

LA TRADICIÓN COMO LÍMITE DE LA INTERPRETACIÓN. UN EJEMPLO DESDE CRUZ VINTO (NORTE DE LÍPEZ, BOLIVIA)

José María Vaquer*

Fecha recepción: 15/11/2012

Fecha aceptación: 11/09/2013

RESUMEN

En este trabajo sostengo que es necesario limitar las interpretaciones sobre el pasado para que la Arqueología no se transforme en una ciencia meramente subjetiva. Para ello, propongo que las interpretaciones deben enmarcarse dentro de tres tradiciones que las limiten: primero, una tradición académica constituida por el “estado de la cuestión” del problema y la estructura del campo científico. Segundo, la tradición local constituida por las interpretaciones de las poblaciones locales sobre el pasado, que constituye el límite ético de la tarea arqueológica al monitorear las consecuencias prácticas de las interpretaciones. Tercero, la cultura material, que al poseer una existencia objetiva, demanda una adecuación con las interpretaciones propuestas. En este sentido, tomo el paisaje como referente material de las tradiciones. Finalmente, aplico la propuesta a un ejemplo procedente de Cruz Vinto (norte de Lipez, Bolivia) y demuestro cómo la interpretación del sitio se encontró limitada por las tres tradiciones mencionadas.

Palabras clave: *interpretación – tradición académica – tradición local – paisaje – Cruz Vinto.*

TRADITION AS LIMIT OF INTERPRETATIONS. AN EXAMPLE FROM CRUZ VINTO (NORTHERN LÍPEZ, BOLIVIA)

ABSTRACT

In this paper I hold that it is necessary to limit interpretation, so Archaeology doesn't become a merely subjective science. My proposal is that interpretations must be framed within three

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: jmvaquer@yahoo.com

traditions that limit them: first, an academic tradition constituted by previous investigations on the subject, and the structure of the academic field. Second, the local traditions, formed by local interpretations about the past that constitutes the ethic limit of archaeology, by monitoring the practical consequences of our interpretations. Third, material culture that have an objective existence and demands the fitting of interpretations. In this last sense, I consider the landscape as the material referent. Finally, I apply the proposal to an example from Cruz Vinto (Northern Potosí, Bolivia), and show how interpretations of this settlement were limited by the three traditions mentioned above.

Keywords: *interpretations – academic tradition – local tradition – landscape – Cruz Vinto.*

INTRODUCCIÓN

El problema

Una de las críticas que se le realizó a la Arqueología Posprocesual en su vertiente hermenéutica es que, al basarse en supuestos postestructuralistas, no existían límites para las interpretaciones (Johnsen y Olsen 1992; Criado Boado 2001; Olsen 2003; Meskell 2004; entre otros). La analogía entre la cultura material y el texto llevaba, por un lado, a la noción de intertextualidad como cadenas de significación infinitas y, por el otro, a restringir las interpretaciones a la mera subjetividad del arqueólogo/a, ya que nada existe “por fuera” del texto y del intérprete. Esta situación condujo, como primera medida, a un rechazo de la analogía entre cultura material y texto, y a explorar, a partir de diversos enfoques teóricos, la particularidad de la cultura material como soporte de significados.

En este trabajo presento una propuesta para limitar el rango de las interpretaciones a partir de considerarlas como la intersección de tres tradiciones. Las tradiciones pueden ser entendidas como limitantes objetivos de las interpretaciones, es decir, sirven para evitar que estas sean el producto de la subjetividad del arqueólogo/a. En este sentido, estarían funcionando como límites objetivos de la subjetividad de las interpretaciones. Por un lado, la tradición académica, conformada por las interpretaciones previas sobre la cuestión tratada y la estructura de la disciplina como un campo científico (Bourdieu 2003); segundo, la tradición local, constituida por las narrativas locales sobre el pasado; y tercero, la cultura material, en particular la estructuración del paisaje como referente de las interpretaciones.

La propuesta se articula en varias secciones: presento a continuación el argumento que voy a defender, luego explico los conceptos de tradición, narrativas y prácticas en tanto van a ser utilizados como herramientas interpretativas; a continuación caracterizo las tres tradiciones y presento las interpretaciones de Cruz Vinto, un sitio del Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 d.C.) localizado en Colcha “K”, norte de Lipez, departamento de Potosí, Bolivia.

Finalmente, discuto la medida en que las tres tradiciones limitaron la interpretación de Cruz Vinto, y concluyo proponiendo que el concepto de tradición resulta útil no solamente como una herramienta para limitar las interpretaciones, sino que permite superar una serie de dicotomías en el pensamiento arqueológico (pasado-presente; sujeto-objeto; material-ideal), que causaron una práctica arqueológica desvinculada de las problemáticas actuales de las comunidades.

Construcción del argumento

Hay una serie de premisas de las cuales parto para la construcción del argumento. Primero, considero que la cultura material posee significados y que estos se vinculan con relaciones de

poder en la esfera social (Hodder 1990, 1992; Shanks y Tilley 1987; Tilley 1993; entre otros). Esto implica que las cosas son signos y que operan en sistemas simbólicos que producen, reproducen o cuestionan relaciones de poder.

Segundo, que el proceso de significación se realiza a través de las prácticas sociales. Aunque más adelante defino con mayor precisión el concepto de práctica, baste por ahora con mencionar que a través de la interacción entre personas y objetos en la vida cotidiana se relacionan aspectos vinculados con la agencia y la estructura. Esto implica que las prácticas son tanto el medio como el resultado a través de los cuales los agentes se constituyen a sí mismos y a la sociedad (Giddens 1998). Las prácticas dependen de una serie de disposiciones culturales –el *habitus*– que se encuentran incorporadas en los agentes a través de su interacción con el mundo material y, por ser productos de un estado anterior, tienen una tendencia conservadora (Bourdieu 1977). Sin embargo, una situación social práctica nunca es igual a otra, aunque lo parezca. Además, existen una serie de consecuencias no anticipadas de la acción que repercuten en diferentes escalas. Por lo tanto, a pesar de su tendencia aparentemente conservadora, las prácticas son esencialmente innovadoras y creativas.

Tercero, que el proceso de significación depende de las características materiales sensoriales de los objetos. La semiótica de Peirce nos brinda una herramienta interpretativa potente para considerar las características materiales de las cosas en las interpretaciones (Preucel y Bauer 2001; Lele 2006; Preucel 2006; Keane 2007; Nielsen 2007; Salatino 2008; Vaquer 2012).

Por lo tanto, y a partir de las premisas explicitadas anteriormente, podemos elaborar una primera conclusión sobre la cultura material: tiene significados que dependen de las características materiales de los objetos, y los estos se realizan en la práctica. Una consecuencia de esta conclusión es que las cosas poseen una existencia objetiva y son el referente de las interpretaciones. A partir de estas premisas y la conclusión que le sigue, evitamos caer en la “falacia textualista” que reduce el significado a meras interpretaciones arbitrarias.

Por otro lado, la interpretación necesita de límites para no caer en un subjetivismo o contingencia histórica, que necesariamente deriva en la consideración de que no es posible el conocimiento. Considerar que la cultura material posee un cierto grado de objetividad no alcanza para evitar el escepticismo. Como una posible solución, exploro el concepto de tradición como una herramienta interpretativa que permite dar cuenta de las relaciones entre el pasado y el presente, entre las interpretaciones de los investigadores y las de las comunidades locales; y del papel que cumple el paisaje como punto de articulación y referencia entre las diferentes tradiciones. Sostengo que una interpretación del pasado debe ser contextualizada dentro tres marcos, que funcionan, por un lado, como un “horizonte de inteligibilidad” del cual extraen su significado y, por el otro, como limitantes de la subjetividad de la interpretación (ver Criado Boado 2001 para una propuesta similar).

El primero de ellos, las interpretaciones de los investigadores, constituye un campo social en el sentido de Bourdieu (2003) donde los agentes sociales luchamos por la legitimación de las interpretaciones en función de los criterios “científicos”. Por lo tanto, las distribuciones desiguales de capital dentro de los campos condicionan las posiciones de poder y, de esta manera, restringen el número de interpretaciones posibles y probables.

El segundo, las interpretaciones locales sobre el pasado, configura un marco ético para evaluar las consecuencias prácticas de nuestro trabajo y su incidencia en las comunidades. Esta preocupación surge de considerar la Arqueología como una ciencia social crítica y reflexiva, cuyo objetivo es evidenciar las relaciones de poder en las que se encuentran insertas las interpretaciones del pasado y sus efectos en el presente (Lumbreras 1981; Shanks y Tilley 1987; Londoño 2007; Gnecco 2009). Incorporar estas últimas en nuestro trabajo es una manera de generar una Historia relacional y sensible a los reclamos y necesidades de las comunidades.

A través de las prácticas cotidianas de los vecinos y de los arqueólogos, el paisaje se constituye en un medio para la acción social y en un resultado de esta. Es el referente, la cultura material que es constitutiva y constituyente de los agentes sociales en una relación de significación que depende de las características sensoriales del paisaje.

Por lo tanto, y para sintetizar el argumento presentado, considero que el concepto de tradición tiene bastante que ofrecer a la Arqueología como una herramienta para poner un límite a las interpretaciones y para adoptar una postura crítica en relación con las interpretaciones del pasado y su incidencia práctica en el presente. El referente de las interpretaciones es el paisaje; es el punto de encuentro y anclaje de las múltiples tradiciones y narrativas que las constituyen y son constituidas de manera recursiva. Para darle una forma “geométrica” al argumento, presento el siguiente “triángulo hermenéutico” (figura 1).

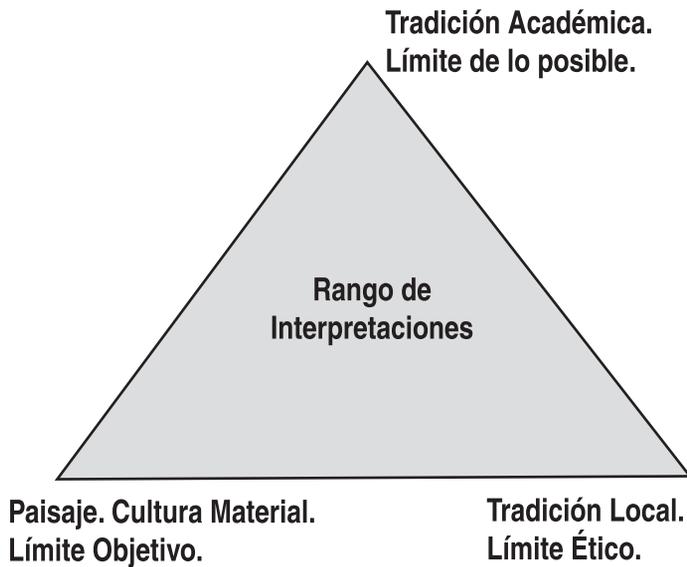


Figura 1. El triángulo hermenéutico. Las interpretaciones y sus límites

DESARROLLO

Herramientas teórico-metodológicas

Si bien el concepto de tradición es casi contemporáneo del surgimiento de la Arqueología como disciplina científica y posee fuertes asociaciones con la Escuela Histórico Cultural (Trigger 1992), en los últimos años ha recibido una reformulación dentro de la llamada “Arqueología de la Práctica” (Barrett 1994; Pauketat 2001; Lightfoot *et al* 2008; Vaquer 2007; Mills y Walker 2008). En este sentido, podemos considerar la tradición como “una práctica traída desde el pasado al presente” (Pauketat 2001:2). Formulada de esta manera, el concepto de tradición puede resultar útil como herramienta interpretativa porque permite mediar entre diversas dicotomías que resultaron perniciosas para la interpretación arqueológica. Entre ellas podemos destacar, principalmente, la dicotomía entre pasado y presente. Desde la convicción de que la Arqueología es una ciencia crítica y debe considerar los resultados prácticos de las interpretaciones, el concepto de tradición

cumple un papel fundamental en la articulación del pasado en el presente, y la incidencia entre ambos.

El segundo concepto que desarrollo en el trabajo es el de “narrativa”, que se encuentra relacionado con el de “prácticas”. Pauketat (2001) define las primeras como actos de interpretación referidos al pasado, y son una parte fundamental del proceso de construcción de las tradiciones. La historia es, en este sentido, una serie de narrativas interconectadas a través de la práctica e incorporación cotidianas. Las prácticas son cualquier actuación, incorporación o representación de las disposiciones.

Por lo tanto, y relacionando los conceptos presentados, las tradiciones se encuentran construidas a partir de diferentes narrativas, que incluyen instancias performativas, corporales y representativas. Las prácticas pueden ser habituales, rituales y estratégicas. Pueden ser una “segunda naturaleza” y estar más allá del reino de la reflexión consciente, planificada y politizada. Las prácticas son siempre creativas y novedosas, de varias maneras diferentes de las demás; siempre alteran aquello que parece meramente perpetuado. Además, la acción posee consecuencias no deseadas que impactan en diferentes escalas (Giddens 1998).

Por lo tanto, esta concepción de las tradiciones como producidas, reproducidas o cuestionadas en las prácticas tiene un dinamismo inherente. Las narrativas, que conforman las interpretaciones *a posteriori* de las instancias prácticas, son un ámbito de negociación de relaciones de poder.

A continuación, desarrollo los elementos de las tres tradiciones consideradas.

La tradición académica: El Período de Desarrollos Regionales o Intermedio Tardío en los Andes Meridionales

El Período de Desarrollos Regionales o Período Intermedio Tardío (PIT) en los Andes Meridionales tuvo lugar entre el 900/1000 d.C y el 1480 d.C. (Nielsen 2001b; Acuto 2007; Rivera 2008). Si bien las fechas varían de acuerdo con la región específica que estudiemos, existe un consenso en ubicar el inicio de este momento luego de la caída de Tiwanaku, hasta la expansión del Imperio inka. Aunque su caracterización como “Período” en la clasificación tradicional andina implica que es un momento de desarrollos locales (categoría definida en oposición a los “Horizontes”, momentos expansivos de un grupo particular), existen una serie de características estructurales comunes en las sociedades de este período.

Uno de los tópicos que abunda en la bibliografía es un aumento en la complejidad social de las sociedades del PIT. Este enfoque, que relaciona a los “señoríos aymara” con jefaturas complejas con un alto nivel de centralización política (Hastorf 1990; D’Altroy 1992; Parsons *et al* 1997; Stanish 2003), tiene un corte neo-evolucionista y fue criticado desde una serie de frentes por su rigidez tipológica (ver Gnecco y Langebaek [2006] para ejemplos desde Sudamérica).

Como una alternativa para considerar las diferentes formas en las que se implementaron las estrategias políticas en el pasado, Blanton *et al.* (1996) proponen que las estrategias de poder en las sociedades pueden ubicarse a lo largo de un *continuum* entre estrategias de red, centradas alrededor de individuos, y estrategias corporativas, centradas en grupos. De acuerdo con la relación entre estas estrategias, formulan una serie de expectativas materiales. Más allá de que este modelo “dual procesual” también recibió críticas, en el sentido de que también es una propuesta tipológica, representó un avance en la concepción del poder. En consecuencia, se interpretó a las sociedades andinas del PIT como sociedades corporativas, donde los grupos de parentesco o *ayllus* funcionaban como unidades de apropiación de recursos. Este punto me lleva al siguiente tópico: la ancestralidad.

Ancestralidad

En esta sección sintetizo y resumo las principales características del *ayllu* andino. Es importante destacar que esta síntesis no pretende abarcar toda la variabilidad organizativa de este fenómeno. Para dar un ejemplo rápido, los conceptos de *ayllu* o comunidad tienen significados distintos en el sur del Perú y en Bolivia, donde remiten a instancias organizativas diferentes (Isbell 1978; Zuidema 1966; Sendón 2003).

El foco de los grupos corporativos familiares andinos, el *ayllu*, es el ancestro (Abercrombie 2006; Isbell 1997; Sendón 2003). El ancestro o antepasado común es el dueño último de los recursos, y los miembros del grupo de parentesco los tienen en usufructo. Por lo tanto, para acceder a los recursos es necesaria la pertenencia a un grupo de parentesco. Esto último no se vincula con una noción de parentesco como relaciones de sangre, sino como el compartir sustancias. Esta “economía de las sustancias” une a diferentes agentes, tanto humanos como no humanos, por lo que las relaciones de parentesco no se limitan solamente al ámbito humano, sino que funcionan como una lógica que regula las relaciones entre los diferentes elementos que componen el cosmos.

La ancestralidad se encuentra objetivada en una forma material distintiva: los sepulcros abiertos, de los cuales las torres-*chullpas* son el ejemplo más presente en el paisaje de los Andes sur. En la región del lago Titicaca, las “*chullpas* aymara” son consideradas monumentos funerarios destinados al entierro de personajes importantes (Stanish 2003; Kesseli y Pärssinen 2005; Tantaleán 2006).

Kesseli y Pärssinen (2005) proponen que estos monumentos cumplieron un rol fundamental como demarcadores de las identidades de los grupos andinos. Su función principal, además de conservar el cuerpo del difunto, fue servir como testimonio de la memoria de los personajes importantes y sus linajes, y de esta manera permitir la interacción social luego de muertos. También servirían como limitadores territoriales que demarcaban la extensión espacial de los grupos. En este sentido, los autores identifican una serie de características comunes de las *chullpas* (principalmente la orientación del vano hacia el este y la concentración en ciertos rasgos prominentes del paisaje), pero también marcan diferencias relacionadas con los distintos grupos étnicos que las construyeron.

Con respecto a las torres-*chullpas* del norte de Lípez, Nielsen (2008) propone que, a diferencia de sus pares en la región del Titicaca, estas estructuras se encontraron sujetas a usos múltiples, con el objetivo de incorporar la memoria social en la experiencia cotidiana de los agentes. Las torres-*chullpas* se localizan en múltiples contextos: agrupadas en un lado de los asentamientos; rodeando los *pukara*; en las áreas públicas o plazas; en las áreas domésticas; formando grupos cerca de los asentamientos; dispersas, en puntos altamente visibles desde los asentamientos; agrupadas cerca de terrenos de cultivo, zonas de pastura o manantiales; dentro de abrigos rocosos; o entre las ruinas de sitios tempranos abandonados en el momento de la construcción (Nielsen 2008:218). La evidencia de las excavaciones sugiere que dentro de los múltiples usos, las torres fueron utilizadas para entierros, para almacenaje de granos y como altares para recibir ofrendas. Sin embargo, para Nielsen lo más importante sobre esta forma arquitectónica es que une diversas actividades y escenarios, referenciando diversas prácticas sociales a la figura del ancestro. De esta manera, las torres-*chullpas* forman parte del paisaje y de la estructura de recursividad de las prácticas, haciendo presente al ancestro en la vida cotidiana de los agentes y homologando de esta manera el espacio público relacionado con los rituales de agregación (las plazas) con el espacio doméstico y productivo.

Conflicto endémico

Luego de la caída de Tiwanaku alrededor del 1000 d.C., la cuenca del lago Titicaca se encontraba dominada, de acuerdo con las crónicas, por una serie de señoríos guerreros en permanente

conflicto entre ellos (Frye 2006; Julien 1983; Stanish 1997). El sector norte de la cuenca era la esfera de los qollas, mientras que el sur era esfera de los lupaqas. Estos dos grupos son descriptos como los más grandes y complejos previos a la conquista inka. Asociados a la preeminencia de estos grupos, aparecen en el registro una serie de asentamientos fortificados o *pukaras* situados en lugares estratégicos con diversa inversión en arquitectura defensiva (Stanish 2003; Arkush 2006, 2009; Frye 2006).

Según Nielsen (2002, 2007, 2009) el conflicto en los Andes sur se encontraba relacionado en forma práctica y semiótica con otros dominios, como la ancestralidad, la fertilidad, la autoridad y la transmutación. Un deterioro climático alrededor del 1000 d.C. pudo ser el desencadenante del conflicto entre grupos vecinos, en particular las poblaciones del altiplano que se encontraban sujetas a un riesgo climático mayor que las poblaciones de los valles. Esta situación se presentó como una posibilidad donde nuevas posiciones de liderazgo, basadas en las cualidades guerreras, pudieron consolidarse. Desde un estado de conflicto efectivo en una primera instancia se pasa a uno de conflicto ritualizado, evidente en las prácticas documentadas en la etnografía y la etnohistoria de los *inkus* andinos (Bouysse-Cassagne y Harris 1987).

Las evidencias materiales del conflicto se encuentran distribuidas por todos los Andes Meridionales, desde la cuenca del Titicaca hasta el Noroeste argentino (Nielsen y Walker 1999; DeMarrais 2001; Nielsen 2001b; Aldunate *et al.* 2003; Acuto y Gifford 2007) Si bien podemos argumentar que el conflicto constituyó una situación estructural en las sociedades del Período Intermedio Tardío o de Desarrollos Regionales, cada una de ellas lo interpretó en función de las historias e intereses locales. A título de ejemplo, podemos mencionar que en la quebrada de Humahuaca la situación de conflicto llevó a que algunos grupos corporativos participaran de manera diferencial en las redes de intercambio y, de esta manera, acrecentaran su capital en relación con los demás grupos (Nielsen 2001b); mientras que en otras regiones como en el norte de Lípez no hay evidencia de que la situación favoreciese a grupos particulares.

Un efecto significativo del conflicto, y que debe entenderse en relación con la ancestralidad, es la constitución de unidades sociopolíticas con diferente alcance geográfico. En este sentido, las divisiones entre “nosotros” y los “otros” que supone el conflicto (entendidas en los Andes como relaciones de parentesco) implican el reconocimiento y objetivación de una identidad común que excede los ámbitos de las prácticas cotidianas. Esto se traduce arqueológicamente en la presencia de estilos cerámicos emblemáticos que resultan de esferas de interacción particulares. Entre ellos, podemos mencionar el estilo Mallku-Hedionda procedente del norte de Lípez; el estilo Yavi-Chicha de los valles del sur de Bolivia y norte de Argentina; y el estilo Doncellas-Casabindo de la Puna argentina (Albeck y Zaburlín 2008; Nielsen y Berberían 2008; Ávila 2009). Estos grupos cerámicos raramente se solapan entre sí, por lo que es posible considerar que pertenecen a esferas de interacción excluyentes, que construyen, desde una cultura material compartida, nociones de pertenencia a grupos mayores que la comunidad local.

La tradición local: Interpretaciones locales sobre el pasado.

De acuerdo con las conversaciones con los miembros de las comunidades locales del norte de Lípez, los autores de los sitios arqueológicos son los *chullpas*, unos seres prehumanos que habitaban en una época anterior a la actual, que se caracteriza por la ausencia del Sol. Tenían un tamaño pequeño y hablaban con los animales. Cuando salió el Sol, hecho atribuido a la llegada del Inka o a Jesús, se escondieron en sus torres con sus “cositas” y se *charquearon* (disecaron). De ahí, la relación entre las torres, los sitios arqueológicos y los *chullpas*.

Bouysse-Cassagne y Harris (1987) proponen que en la mitología aymara existió una edad llamada edad del *puruma*, relacionada con los márgenes y con lo no civilizado, donde habitaban

estos seres que son llamados *chullpas*, o *lari-lari*. Representaría una edad presocial, antes de la aparición del Estado y de la agricultura. Por su parte, Sendón (2010) identifica una cierta ambigüedad referida a los *chullpas*. Este término se refiere de manera indistinta a los seres presolares y al registro arqueológico (entierros, cerámica, sitios arqueológicos) que según el mito es el producto de estos seres. El uso tal vez más extendido es de torre funeraria, asociada a los señoríos aymara de los qolla y los lupaca. A partir de un estudio de caso en el sur de Cuzco, este investigador propone que en diversas versiones del mito, el mundo de los *chullpas* es presentado como el reverso del mundo actual y representa aquello que es salvaje (como opuesto a lo civilizado) y designan la otredad de manera contextual. En los casos de áreas limítrofes con la selva, como en la que trabaja el autor, los *chullpas* encarnan ancestros de la gente de la selva o *ch'unchus* mientras que en el Lago Titicaca y en Oruro representan a las poblaciones de pescadores y pastores *urus* de habla puquina (Sendón 2010, ver también Wachtel 2001).

Las versiones del mito que escuchamos en Colcha "K" incluyen varios de los elementos mencionados. Por un lado, los *chullpas* son los autores del registro arqueológico, a los que hay que pedir permiso para trabajar en los sitios. Existe también la categoría de "abuelos" para referirse a los habitantes del pasado y, en algunas ocasiones, los abuelos también son marcados como los constructores de los sitios. Hay una serie de prescripciones rituales alrededor de los *chullpas* y los abuelos: para pedirles autorización y evitar enfermarse, las *ch'allas* deben realizarse alrededor de las siete de la tarde, momento difuso entre el día y la noche que se corresponde con el papel "limítrofe" de estos seres. Debe usarse una variedad particular de *coa* para quemar, que denominan "coa de San Santiago", y la ofrenda tiene que incluir una bebida llamada *q'elche*, elaborada a partir de quinoa silvestre o quinoa *ajara* en un recipiente doble, uno corresponde a los abuelos y el otro a los *chullpas*.

Otra de las historias relacionadas es aquella del "último *chullpa*". Nos narraron dos versiones: una, que nos contaron en Atulcha, un pueblo cercano a Colcha "K", es que los *chullpas* se fueron muriendo de a poco, hasta que finalmente quedó uno solo que habitaba en una casa en las afueras del pueblo. A partir de una serie de hechizos, este ser engañaba a las jóvenes del pueblo y las llevaba a su casa para comérselas. Finalmente, una joven logró escapar y puso en alerta al resto de la población, que quemó al *chullpa* en su casa. La otra versión, recabada en Colcha "K", dice que los *chullpas* eran bastantes y convivían con la gente. Era tan importante su presencia que una de las torres de la Iglesia estaba destinada a ellos y a sus rituales. Los *chullpas* eran gentiles (no cristianos), y su misa consistía en compartir alimentos entre ellos, a diferencia de la Eucaristía cristiana. Uno a uno, los *chullpas* fueron muriendo, hasta que quedó uno solo, que terminó ahorcándose en la torre de la iglesia debido a la soledad. La torre se sigue denominando hoy en día "torre *chullpa*".

La versión de Colcha "K" es la que más nos interesa para los propósitos de este trabajo. Retrata a los *chullpas* como seres corporativos, cuyo principal ritual consistía en el compartir alimentos. Al quedar uno solo, prefirió la muerte antes que existir sin el grupo. También hay otros elementos en las fiestas de Colcha "K" que tienen un trasfondo corporativo o asociado a los grupos corporativos: la Fiesta de los Difuntos, a principios de noviembre, donde se despiden a los difuntos recientes dándoles de comer. Al preguntarle a Don Andrés, el comunario que nos hospedaba, por qué se les daba de comer a los muertos, nos dijo que era para que trajeran prosperidad. Durante el Carnaval en febrero, el pueblo se divide en dos mitades, la de arriba y la de abajo, y cada una tiene su comparsa. El punto que marca la división es una pequeña plaza localizada detrás de la iglesia. Al principio, cada comparsa festeja en su mitad del pueblo, luego se intercalan, y finalmente terminan todos juntos en la plaza central.

El paisaje y su materialidad

Como mencioné anteriormente, parto de considerar que la cultura material posee significados que pueden ser interpretados por los arqueólogos. Esto implica una postura ontológica que reconoce la existencia de un mundo material objetivo. Los significados de la cultura material, dentro de este marco, se encuentran relacionados con las actividades llevadas a cabo en el paisaje, que involucran relaciones sociales y materiales (Ingold 2000).

El paisaje puede ser considerado una estructura de recursividad, que es tanto el medio de las prácticas sociales como su resultado (Gosden 1994; Barrett 1999; Ingold 2000). En este sentido, la materialidad del paisaje es la corporización de las tareas realizadas allí en el pasado y, como tal, constituye parte de los recursos con los que cuentan los agentes en las prácticas sociales. A su vez, como estructura de recursividad, también cumple un rol importante en la generación de las expectativas del futuro. Las tareas que se realizan configuran una serie de temporalidades que, a través de la cultura material que permanece, las incorporan en el paisaje y las conforman como significados de las actividades realizadas posteriormente.

En consecuencia, la base material del paisaje funciona como referente de significados, marcada por las actividades que se desarrollaron en el pasado. Considerar al paisaje de esta manera deriva en que nunca es un producto terminado, siempre se encuentra susceptible de nuevas interpretaciones. Por lo tanto, es el soporte de las diversas tradiciones especificadas en este trabajo. Sumado a las caracterizaciones de la materialidad desarrolladas anteriormente, el paisaje como estructura de recursividad limita las interpretaciones que se pueden realizar sobre él, las refiere al pasado y generan proyecciones hacia el futuro.

Interpretaciones sobre Cruz Vinto

Cruz Vinto se encuentra ubicado en la margen sur del salar de Uyuni, en el Municipio de Colcha “K”, departamento Potosí, Bolivia (figura 2). Está emplazado en una meseta que se eleva 100 m con respecto del nivel de base del salar (3.600 msnm), lo cual determina una excelente visual hacia el sur. Sobre la meseta, el sitio fue construido en dos terrazas: una inferior con torres-*chullpas*, algunos recintos de gran tamaño y una cantera de andesita donde se extrajeron las rocas para la construcción. La terraza superior, que soporta la mayor densidad edilicia, se compone de 140 recintos; 101 torres-*chullpas*; una plaza o espacio central y dos murallas perimetrales, una en el norte y otra en el sur; esta última con troneras de observación. Los lados este y oeste de la meseta caen a pique, por lo que son inaccesibles desde abajo (figura 3).

La localización defensiva y las murallas perimetrales se encuentran complementadas con espacios libre de construcción, donde predominan afloramientos rocosos que posiblemente actuaron como una segunda línea de defensa.

Los fechados obtenidos en el sitio ubican las ocupaciones en el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 d.C.) (desde ahora PDRT). Sin embargo, la cultura material parece apuntar a que el sitio fue construido y ocupado en los comienzos de este momento: hay ausencia o muy baja representación de estilos cerámicos posteriores –no hay cerámica Inka, y la cerámica Mallku, que es la emblemática de la región durante el PDRT se encuentra en muy baja frecuencia (Nielsen y Berberían 2008)– no hay arquitectura de estilo constructivo inkaico; y hay predominio de plantas circulares, que se vinculan con las ocupaciones del Período de Desarrollos Regionales Temprano (900 – 1200 d.C.) (Nielsen 2001a). Además, la plaza del sitio no se encuentra formalizada como en otros sitios contemporáneos, como Laqaya o Churupata.

Por lo tanto, podemos sostener que la construcción y la ocupación más importante del sitio se desarrollaron a principios del período, en los comienzos del siglo XIII. Esto, a su vez, podemos

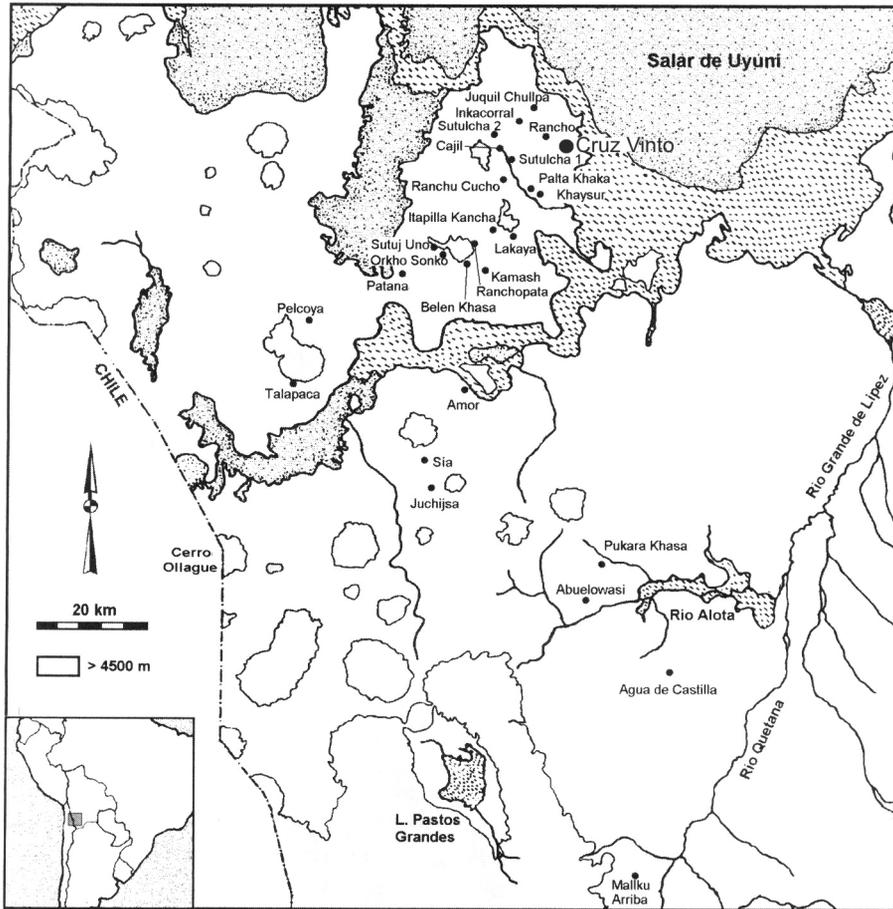


Figura 2. Plano del norte de Lipez mostrando la ubicación de Cruz Vinto y otros sitios mencionados en el texto

relacionarlo con que Cruz Vinto fue una de las primeras objetivaciones de un nuevo orden que tuvo como lógicas estructuradoras el conflicto y la ancestralidad. Ambos tópicos se encuentran presentes en el sitio: la posición estratégica y las murallas perimetrales refieren al conflicto; mientras que la homogeneidad de la arquitectura, la circulación sin restricciones en el espacio, la distribución homogénea de tipos cerámicos y la omnipresencia de las torres-*chullpas* refieren a la ancestralidad. Más aún, en una cueva en la base del sitio detectamos evidencias de entierros, aunque estos fueron saqueados.

Los trabajos realizados en el sitio surgieron a partir de un interés por interpretar los mecanismos de incorporación del *habitus* en el espacio doméstico y cómo era posible la constitución de una sociedad corporativa desde las prácticas sociales de los agentes. En particular, el objetivo fue determinar las prácticas desarrolladas en espacios abiertos externos, y de qué manera, a través de ellas, se producía y reproducía la sociedad. La hipótesis fue que ciertas actividades, en particular el consumo de alimentos, se realizaban en los espacios externos, lo cual fomentaba la participación directa o indirecta de los habitantes del sitio.

La metodología empleada fue dividida en dos grandes bloques, con el objetivo de maximizar la cantidad de información arqueológica por recuperar. En una primera instancia, focalizada en trabajos superficiales, realizamos un análisis de los planos del sitio para determinar las características

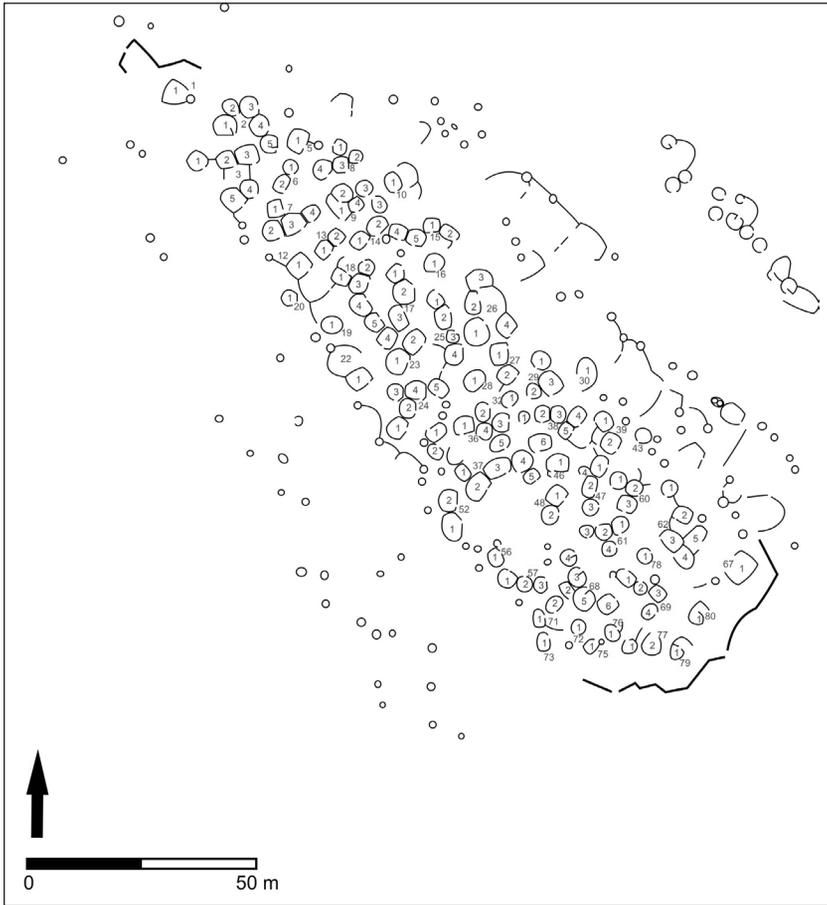


Figura 3. Plano de Cruz Vinto

de la sintaxis espacial de los espacios externos; un relevamiento completo del material superficial y un relevamiento completo de la arquitectura del sitio. En una segunda instancia, y a partir de los resultados obtenidos en la primera, generamos una estrategia de excavación focalizada en los espacios externos del asentamiento. Al no obtener material representativo de actividades al aire libre, decidimos excavar cinco recintos que, por sus características arquitectónicas, no poseían techo y podrían haber funcionado como áreas de actividad externas (Vaquer 2009, 2010; Vaquer *et al.* 2010; Vaquer y Nielsen 2011).

Con respecto a la primera etapa, los datos del análisis superficial permitieron interpretar a Cruz Vinto como un “paisaje corporativo”. Esto se basó, en primer lugar, en que los patrones de circulación a partir de los planos mostraban una disposición en forma de anillos, donde los espacios convexos exteriores eran fácilmente accesibles física y perceptivamente. En el análisis de los patrones de circulación, esta no era limitada por umbrales significativos y, a intervalos regulares, se producía un encuentro con una torre-*chullpa*. De acuerdo con la propuesta de Hillier y Hanson (1984), este tipo de espacio responde a un patrón de encuentros que enfatiza las interacciones entre los habitantes y, si consideramos a las torres-*chullpas* como habitantes del sitio, también favorece el encuentro con ellas. En segundo lugar, el análisis de la distribución del material superficial permitió determinar que la cerámica decorada diagnóstica se encuentra distri-

buida por todo el asentamiento, sin concentraciones significativas en ningún sector en particular. El único sector que presentó una cantidad significativamente mayor de material cerámico fue la plaza (Vaquer 2011: figura 8.10).

En el relevamiento de la arquitectura, la unidad de análisis fue el muro, para determinar la existencia de diferentes técnicas constructivas que pudieran relacionarse con eventos constructivos diacrónicos. Sobre un total de 301 muros relevados, el 76% (228: 301) fueron muros dobles con relleno; el aparejo (la disposición de las rocas que los conforman) pudo relevarse en 299 casos; en estos el 84% de la muestra (252: 299) correspondió a aparejo celular. Con respecto a la superficie de los recintos, el histograma mostró una concentración alrededor del intervalo 5-10 m² (Vaquer 2011: figura 8.14). De los 140 recintos relevados, el 83% (117: 140) presentó una planta circular. En consecuencia, las características constructivas de los recintos apuntan a una homogeneidad en las técnicas, las formas y las dimensiones.

Finalmente, dentro de los análisis superficiales realizamos un modelo GIS sobre el alcance de los diferentes sentidos, para interpretar las características de *performance* sensoriales del espacio construido. A partir de un hilo perceptivo, determinado por los espacios convexos con mayor valor de articulación axial, propusimos un eje de circulación sur-norte en el sitio. El resultado fue que desde los lugares de circulación se podían percibir, mediante el olfato y el oído, las actividades que se realizaban en los diversos recintos. Por lo tanto, desde la percepción se participaba de las actividades que se estaban desarrollando en el asentamiento. Este “paisaje perceptivo” también enfatizaba la participación en las actividades entre los habitantes de Cruz Vinto (Vaquer 2009, 2010, 2013; Vaquer *et al* 2010).

En síntesis, los datos de los análisis superficiales permitieron interpretar el paisaje de Cruz Vinto como un paisaje corporativo, donde la estructura sintáctica de los espacios externos enfatizaba los encuentros entre los habitantes, y el encuentro a intervalos regulares con las torres-*chullpas*. Si consideramos a las torres como la corporización de los ancestros, entonces los ancestros también estaban presentes en el paisaje y en las actividades que se desarrollaban en este. Por otro lado, las técnicas constructivas permitieron determinar que la arquitectura del sitio es homogénea con respecto a la construcción de los muros, la planta de los recintos y la superficie.

La segunda etapa de las tareas, dividida en dos instancias, consistió en excavaciones. La primera fue la realización de sondeos de 1 m por 1 m en 36 espacios externos y tuvo el objetivo de determinar si se realizaron actividades en estos lugares. No recuperamos evidencias concluyentes y la mayoría del material recobrado provino de recintos que se localizan pendiente arriba de la ubicación de los sondeos. Al considerar las características arquitectónicas de estos recintos, concluimos que no poseían techos, ya que los muros eran bajos (menos de 1 m), y además carecían de deflector, rasgo característico de las viviendas (Nielsen 2001a). En una segunda instancia, excavamos cinco de los recintos con esas características, distribuidos en todo el asentamiento (figura 4).

A partir de los materiales recuperados de las excavaciones y de la interpretación de los contextos, consideramos que en los recintos no techados se realizaron actividades de consumo de alimentos y bebidas, que posiblemente eran cocidos y preparados en los recintos techados adyacentes. Esta interpretación se basó en la ausencia de estructuras de combustión en los recintos excavados y en la alta frecuencia de recipientes destinados al consumo recuperados en el interior (tabla 1).

Por lo tanto, propuse que las actividades cotidianas de los grupos domésticos se encontraban segmentadas: la cocción se realizaba en los recintos techados con deflector, mientras que el consumo, en recintos no techados accesibles directa o indirectamente a los habitantes del sitio (Vaquer 2013). De esta manera, al compartir las comidas entre los habitantes del sitio (tanto de manera directa como de manera indirecta a través de la percepción de las actividades de cocina y consumo) y con los ancestros en forma de torres-*chullpas*, se creaba una homología entre el

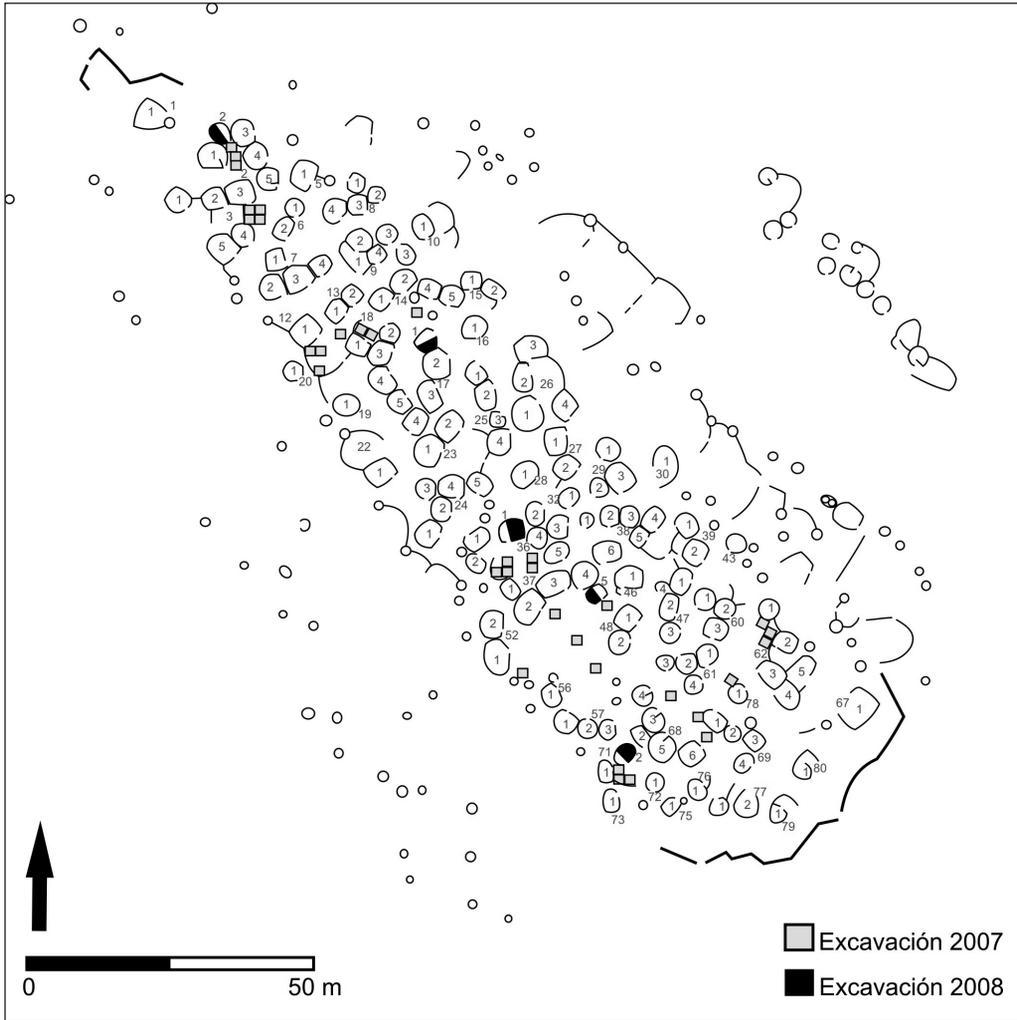


Figura 4. Plano del sitio indicando las excavaciones

espacio doméstico y el espacio público, donde se estructuraba y reforzaba un *habitus* basado en la comensalidad que ponía al grupo sobre el individuo. Si bien es necesario profundizar la hipótesis, considero que este *habitus* corporativo tenía como producto una noción de persona orientada hacia el grupo, bastante diferente de la concepción occidental de individuo.

La realización de actividades en un escenario estructurado de acuerdo a la ancestralidad y, por lo tanto, orientado hacia los mitos de origen, relacionaba las prácticas con el tiempo mítico de los ancestros, temporalidad “fuera del tiempo” y de la Historia. De esta manera, se producía una irrupción de la temporalidad institucional (representada por el nuevo orden emergente basado en los ancestros) dentro de la temporalidad cotidiana de los agentes. El resultado fue la legitimación de la ancestralidad como orden político y la localización de este orden en un “tiempo fuera del tiempo”, y, por lo tanto, fuera de cuestionamiento. Excede a los objetivos de este trabajo identificar las posibles resistencias a este modelo, pero la persistencia de la misma estructura en la vivienda hasta el siglo xvii indica su éxito o, al menos, el éxito de la objetivación del *habitus* corporativo en el espacio doméstico (Nielsen 2001a).

Tabla 1. Materiales recuperados en las excavaciones de los recintos de Cruz Vinto

UA	Recinto	Piezas Cerámicas Identificadas	Fauna	Lítico
2	2	1 Contenedor Indeterminado Alisado	1 NID	-
		Total: 1	Total: 1	Total: 0
17	1	4 Cántaros Compuestos Alisados	16 Especímenes Camélido	1 Cuchillo SG
		3 Escudillas Alisadas	12 NID	1 Núcleo Bipolar SG
		1 Tortero		
		Total: 8	Total: 28	Total: 2
36	1	2 Contenedores Alisados	174 NID	1 Núcleo Bipolar SG
		8 Escudillas Cruz Vinto	102 Especímenes Camélido	1 Punta Proyectil OB
		1 Escudilla Alisada	29 Especímenes Chinchíllido	2 Preformas Punta Proyectil SG
		1 Botella Yura		2 Cuchillos SG
		Total: 12	Total: 305	Total: 6
37	5	6 Escudillas Cruz Vinto	11 Especímenes Camélido	1 Mano Plana AR
		1 Escudilla Alisada	8 NID	
		1 Cuenco Alisado		
		Total: 8	Total: 19	Total: 1
68	1	3 Cántaros Compuestos Alisados	3 Especímenes Camélido	1 Cuchillo SG
		1 Contenedor Indeterminado Alisado	1 Especímen Ave	
		3 Escudillas Mallku Bicolor	7 NID	
		2 Escudillas Alisadas		
		1 Vasija de Boca Ancha		
		Total: 10	Total: 11	Total: 1

DISCUSIÓN

La tradición académica como limitante

De acuerdo con las características del Período de Desarrollos Regionales mencionadas anteriormente, mi interpretación del sitio fue una profundización de temas ya planteados por la bibliografía, en particular por el equipo de investigación del que soy parte. Utilicé como premisas de la hipótesis contrastada argumentos propuestos por Nielsen (2001a; 2002; 2006a, 2006b) respecto a las sociedades tardías del norte de Lípez como sociedades corporativas, y la homología entre el espacio doméstico y el espacio público como estructurante y refuerzo del *habitus* corporativo.

La hipótesis específica del rol de los espacios externos como lugar de comensalidad también se desprende de las ceremonias de comensalidad identificadas en la etnohistoria para las sociedades de los Andes Meridionales, como así el rol de las torres-*chullpas* como corporización del ancestro. En este sentido, en la bibliografía hay una discusión sobre la posible función de las torres-*chullpas* (ver *supra*), en la que me pronuncio a favor de la corporización del ancestro más allá de contener o no cuerpos. Por lo tanto, la ancestralidad es uno de los tópicos referidos en la tradición académica que retomo en mis interpretaciones.

Con respecto al conflicto, que también es otro de los tópicos dominantes en la “tradición académica”, lo identifiqué como otros de los principios estructurantes del espacio en Cruz Vinto. Materialmente, el conflicto es notable a partir del emplazamiento del sitio, en un lugar con un gran

control visual del entorno, y por la presencia de murallas defensivas con troneras. En este sentido, es interesante notar que, a diferencia de otros sitios de la región, Cruz Vinto no se compone de un *pukara* y un poblado bajo, sino que es uno de los pocos ejemplos de una aldea *pukara*. Por lo tanto, el mismo emplazamiento del sitio y la inversión en arquitectura defensiva nos refieren al conflicto como estructurador del paisaje. Al relacionar ambos tópicos –la ancestralidad y el conflicto– vemos que son dos fenómenos que ocurren de manera simultánea, tanto en el norte de López como en otras zonas de los Andes Meridionales.

La “tradición académica”, como propuse, estaría funcionando como un límite a las interpretaciones, ya que define los límites de las interpretaciones posibles acerca de un fenómeno. Esto podemos relacionarlo con la noción de “campo científico” propuesta por Bourdieu (2003). Este autor considera que la ciencia se encuentra compuesta por diversos campos de fuerza, donde los científicos luchamos por la obtención de mayor cantidad de capital científico. En primera instancia, el campo científico opera limitando el acceso a los potenciales “competidores” a través de una serie de instancias de legitimación objetivadas en la carrera académica. En una segunda instancia, la lucha científica tiene como objetivo el monopolio de la representación científica legítima de lo “real”. Otra característica específica de este campo es que son los mismos colegas quienes ejercen la censura sobre la producción, en instancias de validación, como la publicación de trabajos y presentaciones a congresos. Por lo tanto, existen unas reglas de producción de “lo verdadero” que operan disciplinariamente, en términos de principios de verificación y legitimación de las hipótesis.

Al considerar a la disciplina como un campo de fuerzas, el agente que ingresa debe realizar una serie de jugadas –Bourdieu (2003) equipara el campo con un juego– que le permitan incrementar la cantidad de capital que posee. La mayoría de las jugadas, junto con un sentido del juego, se encuentran incorporadas en los *habitus* de los agentes, y el éxito en el campo depende del ajuste entre las estructuras subjetivas del *habitus* y las estructuras objetivas del campo. En este sentido, un agente que recién ingresa en el campo, a partir de cumplir con los ritos de pasaje obligatorios para la admisión (como es mi caso), no puede proponer interpretaciones demasiado revolucionarias o alejadas del *statu quo* de la disciplina, ya que implicaría la censura de los agentes que poseen el monopolio del capital en el campo y, en la situación más dramática, la exclusión o marginalización.

Hacer una contribución significativa al campo, en términos de una teoría o interpretaciones realmente novedosas, es una apuesta fuerte, ya que al subvertir las “reglas de lo real” también se produce una subversión en la estructura del campo. Los referentes de un estado de cosas anterior se ven repentinamente privados del monopolio del capital científico, por lo que una jugada de este tipo depende de que el agente posea una cierta cantidad de capital acumulado que legitime la propuesta heterodoxa (que va en contra de la ortodoxia o *statu quo*).

Vemos, entonces, que considerar a la disciplina como un campo limita las interpretaciones en dos sentidos. Primero, el campo define las reglas de producción de lo “verdadero”, por lo que las interpretaciones deben ajustarse a unos criterios de legitimación preestablecidos. Segundo, las interpretaciones también van a depender de la cantidad de capital científico que posea el agente al momento de enunciarlas, ya que un agente con poco capital no puede proponer interpretaciones heterodoxas que subviertan la ortodoxia sin correr el riesgo de ser marginalizado o excluido del campo.

La tradición local como limitante

Desde una postura crítica que entiende que la imposición de lógicas es una forma de “colonialismo epistémico” (Mignolo 2001; Londoño 2007; Gnecco 2009), es necesario plantearse la

incidencia de las interpretaciones “científicas” sobre el pasado en las comunidades locales. Desde nuestra experiencia en el sur de Bolivia, el discurso científico posee una carga de veracidad no cuestionada, al menos en el discurso cotidiano de los comunarios.

Por ejemplo, durante el período de trabajo de campo, varios comunarios nos decían que “era bueno que estemos trabajando en la zona, para contarles la verdad sobre sus ancestros”. Esta mayor autoridad del discurso científica produce, por un lado, la desvalorización de las historias locales como “mitos”, y por lo tanto, no reales; y por el otro, una contradicción entre los saberes locales y el discurso científico. Como ejemplo de esto último, un comunario en Atulcha, poblado donde excavamos una cueva con *chullpas* y registramos evidencia de almacenaje de quinoa, nos preguntó cómo era posible que los *chullpas* tuvieran agricultura si vivían en una época sin sol.

No pretendo a partir de estos ejemplos generalizar la situación ni realizar un análisis exhaustivo de la problemática que excedería los objetivos de este trabajo, sino marcar situaciones concretas que nos invitan a reflexionar sobre nuestro rol de enunciadores. No se trata tampoco de construir una identidad esencial de las comunidades locales basada en un componente étnico “puro” (Restrepo 2007), ya que la postura esencialista es justamente lo que se pretende superar.

Ante esta situación, se pueden tomar al menos dos posturas. Una de ellas es llevar a cabo un proceso de “deslegitimación” del discurso científico, situándolo en un plano de igualdad con los discursos locales; o bien reconocer las condiciones de validez diferenciales de los discursos, pero poner al servicio de las comunidades locales el discurso científico. La primera de las opciones permitiría resolver la aparente contradicción entre las narrativas científicas y las locales y la segunda, darle un valor social específico a las narrativas arqueológicas.

Por lo tanto, la tradición local funciona como limitante de las interpretaciones porque interpela la autoridad del discurso científico y nuestro rol como constructores de narrativas. El límite serían las consecuencias prácticas de las interpretaciones que, desde mi punto de vista, deben responder a los intereses locales. Para evitar caer en el esencialismo, los intereses locales deben ser negociados, no presupuestos por los investigadores. En la situación política actual, donde las narrativas arqueológicas pueden definir disputas sobre la tenencia y derechos sobre las tierras de las poblaciones originarias, no podemos ignorar nuestra responsabilidad ética.

El paisaje y su materialidad como limitante

Finalmente, considerar el paisaje como una estructura de recursividad implica reconocer que tiene una existencia objetiva que limita las posibles interpretaciones. Miller (2005) propone que los sujetos y los objetos se constituyen mutuamente a través de un proceso de objetivación histórico y contingente. Postula que el concepto de materialidad permite dar cuenta de este proceso de constitución dialéctica. El proceso tiene, además, un carácter semiótico: los sujetos y los objetos se constituyen mutuamente a través de cadenas de significados. Para interpretar los significados, la metodología que utilizan es la semiótica de Peirce, ya que permite dar cuenta de las propiedades sensibles de las cosas en el proceso de significación y además presenta la significación como un proceso esencialmente dinámico.

También es importante destacar que, aunque el mundo material posee cierto grado de objetividad, las interpretaciones sobre este no la poseen. Es útil en este sentido el concepto de “ideología semiótica” propuesto por Keane (2007), entendido como la arena social en la cual diferentes regímenes de significados luchan por la hegemonía. Una propiedad de la significación, en particular de aquellos signos que funcionan como índices, es que a una serie de características materiales que dependen de los objetos se encuentran asociadas otras de manera contingente, por lo que la significación potencial es casi infinita. Las ideologías semióticas intentan fijar los significados sociales de los objetos y las de prácticas asociadas a ellos, por lo que se constituyen

en un escenario de legitimación social. Una propuesta similar es la relación entre lenguaje y poder simbólico de Bourdieu (1991).

Por lo tanto, y de acuerdo con la propuesta desarrollada, la cultura material posee significados que la insertan dentro de los procesos de producción y reproducción de las relaciones de poder, pero estos significados se derivan principalmente de características sensoriales materiales. A partir de estas características, se constituyen las cadenas de significados en instancias prácticas, que luego son objetivadas en ideologías semióticas que compiten por la legitimidad de las interpretaciones. El paisaje, con su materialidad que nos interpela, es la base sobre la cual se construyen las narrativas, y con ellas las tradiciones.

CONCLUSIONES

Como sugerí a lo largo de este trabajo, el concepto de tradición resulta rentable para limitar las interpretaciones del pasado y, sobre todo, poner en evidencia y confrontar las consecuencias políticas de la práctica arqueológica. Este concepto, junto con las prácticas y narrativas que supone, permite superar una serie de dicotomías, que, como sostuve al principio de este trabajo, impidieron el desarrollo de una Arqueología comprometida con las poblaciones locales:

Pasado-Presente: debido a que la tradición implica una referencia a prácticas pasadas, es un concepto que enfatiza la continuidad entre el pasado y el presente. Sin embargo, la referencia al pasado es siempre política, siempre implica una construcción vinculada con el presente (Shanks y Tilley 1987). Esto lo podemos vislumbrar en los varios usos sugeridos en este trabajo: entre las narrativas de los arqueólogos sobre el pasado; en las narrativas de las comunidades locales; y en las intersecciones entre ambas. En un principio, existe una dialéctica entre las narrativas locales y las académicas, donde cada una se define y se limita por oposición. El objetivo sería, desde la postura esbozada, alcanzar una síntesis definida por las necesidades de los grupos locales y los criterios de legitimación del discurso científico.

Por otro lado, el considerar al paisaje como una tradición incorporada, también se enfatiza la continuidad y el rol de la cultura material de las prácticas pasadas en el presente. Todas las narrativas que surgen en función de la materialidad del paisaje son intentos de explicar un pasado, pero siempre con efectos presentes.

Sujeto-Objeto: Al considerar las relaciones entre los sujetos y los objetos como mutuamente constituyentes a través de prácticas y narrativas, se enfatizan las relaciones entre las entidades, evitando de esta manera esencializar y reificar categorías. Si bien el paisaje es el referente material de las narrativas, y por lo tanto posee una existencia objetiva, esa objetividad es interpretada discursiva y corporalmente mediante la realización de actividades en el paisaje. Esto último no implica que el paisaje preexista al significado, sino que las interpretaciones surgen a partir de habitar un paisaje que ya se encuentra cargado de significados y que se actualiza en cada acto interpretativo en función de los intereses de las prácticas presentes. Por lo tanto, la subjetividad, considerada como narrativas individuales cruzadas por narrativas sociales, surge como el producto de una tradición hermenéutica que relaciona al sujeto con los objetos, en un mundo cargado de significados que se constituyen mutuamente.

Material-Ideal: Las tradiciones, al estar conformadas por prácticas que implican en gran medida una *hexis* corporal, se sitúan en el punto de intersección entre el ámbito material del cuerpo en interacción con el mundo y las objetivaciones de este en forma de narrativas. En este sentido, no existe una división entre lo material y lo ideal o mental, ya que ambos ámbitos se definen

mutuamente a través de sus relaciones. Podemos, desde un punto de vista objetivante, considerar que existe un mundo subjetivo conformado por las disposiciones y un mundo objetivo conformado por lo diversos campos de la práctica en los que se expresan las disposiciones.

Para finalizar, uno de los problemas que se derivan de este trabajo es la posibilidad de generar interpretaciones novedosas. De acuerdo con lo propuesto, existe un margen bastante acotado para el surgimiento de nuevos planteos. Las tradiciones desarrolladas condicionan en cierta manera la producción de las interpretaciones. Considerar los límites de las interpretaciones se alinea dentro de una postura epistemológica que propone que la ciencia avanza gradualmente y no existen algo así como “revoluciones científicas” (Kuhn 1962).

En este sentido, el surgimiento de nuevas propuestas se produce en la intersección de las tres tradiciones consideradas. Los componentes que dinamizan el proceso interpretativo son, por un lado, la estructura del campo científico y, por el otro, las necesidades de las comunidades locales; y, principalmente, las consecuencias prácticas de las narrativas arqueológicas. Al considerar que los significados de las narrativas se constituyen de manera práctica, y de acuerdo con la definición de práctica esbozada en este trabajo, toda narrativa supone una interpretación novedosa de una situación pasada. Esta interpretación novedosa, aunque situada entre las tradiciones mencionadas, responde a los intereses presentes de los agentes sociales. Por lo tanto, mediante una postura reflexiva que reconozca los intereses de los grupos y agentes involucrados, es posible generar nuevas interpretaciones que en algún punto pueden llegar a subvertir las estructuras de los campos sociales que determinan la legitimidad de las narrativas sobre el pasado.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las comunidades del Norte de Lípez, en especial a la de Colcha “K” por haber compartido con nosotros los años de trabajo de campo. Estos no hubieran podido ser realizados sin el apoyo de la Honorable Alcaldía Municipal de Colcha “K” y el Viceministerio de Cultura de Bolivia. También mis agradecimientos para toda la gente que participo en los trabajos de campo y laboratorio. Finalmente, a los dos evaluadores que contribuyeron a mejorar el trabajo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abercrombie, T.

2006. *Caminos de la Memoria y el Poder. Etnografía e Historia de una Comunidad Andina*. La Paz, IEB - IFEA.

Acuto, F.

2007. Fragmentación versus integración comunal: Repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños* 34: 71-95.

Acuto, F. y C. Gifford

2007. Lugar, arquitectura y narrativas de poder: relaciones sociales y experiencia en los centros inkas del Valle Calchaquí Norte. *Arqueología Sudamericana* 3(2): 135-161.

Albeck, M. y A. Zaburlín

2008. Aportes a la Cronología de los Asentamientos Agroalfareros de la Puna de Jujuy. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIII*: 155-180.

- Aldunate, C., V. Castro y V. Varela
2003. Antes y después del Inka: Paisajes Culturales y Sacralidad en la Puna de Atacama, Chile. *Boletín de Arqueología PUCP* 7: 9-26.
- Arkush, E.
2006. Collapse, Conflict, Conquest. The Transformation of Warfare in the Late Prehispanic Andean Highlands. En E. Arkush y M. Allen (eds.), *The Archaeology of Warfare. Prehistories of Raiding and Conquest*: 286-335. Florida, Universidad de Florida.
2009. Warfare, Space and Identity in South Central Andes: Constraints and Choices. En A. Nielsen y W. Walker (eds.), *Warfare in Cultural Context. Practice, Agency and the Archaeology of Violence*: 190-217. Tucson, University of Arizona Press.
- Ávila, F.
2009. Interactuando desde el estilo. Variaciones en la circulación espacial y temporal del estilo alfarero Yavi. *Estudios Atacameños* 37: 29-50.
- Barrett, J.
1994. *Fragments of Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC*. Indo American Books, Delhi.
1999. The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En W. Ashmore y B. Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*: 253-265. Oxford, Blackwell Publishers.
- Blanton, R., G. Feinman, S. Kowlewski y P. Peregrine
1996. A Dual-Processual Theory for the evolution of Mesoamerican civilization. *Current Anthropology* 37 (1): 1-14.
- Bourdieu, P.
1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Polity Press.
2003. *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona, Anagrama.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris
1987. Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 11-60. La Paz, HISBOL.
- Criado Boado, F.
2001. "Problems, functions and conditions of archaeological knowledge". *Journal of Social Archaeology* 1 (1): 126-146.
- D'Altroy, T.
1992. *Provincial Power in the Inka Empire* Washington, Smithsonian Institution Press.
- DeMarrais, E.
2001. La arqueología del norte del Valle Calchaquí. En E. Berberían y A. Nielsen (eds.), *Historia Argentina Prehispánica*: 289-346. Córdoba, Editorial Brujas.
- Frye, K.
2006. The Inca occupation of the Lake Titicaca Region. En C. Stanish, A. Cohen y M. Aldenderfer (eds.), *Advances in Titicaca Basin Archaeology* 1: 197-208. Los Ángeles, University of California.
- Giddens, A.
1998. *La Constitución de la Sociedad. Bases para la Teoría de la Estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Gnecco, C.

2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim Museo Paranaense Emílio Goeldi* 1 (4): 15-26.

Gnecco, C. y C. Langebaek (eds.)

2006. *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología. Una visión desde Sudamérica*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO.

Gosden, C.

1994. *Social Being and Time*. Oxford, Blackwell Publishers.

Hastorf, C.

1990. The effect of the Inka state on Sausa agricultural production and crop consumption. *American Antiquity* 55: 262-290.

Hillier, B. y Hanson, J.

1984. *The Social Logic of Space*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hodder, I.

1990. *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Oxford, Basil Blackwell.

1992. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Segunda Edición. Cambridge, Cambridge University Press.

Ingold, T.

2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. Londres, Routledge.

Isbell, B.

1978. *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin, University of Texas Press.

Isbell, W.

1997. *Mummies and Mortuary Monuments*. Austin, University of Texas Press.

Keane, W.

2007. *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press, Los Angeles.

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.

Kuhn, T.

1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Johnsen, H. y B. Olsen

1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57 (3): 419-436.

Julien, C.

1983. *Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

- Lele, V.
2006. Material habits, identity, semeiotics. *Journal of Social Archaeology* 6 (1): 48-70.
- Lightfoot, K., A. Martinez y A. Schiff
1998. Daily Practice and Material Culture in Pluralistic Social Settings: An Archaeological Study of Culture Change and Persistence from Fort Ross, California. *American Antiquity* 63 (2): 199-222.
- Londoño, W.
2007. Enunciados prescritos y no prescritos en arqueología: una evaluación. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía* 21 (38): 312-336.
- Lumbreras, L.
1981. *La Arqueología como Ciencia Social*. Lima, Ediciones Peisa.
- Meskell, L.
2004. *Objects Worlds in Ancient Egypt. Material Biographies Past and Present*. Londres y Nueva York, Berg.
- Mignolo, W.
2001. Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la restructuración de las Ciencias Sociales desde los Andes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 7 (3): 175-198.
- Miller, D.
2005. Materiality. An Introduction. En D. Miller (ed.), *Materiality*: 1-50. Durham, Duke University Press.
- Mills, B. y W. Walker
2008. Introduction: Memory, Materiality, and Depositional Practice. En B. Mills y W. Walker (eds.), *Memory Work. Archaeologies of Material Practices*: 3-24. Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- Nielsen, A. E.
2001a. Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): ca. 900-1700 d.C.. *Estudios Atacameños* 21: 41 – 61.
2001b. Evolución social en la Quebrada de Humahuaca (AD 700-1536). En E. Berberían y A. Nielsen (eds.), *Historia Argentina Prehispánica*: 171-264. Córdoba, Editorial Brujas.
2002. Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de Lípez (Potosí). *Revista Española de Antropología Americana* 32: 179-205.
2006a. Plazas para los antepasados. Descentralización y poder corporativo en las formaciones sociales preinkaicas en los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
2006b. Pobres jefes. Aspectos corporativos en las formaciones sociales preinkaicas de los Andes Circumpuneños. En C. Gnecco y C. Langebaek (eds.), *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Sudamérica*: 121-150. Bogotá, Universidad de los Andes. CESO.
2007. Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el Sur Andino prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 12, No. 1: 4-41.
2008. The Materiality of Ancestors. *Chullpas* and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En B. Mills y W. Walker (eds.), *Memory Work. Archaeologies of Material Practices*: 207-231. Santa Fe, School for Advanced Research.
2009. Ancestors at War: Meaningful Conflict and Social Process in the South Andes. En A. Nielsen y W. Walker (eds.) *Warfare in Cultural Context. Practice, Agency and the Archaeology of Violence*: 218-243. Tucson, The University of Arizona Press.
- Nielsen, A. y E. Berberían
2008. El Señorío Mallku Revisitado: Aportes al Conocimiento de la Historia Prehispánica Tardía de

López (Potosí, Bolivia). *Arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*: 145-166. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Nielsen, A. y W. Walker

1999. Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu: el caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En F. Acuto y A. Zarankin (eds.), *Sed non satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*: 153-169. Buenos Aires, Ediciones Del Tridente.

Olsen, B.

2003. Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review* 36 (2): 87-104.

Parsons, J., C. Hastings y R. Matos

1997. Rebuilding the State in Highland Peru: Herder-Cultivator interaction during the Late Intermediate Period in the Tarama-Chinchaycocha Region. *Latin American Antiquity* 8 (4): 317-341.

Pauketat, T. (ed.)

2001. *The Archaeology of Traditions. Agency and History Before and After Columbus*. Gainesville, University of Florida Press.

Preucel, R.

2006. *Archaeological Semiotics*. Oxford, Blackwell.

Preucel, R. y A. Bauer

2001. Archaeological Pragmatics. *Norwegian Archaeological Review* 34 (2): 85-96.

Restrepo, E.

2007. Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana* 5: 24-35.

Rivera, M.

2008. The Archaeology of Northern Chile. En E. Silverman y W. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology*: 963-977. Nueva York, Springer.

Salatino, P.

2008. Imágenes sobre las rocas: construcción del paisaje social en Chile central. Análisis espacial de sitios con petroglifos del cerro Tuquque, Valle del Putaendo, Región Aconcagua. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sendón, P.

2003. Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya. *Debate Agrario. Análisis y Alternativas* 36: 1-13.

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.

Stanish, C.

1997. Nonmarket Imperialism in the Prehispanic Americas: The Inka occupation of the Titicaca Basin. *Latin American Antiquity* 8 (3): 195-216.

2003. *Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Shanks, M. y C. Tilley

1987. *Social Theory and Archaeology*. Oxford, Basil Blackwell.

Tantaleán, H.

2006. Regresar para construir: Prácticas Funerarias e Ideología (s) durante la ocupación Inka de Cutimbo, Puno-Perú". *Chungara* 38 (1): 129-143.

Tilley, C. (ed.)

1993. *Interpretative Archaeology*. Oxford, Berg.

Trigger, B.

1992. *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Barcelona, Crítica.

Vaquer, J. M.

2007. De vuelta a la casa. Algunas consideraciones sobre el espacio domestico desde la Arqueología de la Práctica. En A. Nielsen, C. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. Mercolli (comps.), *Procesos Sociales Prehispánicos en el sur Andino: perspectivas desde la casa, la comunidad y el territorio*: 11 - 37. Córdoba, Editorial Brujas.

2009. Análisis de planos como primera etapa de un proyecto de Investigación. Un ejemplo de Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia) durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (ca. 1200 – 1450 AD). En T. Bourlot, D. Bozzuto, C. Crespo, A. Hetch y N. Kuperszmit (eds.), *Entre Pasados y Presentes II. Estudios contemporáneos en Ciencias Antropológicas*: 425-442. Buenos Aires, Editorial Fundación Azara.

2010. Personas corporativas, sociedades corporativas: conflicto, prácticas sociales e incorporación en Cruz Vinto (Norte de Lípez, Potosí, Bolivia) durante el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200 - 1450 DC). *Intersecciones en Antropología* 11: 199-213.

2011. *Paisaje, Materialidad y Prácticas Sociales en Cruz Vinto. Una interpretación desde los espacios domésticos externos*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.

2012. Apuntes para una Semiótica de la Materialidad. *Comechingonia* 16: 13-29.

2013. La estructura de la vivienda en Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia) durante el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 d.C.). Una perspectiva desde la Teoría de la Práctica". En I. Gordillo y J. M. Vaquer (eds.), *La Espacialidad en Arqueología: Enfoques, Métodos y Aplicaciones*: 271-302. Quito, Editorial Abya Yala.

Vaquer, J. M., E. Calomino y V. Zuccarelli

2010. Habitando Cruz Vinto: Temporalidad y Espacialidad en un *pukara* del Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 d.C.) en el Norte de Lípez (Potosí, Bolivia)". *Arqueología* 16: 13-34.

Vaquer, J. M. y A. E. Nielsen

2011. Cruz Vinto desde la superficie: alcances y limitaciones de la sintaxis espacial en un sitio del Período de Desarrollos Regionales Tardío (ca. 1200-1450 d.C.) en el Norte de Lípez, Potosí, Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 41 (2): 303-326.

Wachtel, N.

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México, Fondo de Cultura Económica.

Zuidema, T.

1966. El ayllu peruano. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas Sevilla 1964. Actas y Memorias* 3: 407-411.