

**PROCESOS SOCIALES
PREHISPÁNICOS EN EL SUR ANDINO
LA VIVIENDA, LA COMUNIDAD
Y EL TERRITORIO**

Compilado por

**Axel E. Nielsen
M. Clara Rivolta
Verónica Seldes
María Magdalena Vázquez
Pablo H. Mercolli**

Procesos sociales prehispánicos en el sur andino : la vivienda, la comunidad
y el territorio / María Clara Rivolta ... [et.al.] ; dirigido por Axel E. Nielsen. -
1a ed. - Córdoba : Brujas, 2007.
410 p. ; 25x17 cm.

ISBN 978-987-591-106-2

1. Historia Precolombina0. I. Rivolta, María Clara. II. Axel E. Nielsen, dir.
CDD 980.012

© Editorial Brujas

1 ° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-106-2

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa,
puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún
medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación
o por fotocopia sin autorización previa.



www.editorialbrujas.com.ar editorialbrujas@arnet.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4609261- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

INDICE

Presentación	9
1. José María Vaquer De vuelta a la casa. Algunas consideraciones sobre el espacio doméstico desde la arqueología de la práctica.	11
2. Adriana Callegari Reproducción de la diferenciación y heterogeneidad social en el espacio doméstico del sitio Aguada Rincón del Toro (La Rioja, Argentina).	37
3. Inés Gordillo Detrás de las paredes... Arquitectura y espacios domésticos en el área de La Rinconada (Ambato, Catamarca, Argentina).	65
4. Pablo J. Cruz Hombres complejos y señores simples. Reflexiones en torno a los modelos de organización social desde la arqueología del valle de Ambato (Catamarca).	99
5. Gustavo M. Rivolta y Julián Salazar Los espacios domésticos y públicos del sitio “Los Cardones” (Valle de Yokavil, Provincia de Tucumán).	123
6. M. Clara Rivolta Las categorías de poblados en la región Omaguaca: una visión desde la organización social.	143
7. María Ester Albeck y María Amalia Zaburlín Lo público y lo privado en Pueblo Viejo de Tucute.	163
8. Leonor Adán, Mauricio Uribe y Simón Urbina Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Pica - Tarapacá: asentamiento y dinámica social en el Norte Grande de Chile (900-1450 d. C.).	183

9. Beatriz Cremonte y Verónica I. Williams La construcción social del paisaje durante la dominación Inka en el Noroeste Argentino.	207
10. Martín Orgaz, Anabel Feely y Norma Ratto La cerámica como expresión de los aspectos socio-políticos, económicos y rituales de la ocupación Inka en la Puna de Chaschuil y el Valle de Fiambalá (Departamento de Tinogasta, Catamarca, Argentina).	237
11. María del Pilar Babot Organización social de la práctica de molienda: casos actuales y prehispánicos del Noroeste Argentino.	259
12. María C. Scattolin Estilos como recursos en el Noroeste Argentino.	291
13. Laura Quiroga y Verónica Puente Imagen y percepción: iconografía de las urnas Belén. Colección Schreiter.	323
14. Diego E. Rivero ¿Existieron cazadores-recolectores no igualitarios en las Sierras Centrales de Argentina? Evaluación del registro arqueológico.	347
15. Sebastián Pastor “Juntas y cazaderos”. Las actividades grupales y la reproducción de las sociedades prehispánicas de las Sierras Centrales de Argentina.	361
16. Lorena R. Sanhueza y Fernanda G. Falabella Hacia una inferencia de las relaciones sociales del Complejo Llolleo durante el Período Alfarero Temprano en Chile Central.	377
17. Andrés R. Troncoso Meléndez Arte rupestre y microespacios en el Valle de Putaendo, Chile: entre la movilidad, la visibilidad y el sentido.	393

**DE VUELTA A LA CASA.
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESPACIO DOMESTICO
DESDE LA ARQUEOLOGIA DE LA PRACTICA**

*José María Vaquer**

En los últimos años se ha producido un cambio en la orientación de la teoría arqueológica, donde los esquemas de evolución cultural, el rol de la cultura material y el uso del espacio utilizados por la Arqueología Procesual para interpretar las sociedades del pasado han sido cuestionados. Dentro de este cuestionamiento que proviene mayormente de la denominada Arqueología Postprocesual, han confluído varias líneas de investigación. Una de ellas podría ser denominada Arqueología Simbólica, cuyo mayor exponente es Ian Hodder (1986, 1990, 1994, 1999) y que puso en manifiesto las carencias de la Arqueología Procesual en la interpretación de los sistemas simbólicos del pasado. Otros autores dentro de esta corriente amalgamaron la arqueología interpretativa o hermenéutica de Hodder con conceptos provenientes de la Antropología Social y la Sociología. Esta arqueología simbólica con orientación social (Bradley 1998; Cooney 2000; Knights 1994; Parker Pearson y Richards 1994; entre otros), colocó nuevamente en el centro de la investigación el rol del espacio doméstico, en tanto *axis mundi* que expresa ciertos principios de orden y clasificación propios de cada sociedad.

Una tercera línea, con la cual se identifica este trabajo, podría ser denominada “Arqueología de la Práctica”, ya que se nutre teóricamente de los trabajos de Pierre Bourdieu (1977, 1990, 1994, 1999, 2000) y de Anthony Giddens (1993, 1998). Esta corriente se propone enfatizar la práctica de los agentes sociales en tanto inmersos en un espacio significativamente construido, a través de reconocer los mecanismos de incorporación presentes en las sociedades del pasado que colocan ciertos principios estructurales de la sociedad y la cultura en un sistema de disposiciones. Este sistema de disposiciones o *habitus* (Bourdieu 1977) opera en forma no discursiva, y se manifiesta principalmente al habitar un espacio y al realizar tareas en el mismo (Ingold 1993; Thomas 2001).

*CONICET - Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Una diferencia fundamental que distingue a la arqueología de la práctica, o procesualismo histórico según Pauketat (2000, 2001), de otras corrientes interpretativas es que invierte el orden lógico en el cuál se entienden los procesos sociales en el pasado. Según Pauketat (2001), las prácticas y representaciones de los agentes sociales del pasado son generativas, por lo tanto las mismas son los procesos de cambio y no consecuencias de los mismos. Por lo tanto, la historia puede ser entendida en términos de los efectos acumulados de la práctica.

Por su parte, Barrett (1994, 1996) propone que los sistemas sociales son contruidos a partir de prácticas sociales particulares. Estas prácticas se desarrollan dentro de condiciones culturales e históricas específicas. La evidencia arqueológica puede decirnos algo sobre la manera en la que dichas prácticas fueron mantenidas en el tiempo, contribuyendo a la reproducción del sistema social. Los grupos corporativos son entendidos por este autor en términos de prácticas institucionalizadas mediante las cuales la gente mantiene relaciones sociales que regulan el acceso a los recursos humanos y materiales.

Es dentro de este marco que propongo entender al espacio doméstico. El principio del cuestionamiento es intentar dejar de lado la categoría de “unidad doméstica” como es entendida en Antropología y en Arqueología, para reducirla a una serie de prácticas que son llevadas a cabo en el espacio doméstico. A su vez, serían las prácticas mismas las que estarían conformando una representación particular de lo doméstico. Este último punto permitiría reconocer a la casa como una construcción específica de cada sociedad en cada momento particular.

Para poder acceder a la manera en que la práctica construye una representación de lo doméstico, propongo un recorrido doble: primero vamos a revisar las diferentes posturas teórico – metodológicas sobre el espacio doméstico, rastreando los orígenes y los principales postulados de una arqueología de la práctica doméstica para luego aplicarlos a un ejemplo etnográfico procedente de la construcción de una casa en un *ayllu* aymara en Bolivia (Arnold 1998). Este ejercicio etnográfico nos va a permitir identificar las prácticas y representaciones asociadas a lo doméstico para luego evaluar su potencialidad para ser aplicadas en contextos arqueológicos.

Desarrollo

El Espacio Doméstico y la Arqueología Procesual: la Arqueología de la Unidad Doméstica

La arqueología de la unidad doméstica desde una óptica Procesual es definida por Steadman como “un matrimonio entre los análisis de asentamiento y la investigación de áreas de actividad” (1996: 54). Dentro de esta perspectiva, el análisis de la unidad doméstica es visto como parte del análisis de asentamiento a una escala menor. Su objetivo es analizar la organización de las estructuras y los restos materiales

asociados para focalizarse en el aspecto económico de la unidad doméstica, como la producción y consumo de alimentos y recursos básicos, la división del trabajo y la estratificación. Ya desde la década de 1960, el análisis de pisos de ocupación de unidades domésticas fue considerado una línea de evidencia central en las reconstrucciones arqueológicas de características demográficas, sociales y económicas de las sociedades del pasado (La Motta y Schiffer 1999).

Dentro de esta perspectiva, la unidad doméstica es el nivel donde las sociedades se articulan directamente con los procesos económicos y ecológicos. Wilk y Rathje (1982: 618) proponen que la unidad doméstica está compuesta por tres elementos: social, la unidad demográfica que incluye a los miembros y las relaciones entre ellos; material, la vivienda, las áreas de actividad y los objetos asociados; y finalmente conductual, las actividades que son llevadas a cabo. A partir de estudios interculturales, Wilk y Rathje (1982) sostienen que las actividades llevadas a cabo por la unidad doméstica pueden ser clasificadas en cuatro categorías: producción, distribución, transmisión y reproducción. Dentro de este esquema, el rol más importante de la unidad doméstica se relaciona con la producción y circulación.

Wilk y Ashmore (1988: 4) proponen definir a la unidad doméstica basándose en las actividades desarrolladas por las mismas. Las funciones posibles de una unidad doméstica se articulan en diferentes ámbitos: la producción; el consumo; la transmisión generacional de riqueza, propiedad y derechos; la coresidencia; y la reproducción. Dichas funciones pueden ser rastreadas arqueológicamente a través de la definición de áreas de actividad y grupos de actividad. Los autores definen por unidad doméstica:

“una unidad social, específicamente el grupo de personas que comparte un máximo definible de actividades, incluyendo una o más de las siguientes: producción, consumo, *pooling* de recursos, reproducción, coresidencia y posesión compartida (Wilk y Ashmore 1988: 6).”

Vemos ya en estos enfoques un interés en definir la misma a partir de las actividades llevadas a cabo. También enfatizan el rol de la unidad doméstica como unidad social mínima donde se articulan los procesos sociales y económicos de las poblaciones.

Por su parte, Blanton considera a una unidad doméstica como “un grupo de personas que coresiden en una casa o complejo residencial, y que en algún punto, comparten las actividades domésticas y la toma de decisiones” (1994: 5). El objetivo de su estudio intercultural es entender cómo factores sociales y culturales influyen la forma en que las unidades domésticas toman decisiones sobre las casas en las que viven. Para ello, considera a las casas como bienes de consumo, partiendo del supuesto que la forma de las casas no es simplemente el resultado de un modelo cognitivo propio de cada sistema cultural, sino que refleja la interacción de las normas culturales y las decisiones de los miembros de la unidad doméstica (Blanton 1994).

En una tónica similar, Wilk (1990) propone que la mejor manera de entender las casas es a partir del estudio de las decisiones, desacuerdos, negociaciones y compromisos humanos involucrados en la construcción, compra y uso de una casa. Dichas decisiones se encuentran relacionadas con la distribución de recursos para satisfacer las necesidades de los diferentes miembros de la unidad doméstica que ocupan u ocuparán la casa. De esta manera, la casa es considerada, al igual que Blanton (1994), un bien de consumo, el producto de decisiones constreñidas y con un patrón.

Es posible realizar algunas críticas a estos modelos. La primera de ella se relaciona con la noción de “unidad doméstica” como unidad social. El rol de la unidad doméstica como articuladora de diferentes procesos sociales es algo que debe ser interpretado a partir de los datos, no asumido a partir de un modelo. Los autores comentados anteriormente enfatizan lo económico, y principalmente la distribución de recursos como un rasgo característico e intrínseco de la misma. Esta visión conduce a una mirada esencialista de la unidad doméstica, proyectando funciones actuales de contextos etnográficos al pasado. Del mismo modo, una definición *a priori* de lo que constituye lo doméstico, y la búsqueda de principios interculturales pueden resultar en que la variabilidad propia de cada contexto doméstico no sea apreciada totalmente, o dejada de lado como “ruido” que interfiere en la organización ideal de la misma. También se ha criticado a esta concepción de la “unidad doméstica” debido a que se basa en una categoría etnográfica o se sostiene a partir de definiciones etnográficas de la misma. Por lo tanto, el uso de analogías etnográficas y etnohistóricas para explicar fenómenos arqueológicos puede tener el efecto de normalizar la conducta doméstica en el pasado y acentuar o imponer patrones de conducta domésticos de situaciones culturales, temporales o espaciales diferentes (Allison 1999).

La segunda crítica se relaciona con entender a la unidad doméstica en términos sistémicos. Es imposible determinar cuáles factores se relacionan con lo social, lo material y lo conductual (Wilk y Rathje 1982) ya que estas categorías confluyen y pierden sentido cuando uno focaliza en las prácticas concretas asociadas a lo doméstico.

Una segunda línea de investigación sobre el espacio doméstico lo relaciona con la complejidad social. Kent sostiene que la complejidad sociopolítica de una sociedad determina la organización del espacio y el ambiente construido en relación a la partición y segmentación; y que a medida que una sociedad se vuelve más compleja a nivel sociopolítico, “su cultura, conducta o uso del espacio, y la cultura material o arquitectura se vuelva más segmentada” (Kent 1990: 127). Para comprobar estos supuestos, la autora propone comparar sociedades con “muchas complejidad social”, como jefaturas o estados con sociedades con “poca complejidad social” como bandas o tribus. Su propuesta es que la complejidad sociopolítica puede ser considerada como segmentación cultural que puede ser descompuesta a su vez en estratificación por estatus, jerarquía, especialización y división del trabajo y roles sexuales pronunciados. De esta manera, la partición del espacio por la arquitectura es otro

ámbito en el cual se especializan las sociedades a medida que se complejizan. Por lo tanto, la partición del espacio responde a la complejidad sociopolítica, y no a factores ambientales o tecnológicos.

Por su parte, Rapoport (1990a, 1990b) sostiene que la unidad de análisis pertinente para analizar la relación cultura / espacio construido son las actividades. Para efectuar un análisis de las actividades, es necesario tener en cuenta varios factores como las características de la actividad por sí misma, cómo es llevada a cabo, cómo se asocia con otras actividades y se combina en sistemas de actividades y finalmente su significado. El significado no es visto como parte de la función, sino que en muchos casos es la función más importante. Las actividades no son realizadas aisladamente, sino que conforman sistemas donde es necesario insertarlas para comprenderlas. Los sistemas de actividades pueden ser entendidos en términos de su especificidad, es decir, la secuencia en la que se realizan, la naturaleza de la secuencia, la forma en que se unen o separan, las personas involucradas o dejadas de lado y cuándo y dónde ocurren. Las variables organizacionales claves son el espacio y el tiempo.

Los sistemas de actividades son llevados a cabo en sistemas de escenarios. Rapoport define a los mismos como “un lugar que define una situación, recuerda a los ocupantes de las reglas y por lo tanto conductas apropiadas a la situación definida por el escenario, haciendo posible la acción y relación” (Rapoport 1990b: 12). Los escenarios y sus límites se encuentran definidos culturalmente, a veces incluso como expresiones del dominio cognitivo, de la misma manera que las reglas que se aplican a ellos. Los escenarios, y las actividades vinculadas a ellos se encuentran unidos a través de significados. Los sistemas de actividades y de escenarios van a ser más complejos a medida que una sociedad es más compleja a nivel sociopolítico.

Los trabajos de Kent y Rapoport comentados anteriormente introducen a la complejidad social como una variable muy importante a la hora de analizar la estructuración de las actividades en el espacio doméstico. El problema de la asociación entre complejidad social/complejidad en el uso del espacio es que no en todos los casos esta asociación es directa. El uso del espacio doméstico pasa a ser una variable más para determinar qué tan compleja es una sociedad, sumado a otras variables como la jerarquía de asentamiento, la presencia de construcciones monumentales, etc. No es necesario extenderse en las críticas que se le hicieron a los enfoques de la complejidad social basados en modelos evolutivos (McGuire 1983; Pauketat 2000, 2001; Shanks y Tilley 1987; entre otros), basta con mencionar que la asociación entre complejidad del espacio doméstico y complejidad social no siempre es tan directa como los autores proponen.

También se ha criticado el énfasis en el registro arquitectónico de estos enfoques. Las críticas se encuentran basadas en que el estudio de las estructuras físicas de la vivienda no es igual a investigar la conducta doméstica del pasado. Se ha demostrado etnográficamente que los usuarios de los edificios frecuentemente habitan espacios que no fueron diseñados por ellos, sino que son herencia de periodos anteriores o

fueron diseñados por otros grupos sociales o culturales que se encontraban en el poder (Allison 1999).

Sin embargo, los trabajos de Rapoport (1990a, 1990b) implican un avance a mi entender muy importante hacia una comprensión del espacio doméstico desde una perspectiva basada en la práctica. Su aporte más relevante en esa dirección consiste en la noción que las actividades constituyen un sistema que se encuentra íntimamente ligado al sistema de escenarios en el cual se desarrollan. De esta manera, “lo doméstico” se constituye en actividades que trascienden el escenario de la casa propiamente dicho, para alcanzar una mayor profundidad temporal y espacial. Esta propuesta permite superar la idea de lo doméstico como una unidad temporal y de actividades circunscripta a un espacio determinado (la casa) que creo propia de la modernidad. Al considerar a las actividades y a los escenarios como una secuencia que puede tener diferentes organizaciones espaciales y temporales, Rapoport permite apreciar la diversidad presente en las diversas maneras de organizar las actividades domésticas en contextos culturales diferentes, sin proponer una categoría *a priori* de lo doméstico como lo hacen Wilk y Rathje (1982) o Wilk y Ashmore (1988). Además, introduce dos categorías fundamentales a la hora de analizar la estructuración del espacio: el espacio y el tiempo.

El Espacio Doméstico y la Arqueología Postprocesual: Arqueología Simbólica

Hodder (1990: 13) define a lo simbólico como “las connotaciones secundarias evocadas por las asociaciones primarias y los usos de un objeto o palabra.” Según este autor, estos significados secundarios tienden a referirse a conceptos abstractos y generales, organizándose en estructuras de oposiciones que pueden tomar varias formas. Dichas estructuras simbólicas son manipuladas y organizadas cognitivamente, pero no residen solamente en la mente. Para Hodder (1990), los sistemas simbólicos son estructuras públicas que poseen significados contextuales en relación a las estrategias y a las prácticas de los individuos en sus vidas cotidianas. Por lo tanto, las estructuras simbólicas públicas son reproducidas en las prácticas sociales.

Otro concepto, que según Hodder se relaciona estrechamente con las estructuras simbólicas es la estructura social. La misma es definida como “relaciones organizadas de parentesco, género, grupos de edad, etc. que están en sí mismas relacionadas integralmente a divisiones y relaciones de producción, reproducción e intercambio” (Hodder 1990: 13). Tanto las estructuras simbólicas como las conceptuales son concebidas como perteneciendo más al dominio social que al cognitivo.

Con respecto al espacio doméstico, Hodder propone que:

“Los entierros, las casas, los asentamientos, los artefactos y el desecho son producidos en relación a la organización social pero pueden estratégica y simbólicamente reordenar dicha organización. [...] La relación entre las estructuras sociales y

simbólicas es compleja, significativa y socialmente construida (Hodder 1990: 14).”

Podemos resumir la propuesta de Hodder a partir de los elementos que la constituyen. Por un lado tenemos estructuras simbólicas, y por el otro estructuras sociales. Ambas se encuentran íntimamente relacionadas, ya que las estructuras sociales pueden ser reorganizadas estratégicamente en los sistemas simbólicos. La manifestación de ambos sistemas ocurre al nivel de las prácticas de los individuos.

A pesar de incorporar la práctica dentro de su marco interpretativo, la misma ocupa una posición lógica secundaria. Las prácticas son la manera en la que se manifiestan cotidianamente los sistemas simbólicos, pero Hodder enfatiza el rol de los sistemas como generadores de las mismas y no las prácticas en sí mismas. Su visión pone por delante de la práctica al sistema, mientras que la arqueología de la práctica considera que las representaciones son creadas mediante y a través de la práctica, y no al revés (Latour 2005).

Otros autores que se identifican con esta corriente centraron su trabajo en torno al espacio doméstico considerándolo un *axis mundi* que expresa ciertos principios de orden y clasificación (Bradley 1998; Cooney 2000; Hodder 1994; Knights 1994; Parker Pearson y Richards 1994; entre otros). El objetivo de estos autores consiste en reconstruir a partir de la cultura material los sistemas de significados que estarían articulando el espacio doméstico en las sociedades del pasado.

La Arqueología de la Práctica y el Espacio Doméstico

Para considerar al espacio doméstico desde una perspectiva centrada en la práctica, es necesario remitirse a los trabajos de Pierre Bourdieu (1977, 1994, 1999, 1997, 2000). Bourdieu propone una serie de conceptos que forman la base de su teoría de la práctica. Vamos a desarrollar algunos de ellos.

El concepto central es el de *habitus*, el cual es definido como:

“Las estructuras constitutivas de un tipo particular de ambiente (por ejemplo las condiciones materiales de la existencia características de una condición de clase) producen *habitus*, sistema de *disposiciones* durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principio de generación y estructuración de prácticas y representaciones (Bourdieu 1977: 72, énfasis en el original).”

“El *habitus* puede ser considerado como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras internalizadas, esquemas de percepción, concepción y acción comunes a todos los miembros del mismo grupo o clase (Bourdieu 1977: 86).”

Las estructuras características de un determinado tipo de condiciones de existencia, a través de la mediación de las relaciones familiares, producen las estructuras del *habitus*, que en su debido momento se constituyen como la base para la apreciación y percepción de la experiencia subsiguiente. Uno de los efectos fundamentales del *habitus* es la producción de un mundo “de sentido común” que posee una objetividad asegurada por el consenso de los significados, es decir la armonización de las experiencias de los agentes y el refuerzo continuo que cada uno de ellos recibe de la expresión, individual o colectiva, programada o improvisada, de experiencias similares o idénticas (Bourdieu 1977). En este sentido, puede ser caracterizado como un sistema de disposiciones que se compone e integra experiencias pasadas y funciona como una matriz de percepción, apreciación y acciones, haciendo posible la realización de tareas diversas. Por lo tanto, para Bourdieu el *habitus* es el principio generativo de las prácticas, que van a reproducir y estar ajustadas a las regularidades inmanentes en las condiciones objetivas de su producción. Esto último implica que el *habitus* es fundamentalmente conservador, ya que opera a nivel corporal en los agentes sociales, es decir, en un ámbito no discursivo y por lo tanto fuera de cuestionamiento. Aquí es necesario introducir otro concepto clave: la incorporación.

Según Bourdieu, cuando no existe una institucionalización de la educación como una práctica autónoma, el grupo y un ambiente simbólicamente estructurado ejercen una acción pedagógica anónima donde se transmiten los principios fundamentales del *habitus*. Esta transmisión se produce a través de la práctica, en un estado práctico que no alcanza el nivel del discurso. La *hexis* corporal (Bourdieu 1977) se comunica directamente con las funciones motoras, en forma de patrones de posturas y gestos individuales y sistemáticos que implican un sistema de técnicas que involucran al cuerpo y a las herramientas, que se encuentra cargado de valores y significados sociales. Este aprendizaje se produce a través de la aplicación de principios coherentes en la práctica en ámbitos y productos sociales como los proverbios, los dichos, las máximas, las canciones, las adivinanzas y los juegos; en los objetos como las herramientas, la casa o el asentamiento. Con respecto al espacio doméstico en particular, Bourdieu propone que:

“Es en la relación dialéctica entre el cuerpo y un espacio estructurado de acuerdo a las oposiciones mítico rituales donde uno encuentra la forma por excelencia de aprendizaje estructural que lleva a la incorporación de las estructuras del mundo. [...] En una formación social donde la ausencia de las técnicas de conservación de los productos simbólicos asociadas con la escritura retarda la objetivación del capital simbólico y particularmente cultural, el espacio habitado – y sobre todo la casa – es el *locus* principal para la objetivación de los esquemas generativos; y a través de la mediación de las divisiones y jerarquías que establece entre cosas, personas y prácticas, este sistema de clasificación tangible continuamente inculca y refuerza los

principios taxonómicos que subyacen a todas las divisiones de una cultura (Bourdieu 1977: 89).”

Vemos entonces que para la teoría de la práctica de Bourdieu la casa cumple un rol principal, ya que es lugar donde se transmiten en forma práctica los esquemas constitutivos del *habitus*. El concepto de incorporación se relaciona con esta forma de aprendizaje con el cuerpo, a través de habitar el espacio doméstico. Todas las acciones llevadas a cabo en la casa son una suerte de “ejercicios estructurales” (Bourdieu 1977) a través de los cuales se construye un manejo práctico de los esquemas fundamentales que organizan las prácticas y las representaciones. Las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, a través del tránsito en un espacio estructurado de acuerdo a principios mitológicos y los movimientos asociados, tienden a imponer la integración del espacio corporal con el espacio cósmico al proponer en los mismos conceptos la relación entre el hombre y el mundo natural y los estados y acciones opuestos y complementarios de los sexos. En este sentido, la oposición entre los roles del hombre y la mujer articulan y configuran toda una serie de oposiciones conceptuales que son reveladas en la práctica (Bourdieu 1977, 2000).

Es necesario enfatizar que la operación de estos esquemas se da en el ámbito de la práctica; y es a partir de la objetivación de las prácticas y experiencias pasadas que se construyen representaciones culturales de las mismas. Bourdieu propone la existencia de un “lógica práctica” que articula a las mismas a partir de los esquemas generativos del *habitus*:

“La lógica práctica, basada en un sistema de esquemas generativos y organizacionales objetivamente coherentes, funcionando en estado práctico como un principio a veces impreciso pero sistemático de selección, no posee ni el rigor ni la constancia que caracterizan a la lógica “lógica”, que puede deducir acciones racionales de los principios explícitamente controlados y sistematizados de un sistema axiomático (Bourdieu 1999: 102).”

La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu enfatiza las prácticas de los agentes sociales, reconociendo la existencia de principios generativos y lógicos que las articulan. Estos principios, o disposiciones (*habitus*), son a su vez el producto de la objetivación de experiencias prácticas pasadas que funcionan como representaciones culturales. La lógica de las disposiciones opera de manera práctica, es decir, a través de la relación del cuerpo con el espacio y las actividades llevadas a cabo en el mismo. Por lo tanto, se encuentra fuera del ámbito discursivo, lo que la convierte en una fuerza altamente conservadora.

De esta manera, Bourdieu da una importancia lógica principal a la práctica, ya que a partir de la misma es que posteriormente se constituyen las representaciones o explicaciones explícitas de porqué las cosas son como son. Esta postura teórica es a

mi entender de suma importancia para la arqueología, ya que la cultura material, que es nuestro objeto de estudio, es el producto de prácticas concretas situadas en el espacio y el tiempo. A través del análisis de la estructuración de las prácticas en el tiempo y el espacio es posible acceder a la lógica que las articula y les da sentido. Luego de dilucidar esta lógica y los elementos que la constituyen, podemos intentar interpretar las representaciones de los agentes sociales respecto de sus prácticas.

En este último punto es que la arqueología de la práctica se distancia de los enfoques simbólicos como el de Hodder (1990) descrito anteriormente. La pregunta inicial es sobre las prácticas y no sobre el sistema simbólico que las articula. Además, no establece la existencia de un campo simbólico *a priori*, sino que el mismo, de existir, será revelado a través de la articulación de las prácticas y su relación con el sistema de escenarios en el cual tienen lugar (Rapoport 1990b). Las prácticas tienen una relación directa con el sistema mítico ritual de cada cultura, ya que asumimos que el espacio se encuentra estructurado en torno a conceptos y oposiciones presentes en el mito. Los conceptos organizativos claves en esta postura son el espacio y el tiempo, que vamos a problematizar y definir a continuación.

Redefiniendo el Espacio y el Tiempo

Varios autores (Criado Boado 1993, 1999; Shanks y Tilley 1987; Thomas 2001; Tilley 1994) reconocen la necesidad de redefinir el concepto de espacio, ya que el mismo se encuentra imbuido de significados propios de la modernidad y por lo tanto no puede ser utilizado para analizar otros contextos culturales. Tilley (1994) propone entender al espacio como un medio en vez de un contenedor de la acción. Como tal, el espacio no puede existir aparte de los eventos y actividades en los cuales se ve implicado. Por lo tanto, no existe el espacio, sino diferentes espacios. Como una producción social, estos espacios son susceptibles de cambio o reproducción porque son constituidos en la práctica diaria de los individuos. Un espacio social, que es tanto el resultado como el medio para la acción, se encuentra conformado por “densidades diferentes de experiencias, apego y relaciones humanas” (Tilley 1994: 11). Por lo tanto, lo que el espacio es depende de quién lo está experimentando y de qué manera. La experiencia espacial se encuentra imbuida de poder en relación a la edad, el género, la posición social y la relación con los otros. La experiencia del espacio se encuentra siempre relacionada con diferentes temporalidades, ya que los espacios son siempre creados, reproducidos y transformados en relación con espacios previamente construidos y establecidos en el pasado.

El tiempo es otro componente fundamental del espacio doméstico. A través de diversos mecanismos se apela en el mismo a la relación con el pasado real o mítico, pero ante todo el espacio doméstico posee una temporalidad propia. Es el tiempo humano, el tiempo de la vida cotidiana y de las actividades diarias. Para Barrett (1994) la arquitectura opera como una tecnología que ordena el espacio y el tiempo, permitiendo que las actividades sean regionalizadas y unidas secuencialmente,

estableciendo por lo tanto prioridades y cadenas de asociaciones metafóricas. Por su parte, Lane (1994) sostiene que la cultura material y las formas de uso del espacio se encuentran imbuidas con varias temporalidades diferentes que son producto de su articulación con los patrones del tiempo diario, biográfico e institucional dentro de una sociedad. Cada una de estas formas temporales posee sus propias historias relativas y absolutas que coexisten junto a otras temporalidades.

La temporalidad del espacio doméstico se aprecia, por lo tanto, en dos dimensiones: por un lado es el espacio de la “vida cotidiana” o “mundo de la vida” (Bernbeck 1999; Habermas 1987; Schutz y Luckman 1977) y por lo tanto el tiempo biográfico de los agentes. Etnográficamente existen varios ejemplos de la analogía que se establece entre las casas y el cuerpo humano, por lo tanto relacionando las casas con el cuerpo y el habitar con la incorporación (Carsten y Hugh-Jones 1995). Al considerar a la casa como un organismo viviente, los procesos naturales aplicados a personas, plantas y animales también se aplican a la misma.

Por otro lado, la casa es el lugar donde se reproduce el sistema social al incorporar en los agentes los principios relacionados con la tradición y la transmisión del saber cultural a nivel multigeneracional. En este sentido, el énfasis se coloca en el ciclo de vida de la casa. Para Allison (1999) este nivel de análisis es el mejor abordado por la arqueología, ya que generalmente los conjuntos artefactuales de los pisos de ocupación domésticos representan un palimpsesto que cubre actividades de diferentes generaciones. Por lo tanto, los restos de la cultura material de los espacios domésticos deben ser empleados para investigar patrones de actividad doméstica que persisten por generaciones.

Podemos entonces sostener que es en la relación entre el espacio y el tiempo, a partir de llevar a cabo actividades es donde se constituye el “habitar” (Ingold 1993, 2000; Thomas 1996, 2001). El espacio habitado, según Thomas (2001) se define de acuerdo a atributos cualitativos de dirección y cercanía. Ambos son conceptos relacionales que entran en juego a partir de la presencia humana. Los agentes se encuentran inmersos en lugares que conforman un paisaje que los relaciona a través de las actividades habituales y las interacciones, a través de la cercanía y la afinidad que desarrollan por ciertos lugares. Esta relación entre las personas y los lugares donde se desarrollan sus historias de vida crea un sentido de identidad. A su vez, Ingold (2000) propone que las tareas, definidas como cualquier operación práctica llevada a cabo por los agentes como parte constitutiva de su vida cotidiana, constituyen los actos fundamentales de habitar. Cada tarea posee un significado en relación a un conjunto de tareas, llevadas a cabo en forma de una serie o en paralelo, y generalmente por varias personas trabajando juntas. Este conjunto de tareas es denominado *taskscape*, y su relación temporal está constituida por un tiempo esencialmente social (Ingold 2000: 159).

Espacio Doméstico y Poder

Si consideramos al espacio doméstico como uno de los lugares fundamentales de producción y reproducción de la sociedad, inevitablemente es también el lugar donde se construyen, justifican, perpetúan y desafían relaciones de poder. En este sentido, la arquitectura representa el punto de confluencia entre un sistema de poder determinado y un sistema de saber en el cual se apoya, creando de esta manera sujetos sociales disciplinados (Foucault 1975).

Nielsen (1995) define al poder como la habilidad de un actor para movilizar recursos (objetos, información y la acción de otras personas) que constituyen la base de la acción. Esta capacidad está relacionada y es investida a los actores de acuerdo a su posición en la estructura social (Nielsen 1995: 49). Para analizar el ejercicio del poder es necesario determinar las características de *performance* social de los artefactos, es decir, las propiedades formales resultantes del diseño que dan a los artefactos capacidades conductuales que permiten crear y reproducir ciertas formas de interacción social. Los artefactos pueden ser explicados por sus efectos en la conducta social buscados por sus diseñadores y, recíprocamente las relaciones sociales cambiantes pueden ser parcialmente atribuidas a los efectos recursivos y a veces no intencionales de la cultura material sobre la interacción social (Nielsen 1995).

El espacio juega un rol muy importante en la construcción de la identidad personal y social, a través de mensajes vinculados con la tradición y la organización social. El conocimiento vinculado con el espacio es un recurso primario en la construcción y reproducción del poder represivo o las estructuras de dominación social. El paisaje presenta una paradoja: mientras que es producido culturalmente es experimentado como algo más que un producto cultural. Y debido a esta paradoja es que representa un medio excelente para legitimar las redes de poder, haciéndolas parecer naturales y más allá de todo desafío (Tilley 1994, 1996).

La arquitectura doméstica, a través de sus divisiones reales o conceptuales determina la forma de circulación en el espacio, lo cual introduce una noción de orden en el movimiento. Este ordenamiento opera a niveles inconscientes, donde los actores aprehenden los esquemas de movimiento con su cuerpo (Bourdieu 1977, 1999; Parker Pearson y Richards 1994; Tilley 1994). Esta manipulación del movimiento de los cuerpos es una estrategia fundamental para interiorizar los valores relacionados con el espacio, e incorporarlos dentro del *habitus*. Y este mecanismo es particularmente útil dentro del espacio doméstico, ya que los agentes desde su infancia son expuestos a este disciplinamiento.

Otro punto importante es que la mayoría de los individuos no construyeron la casa en la que vivieron (Allison 1999). Incluso cuando los miembros de la unidad doméstica pueden haber participado en la construcción de la casa, estos miembros pueden estar imitando a otros grupos socialmente dominantes en vez de conformar el estilo de vida de la unidad doméstica. En estas situaciones, los edificios pueden

actuar como mecanismos represivos y representaciones autoritarias.

Una vez definidos los elementos constituyentes de una arqueología de la práctica aplicados al espacio doméstico, vamos a pasar a un ejemplo etnográfico sobre los rituales asociados a la construcción de una casa en un *ayllu* aymara de Bolivia (Arnold 1998). Este ejemplo nos va a permitir apreciar de qué manera las prácticas asociadas a la construcción de la casa están articulando una serie de significados contenidos dentro del concepto de “lo doméstico” para los aymara, como así el rol de la casa y las actividades asociadas a la construcción en tanto articuladores prácticos de conceptos opuestos y complementarios. Vamos a poner en tensión también la noción de “lógica práctica” propuesta por Bourdieu, y ver de qué manera en la relación entre el uso del espacio doméstico y del paisaje que rodea la casa se puede encontrar la operación de los mismos principios.

Prácticas y Representaciones Asociadas a la Construcción de una Casa Aymara

Arnold (1998) propone estudiar las libaciones o *ch'allas* que tienen lugar durante el proceso de construcción de una casa en un *ayllu* de aymara hablantes localizado en el límite de los departamentos de Oruro y Potosí, en Bolivia.

Esta región, denominada Qaqachaka, se encuentra ubicada en el altiplano arriba de los 5.000 msnm y se continúa hasta los 3.800 msnm. En la parte más alta, sus habitantes son pastores de llamas y alpacas, mientras que en la parte baja crían ovejas, cabras y ganado para tirar del arado. En las zonas intermedias se producen tubérculos, legumbres y cereales para el consumo doméstico inmediato. Los excedentes son vendidos para obtener dinero y comprar productos de otras zonas ecológicas, como el maíz. La autora propone que en un pasado este pueblo conseguía los bienes a partir del caravaneo de llamas.

Al tratarse de un grupo principalmente pastoril, la explotación de los pastizales y la obtención de productos de otras zonas determinan una alta movilidad entre ranchos y estancias y el pueblo principal llamado *Qaqachak Marka*, principalmente durante fiestas religiosas. Las aldeas dispersas se encuentran conformadas por aglomerados de grupos de casas, despensas y corrales reunidos alrededor de patios comunes.

Las agrupaciones de casas anteriormente descriptas son compartidas por un grupo de parentesco patrilineal extendido conformado por padres e hijos, junto con sus esposas de otras comunidades y sus hijos.

En su análisis, la autora considera dos temas principales. El primero de ellos interpreta la casa como “un texto cultural en el cual tanto la tarea práctica de construir una casa como las recitaciones del ritual, las canciones, juegos, y sobre todo la compleja serie de *ch'allas* que la acompañan, ubican a la casa individual dentro de un contexto cosmológico más amplio” (Arnold 1998: 34). Esto implica que durante la construcción de la casa los aymara reconstruyen su cosmología, transformándose la casa de esta manera en una representación del cosmos, un *axis mundi* y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras.

Un segundo tema propuesto por la autora es el modo en que las prácticas culturales que acompañan la tarea de construcción de la casa constituyen un “arte de la memoria” (Arnold 1998: 36). En este sentido, la casa entendida como un símbolo es portadora de un conjunto diverso pero ordenado del saber social y cultural. A medida que se construye un espacio se reconstruye el tiempo, al recordar las genealogías ancestrales y los orígenes míticos e históricos. A su vez, las tareas de recitación asociadas a la construcción de la casa son percibidas de diferente manera por los miembros de la sociedad: los hombres recuerdan ciertos elementos de la casa, mientras que las mujeres otros. Esta división marcada por el ritual es una continuación de la división sexual del trabajo en esferas sociales más amplias.

Según la autora:

“Dentro de la estructura de las paredes de la casa como artificio mnemotécnico, y las *ch'allas* que la describen, se encuentran inmersos conceptos sobre la herencia de la pareja recién casada que inicia el nuevo hogar, sobre la transmisión paralela de sustancia ancestral a su descendencia posterior, sobre la concepción y la reproducción, y sobre los dominios de cada género respecto a los cuales cada cónyuge tiene poder y control (Arnold 1998: 39).”

A pesar de la residencia virilocal descrita anteriormente, la casa como un símbolo primario del dominio doméstico e interior y punto focal de la ideología matrilineal es percibida como de género femenino. Las mujeres son asociadas con la reproducción, transformación y distribución continua de los alimentos de la casa. Por el contrario, los esposos son percibidos como externos al dominio doméstico. Dentro de esta ideología, la casa es considerada como una matriz reproductiva femenina, “un orificio animado y de género específico, un recipiente y cornucopia de la abundancia a través del cual se recicla continuamente la riqueza en forma de productos alimenticios, ganado, gente y plata” (Arnold 1998: 48).

El Ritual de Construcción de la Casa

Cuando se termina de construir una nueva casa, y anualmente en el Día de los Difuntos, los Qaqachakas ofrecen una serie de *ch'allas*. El orden en que se desarrollan las libaciones revela como la casa es percibida como un *axis mundi* y una representación vertical del espacio y el tiempo. Por otro lado, estos rituales revelan también como durante el proceso de las *ch'allas* se produce una reconstrucción cultural del pasado, evocando continuamente a los muertos, recordando los orígenes y conformando de esta manera un “arte de la memoria” (Arnold 1998). La casa, al igual que el cosmos, empieza con sus orígenes en la tierra, generada por los muertos a partir del abono del mundo de adentro y luego es erigida hacia arriba en dirección del cielo. Por ello, las casas se encuentran generalmente orientadas hacia el Este, como las tumbas, hacia la salida del sol.

Al comenzar el ritual, se establece la primera división al separarse los hombres de las mujeres. Los primeros ocupan el lado derecho, mientras que las segundas el izquierdo. Los hombres se ubican de su lado, arriba en una banqueta confeccionada de adobe, mientras que las mujeres se ubican del lado izquierdo más abajo directamente sobre el suelo. La división de actividades por género en general también adopta este esquema. Los hombres ofrecen *ch'allas* por separado a la pared derecha y las mujeres a la pared izquierda. Esta división se mantiene hasta el final del ritual –la construcción del techo– donde hombres y mujeres entrelazan sus libaciones.

La casa es considerada parte de la Tierra Virgen y del dominio interior debajo del suelo, ya que los elementos constructivos son extraídos de la tierra: el barro de los adobes y la paja del techo. En consecuencia, la primera *ch'alla* se dirige a la Tierra Virgen, en carácter de matriz elemental de los niveles más profundos de los cimientos, donde provienen y a su tiempo volverán todas las cosas. En esta etapa se realizan también *ch'allas* a los cerros pequeños que según la creencia envían los elementos necesarios para la construcción.

El primer paso en el proceso de construcción es colocar cuatro estacas unidas por un hilo para marcar las cuatro esquinas. Cuando se comienza la construcción, se colocan varias ofrendas en los cimientos destinadas a los aspectos telúricos de la Tierra Virgen consistentes en cosas crudas, cosas que se sacan de las entrañas como fetos de animales, grasa y resinas vegetales. A veces se coloca en los cimientos un feto de llama junto con ofrendas de *q'uma* que se entierran en el suelo de la casa. Las esquinas son un componente vital en la construcción, ya que las mismas poseen una relación con la tierra y el linaje ancestral. Estas esquinas son consideradas de género femenino, en oposición a los espíritus de los cerros que son masculinos.

Luego se procede a la colocación de piedras grandes como cimientos bajo las cuatro paredes de la casa. Estas piedras son denominadas “Inka”, relacionándolas con la vara del Inka e invocando su poder para que las paredes de la casa se paren. Para ello se hace referencia al pasado mítico, a la época de los *chullpas* cuando las piedras andaban moviéndose a su voluntad hasta que el Inka las detuvo con su vara¹.

Una vez construidas las paredes y antes de colocar el techo se sacrifica un cordero y se rocían con su sangre las cuatro esquinas. En este punto, Arnold (1998: 54) asocia el hecho de rociar las paredes con sangre con un principio general de descendencia andina que establece que los lazos verticales consanguíneos siguen la línea materna. La sangre asocia al rito de construcción con el marcado de animales enfatizando la reproducción de matrilinajes humanos y animales.

En este momento del proceso, la casa se encuentra construida hasta los tirantes del techo. La casa rectangular es percibida también como un tejido desplegado sobre el suelo con sus dos esquinas opuestas orientadas hacia arriba en dirección a los tirantes. La asociación con el tejido y los diseños enfatiza la concepción de la casa como una “madre-nido de envolturas concéntricas, enteramente asignada al género femenino” (Arnold 1998: 56).

Mientras se coloca el techo, se dirigen *ch'allas* hacia el monte como fuente de la madera. Existe una analogía entre el techo y los cerros y una asociación de la casa con una persona, donde el techo corresponde a la cabeza y la paja a los cabellos. Los Qaqachakas distinguen entre dos tipos de elementos en el techo: la madera de los tirantes, asociada con los hombres y la paja vinculada con las mujeres. También en esta etapa se continúa con la construcción de la casa como metáfora de tejer. Las cuatro esquinas parecen sostener a la casa como un telar horizontal gigantesco. La viga central de la casa con sus sogas y tijerales es vista como una zona liminal entre el cielo y la tierra, entre el cuerpo y el espíritu, y entre el interior y exterior del techo considerado un cerro.

La división conceptual del techo en elementos de género se continúa en la división de tareas. Las mujeres desenredan, desmarañan y amontonan la paja mientras que los hombres construyen las paredes y colocan las vigas del techo. La paja de la cobertura del techo también es diferenciada por género. La paja de arriba y más liviana es masculina, y en oposición, la paja más pesada y mezclada con barro de los aleros del techo es femenina.

Al finalizar la ceremonia de construcción, las cuñadas de la nueva ama de casa llevan regalos de despensas de semillas en miniatura para colgarlos dentro del espacio del techo de manera que nunca falte alimento en la casa de su hermano. El último paso constituye la colocación sobre la punta del techo de una olla usada quebrada dentro de la cual se encaja una cruz confeccionada con paja brava trenzada. A la olla y a la cruz junta se las denomina el “ángel guardián” de la casa protegiéndola de las tempestades y los malos espíritus. Este ángel guardián se relaciona con la Virgen María y por lo tanto posee género femenino, mientras que la cruz es de género masculino. De esta manera se produce una oposición complementaria entre la pareja divina de los cielos, la Madre Luna y el Padre Sol con la pareja del mundo de abajo, la Tierra Santísima y el Inka. Del mismo modo y como se mencionó anteriormente, la punta del techo se asocia con una cabeza, con una calavera que tiene el poder de comunicarse con las voces de los muertos.

Una vez terminado el techado, se ofrece un banquete a los participantes en el que los hombres se sientan en el lado derecho del cuarto recién construido sobre un banquillo, mientras que las mujeres se sientan a la izquierda en el suelo. En este momento se recuerdan las *ch'allas* a la casa, dedicadas al orden de creación de la casa en su totalidad.

Arnold (1998) concluye indicando que la noción de la nueva casa como “madre nido” y su simbolismo femenino posee una función mediadora en el centro de una serie de dualismos y oposiciones: entre la casa y el Estado o la federación mayor, en el interior de una parentela bilateral, entre las relaciones consanguíneas y de parentesco, entre la relación hombre y mujer, esposo y esposa y entre las mitades que conforman el sistema de organización social dual.

Discusión

Retomando la definición de ritual propuesta por Bourdieu (1977), que lo relaciona con el manejo social de categorías excluyentes o complementarias, y el papel preponderante del espacio doméstico en estos esquemas, en el ejemplo presentado anteriormente se aprecia todo el complejo simbolismo y las prácticas asociadas a la construcción de una casa en un contexto surandino.

Principales Significados Asociados a la Casa Aymara

Al construir la casa, permanentemente se recitan libaciones a los ancestros, y se recuerdan los mitos de creación del universo. La casa representa un microcosmos donde los elementos constructivos se relacionan y representan sus lugares de origen. Una serie de oposiciones duales son representadas y resueltas en el diseño de la casa: los principios masculinos y femeninos asociados a la Tierra (la Tierra Virgen y el Inka) presentes en los cimientos de la casa; y los principios masculinos y femeninos asociados al Cielo (la Luna y el Sol). La identificación del techo con una calavera donde hablan los ancestros relaciona directamente al espacio doméstico con el pasado, con la tradición y los mitos de origen de los linajes.

Durante todo el proceso de construcción, los roles, actividades y lugares que deben ocupar las mujeres y los hombres se encuentran fuertemente demarcados. A pesar de ello, la construcción es el resultado de la interacción de ambos géneros, por lo que dicha oposición se presenta como complementaria. Simbólicamente se apela a la interacción mujer/hombre para crear el núcleo de la sociedad, el espacio doméstico.

Según Nielsen (2000), existen una serie de conceptos asociados con el espacio dentro de las sociedades aymara. Distingue entre distintas oposiciones interrelacionadas con diversos ejes espaciales, el frontal compuesto de las asociaciones Este : Frente : Vida : Salud : Prosperidad y sus opuestos Oeste : Atrás : Muerte : Enfermedad : Escasez. Por otro lado, existe un eje lateral donde la oposición es entre Izquierda : Femenino y Derecha : Masculino. Finalmente, un eje vertical condensa las oposiciones Arriba : *Mallkus* (Ancestros) : Masculino : Altiplano : Pastoralismo : Frío y Abajo : Pachamama : Femenino : Valle : Agricultura : Calor. A partir de estas categorías vemos como en la ubicación de las personas de acuerdo al género durante el ritual entran en juego categorías homólogas que son producto de los mismos esquemas generativos, y como en todo el proceso constructivo de la casa se apela a la interacción entre estos elementos opuestos pero complementarios.

Existen varias lecturas posibles de la evidencia presentada. Podemos entender la construcción de la casa Qaqachaka en términos de la actualización de un sistema simbólico que está compuesto por opuesto complementarios. A su vez, este sistema simbólico se relaciona directamente con el sistema social, ya que en la construcción

de la casa se expresan conceptos relacionados con la unión de dos familias mediante el matrimonio y se hace referencia continua al sistema de parentesco. Esta lectura sería una interpretación dentro del marco simbólico propuesto por Hodder (1990).

Otra lectura de los rituales de construcción de la casa Qaqachaka, desde una perspectiva de la práctica, comenzaría por entender las *ch'allas* como una práctica social donde se articula y se objetiva a través del discurso una lógica que es eminentemente corporal. Esta corporalidad se manifiesta en diversas etapas del ritual, comenzando con la ubicación por género. Situarse de un lado de la casa en construcción o del otro se encuentra asociado a una serie de conceptos, polarizados y ejemplificados en la división sexual. La división sexual es un ejemplo de la "lógica práctica" que articula los conceptos en actividades concretas. Todos los significados asociados al ritual son puestos en juego durante la construcción de la casa, es decir, en una instancia práctica. Las representaciones sobre el ritual son una construcción en la cual se objetivan las narraciones sobre el pasado, recordando el origen y la manera en que "las cosas son como son." Pero todas estas narraciones objetivadas cobran sentido y se insertan dentro de las actividades llevadas a cabo en el ritual.

Los ejes espaciales propuestos por Nielsen (2000) también son ejes de categorías que cobran sentido a través de la experiencia corporal de los agentes en el espacio. Esta lógica espacial práctica también articula la experiencia en otros ámbitos fuera de lo doméstico, en la manera en que los aymara entienden el paisaje que los rodea y la relación con otros grupos étnicos localizados en zonas ecológicas diferentes. A diferencia del ejemplo de la casa Kabyle descrita por Bourdieu (1999) como una reversión del mundo, la casa qaqachaka es un operador práctico donde se reproducen a una escala menor las oposiciones que articulan la cosmovisión aymara. Retomando la conclusión de Arnold (1998), es también el dominio que media entre categorías de mayor nivel de inclusión como el Estado o la federación mayor, entre las relaciones consanguíneas y de parentesco, entre la relación hombre y mujer, esposo y esposa y entre las mitades que conforman el sistema de organización social dual. Por lo tanto, este espacio mediador e integrador incorpora en los agentes desde la infancia una lógica que va a ser aplicada en todos los niveles de la vida social.

Vemos entonces que situarse y transcurrir por el espacio es una actividad cargada de significados. En este sentido, la experiencia de habitar en un espacio cargado de significados mítico-rituales estaría construyendo, reforzando y reproduciendo de manera práctica y corporal un *habitus* específico. El espacio, y en particular el espacio doméstico, es un operador práctico donde se incorporan todas estas categorías y oposiciones que se manifiestan en la vida cotidiana, pero que tienen una explicitación y objetivación durante los rituales. La casa qaqachaka se presenta a sí misma como una instancia donde se resuelven y complementan las dicotomías.

Cultura Material e Incorporación

Como ya desarrollé anteriormente, el proceso de incorporación del *habitus* propuesto por Bourdieu (1977) es un proceso que opera principalmente en un nivel no discursivo, es decir, a través de la relación del cuerpo de los agentes con el espacio. De esta manera, la arqueología en tanto ciencia de la cultura material puede hacer una contribución importante para entender la manera en que este proceso es llevado a cabo en distintas sociedades. Pero para ello es necesario dejar de lado la noción de “unidad doméstica” como una unidad social limitada y focalizarnos en las prácticas llevadas a cabo en el espacio doméstico. El aporte distintivo de la arqueología en este sentido sería proveer información sobre la conducta doméstica del pasado a partir de su materialidad, ya que los lugares de habitación son los lugares principales de consumo de cultura material (Allison 1999).

La arqueología de la práctica, a partir de poner énfasis en los sistemas de actividades junto con sus sistemas de escenarios (*sensu* Rapoport 1990b) permite recuperar la estructura de las actividades para luego ponerla en tensión en diferentes niveles de análisis. Es en esta tensión donde pueden interpretarse algunos significados asociados a las prácticas. En este punto, coincido con Hodder (1999) en que los significados de la cultura material son contextuales y específicos, pero el proceso de significación es posterior al reconocimiento de las prácticas y su estructuración. Al reconocer los principios que estructuran las actividades domésticas a partir de su materialidad podemos llegar a esbozar una interpretación y definición de “lo doméstico” que sea sensible a variaciones culturales, espaciales y temporales. Es necesario tener en cuenta también que los objetos presentes en el espacio doméstico no se relacionan necesariamente con las actividades llevadas a cabo en ese espacio; y la cultura material presente en contextos domésticos puede ser el resultado de diferentes fases en la historia de vida de la casa (La Motta y Schiffer 1999). Por lo tanto, lo más probable es que el registro sea el producto de secuencias de ocupación prolongadas, relacionadas con la historia del grupo que habitó el espacio y con procesos deposicionales y post deposicionales.

De todas maneras, la relación entre las actividades y sus elementos fijos y semi fijos, junto con el escenario en el cual se desarrollan, nos pueden brindar datos sustanciales para interpretar el proceso de incorporación (Bourdieu 1977, 1999) en las sociedades del pasado. El ejemplo qaqachaka discutido anteriormente nos permite evaluar la materialidad de este proceso, a partir de la estructuración de la cultura material relacionada con lo doméstico en los rituales de construcción de la casa y en su posterior uso de acuerdo a los mismos esquemas generativos. Es en la redundancia de la operación de la lógica práctica en diversos ámbitos donde podemos hallar la manera de recuperarla a partir de la cultura material. El caso aymara presentado es además ilustrativo en el sentido que cada movimiento y posición en el espacio tiene un significado preciso asociado, y son las oposiciones entre los significados las que estructuran a la cultura material. La etnografía puede ser empleada como un

significador de la complejidad del espacio doméstico en vez de cumplir un rol prescriptivo de la conducta doméstica (Allison 1999).

Conclusiones

En la primer parte del trabajo desarrollé los conceptos principales de una “arqueología de la práctica” que permiten acercarnos al espacio doméstico. Vimos a continuación a través de un ejemplo etnográfico cómo los rituales llevados a cabo durante la construcción de la casa Qaqachaka operan como una lógica práctica que reproduce corporalmente un *habitus* relacionado con la cosmovisión aymara. Dentro de este esquema, la casa cumple un rol fundamental en cuanto se sitúa en el centro de una serie de oposiciones complementarias entre, por un lado, los principios masculinos y femeninos, y por el otro la familia, la federación y el Estado. La complementariedad de los principios masculinos y femeninos, materializada en la casa, es para los aymara la manera de reproducir la sociedad. Por lo tanto, la construcción de la casa se relaciona con la continuidad y reproducción de la sociedad como un todo.

Los diferentes niveles sociales que se articulan en la construcción de la casa van más allá de las funciones propuestas para la “unidad doméstica” por la Arqueología Procesual. Tampoco es posible reducir sus funciones a un ámbito meramente simbólico o de reproducción de sistemas de símbolos. Es debido a estos puntos que propongo descartar la noción de “unidad doméstica” como una categoría de análisis *a priori*, y focalizar en las prácticas llevadas a cabo en el espacio doméstico.

Un enfoque basado en las prácticas asociadas al espacio doméstico ofrece varias ventajas. La primera de ellas es que no limita “lo doméstico” a un espacio o tiempo predeterminado, sino que permite acceder a la manera en que las sociedades construyen lo doméstico, tal vez articulando actividades que se desarrollan en tiempos y lugares diferentes. Para ello resulta rentable el concepto de sistemas de actividades y de escenarios propuesto por Rapoport (1990b), y la noción de *taskcape* de Ingold (1993). Otra ventaja que a mi entender posee la arqueología de la práctica es que abre un abanico de posibilidades para entender de qué manera las actividades cotidianas de los agentes construyen, refuerzan o cuestionan principios relacionados con la tradición transmitidos en el *habitus*. Y esta pregunta cobra relevancia fundamentalmente cuando queremos encarar problemáticas relacionadas con el cambio social. Para decirlo de otra manera, el análisis de las prácticas y su estructuración permite entender de qué manera el cambio social es producido, o de qué manera es experimentado por los agentes.

Otro tema de importancia que se desprende de un análisis de las prácticas es el rol de la cultura material en la creación de subjetividades diferentes a la occidental y moderna (Fowler 2004). El mecanismo de incorporación propuesto por Bourdieu que relaciona a los agentes sociales con la cultura material permite evaluar cuáles son los principios que se enfatizan en la construcción de la subjetividad. Retomando el

ejemplo de Arnold (1998) citado anteriormente, en los rituales asociados con la construcción de la casa qaqachaka se evidencian claramente los diferentes roles que ocupan los agentes de acuerdo al género, las relaciones de parentesco, incluso creando disposiciones relativas a la situación del agente en relación a la federación, el Estado y la relación con otros grupos sociales y ambientes ecológicos.

Queda planteado el desafío de poder reconstruir el significado de las prácticas en las sociedades del pasado. Si estamos de acuerdo con que la Arqueología es una ciencia interpretativa, a través de la recurrencia en la estructuración de las prácticas en el tiempo y en el espacio podemos vislumbrar los principios que les dan significado. Dentro de la Arqueología Latinoamericana ya se están construyendo enfoques teórico-metodológicos en este sentido (Acuto 2005; Haber 1999; Lazzari 1999; Nielsen 2006; Taboada y Angiorama 2003; Zarankin 1999; entre otros). Según Barrett (2001), el conocimiento se construye a través de prácticas incorporadas, las performances mediante las cuales los agentes encuentran su lugar en el mundo. Al moverse en el mundo, los agentes se constituyen a sí mismos y a las condiciones sociales de su tiempo a través de las prácticas. Y esto es así tanto para los agentes del pasado como para los científicos que intentamos interpretar dichas sociedades y la nuestra.

Bibliografía

Acuto, F.

2005. The Materiality of Inka Domination: Landscape, Spectacle, Memory, and Ancestors. En *Global Archaeology Theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, editado por P. Funari, A. Zarankin y E. Stovel, pp. 211-235. Kluwer Academic/ Plenum Publishers, Nueva York.

Allison, P.

1999. Introduction. En *The Archaeology of Household Activities*, editado por P. Allison, pp. 1-18. Routledge, Londres y Nueva York.

Arnold, D.

1998. La Casa de Adobes y Piedras del Inka. Género, Memoria y Cosmos en Qaqachaqa. En *Hacia un Orden andino de las Cosas. Tres Pistas de los Andes Meridionales*, editado por D. Arnold, D. Aruquipa y J. Yapita, pp. 31-108. Hisbol / ILCA, La Paz.

Barret, J.

1994. Defining Domestic Space in the Bronze Age of Southern Britain. En *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, editado por M. Parker Pearson y C. Richards, pp. 87-97. Routledge, Londres.

1996. The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practices. En *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, editado por R. Preucel y I. Hodder, pp. 394-412. Blackwell Publishers, Londres.

2001. Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record. En *Archaeological Theory Today*, editado por I. Hodder, pp. 141-164. Polity

- Press, Cambridge.
- Bernbeck, R.
1999. Structure Strikes Back: Intuitive Meanings of Ceramics from Qale Rostam, Iran. En *Material Symbols: Culture and Economy in Prehistory*, editado por J. Robb, pp. 90-111. Southern Illinois University.
- Blanton, R.
1994. *Houses and Households. A Comparative Study*. Plenum Press, Nueva York.
- Bourdieu, P.
1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
1994. *Razones Prácticas. sobre la Teoría de la Acción*. Anagrama, Barcelona.
1997. *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama, Barcelona.
1999. *The Logic of Practice*. Routledge, Londres.
2000. *La Dominación Masculina*. Anagrama, Barcelona.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris
1987. Pacha: en Torno al Pensamiento Aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, pp. 11-60. Hisbol, La Paz.
- Bradley, R.
1998. *The Significance of Monuments*. Routledge, Londres.
- Carsten, J. y S. Hugh-Jones
1995. *About a House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cooney, G.
2000. *Landscapes of Neolithic Ireland*. Routledge, Londres.
- Criado Boado, F.
1993. Límites y Posibilidades de la Arqueología del Paisaje. *Revista de Prehistoria y Arqueología* 2: 9-55.
1999. Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje. *CAPA* 6: 1-58.
- Foucault, M.
1975. *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Fowler, C.
2004. *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Giddens, A.
1993. *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva de las Sociologías Comprensivas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
1998. *La Constitución de la Sociedad. Bases para la Teoría de la Estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Haber, A.
1999. Una Arqueología de los Oasis Puneños. Domesticidad, Interacción e Identidad en Antofalla, Primer y Segundo Milenios d.C. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires. Ms.

- Habermas, J.
1987. *Teoría de la Acción Comunicativa, Volumen II: Crítica de la Razón Fundamentalista*. Taurus, Madrid.
- Hodder, I.
1986. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
1990. *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Basil Blackwell, Oxford.
1994. Architecture and Meaning: the Example of Neolithic Houses and Tombs. En *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, editado por M. Parker Pearson y C. Richards, pp. 73-86. Routledge, Londres.
1999. *The Archaeological Process. An Introduction*. Blackwell Publishers, Londres.
- Ingold, T.
1993. The Temporality of Landscape. *World Archaeology* 25 (2): 152-174.
2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge. Londres.
- Kent, S.
1990. A Cross-Cultural Study of Segmentation, Architecture and the Use of Space. En *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, editado por S. Kent, pp. 127-152. Cambridge University Press, Cambridge.
- Knights, C.
1994. The Spatiality of the Roman Domestic Setting: An Interpretation of Symbolic Content. En *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, editado por M. Parker Pearson y C. Richards, pp. 113-145. Routledge, Londres.
- La Motta, V. y M. Schiffer
1999. Formation Processes of House Floor Assemblages. En *The Archaeology of Household Activities*, editado por P. Allison, pp. 19-29. Routledge, Londres y Nueva York.
- Lane, P.
1994. The Temporal Structuring of Settlement Space among the Dogon of Mali: An Ethnoarchaeological Study. En *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, editado por M. Parker Pearson y C. Richards, pp. 196-216. Routledge, Londres.
- Latour, B.
2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- Lazzari, M.
1999. Objetos Viajeros e Imágenes Espaciales: Las Relaciones de Intercambio y la Producción del Espacio Social. En *Anais da Reuniao Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul*, editado por M. D'Agostino. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3: 371-385. Universidad de Sao Paulo.
- McGuire, R.
1983. Breaking Down Cultural Complexity: Inequality and Heterogeneity. *Advances in*

- Archaeological Method and Theory* 6: 91-142.
- Nielsen, A.E.
1995. Architectural Performance and the Reproduction of Social Power. En *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. Walker y A.E. Nielsen, pp. 47-66. University of Utah Press, Salt Lake City.
2000. Andean Caravans: an Etnoarheology. PhD Dissertation. University of Arizona, Tucson. Ms.
2006. Plazas para los Antepasados: Descentralización y Poder Corporativo en las Formaciones Sociales Preincaicas de los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
- Parker Pearson, M. y C. Richards
1994. Ordering the World: Perceptions of Architecture, Space and Time. En *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, editado por M. Parker Pearson y C. Richards, pp. 1-37. Routledge, Londres.
- Pauketat, T.
2000. The Tragedy of the Commoners. En *Agency in Archaeology*, editado por M. Dobres y J. Robb, pp. 113-129. Routledge, Londres y Nueva York.
2001. Practice and History in Archaeology: An Emerging Paradigm. *Anthropological Theory* 1 (1): 73-98.
- Rapoport, A.
1990a. *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach*. University of Arizona Press, Arizona.
1990b. Systems of Activities and Systems of Settings. En *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, editado por S. Kent, pp. 9-20. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schutz, A. y T. Luckmann
1977. *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Shanks, M. y C. Tilley
1987. *Social Theory and Archaeology*. Polity Press-Basil Blackwell, Gran Bretaña.
- Steadman, S.
1996. Recent Research in the Archaeology of Architecture: Beyond the Foundations. *Journal of Archaeological Research* 4 (1): 51-93.
- Taboada, C. y C. Angiorama
2003. Posibilidades de un Enfoque Dinámico para el Estudio de la Arquitectura Doméstica Prehispánica. Un Caso de Aplicación en Los Amarillos (Jujuy). *Relaciones* 28: 101-115.
- Thomas, J.
1996. *Time, Culture and Identity*. Routledge, Londres.
2001. Archaeologies of Place and Landscape. En *Archaeological Theory Today*, editado por I. Hodder, pp. 165-186. Polity Press, Cambridge.
- Tilley, C.
1994. *A Phenomenology of Landscape*. Berg, Londres.

1996. The Power of Rocks: Topography and Monument Construction in Bodmin Moor. *World Archaeology* 28 (2): 167-175.
- Wilk, R.
1990. The Built Environment and Consumer Decisions. En *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, editado por S. Kent, pp. 34-42. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wilk, R. y W. Ashmore
1988. *Household and Community in the Mesoamerican Past*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Wilk, R. y W. Rathje
1982. Household Archaeology. *American Behavioral Scientist* 25 (6): 617-639.
- Zarankin, A.
1999. Casa Tomada: Sistema, Poder y Vivienda Doméstica. En *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, editado por A. Zarankin, y F. Acuto, pp. 239-272. Ediciones del Tridente, Buenos Aires.

Notas

1. Para la concepción aymara del tiempo, ver Bouysse-Cassagne y Harris (1987).