas (Harris 2014). Este aspecto ha sido ampliamente reconocido en múltiples contextos etnográficos en la América indígena y otros espacios del globo (p.e. Castro y Aldunate 2003; Mariscotti 1978; Nielsen 2010), así como a partir de los esfuerzos de las arqueologías indígenas (p.e. Atalay 2006; Laluk 2017; Montgomery 2021)

Segundo lineamiento: toda cosmopráctica implica una cosmopolítica

Bruno Latour (2018) ha destacado cómo la separación entre cultura y naturaleza llevó a la conformación de un campo de saberes y prácticas en el cual lo político quedó relegado exclusivamente a lo humano y, por ende, también la capacidad de agencia y afección sobre los procesos socio-históricos. En contraposición, la naturaleza fue entendida como apolítica, ahistórica y, obviamente, sin capacidad de agencia.

En oposición a lo anterior, el reconocimiento de que toda práctica social es una cosmopráctica que se despliega dentro de una comunidad relacional que excede a los humanos, implica reformular la lógica denunciada por Latour (2018). Hace ya varias décadas, Michel Foucault (1998) sugirió que el poder atravesaba los cuerpos, reiterando la centralidad que este adquiere en la vida social de las comunidades y su habitar cotidiano. Haciéndonos parte de esa idea, por tanto, reconocemos que toda cosmopráctica está cruzada por relaciones de poder que conforman un campo socio-político histórico y particular

donde articulan diferentes existentes, por lo que estas capacidades de acción socio-política no remiten únicamente a las personas humanas, sino que se distribuyen de forma diferencial entre estos múltiples existentes de un mundo particular. Reconocer que este poder excede a los humanos y atraviesa a los diferentes existentes implica que lo que estructura las lógicas de las prácticas humanas trasciende a los humanos e involucra las capacidades de agencia, animación y afección de una serie de otros seres, lugares y materias.

En este contexto, y parafraseando a Isabelle Stengers (2005), toda cosmopráctica, a partir de las capacidades y propiedades que adquieren los distintos existentes, pone en movimiento y reproduce una cosmopolítica que es histórica y ontológicamente situada. Esta cosmopolítica, al afectar a las personas humanas y la lógica de sus prácticas, implica no solo que ella es un elemento estructurador del registro arqueológico, sino también que los no humanos son cruciales y significativos para entender el despliegue de los procesos socio-históricos de habitar el mundo, la conformación de poder y generación de historia.

Tercer lineamiento: modos de existencia como un acercamiento a la historicidad de las cosmoprácticas y cosmopolíticas

Las ideas anteriores nos llevan a reconocer que a lo largo de la historia los humanos hemos habitado, junto a una serie de otros existentes, mundos distintos en los que la definición de qué es una comunidad o quiénes conforman un campo político/relacional varía. En tal sentido, por sobre reconocer un proceso histórico lineal de evolución, progreso o complejidad social, lo que nos muestra el registro arqueológico es la conformación de múltiples modos de existencia. Bruno Latour (2013) ha llamado modo de existencia a las particulares formas y recorridos en que se despliegan estas articulaciones, las que abarcan, al menos, seres, materias y lugares, a través de sus performatividades.

Si bien para Latour (2013) este es un concepto multiescalar que busca reconocer las distintas formas, existentes y entramados que despliega un ámbito institucional, fenoménico o social en su particular devenir, desde nuestra mirada tiene un valor heurístico para entender la heterogeneidad de las formas de habitar y configurar lo socio-político a través del tiempo. Es por ello que reconocemos la noción de modo de existencia socio-histórico como un concepto que da cuenta de las formas particulares que adquiere un campo de relaciones socio-histórico a partir de las formas de cohabitar, coexistir y el conjunto de cosmoprácticas que ahí despliegan sus existentes, lo que deviene en mundos

particulares a lo largo del tiempo y el espacio, mundos donde lo social, sus participantes, colectivos sociales y agencialidades varían (Troncoso 2022).

Primer tensionamiento: el problema de la tecnología

La tecnología ha sido uno de los aspectos más ampliamente discutidos en arqueología a lo largo de la historia. Las perspectivas desplegadas en torno a este tema han sido mayormente evolucionistas (comenzando con el sistema de las tres edades de Thompsen) y adaptativas, entendiendo la tecnología como medio que posibilita al ser humano apropiarse de la naturaleza y del trabajo de otros humanos (p.e. Binford 1962; Childe 1960; Trigger 1992). Más recientemente, los enfoques asociados a la escuela francesa de la Antropología de la Tecnología han dado cuenta de la relevancia del saber técnico en relación con aspectos cognitivos y simbólicos de las comunidades humanas. Esto ha abierto un espacio para discutir los elementos representacionales de los procesos tecnológicos, así como la transmisión de conocimiento y conformación de comunidades de prácticas (Lemonnier 1986; Sanhueza y Falabella 2009). No obstante esta ampliación de la mirada, lo cierto es que ella sigue descansando en una perspectiva que, como indica Tim Ingold (2013) es hilemórfica, separando cuerpo y mente, así como los procesos de hacer tecnológicos del objeto final, reificando un enfoque humanista por el cual las materias son formadas y manipuladas por la acción humana en base a parámetros definidos por el grupo social.

Sin embargo, y en línea con una serie de otros/as autores/as (Conneller 2010; Fiore 2020; Ingold 2013; Jones y Cochrane 2018; Moro y González 2020), nos parece que la tecnología no se limita a los ámbitos antes indicados. Toda tecnología, junto con un saber técnico, conlleva una práctica social productiva y transformativa -un hacer- a través de la cual se despliegan relaciones prácticas, materiales, espaciales y experienciales entre humanos y otros existentes. Estas son relaciones interactivas en que ocurren múltiples afecciones e interacciones que mueven todo un campo de articulaciones históricas particulares y devienen en un constante cambio de los existentes que están interactuando. En otras palabras, toda tecnología en tanto cosmopráctica genera una cohabitación, una forma de coexistencia y una afección mutua -intraacción según Karen Barad (2007; ver también Fiore 2020; Jones y Cochrane 2018)- entre los/as existentes en un mundo, generando y reproduciendo todo un campo de relaciones históricas y ontológicamente contingentes. Esta naturaleza histórica, generativa y de articulación es lo que permite pensar que toda tecnología tiene también un particular modo de existencia tecnológico (MET)

(Simondon 2008). Este MET excede a la pieza y comprende un haz de articulaciones materiales, prácticas, discursivas, espaciales e históricas que se despliega en su elaboración, por lo que la génesis del objeto técnico es parte de su ser (Simondon 2008: 42). En otras palabras, un MET refiere no solo a los conocimientos, gestos y pasos técnicos que se despliegan a través de una forma de hacer, sino que abarca también al conjunto de relaciones (prácticas, materiales, espaciales, experienciales, corporales) y afectividades que emergen a través de ese hacer, desplegando con ello su naturaleza ontológica e histórica (ver también Descola 2014).

En esa línea, Yuk Hui (2020) ha destacado la necesidad de abordar ontológicamente el problema de la tecnología, proponiendo su entendimiento como una cosmotécnica en tanto a través de sus actividades técnicas se genera un cierto cosmos que articula de manera particular a sus existentes a partir de sus modos de existencia técnicos. La relevancia de este concepto de cosmotécnica descansa en diferentes aspectos. Por una parte, reconoce el carácter ontológico de la tecnología y su capacidad generativa para desplegar interacciones y afecciones entre los existentes en un espacio. Por otro, resalta el hecho de que esas capacidades de afección son producto de un encuentro entre existentes, reconociendo las capacidades agentivas y afectivas de los no-humanos. Finalmente, como indica Hui (2020), toda cosmotécnica es una puerta de entrada para comprender y develar una cosmopolítica en tanto permite dibujar parte de los existentes que habitan un mundo en un tiempo particular, así como su articulación con la estructuración de las prácticas y la conformación del campo socio-político. Es por esto que toda cosmotécnica está en una directa articulación con un modo de existencia socio-histórico particular (Figura 1).

El carácter cosmotécnico y cosmopráctico de las tecnologías ha sido ampliamente reconocido en los Andes, por lo que esto tampoco es extraño para nuestro registro (p.e. Allen 2002; Arnold 2018; Castro y Varela 1994; de la Cadena 2015; Lema 2014; Pazzarelli 2014; van Kessel y Condori 1992); sin embargo, la diferencia es que por sobre entenderlas como un elemento representacional asociado con lo ritual y simbólico, esta naturaleza cosmotécnica y cosmopráctica se nos erige como un camino a seguir para comprender cómo se conforman los mundos pasados y los campos socio-políticos a lo largo de la historia.

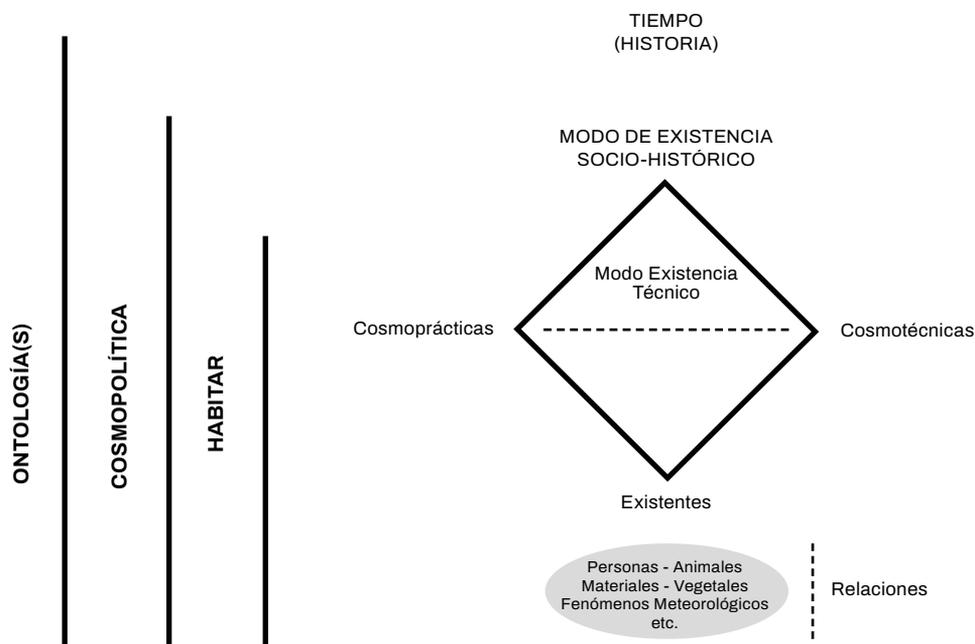


Figura 1. Esquema de articulación de los conceptos teóricos propuestos.

Segundo tensionamiento: cadenas operativas como recurso para un acercamiento a los modos de existencia

Sin duda, una de las grandes transformaciones metodológicas que se han visto en el estudio arqueológico durante las últimas décadas ha sido el uso de la cadena operativa como herramienta para entender los distintos pasos, materias y sujetos asociados con la producción tecnológica. En breve, la cadena operativa busca reconocer los materiales, gestos y objetos que se ven involucrados en el proceso de hacer un objeto en particular, o bien de transformar la materia, los que pueden dar cuenta de elecciones, saberes técnicos particulares, así como convenciones y normas de un grupo social (Dobres 1999; Lemonnier 1992). A nuestro entender, las cadenas operativas se constituyen en una excelente herramienta y aproximación metodológica para desplegar un acercamiento relacional y ontológico en arqueología, poniendo la atención en las múltiples articulaciones que se despliegan en la conformación de un mundo y un modo de existencia socio-histórico y técnico particular. En este sentido, nuestra aproximación a las cadenas operativas las entiende como un conjunto de prácticas, sin enfatizar en los aspectos normativos o cognitivos que usualmente son discutidos en trabajos con estas aproximaciones (Dobres 1999; Schlanger 1994).

En efecto, al ser la cadena operativa la ocurrencia de una serie de actos de hacer, ella implica la ocurrencia de una serie de cosmoprácticas a través de las cuales se despliegan un conjunto de articulaciones histórica y ontológicamente contingentes entre humanos y otros/as existentes. Sin embargo, estas relaciones no pueden, ni deben ser pensadas como un mero diagrama a la manera de enredos (Hodder 2012), o de simplemente seguir los materiales (Weismantel y Meskell 2014), sino reconociendo las distintas articulaciones que ocurren a través de estas cadenas. A nuestro entender, y en términos analíticos, pensamos que ellas pueden ser sintetizadas en una dimensión práctica/experiencial (actos que ocurren), una dimensión espacial (lugar donde ocurren), una dimensión material (existentes que se encuentran e interactúan) y una dimensión temporal (momentos en que ocurre). A través de cada una de ellas, la cadena operativa genera un tejido de relaciones y articulaciones entre existentes (cosmopráctica), agencialidades y afecciones presentes (cosmopolíticas) que son propias a un modo de existencia socio-histórico y técnico (cosmotécnicas), las cuales pueden ser rastreadas y abordadas arqueológicamente. Este despliegue de la cadena operativa, por tanto, excede lo representacional o lo cognitivo para articular con los procesos de cohabitación y coexistencia de seres, materias, fenómenos y lugares en un momento particular, así como con las formas de habitar y generar mundos a lo largo de la historia.

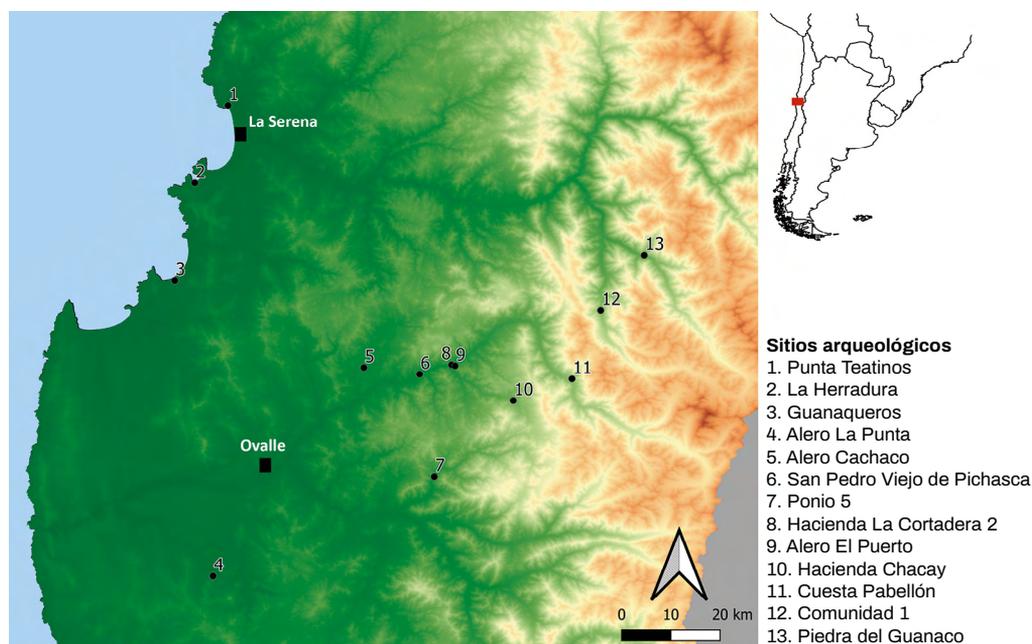


Figura 2. Mapa de la zona de estudio con indicación de los sitios arqueológicos nombrados.

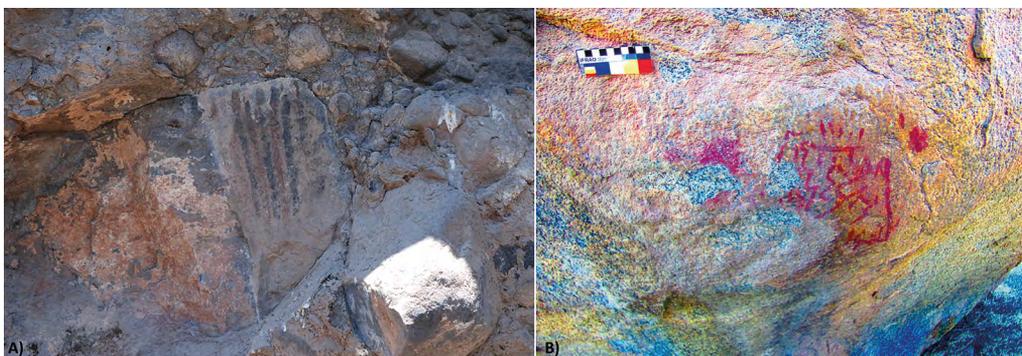


Figura 3. Pinturas rupestres asociadas a grupos cazadores-recolectores de la región (Momento I): a) Sitio Alero Cachaco, b) sitio Alero La Pintura (imagen trabajada con D-Stretch usando canal Ids) (cuenca del río Limarí).

Exploración arqueológica: el arte rupestre del centro norte de Chile en tanto cosmotécnica

El centro norte de Chile presenta una larga tradición de producción de arte rupestre que comienza con los grupos cazadores-recolectores de inicios del Holoceno Tardío y se extiende hasta tiempos coloniales y republicanos, mostrando una importante variabilidad tecnológica, visual y espacial que permite segregarlos en distintos conjuntos (Troncoso *et al.* 2008, 2019) (Figura 2).

Las pinturas rupestres corresponden a uno de estos conjuntos con una amplia representación en la zona. Estas fueron elaboradas por grupos cazadores-recolectores, reconociéndose dos momentos en su desarrollo que se diferencian principalmente por sus atributos visuales. El primer momento foco de nuestro análisis se remite a la primera mitad del Holoceno Tardío, siendo elaboradas entre cerca de 3.500 a.C. y 500 d.C. El segundo momento se ubica entre el 500 y 1550 d.C., correspondiendo a pinturas que son manufacturadas por grupos cazadores-recolectores que coexisten con comunidades agrícolas en la región, las cuales elaboran otras manifestaciones rupestres a partir de la ejecución de petroglifos (Troncoso *et al.* 2017, 2019).

Las pinturas rupestres del primer momento se caracterizan por el predominio de diseños no figurativos elaborados mayormente a partir de líneas (Figura 3). Las imágenes con referencias humanas son escasas y remiten a improntas de mano. En términos materiales, predominan las pinturas rojas, aunque también hay en color negro, amarillo y verde. Los estudios arqueométricos muestran que las mezclas pigmentarias usaron la hematita como base para el color rojo, carbón y/u óxido de manganeso para el color negro, goethita para el amarillo y óxido de cobre para el verde (Moya-Cañoles 2021; Moya-Cañoles *et al.* 2016, 2021). La pobre conservación de estas pinturas no nos ha permitido reconocer

con claridad aglutinantes y otros componentes de estas mezclas pigmentarias, con excepción de un caso correspondiente a una proteína de animal. En términos espaciales, estas pinturas se efectuaron mayormente en espacios residenciales de los grupos cazadores-recolectores de la primera mitad del Holoceno Tardío. Temporalmente, la producción de pinturas rupestres fue una actividad de poca recurrencia entre estas comunidades, dada la baja cantidad de imágenes pintadas en relación con su extensión temporal. En contraposición a esto, sin embargo, fue una práctica espacialmente significativa dada su recurrente presencia en el paisaje local (Troncoso *et al.* 2016).

Por sobre las características antes mencionadas, y en línea con las propuestas teóricas que hemos delineado previamente, entendemos la producción de pinturas como una cosmopráctica que excedió lo meramente representacional para desplegar y generar todo un campo de relaciones propias a un mundo socio-histórico particular, generando a partir de su MET un modo de existencia socio-histórico particular. En efecto, el pintar rocas fue una práctica relacional que desplegó distintas articulaciones. Por una parte, a través del movimiento de los grupos humanos articuló los distintos lugares pintados dentro de un territorio que podía ser experimentado y habitado. Además, incorporó en ese campo todos los espacios propios al aprovisionamiento de las materias primas requeridas para la producción de pinturas, a partir del despliegue de las cadenas operativas. Esto a su vez generó un proceso de cohabitación y coexistencia entre humanos y otros existentes, como los pigmentos y las rocas, proceso que se desplegó en la cotidianeidad y afectó la lógica de las prácticas humanas, pues las cadenas operativas de la producción de mezclas pigmentarias implican ciertos desplazamientos de los humanos, y ciertas formas de interacción entre los cuerpos y las materias.

Por otro lado, esta articulación además de relacionar los lugares marcados, las rocas y los pigmentos, incluye al agua. Un aspecto que cruza todo el hacer de estas pinturas rupestres es su proximidad con cursos de agua secundarios como quebradas y esteros, siendo por tanto un otro existente fundamental tanto para el modo de existencia técnico de las pinturas rupestres como para la conformación de este mundo y modo de existencia socio-histórico (Nash y Troncoso 2017).

Esta capacidad de articular no es algo que descansa exclusivamente sobre las pinturas rupestres, sino que es más bien producto del accionar de los pigmentos. En efecto, si uno levanta la mirada encontrará que en este momento una práctica central de los grupos cazadores-recolectores fue el impregnar con pigmentos diferentes tipos de materias siendo las rocas -y el arte rupestre- solo una expresión de este proceso. Es así como se impregnan con pigmentos

-mayormente rojos- puntas de proyectil (p.e. Alero El Puerto y San Pedro Viejo de Pichasca), restos óseos animales (p.e. San Pedro Viejo de Pichasca y Punta Teatinos), cuerpos humanos, e inclusive se preparan capas con pigmentos en los suelos de los espacios funerarios (p.e. Punta Teatinos, Guanaqueros, La Herradura) (Alaniz 1973; Schiappacasse y Niemeyer 1964). Esta situación nos ha llevado a reconocer que los pigmentos, y no el arte rupestre, pasan a ser un existente central para la conformación de lo social en este momento (Armstrong *et al.* 2018) y, por ende, en su cosmopolítica histórica.

En particular, la aplicación de pigmentos sobre diferentes superficies fue una cosmopráctica que articuló a humanos con un existente particular de alta relevancia dentro de este mundo a partir de su recurrente presencia en el espacio, las experiencias y las prácticas humanas. Los pigmentos en este mundo, por tanto, fueron parte esencial de esta cosmopolítica que excedió a los humanos y en la que a partir de su presencia generó todo un campo de articulaciones y relaciones que devino en un mundo y modo de existencia socio-histórico particular. Es así que a través de su presencia los pigmentos articularon diferentes lugares dentro de un espacio, distintos ámbitos fenoménicos y experienciales (espacios residenciales, productivos y funerarios), distintos existentes (humanos, rocas, agua), distintos momentos del ciclo humano (vida, muerte) y, posiblemente, distintas temporalidades del habitar (el tiempo de la producción-experienciación del arte rupestre, el tiempo de las ceremonias funerarias, el tiempo de las prácticas de caza, etc.

El carácter histórico del modo de existencia técnico, así como de la cosmopráctica y cosmopolítica que se despliega a través de los pigmentos se reconoce claramente al contraponerlo con los petroglifos realizados por los grupos Diaguita durante el período Intermedio Tardío y Tardío en la región



Figura 4. Grabados rupestres asociados a comunidades Diaguita: a) sitio Ponio 5, b) sitio Cuesta Pabellón (cuenca del río Limarí).

(Troncoso *et al.* 2008, 2020). En este caso, la ausencia de pigmentos y la no asociación espacial con el agua muestra una relación distinta entre humanos y otros existentes en el acto de hacer. A la par, hay una relación diferente con una misma materia, como son las rocas, en tanto los petroglifos se basan en extraer superficie de la roca en oposición a la adición de pintura que realizaban los grupos cazadores-recolectores (Figura 4). Además, esta extracción de materia no está claramente presente en otros ámbitos materiales de lo Diaguita.

Sumado a lo anterior, los espacios marcados se segregan de las zonas residenciales y se asocian más bien a movimientos inter-valles, articulando con otros espacios, experiencias, prácticas y contextos fenoménicos, sin que, a través del hacer petroglifos, se establezcan claras articulaciones con lo residencial o lo funerario (p.e. sitio Cuesta Pabellón, Comunidad 1, Piedra del Guanaco, Hacienda El Chacay) (Troncoso *et al.* 2020). En otras palabras, estos petroglifos muestran el despliegue de un modo de existencia técnico que es reconocible a través de una cadena operativa completamente diferente a la de las pinturas rupestres y que, por ende, despliega una cosmopráctica diferencial que, como hemos explorado previamente, genera otra cosmopolítica en comparación a las pinturas rupestres (Troncoso *et al.* 2020). Estas diferencias, por tanto, no son meras variaciones tecnológicas, ni cognitivas, sino que ellas despliegan todo un mundo socio-histórico particular en que interactúan y se relacionan diferencialmente distintos existentes (Troncoso *et al.* 2014). Estas diferencias, por tanto, nos hablan de modos de existencia socio-históricos particulares que, fuera de una mirada de tiempo lineal y evolutivo, dan cuenta de los distintos mundos habitados y que, en este caso, hemos también asociado con cosmoprácticas que se generan y están produciendo dos ontologías de forma diferencial: una propia a los grupos cazadores-recolectores y otra de las sociedades agrarias, y que siguiendo a Descola (2014), definimos en su momento como animistas y analogistas, pero que sin embargo, requieren una mejor definición en pos de su entendimiento (Troncoso 2014).

A manera de conclusión

En este trabajo hemos delineado un acercamiento relacional y ontológico a partir de proponer una serie de ideas teóricas que luego fueron aplicadas para comprender el arte rupestre en el centro norte de Chile. Realizar este ejercicio implicó proponer el uso de un conjunto de términos que, si bien se pueden pensar como un mero *aggiornamento* teórico, a nuestro entender son una labor esencial dada la carga semántica que tienen los conceptos al momento de ser usados en el proceso de interpretación y escritura. En tal sentido, con-

ceptos como cosmotécnica, cosmopolítica y cosmopráctica nos parece que son cruciales para una mirada que dé cuenta de la naturaleza esencialmente interactiva entre existentes que tiene toda práctica social humana. A la par, nos parece que el uso de estrategias metodológicas de recurrente uso en nuestra disciplina se constituyen en un buen recurso técnico para abordar estos temas, siendo necesario más bien, generar un desplazamiento de la mirada y los supuestos con los que solemos mirar el registro arqueológico.

En este proceso nos parece relevante destacar dos aspectos que requieren mayor exploración, pero que son también vías para seguir en la reflexión e interpretación arqueológica. Por un lado, al reconocer el carácter histórico de los modos de existencia, lo ontológico resalta las distintas posibilidades de ser que tienen los existentes a lo largo del tiempo, cuyas concreciones particulares van conformándose a partir de cómo se despliegan esos campos relaciones, y cómo se distribuyen en su interior las distintas propiedades y capacidades de afección y agencia. Esta característica de las ontologías -y por ende de todo campo de relaciones- es propia a la diferenciación planteada por Gilles Deleuze entre lo real actual y virtual (Crellin y Harris 2021; Harris 2020). Mientras el primero refiere a las formas particulares que adquieren estas articulaciones y sus capacidades de afección, lo virtual son las potencialidades posibles pero que no se han actualizado u ocurrido en estos procesos de ser. Esta idea nos permite des-esencializar la mirada arqueológica y reconocer las múltiples posibles existencias de humanos, lugares, materias, técnicas, etc., a lo largo del tiempo. El concepto de modo de existencia histórico nos permite recoger parte de esa variabilidad temporal y, por ende, intentar evitar una de las principales amenazas que se erigen sobre los enfoques relacionales y ontológicos: su homogeneización de diferentes historias a partir de una relationalidad ahistórica y universal (Cipolla 2021).

Por otro, una mirada centrada en modos de existencia socio-históricos, cosmotécnicas y cosmopolíticas se nos abre como una puerta para pensar el futuro y otras formas de habitar en y con el mundo en el marco de la actual crisis social, ambiental y político que atraviesa el planeta. En efecto, el registro arqueológico se nos presenta como una fuente que nos nutre de experiencias, conocimientos y alternativas históricas de utilidad para pensar el futuro y des-esencializar nuestro propio habitar en pos de generar una nueva cosmopolítica que, siguiendo a Hui (2020), se reapropie de la tecnología moderna a través de su encuadre en una cosmotécnica que posibilite imaginar y crear a futuro nuevas prácticas ontológicamente situadas que exceden los dualismos propios de la modernidad y reconozca la centralidad de nuestro cohabitar y coexistir con otros existentes (Escobar 2018).

Agradecimientos. A Francisco Gallardo y Benjamín Ballester por invitarnos a formar parte de este volumen. A lxs evaluadorxs de este manuscrito por sus sugerencias. Al equipo de trabajo de los proyectos arqueológicos en los valles de Elqui y Limarí. Este trabajo se encuentra financiado por el proyecto Fondecyt 1200276 y por el programa de Becas Chile.

Referencias citadas

Alaniz, J. 1973. Excavaciones arqueológicas en un conchal precerámico La Herradura, Provincia de Coquimbo, Chile. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 15: 189–213.

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

Alberti, B., S. Fowler, M. Holbraad, Y. Marshall y C. Witmore. 2011. Worlds otherwise: Archaeology, anthropology and ontological differences. *Current Anthropology* 52(6): 896- 912.

Alberti, B. y Y. Marshall. 2009. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 344-356.

Allen, C. 2002. *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington.

Armstrong, F., A. Troncoso y F. Moya. 2018. Rock art assemblages in north-central Chile. En: *Archaeologies of Rock Art South American Perspectives*, editado por A. Troncoso, F. Armstrong y G. Nash, pp. 241–263. Routledge, Londres.

Arnold, D. 2018. Making textiles into persons: Gestural sequences and relationality in communities of weaving practices of the South-Central Andes. *Journal of Material Culture* 23(2): 239-260.

Atalay, S. 2006. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice Author. *American Indian Quarterly* 30(3/4): 280–310.

Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press, Durham.

- Bennet, J. 2010. *Vibrant Matters: A political ecology of things*. Duke University Press, Durham.
- Binford, L. 1965. Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity* 31(2): 203-210.
- Blaser, M. 2013 Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
- Bray, T. 2015. *The Archaeology of Wak'as*. University Press of Colorado, Boulder.
- Carrithers, M., M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad y S. Venkatesan. 2010. Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group of Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2): 152–200.
- Castro, V. y C. Aldunate. 2003. Sacred mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research* 23(1): 73-79.
- Castro, V. y V. Varela 1994. *Ceremonias de tierra y agua: ritos milenarios andinos*. Fondart, Santiago.
- Childe, G. 1960. *Progreso y Arqueología*. Editorial Délano, Buenos Aires.
- Cipolla, C. 2021. In search of different pasts. En: *Archaeological theory in dialogue: Situating relationality, ontology, posthumanism, and indigenous archaeology*, compilado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore, pp. 151-168. Routledge, Londres.
- Conneller, C. 2010. *An Archaeology of Materials: Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe*. Routledge, Londres.
- Coole, D. y S. Frost. 2010. *New materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Duke University Press, Durham.
- Crellin, R. y O. Harris. 2021. What difference does posthumanism make? *Cambridge Archaeological Journal* 31(3): 469-475.

- Crellin, R., C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore. 2020. *Archaeological Theory in Dialogue: Situating Relationality, Ontology, Posthumanism, and Indigenous Paradigms*. Routledge, Londres.
- Criado, F. 2012. *Arqueológicas: La razón perdida*. Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- De La Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practices Across Andean Worlds*. Duke University Press, Durham.
- 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.
- De Munter, K. 2017. Educar mediante la atención en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el vivir bien desde una antropología de la vida. En: *Ecología y Reciprocidad: (con)vivir bien, desde contextos andinos*, editado por K. De Munter, J. Michaux y G. Pauwels, pp. 129-153. PLURAL-CEPA-TARI, La Paz.
- Descola, P. 2014. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Dobres, M. A. 1999. Technology's links and chaînes: the processual unfolding of technique and technician. En: *The social dynamics of technology: Practice, Politics, and World views*, editado por M. Dobres y C. Hoffman, pp. 124-146. Smithsonian Institute Press, Washington.
- Escobar, A. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press, Durham.
- Fiore, D. 2020. The Art of Making Images: Technological Affordance, Design Variability and Labour Organization in the Production of Engraved Artefacts and Body Paintings in Tierra del Fuego (Southern South America). *Journal of Archaeological Method and Theory* 27(3): 481-510.
- Foucault, M. 1998. *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. Editorial Siglo XXI, Barcelona.
- Fowler, C. 2004. *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*. Routledge, Londres.

- Goldhahn, J. 2019. On unfolding present and past (rock art) worldings. *Time and Mind* 12(2): 63-77.
- Haber, A. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 418-430.
- Harris, O. 2014 (Re)assembling Communities. *Journal of Archaeological Method and Theory* 21: 76-97.
- Harris, O. 2020. What do we mean by relational anyway?. En: *Archaeological theory in dialogue: Situating relationality, ontology, posthumanism, and indigenous archaeology*, compilado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore, pp. 15-33. Routledge, Londres.
- Hawkes, C. 1954. Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-68.
- Hodder, I. 2012. *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. John Wiley & Sons, Londres.
- Holbraad, M. y M. Pedersen. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hui, Y. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre biodiversidad*. Editorial Caja Negra, Buenos Aires.
- Ingold, T. 2013. *Making*. Routledge, Londres.
- Jones, A. 2020. An archaeology of affect: art, ontology and the carved stone balls of Neolithic Britain. *Journal of Archaeological Method and Theory* 27: 545-560.
- Jones, A. y A. Cochrane. 2018. *The archaeology of art: Materials, practices and affects*. Routledge, Londres.
- Laguens, A. y B. Alberti. 2019. Habitando espacios vacíos: Cuerpos, Paisajes y Ontologías en el Poblamiento Inicial del Centro de Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 12(2): 55-66.

- Laguens, A. y F. Pazzarelli. 2011. ¿Manufactura, uso o descarte? O acerca del entramado social de los objetos cerámicos. *Revista del Museo de Antropología* 4: 113-126.
- Lakatos, I. 1978. *La Metodología de los Programas de Investigación*. Alianza Editorial, Madrid.
- Laluk, N. 2017. The indivisibility of land and mind: Indigenous knowledge and collaborative archaeology within Apache contexts. *Journal of Social Archaeology* 17(1): 92–112.
- Latour, B. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge.
- Latour, B. 2018. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press, Cambridge.
- Lema, V. 2014. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En: *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 301-338. EFFL, Buenos Aires.
- Lemonnier, P. 1986. The study of material culture today: Toward an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archaeology* 5(2): 147-186
- Lemonnier, P. 1992. *Elements for an Anthropology of Technology* (No. 88). University of Michigan Museum, Ann Arbor.
- Lozada, C. y H. Tantaleán. 2019. *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*. University Press of Florida, Gainesville.
- Mariscotti A. 1978. *Pachamama Santa Terra*. Indiana, Suplemento 8. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin.
- Montgomery, L. 2021. Indigenous alterity as archaeological praxis. En: *Archaeological Theory in Dialogue. Situating Relationality, Ontology, Posthumanism, and Indigenous Paradigms*, editado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris, y S. Moore, pp. 51–66. Routledge, Oxon.

- Moro, O. y M. González. 2020. Art in the Making: Recent Developments in the Study of Pleistocene and Holocene Images. *Journal of Archaeological Method and Theory* 27(3): 439-453.
- Moya-Cañoles, F. 2021. Archaeological analyses of pigmenting materials, a case study on Initial Late Holocene hunter-gatherers from North-Central Chile. *Journal of Archaeological Science: Reports* 36: 102801.
- Moya-Cañoles, F., A. Troncoso, M. Sepúlveda, J. Cárcamo y S. Gutiérrez. 2016. Pinturas rupestres en el Norte Semiárido de Chile: Una primera aproximación físico-química desde la cuenca del río Limarí (30° Lat. S). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(2): 47-64.
- Moya-Cañoles, F.; A. Troncoso, F. Armstrong y C. Venegas. 2021. Pinturas Rupes- tres, Arqueometría e Historias en el Centro Norte de Chile (29°-30° S). *Anuario TAREA* 8: 14-46.
- Nash, G. y A. Troncoso. 2017. The socio-ritual organisation of the upper Limarí Valley: Two rock art traditions, one landscape. *Journal of Arid Environments* 143: 15-21.
- Nielsen, A. 2010. Las chullpas son ancestros: paisaje y memoria en el altiplano sur andino (Potosí, Bolivia). En: *El Hábitat Prehispánico. Arqueología de la Arquitectura y de la Construcción del Espacio Organizado*, editado por M. Albeck, C. Scattolin y A. Korstanje, pp. 329-349. EdiUNJU, Jujuy.
- Pauketat, T. 2012. *An Archaeology of the Cosmos*. Routledge, Londres.
- Pauketat, T. y S. Alt. 2005. Agency in a Postmold? Physicality and the Archaeology of Culture-Making. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3): 213-236.
- Pauketat, T. y S. Alt. 2019. *New Materialisms, Ancient Urbanisms*. Routledge, Londres.
- Pazzarelli, F. 2014. "Otros-maíces": trayectorias y transformaciones culinarias del maíz en Ambato (Catamarca, Noroeste Argentino). *Revista Española de Antropología Americana* 43(2): 329-351.

- Pazzarelli, F. y V. Lema. 2018. Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 50(2): 307-318.
- Robb, J. y O. Harris. 2013. *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Robb, J. y T. Pauketat. 2013. From moments to millennia: Theorizing scale and change in human history. En: *Big Histories, Human lives: Tackling problems of scale in Archaeology*, editado por J. Robb y T. Pauketat, pp. 3-33. SAR Press, Santa Fe.
- Sanhueza, L. y F. Falabella. 2009. Descomponiendo El Complejo Llolleo: Hacia Una Propuesta De Sus Niveles Mínimos De Integración. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41(2): 229-239.
- Schiappacasse, V. y H. Niemeyer. 1964. Excavaciones de un conchal en el pueblo de Guanaqueros (Prov. de Coquimbo). *Actas Tercer Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 235–262. SCHA, Viña del Mar.
- Schlanger, N. 1994. Mindful technology: unleashing the *chaîne opératoire* for an archaeology of mind. En: *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, editado por C. Renfrew y E. Zubrow, pp. 143-151. Cambridge University Press, Cambridge.
- Simondon, G. 2008. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Stengers, I. 2005. The cosmopolitical proposal. En: *Making things public: Atmospheres of Democracy*, editado por B. Latour y P. Weibel, pp. 994-1003. MIT Press, Cambridge.
- Trigger, B. 1992. *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Troncoso, A. 2014. Relacionalidad, Prácticas, Ontologías y Arte Rupestre en el centro norte de Chile. *Revista de la Sociedad Brasileira de Arqueología* 27(2): 64-87.
- Troncoso, A. 2022. Rock Art, Modes of Existence, and Cosmopolitics. En: *Rock Art in the Twenty-first Century: Deep-Times Images in the Age of Globalization*,

editado por O. Moro-Abadía, M. Conkey y J. Mc Donald. Springer, Londres. En Prensa.

Troncoso, A., F. Armstrong, F. Vergara, P. Urzua y P. Larach. 2008. Arte rupestre en el valle El Encanto: Hacia una reevaluación del sitio-tipo del Estilo Limarí. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2): 9-36.

Troncoso, A., F. Vergara, P. González, P. Larach, M. Pino, F. Moya y R. Gutiérrez. 2014. Arte Rupestre, prácticas socio-espaciales y la construcción de comunidades en el norte semiárido de Chile (Valle de Limarí). En: *Distribución Espacial en Sociedades No Aldeanas: Del registro a la interpretación*, editado por F. Falabella, L. Sanhueza, L. Cornejo e I. Correa, pp. 89-115. Monografías de la Sociedad Chilena de Arqueología 4, Santiago.

Troncoso, A., F. Moya y M. Basile. 2016. Rock art and social networks of north-central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 42: 154-168.

Troncoso, A., F. Moya, M. Sepúlveda y J. Cárcamo. 2017. First absolute dating of Andean hunter-gatherer rock art paintings from North Central Chile. *Journal of Archaeological and Anthropological Sciences* 9(2): 223–232.

Troncoso, A., D. Pascual y F. Moya. 2019. Making rock art under the Spanish empire: a comparison of hunter gatherer and agrarian contact rock art in North-central Chile. *Australian Archaeology* 84(3): 263–280.

Troncoso, A., F. Armstrong, F. Vergara, F. Ivanovic y P. Urzúa. 2020. Nurturing and Balancing the World: A Relational Approach to Rock Art and Technology from North-Central Chile (Southern Andes). *Cambridge Archaeological Journal* 30(2): 239-255.

Tsing, A. 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, Princeton.

Van Kessel, J. y D. Condori. 1992. *Criar La Vida. Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*. Vivarium, Santiago.

Weismantel, M. y L. Meskell. 2014. Substances: Following the material through two prehistoric cases. *Journal of Material Culture* 19(3): 233-251.



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 incompreensión). 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), FONDAP 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.



LECCIÓN DE BARRO Y LA ANTROPOLOGÍA DEL RITMO

Francisco Vergara¹

Resumen

La producción de ladrillos de adobe en los Andes centrales nos enseña tres lecciones de interés antropológico. En primer lugar, que el espacio transmuta con el devenir de las prácticas sociales. En segundo lugar, que dicho devenir es más complejo que la simple sucesión, orden y cronología en que se desarrollan las prácticas. En tercer lugar, que en las prácticas sociales, tanto el tiempo, el espacio y las técnicas son dimensiones entrelazadas, y, por tanto, que conllevan un ritmo. En consecuencia, este ensayo revela la necesidad de desarrollar una perspectiva que permita analizar todas esas dimensiones de manera conjunta. Se argumenta que dicha mirada puede ser desarrollada como una antropología del ritmo.

Palabras clave: prácticas sociales, tiempo, espacio, técnicas.

Abstract

The production of mudbricks in the Central Andes teach us three lessons of anthropological interest. Firstly, it instructs us with the idea that the space transmutes according to the progression of social practices. Secondly, it teaches us that the progression of social practices is much more complex than the simple succession, chronology, or order in which an action unfolds. Thirdly, it shows us that the spatial, temporal, and technical dimension of social practices are interweaved, and therefore, that they have a rhythm. Therefore, this essay reveals the necessities of developing a perspective that allows us to analyse all these dimensions simultaneously. It is argued that such a perspective can be developed as an anthropology of rhythm.

Keywords: social practices, time, space, techniques.

1. Universidad Austral de Chile, University College of London.
francisco.vergara@uach.cl; francisco.vergara.15@ucl.ac.uk

Primera lección. Sobre el devenir del espacio. La cantera, la *watya* y el dormitorio

Mientras desarrollaba mi trabajo de campo en la comunidad campesina de Rayampata, en Calca, Perú, Isidro me invitó a fabricar ladrillos de adobe. Me comentó que comenzaríamos a trabajar al día siguiente, un lunes, puesto que iniciar el martes o el viernes sería de mala suerte. En términos muy simples, la producción de ladrillos de adobe implica la obtención de la materia prima (barro, *ichu* [*stipa ichu*] y agua), luego mezclarla y finalmente hacer los moldes para los ladrillos. El lunes en la mañana, cuando llegué a la casa de Isidro, él ya tenía el *ichu* apilado en una esquina de la parte trasera de su casa. Durante toda la producción de ladrillos, este lugar funcionó como una cantera-taller, un lugar en donde pasamos horas picando tierra, desmembrando terrones y eliminando las piedras de gran tamaño; el lugar donde el agua, la tierra y el *ichu* se mezclaron.

Trabajamos siete días e hicimos 400 ladrillos de adobe. Al terminar, Isidro me invitó a que lo visitara al día siguiente para que hiciésemos una *watya* (o *wathiy*). Una vez allí, me llevó a la cantera-taller. Como era esperable, este lugar no era el mismo que yo había visto por primera vez. Tras haber picado una enorme cantidad de tierra, la que posteriormente mezclamos y finalmente convertimos en ladrillos, la cantera-taller había sufrido importantes modificaciones. A partir de esta observación, me di cuenta de que durante todo el trabajo Isidro había procurado que la cantera-taller se transformara en una pequeña explanada, con un suelo completamente nivelado.

Cuando entramos a la explanada, nos dirigimos hacia una esquina donde Isidro tenía apilado un montón de terrones que habían sobrado del trabajo anterior. Los terrones formaban una estructura monticular de unos 30 o 40 centímetros de alto, con una base diametral de aproximadamente la misma medida. En su interior, la estructura presentaba una cavidad que se proyectaba por la base hacia el exterior. De las cercanías, Isidro recolectó unas cuantas ramas secas y otras piezas de madera, las depositó en la cavidad y las quemó. Luego, nos sentamos a conversar. Alrededor de treinta minutos más tarde, agregó más madera al interior de la *watya*, con el objetivo de continuar calentando los terrones, que poco a poco adquirirían una coloración rojiza. Después de unos minutos, extendió los ardientes terrones formando una especie de cama sobre la cual depositó cuidadosamente papas, las que posteriormente cubrió con más terrones. Seguimos conversando. Pasado unos 20 minutos, Isidro destapó los tubérculos, y probó que estuviesen cocidos. Su cálculo no falló. Nos sentamos a comer.

Lo que me interesa destacar de esta viñeta es la transmutación a la que se exponen los lugares cuando los concebimos en relación a las prácticas sociales. El mismo lugar que una vez fue cantera-taller se convirtió rápidamente en una explanada de socialización, en donde el comer y compartir sustituyeron al picar y desmembrar. A su vez, esta transmutación no solo implicó un cambio en las funciones del lugar, sino que también en los actores que aquí se relacionaban. Mientras hacíamos ladrillos de adobe, trabajábamos con otro campesino del lugar. Sin embargo, durante la *watya*, la pareja de Isidro, junto a mi compañera e hijo ingresaron y ocuparon el lugar. De esta forma, de ser un lugar donde en un principio solo interactuábamos hombres adultos, durante la *watya* ingresaron mujeres y niños. Los artefactos y materiales también se hicieron parte esta transmutación. Durante la producción de ladrillos de adobe, palas, picos, un machete, una carretilla y una manguera se movían de un lugar a otro. Durante la *watya*, estos artefactos abandonaron el lugar, siendo reemplazados por un soplador, una caja de fósforos y un palo largo de madera para remover terrones incandescentes. En cuanto a los materiales, mientras hacíamos ladrillos, el agua permitía que la tierra se transformara en barro, y el *ichu* transformaba el barro en una pasta densa lista para ser moldeada. Durante la *watya*, el fuego reemplazó al agua, los terrones al barro y las papas al *ichu*.

Cuando regresé por segunda vez a mi trabajo de campo, aproximadamente un año después, visité a Isidro tan pronto como pude. La cantera-taller y la *watya* habían desaparecido. También lo habían hecho las palas, las picotas, el barro, el agua, el fuego y los terrones. Isidro había construido un cuarto que funcionaba como dormitorio para sus dos hijas. Nuevamente me encontraba frente a la transmutación del espacio. De ser un lugar abierto, en que junto con otros campesinos disfrutamos con mi familia, pasó a ser un lugar cerrado, privado, reducido al núcleo familiar. De un lugar de trabajo y esparcimiento, a un lugar de descanso y destinado a la vida familiar.

La lección que emerge de este pequeño evento es muy sencilla, y es que el espacio no es un contenedor de la práctica, sino que, por el contrario, emerge de ella. Lo que nos enseña esta viñeta es que los lugares constituyen entidades dinámicas que pueden cambiar rápidamente de significados de acuerdo con las prácticas en que son incrustados, y que en estas transformaciones el mundo de los objetos y los materiales también se hacen presentes. En consecuencia, este episodio etnográfico, al que me he referido como la primera lección de barro, reafirma dos planteamientos que han ofrecido las ciencias sociales en los últimos treinta años. Primero, ilustra el enraizamiento que tienen los lugares con la praxis en contextos socioeconómicos situados, o como señaló Appadurai (1996), que las relaciones entre los lugares y las prácticas

son dialécticas. Segundo, nos recuerda lo imbricado que se encuentran el tiempo y el espacio. Al respecto, y siguiendo los planteamientos de Lefebvre (2004, 2013, 2014), May y Thrift (2001) y Edensor (2010), la transmutación de los lugares está relacionada con la constitución temporal de las prácticas sociales.

Segunda lección. Sobre el devenir de la práctica. La hallpa y el reposo

El lunes en la mañana, justo antes de comenzar el trabajo, Isidro me pidió que tomara asiento. Para ello, acomodó un cuero de oveja en la cantera-taller. Una vez sentados, abrió una bolsa de plástico verde y me ofreció hojas de coca para *pijchar*. Tras haber *pijchado*, comenzamos la *chamba*. A medida que picábamos la tierra, seleccionábamos las piedras de mayor tamaño y las descartábamos arrojándolas hacia el campo del vecino. Cuando los terrenos que se desprendían del suelo eran muy grandes, los picábamos con la picota, o bien los desmembrábamos con la pala. Continuamos picando la tierra, desmembrando terrones y eliminando piedras por un largo rato, hasta que Isidro, a media mañana, me dijo que hiciéramos una *hallpa*.

En términos generales, la *hallpa* es un descanso que dura entre 10 y 20 minutos. En este momento las personas *pijchan* hojas de coca, toman *aja* (chicha de maíz) y algunas veces comen *picante* (interiores asados con ají). La persona a cargo de la *chamba*, en este caso mi amigo Isidro, tienen la responsabilidad de ofrecer y desarrollar correctamente la *hallpa*. Cuando un trabajo o *chamba* dura una jornada completa, las personas hacen dos *hallpa*, una a media mañana y otra a media tarde. Además de ser un descanso, la *hallpa* es la manera correcta de proceder en cualquier trabajo. Mientras trabajábamos, Isidro solía decirme, “¿muy buena *chamba*, no? Así es como se trabaja, con calma, con su *chichita*, tu *coquita*, entonces avanzas rápido”. Sin embargo, la *hallpa* es también una práctica en disputa. Como lo expresó una persona de Lima a quien no le parecía adecuada la forma campesina de trabajar, la *hallpa* demuestra que “estas personas son flojas, les gusta tomar, y no trabajan bien”.

Mientras que la preocupación de Isidro recaía en hacer bien su trabajo, y con ello desarrollar correctamente la *hallpa*, al limeño le preocupaban otras dos cosas. Primero, le inquietaba la idea de descansar mientras se trabaja, y segundo, no le gustaba que la *hallpa* involucrara tomar chicha y *pijchar* coca. Con relación a la idea de descanso, la persona de Lima concebía la *hallpa* como un tiempo no productivo, como un espacio vacío en la secuencia de trabajo. Con relación a los elementos de la *hallpa*, esta persona concebía la chi-

cha como alcohol y la coca como un elemento campesino. Ambas preocupaciones son de naturaleza antropológica. La primera nos lleva a preguntarnos sobre cómo entendemos los procesos productivos y la relación de estos con el tiempo, mientras que la segunda se inclina hacia el campo de los significados. En lo que sigue, nos detendremos en la primera preocupación.

Cuando miramos procesos productivos, existe algo que nos previene de mirar a la *hallpa* como una parte importante de la cadena operativa. En cambio, ese algo promueve la idea de un espacio vacío en la cadena. Es argumentable que tal entendimiento de la *hallpa*, como espacio vacío, se entrelaza con una ontología moderna, capitalista e industrializada de la producción, en donde la maximización, productividad, y mecanización del trabajo, promueven una ilusión maquinaria de procesos ininterrumpidos. Sin embargo, como años atrás lo notaron los antropólogos Van Kessel y Condori (1992), y más recientemente lo ha hecho la arqueóloga Denise Arnold (2018), en los Andes opera una mirada diferente, atenta hacia los procesos de vida, en donde la *hallpa* sí existe como algo productivo. En esta mirada, los materiales son seres vivos y tienen sus propios ritmos. Por ejemplo, la *aja*, que es una bebida de maíz fermentado, debe dormir para transformarse de *upi* en *aja*. Los ladrillos de adobe también descansan antes de constituirse como tal, proceso en el cual intervienen otros agentes más-que-humanos que ayudan al barro a transformarse en adobe. Las chacras, como es ampliamente sabido, también duermen y descansan. En consecuencia, para la lógica andina, el reposo, o más bien la *hallpa*, es todo menos una brecha infructuosa.

La lección que emerge de este caso también es bastante simple, y es que el tiempo sí importa. Las personas lo representamos, usamos y entendemos de maneras distintas, y como lo demuestra la viñeta anterior, el tiempo se encuentra íntimamente ligado a las prácticas humanas. Estas observaciones no son nuevas a la antropología ni a la sociología. Más bien confirman una larga tradición que ha devenido en lo que hoy conocemos como la Antropología del Tiempo (Adam 1995, 2018; Bloch 2012; Bourdieu 1963, 1977; Fabian 1983; Geertz 1966; Gell 1992; Munn 1992; Young 1988; Zerubavel 1981). Sin embargo, y a pesar de estas contribuciones, cuando analizamos procesos productivos, aún persiste una equivocación antropológica que nos impide lidiar con fenómenos como la *hallpa*. Esto es evidente, por ejemplo, cuando utilizamos una de las principales herramientas analíticas con las cuales representamos la temporalidad de los procesos productivos, y que, según mi parecer, ha desviado nuestra atención de la riqueza la *hallpa*, a saber, las cadenas operativas.

Cualquier persona que haya desarrollado investigaciones sobre la antropología de las técnicas sabrá que las cadenas operativas son representaciones

analíticas de las distintas etapas involucradas en los procesos productivos. Esta herramienta tiene la capacidad de representar, etapa por etapa, la progresión lineal o multilineal de la acción del ser humano sobre la materia, y por lo tanto, de ilustrar una acción desde su inicio a fin. Además, las cadenas operativas cumplen una función valiosa en describir la multiplicidad de relaciones entre sujetos, gestos, herramientas, y materiales, y por lo tanto, funciona como una herramienta *ad hoc* a los modelos relacionales. El problema, sin embargo, es que este tipo de representaciones constituye una ilusión sinóptica. Como lo describe Bourdieu (1977), una ilusión sinóptica es una narrativa lineal que solo existe en el papel, un ejercicio que distribuye hitos a lo largo de un continuo que solamente son vinculados por relaciones de sucesión. Al igual que un calendario, la cadena operativa es una representación simultánea de procesos cuya naturaleza temporal sobrepasa los límites de la secuencia y el orden, pero de la cual no logra dar cuenta. Como lo demuestra la *hallpa*, en el devenir de la acción no solo importa la sucesión, sino que también ese espacio intersticial entre acciones, aquel espacio entre-medios en el cual una acción transmuta en otra. Estos espacios, a los cuales Bourdieu (1977) llamó umbrales, son también materia de la teoría de la práctica y se encuentran estrechamente vinculados con la temporalidad en tanto están constituidos de elementos tales como la duración y la recurrencia. De esta forma, la *hallpa* no solo nos enseña que el tiempo sí importa, sino que también sobrepasa los límites de la secuencia.

Tercera lección. Sobre el ritmo de las prácticas sociales

Mientras la primera lección nos enseñaba que el espacio transmuta y emerge según el devenir de las prácticas, la segunda ponía en relieve que dicho devenir va más allá del orden y la sucesión, y que, por ejemplo, incluye espacios intersticiales como la *hallpa*. En efecto, ambas lecciones se refieren a un mismo proceso, a saber, al entrecruzamiento entre el tiempo, el espacio y la acción, y por lo tanto, al ritmo. El ritmo, como lo define Lefebvre (2004), es justamente la interacción entre energía, tiempo y espacio que se da en el día a día y, por consiguiente, la tercera lección que nos enseña la producción de ladrillos de adobe es que las prácticas sociales tienen un ritmo. De hecho, cuando Isidro me comentaba “así es como se trabaja, con calma, con su chichita, tu coquita, entonces avanzas rápido”, lo que en realidad hacía era indicarme que la producción de adobes tiene un ritmo de trabajo, y que ese ritmo y no otro, era el adecuado. Ahora bien, las palabras de Isidro son importantes, pues usualmente solemos abordar las dimensiones espaciales, temporales y

técnicas de las prácticas sociales de manera aislada, por lo que perdemos de vista el ritmo de los procesos.

Por ejemplo, actualmente contamos con una antropología del tiempo, con una antropología del paisaje y con una antropología de las técnicas. Sin embargo, no contamos con un acercamiento que enfrente de manera conjunta el estudio de las técnicas, del espacio y del tiempo. Esto ha provocado que los estudios de la antropología de las técnicas no tengan prácticamente ninguna correspondencia con la antropología del tiempo o del espacio, y por lo mismo, es común leer trabajos en donde el espacio es representado como un contenedor de la práctica, y el tiempo como sucesión y cronología. Así mismo, tanto la antropología del tiempo como la del espacio, raramente se detienen en el estudio detallado de las técnicas, y por lo mismo, las ideas de que el tiempo y el espacio son el producto de la práctica son muchas veces constataciones carentes de gestos.

Como contrargumento a esta observación, uno podría señalar que el trabajo del antropólogo británico Tim Ingold (1993, 2006, 2010, 2011a, 2011b, 2013) sí ha logrado trabajar con este entrecruzamiento. De hecho, en distintas ocasiones, Ingold se ha referido al ritmo de ciertas actividades, como cepillar la madera, caminar o lazar a un animal. No obstante, y a pesar de que sus trabajos han esbozado las rutas hacia una comprensión holística o ecológica de las prácticas sociales, en donde efectivamente se acentúa el entrecruzamiento al cual me refiero, el alcance de sus propuestas ha sido casi exclusivamente especulativo. De hecho, como lo señala el antropólogo Gregor Dobler (2016: 868), el interés de Ingold en los ritmos “is generally much more philosophical than ethnographic [...] Accordingly, he rarely describes what rhythm actually is, and what role real-life rhythms play for the working experiences of real people”.² Por consiguiente, actualmente nos encontramos en un momento en el cual aún necesitamos dar un paso adelante, a pesar de que la antropología se ha abierto a reconocer que las prácticas sociales tienen un ritmo, sobre todo en el desarrollo de una antropología capaz de abordar de manera conjunta todos estos dominios de la práctica y que además nos entreguen información concreta, que permita el ejercicio comparativo. Desde mi perspectiva, creo que podemos lidiar con este problema desarrollando una antropología del ritmo, atendiendo de manera seria este fenómeno emergente, que nace desde el cuerpo, que crea espacio y que genera tiempo. La antropología del ritmo, sería entonces, un acercamiento que brota a partir del reconocimiento de que

2. “es generalmente más filosófico que etnográfico. En consecuencia, raramente describe que es el ritmo, y que rol juegan los ritmos de la vida-real en la experiencia del trabajo de personas-reales” (la traducción es mía).

las prácticas humanas son una maraña en donde se entrecruzan líneas temporales, espaciales y técnicas de forma simultánea, y por lo tanto, un lugar que reúne y se sitúa entre tres líneas de cuestionamiento antropológico: la antropología de las técnicas, la antropología del tiempo y la antropología de los lugares.

Epílogo

En este breve ensayo, he expuesto la necesidad de desarrollar una antropología del ritmo. Esta necesidad emerge de tres lecciones que me enseñó mi participación en la producción de ladrillos de adobe. Mientras la primera lección me indicaba la importancia de entender el espacio como una realidad dinámica cuya forma y transformación se encuentra sujeta a las prácticas sociales, la segunda me indicaba que en las prácticas sociales existen momentos intersticiales, instantes en los cuales una acción transmuta en otra, y por lo tanto, que el ámbito temporal de la acción humana es mucho más complejo que la simple cronología, sucesión u orden de las acciones. La tercera lección, por su parte, me indicaba que tanto la transmutación del espacio como la temporalidad de la práctica son procesos que ocurren de manera simultánea a las acciones que desarrollamos. De esta forma, la producción de ladrillos de adobe se me presentaba como un proceso en el cual el tiempo, el espacio y la acción se entremezclaban unos con otros. A pesar de que esta observación parece una obviedad, hemos visto que usualmente en antropología trabajamos con esos dominios de las prácticas humanas de forma segregada, o en su defecto, otorgando más prioridad a un aspecto por sobre el resto. Sin embargo, existe la posibilidad de trabajar con todos estos dominios de forma simultánea, y esta forma se llama ritmo.

El problema del ritmo, sin embargo, es que no ha sido un tema central en debate antropológico, por lo que, hasta el momento, esta idea ha permanecido más bien en el ámbito especulativo. Por consiguiente, necesitamos desarrollar una antropología del ritmo capaz de lidiar con estos procesos de forma simultánea y que a la vez permita el ejercicio comparativo. Después de todo, la antropología es por definición comparativa, y será solo a partir de abrir el debate antropológico del ritmo dentro de estos márgenes, en que realmente podamos atender las lecciones de barro.

Referencias citadas

- Adam, B. 1995. *Timewatch : the social analysis of time*. Polity Press, Cambridge.
- Adam, B. 2018. Four meditations on time and future relations. *Time & Society* 27(3): 384–388.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Arnold, D. 2018. Making textiles into persons: Gestural sequences and relationality in communities of weaving practice of the South Central Andes. *Journal of Material Culture* 23(2): 239–260.
- Bloch, M. 2012. *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. 1963. The attitude of the Algerian Peasant Towards Time. *Mediterranean Countryman* 6: 55–72.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Dobler, G. 2016. 'Work and rhythm' revisited: rhythm and experience in northern Namibian peasant work. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22(4): 864–883.
- Edensor, T. 2010. Introduction: Thinking about Rhythm and Space. En: *Geographies of rhythm: nature, place, mobilities and bodies*, editado por T. Edensor, pp. 1–18. Ashgate, Farnham.
- Fabian, J. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Geertz, C. 1966. *Person, time and conduct in Bali: an essay in cultural analysis*. Yale University Press, New Haven.
- Gell, A. 1992. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Berg, Oxford.

- Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25(2): 152–174.
- Ingold, T. 2006. Walking the Plank: Meditations on a Process of Skill. En: *Defining Technological Literacy*, editado por J. Dakers, pp. 65–80. Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Ingold, T. 2010. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(s1): s121–s139.
- Ingold, T. 2011a. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Routledge, Abingdon.
- Ingold, T. 2011b. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Taylor & Francis Group, Londres.
- Ingold, T. 2013. *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. Routledge, Oxon.
- Lefebvre, H. 2004. *Rhythmanalysis: space, time, and everyday life*. Continuum, Londres.
- Lefebvre, H. 2013. *The production of space*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Lefebvre, H. 2014. *Critique of everyday life*. Verso, Londres.
- May, J. y N. Thrift 2001. Introduction. En: *TimeSpace: geographies of temporality*, editado por N. Thrift y J. May, pp. 1–46. Routledge, Londres.
- Munn, N. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21(1): 93–123.
- Van Kessel, J. y D. Condori. 1992. *Criar la vida : trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium, Santiago.
- Young, M. 1988. *The metronomic society: natural rhythms and human timetables*. Harvard University Press, Cambridge.
- Zerubavel, E. 1981. *Hidden rhythms: schedules and calendars in social life*. University of California Press, Berkeley.



COMENTARIO AL DOSSIER ARQUEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA: PROCESANDO EL GIRO ONTOLÓGICO DESDE LAS ARQUEOLOGÍAS DEL CONO SUR

Estefanía Vidal Montero¹

El llamado giro ontológico, como otros giros por los que ha atravesado la antropología a lo largo de su historia, ha sido descrito como el síntoma y diagnóstico de una crisis (Povinelli 2016). La crisis a la que nos enfrentamos es la que presenta el Antropoceno, una época que reconoce a los seres humanos como agentes geológicos (Crutzen 2002), a la vez que plantea un futuro en donde seres humanos y no-humanos se encuentran más ligados que nunca, tanto así que los problemas éticos y políticos ya no pueden tratarse como exclusivamente antropocéntricos (dándole a este giro su carácter post-humanista). El diagnóstico es que la antropología, fundada en los pasos de giro lingüístico, que considera que la construcción social es el tipo de realidad humana que determina sus preguntas de investigación, no es o no ha sido capaz de abordar completamente el tipo de problemas con los que nos enfrentamos en este momento de crisis planetaria (Kohn 2015). Ya sea porque lo discursivo o los regímenes simbólicos (como el lenguaje) han sido el ámbito privilegiado por las ciencias sociales, a costa de lo material, lo rutinario, lo afectivo o lo ecológico, o bien porque en su afán de centrarse en lo “socialmente construido” ha asumido únicamente al ser humano como *agente*. Sea cual sea la razón, si la *Antropología* en la era del *Antropoceno* continúa concibiéndose como el estudio de lo cultural (separada del ámbito de la naturaleza, objeto de estudio de las ciencias naturales o duras), entonces la posibilidad de aportar desde su dominio a este momento de desastre planetario es epistemológicamente limitada.

Estos nuevos problemas y nuevas preguntas han requerido de otras herramientas conceptuales, etnográficamente situadas, y que a grandes rasgos

1. Departamento de Antropología, Universidad de Chicago.
evidalmontero@uchicago.edu

giran en torno a trabajos fundacionales de Latour (1988, 1993, 2013), Descola (1994, 2010, 2013) y Viveiros de Castro (1998, 2014, 2015). La publicación más o menos simultánea de estos trabajos en inglés ha llevado a la caracterización de este giro, en el contexto de la antropología norteamericana, como “francés” (Kelly 2014), considerando a la figura de Lévi-Strauss como central tanto para el desarrollo de las etnografías amazónicas como para el trabajo conceptual en torno a la metafísica del “pensamiento salvaje”. En una síntesis sobre la historia de la “antropología de las ontologías”, Eduardo Kohn (2015) señala además que se trata fundamentalmente de un giro europeo, si se considera las formas en que el trabajo de Viveiros de Castro ha sido metabolizados en los alrededores de Cambridge por intelectuales como Marilyn Strathern (1988, 1991, 1995) y Roy Wagner (1981), a lo que se podría agregar además la larga trayectoria de Tim Ingold (1993, 2000, 2007, 2011, 2013), formado en la fenomenología de Heidegger.²

Para Descola (2014), por ejemplo -quien, paradójicamente, nunca ha usado la expresión giro ontológico para describir el contexto de su trabajo-, lo ontológico se refiere al plano analítico del que debería ocuparse la antropología, es decir, el cómo están compuestos los mundos y cómo los seres humanos hacen sentido y establecen relaciones entre las diversas cualidades de dichos mundos. Si hay algo que es universal en los seres humanos es la conciencia de la dualidad de los planos, anclada en su capacidad cognitiva de distinguir entre procesos materiales (fisicalidad) y estados mentales (interioridad). El esquema ontológico de Descola describe sistemas de diferencias o gramáticas de cosmologías (animismo, totemismo, analogismo y naturalismo) que se distinguen por los modos en que las personas enfatizan o minimizan la continuidad entre humanos y no-humanos. Mientras el animismo es un modo de identificación que plantea una continuidad entre “almas” (interioridad) y una discontinuidad entre cuerpos (fisicalidad), el extremo opuesto es el naturalismo -predicado en una discontinuidad entre interioridades (una facultad reservada para los humanos) y una continuidad material (cuerpos biológicos).³ En Viveiros de Castro (2004), por otro lado, encontramos la identificación y caracterización del pensamiento amerindio como “perspectivista”, donde el “yo” siempre se verá a sí mismo como persona, sea este espíritu, animal o humano. Cada uno de estos seres, eso sí, ve la realidad de acuerdo a su propia perspectiva. Esta cosmología, en palabras del autor: “imagines a universe peopled by different types of subjective agencies, human as well as nonhuman, each endowed with

2. Para una propuesta crítica a Latour, ver Ingold (2008), donde utiliza *meshworks* como una alternativa a las redes latourianas (*network*).

3. Para una propuesta alternativa y simplificada en respuesta a Descola, ver Sahlins (2014).

the same generic type of soul, that is, the same set of cognitive and volitional capacities”⁴ (Viveiros de Castro 2004: 6). Por cierto, este modo de existencia (como le llamaría Latour) o metafísica, es fundamentalmente diferente del que forma e informa al pensamiento académico, incluida la antropología.

Es entonces el multiculturalismo occidental (muchas culturas, pero una naturaleza) el responsable de una de las principales dicotomías que estructura nuestro pensamiento: la división entre Naturaleza y Cultura. Es la que permite estabilizar o aislar lo natural como externo a lo humano y establecer así comparaciones entre culturas que ven a esta naturaleza de distintas formas. Pero la metafísica caníbal de Viveiros de Castro (2014), basada en una síntesis comparada de la vasta literatura etnográfica del Amazonas, es justamente multinaturalista porque plantea que existe una misma visión sobre distintos mundos (un mismo significado, pero múltiples referentes), una unidad espiritual en una diversidad de cuerpos. Latour (1988), en tanto, atiende al giro ontológico desde el interior del laboratorio, el lugar donde se produce el conocimiento de la naturaleza. Desde allí, advierte que humanos y no-humanos, científicos y bacterias, son “actantes” (existentes con su propia historia) en una red de agencias mutuas que se distribuyen mucho más allá de los confines del laboratorio científico. Su etnografía de los “modernos” destaca la especificidad de este modo de existencia, problematizando las lógicas del naturalismo científico sin privilegiar la acción humana por sobre otras agencias, dándole el carácter simétrico a su propuesta, una postura que por cierto ha sido adoptada explícitamente en arqueología (p.e. González-Ruibal 2006; Olsen y Witmore 2015; Shanks 2007; Witmore 2007, 2021).

Por diferentes vías, estos trabajos demuestran que nociones de naturaleza y cultura no son realidades universales sino un mecanismo particular creado por los modernos (léase además como masculino, blanco, occidental y heterosexual) para establecer “ontological domains in the texture of things”⁵ (Descola 2014: 271). Reconocen, por tanto, que existen diferentes formas de concebir esos dominios y de relacionar o categorizar a los seres que habitan dichos mundos (una conclusión muy similar a la que llegó Durkheim en sus *Formas elementales de la vida religiosa*, publicado originalmente en 1912). Para la arqueología, es indudable que este giro es atractivo. No solo porque cuestiona el universalismo de la fórmula Naturaleza/Cultura (y con ella, una serie de otras dicotomías esencialistas que estructuran el pensamiento arqueológico, como móvil/sedentario, recolección/agricultura, salvaje/doméstico, por mencionar al-

4. “Imagina un universo habitado por diferentes agencias subjetivas, humanas y no humanas, cada una dotada del mismo tipo genérico de alma, es decir, el mismo conjunto de capacidades cognitivas y volitivas” (La traducción es mía).

5. “dominios ontológicos en la textura de las cosas” (La traducción es mía).

gunas), sino porque pone a la materialidad en un mismo plano ontológico que lo discursivo. Con ello, sitúa a la arqueología -la disciplina de las cosas (Olsen *et al.* 2012)⁶- en una posición privilegiada para intervenir en discusiones sobre la importancia social de agencias no-humanas y para contribuir a comprender ontologías alternativas (p. e. Alberti 2016; Alberti y Marshall 2009; Alberti *et al.* 2011; Alt y Pauketat 2019; Bray 2015), en un momento en que se asume que la crisis ecológica ha sido provocada por una relación depredadora y extractivista con la Naturaleza (entendida como objeto).

Entonces, en este contexto más amplio que relaciona regímenes ontológicos, la crisis planetaria del Antropoceno y la necesidad de buscar salidas posibles a un planeta que se calienta a un ritmo (paradójicamente) escalofriante, es que la arqueología se vuelve hacia el pasado para imaginar el futuro. Para el caso de este volumen, el hilo conductor se centra justamente en la problematización del universalismo de nuestros modos de entender el mundo, que se vuelve a lo ontológico para explorar, como dice Axel Nielsen en este volumen (2022), la posibilidad de una arqueología capaz de tomar en cuenta la alteridad de otros pueblos y la del propio mundo material. Atendiendo al llamado de pensar “mundos de otras maneras” (Alberti *et al.* 2011), la mayoría de estos trabajos se centra en la pregunta de cómo articular esta propuesta conceptual en metodologías arqueológicas viables -metodologías abiertas, como las han llamado Alberti y Marshall (2009)- sean estas rítmicas, corporales, técnicas o especulativas. Más allá del debate teórico, estos trabajos invitan a repensar nuestras categorías analíticas sin abandonar nuestra práctica arqueológica: desde una revisita a las cadenas operativas, como lo hace Troncoso y colaboradores; la reconsideración de la temporalidad y el ritmo de las prácticas sociales en el trabajo de Francisco Vergara; y el ejercicio de establecer otras relaciones de correspondencia entre categorías analíticas, como el caso de Felipe Armstrong. Simultáneamente, nos recuerdan que el pensamiento arqueológico se ve beneficiado tanto por el trabajo con fuentes históricas como etnográficas. Así lo demuestran es este caso los trabajos de Nielsen y en cierta medida Gallardo, quien vuelca la mirada hacia los modernos en un ejercicio auto-etnográfico que busca entender nuestra relación con el mundo material retornando a Marx, quien quizás mejor que nadie expuso la naturaleza de las relaciones entre humanos y cosas dentro de la lógica del capital.

6. Ver Alberti *et al.* 2011 para revisar distintas posturas respecto al objeto de la arqueología.

Breves lecciones desde la antropología

Permítaseme nuevamente volver la atención a nuestra disciplina “madre” para proponer una nota de cautela sobre giro ontológico desde el sur sudamericano. En el año 2015, la antropóloga y académica de la nación Métis, Zoe Todd (2016: 4), publicó un comentario en su página web que rápidamente se volvió viral. Su crítica comenzaba “with a trip to Edunburgh to see the great Latour...live and in colour!”.⁷ El tema a tratar: el giro ontológico en antropología. Como describe Todd (2016: 5) en su artículo *Ontology is just another word for colonialism*, en su charla Latour planteó que el clima era un tema de “importancia cosmopolítica común”. *Gaia*, el nombre que Latour había adoptado para describir un nuevo régimen climático en reemplazo de las formas convencionales de entender la naturaleza, aludía a un concepto propuesto por el químico James Lovelock para describir el frágil y complejo sistema por medio del cual las cosas vivas modifican el planeta. Habiendo recién retornado de una temporada de terreno en un asentamiento Inuvialut, en el ártico occidental canadiense, Todd inmediatamente pensó en *Sila*, un concepto Inuit que usualmente es traducido en inglés como “medio ambiente”, pero que también refiere a “the breathe [sic] that circulates into and out of every living thing”⁸ (Qitsualik 1998, citado en Todd 2016: 5). Todd esperó que Latour hiciera referencia a estos sistemas de pensamiento amerindios, sobre todo en un foro donde se discutía el clima como un tema de importancia para *todos*. Pero las referencias nunca llegaron. A raíz de lo que ella describe como una profunda decepción, escribió:

Again, I thought with a sinking feeling in my chest, it appeared that another Euro-Western academic narrative, in this case the trendy and dominant Ontological turn (and/or post-humanism, and/or cosmopolitics—all three of which share tangled roots, and can be mobilized distinctly or collectively, depending on who you ask) and discourses of how to organize ourselves around and communicate with the constituents of complex worlds...was spinning itself on the backs of non-European thinkers (Todd 2016: 7).⁹

7. “Con un viaje a Edimburgo a ver al gran Bruno Latour...¡en vivo y a color!” (la traducción es mía).

8. “El aliento que circula hacia adentro y hacia afuera de cada criatura viva” (la traducción es mía).

9. “Una vez más, pensé con el pecho apretado, parecía que otra narrativa académica euro-occidental, en este caso el giro ontológico dominante y de moda (y/o post-humanismo, y/o cosmopolítica, los tres que comparten raíces enmarañadas y pueden mobilizarse distinta o colectivamente, dependiendo de a quién se le pregunte), así como los discursos sobre cómo organizarnos y comunicarnos con los constituyentes de un mundo(s) complejo y disputado... estaba girando sobre las espaldas de pensadores no europeos” (la traducción es mía).

En parte la crítica de Todd remite a nuestras prácticas citacionales: cuáles son los trabajos que consideramos como referentes conceptuales y metodológicos. Pero su llamado va más allá, proponiendo “indigenize the anthropocene”¹⁰ (Todd 2015), articulando una crítica a la genealogía y la lógica del actual acercamiento a las relaciones entre humanos y ambientes desde la academia euro-occidental. En otras palabras, la invitación es a no dejarse descansar en formulaciones eurocéntricas, sobre todo si lo que estamos haciendo es cuestionar la primacía de los modos de pensar modernos para entender otros modos de existencia. Desde el cono sur, la etnografía es nuestra mejor aliada. Especialmente desde un continente que cuenta con un riquísimo archivo etnográfico y etnohistórico que permite una relectura continua. Con esto no me refiero a volver la mirada sobre lo indígena como una fuente de interpretaciones, sino realmente conocer qué nos dicen las filosofías y los pensadores indígenas sobre su propia metafísica. Creo que es a esas fuentes donde se debe volcar nuestra mirada arqueológica, y aquí se ofrecen algunas orientaciones sobre cómo posicionarnos en esa vía. El camino, entonces, está abierto.

Referencias citadas

- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163-179.
- Alberti, B. y T. Bray. 2009. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 337-343.
- Alberti, B. e Y. Marshall. 2009. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-Ended Methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 344-356.
- Alberti, B., S. Fowles, M. Holbraad, Y. Marshall y C. Witmore. 2011. ‘Worlds Otherwise’: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52(6): 896–912.
- Bray, T. 2015. *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes*. University Press of Colorado, Boulder.
- Crutzen, P. 2002. Geology of mankind. *Nature* 415(23): <https://doi.org/10.1038/415023a>

10. “Indigenizar el antropoceno” (la traducción es mía).

- Descola, P. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Descola, P. 2010. Cognition, perception and worlding. *Interdisciplinary Science Review* 35: 334-340.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Descola, P. 2014. Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 271-280.
- Durkheim, E. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press, Nueva York.
- Graeber, D. y D. Wengrow. 2021. *The dawn of everything: a new history of humanity*. Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- González-Ruibal, A. 2006. The past is tomorrow. Towards an archaeology of the vanishing present. *Norwegian Archaeological Review* 39(2): 110-125.
- Ingold, T. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25(2): 152-174.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres.
- Ingold, T. 2007. *Lines: A Brief History*. Routledge, Londres.
- Ingold, T. 2008. When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. En: *Material Agency: Towards a non-anthropocentric approach*, editado por L. Malafouris y C. Knappett, pp. 209-215. Springer, Nueva York
- Ingold, T. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, Londres.
- Ingold, T. 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, Nueva York.

- Kohn, E. 2015. Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327.
- Kelly, J. 2014. Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 259-269.
- Latour, B. 1988. *The pasteurization of France*. Harvard University Press, Cambridge.
- Latour, B. 1993. *We Have Never been Modern*. Harvard University Press, Cambridge.
- Latour, B. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge.
- Olsen, B. y C. Witmore. 2015. Archaeology, symmetry, and the ontology of things. A response to critics. *Archaeological Dialogues* 22(2): 187-197.
- Olsen, B., M. Shanks, T. Webmoor y C. Witmore. 2012. *Archaeology: The discipline of things*. University of California Press, Berkeley.
- Pauketat, T. y S. Alt. 2019. *New Materialisms, Ancient Urbanisms*. Routledge, Londres.
- Povinelli, E. 2016. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Duke University Press, Durham.
- Sahlins, M. 2014. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 281-290
- 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 California Press, Berkeley.
- Strathern, M. 1991. *Partial Connections*. Rowman / Littlefield, Savage.
- Strathern, M. 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Prickly Pear, Cambridge.

- Todd, Z. 2015. Indigenizing the Anthropocene. En: *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, editado por E. Turpin y H. Davis, pp. 241-254. Open Humanities Press, Londres.
- Todd, Z. 2016. An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'ontology' is just Another word for colonialism: an indigenous feminist's take on the ontological turn. *Journal of Historical Sociology* 29(1): 4–22.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-88.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.
- Viveiros de Castro, E. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Univocal, Minneapolis.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *The Relative Native*. University Chicago Press, Chicago.
- Wagner, R. 1981. *The Invention of Culture*. University Chicago Press, Chicago.
- 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.
- Witmore, C. 2021. Finding symmetry? Archaeology, Objects, and Posthumanism. *Cambridge Archaeological Journal* 31(3): 477-485.



| **OBITUARIOS**



IN MEMORIAM ARTURO RODRÍGUEZ OSORIO (1932-2020): ENSEÑAR, HUMANAMENTE, DESDE LA SENCILLEZ

Carlos González Godoy¹

Arturo Rodríguez Osorio (La Serena, Chile, 1932 -Santiago, Chile, 2020), profesor normalista, arqueólogo y conservador, se formó entre bibliotecas, los ambientes museales y el trabajo de campo en las tierras serenenses (Figura 1). Fue descubriendo su vocación arqueológica de la mano de Jorge Iribarren, Gonzalo Ampuero, Mario Rivera, Julio Montané y Hans Niemeyer. En este contexto, su aspiración fue siempre el aprendizaje profesional, junto con el apoyo formativo a los estudiantes, aportando desde el trabajo comprometido, la amistad y la sencillez hacia los demás. Esa entrega se gesta desde su formación como profesor normalista, con su trabajo docente desde 1957 en Illapel y La Serena, y su llegada en 1966 al Museo Arqueológico de La Serena, donde se integró como profesor, a la sazón dirigido por Jorge Iribarren. Ese mismo año ingresaba también al museo, Gonzalo Ampuero, recién egresado de la Universidad de Chile, quien fue su guía arqueológico.

Su inquietud intelectual y amor por la arqueología lo llevaron a colaborar en distintas jornadas de campo y en el trabajo con las colecciones del museo, sin dejar de lado sus labores pedagógicas, haciendo equipo con Jaime Alaniz como profesores guías. Participó activamente en los trabajos arqueológicos que realizó Gonzalo Ampuero, particularmente en las excavaciones de Punta Colorada, Punta de Piedra, Fundo Coquimbo, San Pedro Viejo de Pichasca, Quebrada El Salto, entre otras.² Mientras que con Jorge Iribarren, entre otras actividades, reconoció petroglifos en Combarbalá, además de compartir un viaje a Bolivia representando al museo. En Las Placetas, comuna de Paihuano, excavó un sitio habitacional y cementerio Diaguita preincaico, con Gastón

1. Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Educación, Universidad de Atacama, Copiapó, Chile. carlos.gonzalezg@uda.cl

2. Desafortunadamente, en el caso de las excavaciones del alero de Punta Colorada, nunca fue posible publicar los resultados de su excavación en el alero número dos. Más lamentable fue el caso de las excavaciones del alero de quebrada de Minillas (río Hurtado), cuyas excavaciones, realizadas íntegramente por Arturo Rodríguez (Ampuero 1969: 74), fueron apropiadas por Jorge Iribarren (Ampuero comunicación personal 2021).

Castillo, Gabriel Cobo y Jaime Alaniz. Cabe mencionar también su participación en el Comité de Organización del V Congreso Nacional de Arqueología, realizado en 1969 por el Museo Arqueológico de La Serena. Resultado de este incesante quehacer fue su primera contribución arqueológica: *Conchal cerámico en un sector urbano del puerto de Coquimbo*, publicada en la edición número 15 del *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* (1973), referida a la excavación de un sitio habitacional en el núcleo urbano del puerto de Coquimbo, donde registró un nivel con ocupación Diaguita II y otro inferior con un cementerio Diaguita I, sobresaliendo el análisis que efectuó de las evidencias recuperadas.

Luego, junto a Gastón Castillo, publicó el artículo *Excavaciones preliminares en el sitio La Fundición*, incluido en el número 16 del mismo (1978), donde los autores mencionan vínculos de este sitio con Huentelauquén. Su última publicación relacionada a este museo, junto a Gonzalo Ampuero y Elías Araos (1981), fue de corte histórico, titulada *Expediente importantísimo. Contiene la conmutacion de la testamentaria de Dn. José Albiña y aplicacion de la Casa de ejercicios a favor del Instituto literario de esta Provincia 1821*.

Ese mismo año (1981), debido a razones familiares, se trasladó desde su querido terruño serenense, y del Museo Arqueológico donde estuvo por 15 años, a la ciudad de Santiago, radicándose laboralmente en el Museo Nacional de Historia Natural. Este traslado fue posible gracias a que ambas instituciones pertenecían a la ex DIBAM (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos), hoy Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, dependiente de la Subsecretaría del Patrimonio Cultural del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

En el Museo Nacional de Historia Natural fue recibido por la Dra. Grete Mostny, en ese entonces directora del referido museo, quien, en lugar de integrarlo al Departamento Educativo, lo destinó a la Sección Antropología (actual Área de Antropología) como profesor ayudante de investigación, cargo que



Figura 1. Arturo Rodríguez Osorio en acto inaugural de la renovada exposición arqueológica del Museo Regional de Atacama, Copiapó, 13 de octubre de 1997.

ocupó desde 1981 hasta 1985. En este último año, y bajo la dirección de Hans Niemeyer, adquirió la condición de investigador de la referida unidad, cargo que ocupó hasta 2005, cuando tomó la decisión de jubilarse. En sus 24 años en el Museo Nacional de Historia Natural, llevó adelante la segunda parte de su carrera profesional como arqueólogo, dedicándose también, exitosamente, a la conservación museológica. De la misma manera, incursionó en el estudio de cuerpos momificados de perros prehispánicos, con el médico veterinario Dr. Jorge Mendoza, recordado profesor de la Universidad de Chile. Su paciente, metódico y silencioso trabajo con las colecciones arqueológicas del museo es digno de destacar. Documentó y conservó innumerables colecciones. Bien lo expresa Rubén Stehberg en comunicación personal (2021): “todo el día hacía cajas de cartón a medida de las piezas y en una vieja máquina de escribir hacía las fichas correspondientes. Tanto las cajas como las fichas eran una obra de arte, perfectas... El trabajo de Arturo era abrumador”.

Desde 1979 formó parte de la Sociedad Chilena de Arqueología y en 2015 adquirió la categoría de socio honorario. Asistió a congresos nacionales de arqueología Chilena (V-1969, VII-1977 y IX-1982) y colaboró en la organización del IX congreso (1982), como antes en las Jornadas Arqueológicas Nacionales (1976); ambos eventos realizados por el Museo Arqueológico de La Serena y la Sociedad Chilena de Arqueología. Presentó ponencias en cuatro congresos nacionales (XI-1988 [Rodríguez *et al.* 1988], XII-1991 [Durán *et al.* 1993; González y Rodríguez 1993; Rodríguez *et al.* 1993], XIV-1997 [Durán *et al.* 2000a; Rodríguez y González 2000] y XV-2000 [Rodríguez *et al.* 2004]), y en el Taller de la Cultura Aconcagua (1996), participando también en eventos temáticos sobre los incas y el desarrollo museológico en Chile (Figura 2). Complementó su formación en cursos especializados en la Universidad de Chile y en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En 1986 se inició nuestro vínculo de trabajo y amistad, después de una reunión en su oficina del museo, donde aceptó mi ofrecimiento de trabajar como su ayudante *ad honorem*, acogiendo generosamente, del mismo modo, mi novel vocación arqueológica autodidacta; ya animada desde 1978 por las clases sabatinas de un adolescente -y siempre brillante- Donald Jackson (1960-2015), nuestro monitor en ese tiempo del Centro de Arqueología de las Juventudes Científicas de Chile, que funcionaba en el Museo Nacional de Historia Natural. Institución creada en 1967 por Grete Mostny, que reunía a estudiantes de educación básica y media interesados en materias científicas atingentes al museo, donde también impartió sus enseñanzas nuestro recordado amigo, al llegar a Santiago. A contar de 1986, fui testigo del crecimiento profesional de don Arturo, de sus permanentes enseñanzas y de su amistad formativa.



Figura 1. Arturo Rodríguez y Carlos González presentando una ponencia en el XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Copiapó, 14 de octubre de 1997.

Nieves Acevedo (1951-2021), museóloga, profesora e investigadora, junto al igualmente museólogo y profesor, Miguel Ángel Azócar, ambos destacados profesionales de la entonces Sección Antropología del Museo Nacional de Historia Natural, dieron a conocer con don Arturo, en 1987, un *Informe del estado de conservación del Museo Nacional de Historia Natural*, que formó parte del *Diagnóstico de Conservación del Patrimonio Mueble de Museos Chilenos* (1987), apoyado por ICCROM, DIBAM, el Museo Histórico Nacional y el Museo Chileno de Arte Precolombino. En ese informe mencionan, sintéticamente, todas las colecciones del museo, los métodos de conservación, el personal a cargo, la infraestructura y recursos, las características de los espacios (exhibición, bodegas y laboratorios) y las características de la biblioteca.

Producto de su denodado trabajo con las colecciones arqueológicas del museo, publicó don Arturo con Miguel Ángel Azócar, encargado de las colecciones etnográficas, un trabajo pionero en Chile (opinión coincidente con Acevedo y Becker 2020), referido al embalaje de las colecciones arqueológicas y etnográficas del depósito de la ex Sección Antropología del Museo Nacional de Historia Natural. Exponían un sistema de embalaje en cajas de cartón corrugado pre-armadas de cuatro tamaños, que implementaban desde 1982, ocupando, además, cajas *ad hoc* para materiales muy pequeños o muy gran-

des, a partir de planchas de cartón corrugado. En ese momento esta publicación en la revista *Museos* fue un verdadero aporte museológico, titulada *Una experiencia en conservación de material arqueológico y etnográfico* (1988). Esta relevante contribución fue complementada luego, en la misma revista, con el trabajo *Documentación de material arqueo-etnográfico: fichas básicas y de embalaje*, también en coautoría con Miguel Ángel Azócar (1989).

En una investigación interdisciplinaria (arqueología, museología y química), abordó con Nieves Acevedo, Miguel Ángel Azócar y Guido Concha (1989), el estudio de piezas prehispánicas metálicas del museo, titulada *Tres piezas de cobre prehispánicas. Arqueología y museología*, en el cual aplicaron un tratamiento químico experimental para mejorar su conservación. Paralelamente, a contar de 1986, realizó distintos trabajos de campo en Chile Central, tanto prospecciones como excavaciones en sitios puntuales, especialmente en el valle de Aconcagua, Marga-Marga, Cuesta de Chacabuco, Las Coloradas II en Rancagua, Doñihue, Loncomilla en el Maule, entre otros. En prácticamente todas estas actividades, gracias a su confianza, participé en forma activa. De esta manera, reunió antecedentes arqueológicos de territorios significativos de las regiones de Valparaíso, Metropolitana, del Libertador General Bernardo O'Higgins y del Maule, abarcando expresiones culturales desde desarrollos Alfarero Temprano hasta el período de contacto y colonial.

Su fecundo trabajo comenzó a plasmarse en publicaciones arqueológicas sobre la prehistoria de Chile Central. En la primera de ellas, junto a Rubén Stehberg (1989), analizó los componentes de un hallazgo casual efectuado en la localidad de Doñihue, publicado con el nombre *Ofrendatorio Mapuche-Incaico en el cerro Tren- Tren de Doñihue*, correspondiente a un interesante sitio ritual en un *machay* (*sensu* González y Rodríguez 1993). Rubén, junto con Fernanda Falabella -que lo invitó a excavar el sitio Lollole denominado Las Coloradas I en Rancagua en 1986- fueron los primeros arqueólogos que lo integraron a sus trabajos de campo en Chile Central; don Arturo siempre estuvo agradecido de ellos, especialmente de Rubén, con quien entabló una creciente amistad en el Museo Nacional de Historia Natural.

El rescate de un cementerio indígena colonial temprano, ubicado en la localidad de Loncomilla, dio cuenta de su incesante trabajo arqueológico, publicación que denominaron *Excavaciones arqueológicas en el sitio Loncomilla. Comuna de Villa Alegre, VII región del Maule*, en coautoría con Hans Niemeyer y el arqueólogo Ramón Morales (1992). El registro de este cementerio es relevante para la comprensión del desarrollo histórico del Maule y sirve de base para futuros estudios y análisis comparativos respecto a las comunidades indígenas del contacto y la etapa inicial de la Colonia.

En 1993, como consecuencia de dos proyectos FONDECYT, en uno como coinvestigador (88-1122) y en otro como investigador responsable (90-0020), entregó dos artículos, el primero de ellos titulado *Sistemas adaptativos de poblaciones prehispánicas en el cordón de Chacabuco*, en coautoría con la arqueóloga Eliana Durán y el suscrito (1993), y luego, *Cerro La Cruz: un enclave económico administrativo incaico, curso medio del Aconcagua (Chile Central)*, en conjunto con Ramón Morales, Donald Jackson y quien escribe (1993). Estos artículos comprenden distintos aspectos de las comunidades de los períodos Alfarero Temprano, Intermedio Tardío y Tardío de algunos espacios de Chile Central.

Análisis de las prácticas funerarias incaicas de Chile Central, que publicamos 1993, constituye mi primer artículo arqueológico como autor principal, previo a formalizar en 1997 mis estudios en la Universidad de Chile, que surge del salvataje y registro que efectuamos en 1989 del sitio incaico Parcela 24-Quilicura, en la región Metropolitana, el cual se nutrió de su vasta experiencia arqueológica. Continuó su interés por la problemática incaica, al publicar con mayor detalle, junto con Rubén Stehberg, el trabajo *Ofrendas Mapuche-Incaicas en el cerro Tren-Tren de Doñihue, valle de Cachapoal*, el año 1995.

Otros frutos del proyecto Fondecyt 88-1122, donde fue coinvestigador, como indicamos antes, fueron los artículos como *El Coligue: un asentamiento incaizado (cuesta de Chacabuco, Chile Central)* (2000a) y *El Paso del Buey: cementerio de túmulos Aconcagua en la cuesta de Chacabuco (Chile Central)* (2000b), ambos en coautoría con Eliana Durán y el suscrito. En el caso de las excavaciones en el cementerio El Paso del Buey, propuso una novedosa metodología de intervención, que permitió obtener una mayor información arqueológica de los túmulos de este sitio funerario de la cultura Aconcagua.

Participó también como coinvestigador en un proyecto (FAIP 94-07) que dirigió Roxana Seguel en Los Vilos (Figura 3), donde ella publicó junto a Donald Jackson, Pedro Báez, Ximena Novoa, Mario Henríquez y el homenajeadó, el texto *Rescate de un asentamiento Diaguita costero: proposición de una estrategia de investigación y conservación* (1995). Del mismo modo, colaboró con Donald Jackson en sus proyectos, como lo indica *Ocupación del Complejo El Molle en la costa de Los Vilos, provincia de Choapa* (1998). Estas contribuciones ejemplifican el amplio conocimiento que poseía sobre los desarrollos culturales cerámicos del Norte Semiárido y la capacidad que tuvo para formar parte de equipos de trabajo, especialmente con jóvenes investigadores; facetas reconocidas -como me consta- por Donald, uno de sus de sus cercanos amigos.



Figura 3. De izquierda a derecha: Arturo Rodríguez, Daniel Pavlovic, Mario Henríquez, Donald Jackson y Andrés Troncoso (solo se aprecia su zapatilla), en un momento de esparcimiento en la “casa-taller” de Donald en Los Vilos, después del trabajo de campo en el sitio LV099 en Agua Amarilla, 1994.

En el ámbito de la Evaluación Ambiental, igualmente, publicó *Asentamiento humano con ocupaciones alfareras en torno a una piedra tacita. Montenegro, Chile Central* (2000) y *Arqueología histórica en la Parroquia La Purísima Concepción de Colina. Región Metropolitana* (2004), en coautoría con Mario Henríquez y quien escribe.

Don Arturo fue un profesor en todo momento. Siempre estuvo llano a transmitir su conocimiento y al diálogo humano y profesional. Esto fue patente, especialmente, con las arqueólogas y los arqueólogos de la generación de los 90's de la Universidad de Chile: Loreto Solé, Paola González, Cristian Becker, Hernán Ávalos, Jorge Rodríguez, Andrés Troncoso, Daniel Pavlovic, Rodrigo Sánchez, entre otros, a quienes apoyó con sabiduría y cariño en el desarrollo de sus primeros proyectos FONDECYT, que contaron con el patrocinio del Museo Nacional de Historia Natural. Y no solo colegas, sino también conservadores, como, por ejemplo, Roxana Seguel e Ismael Martínez -hoy también flamante colega-, se nutrieron de sus enseñanzas. Memorables fueron los “café conversados” en el “living” del Laboratorio de Arqueología de la ex Sección Antropología con don Arturo, Nieves, Miguel Ángel, sumándose investigadores que analizaban colecciones y, algunas veces, el recordado colega y sabio

amigo, don Oscar Espouey (1923-2013) -gran amigo de don Arturo-, quien en los 90's trabajaba en el museo con la colección Manuel Blanco Encalada, que hoy se encuentra en el Museo Arqueológico San Miguel de Azapa de la Universidad de Tarapacá.

Incluso, colegas y amigos de la generación del 2000 de la Universidad de Chile, como Gloria Cabello, Gonzalo Pimentel y José Francisco Blanco, pueden dar fe de su noble carácter y cómo nos enseñó en terreno la excavación arqueológica de un alero. Junto con ello, resaltar que su persona constituyó un "puente pedagógico" entre las arqueólogas y los arqueólogos de los '60, '70, '80, con las nuevas generaciones. Y para mí, en particular, fue un maestro que nunca se aceptó como tal, que no buscó el aplauso o el reconocimiento, sino aportar, incansablemente, desde el trabajo.

Recuerdo algunas de sus frases claves, sencillas, pero que son formativamente ilustrativas, planteadas desde su experiencia, las cuales rondan mi vida profesional, como, por ejemplo, "no olvides, que el sitio manda", para referirse al hecho de que la metodología de excavación debe adecuarse a las particularidades de cada sitio, que hasta pueden cambiar a medida que se efectúa una intervención subsuperficial; consideraciones lejanas a fórmulas que hoy se aplican mecánicamente. O, "todo trabajo arqueológico, con respeto, puede discutirse", en el entendido que una reflexión crítica no tiene por qué ser menos respetuosa y que existen, evidentemente, otros puntos de vista.

Entendió su quehacer museológico, tanto en su primera etapa en el Museo Arqueológico de La Serena, como en su segunda en el Museo Nacional de Historia Natural, más que como investigador, que lo era, como un comprometido servidor público. Así entonces, comprendió su trabajo como un servicio a la comunidad, a los colegas y a otros profesionales, representando para él un sentido ético ineludible. Sin duda, dentro del Laboratorio de Arqueología del Museo Nacional de Historia Natural, sobresalió la señera, sabia, afable y querida figura de Arturo Rodríguez Osorio, quien enseñaba, humanamente, desde la sencillez.

Descansa querido maestro y amigo, fue arduo pero fructífero tu camino. Muchas gracias, por todo.

Agradecimientos. A Roxana Seguel, Rubén Stehberg, Gonzalo Ampuero, Mario Rivera, José Berenguer y Daniel Pavlovic por sus aportes y comentarios. Agradezco, en forma especial, el apoyo al texto de mi querida amiga Nieves Acevedo (q.e.p.d.), quien falleció inesperadamente el 12 de julio de 2021 y que fue en vida una gran amiga de nuestro homenajeado.

Referencias citadas

- Acevedo, N. y C. Becker. 2020. En memoria: Arturo Rodríguez Osorio, 1932-2020. https://www.mnhn.gob.cl/613/w3-article-97826.html?_noredirect=1 (24 abril 2021).
- Acevedo, N., M. Azócar y A. Rodríguez. 1987. Informe del estado de conservación del Museo Nacional de Historia Natural. En: *Diagnóstico de Conservación del Patrimonio Mueble de Museos Chilenos*, pp. 99-103. International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Museo Histórico Nacional y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Acevedo, N., A. Rodríguez, M. Azócar y G. Concha. 1989. Tres piezas de cobre prehispánicas: arqueología y museología. *Museos* 4: 14-17.
- Ampuero, G. 1969. Informaciones y reseñas del museo. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 13: 73-76.
- Azócar, M. y A. Rodríguez. 1988. Una experiencia en conservación de material arqueológico y etnográfico. *Museos* 2: 12-13.
- Azócar, M. y A. Rodríguez. 1989. Documentación de material arqueo-etnográfico: fichas básicas y de embalaje. *Museos* 6: 12-14.
- Castillo, G. y A. Rodríguez. 1978. Excavaciones preliminares en el sitio La Fundición. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 16: 125-144.
- Durán, E., A. Rodríguez y C. González. 1993. Sistemas adaptativos de poblaciones prehispánicas en el cordón de Chacabuco. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Boletín Museo Regional de la Araucanía* 4, Tomo II, pp. 235-248. Museo Regional de la Araucanía, Temuco.
- Durán, E., A. Rodríguez y C. González. 2000a. El Coligue: un asentamiento incaizado (Cuesta de Chacabuco, Chile Central). *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Contribución Arqueológica* 5, Tomo 2, pp. 223-250. Museo Regional de Atacama, Copiapó.

- Durán, E., A. Rodríguez y C. González. 2000b. El Paso del Buey: cementerio de túmulos Aconcagua en la Cuesta de Chacabuco (Chile Central). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 31(1): 29-48.
- González, C. y A. Rodríguez. 1993. Análisis de las prácticas funerarias incaicas de Chile Central. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Boletín Museo Regional de la Araucanía* 4, Tomo II, pp. 223-234. Museo Regional de la Araucanía, Temuco.
- Jackson, D. y A. Rodríguez. 1998. Ocupación del complejo El Molle en la costa de los Vilos, provincia de Choapa. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 26: 19-21.
- Niemeyer, H., A. Rodríguez y R. Morales. 1992. Excavaciones arqueológicas en el sitio Loncomilla. Comuna de Villa Alegre, VII región del Maule. *Universum* 7: 107-138.
- Rodríguez, A. 1973. Conchal cerámico en un sector urbano del puerto de Coquimbo. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 15: 175-188.
- Rodríguez, A. y C. González. 2000. Asentamiento humano con ocupaciones alfareras en torno a una piedra tacita. Montenegro, Chile Central. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Contribución Arqueológica* 5, Tomo 2, pp. 119-146. Museo Regional de Atacama, Copiapó.
- Rodríguez, A., G. Ampuero y E. Araos. 1981. Expediente importantísimo. Contiene la conmutación de la testamentería de Dn. José Albiña, y aplicación de la Casa de ejercicios en favor del Instituto literario de esta Provincia 1821. *Serie Fondo Documental*, Año 5, N° 6. Museo Arqueológico de la Serena, La Serena.
- Rodríguez, A., P. Cerda y C. González. 1988. Cerro La Cruz: un emplazamiento agrocerámico tardío en el curso medio del valle Aconcagua. *Resúmenes de Ponencias, XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, p. 31. Museo Nacional de Historia Natural, Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.
- Rodríguez, A., R. Morales, C. González y D. Jackson. 1993. Cerro La Cruz: un enclave económico administrativo incaico, curso medio del Aconcagua (Chile Central). *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Boletín Mu-*

seo Regional de la Araucanía 4, Tomo II, pp. 201-222. Museo Regional de la Araucanía, Temuco.

Rodríguez, A., C. González y M. Henríquez. 2004. Arqueología histórica en la Parroquia La Purísima Concepción de Colina. Región Metropolitana. *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. Especial, Tomo I, pp. 117-129. Universidad de Tarapacá, Arica.

Seguel, R., D. Jackson, A. Rodríguez, P. Báez, X. Novoa y M. Henríquez. 1995. Rescate de un asentamiento Diaguita costero: proposición de una estrategia de investigación y conservación. *Informes FAIP* 3: 34-42.

Stehberg, R. y A. Rodríguez. 1989. Ofrendatorio mapuche-incaico en el cerro Tren-Tren de Doñihue. *Museos* 6: 8-11.

Stehberg, R. y A. Rodríguez. 1995. Ofrendas mapuche-incaicas en el cerro Tren-Tren de Doñihue, Valle de Cachapoal. *Tawantinsuyu* 1: 29-35.



VICKI ETERNAMENTE...

Directorio de la Sociedad Chilena de Arqueología¹

Tras tu inesperada e inconsolable partida, escasean las palabras para expresar lo que muchas y muchos sentimos. Por el contrario, cientos de palabras de admiración, elogio, agradecimiento y reconocimiento florecen cuando te recordamos entre nosotras y nosotros, así como en los miles de mensajes que llegan por correo y redes sociales desde distintos rincones y regiones de Chile, pero también desde Perú, Bolivia, Argentina, Francia, Inglaterra y Estados Unidos, por citar algunos, demostrando que tu legado y amistad trascienden las fronteras de nuestro país. Tus amigos del proyecto *Qhapaq cñan* con quienes compartiste tanto en diferentes reuniones organizadas por la UNESCO se manifestaron tristemente desde distintos rincones del mundo, lamentando que una de sus grandes amigas y líder partiera súbitamente.

La red que integraste en esos años, desde fines de la década de 1990 hasta el 2014 -año de su declaratoria como Patrimonio de la Humanidad-, significó un gran reconocimiento internacional a tu trabajo y estudio en el desierto de Atacama iniciado con el Grupo Toconce. Trayectoria que se forjó a través de múltiples proyectos, en los cuales se integraron y formaron muchos arqueólogos y arqueólogas, quienes aún estudian y recorren cada rincón de ese vasto territorio árido, desde las orillas del océano Pacífico hasta las más altas cumbres de la cordillera de los Andes. El *Qhapaq Ñan* significó una proyección fuera de nuestras fronteras de tu deseado proyecto de comprender y conocer los paisajes culturales pasados desde la arqueología y la etnohistoria, pero también la etnografía, otorgando protagonismo a los relatos orales de las comunidades originarias locales, dado tu ferviente compromiso de diálogo entre distintas formas de conocimiento. Un tema que cobra en el Chile de hoy más relevancia que nunca. Así, no sería errado señalar que fuiste una de las pioneras en comprender nuestro pasado desde un enfoque intercultural, un tema tan fundamental y necesario actualmente en nuestra sociedad.

Cariñosamente y fiel a su estilo, Norma Ratto hace unos días nos recordó cómo muchas veces te llamó, “huaca femenina... nuestra huaca”. A una hua-

1. Directorio 2021-2024. directorio@scha.cl

ca como lugar, objeto, entidad, divinidad y persona sagrada se le recuerda, venera, ofrenda, pues integran nuestra visión de mundo. Encumbrada en ese sitio destacado, quienes te acompañamos en todos estos años, reconocemos tu legado, amistad, cariño y solidaridad, valoramos tu sabiduría compartida con tanta generosidad, pero sobre todo recordamos tu grandeza como ser humano, que trascendió no solo a muchas generaciones, sino a muchos contextos socio-históricos y políticos que marcaron nuestro país en los últimos 40 años. Tu compromiso, convicciones y fortaleza nos permiten a muchos estar hoy aquí. Fuiste capaz de inspirar a numerosas generaciones de arqueólogos, convirtiéndote en un referente clave para muchas arqueólogas que vieron y reconocieron en ti un ejemplo a seguir, en una disciplina cuya historia siempre fue marcada por el excesivo protagonismo masculino.

Además de tu labor como arqueóloga, docente e investigadora, no podemos dejar de mencionar que, por más de cuatro décadas tras tu ingreso en 1976, fuiste un pilar esencial de la Sociedad Chilena de Arqueología. Tu constante y fundamental apoyo se tradujeron, entre otros, por ser durante largos años nuestra consejera en el Consejo de Monumentos Nacionales.

Hace unos días te despedimos, y si bien será difícil asumir tu ausencia, nos consuela saber que te fuiste en paz. Hoy, sumándonos a la tristeza de tu partida, no hemos dejado de acompañar en estos últimos días a tu compañero el Flaco, a tus hijos Fernando, Antonio y Pablo, tus nietos Coni, Sofía, Santiago, Germán, Martín y familiares. Hoy, 3 de julio, es tu cumpleaños y muchos recordamos y celebramos este día mirando al cielo para saludarte y quizás reencontrarte entre las nubes.

Volaste alto querida Vicki y lo seguirás haciendo. La historia reconocerá que viniste para quedarte entre nosotras y nosotros. Te sabemos eterna, tu sabiduría permanece en nosotros tus amigos, colegas y estudiantes.



RECONOCIMIENTO MARÍA VICTORIA CASTRO ROJAS. XXII CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA CHILENA, PUERTO MONTT

Leonor Adán¹

Estimada Vicky². Estimadas y estimados colegas, estudiantes, invitadas e invitados. Estimado Fernando.

La Sociedad Chilena de Arqueología y la organización del XXII Congreso han decidido homenajear en este evento a dos de nuestros más ilustres arqueólogos, Victoria Castro y Carlos Aldunate, representantes de este dualismo americano, -no diré solo andino-, que parece que hasta en esto de los reconocimientos han decidido caminar juntos. Me toca efectuar el *laudatio* de nuestra querida y gigante Victoria. Lo hacemos desde Melipulli, tierra de bosques, mares y volcanes, territorio amado por Victoria, alcanzado por su formidable obra intelectual, lúcida y generosa.

Reseñas de la trayectoria de Victoria Castro hay diferentes, sobre todo por los numerosos reconocimientos que ha recibido: Profesora Emérita de la Universidad de Chile el año 2007; Premio Amanda Labarca el 2015; recientemente, el reconocimiento de la Sociedad Americana de Arqueología el 2018; Premio a Mejor Docente de Pregrado el 2001 (este último anotado en su CV de su propia mano, con la misma importancia que todos los demás). Los colegas Calogero Santoro, Daniela Valenzuela e Isabel Cartajena (2018) han publicado una muy completa y cariñosa biografía en la Enciclopedia Global de Arqueología.

En esta ocasión, queremos reconocer su trayectoria mirando las múltiples amarras con las que ha construido su pilgua: visitando las maneras en que ha entramado su experiencia, conocimientos, intereses, redes, colegas y estudiantes, familia, amores, y claro, como todas y todos, también dolores.

Para ello vamos a partir entonces con Victoria y la filosofía.

1. Escuela de Arqueología, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt, Chile. ladan@uach.cl

2. Texto leído en la inauguración del XXII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, el 6 de diciembre de 2021.

María Victoria Castro Rojas se formó entre los años 1964 y 1969 como profesora de Estado en Filosofía, para luego licenciarse en Filosofía con mención en Prehistoria y Arqueología en 1974. En entrevista concedida a la revista *Palabra Pública* (en mayo del 2018, el mayo feminista) relata la impronta que tuvo su formación en filosofía, señala:

La arqueología es una unidad, pero como todas, tiene una diversidad de corrientes teóricas, formas de hacer las cosas, etc. Tal vez por el hecho de haber estudiado filosofía, de seguir mucho en muchos aspectos el pensamiento de la importancia de los seres humanos a través de las enseñanzas de Gianini, por ejemplo, tuve una visión interdisciplinaria temprana. O he sido una dispersa (Siebert 2018: 7).

Bendita esta dispersión aplicada de Vicky.

Con posterioridad, en 1998, obtuvo su Magíster en Historia, mención Etnohistoria, con una tesis magnífica, un clásico en palabras del profesor Jorge Hidalgo, que demuestra la profundidad de su interés, creatividad y conocimientos en historia andina, recorriendo los procesos de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII, para arribar a Atacama la Baja, donde integró con maestría fuentes históricas, antecedentes arqueológicos, recopilaciones etnográficas; desplegando ante el lector una sociedad estallada, pletórica de vida. Victoria se formó cobijada por una reflexión filosófica amplia y un diálogo persistente entre las humanidades, que le permitió ensayar tempranamente diferentes apuestas multi e interdisciplinarias, explorar problemas de investigación con densidad, transitar y apoyarse en un pensamiento humanista fundante de las identidades chilenas y latinoamericanas. De ella escuchamos sobre José María Arguedas, Octavio Paz, Gabriela Mistral, Alejo Carpentier. Eran los 60, la Universidad de Chile, las rectorías de Juan Gómez Millas y Eugenio González Rojas; Grete Mostny en el Museo Nacional de Historia Natural; Paulo Freire refugiado en Chile, y corría la reforma universitaria que, pronto sería opacada por la oscuridad del Golpe Militar. La obra del destacado profesor Rolando Mellafe, del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, le abrió un camino hacia la historia cultural e historia de las mentalidades, perspectivas evidentes en sus diversos estudios sobre las sociedades andinas.

Su formación como pedagoga y licenciada en Filosofía es evidente en el modo en que ha abordado la formación en pregrado y postgrado, en los campos de la antropología, arqueología, ecología, entre otros. Inicialmente en la Universidad de Chile, casa de estudios que ha acogido su trayectoria académica desde que se inició como ayudante meritante de Prehistoria en 1969,

para luego involucrarse activamente en los proyectos de arqueología de las universidades SEK y Alberto Hurtado, además de dictar cursos, clases magistrales y programas en diversas universidades nacionales e internacionales. Solo como profesora guía de tesis de pregrado ha conducido cerca de 100 trabajos de título en las más diversas materias. Enseñar y conocer fue el camino seguido por Victoria quien cuenta, recordando a su padre profesor de Biología y Química, que tempranamente vio “muchos ensayos de química, en mi casa y en los laboratorios, y ver a un padre que me leía sobre universos, estrellas y constelaciones me abrió tempranamente un deseo de conocer, de aprender, de comprender el mundo en el que habitamos” (Castro 2015: 51).

Una segunda imagen que todos reconocemos es la de Victoria y los libros. La ampliaríamos a Victoria y los saberes, Victoria y la palabra. Como estudiantes fuimos privilegiados con su maravillosa biblioteca en las arquitecturas recovequeadas de su casa, a los pies de la cordillera. Leer un libro de la profesora Castro era sumergirse en su lectura, anotada con múltiples destacados y comentarios. La intensa curiosidad que desarrolló a partir de su infancia, no la ha abandonado nunca. Su búsqueda ha abarcado no solo los conocimientos académicos sino también la oralidad y los conocimientos indígenas. Ha desarrollado los más destacados trabajos nacionales en ciencia indígena. Tales perspectivas, plasmadas en numerosos trabajos, orientaron las investigaciones de numerosos estudiantes, entre los que me cuento. Sus múltiples contribuciones le han permitido recorrer y aportar sustantivamente a la historia y la cultura de gran parte de Chile, pero sobre todo a relevar la historia prehispánica, su riqueza y vigencia en los pueblos originarios. Y esto, no solo entre la comunidad académica y científica, sino en el debate público, contribuyendo desde las universidades y la disciplina arqueológica a la discusión que hoy los pueblos y naciones indígenas han puesto sobre la mesa del debate constitucional para un Chile plurinacional. Y, claro, si está la oralidad, los libros, los saberes tradicionales y populares, está también la escritura de Victoria. Cómo no recordar sus diarios de campo, sus múltiples libretas y anotaciones. Como dice Barthes ¿acaso hay algo más fascinante que una persona inscribiendo señales en un papel? Imaginen las de Victoria. La escritura de la profesora Castro es sencillamente fantástica: virtuosa, erudita, amable, ágil, precisa.

El copioso aporte de Victoria Castro Rojas al conocimiento de las sociedades originarias e indígenas ocurre por cierto en contextos institucionales en el cual el trabajo de las académicas (con A) fue difícil, desafiante, escasamente reconocido. Veamos ahora a Victoria, o entre las mujeres. Cuando las arqueólogas y arqueólogos cuarentones y cincuentones de hoy éramos jóvenes, lejos estaba aún el *Me Too!* o la performance de Las Tesis, pero estaba la Vicky.

Como referente de la práctica y quehacer de las mujeres universitarias, Victoria fue fundamental para muchas de nosotras (nosotros, nosotres) y probablemente nunca lograremos agradecerle lo suficiente. Los pasos que hoy podemos dar son deudores sin duda de lo que ella y ellas hicieron. Su risueña inteligencia, su compromiso social y político, su coherencia sin estridencias hacen de Victoria una persona clave del desarrollo intelectual del país. Al ser consultada sobre la necesidad de políticas públicas en las universidades chilenas en materias de género afirma:

Nosotras podemos compartir aquello que creamos: comprensión y saberes. Pero también es necesario el discurso cotidiano, la palabra amiga, la formación día a día de los que nos rodean con actos y ejemplos. Así contribuiremos desde cada una de nosotras y de las otras y otros a una nueva sociedad (Castro 2003: 67).

Cuando leo a otra grande, Verónica Zondek (2008: 17), en su poema *Sinónimo de Gabriela*, le recuerdo a rabiarse:

Huida de Lucilas y Gabis variopintas
expones tu zapato firme a la palabra justa
y te casi naufragas en tierra ajena y no propia
por el apenas alero de la sintaxis que te vio nacer
y los dimes y murmullos de tu mistral aliento
y claro
junto al rugoso arrullo de la cuna y la amistad.

En otra reflexión que Victoria comparte, señala:

La discriminación que afecta a la mujer desde ese tiempo y hasta el presente, se agrega e integra a otras segregaciones como las raciales, particularmente fuertes a nivel mundial y específicamente en Chile. Pareciera que este país se definiera fuertemente por su clasismo, racismo, discriminación de las diferencias y arribismo, siempre mirando a Europa, sin valorar positivamente sus diferencias en la construcción de la identidad (Castro 2003: 66).

Así es la profesora Victoria Castro Rojas. Ha sido y es una mujer comprometida con una sociedad más justa. En su vida tuvo que enfrentarse a la Dictadura, aquel oscuro período de primavera y tormenta, como lo describe la generación del 70 de nuestros colegas. Mientras el Congreso del 71 se reali-

zaba en la sala Domeyko de la Casa Central de la Universidad de Chile, con profesores como Luis Lumbreras, John Murra, Carlos Ponce Sanginés, los siguientes mudarían y no volverían a realizarse sino hasta Altos de Vilches, en 1977. Profesores exonerados, retiros “voluntarios”, persecuciones, carreras académicas detenidas para quienes tuvieron la opción de permanecer en Chile. Siempre atenta a las expresiones estudiantiles, ha sido socia activa de la Sociedad Chilena de Arqueología y del Colegio de Arqueólogas y Arqueólogos. Y desde hace ya algunos años, sus apuestas y esfuerzos, entre otros, se han concentrado en las temáticas de biodiversidad y ambientales, aportando desde nuestro campo disciplinario al debate público sobre la conservación ambiental y acción humana, área en la que Victoria es especialmente reconocida.

Mi última parada versará sobre Victoria y los colibrís. En su tesis de magister nuestra estudiosa se detiene en estos fantásticos pajarillos. Por acá los vemos felices en las flores de los chilcos, los machos con la cabecita naranja, y un brillo iridiscente fruto de su milagroso y veloz aleteo. Recuerdo a Vicky, cámara en mano, fotografiándolos en el pueblo de Toconce. Su investigación nos enseñó del Sotar Condi o el Picaflor de la Gente, tenido como deidad por las poblaciones de Atacama la Baja. En Toconce, Cupo y Paniri estudió junto a Carlos Aldunate la ya clásica Fase Toconce y junto a otros, el sistema de asentamiento, nuestra versión lina del patrón de asentamiento. Con posterioridad arribaría a la costa en la región de Antofagasta para abordar las relaciones entre poblaciones, las interacciones e identidades regionales. Victoria Castro ha realizado aportes fundamentales a la historia andina, con John Murra y otros como referentes. Antes de que ciertas perspectivas posthumanistas cobraran fama, los trabajos de Victoria asediaron las miradas dicotómicas entre cultura y naturaleza, integrando un acucioso trabajo etnográfico con la botánica, la zoología y los estudios sobre el paisaje. En sus últimos proyectos ha abordado el cambio social y climático, la antropología de los bosques, el estudio del consumo de los animales desde una perspectiva holística. Sus estudios sobre etnocategorías, apoyados además en un fuerte componente lingüístico, son de valor enciclopédico. La forma en cómo ha ejecutado el trabajo etnográfico a lo largo de su trayectoria es realmente un ejemplo, estableciendo vínculos permanentes con las comunidades y las personas con las que ha conversado y compartido tiempo. Junto a ello, no ha eludido compromisos de gestión como su participación por cerca de ocho años, entre el 2003 y el 2010, en el Comité Científico Internacional UNESCO para la declaración del *Qhapaq Ñan* o Camino del Inka.

Podríamos seguir, porque su creatividad e inquietud intelectual le ha llevado a indagar y escribir sobre innumerables temáticas y regiones. La contribución

de la obra de Victoria al desarrollo de nuestra disciplina y el de otros campos afines es fundamental. Es por ello Vicky que todos te agradecemos las palabras, los escritos, los gestos, las enseñanzas, el tiempo y las conversaciones compartidas.

La belleza de la obra de Victoria es que emana, como ella misma reflexiona, algo íntimo y cotidiano que integra al intelecto y a lo sensible.

Muchas gracias.

Referencias citadas

Castro, V. 2003. La construcción social de las diferencias. Educar y crecer. En: *Mujer Generación XXI. Reflexiones y Vivencias*, editado por L. Riveros, pp. 62-67. Editorial Universitaria, Santiago.

Castro, V. 2015. Experiencias interdisciplinarias a partir de una trayectoria de investigación. En: *¿Qué se evalúa cuando se evalúa?*, compilado por S. Arensburg, pp. 50-53. Social Ediciones, Santiago.

Santoro, C., I. Cartajena y D. Valenzuela. 2018. Castro Rojas, Victoria. En: *Encyclopedia of Global Archaeology*, editado por C. Smith. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_1103-2

Siebert, F. 2018. Las batallas de Victoria Castro. *Palabra Pública* 9: 5-8.

Zondek, V. 2008. *Por gracias de hombre*. Penguin Random House, Lumen.



RECUERDOS DE VICTORIA CASTRO

Mauricio Massone¹

Conocí a Victoria Castro en 1971, cuando ingresé a la carrera de Arqueología, en el entonces Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología, de la Universidad de Chile. Ella ya estaba terminando la carrera y sostuvimos algunas breves conversaciones ocasionales. Más adelante, a partir del invierno de 1975, fuimos vecinos en la misma parcela de La Reina y allí comenzó nuestra amistad, con Vicky y Fernando; y nuestros hijos jugaban juntos. Durante poco más de tres años compartimos actividades y gratas veladas.

Yo estaba tratando de salir de una difícil situación económica, después de un par de años de cesantía a consecuencia del Golpe Militar e intentaba terminar mi carrera de arqueología. Vicky fue también mi consejera y orientadora en ese período. Su calidez, su capacidad de escuchar y ayudar representaron un gran apoyo para mí. Estas cualidades fueron también importantes para muchas alumnas y alumnos de Vicky, a lo largo de su extensa y fructífera carrera de docencia universitaria. Siempre tuvo gran vocación pedagógica.

Durante los años que compartimos en la parcela situada en calle Las Perdices, pude observar que era también un lugar de encuentro del Grupo Toconce. Victoria Castro, Carlos Aldunate, José Berenguer y otros colegas conformaban este grupo, para desarrollar estudios arqueológicos, etnográficos y etnohistóricos en la cuenca del río Salado, provincia de El Loa. Se reunían una o dos veces a la semana para planificar sus trabajos o avanzar en algún artículo o ponencia para un próximo congreso. Fue un grupo que inició una importante línea de investigación en el norte de Chile, que dio grandes frutos a través de muchos años y que es ampliamente reconocido hasta el presente.

Me fui a Punta Arenas con mi familia en septiembre de 1978, recién titulado de arqueólogo, para trabajar en el Instituto de la Patagonia. En 1988, ya de regreso en Santiago, me incorporé al Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, para impartir un curso semestral. Allí volvimos a encon-

1. Sociedad Chilena de Arqueología. Investigador Asociado, Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes. mauricio.massone@gmail.com



Figura 1. Taller *Hombre Temprano y Paleoambiente en Tierra del Fuego*, realizado en el Museo Benjamín Vicuña Mackenna, en 1998.

trarnos con Vicky y tuvimos tiempo para tomarnos varios cafés y conversar. Ella fue mi profesora en un curso de postgrado y después, mi directora de tesis de magíster y siempre siguió y apoyó mi trabajo de investigación y docencia.

Entre sus cualidades destacaban su sencillez, su profundidad de análisis, su capacidad para articular temas de arqueología, etnohistoria y etnografía, que le permitieron generar nuevo conocimiento de gran significación para el Loa superior y la zona costera de Cobija, junto a sus colegas. Exploró también con mucho interés estudios etnográficos orientados a la etnobotánica y etnozooología del ámbito andino.

Un aspecto de especial importancia que se percibe en la labor de investigación emprendida por Vicky a lo largo de su valiosa carrera, es la

gran sensibilidad por explorar la dimensión histórica, en función de comprender mejor el sistema de vida de las comunidades actuales y sus proyecciones, incorporando el conocimiento de los procesos pre y post hispánicos reconocidos a través de la arqueología y las fuentes documentales.

Los merecidos premios recibidos por sus trabajos de docencia e investigación representan el justo reconocimiento a una destacadísima profesional chilena de las ciencias sociales, que nos llena de orgullo. El cariño, compromiso y dedicación de Vicky con su trabajo, con sus colegas y amigos, en los distintos momentos de su vida, constituyen un ejemplo a seguir y dejan una profunda huella en nuestro corazón... ¡gracias por todo querida Vicky!

Chiguayante, 3 de julio, 2022



LOS CAMINOS, EL CAMINAR Y LA ARQUEOLOGÍA. EN HOMENAJE A VICTORIA CASTRO

Javiera Letelier Cosmelli^{1,2}

Uno de los elementos clave en la historia andina son los caminos y las rutas por donde se han desplazado personas, dioses, muertos y animales. Los espacios de tránsito se convierten en una red compleja, en el sistema nervioso que da vida al territorio y sus personas, combinando múltiples funciones de culto, intercambio, distribución, integración ecológica, descanso, trashumancia y migración. Espacios de vínculo que permitieron a mujeres y hombres andinos, a través de su conocimiento de los ambientes naturales, “combinar tan increíble variedad en un solo macrosistema económico” (Murra 2002: 85).

Los caminos vertebran paisajes diversos en donde se entrecruzan múltiples conexiones entre llanos, cerros e incluso en el cielo; otro paisaje poblado desde donde la Vicky hoy, junto a otros y otras maestras, sigue guiándonos. Caminos que también constituyen un eje de espacio y tiempo en donde el desplazamiento y el transitar implican el fenómeno del encuentro; los que posibilitan los vínculos, que Vicky propiciaba y que permitieron que se cruzara e involucrara en distintos niveles en la vida de tantas personas que tenemos la suerte de tenerla como parte de nuestro propio caminar.

Una de las cuestiones que Victoria nos mostró es que la arqueología es más que una disciplina abocada al estudio de las personas a través de las fuentes materiales, sino que es una disciplina de encuentros que involucra y se involucra de forma directa con las personas, sus propios caminos y sus trayectorias. Transitar a veces fluido, otras veces pedregoso, pero que siempre es un proceso de aprendizaje.

1. Texto inspirado en simposio *Pensando el caminar en los Andes. Un enfoque interdisciplinario* codirigido entre Victoria Castro y Javiera Letelier, relatado por Tristan Platt, para el XI Congreso Internacional de Etnohistoria, Arica, Chile, 2014.

2. Investigadora Asociada al CIEP proyecto ANID REGIONAL R20F0002: Proyecto *Long-term Socio-ecological Research In Patagonia* (PATSER), línea *Human-Environmental Interactions* (HEI) y Académica Universidad Austral de Chile, Escuela de Arqueología. javieraletelier@gmail.com

La Vicky fue una forjadora de caminos, una luchadora, una mujer creativa, intrépida, curiosa y reflexiva; pero, sobre todo, apasionada. Pasión que transmitía y empapaba a su alrededor, con una avidez infinita, que la llevaron a ser siempre una pionera, una adelantada, una maestra. Avidez y pasión que, como parte de las ambivalencias de la vida, implicó constancia y muchos sacrificios en un mundo complejo que la Vicky manejó con su sonrisa y capacidad de comprensión y en donde la acompañaron su querido Fernando (Flaco), sus hijos, nietas y nietos, y sus amigas y amigos cercanos.

Además de trazar caminos, la Vicky fue una guía en ellos, que con su conocimiento generoso y desprendido, y con su tiempo, alumbró a tantas personas que la requerimos. Tiempo que multiplicaba a cada segundo como los aleteos de un picaflor.

A lo largo de su vida, la Vicky trazó, acompañó y guio incalculables caminos y caminantes, los que extienden su existencia mucho más allá de la muerte, y aunque extrañaremos sus lecciones terrenales, ella es -gracias a su infinita generosidad- en parte, nuestra.

Referencias citadas

Murra, J. 2002. *Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima.



MARÍA VICTORIA CASTRO: MAESTRA Y MADRE; ARQUEÓLOGA Y ETNÓGRAFA; DESIERTO Y MAR; SOL Y LUNA; COLIBRÍ Y DELFÍN; ENERGÍA Y ESPÍRITU

Felipe Rubio Munita¹

La profesora Victoria Castro fue mi maestra, amiga, confidente, madre, abuela, compañera de grandes terrenos de excavación y etnografía. La profesora Victoria Castro fue mi mayor apoyo en algunos de los tiempos más duros y difíciles de mi vida. La profesora Victoria Castro me hizo en gran parte el humano feliz que hoy logré ser. La profesora Victoria Castro me entregó siempre confianza en mí mismo, en mis ideales, propuestas y sueños. La profesora Victoria Castro me enseñó a vivir en comunidad, a pensar siempre en los demás y por sobre todo, siempre a perdonar. La profesora Victoria quería a mi hija Antonella como a su propia nieta, y a mí me zurcía los chalecos rotos como una madre, mientras me daba al mismo tiempo las mayores enseñanzas de la vida, tal como lo hace una verdadera maestra de inmensa sabiduría. La profesora Victoria Castro me enseñó a ver el espíritu de su arte, a ver el espíritu de la gente que ama la tierra y el mar, y el espíritu de la compasión. La profesora Victoria no se ha ido, porque sus enseñanzas viven en cada uno de nosotros y nosotras.

Así como vive también su pasión por su arte por siempre en la posteridad, viven también sus actos, sus emociones, sus consejos, su entrega y eterno cariño por quien sabía abrirle el corazón. No me cabe ninguna duda que Vicky está en este momento al lado nuestro, su energía la veo en el bosque, en el Apu y en nuestro querido y en conjunto amado, mar.

La profesora Victoria vive hoy también en mi hija Delfina María Victoria, que llegó a este mundo cuando ella se fue, para apoyarnos y cuidarnos en estos nuevos momentos con su energía eterna de amor y fuerza incondicional.

Gracias a todos los dioses, me he podido quedar con un pedacito de mi Vicky querida.

Te amo por siempre maestra, confidente y amiga mía. No nos separaremos nunca.

1. Colegio de Arqueólogas y Arqueólogos de Chile A.G.
frubiomunita@gmail.com



EL ENCUENTRO DE VICTORIA CASTRO Y ANNETTE LAMING-EMPERAIRE (1965). UN PUENTE CASUAL ENTRE FILOSOFÍA Y ARQUEOLOGÍA

Javiera Carmona Jiménez¹

Elegía de primavera

La muerte de la gran arqueóloga chilena Victoria Castro se produjo el 24 de junio de 2022 y tomó por sorpresa a toda la comunidad científica, a su familia, a sus amigas y amigos, y a sus estudiantes. Es muy probable que sus discípulos se sintieran desamparados al perder a la figura de las certezas, de las respuestas confiables, del comportamiento admirable, de la inmensa erudición y la inagotable generosidad. El desempeño docente de Victoria Castro, por casi cuatro décadas, fue una de las facetas honradas en el último homenaje que recibió en diciembre de 2021, por la Sociedad Chilena de Arqueología en Puerto Montt. También se repitió en las múltiples intervenciones de la triste mañana de la despedida final en el Cementerio Parque del Recuerdo, en Santiago.

Sin duda, quienes estudiaron con Victoria Castro coinciden en que la sala de clases compartida con ella en la cotidianidad de la vida universitaria ocurría la metamorfosis repentina en que un espacio inhóspito carente de comodidades -característico de las universidades estatales- se convertía en la vía de acceso a un cosmos de riqueza inagotable y goce intelectual.

Victoria Castro tuvo una vocación docente indiscutible y ejemplar. Su docencia comprometida se podría explicar por sus cualidades humanas, expresión de su generosidad, del amor desinteresado por la vida, que la llevó a anteponer las necesidades de otros sobre las propias, pues la tarea docente implica desprendimiento y entrega de conocimientos, afectos, energía, salud y tiempo, sin esperar retribución, incluso hasta el agotamiento.

También se podría atribuir al contexto institucional e histórico de su formación universitaria, en la carrera de pedagogía en Filosofía, en el Instituto Pe-

1. Universidad de Playa Ancha y Centro de Estudios Históricos de la Universidad Bernardo O'Higgins. javiera.carmona@upla.cl

dagógico de la Universidad de Chile. El cuerpo académico del Pedagógico gozaba de gran prestigio y reconocimiento a nivel latinoamericano, y sus egresadas y egresados se distinguían por su vocación y compromiso con la educación pública chilena. Fue el historiador Hernán Ramírez Necochea, secretario general del Pedagógico en 1964 y egresado del mismo, quien le informó a aquella joven huérfana que finalmente tenía cupo para entrar a filosofía, y así él le dio paso al azar en esta biografía ejemplar. Victoria Castro recordaba que

Después de hacer cola por un mes logré entrevistarme con él y pedirle un cupo porque no tuve un puntaje sobresaliente en el Bachillerato como se pedía en aquella época para entrar al glorioso Pedagógico, no como pasa ahora, que es el mundo al revés.

La época de formación universitaria de Victoria Castro quedó marcada por la efervescencia política y la militancia intelectual que concebía los saberes críticos como una de las vías para la emancipación de los pueblos oprimidos. Ramírez Necochea fue uno de los intelectuales que prestó atención al mundo anónimo de la clase obrera y sus vidas paralelas al de los grandes personajes de las élites, desde la convicción que la historiografía crítica contribuiría a las grandes transformaciones sociales a las que aspiraba el país. En 1967, Ramírez Necochea fue el primer decano de la Universidad de Chile (Facultad de Filosofía y Educación) electo democráticamente por sus pares, gesto inaugural de la reforma universitaria impulsada por el movimiento estudiantil que transformó el sistema de educación superior chileno hacia la autonomía, libertad de cátedra e incluso interdisciplina, entre otras conquistas logradas. En ese entonces, Victoria Castro en su doble rol de estudiante y ayudante desde 1968 participó en este proceso como toda una generación convencida del papel central de la universidad en el cambio social (Castro 2014).

El don y aptitud pedagógica de Victoria Castro se puede adjudicar al “efecto espejo” que inevitablemente asedia a las profesoras y profesores consecuentes, quienes se convierten en ejemplo e inspiración de sus estudiantes. En el caso de Victoria Castro, sin duda su padre Juan Castro, profesor de biología y química fallecido en la niñez de su hija menor, fue una gran inspiración para seguir la docencia y la actividad científica desde la admiración y el amor profundo. Pero también cabe subrayar los encuentros reveladores en los años de “primavera” de la década de 1960 e inicios de 1970 -que antecedieron a la tormenta que arrasó con Chile en 1973-, particularmente con la estudiosa incomparable que incentivó la opción profesional por la arqueología: Annette Laming-Emperaire.

Las dualidades inquietantes

Forjada por el azar, pero también la afinidad, la charla que sostuvo a fines de 1965 con Annette Laming-Emperaire fue central en la decisión por estudiar arqueología. En muchas entrevistas y en un breve escrito autobiográfico publicado en el Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, Victoria Castro (2014) señaló el encuentro en la cubierta del barco que navegaba por los agitados mares australes como el “punto cero” de su trayectoria en la arqueología. Cuando la escasez de cigarrillos se volvió insoportable en el grupo de estudiantes de filosofía que viajaban en tercera clase de vuelta a sus casas después de recorrer el sur de Chile, Victoria subió a la cubierta y Annette Laming-Emperaire le ofreció un cigarro y la invitó a fumar con ella. Allí operó el azar y comenzó el descubrimiento de la afinidad.

Como Victoria Castro, Annette Laming-Emperaire estudió filosofía y también biología, a fines de la década de 1930. Al iniciar la Segunda Guerra Mundial abandonó la investigación científica para participar en la Resistencia Francesa contra la ocupación nazi. Tras la guerra, Annette Laming-Emperaire regresó a la universidad a estudiar arqueología en el contexto de la reconstrucción de las zonas destruidas y la reparación del tejido social, e ingresó en 1946 al *Centre National de la Recherche Scientifique*, institución científica estatal creada poco antes del conflicto mundial en 1939. Annette Laming-Emperaire desarrolló su actividad universitaria y científica bajo las privaciones de la guerra, como la falta de información, carencia de libros, quiebre en el diálogo y transferencia intergeneracional con maestros o colegas perseguidos y muertos en la contienda.

Ambas arqueólogas se debatieron en la dualidad de la tensión entre la vida contemplativa asociada a la reflexión filosófica y la materialidad de los procesos vitales, que en un sentido amplio corresponde a una ciencia de la vida que impone un compromiso ético, político con la existencia. Visto así, el tránsito de la filosofía a la biología, luego a la arqueología y después al activismo aparece en sus biografías como una deriva natural.

Desde el inicio de la Dictadura Cívico-Militar, Victoria Castro optó por quedarse en Chile, vivió el horror de la desaparición, asesinato y tortura de compañeros y profesores, resistió la tormenta, completó sus estudios en un ambiente intelectual y moralmente devastado, cercado por el miedo y las insuficiencias. Y así sobrevivió.

En el contexto de precariedad en que estaba la sociedad francesa después de la guerra, la comprensión de los motivos del arte rupestre europeo fue el foco de la investigación arqueológica que inició Annette Laming-Emperaire,

primero colaborando en 1948 en la publicación *Lascaux «chapelle Sixtine»* del fotógrafo Fernand Windels, el mismo año en que la cueva se abrió a las visitas y empezó su deterioro. Este libro fue uno de los primeros trabajos de difusión e interpretación del extraordinario sitio, apenas descubierto en 1940, centrado en la reproducción de las imágenes de fauna y símbolos, acompañados de un análisis crítico. Los años siguientes, Annette Laming-Emperaire los invirtió en formular marcos teóricos que permitieran aproximarse a la naturaleza y función de las imágenes de Lascaux, con la firme idea de que era posible conocer sus significados.

Una década después, Annette Laming-Emperaire ofreció una revisión crítica de las teorías dominantes sobre el arte rupestre basadas en una aproximación mitológica sobre este arte que solo consideraba el pensamiento simbólico y prácticas mágico-religiosas, y así formuló un nuevo análisis de las figuras de la cueva en su tesis doctoral de 1957, dirigida por André Leroi-Gourhan. En 1959, Annette Laming-Emperaire publicó *Lascaux, peintures et gravures*, libro que fue editado en simultáneo en francés, inglés y alemán, en un esfuerzo mayor de divulgación del sitio.

En 1962 publicó el contenido de su tesis doctoral en el libro *La signification de l'art rupestre paléolithique*, donde demostró que subyace un principio de organización en la composición de las pinturas rupestres, planteando la existencia del binomio masculino/femenino y rebatiendo la idea difundida “del arte por el arte” o la manifestación del gusto artístico de los creadores de las imágenes (Laming-Emperaire 1962). Con su maestro Leroi-Gourhan, realizaron el análisis minucioso y detallado de cada cueva que conforma el complejo Lascaux, reconocieron frecuencias en la asociación de animales y signos, y finalmente concluyeron que se trataba de un santuario. Los sujetos que conformaron este grupo humano habrían expuesto una visión dual del cosmos elaborada desde la oposición o antagonismo macho/hembra. Para Annette Laming-Emperaire lo masculino se asoció a los toros y hombres, mientras que lo femenino a los caballos (o yeguas más bien) y las mujeres, interpretación inversa a la de Leroi-Gourhan quien relacionó masculino/caballos y femenino/toros (Laming-Emperaire 1969). Estas interpretaciones se fueron complejizando cuando señalaron que las cuevas eran hitos o marcas en los territorios habitados por grupos humanos variados, incorporando así la perspectiva social y geográfica a la comprensión del arte rupestre.

Annette Laming-Emperaire, en la senda trazada por Leroi-Gourhan, subrayó el valor del dato arqueológico concreto al observar la cantidad de restos óseos animales del sitio para indagar en las relaciones con el pensamiento mitológico. Juntos, inauguraron el giro científico en la interpretación del arte rupestre

(Vega 2016), y lo apartaron tanto de la visión referida a la magia simpática y totemismo, donde los animales representados y las imágenes compartían elementos vitales o representaban al tótem de un grupo como elemento de identificación colectiva, y de la perspectiva de la magia de caza y fertilidad, en el que las imágenes son medio en un ritual que favorece la buena caza y fertilidad de animales y en el grupo humano (Ucko y Rosenfeld 1967). Asimismo, cuestionaron también el comparativismo etnográfico que alentó las interpretaciones dominantes sobre las pinturas rupestres en la primera mitad del siglo XX, explicaciones sujetas a la magia, totemismo, caza y fertilidad a partir del desarrollo de la etnografía.

En el estudio del arte rupestre, Annette Laming-Emperaire tendió un puente entre el arte, filosofía, la arqueología y la cuestión patrimonial. Así lo comprendió emocionada Victoria Castro cuando la escuchó en una clase magistral, privada e improvisada en la cubierta del barco en 1965. Allí tuvo el primer atisbo de que:

la arqueología era tan especulativa como la filosofía. Te podías mover en el mundo de las ideas y de la materialidad, pero no tenías a los personajes vivos que habían producido esa materialidad. No podías saber lo que ellos veían ni pensaban. Era el lado filosófico de la arqueología (Alarcón 2015: 48).

Victoria Castro compartió con Annette Laming-Emperaire sus inquietudes con respecto al mundo especulativo de la filosofía que la disociaba de las condiciones materiales de la existencia. Recién había cerrado el semestre en el que no superaron las primeras catorce páginas de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. También le dijo con preocupación que sentía que el conocimiento la volvía arrogante, que la estaba conduciendo a menospreciar al resto de sus pares del Pedagógico, y que la angustiaba constatar cómo se la alejaba de su compromiso con la justicia social (Alarcón 2015). Annette Laming-Emperaire tenía alrededor de 48 años y escuchó con atención las reflexiones de Victoria Castro antes de presentarle la arqueología como el gigantesco universo de la comprensión integral de la profundidad de la vida compartiendo su trabajo científico y experiencia de vida con esta joven fumadora como ella.

Es preciso notar que en el momento en que Victoria Castro conoce a Annette Laming-Emperaire en 1965, ella estaba dedicada a colaborar con la formación de arqueólogas y arqueólogos en Brasil previo a la formalización de la Misión Arqueológica Franco-Brasilera, al inicio de los años de 1970, alianza del CNRS con universidades y centros de investigación brasileños para promover la investigación y la formación de científicas y científicos, y producir

un “Atlas etno-arqueológico de América del Sur” como publicación prioritaria (Pedrosa 2015).

Annette Laming-Emperaire estuvo volcada en la década de 1960 a desarrollar su vocación docente que articula con las misiones en Brasil como mentora y guía de estudiantes de arqueología brasileños, franceses y extranjeros, también dirigiendo seminarios y excavaciones locales. Annette Laming-Emperaire es recordada como una de las científicas que dedicó más tiempo, esfuerzo y entusiasmo en la enseñanza y formación de nuevos profesionales en Brasil, conformando un equipo de arqueólogos emblemáticos vigentes (Pedrosa 2015: 75). Sin duda, el azar que fijó ese encuentro con Victoria Castro en 1965 tuvo consecuencias; revela la envergadura de la extensión del impacto de Annette Laming-Emperaire en la arqueología suramericana y el carácter pedagógico y también estimulante, alentador e incitador que ella le imprimió a la conversación contribuyendo de manera tan radical e inadvertida con el desarrollo de la arqueología chilena al considerar cálida y generosa a una joven estudiante que al cabo de los años contribuyó con una obra científica monumental, como fue Victoria Castro.

En el momento del encuentro, Annette Laming-Emperaire era profesora de La Sorbona, donde enseñó arqueología prehistórica desde 1960 hasta 1966, cuando fue nombrada directora de estudios en la sección 6 de la *École Pratique des Hautes Etudes* y asumió la responsabilidad de los seminarios de antropología y problemas de la prehistoria de América su antigua población (Lavallée 1978: 225). Ese mismo año de 1966, la cueva de Lascaux fue cerrada al público.

Annette Laming-Emperaire enviudó a los 41 cuando Joseph Emperaire murió en terreno en el desprendimiento del muro de una trinchera mientras excavaban junto en Patagonia en 1958. Ella le describió a Victoria Castro cómo sucedió la tragedia.

Por ahí me encuentro con una señora, me ofrece un cigarro, y qué me han dicho, me pongo a conversar con ella y me empieza a contar que ella venía de un viaje que había quedado viuda hace poco que su esposo había muerto y que eran arqueólogos, que habían tenido una desgracia en un sitio. Bueno, me empezó a contar y no paramos de hablar por mucho rato (entrevista inédita).

A pesar de esta pérdida dramática, fantasma que ronda constante el trabajo en terreno de arqueólogas y arqueólogos, Annette Laming-Emperaire no dudó en compartirle la mayor revelación a Victoria Castro: “me dijo que la arqueolo-

gía era algo apasionante” (Alarcón 2015). Esa misma frase la repitió muchas veces Victoria Castro, a viva voz y también la dejó por escrito, para siempre.

Después de ese viaje y durante la década de 1970, Annette concentró su trabajo en Brasil hasta que el azar nuevamente cristalizó un acontecimiento, y esta vez fue su muerte accidental por asfixia debido a una fuga de gas en 1977.

En medio de la pandemia, una noche de febrero de 2021, tuve la suerte y oportunidad de disfrutar de una larga conversación virtual con Victoria Castro, y en la charla repasó del modo inspirador que la caracterizó como maestra, sobre cómo el azar, pero también la capacidad de autorreflexión re-orientan los destinos hacia trayectorias insospechadas, meditación que me interpeló hondamente.

Referencias citadas

Alarcón, M. 2015. *Victoria Castro. La arqueóloga del desierto. Revista Ya* (4 de junio 2015): 46-52.

Castro, V. 2014. Trazas de los '60 y '70. Entre la primavera y la tormenta. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 43/44: 79-83.

Laming-Emperaire, A. 1962. *La signification de l'art rupestre paléolithique*. Picard, París.

Laming-Emperaire, A. 1969. Pour une nouvelle approche des sociétés préhistoriques. *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 24(5): 1261-1269.

Lavallée, D. 1978. Annette Laming-Emperaire (1917-1977). *Journal de la Société des Américanistes* 65: 224-226.

Pedrosa, T. 2015. Memória e identidade: o que vem primeiro, Annette Laming Emperaire ou a missão franco brasileira? *Revista Memore* 2(2): 72-84.

Ucko, P. y A. Rosenfeld. 1967. *Arte Paleolítico / Paleolithic Cave Art*. Ediciones Guadarrama, Madrid.

Vega, A. 2016. De salvajes a chamanes. Caracterización de los primeros creadores del arte rupestre. En: *Cultura y Evolución*, editado por R. Gutiérrez, J. Martínez y A. Ponce de León, pp. 153-166. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano, México D.F.



A LA PROFESORA VICTORIA

Gregorio Calvo García¹

Aun cuando suene extraño, mi sentimiento de tristeza fue reemplazado por la serena alegría de haber conocido a una de las más grandes arqueólogas y antropólogas que el Nuevo Mundo vio nacer. Desde la filosofía hasta la etnografía, incluso en temas de teoría sociológica o economía, no hubo rama alguna de las humanidades o ciencias sociales en la que doña Victoria Castro no hubiese asomado su mirada y extraído alguna idea de valor para mejorar nuestra comprensión del pasado humano. Su erudición y compromiso eran casi tan grandes como su preocupación por que todos aprendiéramos. No hay arqueólogo chileno que no pasara por la lectura de alguno de sus artículos, textos o clases. Doña Victoria nunca negó su mano a quien pidiera su ayuda; siempre mostrando amabilidad a la hora de compartir sus conocimientos. Cualquiera de sus fallas humanas se compensa ampliamente por su gran valía personal. Hay quienes nos faltará vida para retribuirle.

Nunca me gustó tratarla de “tú”. Para mí siempre será la profesora. Porque en mi caso personal yo ni siquiera hubiese terminada la carrera, en un momento de mi vida en que sus consejos me aclararon el camino que debía seguir.

Si existe una vida después de esta, volveré gustosamente a sus clases; aunque la vida me llevó por otros dominios del conocimiento. Volveré a tomar nota de sus palabras y de sus consejos, a la hora de leer una crónica o dibujar un simple fragmento cerámico.

Gracias por todo.

1. Arqueólogo, Universidad de Chile. gregorio@ambientalcapa.cl



DESDE LA TERNURA FEMINISTA: UN HOMENAJE A MARÍA VICTORIA CASTRO ROJAS

Catalina Soto Rodríguez¹

Una de las premisas de algunas corrientes de la teoría política feminista es rescatar la ternura como estrategia para la generación de otros mundos posibles. La definición de ternura en el diccionario de la RAE es un “sentimiento de cariño entrañable”. Pero ¿por qué rescatar la ternura?

Sin duda, porque en el régimen de la heteronormatividad se nos enseña desde pequeñas que hay emociones permitidas y otras prohibidas, y también una jerarquización de éstas en tanto género. A las mujeres se nos restringen emociones como el enojo, pero se nos “permiten” o atribuyen las emociones más intensas de afecto o de tristeza, como el llanto. Muy popular es la frase “los hombres no lloran”. Sin embargo, las mismas emociones que son la riqueza del universo femenino y en muchos momentos de la historia han sido parte de nuestras estrategias de sobrevivencia, son catalogadas por la ideología patriarcal actual como debilidades. Nociones construidas y basadas en el cuerpo sexuado de las mujeres. Como diría Simone de Beauvoir (1981), el ser mujer es un producto cultural.

Desde la perspectiva feminista, se hace urgente situar las emociones y sentimientos como una vía de comprensión de la existencia, tan válida como la que ofrece la racionalidad. Esto nos permitiría tener plena consciencia de lo mucho que nos necesitamos, valorando la dimensión cotidiana de nuestras vidas y las labores que permiten que la vida misma se reproduzca de manera armoniosa. Este es uno de los axiomas desde los que iniciamos estas letras de homenaje.

Otra premisa de este texto es sumarse al mandato feminista de relevar nuestra genealogía como mujeres. Es decir, destacar la biografía y esfuerzo de aquellas que abrieron caminos para que muchas más de nosotras estemos aquí desarrollando nuestros sueños, enunciando nuestras alegrías y tristezas, pero sobre todo expresándonos como sujetas políticas en el ámbito público y privado. Parafraseado a la arqueóloga Leonor Adán, en su sentido homenaje

1. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA), Universidad de Chile. casoto@ug.uchile.cl

a Vicky en el último Congreso Nacional de Arqueología Chilena, realizado en Puerto Montt (2021), durante algunas décadas las estudiantes de arqueología no habrían imaginado horizontes posibles sin ella como ejemplo. Algo más ambivalente para la misma generación de Victoria, en la que el único referente femenino fue la compleja figura de Grete Mostny (Brinck *et al.* 2021: 6).

Victoria Castro, para la historia, la etnohistoria y en particular para la arqueología chilena y latinoamericana, ha sido una de esas mujeres imprescindibles. Sin ser explícitamente feminista, hay mucho en sus prácticas que la hacen acreedora de un análisis en esta perspectiva, considerando por supuesto los lineamientos del feminismo interseccional, el que incluye entre sus ejes analíticos las condicionantes que nos impone el capitalismo y el colonialismo. En general, en su biografía se cruzan estos elementos, que son analizables desde las condiciones estructurales que Latinoamérica ha heredado de procesos de larga duración prehispánicos e históricos. Elementos que ella tenía muy en consideración al momento de proyectar su obra y sus relaciones humanas. Por ejemplo, la lectura de la filosofía anticolonial de Rodolfo Kush² la inspiró en algún momento a intensificar sus investigaciones en el campo del pensamiento indígena y popular americano, viendo el presente como un todo concatenado con los mismos restos arqueológicos. Victoria fue siempre una indigenista no asimilacionista como investigadora y una latinoamericanista entusiasta en la búsqueda de lecturas y fraternidad académica.

Su persistencia y aguda inteligencia la llevaron a constituirse en una referente ineludible en diversos temas, pero llegar a ser un personaje principal en toda esta historia tomó su tiempo. Muchas horas de biblioteca, de ayudantías y trabajos universitarios precarios en formato beca, que incluyeron lo que se ha denominado *gatekeeping*.³ Así y todo, su carrera académica está llena de logros y premios, atribuibles a esa entrega incansable a la docencia, la investigación y la Universidad de Chile. Si bien desarrolla tempranamente sus estudios de magíster en historia, no realizó estudios de doctorado. Ello no fue un impedimento para continuar con su actividad como docente, evaluadora en diversidad de programas de pre y posgrado y de proyectos para los programas de becas y fondos del Estado. Pero sí algunos señalaban que este fue uno de los obstáculos para la obtención del Premio Nacional de Historia. Es decir, de alguna manera en su historia de vida se vislumbra lo que hoy se denomina “te-

2. Para saber más del autor revisar Viveros (2016).

3. Modismo anglófono para referirse la acción de controlar el acceso a oportunidades profesionales (Voss 2021: 3). En el estudio de Brinck y colaboradores (2021: 4) en referencia a Mario Orellana, uno de los fundadores de la arqueología académica, una de las entrevistadas anónimas señaló “si él te daba el pase, entrabas. Si él no te daba el pase, no entrabas”.

cho de cristal”,⁴ reconocido especialmente en el acceso a altos cargos directivos en nuestro país (Gaete y Álvarez 2020), y que una investigación detallada podría develar otras aristas. Una no menor son los reconocidos retrasos en las carreras académicas de las mujeres asociadas a las obligaciones familiares, los hijos y el hogar,⁵ que en este caso fueron compensadas por un compañero excepcional sobre todo para su época, Fernando “Flaco” Maldonado.

En cuanto al desarrollo de temas y líneas de investigación, Victoria desafía los estereotipos con dos estrategias. La primera, dando el salto desde temas arqueológicos específicos a problemas generales, que permiten la historización del proceso cultural del alto Loa, dentro de una perspectiva de larga duración. La segunda, llevando más allá de los límites creativos e interdisciplinarios el estudio de temas feminizados, como la botánica, llegando a construir a una verdadera filosofía de la naturaleza. Su voluntad de comprender el pensamiento de grupos que históricamente han sido excluidos del relato oficial alimentó ambas vías. Pero ninguna de estas habría sido posible sin ser acompañada de una manera de ser y comprender las relaciones humanas. Esos grupos o colectivos, ahistóricos, esencializados, no personalizados ni individualizados por gran parte de las investigaciones, en ella tomaron forma humana, llegando a cultivar numerosas y sólidas relaciones de amistad en sus trabajos de campo.

Su forma de liderazgo presenta polaridades con emociones permitidas y prohibidas. Su carácter fuerte y decidido la hacía a veces muy tajante, intensa defensora de las causas que creía justas, así como reactiva ante atropellos o simplemente cosas que no le agradaban. Una forma no permitida socialmente a las mujeres, conductas muchas veces castigadas simbólicamente o factualmente, pero a las que se adquiere cierto derecho con la edad. En contraste, bastante de su forma de liderar tuvo que ver con estrategias que se atribuyen actualmente a lo femenino y a la forma en que las mujeres construimos nuestros colectivos. La constitución de grupos más o menos horizontales, en los que se privilegia el bienestar colectivo y el cuidado mutuo, la preocupación por quienes te acompañan en tanto seres humanos y no solo como personal especializado. La ternura es uno de los pilares de estas construcciones sociales, así como el cariño y el afecto que permiten querer a las personas con todas sus dimensiones, sean estas positivas o negativas. Relaciones de afecto que

4. Se refiere a los desafíos o trabas que enfrentan las mujeres para acceder a puestos de mayor responsabilidad en sus organizaciones laborales. Este incluye estereotipos basados en el género, barreras invisibles, exclusión en las redes de información, diferencias en los estilos de comunicación, entre otros.

5. Esto ha sido abordado de manera más general para la generación 1960-1980 por Brinck y colaboradores (2021).

el patriarcado intenta socavar a través de la competencia y la envidia entre mujeres. Divide y vencerás.

En este sentido, Victoria no desarrolló un liderazgo masculinizado como se ha detectado entre algunas posiciones femeninas en ambientes altamente varoniles. Esto ha sido denominado aculturación al modelo masculino del poder, el que tiene como resultado la negación u ocultamiento de comportamientos tradicionalmente femeninos en la faceta pública, incluyendo a veces la adopción de vestimenta y conductas más propias del género masculino (Ruiloba 2017). Al contrario, ella actuó decididamente en otra línea, optando por un liderazgo cooperativo, horizontal, empático y fuertemente colaborativo. Esto puede ejemplificarse en su rol como consejera del Consejo de Monumentos Nacionales⁶ en la década de los 2000 y en su trabajo docente por casi cinco décadas, posición que en sí misma contiene altas cuotas de poder. En este aspecto, el ejercicio de una intelectualidad que se situase superior epistemológicamente a otras formas de conocer y/o frente a otros rangos etarios o de menor jerarquía, no fue parte de su sello. Más bien, sus enfoques en tanto docente y líder, fueron de manera pionera en la línea de la co-construcción del conocimiento.

En algunos procesos históricos se atribuye a las mujeres el resguardo de la tradición. Y es que cuando surge la jerarquía del liderazgo único o el peligro de la guerra, con importante pérdida de vidas masculinas y con un uso de las mujeres como botín, no nos ha quedado más que refugiarnos entre nosotras, protegiendo la niñez, las memorias y los saberes para la supervivencia del colectivo. Ejemplo de ello son las feministas indígenas como Aura Cumes (2009) o las zapatistas de Chiapas (Padierna 2013) y la incontable lista de colectivos de mujeres que buscan a sus seres queridos víctimas de desaparición forzada en Colombia, Perú, Chile, Argentina y Uruguay. Estos casos demuestran que, desde este tipo de luchas también se da un salto necesario y obligado a lo público y lo político. Quizá este es uno de los impulsos que llevaron a Vicky a ser parte de la conformación del Colegio de Antropólogos en plena Dictadura, el que tuvo como uno de sus fines la defensa de los Derechos Humanos.

Para finalizar, es importante volver a la ternura y calidez de Vicky, su capacidad de acoger a todos los seres que se le acercaron, incluidos los extraños y aquellos por los que pocos “daban un peso”. Su entusiasmo en alentar la imaginación, la creatividad y los proyectos más inverosímiles, nos ayudó a muchas y muchos a seguir nuestros caminos. Nos apoyó encauzando intereses sin

6. Organismo técnico del Estado de Chile encargado de la protección y tuición del patrimonio material mueble e inmueble, dependiente del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. <https://www.monumentos.gob.cl/acerca/quienes-somos>

cortar alas, incluso aquellos con derivas impredecibles, de manera desprendida y desprejuiciada, apuntando al libre albedrío y aplaudiendo la originalidad. Esto quizá es lo que nos hace converger en su figura a personas tan diferentes entre sí y que seguramente por un tiempo indefinido nos invitará a reconocernos, aceptarnos, reunirnos y querernos.

Referencias citadas

Brinck, A., C. Dávila, N. Fuenzalida y F. Moya. 2021. Experiencias de mujeres en la arqueología y la Universidad de Chile (1960-1980): aprendizajes y desafíos actuales. *Revista Chilena de Antropología* 43: 1-18.

Cumes, A. 2009. Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones. En: *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, editado por M. Lang y A. Kucia, pp. 33-47. UNIFEM, Quito.

De Beauvoir, S. 1981. *El segundo sexo*. Siglo XX, Buenos Aires.

Gaete, R. y J. Álvarez. 2020. Alta dirección pública y techo de cristal. Acceso de las mujeres a los puestos directivos en Chile. *Espiral* 27(77): 179-222.

Padierna, M. 2013. Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género. *Argumentos* 26(73): 133-142.

Ruiloba, J. 2013. Liderazgo político y género en el siglo XXI. *Entramado* 9(1): 142-155.

Viveros, A. 2016. Enfoques sobre la Filosofía de Rodolfo Kusch: el método, lo popular y el indígena como horizontes de pregunta en la filosofía americana. *Alpha* 42: 215-232.

Voss, B. 2021. Contra las culturas del acoso en la arqueología: Enfoques socioambientales y basados en el trauma para la transformación disciplinaria. *Latin American Antiquity* 33(1): 1-19.



VICTORIA CASTRO ROJAS (1944-2022): LA GRAN MAESTRA DE LA ARQUEOLOGÍA CHILENA, ANDINA Y SUDAMERICANA

Carlos González Godoy¹

En el panorama arqueológico contemporáneo de Chile, de los países andinos y de Sudamérica, Victoria Castro fue la maestra por excelencia, lo que testimonió con su trabajo, su labor docente y su vida. Asimismo, fue una pionera, ya que al principiar la arqueología universitaria en Chile, a fines de la década del 60 del siglo pasado, encauzó su vida académica en nuestra disciplina. De esta manera, siguió la senda de notables arqueólogas sudamericanas, como Rebeca Carrión Cachot y Rosa Fung en Perú o Myrian Tarragó en Argentina.

El legado de Victoria Castro es trascendente. Fue distinguida como la primera mujer que recibió el Premio a la Excelencia en Arqueología Latinoamericana y el Caribe de la Sociedad de Arqueología Americana, el año 2018. En justicia, y desde el extranjero, reconocieron a nuestra maestra, pues un más que merecido Premio Nacional de Historia en Chile le fue, inexplicablemente, esquivo.

Si bien destacó como una profesora excepcional en la carrera de arqueología de la Universidad de Chile, su quehacer docente la posicionó como una gran maestra, opinión transversal y unánime entre quienes fuimos sus estudiantes, en su extensa y brillante carrera docente. En ella se cumplió la máxima, “profesor es el que enseña, y maestro es del que aprendes”. Nos orientó para reflexionar sobre el quehacer arqueológico, y para pensar social, etnohistórica y etnográficamente la arqueología, y desde una perspectiva andina. A ello sumó su noble y maternal corazón. Para todas y todos sus estudiantes ella fue “Vicky”, quien siempre tuvo una palabra formativa, con afecto, frente a alguna encrucijada arqueológica en clases. Puede plantearse que ella entregaba su sabiduría, experiencia y corazón en las aulas, sus clases y a cada estudiante.

Podría escribir varias páginas sobre ella y su importante obra, pero solo quería resaltar estos aspectos y agradecerle que me invitara en 1992 a opinar y participar en el seminario de IV año de Arqueología de la Universidad de

1. Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Educación, Universidad de Atacama, Copiapó, Chile. carlos.gonzalezg@uda.cl



Figura 1. Victoria Castro y Myriam Tarragó en Lasana, Chile (26/03/2015). Taller Internacional *Qhapaq Ñan* I.

Chile, que ella dirigía, siendo, en ese momento, un autodidacta. Además, agradecerle su activa y generosa participación en el Taller Internacional *Qhapaq Ñan* I (San Pedro de Atacama, 23-26/03/2015) (Figura 1). La problemática del *Qhapaq Ñan* fue una de sus líneas de investigación más queridas, así lo prueba el libro *Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino* (2021), en coautoría con Luis Lumbreras y Myriam Tarragó. Aunque no únicamente este tema formó parte de su global mirada antropológica, lo que la lleva a ser la referente indiscutida de la arqueología chilena en todo el mundo.

Incluso recientemente, tuve la fortuna de contar con sus estímulos académicos, donde transmitía, también, su cariño.

Muchas gracias, querida gran maestra, tu vida y legado permanecerán, por siempre, en nosotros.



CARTA DE APOYO PARA LA PROFESORA MARÍA VICTORIA CASTRO, DIRIGIDA A LA SRA. ADRIANA DELPIANO

Nicole Sault¹

Es un gran placer escribir una carta apoyando la candidatura de la Profesora Victoria Castro para el Premio Nacional de Historia 2016.

Al leer sus trabajos o escucharle en un congreso, en poco tiempo uno se da cuenta que está en la presencia de un personaje especial, una embajadora de la historia, la arqueología y la etnología. Con sus conocimientos tan amplios y sus análisis tan rigurosos, nos abre puertas para entender el pasado y la vida contemporánea. Uno de sus fuertes es su visión holística e interdisciplinaria, construyendo puentes entre disciplinas y acabando con los muros que nos separan.

Además de sus contribuciones académicas en sus publicaciones y conferencias tan numerosas, la profesora Victoria Castro tiene la gran habilidad de poder establecer relaciones intelectuales con gente de todas partes del mundo, de generaciones diferentes y se anima a ayudar a jóvenes profesores y estudiantes con tanto entusiasmo que les hace sentir que quieren ir a Chile para trabajar con ella. Ella representa un modelo de cómo deberían ser los profesores, no solo descubriendo y analizando el mundo sino compartiendo y animando a los demás para continuar y abrir nuevos caminos intelectuales. En lo personal he podido beneficiarme por lo que he aprendido de ella, especialmente por sus trabajos sobre aves en Sudamérica.

Ahora en estos tiempos de tanto conflicto mundial y muchos retos ambientales por los cambios climáticos globalmente, sus trabajos de etnobiología desde los desiertos hasta los valles de agricultores son de gran relevancia para varias disciplinas. Y no es de menos reconocer su rol en apoyar las contribuciones de las culturas indígenas de Chile y de otros países, promoviendo su reconocimiento y la protección de sus tierras con la autonomía en una sociedad pluricultural.

1. Sally Glean Center, California, EEUU. nicole@sallyglean.org



Figura 1. Reunión Anual de Etnología en La Paz, Bolivia, el año 2015. De izquierda a derecha, Nicole Sault, Daniela Valenzuela, Elvira Espejo y Victoria Castro.

La muestra más impactante de sus esfuerzos es el trabajo que sus estudiantes y colegas hacen, enriquecidos por sus habilidades intelectuales y su gran corazón.

Así es que les pido sumar esta carta a todas las otras en apoyo a la candidatura de la profesora Victoria Castro para el Premio Nacional de Historia 2016. El premio es bien merecido.

Sinceramente.



**INSTRUCCIONES PARA
AUTORES Y AUTORAS**

INSTRUCCIONES PARA AUTORES Y AUTORAS

BOLETÍN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación anual fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. 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.

Las contribuciones enviadas serán revisadas por el Editor y al menos dos evaluadores/as anónimos/as externos/as, quienes velarán por la pertinencia y calidad del trabajo y sugerirán su publicación con modificaciones menores, mayores o su rechazo.

Los trabajos pueden enviarse en cualquier momento del año.

Las versiones finales de los trabajos aceptados serán publicadas según se desarrolló el proceso editorial de los mismos.

Instrucciones a los autores

1. Las contribuciones de los autores deben ser originales y no estar en proceso de consideración en otra revista. Su recepción no garantiza su publicación, ya que luego del proceso de evaluación, el Comité Editorial podrá solicitar cambios tanto de contenido como formales a sus autores, o bien rechazar la publicación del mismo.
2. El *Boletín* cuenta con una plataforma de publicación en línea (www.boletin.scha.cl), mediante la cual los autores pueden registrarse y enviar sus manuscritos. El uso de este sistema permite el seguimiento del estado de la revisión de las contribuciones, una comunicación directa entre los autores y el Equipo Editorial, junto con obtener la contribución en formato digital y en línea, de forma anticipada a la versión impresa. Se debe ingresar a <https://boletin.scha.cl/boletin/index.php/boletin/about/submissions> y completar los pasos que allí se indican.
3. Las contribuciones pueden realizarse a modo de ARTÍCULOS o de REPORTES. Queda a criterio del Editor y del Comité Editorial la publicación de otros trabajos, como entrevistas, notas, comentarios, o documentos inéditos.

4. Los ARTÍCULOS, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 9000 palabras.
5. Los REPORTEES, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 2000 palabras y de tres figuras o tablas.
6. Toda contribución deberá contener obligatoriamente las siguientes secciones en el orden mencionado:
 - a. Título principal.
 - b. Nombre del o los/las autores/as.
 - c. Resumen en español (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTEES).
 - d. Palabras Clave en español (máximo 5).
 - e. Abstract en inglés (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTEES).
 - f. Keywords en inglés (máximo 5).
 - g. Texto.
 - h. Agradecimientos (opcional).
 - i. Referencias citadas.
 - j. Listado de Tablas y sus leyendas.
 - k. Listado de Figuras y sus leyendas.
7. Las contribuciones deberán estar escritas en letra Times New Roman tamaño 12, en formato .doc o .docx, con interlineado simple y justificado y con márgenes de 2,5 cm. Los párrafos no deberán tener sangría.
8. El título principal se presentará centrado, escrito capitalizado (letra inicial en mayúscula) y negrita. No podrá contener notas de ningún tipo.
9. El nombre del o los/las autores/as irá capitalizado y centrado. En nota al pie de la primera página, deberá presentarse en el siguiente orden: filiación institucional y dirección electrónica.
10. El resumen se titulará capitalizado, centrado y en negrita. Paso seguido se presentarán las Palabras Clave (título capitalizado), alineadas a la izquierda y escritas en minúsculas.
11. El abstract se titulará capitalizado, centrado y en negrita. A continuación, se presentarán las Keywords (título capitalizado), alineadas a la izquierda y escritas en minúsculas.
12. El texto se iniciará sin la palabra introducción.

13. A lo largo del texto los títulos primarios se escribirán capitalizados, en negrita y centrados. Los títulos secundarios deberán ser escritos capitalizados, negrita y alineados a la izquierda. Los títulos terciarios deberán ser escritos capitalizados, en cursiva y alineados a la izquierda.
14. Los agradecimientos se presentarán al finalizar el texto y antes de iniciar las referencias citadas. Se consignará la palabra Agradecimientos capitalizada, cursiva y alineada a la izquierda. A continuación, y en la misma línea, separados por un punto, se anotarán los reconocimientos que el autor estime. En esta sección corresponde indicar los créditos a las fuentes de financiamiento correspondientes.
15. Se presentará como notas toda aquella información adicional relevante al texto y que no pueda ser incluida en el mismo. Las notas serán todas a pie de página y deberán numerarse correlativamente con números arábigos. La nota 1 corresponderá a la filiación institucional y dirección electrónica del primer autor.
16. Las citas textuales de menos de tres líneas se integran al párrafo, resaltada por comillas dobles. En los casos en que las citas textuales posean tres o más líneas, se indicarán entre comillas, separadas del texto en párrafo aparte. Toda cita textual en idioma distinto al español debe ponerse en su versión original, y en una nota al pie su traducción al español. Seguido a la traducción en la nota al pie, indicar entre paréntesis quién realizó la traducción, ej.: (traducción de Juan Pérez), o (la traducción es mía/nuestra) cuando ésta ha sido realizada por los mismos autores del manuscrito.
17. Aparte de los subtítulos terciarios y la expresión *et al.*, el uso de cursivas se usará únicamente para los nombres científicos, palabras y conceptos ajenos al idioma original del manuscrito. El uso de palabras capitalizadas se reserva exclusivamente para los títulos y los nombres propios.
18. El uso de comillas en el texto se restringe exclusivamente a las citas textuales. Comillas simples se emplean únicamente para indicar una cita dentro de otra o si hay comillas originales en el texto que se cita.
19. Las tablas y figuras se indicarán en el texto entre paréntesis, capitalizadas y normal, por ejemplo: (Tabla 1), (Figura 3). Deberán ser numeradas en el orden en que aparecen en el texto. Deberá adjuntarse un listado de Tablas y Figuras en formato .doc o .docx con las respectivas leyendas.
20. Las tablas podrán presentarse como archivos separados del texto en formato .doc, .docx, .xls o .xlsx, o presentarse insertas en el texto mismo, en cuyo caso no deberá ser como imagen.

21. Las figuras comprenden fotografías, dibujos y mapas. Estas deberán presentarse en archivos separados del texto, a color, en formato JPG, TIF, BMP o PNG, con una calidad no inferior a 300 dpi y un tamaño no mayor a 18 x 14 cm.
22. Las citas en el texto se señalarán en paréntesis y con fuente normal. El/la autor/a o autores/as y el año de publicación no deberán separarse con coma. En una cita que contenga más de una referencia, éstas se ordenarán alfabéticamente y separadas con punto y coma. La expresión *et al.* (siempre en cursiva) se utilizará para referencias que tengan más de dos autores. Referencias que tengan el mismo autor o autores en el mismo año se las distinguirá con las letras a, b, c, etc. Los trabajos en prensa o manuscritos se indicarán en el texto sólo refiriendo al año y sin siglas como Ms. Por ejemplo: (Castro *et al.* 2001; Hocquenghem y Peña 1994; Llagostera 1979, 1982; Méndez 2012a, 2012b; Suárez 1981).
23. Los números cardinales serán referidos con palabras si el valor es inferior a nueve, por ejemplo: cuatro cuchillos. Si el valor es superior a nueve, se lo referirá con números, por ejemplo: 58 vasijas; excepto al inicio de un enunciado, por ejemplo: “Cincuenta y ocho vasijas...”.
24. En el caso de los números que corresponden a medidas, éstas irán con números arábigos seguidos de la abreviación correspondiente sin punto, ejemplos: 5 mm, 5 cm, 5 m, 5 km, 5 msnm, 5 há, 5 m², 5 kg.
25. Los fechados radiocarbónicos que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años a.p. sin calibrar, indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y número de muestra, el material fechado y el valor $\delta^{13}C$ de estar disponible. Por ejemplo: 1954±56 a.p., UB 24523, semillas de *Chenopodium quinoa*, $\delta^{13}C = -27,9 \text{ ‰}$
26. Para los fechados radiocarbónicos calibrados se debe indicar tal condición, la cantidad de sigmas (1 o 2) empleados, junto al programa y curva de calibración utilizados; se puede informar también la probabilidad de los rangos de edad entregados. Por ejemplo: 48 cal. a.C-3 cal. d.C. ($p = 0.105$) y 10-222 d.C. ($p = 0.895$) (calibrado a 2 sigmas con el programa CALIB 7.1 [Stuiver *et al.* 2005] y la curva SHCal13 [Hogg *et al.* 2013])
27. Los fechados de termo luminiscencia que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años calendáricos (a.C., d.C.), indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y número de muestra, el material fechado y el año base utilizado. Por ejemplo: 430±130 d.C., UCTL 1537, cerámica, año base 1990.

28. Las coordenadas UTM se expresarán indicando el datum, zona, coordenadas E, coordenadas norte o sur, separados por coma.

Ejemplos:

WGS84, 19K, 370150 E, 7516040 N

WGS84, 18H, 725638 E, 5812890 S

29. La sección de bibliografía se titulará Referencias Citadas, capitalizado, en negrita y centrado. Las referencias serán ordenadas alfabéticamente por apellido y en forma cronológica ascendente para cada autor/a. La información de cada referencia será dispuesta en el siguiente orden: autor/ a(es/as), año, título, imprenta, lugar de publicación. Los/las autores/as deberán escribirse capitalizados. Se deberá consignar solamente las iniciales de los nombres de los/las autores/as; cuando haya más de un/a autor/a, solamente para el primero deberá aparecer el apellido antes que el nombre. A continuación, y en la misma línea, separados por un punto, se indicará el año, título del trabajo y el resto de las referencias. Sólo la primera palabra del título deberá ir capitalizada. El título de la revista, libro o monografía deberá aparecer en cursiva y no estar escrita usando abreviaturas. Todos los artículos de revista o capítulos de libro deben anotar los números de página correspondientes.

Ejemplos:

- Libro:

Binford, L. 1981. *Bones: ancient men and modern myths*. Academic Press, Nueva York.

- Libro editado, compilado o coordinado: Se indicará al autor o autores como "(ed.)", "(eds.)" según corresponda.

Flannery, K. (ed.) 1976. *The Early Mesoamerican Village*. Academic Press, Nueva York.

- Artículo en revista:

Legoupil, D., C. Lefèvre, M. San Román y J. Torres. 2011. Estrategias de subsistencia de cazadores recolectores de Isla Dawson (Estrecho de Magallanes) durante la segunda mitad del Holoceno: primeras aproximaciones. *Magallania* 39(2): 153-164.

- Capítulo en libro:

Schiappacasse, V., V. Castro y H. Niemeyer. 1989. Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande de Chile (1000 a 1400 d.C.). En: *Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappa-

casse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 181-220. Editorial Andrés Bello, Santiago.

- Actas de Congreso como volumen propio:

Dillehay, T. y A. Gordon. 1979. El simbolismo en el ornitomorfismo mapuche: La mujer casada y el "ketru metawe". *Actas del VII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Volumen I, pp. 303-316. Editorial Kultrún, Santiago.

- Actas de Congreso como parte de una publicación periódica:

Núñez, P. 2004. Arqueología y cambio social: Una visión de género y materialismo histórico para el Norte de Chile. *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Chungara Revista de Antropología Chilena* 36Volumen Especial, Tomo I, pp. 441-451. Universidad de Tarapacá, Arica.

- Memorias, Tesis o Disertaciones de grado o título:

Artigas, D. 2002. *El sueño esculpido: arte rupestre y memoria del mito en el valle de Canelillo, Provincia de Choapa*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

- Manuscritos en prensa: Se indicará de acuerdo a la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), para finalizar con el término En prensa.

Sanhueza, J. 2005. Registro de un cementerio del periodo Formativo en el oasis de Pica (Desierto de Tarapacá). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*. En Prensa.

- Manuscrito inédito: Se indicará su institución depositaria y su condición de manuscrito.

Gaete, N. 2000. *Salvataje Sitio 10 PM 014 "Monumento Nacional Conchal Piedra Azul"*. Informe Segunda Etapa. Volumen 3. Archivo Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago. Manuscrito.

- Sitios o Documentos WEB: Se indicará de acuerdo a la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), señalando la fecha de consulta más reciente.

Stuiver, M., P. Reimer y R. Reimer. 2005. CALIB 5.0. [WWW program and documentation]. <http://intcal.qub.ac.uk/calib/manual/index> (1 Agosto 2015).

