

PALABRAS YA HABITADAS

Diálogos entre las narrativas locales y arqueológicas sobre el paisaje cuseño (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina).

Autor:

Carboni, Bárbara Sofía

Tutor:

Vaquer, José María Vaquer / Petit, Facundo

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

TESIS DE LICENCIATURA EN ARQUEOLOGÍA

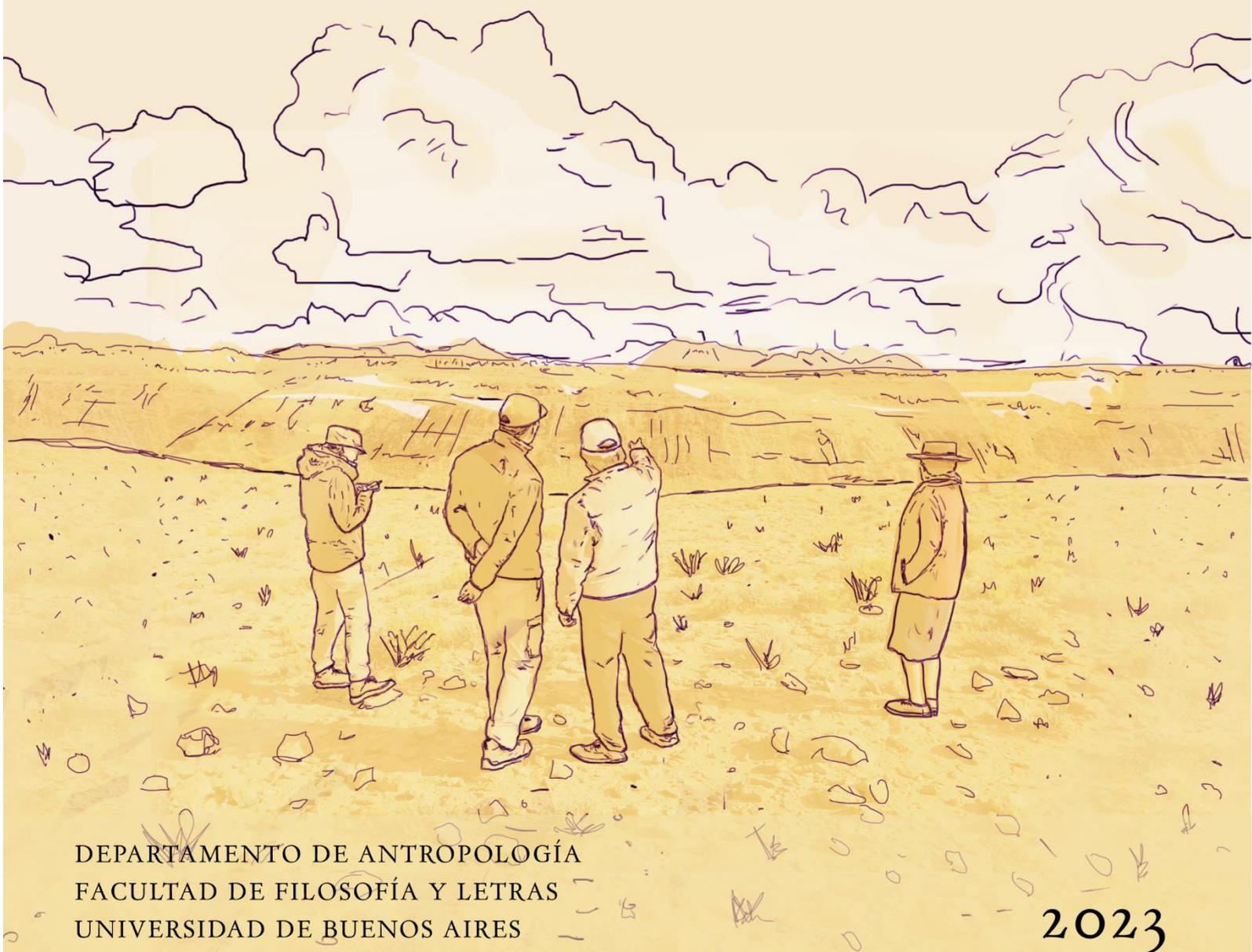
PALABRAS YA HABITADAS

Diálogos entre las narrativas locales y arqueológicas
sobre el paisaje cuseño (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina)

Bárbara Sofía Carboni

Director: Dr. José María Vaquer

Co-director: Dr. Facundo Petit



DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2023

A Momo

AGRADECIMIENTOS

Las palabras se me van a quedar cortas. Son muchas las personas que me ayudaron a construir esta tesis, en mayor o menor medida, sus voces son parte de este trabajo y estoy segura que sin ellas el resultado no hubiera sido el mismo. Aclaro que voy a ir agradeciendo en lo que parece una forma jerárquica, pues la escritura no me deja superponer, pero agradezco a todas y a todos por igual. Entonces, empiezo así:

Quiero agradecerle a mi director y amigo Dr. José M. Vaquer, por haberme orientado en todo el proceso que abarcó esta tesis, por haberme enseñado que se puede construir desde otro lado y sacudir mis incomodidades con la Arqueología (dos cosas que van a estar siempre conmigo), por las tardes de charlas ñoñas, por las risas, por apoyarme siempre, por todo eso (y más), gracias amigo, sos re bueno.

Ahora sigue el Dr. Facundo Petit, agradezco enormemente la guía que me brindó para hacer esta tesis, su mirada antropológica, llena de cariño y asombro, es contagiosa y espero que pueda leerse en las páginas que siguen. Agradezco su compañía, su ayuda, su lectura atenta y por enseñarme a disfrutar del trabajo. Pero por sobre todo agradezco tu paciencia y el empuje que me llevaron a terminar. Gracias amigo.

Mamá, gracias por siempre empujarme a seguir mi deseo, a ayudarme a encontrar mis pasiones y acompañarme desde el amor y el cariño. Agradezco todas esas tardes tomando un café (muchas veces más de uno) de debates infinitos sobre filosofía, antropología, arqueología, lingüística y arte. Mi mamá es la más ñoña de las mamás y por eso la amo.

Quiero agradecer también a todo el equipo *Pallqa* por acompañarme en este recorrido: José M. Vaquer, Facundo Petit, Laura Pey, Jesica Carreras, Yamila Cámara, Ignacio Gerola, Martina Di Tullio, Eugenia Braun, Micaela Sclafani y Karen Porn, que privilegio es trabajar entre amigos que quiero y admiro.

A mis hermanas y hermano Flo, Nachi, Justinita y Chiari. A Cuqui, Nico (bebuchi), Papá, Nat, Joaco y Nico les agradezco familia por apoyarme siempre, por su curiosidad y alentarme a seguir mi camino.

A mis amigas y amigos: a Yami por ser la mejor amiga que se puede tener, por acompañarme en la vida y siempre creer en mí. A Pei por su pasión contagiosa y sus formas de hacer todo desde el cariño. A la Jesi por organizarme y alentarme día a día a

terminar de escribir (aprovecho para decirle, y dejar asentado, que no me robé sus borcegos). A Nacho por enseñarme a jugar y por su amistad desde esas primeras campañas con panqueques y *handys* (que usábamos muy seriamente). A Joel por soportarme en las cursadas y en los eternos viajes al campo. A Manu y Tefa por alentarme siempre y compartir las locuras. A Sabri por enseñarme desde la infancia a ser crítica y valorar ante todo el amor. A todas y a todos ustedes gracias infinitas por sus risas, por el aguante y por el amor.

Quiero agradecerle a Agus por ser mi compañero, por su amor, por su contención en momentos de dudas y por acompañarme en todas.

A mis compañeras y compañeros del Museo Etnográfico “J. B. Ambrosetti”, por enseñarme todos los días y por ser la mejor banda del mundo, siempre presentes y alentando cada paso que doy.

A todas las cuseñas y los cuseños por su hospitalidad, predisposición y confianza a lo largo de todos estos años. Especialmente a Sara E. Puca por enseñarme a preguntar y a Concepción Trejo por todas las charlas y risas.

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, mi casa (a veces literal) de estudio y mi lugar de trabajo(s). A las docentes y a los docentes, a compañeros y a compañeras que fomentaron mis ganas de conocer y me brindaron las herramientas para crear este texto (y muchos por venir). Agradezco, y esto no puedo enfatizarlo lo suficiente, haberme formado en una universidad pública y gratuita.

Finalmente, a Momo, a quien dedico esta tesis, compañera perruna que, a pesar de su locura, me acompañó con sus orejas gigantes durante toda mi formación.

A todas, a todos, gracias infinitas.

INDICE GENERAL

CAPÍTULO 1. EL EXORDIO (INTRODUCCIÓN)	1
1.1. Objetivos e hipótesis de trabajo	4
1.2. Estructura de la argumentación.....	5
CAPÍTULO 2. DELIMITANDO EL HORIZONTE (HERRAMIENTAS TEÓRICAS)	7
2.1. Recorriendo el horizonte (de inteligibilidad)	7
La teoría dialógica, construyendo narrativas desde las parcialidades.....	7
Desde los cimientos: Arqueología Hermenéutica	11
Habitar y narrar el paisaje.....	14
2.2. Habitar los Andes	16
Pacha, la división del mundo.....	17
CAPÍTULO 3. CUSI CUSI (ÁREA DE ESTUDIO)	23
3.1. El pueblo de Cusi Cusi.....	23
3.2. Proyecto Arqueológico y Antropológico <i>Pallqa</i>	28
CAPÍTULO 4. ANTES CAMINÓ ALGUIEN (ANTECEDENTES)	33
4.1. Desde el oeste catamarqueño: Arqueología Socialmente Útil	34
4.2. Giramos al noroeste catamarqueño: Arqueología Indisciplinada.....	38
4.3. Hacia el este y hacia el sur de la Puna jujeña: arqueologías y aperturas.....	42
4.4. Bien al noroeste de la Puna jujeña: Arqueología Dialógica.....	47
CAPÍTULO 5. HERRAMIENTAS PARA EL DIÁLOGO (METODOLOGÍA)	51
5.1. Construyendo el camino	53
CAPÍTULO 6. HABITANDO PAISAJES (ANÁLISIS)	56
6.1. Los lugares peligrosos	56
‘ <i>Sagra</i> ’, Gloria ¿o ninguna?	57
Historias de los abuelos.....	61
De antiguos y chullpas.....	67
6.2. El paisaje arqueológico de Cusi Cusi	75
Lógicas del paisaje cuseño: del Holoceno hasta hoy.....	76
¿Son ‘chullpas’ o trampas?.....	81

CAPÍTULO 7. DIÁLOGOS POSIBLES (DISCUSIONES)	91
7.1. Lugares de enunciación.....	91
7.2. Un paisaje ya habitado.....	95
CAPÍTULO 8. APERTURA (CONCLUSIONES)	98
8.1. Historias (de) <i>pallqa</i>	98
8.1. Diálogos futuros.....	101
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INDICE DE FIGURAS

- Figura 1.1.** Localización del área de estudio.
- Figura 2.1.** El triángulo hermenéutico. Las interpretaciones y sus límites.
- Figura 2.2.** Esquema cosmológico del mundo andino.
- Figura 3.1.** Fotografía de la Quebrada de Cusi Cusi donde se observa el pueblo.
- Figura 3.2.** Fotografía de la Iglesia Vieja, Cusi Cusi.
- Figura 3.3.** Doña Sara E. Puca junto a su hacienda de llamas y su perro Sansón en las inmediaciones de Cusi Cusi.
- Figura 3.4.** Fotografía del curso de capacitación “Sobre la arqueología de Cusi Cusi”
- Figura 3.5.** De izquierda a derecha: Laura Pey, José M. Vaquer, Rubén Quispe y Dorotea Mamaní en un recorrido por los campos en 2018.
- Figura 4.1.** Ubicación de los territorios indígenas identitarios de la Comunidades del Distrito Laguna Blanca.
- Figura 4.2.** Ubicación del departamento de Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina).
- Figura 4.3.** Ubicación de la localidad de Huachichocana (Departamento de Tumbaya, Jujuy).
- Figura 4.4.** Ubicación de Susques y Coranzulí (Jujuy).
- Figura 6.1.** Imagen de un *pujo* (ojo de agua) en las inmediaciones de Cusi Cusi.
- Figura 6.2.** Imagen de peñas (*qaqa*) a la derecha y un camino, a la izquierda, que conduce a un abra estrecha (*qayq'u*) en las inmediaciones de Cusi Cusi.
- Figura 6.3.** Imagen de *apacheta* ubicada en el abra referenciada en la figura 5.2.
- Figura 6.4.** Imagen de un remolino de viento (*saqraviento*) en Cusi Cusi.
- Figura 6.5.** Imagen del antigal de Huayatayoc.
- Figura 6.6.** Imagen de *chullperío* de Chaqui Potrero, ubicadas en la ladera de en una quebrada estrecha (*qayq'u*) y subsidiaria del río Grande de San Juan.
- Figura 6.7.** Imagen de una ‘casita’/trampa de zorro ubicada en el antigal de Pajchela.
- Figura 6.8.** Mapa con la ubicación de los sitios arqueológicos y principales lugares mencionados en la tesis. 1. Pajchela Núcleo; 2. Pajchela Terrazas; 3. Casas Quemadas; 4. Huayatayoc; 5. Iglesia Vieja; 6. Cusi Cusi.
- Figura 6.9.** Localización de las áreas con evidencia actual y arqueológica de prácticas agrícolas.
- Figura 6.10.** Estructura chullparia tipo “hornito” de Casas Quemadas (izquierda); Estructura chullparia en alero de Chaqui Potrero (derecha).
- Figura 6.11.** Estructura chullparia tipo trampa de zorro.
- Figura 6.12.** Plano del sitio Pajchela Núcleo.
- Figura 6.13.** Cinco de las estructuras chullparias alineadas con vista al montículo.
- Figura 6.14.** Arriba: Vista del montículo desde el río. Abajo izquierda: planta del modelo 3D. Arriba derecha: Planta del montículo donde se indican las diferentes cámaras y espacios identificados.

-CAPÍTULO 1-

EL EXORDIO (INTRODUCCIÓN)

Pensamientos acerca de pensamientos, experiencias de las experiencias,
discursos sobre discursos, textos que tratan sobre textos.

(Michail M. Bajtín 1982 [1979]: 249)

El exordio es el principio, la introducción, cuyo objetivo es atraer la atención y preparar el ánimo, en este caso, de ustedes las lectoras y los lectores. A fin de captar su atención les comunico que esta es una tesis en relación con la Arqueología, si bien no trata acerca de los temas típicos, como el estudio de la cerámica, lítico y óseo entre otros. En las siguientes páginas propongo realizar un recorrido a través de otro tipo de materialidad: los textos. Específicamente, los textos que surgen de las interpretaciones del paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi (Departamento de Rinconada, Puna de Jujuy, Argentina) (Figura 1.1). Interpretaciones que son el producto de diferentes formas de habitar el paisaje, tanto de la comunidad local como de las investigadoras y de los investigadores que conformamos el Proyecto arqueológico y antropológico *Pallqa*.

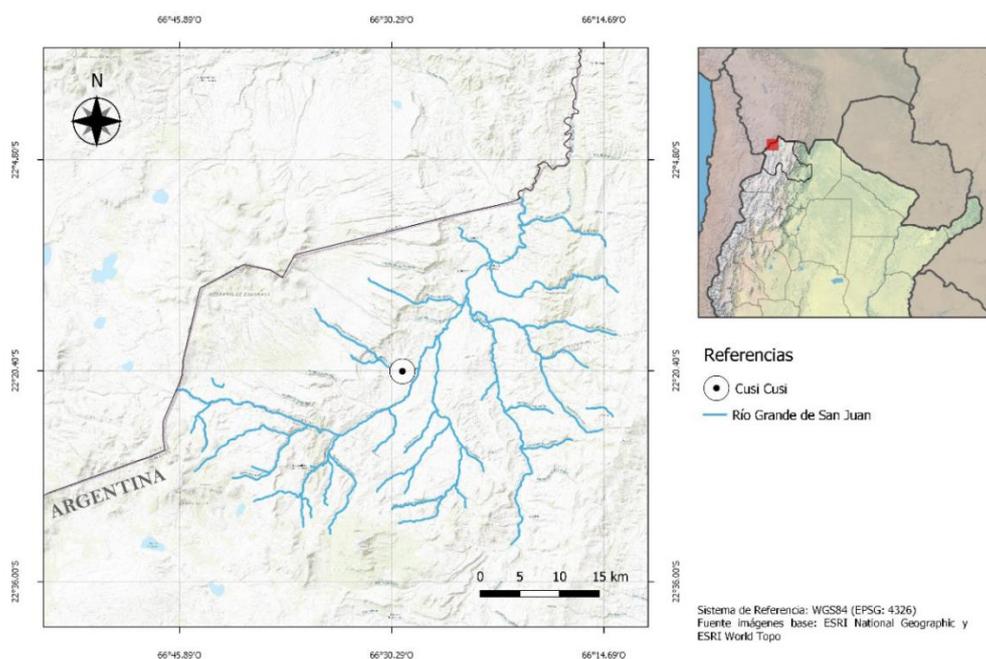


Figura 1.1. Localización del área de estudio (mapa realizado por Laura Pey).

Esta tesis, como toda investigación, tiene un lugar de partida. Hace más de 10 años, en 2012, me incorporé al equipo *Pallqa*. Recuerdo la primera entrevista que me realizó el Dr. José María Vaquer, estábamos sentados en uno de los cafés baratos enfrente de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Durante la entrevista le expresé las contradicciones que me generaba la Arqueología. Había participado en otros equipos en los que analicé óseo, lítico y cerámica, pero el silencio de los objetos era para mí un lugar de incomodidad. La pregunta que siempre rondaba en mi cabeza era: ¿para quién hacemos Arqueología? Aquello que me interesaba, le comenté, eran las formas en las que la arqueología construye el conocimiento del pasado, y no estaba segura de querer trabajar con una materialidad específica. Fue entonces que el Dr. Vaquer me propuso investigar acerca de las narrativas/interpretaciones locales de los sitios arqueológicos en Cusi Cusi. Aquel día, en un café barato, comenzó esta tesis.

Los lugares de incomodidad fueron los principales motores para comenzar la investigación que se plasma en este texto. Se convirtieron en los puntos de partida desde los cuales fui construyendo y transformando mi forma de hacer y de comprender la Arqueología. Durante mi formación a partir de lecturas, charlas con colegas y el trabajo de campo con la comunidad de Cusi Cusi, comprendí que la materialidad no era la portadora del silencio. Aunque parece bastante obvio, los objetos no escriben ni hablan. Las ausencias y los silencios, más bien, se encuentran en las narrativas arqueológicas que construimos las arqueólogas y los arqueólogos acerca de las materialidades, los paisajes arqueológicos, el pasado y el presente. En este punto, arribamos al problema que impulsó esta tesis de licenciatura: las implicancias de los silencios en la construcción de narrativas arqueológicas. Y ustedes dirán: ¿no es demasiado ambicioso e inabarcable el problema? Por supuesto que lo es. En las siguientes páginas no encontrarán una solución, en esta tesis propongo una investigación un tanto híbrida que es a la vez texto argumentativo y ensayo reflexivo en relación con este problema que abarca a toda la disciplina. Hacia el final de este texto posiblemente se planteen más preguntas que respuestas. Sin embargo, el ejemplo concreto nos permitirá pensar y reflexionar.

El problema de las implicancias que tienen los silencios de las narrativas arqueológicas ha sido poco investigado en la Puna Argentina. En las últimas décadas las

influencias del ‘giro ontológico’¹ y los discursos decoloniales llevaron a investigadores e investigadoras que trabajan en la región a repensar las formas de interpretar el pasado, a deconstruir las narrativas y las formas de hacer Arqueología que de ellas se desprenden (Haber 2016; Lema 2017; Vaquer 2019; Pey 2020a). Uno de los nombres que se le adjudicó a los silencios fue el de ‘violencia epistémica’ (Gnecco 2009). Este concepto permite hacer foco en que las Arqueologías que practicamos en el territorio argentino tienen una historia colonialista que se encargó de silenciar a las poblaciones locales que conviven con las materialidades que analizamos (Haber 2011, 2016). Esta tesis busca aportar al debate y se enmarca dentro de la Arqueología Dialógica cuyo objetivo es realizar una ciencia responsable cuyas interpretaciones incluyan, en la diferencia, a las interpretaciones locales (Vaquer y Pey 2021).

A lo largo de esta tesis propongo analizar las narrativas locales así como las narrativas arqueológicas acerca del pasado y del presente del paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi a fin de explorar los posibles diálogos entre ellas. La Semiótica bachtiniana combinada con la Arqueología Hermenéutica me permitieron tematizar las narrativas y pensarlas como una materialidad posible de ser analizada (Barrett 1999; Vaquer 2015). Parto de la idea de que las narrativas son producto de las interpretaciones que surgen de habitar un paisaje y que, como tales, están ligadas al contexto social de su producción, por lo cual responden siempre a intereses determinados (Vaquer 2019, 2021). A su vez, las narrativas conforman programas pragmáticos que determinan formas de hacer. Cuando una narrativa/discurso anula otras voces está generando aquello que Bachtín (1982 [1979]) caracteriza como narrativas monológicas, que niegan la existencia por fuera de sí mismas de otra consciencia que tenga la misma agencia y que pueda responder; dicho de otra manera, anulan la alteridad (Todorov 2013 [1939]; Mancuso 2005). Los discursos no son neutros y la Arqueología, como tal, es un discurso político performativo (hace hacer) que puede optar por realizar narrativas monológicas o dialógicas.

Considero que para realizar una Arqueología Dialógica es necesario que revisemos y explicitemos los lugares de enunciación de todas y de todos los involucrados en el diálogo. En este sentido, debemos situarnos como investigadoras e investigadores,

¹ A lo largo de la tesis utilizaré comillas simples para destacar algunos términos o conceptos. Las comillas dobles se usan para citas textuales. En caso de citas textuales relevadas del trabajo de campo, las comillas dobles delimitan el texto en *itálicas*.

contextualizar y explorar los diálogos posibles entre las distintas interpretaciones del paisaje arqueológico para construir narrativas desde las parcialidades que no anulen la alteridad, sino que la contemplan en la diferencia.

La Arqueología del Paisaje y los principios cosmológicos andinos se entretienen con la Semiótica y la Arqueología Hermenéutica conformando una caja de herramientas teóricas para poder abarcar el diálogo entre las narrativas (Ingold 1993, 2000; Barrett 1999; Thomas 2001; Vaquer 2013; Pey 2020a). El análisis se enfoca en los sitios arqueológicos, que desde la perspectiva local son comprendidos como parte de un paisaje vivo, heterogéneo y hambriento (Cruz 2006; Bugallo y Vilca 2011; Vilca 2012; Bugallo 2015). Los principios cosmológicos andinos nos permiten teorizar y comprender que el paisaje arqueológico, desde la mirada local, está comprendido por lugares peligrosos donde habitan seres y entidades que vinculan el pasado con el presente. Estos paisajes son intertextuales y abiertos, cargados de relaciones y de diálogos. Considero que explorar los puntos de convergencia entre las narrativas es de suma importancia para generar una apertura de las narrativas científicas y a la vez, ampliar nuestros horizontes de comprensión.

En una de las entrevistas que realicé para esta tesis Doña Sara me dijo: “*si llevan las historias y no vuelven más es como si nada*”. Esta oración, en forma de llamado de atención, respondió a mi pregunta de para quién hago Arqueología. Espero que las historias vuelvan siempre. Escribo esta tesis con el objetivo de realizar un aporte a las formas de construcción del conocimiento arqueológico. Formas que contemplan las conceptualizaciones locales en las narrativas arqueológicas y, de esta manera, aporten a la búsqueda de herramientas a fin de construir teorías situadas que permitan interpretar los paisajes arqueológicos. La meta, como científicas y científicos sociales, debe ser construir narrativas que cobren sentido para las comunidades locales, en las que sus voces estén representadas y sean reconocidas como agentes de cambio.

1.1. Objetivos e hipótesis de trabajo

Teniendo en cuenta lo escrito anteriormente, el objetivo general de esta tesis es explorar los posibles diálogos entre las narrativas locales y las narrativas arqueológicas

que surgen de las distintas formas de entender, conceptualizar, habitar el paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi.

Para ello propongo los siguientes objetivos específicos:

- Relevar y analizar las conceptualizaciones de las cuseñas y de los cuseños acerca del paisaje arqueológico local.
- Analizar las conceptualizaciones e interpretaciones arqueológicas del paisaje cuseño que han sido propuestas por el Proyecto *Pallqa* a partir de un trabajo sistemático en el área desde el año 2010.
- Identificar los lugares de enunciación de las narrativas locales y de las narrativas arqueológicas con respecto al paisaje arqueológico cuseño.
- Identificar las materialidades, lugares, entidades y prácticas que permiten poner en diálogo las diferentes conceptualizaciones y narrativas con relación al paisaje arqueológico cuseño.

En función de aquello planteado hasta aquí, sostengo como hipótesis de trabajo que el diálogo entre las narrativas locales y las narrativas arqueológicas con respecto al paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi puede anclarse en los lugares peligrosos del paisaje ya que son los espacios físicos en donde confluyen ambas narrativas.

1.2. Estructura de la argumentación

Siguiendo una estructura coherente con el género discursivo ‘tesis de licenciatura’, esta tesis está dividida en ocho capítulos que, si bien dialogan entre ellos, ordenan el recorrido de la argumentación. Luego de esta Introducción, en el Capítulo 2 presento las herramientas teóricas que guían y sustentan toda la investigación. A lo largo del capítulo propongo un recorrido a través de las bases epistemológicas de la Arqueología Hermenéutica del paisaje, la Semiótica bachtiniana y los principios cosmológicos andinos. Cada premisa se entreteje en una caja de herramientas para conformar el paisaje teórico en su totalidad.

Luego continuamos hacia el Capítulo 3, en el cual a partir de la caracterización del pueblo de Cusi Cusi y del Proyecto *Pallqa* propongo situar y otorgar el contexto a los distintos lugares de enunciación de los que surgen las narrativas acerca del paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi.

En el Capítulo 4 presento los aportes teóricos y prácticos de equipos que desarrollan sus investigaciones en la región circumpuneña y realizan sus trabajos en relación y diálogo con las comunidades locales.

En el Capítulo 5 desarrollo la metodología empleada. Presento en una primera instancia la conformación del *corpus* de datos y, en una segunda instancia, los pasos metodológicos para el análisis semiótico de los textos.

El Capítulo 6 se compone por el análisis del *corpus* de textos y se encuentra subdividido en dos: las narrativas cuseñas por un lado y las narrativas arqueológicas por el otro.

Acercándonos hacia el final, en el Capítulo 7 exploro las posibles relaciones dialógicas entre las narrativas locales y las arqueológicas.

Por último, el Capítulo 8, si bien es el final de la tesis y debería funcionar como el cierre, en este capítulo propongo la apertura, donde se retoman todos los elementos argumentativos de esta tesis y dejo en manos de las lectoras y de los lectores el uso de su tercera voz.

DELIMITANDO EL HORIZONTE (HERRAMIENTAS TEÓRICAS)

¿Por qué mirar a través de la ventana de las
palabras y de las historias?
(Donna Haraway 1995 [1991]:135)

2.1. Recorriendo el horizonte (de inteligibilidad)

En este capítulo haremos un recorrido por el paisaje teórico donde habita esta investigación. Las distintas secciones se irán presentando como caminos que se entraman para conformar una caja de herramientas teóricas (Foucault y Deleuze 1992 [1979]) construida a lo largo de los años de investigación.

El recorrido comienza por el diálogo bachtiniano que nos permite situar la materialidad analizada en este trabajo: los textos, término que no solo corresponde a la palabra escrita sino a los enunciados/discursos en general. Luego retrocederemos nuestros pasos hacia las bases epistemológicas, atravesando los caminos de la Hermenéutica y del paisaje en la Arqueología. Una vez afianzados en el suelo, continuaremos camino hacia otros paisajes, entre tiempos y espacios en los Andes. Al finalizar el capítulo podremos darnos vuelta y observar el paisaje teórico en su totalidad.

La teoría dialógica, construyendo narrativas desde las parcialidades

Mientras que yo en todo oigo *voces* y
relaciones dialógicas entre ellas.
(Michail M. Bachtín 1982 [1979]: 392)

Como toda narrativa, la narrativa arqueológica es intertextual, es decir, se construye siempre en colaboración y en diálogo, en respuesta a múltiples voces, pasadas, presentes y futuras. Continuamente nos encontramos discutiendo con enunciados pasados, en el trabajo de campo, en las clases, en el laboratorio y en la investigación. En todas estas

situaciones se produce una semiosis² infinita de enunciados arqueológicos siempre responsables y replicables. Cuando formalizamos las narrativas en los textos escritos producimos y reproducimos formas de escribir y de hacer Arqueología (Shanks y Tilley 1987; Hodder 1989; Joyce 2002; Haber 2011; D'Amore 2013).

Si aceptamos que las narrativas arqueológicas se encuentran en un constante diálogo con enunciados pasados, presentes y futuros, tanto fuera como dentro de la academia, que resultan en formas de hacer, y delimitan, a su vez, el campo de la Arqueología como disciplina, ¿qué pasa entonces con las narrativas locales sobre el pasado? Si se convierten en silencios y omisiones en los textos escritos, la disciplina arqueológica es agente y cómplice de la violencia epistémica que borra las relaciones que tienen las comunidades con el presente y reescribe su pasado bajo una lógica colonialista (Gnecco 2009). Son múltiples los trabajos que nos alertan sobre las implicancias sociales y políticas que tiene invisibilizar las voces de las comunidades locales en las narrativas arqueológicas (Delfino y Rodríguez 1991; Delfino 1995; Haber y Lema 2006; Gnecco 2009; Haber 2011; D'Amore 2013; Lema 2014; Haber 2016; Rivet y Barada 2018; Vaquer 2021; entre otras y entre otros). Propongo utilizar la teoría semiótica de Michail M. Bachtín para repensar las formas de narrar el pasado y remarcar la importancia de realizar una apertura de la Arqueología hacia otras formas de hacer, formas que sean responsables y responsables.

En el desarrollo de su teoría semiótica Bachtín plantea los lineamientos metodológicos y epistemológicos para las ciencias humanas cuyo objeto de estudio es el ser humano y argumenta que “no hay posibilidad de llegar a él y a su vida (su trabajo, su lucha, etc.) sino a través de los textos sígnicos creados o por crear” (Bachtin 1982 [1979]:305). A su vez, considera que el sujeto existe en respuesta a la otredad, es decir, el yo únicamente existe en diálogo con el otro. El diálogo bachtiniano se plantea como oposición a la dialéctica hegeliana y marxista, en la cual el objetivo final es generar una síntesis a partir de dos enunciados anulando la diferencia. En el diálogo, por otro lado, no hay síntesis, sino alteridad y diferencia, múltiples voces solapadas e irreductibles. Es en la diferencia que se asume la responsabilidad del acto, o de la palabra (Bachtín 1982 [1979]; Mancuso 2005; Todorov 2013 [1939]). De esta forma el diálogo permite construir interpretaciones que sean el resultado de diferentes epistemes conviviendo en tensión. Resulta así un

² Se entiende por ‘semiosis’ a la producción infinita de sentidos.

proceso en el cual no se pueden predecir los resultados, ya que una de las características del diálogo es la posibilidad infinita de respuesta, es decir, la apertura del texto.

Los discursos/enunciados (ambos conceptos se emplean como sinónimos) son el producto de la interacción de la lengua y del contexto de enunciación. Una de las características fundamentales de los enunciados es su intertextualidad, es decir, remiten siempre a enunciados anteriores. Cuando una persona enuncia, lo realiza de forma única, en un contexto socio-histórico particular no replicable (de copia), y por más que esté hablando solo o sola, entra en diálogo con discursos pasados y futuros. En términos de Bachtín, todo enunciado es responsivo, responde a enunciados pasados, contemporáneos o futuros. Por lo tanto, el diálogo no es neutro (como tampoco lo son las prácticas que de él se derivan); como todo texto signico, es ideológico (Voloshinov 2009; Massone *et al.* 2015).

Los géneros discursivos actúan como modelos que median entre el individuo (su acto de habla) y el colectivo (el sistema de la lengua), median entre la realidad (diacrónica) y la lengua (sincrónica), construyen y explican el mundo a partir de las distintas formas de organizar el tiempo y el espacio. Dos categorías que, al ser constitutivas de la realidad, Bachtín junta en el concepto de ‘cronotopo’, por lo que los géneros se convierten en modelos espaciotemporales (Todorov 2013 [1939]; Mancuso 2005). En este sentido, los géneros discursivos no solo pertenecen al ámbito de la literatura, sino al de la enunciación en general. En los textos escritos hay una elección del género con relación a la pertinencia dentro del ámbito donde se enuncie.

A lo largo del tiempo, si el texto perdura, es re-contextualizado por una ‘tercera voz’ o ‘palabra ajena’ y produce ‘exotopía’, es decir, se reinterpreta en un contexto donde se mira desde afuera. Cuando irrumpe un discurso ajeno se produce un encuentro entre sentidos y en lugar de producirse una dialéctica, se produce una fractura, una pérdida momentánea de sentidos que solo pueden reponerse en otro momento. En esa irrupción es donde se produce un diálogo, ya que es a partir de la diferencia y del conflicto cuando se pueden comprender y articular los sentidos.

Por lo tanto, para que exista un discurso dialógico, primero, se debe tener en cuenta el contexto de enunciación y, segundo, no debe generarse una síntesis, ya que implicaría subsumir la alteridad. Por el contrario, se debe asumir la alteridad irreductible entre los enunciados, entre el yo y el otro. Es por ello que, en las ciencias positivistas, al buscar la unidad, el diálogo tiende a ser monológico, es decir, impone la palabra ajena subsumiendo

la alteridad. No se genera un encuentro entre conciencias, sino más bien un reduccionismo teorístico que al anular la diferencia invisibiliza al sujeto responsable de la enunciación.

El concepto de 'responsabilidad' en Bachtín ayuda a comprender la diferencia entre los dos tipos de discursos. Asumir la responsabilidad, en términos de dicho autor, implica tomar conciencia de que todo enunciado tiene consecuencias y efectos prácticos. Por ello, cuando un discurso monológico intenta explicar la realidad como la no-diferencia, anula la alteridad y al hacerlo, anula toda responsabilidad moral. En cambio, el diálogo acepta que todo enunciado implica una irreductible diferencia, parte de ella y busca la pluralidad de voces.

Ahora bien, un discurso monológico puede ser leído dialógicamente y viceversa, aquí versa el problema de la comunicación: para Bachtín nos comunicamos porque no podemos comunicarnos. En el modelo comunicativo participan la autora o autor, la lectora o lector y la tercera voz o palabra ajena. Tanto la lectora inmediata como el lector futuro pueden interpretar el mismo texto de distintas formas, se produce una explosión de significados, o una apertura del texto (Eco 1962). En este sentido, todo texto tiene la potencialidad de generar una semiosis infinita. Es la tercera voz la que permite la resurrección de significados y de esa manera impide el cierre del círculo hermenéutico (porque las interpretaciones y re-interpretaciones son infinitas); aparece como palabra ajena, ya que el autor no puede controlarla ni predecirla. La tercera voz re-acentúa los textos anteriores, por lo tanto, por más que un texto sea monológico no se agota en una única lectura porque siempre contiene los ecos de lo no dicho.

El discurso académico implica siempre un diálogo con el otro. En los textos científicos no solo es posible analizar su carácter monológico o dialógico para evaluar de esta manera su responsabilidad ética, sino que también podemos pensar cómo se organizan en el mismo las relaciones espacio-tiempo. Esto implica interpretar su género o cronotopo y su influencia en la manera que la otredad es expuesta, qué modelo de relación entre el yo y el otro se está exponiendo. Por lo tanto, retomar la teoría dialógica bachtiniana nos permite deconstruir la narrativa y exponer su epistemología. Todo texto es un automodelo, por lo que contiene en sí mismo los instructivos para su lectura. Las herramientas semióticas sirven para explicitar la alteridad irreductible que resulta del diálogo y generar narrativas científicas que no anulen al otro, sino que construyan desde el conflicto y desde la diferencia. De este modo se asume responsabilidad por los enunciados dado que tienen consecuencias prácticas. Los *corpus* de textos científicos no

solo generan programas pragmáticos hacia dentro de la academia, sino también relaciones entre el nosotros y el otro. Cómo preguntamos, cómo escribimos, generan al mismo tiempo modelos de relaciones con la otredad. Nuestra responsabilidad como científicas y científicos sociales es explicitar la diferencia.

Preguntándome entonces sobre las narrativas totalizantes y monológicas me di cuenta que había que volver hacia atrás, hacia los cimientos, ¿cómo puedo plantear una narrativa dialógica si no me cuestiono cómo construyo el conocimiento, si no me cuestiono mis bases epistemológicas? Hay que construir desde el suelo, desde mi cuerpo situado social e históricamente. Mi mirada no mira desde ningún lugar, mi mirada es un conocimiento parcial y nunca totalizante.

Desde los cimientos: Arqueología Hermenéutica

¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?

(Donna Haraway 1995 [1991]: 330)

Retrocedo sobre mis pasos para comenzar desde los cimientos que sostienen esta investigación y explicitar mis bases epistemológicas, es decir, el lugar desde el cual construyo el conocimiento. Por más que esta tesis no trate acerca del género, o de las temáticas comunes del feminismo, no impide pensar la ciencia desde el mismo lugar crítico, por lo tanto, parto desde una epistemología feminista de los conocimientos situados (Haraway 1995 [1991]). En este sentido, considero que la ciencia no es objetiva si produce conocimientos totalizantes, como se plantea desde el positivismo, ni tampoco lo es si cae en el relativismo. En palabras de Haraway, no se puede ver “desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (1995 [1991]: 329). La objetividad feminista implica conocimientos situados, maneras específicas de ver el mundo que se conjugan en un diálogo para generar conexiones parciales. Al situarse y explicitar desde donde nos paramos, desde donde miramos, demarcamos nuestro lugar de enunciación y nos hacemos responsables de nuestras narrativas porque estas pueden ser respondidas y entrar en diálogo con otras.

Por lo tanto, mi mirada se enmarca en la Arqueología Hermenéutica (Barrett 1999; Vaquer 2015). La hermenéutica, a diferencia de los marcos teóricos de corte positivista que buscan la explicación, refiere a la comprensión. La Filosofía Hermenéutica considera

que siempre que interpretamos lo hacemos de manera situada. Heidegger (2012 [1927]) lo denominó “situación hermenéutica”, la cual se compone de tres elementos: el lugar desde donde miramos lo que queremos interpretar, la dirección de nuestra mirada (perspectivas e intereses) y el horizonte hasta donde llega nuestra mirada. A este último se lo denomina ‘horizonte de inteligibilidad’ porque es el que delimita nuestra comprensión, ya que se construye a partir de la sedimentación de interpretaciones pasadas. Por lo tanto, toda interpretación la realizamos situados socio-históricamente (en el presente), a partir de intereses presentes y dentro de tradiciones particulares que delimitan nuestro horizonte.

La Arqueología Hermenéutica considera que el pasado es una narrativa que se realiza desde el presente, lo cual implica que no existe un pasado ‘objetivo’ como lo entiende el positivismo (Shanks y Tilley 1987). Para comprender el pasado debemos dialogar con los textos que deseamos interpretar. En dicho diálogo empieza a construirse el círculo hermenéutico, entendido como una espiral de giros interpretativos, que comienza desde la propia situación hermenéutica del intérprete y busca la apertura para comprender los sentidos o significados de las sociedades del pasado (Hodder 1986, 1991).

Varios autores han reparado en los riesgos de dejarnos llevar hasta el infinito por la espiral hermenéutica, ello implicaría que no hay un límite para nuestras interpretaciones por lo cual perderían validez científica (Johnsen y Olsen 1992; Criado Boado 2001; Aguilar Díaz y Tantaleán 2008; entre otros y entre otras). Para superar este riesgo, Vaquer (2013a, 2013b) propuso establecer un rango restrictivo a las interpretaciones con el “triángulo hermenéutico” (Figura 2.1). En cada vértice del triángulo se sitúan las tres tradiciones involucradas en las narrativas arqueológicas. Un vértice representa la tradición académica que está planteada por el estado del campo científico en un momento socio-histórico particular y que determina el límite de lo posible. Otro vértice es la tradición local conformada por las narrativas locales sobre el pasado, estas brindan un marco ético que permite confrontar nuestras interpretaciones con las consecuencias prácticas y políticas de nuestro trabajo. El último vértice es la cultura material en tanto dato que brinda un límite objetivo. Finalmente, en la intersección se sitúan las interpretaciones arqueológicas que se encuentran limitadas por las tres tradiciones y que operan como horizontes de inteligibilidad.



Figura 2.1. El triángulo hermenéutico. Las interpretaciones y sus límites. Tomado de Pey (2021) basado en Vaquer (2013a).

La Arqueología Hermenéutica, por lo tanto, nos permite explicitar los intereses y entablar un diálogo que promueva una ciencia crítica, abierta y comprometida socialmente. En Arqueología a la hora de interpretar nos encontramos con tres horizontes que se relacionan con el pasado: el horizonte de las comunidades, el horizonte de las y de los investigadores y el horizonte de los objetos arqueológicos en tanto dato medible, contrastable y re-interpretable. El desafío consiste en buscar el diálogo entre los distintos conocimientos situados y construir desde las parcialidades, sin fusionar estos horizontes, lo que llevaría a producir una narrativa totalizante. Al explicitar que nuestra mirada es imperfecta somos capaces de “ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway 1995 [1991]: 332).

El conocimiento científico es creado por agentes históricos, por lo cual responde siempre a intereses presentes, es por ello que la Arqueología es una práctica política y social (McGuire 2008). Una Arqueología que parta desde los conocimientos situados y del diálogo se convierte en una disciplina responsable y responsable que permitirá generar una apertura del discurso científico y de esa manera mitigar la violencia epistémica inherente al conocimiento científico (Haraway 1995 [1991]; Gnecco 2009).

Habitar y narrar el paisaje

Y el sol, que permanece físicamente idéntico a sí mismo, se convirtió en otro por la toma de conciencia que tuvieron el testigo y el juez.

(Michail M. Bachtín 1982 [1979]: 359)

Realizar una Arqueología dialógica desde las miradas parciales nos interpela a pensar críticamente los conceptos que utilizamos. Debemos entonces corrernos de la concepción moderna de paisaje, entendido como una forma abstracta y ajena a la actividad humana. Esta concepción cartesiana de la dicotomía naturaleza/cultura tiene su raíz en la razón instrumental por medio de la cual el ser humano, a través de la observación (vista), puede interpretar la naturaleza como algo separado de sí mismo (Thomas 2001). Entendido de esta manera, el paisaje se convierte en un concepto puramente visual, un objeto pasivo, estático y atemporal que miramos desde afuera, o en términos de Haraway (1995 [1991]), desde ningún lado.

La Arqueología Hermenéutica permite abrir el concepto de paisaje poniendo el foco en las prácticas sociales de los agentes, es decir, en el habitar (Barrett 1999; Thomas 2001; Vaquer 2013a; Pey 2020a). Desde esta perspectiva el paisaje deja de ser un espacio físico dado *a priori*, y pasa a ser una construcción a partir de las experiencias y de las actividades que realizamos en él. Ingold (1993, 2000) propone hablar de *taskscape*, un concepto que da cuenta de las relaciones entre el cuerpo, las actividades y el paisaje. El *taskscape* es la red de prácticas cotidianas llevadas a cabo por una sociedad durante el proceso de habitar, lo cual implica que no podemos disociar el paisaje de los eventos que ocurrieron en él, ni de las narrativas que se objetivan de esos eventos.

En este sentido, Thomas (2001) propone que los paisajes se conforman por una red de relaciones entre lugares, objetos y personas. Los lugares se convierten en tales mediante las interacciones y actividades cotidianas que realizan los agentes. Los conjuntos de lugares se enhebran a partir de las historias de vida de las personas que los habitan construyendo así su identidad. Los paisajes entonces, no son escenarios pasivos, se construyen mediante nuestras acciones, experiencias y narrativas, y a la vez, nosotros mismos somos contruidos por el paisaje que habitamos en una relación recursiva.

Desde la hermenéutica el paisaje es un horizonte de inteligibilidad ya que lo habitamos de manera situada. Ser-en-el-mundo implica una participación relacional, nos involucramos con nuestro entorno y le otorgamos significado (Heidegger 2012 [1927]). Habitar el paisaje es interpretar. La interpretación del paisaje se desarrolla en dos planos que se dan de manera conjunta: el plano corporal y el discursivo o narrativo. Las narrativas que construimos de los paisajes derivan de la objetivación del plano corporal o somático de nuestro habitar. Es importante en este punto recordar que la situación hermenéutica de cada intérprete está conformada por distintos intereses y pre-juicios. Por lo cual los paisajes son múltiples, un mismo lugar puede tener distintos significados para diferentes personas.

Para interpretar arqueológicamente las diferentes formas de habitar Vaquer (2021) propuso el concepto de 'lógicas del paisaje'. Este concepto abarca la dimensión económica y las distintas formas de ser-en-el-mundo, involucrando tanto la dimensión corporal como la narrativa. En un mismo paisaje pueden coexistir distintas lógicas de habitar que se desarrollaron históricamente, de forma tal que las lógicas trascienden las cronologías lineales. En el paisaje nos encontramos con lugares donde confluyen un conjunto de lógicas cuyas materialidades y narrativas responden a distintas temporalidades. El paisaje, al igual que los enunciados de Bachtín, es intertextual, lugar donde conviven simultáneamente pasados, presentes y futuros. Es por ello que analizando las narrativas que se desprenden de las distintas lógicas podemos enriquecer las interpretaciones arqueológicas.

La Arqueología Hermenéutica brinda un marco teórico-conceptual que puede ser llenado de contenido específico en cada contexto particular, es decir, contenidos situados. Poner en diálogo las distintas narrativas del paisaje permite por un lado hacer visible la continuidad entre el pasado y el presente y, por el otro, situar los intereses de todas las personas involucradas. En suma, realizar una Arqueología en tanto ciencia social crítica que considere los múltiples pasados y sus consecuencias prácticas en el presente y en el futuro, mitigando así la violencia epistémica inherente a la disciplina.

2.2. Habitar los Andes

No existe nada muerto de una manera absoluta:
cada sentido tendrá su fiesta de resurrección.
(Michail M. Bachtín 1982 [1975]: 393)

En esta sección se presentan algunos principios cosmológicos del mundo andino. Es importante antes de continuar aclarar algunos puntos. En primera instancia quiero remarcar, siguiendo a Tantaleán (2019), que en los Andes debe hablarse de ontologías (en plural) para evitar caer en el esencialismo de ‘lo andino’ (para debates sobre lo andino ver: Bouysse-Cassagne y Harris 1988; Martínez Cereceda 2004; Lorandi 2010; Abreu Mendoza y Arnold 2018). Es decir, que existen diversas formas de comprender el mundo que pueden coexistir dentro de un mismo marco espacial y temporal. Especialmente, si tenemos en cuenta que la región es muy amplia e incluye una gran diversidad de poblaciones y procesos socio-históricos particulares. Ahora bien, el producto de la clasificación ontológica del mundo es una determinada cosmología, es decir, la organización de todo lo que nos rodea dentro de redes de relaciones construidas en esquemas prácticos y de pensamiento históricamente situados (Descola 2012).

Durante los últimos años, en las ciencias sociales, la pregunta sobre la naturaleza de la realidad ha comenzado a cobrar fuerza en lo que se denomina el ‘giro ontológico’. Estos nuevos enfoques parten del interés de incorporar en las interpretaciones científicas, a modo de teoría, las formas locales y nativas de entender el mundo (Ingold 2000; Viveiros de Castro 2004a; Latour 2007; Descola 2012; Alberti 2016). El objetivo es generar formas alternativas a los dualismos (sujeto-objeto, naturaleza-cultura, cuerpo-mente) que caracterizan el pensamiento moderno antropocéntrico. Superar estas tradiciones de pensamiento, que se imponen en nuestras interpretaciones sobre sociedades ontológicamente distintas, permite abrir nuestros horizontes de comprensión (Lema 2017).

No quiero detenerme aquí en las críticas que se le realizaron a esta corriente (Wright 2016; López y Altman 2017; López 2019), solo aclarar que no se trata de adoptar el punto de vista del otro, lo que sería imposible, ni de realizar analogías directas hacia el pasado (Alberti y Marshal 2009; Lema 2017; Pey 2020a, 2021; Carreras 2021). Considero que incorporar conceptos locales genera una apertura en nuestras investigaciones ya que nos

permite, por un lado, realizar interpretaciones situadas a la vez que reconocer nuestras propias tradiciones. Y por el otro, comenzar el camino del diálogo que reconozca las tensiones entre las tradiciones académicas y las formas locales de habitar el mundo.

Si rastreamos en la gran cantidad de material producido por fuentes etnográficas, antropológicas, lingüísticas y arqueológicas desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad sobre los Andes Centrales y Sur podemos encontrarnos con elementos que manifiestan cierta continuidad temporal y regional. Si bien existen varias cosmovisiones, también existe una ontología compartida en la región (Tantaleán 2019). Es en todo aquel material que me baso para desarrollar la siguiente sección sobre algunos principios ontológicos andinos, para poder teorizar desde otras cosmovisiones que nos ayuden a ampliar nuestros horizontes de comprensión y enriquecer las interpretaciones científicas sobre los pasados y presentes en la Puna de Jujuy.

Pacha, la división del mundo

En los Andes se habita el *Pacha*, un concepto que incluye tanto la dimensión espacial como temporal del mundo. Dicha palabra, proveniente del quechua y del aymara, no tiene traducción al español, “denota simultáneamente un momento o intervalo de tiempo y un *locus* o extensión de espacio, y lo hace, por lo tanto, en cualquier escala” (Salomon 1991:14).

Como su traducción lo indica, el *Pacha* hace referencia a distintas temporalidades y espacios. La relación entre pasado-presente-futuro no es lineal, los futuros en el mundo andino se proyectan desde atrás, desde el pasado y todos están contenidos en el mismo *Pacha*. Por ejemplo, para pedirle a alguien que se adelante se dice *ñawpay*³ cuya traducción literal es “anda hacia atrás, hacia el pasado”. En este sentido, el pasado se encuentra adelante y el futuro atrás (Manga Quespi 1994; Rivera Cusicanqui 2015). A diferencia de nuestra concepción del tiempo, que podemos dibujar como una línea que siempre avanza hacia el futuro, en los Andes podríamos representar el tiempo como un bucle.

³ *Ñawpa* significa tanto “antiguo” como “ir delante” (Itier 2017).

El carácter cíclico andino puede dividirse en tres unidades temporales: el ciclo diario, el ciclo anual y el ciclo histórico (Fischer 2002). La historia andina se organiza en una serie de ciclos (*Pachas*) que se intercalan entre momentos de caos y cambios estructurales llamados *pachakutis* (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). En un momento el ciclo (*Pacha*) se detiene, se da vuelta el tiempo/espacio (*pachakuti*) y se retorna a un nuevo *Pacha*, en el cual lo que era pasado se vuelve futuro y viceversa (Quispe Medina 2008; Pey 2021).

Los ciclos históricos pueden ser divididos en tres edades: *Taypi*, *Puruma* y *Auca* (Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cruz 2016). Me interesa aquí detenerme en la segunda edad, el *Purun Pacha* o *Puruma*. Esta se caracteriza por un tiempo de luz difusa de límites borrosos, es el *Pacha* de lo no-diferenciado y lo indeterminado, donde se confunden los opuestos. Usualmente este tiempo/espacio se asocia con lo salvaje, lo no domesticado, lo virgen, un tiempo de oscuridad. Estas características, fundadas en una lógica de no contradicción, se caracterizaron como lo ‘opuesto a’, la oscuridad como opuesta a la luz, lo salvaje como opuesto a lo domesticado, pero cuando nos adentramos en la bibliografía encontramos cada vez más que el *Puruma* no es la era de los ‘No-’, sino más bien, es la era de lo difuso: hay luz pero luz de luna, hay especies domesticadas pero en espejo, como un reflejo silvestre del mundo civilizado (Cereceda 1990; Gil García 2014).

En la penumbra del *Puruma* habitan los *chullpas* o gentiles. Existen variaciones regionales del relato de los *chullpas*, sin embargo podemos remarcar algunas características comunes (Sendón 2010). Estos seres no-humanos son la primera humanidad, gente de pequeña estatura que carece de gobierno y de leyes y que podían dialogar con plantas, animales y piedras (Cereceda 1990; Gil García 2001; Cruz 2005, 2006). Su subsistencia se basaba principalmente en la caza, pesca y recolección, aunque también cultivaban y pastoreaban especies en sus variedades silvestres, como la quinoa silvestre y la vicuña. Se asocian a todas las especies silvestres no domesticables (*sallqa*); el zorro era su perro, la perdiz su gallina, el zorrino su chancho, entre otros (Cereceda 1990; Arnold 2014 [1992]). A pesar de ser la primera humanidad, los *chullpas* no son reconocidos como antepasados y representan una alteridad silvestre potencialmente dañina. Estos seres se secaron o volvieron piedra con la llegada del Sol cuando se produjo un *pachakuti* que condujo a un nuevo *Pacha*, el *Auca*, caracterizado por el comienzo de la civilización (Inka) o la llegada del Dios cristiano (Vilca 2012). Los *chullpas* son gente de un mundo antiguo, una humanidad pre-solar. Como tales, pertenecen al pasado, pero un pasado latente que está inserto en el presente ya que además en algunas regiones se

considera que algunos han sobrevivido. Existen testimonios materiales de ese mundo antiguo en el paisaje como los restos de sus construcciones (antigales o *chullperíos*), sus vasijas y sus cuerpos momificados (Cereceda 1990; Gil García 2001, 2014; Nielsen 2018).

Según crónicas y etnografías el esquema cosmológico andino piensa al mundo como una isla que flota sobre un gran océano (*Mamaqocha*). Esta isla presenta tres dimensiones espaciales posicionadas de manera vertical: *Hanan Pacha* (el mundo de arriba), *Taypi o Kay Pacha* (el mundo de aquí) y *Ukhu Pacha* (el mundo de abajo)⁴ (Figura 2.2). Estos tres planos pueden ser considerados como mundos paralelos en constante diálogo entre sí. A su vez, cada uno de ellos tiene sus propias características y habitantes (Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cruz 2006; Pey 2021).

Hemos de tener en cuenta que muy posiblemente la división tripartita mundo de arriba, mundo terrenal o del medio e inframundo sea una adaptación de la concepción cristiana cielo-tierra-infierno que fue impuesta por los evangelizadores en una búsqueda por resignificar las cosmologías andinas en espacios dicotómicos (bueno-malo). A su vez, es también posible que los tres *Pacha* tengan su origen en las antiguas divisiones del *Pacha*: *Taypi*, *Puruma* y *Auca*, aunque estos últimos no se encuentran anclados a una distribución espacial arriba-medio-abajo (van Kessel 1992; Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cruz 2006). En este mismo sentido, Vargas (2020) plantea la existencia de cuatro *Pacha*. Sostiene que fueron reducidos a tres por la evangelización en virtud de la trilogía cristiana. A los tres ya mencionados, se sumaría el *Hawa Pacha*, o mundo de afuera, que consiste en el espacio/tiempo de los pensamientos, un lugar que existe más allá de los sentidos (Vargas 2020:48).

⁴ *Hanan o Janaq Pacha* (*Alax Pacha* en aymara: cielo), *Kay Pacha* (*Aka Pacha* en aymara: mundo terrenal) y *Ukhu Pacha* (*Manqa Pacha* en aymara: inframundo).

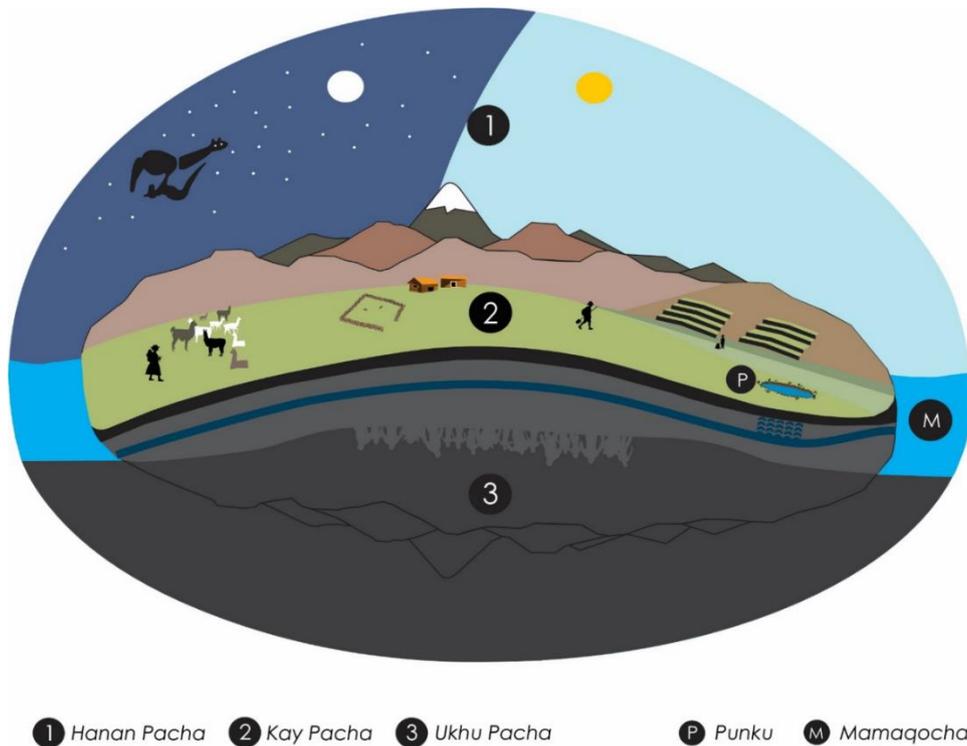


Figura 2.2. Esquema cosmológico del mundo andino. Tomado de Pey (2021: 99).

El *Hanan Pacha* corresponde al ‘mundo de arriba’ donde habitan el Sol (*Inti*), la Luna (*Killa*), el rayo, los astros, y luego de la evangelización el Dios cristiano. También es el lugar donde se encuentran las constelaciones negras (constelaciones que conectan los espacios del cielo sin estrellas), la más conocida es la *Chakana* (Zuidema y Urton 1976; Arnold y Yapita 2018). En este mundo nunca concluyen los ciclos o *Pachas*, se trata de un presente continuo donde reinan el orden y la luz.

El *Ukhu Pacha* es el inframundo o mundo de abajo, lo habitan los muertos, diablos y seres no-humanos que poseen un carácter ambiguo. El tiempo es irregular y pendular, el pasado pesa sobre el futuro y lo determina; la luz es difusa, las entidades están indiferenciadas. El *Ukhu Pacha* contiene un poder salvaje, genésico y sagrado que puede otorgar prosperidad y fertilidad. Es de notar que este *Pacha* evoca el segundo ciclo nombrado anteriormente, el *Purum Pacha*. Por lo cual luego del *pachakuti* que termina con el mundo de los *chullpas*, sus espíritus encuentran refugio en el *Ukhu Pacha*, un mundo indiferenciado al igual que el suyo (Cruz 2014).

Los seres humanos (*runa*) habitan el *Kay Pacha* (mundo terrenal o mundo de aquí), junto a animales, plantas y entidades no humanas, es el mundo de las actividades cotidianas. Los mundos andinos son permeables y el *Kay Pacha*, al estar en una posición

intermedia, está influenciado por los otros dos mundos. Su paisaje se encuentra cargado de elementos y entidades provenientes de los otros mundos. Cruz (2012) identifica dos conceptos que permiten clasificar la naturaleza, identidad y potencia de los hitos del paisaje del mundo terrenal. El concepto de ‘Gloria’ indica los lugares habitados normalmente por los seres humanos, son espacios ordenados y protegidos por los ancestros (*mallku*) y poseen una conexión con el *Hanan Pacha* (Bouysse- Cassagne y Harris 1987). Los ancestros son una parte fundamental del mundo andino, ellos participan de la vida cotidiana, son consultados, agasajados en las ceremonias y tienen una influencia directa en la fertilidad de la tierra. Se encuentran presentes en el paisaje en forma *mallki* (ancestros momificados), de *huanacas* (ancestros litificados) y de *wak’as* (ancestros corporizados en el paisaje, en forma de cerros, volcanes o algún rasgo distintivo del paisaje). Por el contrario, los lugares ‘*saqra*’ se consideran *punku* (portales) al *Ukhu Pacha* y se caracterizan por su ambigüedad. Por un lado, poseen una fuerza animante y fértil, y por el otro, son potencialmente peligrosos. Estos *punku* siempre se encuentran hambrientos y hasta son capaces de devorar personas (Cruz 2006, 2012). De ellos también suelen emerger entidades malignas del inframundo (espíritus, diablos, *chullpas* y otros seres).

En el paisaje podemos encontrar una gran cantidad de *punku*: las *qaqas* (peñas o afloramientos rocosos); las *qayq’u* (quebradas estrechas); las cumbres; los *pujos*⁵ (manantiales también conocidos como ojos de agua) y los ciénegos (humedales). Su peligrosidad interpela porque son espacios de límites difusos y borrosos. Si no se tiene cuidado o no se realizan en ellos los rituales necesarios las personas pueden enfermar, o incluso morir (Cruz 2012; Bugallo y Vilca 2011; Bugallo 2015; Villanueva Criales 2019). Los antiguos o *chullperios* también son lugares peligrosos y tienen la capacidad de enfermar. Recordemos que el *Uhku Pacha* se encuentra relacionado con el segundo ciclo, o *Purum Pacha* habitado por los *chullpas*. En el paisaje andino las materialidades, prácticas, narrativas y temporalidades se encuentran entramadas; el pasado latente y el tiempo cíclico interpelan en el presente a las y a los habitantes del mundo terrenal (Pey 2020a, 2021).

Es momento de darnos vuelta y observar el camino recorrido hasta aquí. Habitar el paisaje andino y habitar el paisaje arqueológico es interpretar paisajes múltiples y

⁵ Remarco en itálicas la castellanización de *phuju*. s. Fuente. Lugar donde sale agua de la tierra. Manantial. *Pukyu*, juturi. s. Fuente. Manantial. *Pukyu*, p’unqu. s. Pozo. Hoyo en la tierra. (Laime Ajacopa *et al.* 2020).

multitemporales donde habitan voces otras, como nos dijo una vez Doña Sara mientras hablábamos del paisaje cuseño: “*todos los rincones tienen historias*”⁶. Como científicas y científicos sociales hacer Arqueología en los Andes implica interpretar paisajes intertextuales en donde la semiosis infinita produce desencuentros.

El pasado es una narrativa que realizamos en el presente. Como investigadoras e investigadores situados socio-históricamente interpretamos delimitados por nuestro horizonte de comprensión. Incluir teoría local amplía esos horizontes, nos orienta al diálogo y nos permite realizar una apertura de las narrativas del pasado. Podemos, desde nuestras parcialidades, hacer textos responsables, y por lo tanto responsables, es decir, hacer una Arqueología Dialógica.

⁶ Recuerdo a las lectoras y a los lectores que las citas textuales relevadas durante el trabajo de campo se encuentran delimitadas por comillas dobles y en itálicas.

-CAPÍTULO 3-

CUSI CUSI
(ÁREA DE ESTUDIO)

En este capítulo se presenta el área de estudio y, dado que esta tesis versa en torno a los diálogos entre las narrativas concernientes al paisaje arqueológico cuseño, primero recorreremos la localidad de Cusi Cusi, su ubicación, su historia y sus particularidades. Posteriormente haremos un breve recorrido por el Proyecto *Pallqa*, con el propósito de situar los contextos de enunciación de ambas narrativas.

3.1. El pueblo de Cusi Cusi

kusi. s. Alegría. Júbilo, contento.

kusi kusi. s. Araña. Arácnido que
segrega un hilo sedoso.

(Teófilo Laimé Ajacopa 2007: 46)

En la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan se encuentra la localidad de Cusi Cusi ubicada a 3800 metros sobre el nivel del mar, en la intersección de los departamentos jujeños de Rinconada y de Santa Catalina, a 350 km de la ciudad de San Salvador de Jujuy y muy cerca de la frontera actual con Bolivia, establecida en el año 1938 (González 2019). El paisaje cuseño es el característico de la Puna seca, un desierto de altura con una alta variabilidad climática interanual donde las precipitaciones se concentran principalmente entre los meses de diciembre y de marzo (Cabrera 1976) (Figura 3.1).



Figura 3.1. Fotografía de la Quebrada de Cusi Cusi donde se observa el pueblo.

Previo a la fundación del pueblo actual, cuando el área todavía formaba parte del Estado boliviano, se caracterizaba por ser una zona pastoril con caseríos dispersos en el paisaje como parte de un sistema de puestos y de estancias (Carreras 2016). Cuentan las cuseñas y los cuseños que existía allí un lugar de encuentro en el cual se reunían las familias que viajaban desde distintos lugares para festejar eventos del calendario pastoril. La festividad más recordada es el carnaval. Estos festejos se realizaban en aquello que hoy se conoce como Iglesia Vieja o Pueblo Viejo fundado hacia 1925 y constituido por una antigua iglesia católica rodeada por algunos caseríos, ubicada a unos tres kilómetros de la actual localización del pueblo (Carreras 2015; Carreras y Pey 2019; Vaquer *et al.* 2020a, 2020b) (Figura 3.2).



Figura 3.2. Fotografía de la Iglesia Vieja, Cusi Cusi.

Cusi Cusi deriva del quechua *kusi kusi* y tiene dos traducciones posibles al castellano, una de ellas es “alegría, alegría” y la otra “araña”. La araña *kusi kusi* es un insecto *ch'ixi*, concepto que plantea la coexistencia antagónica o complementaria de las diferencias (Rivera Cusicanqui 2010). Dicho insecto pertenece tanto al mundo de abajo (*Ukhu Pacha*) como al mundo de arriba (*Hanan Pacha*). Por lo tanto, es un animal poderoso e indeterminado que permite transitar entre opuestos (Rivera Cusicanqui 2015, 2018). Su relación con ambos mundos lo convierte en un insecto que anuncia la lluvia. Probablemente por ello encontrarse con una *kusi kusi* trae buena suerte, o como su traducción dice, alegría alegría (Quispe Medina 2008).

En los relatos sobre el origen del pueblo las vecinas y los vecinos narran distintas historias. Algunos cuentan que durante la construcción de la Iglesia Vieja la gente se encontró con una *kusi kusi*. En otras versiones es encontrada por caravaneros que venían desde Bolivia mientras descansaban en una estancia que se encuentra apenas bajando de la Puna. Uno de los vecinos nos relata:

“Porque antes como venían esas caravanas de llamas que hacían, o caravanas de burros porque venía gente de Bolivia, venían hasta Rinconada se iban a comprar mercadería, entonces yendo por este camino que sale el alto de vehículo, ahí

arriba. Bajando justo el alto ya del alto, bajando para abajo hay un lugar como una especie de curva así bajada y abajo hay una estancia chiquitita, un corralcito digamos y más abajo está un ciénego, cerca del río digamos. Pero en esa estancia chiquita un tipo corralcito ahí llegaban y era un realero, como decía, como llegaban de una jornada se quedaban a dormir ahí. (...) Lo real ese lugar se llamaba Cusi Cusi, le han puesto porque han visto por primera vez el bicho grande que nunca habían visto, entonces ese lugar se llama Cusi Cusi. Por eso han puesto ya Cusi Cusi al pueblo” (Entrevista a Santos Mamaní, Cusi Cusi 2016).

En otras versiones el nombre del pueblo no incluye a la araña y remite a la alegría de los viajeros cansados cuando llegan a la ciénaga de Cusi Cusi, que se encuentra apenas bajando de la Puna. Alegría por el encuentro y el descanso en un lugar con agua para el ganado.

Entonces el origen del nombre Cusi Cusi se interpreta de dos maneras, la araña o la alegría del encuentro y del descanso. Sin embargo, también podemos pensar que son parte de un mismo entramado. Una de las características que más resaltan a la vista de Cusi Cusi es su río homónimo que con su curso permanente tiñe de verde el paisaje, invitando al encuentro y al descanso de los viajeros y de su hacienda. La araña *kusi kusi* representa la transición (de la puna seca a la ciénaga), auspicia agua y buena ventura. Cusi Cusi es la alegría que producen el encuentro, el descanso y la suerte.

La localidad de Cusi Cusi se fundó en 1942 y actualmente es la cabecera de la Comisión Municipal homónima creada en 1985 y conformada por los poblados de Lagunillas del Farallón, Paicone, Ciénaga de Paicone y Misa Rumi. En el 2010 se censaron 243 habitantes (INDEC 2012), pero si se tienen en cuenta todas las localidades que conforman la Comisión Municipal, la población se estima en 1328 habitantes sobre un total de la Puna de 39.337 (Cabrera *et al.* 2010). En el nivel organizacional administrativo, posee una Comisión Vecinal y una Comunidad Aborigen (“*Orqo Runa*”) con sus autoridades correspondientes.

El pueblo cuenta con una plaza principal, un edificio municipal, una subcomisaría y un Centro de Integración Comunitario en el cual funciona la Unidad Sanitaria, un ciber y salas donde se realizan actividades comunales. Con referencia a la educación funcionan dos instituciones. la Escuela Primaria N° 127 y la Escuela Polimodal N° 1. Si bien la “Iglesia Vieja” ya prácticamente no se visita (con excepción de algunos eventos asociados a procesiones durante la Pascua), frente a la plaza principal se emplaza otra Iglesia

Católica Apostólica Romana, hoy vigente. Además, los cuseños y las cuseñas cuentan con cuatro templos destinados al culto evangélico.

En la actualidad en Cusi Cusi existe un gran componente pastoril, aunque cada vez menos personas se dedican a esta forma de vida. Existen muy pocos habitantes que viven en el campo, por lo general la mayoría de los que crían ganado (llamas, ovejas y cabras) van al campo los fines de semana y en la semana trabajan en el pueblo (Figura 3.3). Las fuentes laborales alternativas, y que cada vez tienen mayor representatividad en el pueblo, son la minería, el sector público y de servicios privados (agua, luz) y los servicios relacionados con el turismo (hoteles, restaurantes y servicios de guías). Existen también dos cooperativas integradas por varias familias productoras, la “Cooperativa Agroganadera Cuenca Río Grande San Juan Limitada” dedicada al fomento ganadero y comercialización de lana de llama y la “Cooperativa Agrícola de Comunidades Andinas Limitada” (CADECAL) orientada a la intensificación de la producción de quinoa (Pey 2017). En menor escala, las mujeres artesanas se han agrupado para comerciar sus tejidos.



Figura 3.3. Doña Sara E. Puca junto a su hacienda de llamas y su perro Sansón en las inmediaciones de Cusi Cusi.

En cuanto a la relación que establecen los pobladores y las pobladoras con su pasado, hemos registrado, a partir de entrevistas, las diferentes historias y modos de narrar el pasado del pueblo (Vaquer *et al.* 2014; Carboni y Massone 2015; Vaquer y Cámara 2018). Gran parte de las cuseñas y los cuseños perciben su paisaje como potencialmente peligroso ya que está poblado por seres y por lugares que tienen la capacidad de enfermar a las personas que los transitan si no se toman los recaudos necesarios. Los antiguos o *chullperíos*, las abras y los ojos de agua son algunos de los lugares más nombrados como peligrosos (Vaquer *et al.* 2020a, 2020b). Estos sitios son transitados a diario, son habitados y en algunos casos algunas de sus estructuras o sectores son reutilizados (Pey 2020b).

3.2. Proyecto Arqueológico y Antropológico *Pallqa*

pallqa. s. Bifurcación. Punto donde se separan dos o más vías o caminos.
(Teófilo Laime Ajacopa 2007: 76)

(...) la encrucijada (*pallqa*) es un lugar de máxima transición y a la vez un lugar de encuentro.
(Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris 1987: 39)

El objetivo de este apartado es explicar la conformación del Proyecto *Pallqa*. Por ello, antes de comenzar quisiera aclarar brevemente que, a fin de no ser reiterativa, los antecedentes referentes a las interpretaciones arqueológicas del equipo se encuentran desarrolladas en el Capítulo 6, ya que ellas son el foco de análisis de esta tesis. A su vez, en el Capítulo 4 haremos también un recorrido acerca de dichas investigaciones a fin de situarlas y, a su vez, ahondar en la relación entre el marco teórico del equipo y los diálogos con la comunidad de Cusi Cusi. En este sentido, aquí busco responder a la pregunta ¿qué es el Proyecto *Pallqa*?, a fin de situar el proceso de llegada y de encuentro de este equipo con el paisaje cuseño.

El Proyecto Arqueológico y Antropológico *Pallqa* se conformó en el año 2010 y desde ese entonces comenzamos a trabajar sistemáticamente en la microrregión de Cusi Cusi, dentro de la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan (RGSJ) (Figura 1.1).

Actualmente el equipo está conformado por su director el Dr. José María Vaquer, investigador Adjunto de CONICET; la Dra. María Laura Pey, la Dra. Jesica Carreras y el Dr. Facundo Petit, los tres becarios postdoctorales de CONICET; el Lic. Ignacio Gerola y la Lic. Martina Di Tullio, becarios doctorales de CONICET, y Yamila Cámara, Eugenia Braun, Micaela Sclafani, Karen T. Porn y quien escribe, estudiantes de la Carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en la cual recibió su formación todo el equipo. El lugar de trabajo de la mayoría del equipo es en el Instituto de Arqueología (FFyL, UBA), excepto dos de sus miembros quienes trabajan en el Instituto Interdisciplinario de Tilcara, perteneciente a la misma Facultad.

Desde 2012 hasta 2017 llevamos a cabo el Proyecto titulado “Prospecciones Arqueológicas en Cusi-Cusi, cuenca superior del Río Grande de San Juan (Provincia de Jujuy, Argentina). Una caracterización de los patrones de asentamiento durante el Periodo de Desarrollos Regionales (900 - 1450 DC) y el Periodo Imperial Inka (1450 - 1535 DC)” (CONICET - Instituto de Arqueología, FFyL, UBA). A partir de 2017 continuamos nuestras investigaciones enmarcadas en el Proyecto “Tradiciones, memoria e identidades en Cusi-Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una interpretación desde los paisajes” (CONICET - Instituto de Arqueología, FFyL, UBA), ambos dirigidos por el Dr. José María Vaquer. Para llevar a cabo nuestras investigaciones el financiamiento ha sido escaso, actualmente contamos con un proyecto Filo: CyT cuyo monto es simbólico; también participamos con otros colegas de proyectos financiados: el Proyecto “Cambio climático, ambiente, interacción y circulación de bienes en la Puna de Jujuy durante el Holoceno” (PIP11220170100853CO, FFyL, UBA) inicialmente dirigido por el Dr. Hugo Yacobaccio, hasta el momento de su jubilación y luego dirigido por el Dr. José M. Vaquer. Asimismo, nos encontramos colaborando con el Instituto Max Planck (Alemania) a partir de la inserción en este instituto de una colaboradora del equipo. Creo importante mencionar el estado de financiamiento ya que influye directamente sobre nuestras investigaciones. Los trabajos de campo cuentan con poco presupuesto, por lo cual realizamos dos viajes al año a Cusi Cusi y generalmente no viaja todo el equipo completo.

A fin de denominar al proyecto tomamos del quechua la palabra *pallqa*, término que en su traducción al español significa tanto bifurcación como encuentro. Elegimos dicha palabra ya que de este modo entendemos las relaciones entre las distintas narrativas acerca

del pasado. Como ya anticipé, el marco teórico que guía nuestras investigaciones es la Arqueología Hermenéutica (ver Capítulo 2). A los efectos de explicar qué es el Proyecto *Pallqa*, me interesa aquí plantear brevemente de qué modo resuena el marco teórico en nuestra práctica como equipo de investigación. Para ello retomo uno de los puntos más importantes: consideramos que el pasado es una narrativa que realizamos desde el presente a partir del diálogo entre los tres horizontes (el de las comunidades, los científicos y los datos arqueológicos). Entendemos así que el diálogo se realiza *entre* las situaciones hermenéuticas de los involucrados y de las involucradas, lo cual implica que no podemos desprendernos de nuestros intereses particulares. Por lo tanto, nuestro objetivo es realizar una Arqueología Dialógica en la cual las narrativas mantengan la alteridad y no sean totalizantes. Resulta claro que dicha propuesta no se logra de un día para el otro ya que el diálogo, al no generar una síntesis, permanece siempre abierto. Por lo tanto, nuestro foco se encuentra tanto en la interpretación arqueológica del pasado y del presente local como en las relaciones e interpretaciones de los y las cuseñas de su pasado y de su presente. Como consecuencia de lo mencionado nuestra intención es reflexionar críticamente sobre nuestras prácticas como arqueólogas y arqueólogos.

Teniendo en cuenta dicho objetivo nuestro trabajo, especialmente en las temporadas de campo, implica siempre mantenernos en un constante diálogo y en negociaciones, tanto entre nosotros como con la comunidad y con sus distintos miembros. A lo largo de estos doce años de trabajo, al mismo tiempo que realizamos investigaciones sistemáticas propiamente arqueológicas, también hemos realizado diversas actividades con la comunidad, a fin de explorar distintas formas de abrir el diálogo y de generar lazos (ver Capítulos 4 y 6).

Por ejemplo, cuando presentamos los informes técnicos a la provincia de Jujuy y a la comunidad aborigen *Orqo Runa*, acompañamos la entrega del informe con charlas abiertas para la comunidad, en las que informamos acerca de los trabajos que realizamos en el área. También, en varias oportunidades se han realizado talleres con la Escuela Primaria N° 127 y con la Escuela Polimodal N° 1. Estos talleres forman parte de Arqueo-escuela, un proyecto educativo y de divulgación científica iniciado por Jesica Carreras y Laura Pey en 2016 (Pey *et al.* 2022). Durante los mismos se utilizan diversos recursos pedagógicos para poner en práctica la metodología arqueológica y las formas de interpretar los materiales. En dos oportunidades visitamos las excavaciones arqueológicas con estudiantes de la Escuela Polimodal N° 1.

Dada la creciente llegada del turismo a la zona, hace ya varios años que la comunidad *Orqo Runa* nos convocó para participar en el proyecto de construcción y de diagramación de un Centro de Interpretación Comunitario. A raíz de este interés común realizamos diversas actividades con la comunidad. Por un lado, dictamos un curso de capacitación acerca de la arqueología de Cusi Cusi y de las leyes de patrimonio nacionales y provinciales con el objetivo de formar guías locales que articulen con el Centro de Interpretación. El curso contó con el aval del Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se les entregó a las y a los participantes un cuadernillo realizado por el equipo y certificados de asistencia (Figura 3.4).



Figura 3.4. Fotografía del curso de capacitación “Sobre la arqueología de Cusi Cusi”

El proyecto del museo también impulsó trabajos académicos. Se realizaron entrevistas a las pobladoras y a los pobladores para relevar qué tipo de museo querrían construir, preguntando no solo acerca de los contenidos a exhibir sino también cómo sería construido, qué tipo de construcción y qué materiales usarían para construirlo. Aprovechando esta instancia se realizaron preguntas orientadas a interpretar la noción de temporalidad local y su relación con el paisaje para luego ponerlas en diálogo con nuestras lógicas científicas (Vaquer *et al.* 2020a, 2020b).

Otros diálogos no han tomado un carácter tan formal ya que están implicados en el día a día de nuestro trabajo de campo y se filtran luego en nuestras investigaciones (ver

Capítulos 4 y 6). Ejemplos de ello son entrevistas, charlas informales, paseos por el campo, participar en actividades y en encuentros (Figura 3.5). Algunos de estos momentos de intercambio son parte de investigaciones específicas y otros son producto de la convivencia. Independientemente de la forma que tome el diálogo, este nos permite acercarnos a las relaciones de las y de los cuseños con sus pasados, presentes y futuros. De esa manera, abrirnos al diálogo modifica nuestras percepciones, nuestras formas de hacer y las narrativas arqueológicas producto de todo aquello. Debido a estas razones elegimos el nombre *pallqa*, porque cuando entablamos diálogos se producen encuentros y desencuentros. Dichos diálogos se traducen en los textos referidos a las múltiples narrativas del pasado y allí conviven en la diferencia.



Figura 3.5. De izquierda a derecha: Laura Pey, José M. Vaquer, Rubén Quispe y Dorotea Mamaní en un recorrido por los campos en 2018.

ANTES CAMINÓ ALGUIEN (ANTECEDENTES)

Versiones son lo que intento cultivar (...) no sin incomodidad o consternación, con enojo o humor, de cultivar versiones contradictorias e imposibles de armonizar.
(Vinciane Despret 2018: 191)

Antecedente es una palabra que proviene del latín *antecedentis* y significa “lo que sucede antes”. En este caso, aquello que sucede antes que yo piense y escriba mi tesis. Si desglosamos la palabra latina en sus componentes léxicos se puede esbozar una traducción al español más acorde a los propósitos de esta introducción: “antes caminó alguien”⁷. En este capítulo, les invito a caminar por donde antes caminaron otras y otros y cultivaron sus versiones referidas a la práctica arqueológica en la Puna Argentina.

A continuación, haremos un recorrido general por los trabajos de colegas que realizan arqueologías que, a partir de distintas posturas teóricas y trabajos con las comunidades locales, resultan relevantes para esta tesis en dos aspectos. Por un lado, dado que generan la apertura de las narrativas arqueológicas en torno al pasado (y al presente) y, por otro lado, porque con dicha apertura cuestionan las formas tradicionales de hacer arqueología. Debido a cuestiones de espacio y pertinencia voy a focalizarme en los trabajos realizados en comunidades altoandinas de la Argentina (*sensu* Lema 2014a).

En las últimas décadas comenzaron a cuestionarse los modos de hacer arqueología en contextos latinoamericanos. Surgieron así otras arqueologías con interrogantes novedosos que han abierto los horizontes de comprensión de la disciplina: Arqueología Socialmente Útil (Delfino y Rodríguez 1991), Arqueología Indisciplinada (Haber 2016), arqueologías que se nutren de los estudios andinos (Lema 2014a, 2014b, 2017; Pazzarelli y Lema 2018; Rivet y Tomasi 2016; Rivet y Barada 2018; Rivet 2021; entre otras y entre otros) y Arqueología Dialógica (Vaquer 2015; Vaquer y Pey 2021). Todas ellas buscan romper con las formas tradicionales de la arqueología colonial y positivista, no solo en cuanto a

⁷ Componentes léxicos de la palabra latina *antecedentis*: prefijo *ante-* (antes de), *cedere* (marchar) y sufijo *-ente* (ser).

las formas de interpretar el pasado, sino también a las formas de hacer, indagan distintas estrategias y herramientas para mover los cimientos de la lógica de la epistemología arqueológica tradicional. Hacer una ciencia situada que mitigue la violencia epistémica. A diferencia de las arqueologías de corte positivista, en las que los datos constituyen los principales protagonistas y la mirada propia queda diluida en un ver desde ningún lado (Haraway 1995 [1991]), en todas estas formas de hacer arqueología las investigadoras y los investigadores se hacen presentes en las narrativas. A continuación, desplegaré los fundamentos principales de estas maneras de abordar la práctica arqueológica desde un diálogo que no invisibiliza *a priori* los intereses de las comunidades locales.

4.1. Desde el oeste catamarqueño: Arqueología Socialmente Útil

(...) un conocimiento útil del pasado es
necesariamente una creación colectiva.
(Daniel Delfino y Pablo Rodríguez 1991: 110)

En la porción más meridional de la Puna argentina en la transición entre la puna salada y la puna seca, a 3300 msnm, se ubica la región de Laguna Blanca (Departamento de Belén) hogar de las comunidades Aguas Calientes, Carachi, Corral Blanco, La Angostura y Laguna Blanca (Figura 4.1). Desde la década de 1990 Daniel D. Delfino y su equipo realizan en esta región trabajos sistemáticos poniendo en práctica la Arqueología Socialmente Útil (Delfino y Rodríguez 1991).

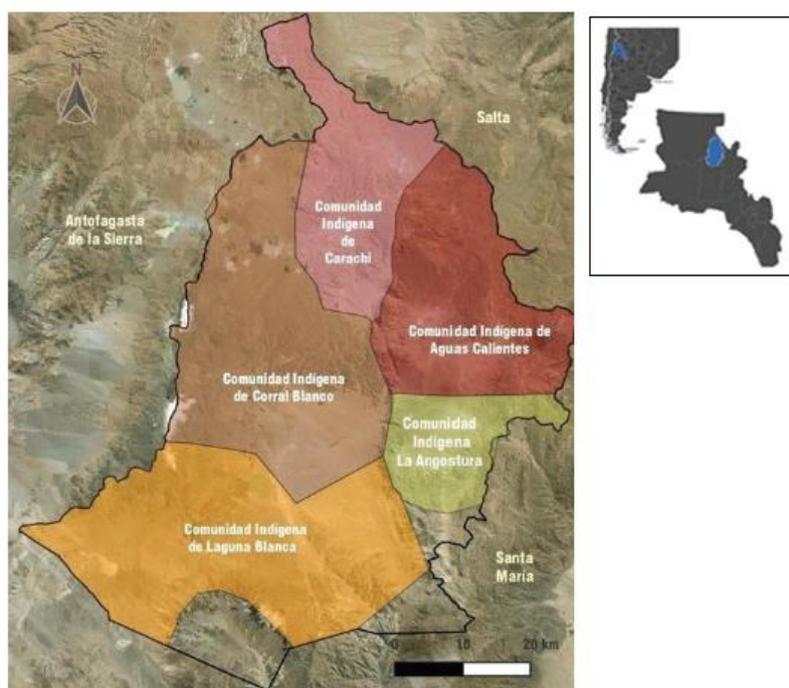


Figura 4.1. Ubicación de los territorios indígenas identitarios de las Comunidades del Distrito Laguna Blanca. Tomado y modificado de Espiro *et al.* (2021: 37).

Basada en las premisas marxistas de la Arqueología Social Latinoamericana (Lumbreras 1974; Tantaleán y Aguilar 2012), complementada con la propuesta de una Arqueología Subalterna (Delfino *et al.* 2016) esta forma de practicar arqueología planteó los lineamientos de un modo de hacer en nuestra disciplina cuyo objetivo es reconfigurar la práctica arqueológica en función de las comunidades y al mismo tiempo, realizar una reparación histórica de la disciplina. Sin dejar de lado la rigurosidad científica, las arqueólogas y los arqueólogos deben responder a los intereses de las comunidades locales (Delfino *et al.* 2015). Por consiguiente, se conforma una arqueología situada cuyo horizonte es producir conocimiento socialmente útil. De esta forma, las interpretaciones del pasado están orientadas a la transformación del presente (Delfino y Rodríguez 1991).

A fin de producir este tipo de conocimiento, en el que se conjuga el saber científico con los saberes de las comunidades locales, los autores desandan los caminos de la epistemología clásica del positivismo (Delfino y Rodríguez 1991). Propusieron así una epistemología alternativa. Por un lado, dejaron de lado la jerarquización del saber especializado versus no especializado para establecer, en vez, un ‘contrato cognoscitivo’. Este concepto no supone sustituir un modo de conocimiento por otro, más bien establece que es en el vínculo entre investigadores y la comunidad local donde se delimita el campo

de las posibilidades de verdad (Rabey y Kalinsky 1986). Implica diálogos, tensiones y negociaciones, pero especialmente reconocerse mutuamente como agentes que poseen diversos intereses y diversas narrativas en relación al patrimonio arqueológico, al pasado y al presente.

Esas diversas narrativas se ubican en el mismo lugar de verdad, lo cual nos lleva a los siguientes conceptos desandados: la verdad y la objetividad. Delfino y Rodríguez (1991) consideran que la objetividad se deriva de la relación dialéctica que se da en el acto de conocimiento entre un objeto y un sujeto social, histórica y culturalmente determinado. Es en la práctica social donde se determinan los criterios de verdad, por lo cual todos los saberes son verdaderos en relación a su práctica. Por lo tanto, en el momento en que las arqueólogas y los arqueólogos comienzan a trabajar junto con la comunidad local, se produce una intersección entre las distintas prácticas y a partir de allí se pueden construir fines comunes y criterios de verdad compartidos.

A partir de estos fundamentos, podemos afirmar que la Arqueología Socialmente Útil constituye una posición política y un programa pragmático que a través del diálogo genera modelos interpretativos. Desde el inicio de la investigación, en simultáneo a los trabajos técnicos y metodológicos propios de la disciplina, las arqueólogas y arqueólogos deben realizar un trabajo social con la comunidad. De esa forma identificar cuáles son las necesidades locales y qué beneficios puede brindarles la investigación, para finalmente realizar un proyecto en común que contemple ambos intereses (Delfino y Rodríguez 1991).

En Laguna Blanca, el diálogo entre la arqueología y la comunidad local se materializó en el Museo Integral de la Reserva de la Biosfera y el Instituto Interdisciplinario Puneño de la Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Desde ambas instituciones, a partir de la co-participación se crearon y se crean lazos de acción entre todas las partes involucradas, así se realizaron una diversidad de proyectos que ponen el conocimiento arqueológico en función de las pobladoras y los pobladores de Laguna Blanca como, por ejemplo: el Proyecto de Rehabilitación de paleotecnologías agrícolas, el Proyecto sobre Procesos Estéticos y Artesanado Textil y el Proyecto de Arqueología y Turismo Sustentable. Las líneas de investigación están orientadas a proporcionar beneficios a las comunidades locales y a la vez, aportar a los procesos de re-etnificación local, contribuyendo con información arqueológica y etnográfica acerca de la continuidad ocupacional y profundidad histórica de la región para fundamentar la preexistencia de las

comunidades. En suma, aportar narrativas que sirvan como herramientas emancipadoras y como elementos de resistencia (Delfino 2001; Barale y Delfino 2007; Delfino *et al.* 2012a; Díaz y Espiro 2017; Delfino *et al.* 2019; Delfino 2020).

Los trabajos etnográficos o “etnografía-para-la-arqueología” (Delfino 1995:67) son utilizados no solo para enriquecer las interpretaciones sino también para poner en cuestión aquello que el autor llama el “sentido común arqueológico (occidental)” (Delfino 1995:70), un conjunto de supuestos básicos no conscientes y no cuestionados que se adquieren en la formación profesional (Delfino 1995). De esta manera, las cosmovisiones ‘otras’ son utilizadas como marcos de referencia para las interpretaciones arqueológicas y al mismo tiempo que realizan una apertura de las narrativas científicas, obligan a hacer conscientes los supuestos básicos. Existe para Delfino y su equipo una pervivencia de las prácticas vinculadas a la cosmovisión andina y términos lingüísticos que escaparon a la invisibilización impuesta por el colonialismo y por la modernidad (Delfino *et al.* 2019).

La información etnográfica realizada en la región (Delfino 2001), combinada con la arqueológica (Delfino *et al.* 2009; Delfino *et al.* 2015; Espiro *et al.* 2021), les permitió evidenciar que el concepto de Formativo no servía para caracterizar el pasado de Laguna Blanca. No solo que este concepto no podía dar cuenta de la historia de la región, sino que es un concepto limitado que aunó las características de un modo de vida a un marco temporal rígido en una secuencia cultural o evolutiva, lo cual generó consecuencias negativas y esencialistas para categorizar sociedades. A partir de ello se preguntaron “¿para qué y para quién construimos las clasificaciones?” (Delfino *et al.* 2015:397) considerando que la construcción del pasado no es propiedad exclusiva de la Arqueología, sino que los significados tienen que negociarse con distintos actores en el presente.

En este espíritu proponen una alternativa situada, el Modo de Vida Comunitario Agrocéntrico, una noción que permite dar cuenta de la estabilidad del uso del ambiente y de sus recursos, los diversos sitios arqueológicos (agrupamientos aldeanos y bases residenciales aisladas) y la modelación de un paisaje social a través de más de 2000 años. Resulta situada porque constituye una noción que permite vincular las distintas esferas de la vida en los Andes, incorpora la idea de lo comunitario para representar los distintos grados de acuerdos supradomésticos para actividades productivas, por ejemplo la esquila de vicuñas a través del *chaku*. Así también, permite situar las interpretaciones arqueológicas teniendo en cuenta la cosmovisión andina centrada en lo agrario en la cual los aspectos productivos se estructuran a partir del diálogo y de la crianza mutua entre

naturaleza y personas (Delfino *et al.* 2009; Delfino *et al.* 2015). Este modelo situado les permitió evidenciar la continuidad ocupacional y la profundidad histórica de la región de Laguna Blanca.

En suma, para Delfino y su equipo la Arqueología socialmente Útil (que implica siempre el diálogo con las comunidades) permite generar herramientas de reivindicación identitaria, reapropiación del pasado, aportar información para los procesos de re-etnificación (ver Delfino 2020), para el desarrollo de la economía local y el turismo sustentable y para el reclamo de tierras. Todas estas narrativas y diálogos se materializaron en Laguna Blanca en la construcción de guiones museológicos y de interpretación de sitios, manuales escolares y producciones conjuntas (Delfino *et al.* 2012b). La mayoría de estas producciones se encuentran disponibles para su descarga gratuita en la página web del Museo Integral de la Reserva de Biósfera de Laguna Blanca y del Instituto Interdisciplinario Puneño (InIP-UNCA)⁸.

4.2. Giramos al noroeste catamarqueño: Arqueología Indisciplinada

No puedo siquiera anticipar que llegaré a algún destino en particular,
sólo puedo saber que intentaré seguir las huellas,
hacia donde me lleven, incluso si a ningún lado.
(Alejandro F. Haber 2011: 10)

En el noroeste catamarqueño se encuentran las tierras de la Comunidad Kolla Atacameña de Antofalla (Departamento de Antofagasta de la Sierra) (Figura 4.2). En estos paisajes de la puna salada, arriba de los 4000 metros sobre el nivel del mar, caminan Alejandro F. Haber y su equipo, quienes entre conversaciones con la comunidad local y con la comunidad arqueológica desarrollan sus investigaciones.

⁸ <http://lagunablanca.unca.edu.ar/>

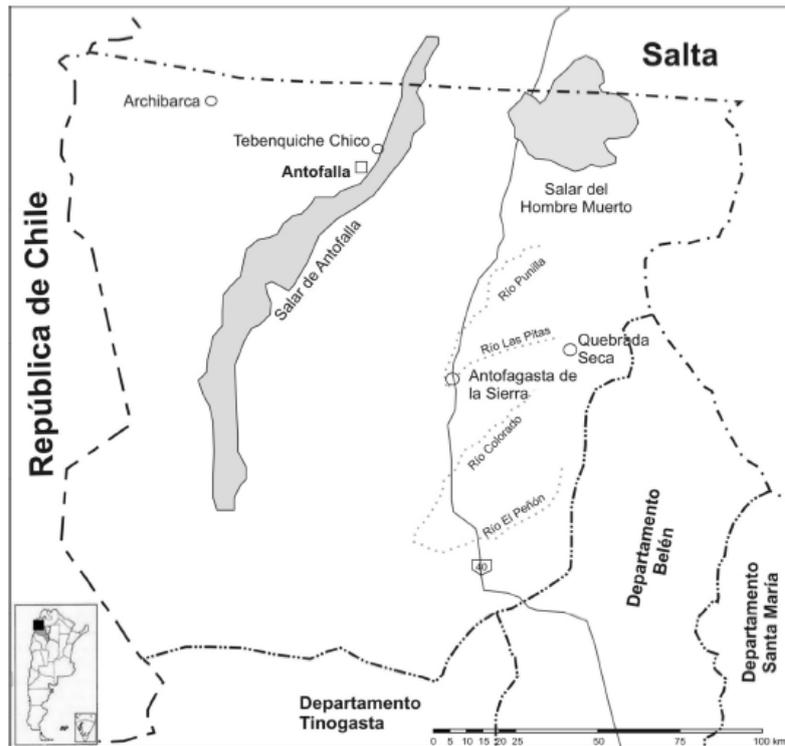


Figura 1. Mapa del departamento Antofagasta de la Sierra, Catamarca, donde se ubica la quebrada de Antofalla y otras localidades nombradas en el texto.

Figura 4.2. Ubicación del departamento de Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina). Tomado de Moreno (2012: 329).

A través de sus trabajos, Haber y su equipo nos proponen reflexionar en torno a la práctica arqueológica, la metodología y las interpretaciones que realizamos acerca del pasado y del presente para descolonizar la disciplina (Haber y Lema 2006; Haber *et al* 2005; Haber 2016; entre otros y entre otras).

El lenguaje colonial ha creado un conjunto determinado de relaciones que disolvió las relacionalidades constitutivas de los mundos locales a través de mecanismos de objetualización y textualización. En nuestra disciplina, a fin de que un objeto sea enunciado como arqueológico se debe integrar a la red epistémica de la disciplina y de esta forma se lo aísla y excluye de las relaciones sociales en las que se encuentra inmerso. Sin embargo, esas relaciones no desaparecen del todo sino que permanecen en los textos como huellas de la violencia. El objetivo de la Arqueología Indisciplinada es descubrir aquellas relaciones que han sido silenciadas en las interpretaciones académicas. En esta forma de realizar arqueología el conocimiento debe ser producto de las relaciones sociales en el mundo local y, al mismo tiempo, poder revelarnos nosotros, las científicas y los científicos, como agentes de la violencia epistémica y colonial (Haber 2016).

El descubrimiento, escribe Haber (2011), no es solo intelectual sino corporal y afectivo. Debemos así, entrar en conversación con los miembros de la comunidad en donde trabajemos, poner nuestros cuerpos y transformarnos mutuamente en el diálogo. Poner nuestros cuerpos implica situarnos, pensarnos a nosotros habitando el mundo y objetivando, para que podamos reconocer las relaciones en las que estamos inmersos. Ese mismo espíritu se traduce en la conversación con el otro y con la colonialidad inherente a nuestra disciplina y a nuestra formación.

A partir de considerar las interpretaciones locales, la Arqueología Indisciplinada busca generar marcos teóricos locales con los objetivos de descolonizar la Arqueología y realizar una apertura de las narrativas arqueológicas (Haber 2011, 2016). En este sentido, para comprender la episteme local andina propone, por un lado, dejar de estudiar los fenómenos aislados (economía, tecnología, religión, etc.) y en su lugar estudiar las relaciones de las relaciones, el metapatrón. Y por el otro, utilizar conceptos locales que suelen ser más relevantes para la comprensión de las epistemes locales y porque conllevan un potencial contra-hegemónico, ya que las disciplinas académicas utilizan las lenguas hegemónicas cuyas categorías naturalizan la episteme hegemónica (Haber 2010).

A fin de comprender la red de relaciones entre todos los seres que habitan el mundo andino, el metapatrón, Haber utiliza el concepto aymara *uywaña*, que remite a las relaciones de crianza, cuidado y protección. *Uywaña* puede aplicarse a todas las relaciones de crianza entre los pastores y sus rebaños, los padres y sus hijos, la gente y la Pachamama, la Pachamama y sus rebaños (animales y humanos). Estas relaciones son recíprocas y asimétricas. Uno de los seres siempre tiene mayor potencia que el otro, pero la reciprocidad debe cumplirse para que no haya un desequilibrio o una venganza. *Uywaña* implica criar y ser criado (Haber 1999, 2007).

Interpretar el paisaje cinegético en la planicie de altura Archibarca a partir de la episteme local de relaciones *uywaña* le ha permitido pensar las distintas estructuras y el paisaje en su totalidad como relaciones cultivadas en el tiempo entre cazadores, vicuñas y piedras. Un ejemplo es su interpretación de los “focos”, luego llamados “escondites de carne” por el cacique de la comunidad de Antofalla (Haber 2010: 77). Estos sitios son amontonamientos de grandes bloques líticos asociados a uno o dos nódulos líticos dispersos en la planicie de altura. En uno de ellos, mediante excavación, han encontrado un fardo de cuero de vicuña con fragmentos de cordelería de hilo de llama, de vicuña y

mixto y un *chimpu*⁹. En una primera instancia realiza una interpretación causal-funcional: los “focos” son fuentes de filos para destazar y trozar la presa, dejados allí para utilizar por un futuro cazador a modo de anticipación. Ahora bien, pensando el paisaje cinegético en su totalidad y en las relaciones entre los seres, Haber (2010) interpreta que la anticipación de guardar filos puede pensarse de otra forma. Proveer el paisaje de filos y realizarle una ofrenda ritual puede ser comprendido como una acción propiciatoria para la caza de vicuñas, entablar una conversación con ellas, con las piedras y con la Pachamama, para hacer que ella quiera entregar un animal. Bajo esta interpretación el nombre de “escondite de carne” cobra más sentido.

Otro ejemplo que quisiera comentar es el trabajo de Haber, Quesada y Ramos (2005). En este artículo los autores presentan una reconstrucción histórica de las representaciones de la localidad arqueológica Tebenquiche Chico (Antofagasta de la Sierra, Catamarca). Luego de varias cartografías realizadas por distintos arqueólogos, en 2001 relevaron el sitio con Miguel Ramos, miembro de una familia campesina de Antofalla, con el fin de generar una representación del paisaje a partir de una metodología constructiva y dialógica que involucre a todos los agentes implicados, en este caso investigadores y comunidad local. Miguel Ramos aportó su mirada campesina para realizar el nuevo plano de Tebenquiche Chico, el plano “se lee siguiendo el movimiento del agua de riego, es decir en la misma dirección que los movimientos del trabajo campesino indígena en la crianza de su chacra” (Haber *et al.* 2005: 77). Este trabajo nos lleva a dos lugares interrelacionados. Primero a la importancia que tiene el diálogo con las comunidades locales en la práctica arqueológica, la creación de modelos e interpretaciones que realizamos del pasado. Dicho diálogo nos abre a nuevas interpretaciones, nuevos problemas que enriquecen la disciplina y descolonizan el conocimiento. Segundo, nos lleva nuevamente a las relaciones *uywaña*, la relación de crianza entre el agua, la chacra y la casa (Haber 2007) y cómo estas relaciones permiten comprender las epistemes locales. Correr el eje de las cosas o seres relacionados a las relaciones *uywaña* es crucial para reinscribir las interpretaciones arqueológicas dentro del conocimiento local y salir de las oposiciones binarias de la modernidad (Haber 2010).

En palabras de Haber: “Cuando la arqueología se incluye en un diálogo con, aprende de y es transformada por las teorías locales de la relacionalidad, en lugar de ignorarlas,

⁹ El *chimpu* es una flor realizada con lanas de colores que se cose al lomo de las llamas con el fin de marcar la propiedad. Cada familia tiene su propia combinación de colores.

puede desarrollar perspectivas que son tanto más precisas como localmente relevantes” (Haber 2010: 94). El foco en las relaciones implica incluir también las relaciones propias del investigador, implica poner el cuerpo y situarnos. Estar presente permite que nuestros enunciados sean responsables y responsables (ver Capítulo 2) para mitigar la violencia epistémica inherente a nuestra disciplina.

4.3. Hacia el este y hacia el sur de la Puna jujeña: arqueologías y aperturas

Aprender de aquella capacidad para hacer florecer relaciones
incluso allí en donde parecería que nada puede crecer.
(Francisco Pazzarelli y Verónica Lema 2018: 315)

Hacia el este de la Puna jujeña, entre cerros y quebradas, se encuentra la localidad de Huachichocana, territorio de la Comunidad Aborigen homónima (Figura 4.3). En esta región desde 2010 caminan Verónica Lema y Francisco Pazzarelli y desarrollan sus investigaciones arqueológicas y etnográficas. En sus trabajos se hace presente el diálogo con la comunidad, lo incorporan en sus narrativas en conjunto con marcos teóricos tomados de los estudios andinos, en especial de la Antropología (Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Arnold 2014 [1992]; Bugallo y Vilca 2011; Vilca 2012, son algunos ejemplos).

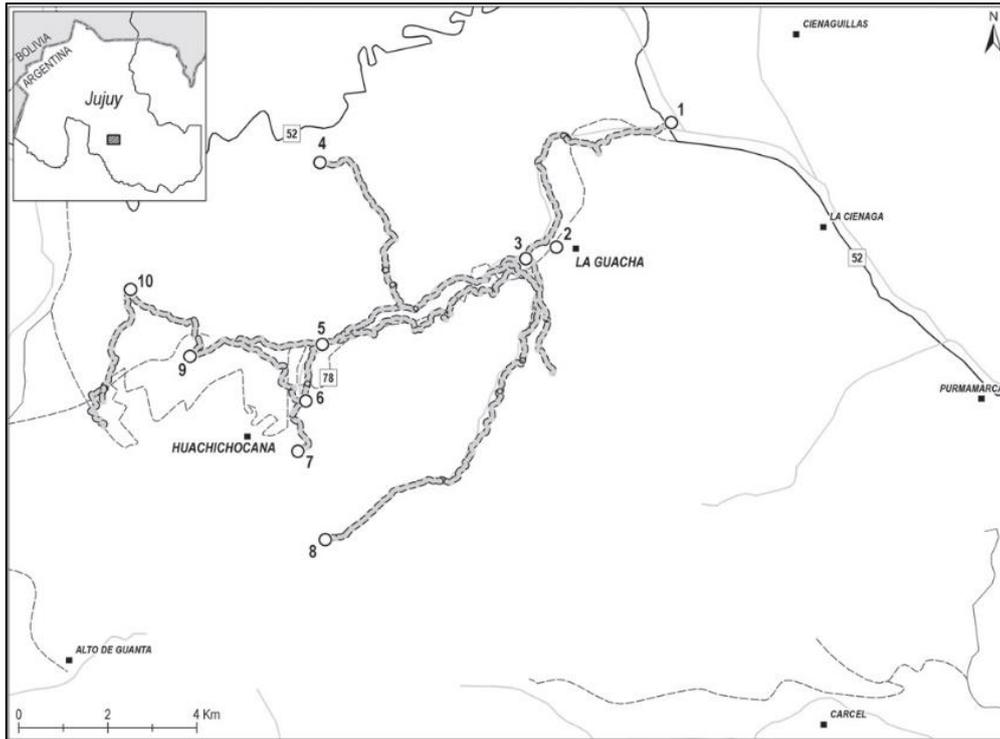


Figura 4.3. Ubicación de la localidad de Huachichocana (Departamento de Tumbaya, Jujuy). Tomado de Lema (2014:310).

A partir de trabajos etnográficos, antropológicos y arqueológicos, Lema (2014a, 2014b, 2017), formada en el equipo de Haber, adopta el modelo relacional de crianza mutua o *uywaña* para comprender las lógicas nativas de las prácticas de manejo y las relaciones de las sociedades altoandinas con las comunidades vegetales. Define a la crianza mutua como una relación de protección y de cuidado entre criadores y criados que permite la multiplicación de la vida (Lema 2014a). Este modelo le permitió abordar el concepto de domesticación de poblaciones vegetales y el uso del espacio desde otra óptica. En el mundo andino algunas especies silvestres también se crían, se cría la vega para que los animales puedan pastar y multiplicar la hacienda. Lo cual implica redefinir los conceptos de domesticación y del espacio doméstico, ya que todo lo que se cría forma parte de la casa:

“Así como la *casa* o vivienda es el espacio físico que alberga y reproduce a los miembros de la UD¹⁰, los espacios productivos de crianza gestionados por los miembros de la UD son los ámbitos que albergan y reproducen a los miembros no humanos de la UD” (Lema 2014a:332).

¹⁰ UD refiere a unidad doméstica.

Estos trabajos permiten una apertura de la investigación arqueológica, nos invitan a repensar nuestra metodología y las interpretaciones del pasado. La autora propone repensar las formas de interpretar el pasado y los conceptos que utilizamos y hace un llamado a valorar las ontologías locales para realizar una Arqueología políticamente comprometida (Lema 2017:169).

Las reflexiones en torno a las ontologías locales continúan en los trabajos que se derivan del Proyecto de Voluntariado Universitario “Gestión del patrimonio socioambiental en la comunidad aborígen de Huachichocana”, cuyo objetivo fue comprender los modos en que se constituye la territorialidad local, considerando sus componentes humanos y no humanos (Pazzarelli y Lema 2018). De este proyecto se desprende, por un lado, un libro que realizaron con la comunidad titulado *De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. Historia de la Comunidad Aborígen de Huachichocana* (Cruz de Tolaba *et al.* 2015), el proceso de trabajo colectivo para la realización editorial del libro fue documentado en 2018 (Pazzarelli y Lema 2018). Por el otro, un trabajo científico en el que buscan comprender las perspectivas locales acerca del pasado y la historia de Huachichocana haciendo foco en la memoria y en el paisaje dentro de las redes locales de crianza mutua (*uywaña*) (Lema y Pazzarelli 2015).

Me interesa destacar que en estos trabajos el diálogo con la comunidad se encuentra siempre explicitado, en la escritura exponen cómo se negocian significados que van modificando sus formas de hacer, pensar y escribir. En los trabajos de 2015 y de 2018 aplican el concepto de “equivocación” tomado de Viveiros de Castro (2004b) y el concepto de “conexiones parciales” de Strathern (2004). Las conexiones parciales se producen cuando se conectan diferentes puntos de vista bajo la forma de una relación. En estas conexiones es donde metodológicamente se dan las ‘equivocaciones’ que ponen de manifiesto que existen distintas formas de entender los mismos fenómenos. “Conexiones entre formas homónimas de referir a las ‘mismas’ relaciones que, sin embargo, se abren hacia mundos diferentes” (Pazzarelli y Lema 2015: 310). De este modo reconocen que las interpretaciones son múltiples y que conviven en la alteridad, por consiguiente no se puede generar una síntesis cerrada en las narrativas acerca del pasado y del presente. Ambos autores ponen de manifiesto que el diálogo es siempre abierto y que no puede cerrarse, abre a nuevos interrogantes y problemas.

Al sur de la Puna jujeña, en los territorios de la Comunidad Aborígen “Pórtico de los Andes” de Susques y la Comunidad Aborígen “Río Grande de Coranzulí” (Figura 4.4)

recorre los paisajes Carolina Rivet. A través de diferentes trabajos podemos apreciar la influencia que tienen en sus investigaciones la etnografía, el diálogo con la comunidad local y la influencia que tienen los estudios andinos, especialmente los aportes realizados desde la antropología, en sus preguntas e interpretaciones.

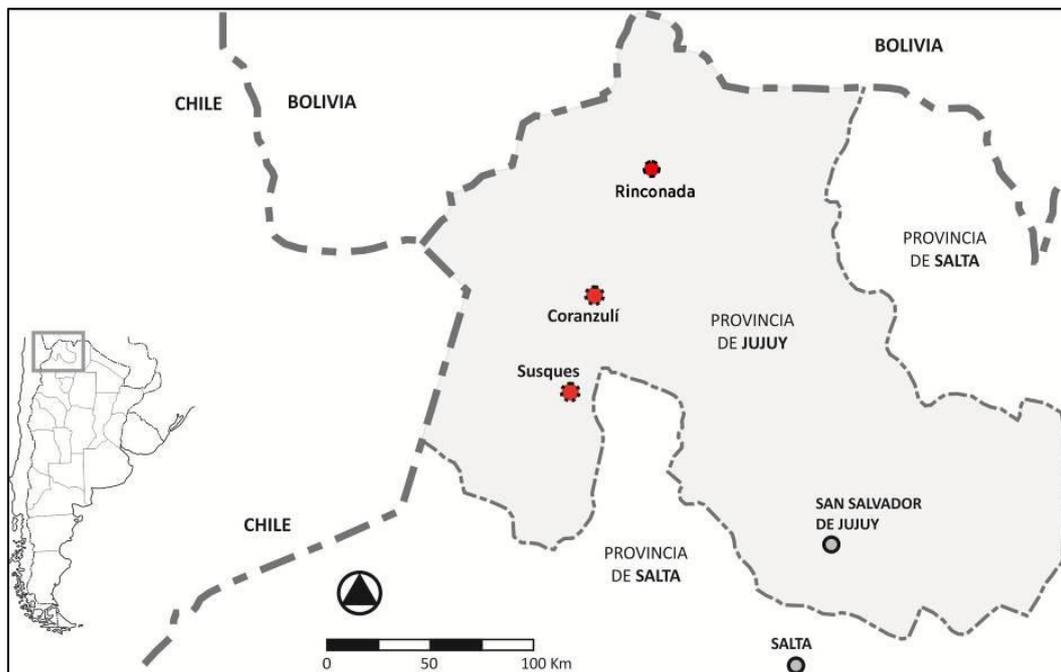


Figura 4.4. Ubicación de Susques y Coranzulí (Jujuy). Tomado y modificado de Rivet y Tomassi (2016: 378).

Me interesa destacar de sus investigaciones la experiencia de construcción comunitaria y colectiva del Centro Cultural y Museo de Coranzulí. Rivet y Barada (2018) remarcan la importancia del aprendizaje que se da en el diálogo. En los intercambios y negociaciones aprenden ambos, investigadoras y comunidad, redefinen sus propias categorías y profundizan el conocimiento de sí mismos. En el diálogo es donde cobra sentido la conservación patrimonial. La comunidad decidió qué se debe conservar y para quiénes:

“(…) fueron los coranzuleños los que decidieron recuperar esa casa y no otra, los que participaron durante la obra con sus conocimientos constructivos, los que acercaron los objetos y los que definieron ‘un museo para nosotros’” (Rivet y Barada 2018: 88).

Esta experiencia remarca no solo la importancia del diálogo, como instancia de aprendizaje y transformación mutua, sino también la importancia de la recuperación de técnicas constructivas históricas, que funcionaron como instancias de reconstrucción de lazos sociales.

En el trabajo de 2016, Rivet y Tomassi realizan un recorrido por las distintas arquitecturas actuales y arqueológicas relacionadas con el mundo de los antepasados en las localidades de Coranzulí y Susques. A partir de datos arqueológicos y etnográficos analizan tres arquitecturas: las ‘casitas’ (estructuras *chullparias*) que corresponden a los antiguos o *chullpas*; las ‘covachas’ del cementerio actual que presentan aspectos similares a las ‘casitas’ de los *chullpas*; y las ‘casas mochas’ que corresponden a los abuelos. Las relaciones entre estas arquitecturas y las prácticas relacionadas con el culto a los ancestros los llevan a pensar a estos espacios como parte de la memoria social del lugar. Las personas vivas y las arquitecturas interactúan y se definen mutuamente, los muertos, sus casas y sus objetos influyen en el hoy. Considero que los trabajos etnográficos son de suma importancia para poder abrir nuestras interpretaciones y pensar en otras formas de vinculación con el pasado, un pasado que se construye desde el presente.

Rivet incluye en sus interpretaciones datos arqueológicos y etnográficos para poder trazar una continuidad entre el pasado y el presente puneño (Rivet 2012, 2013, 2015a, 2015b). Los datos etnográficos y los diálogos con la comunidad le permiten narrar el pasado sin desatender la complejidad de los procesos que fueron transformando esos paisajes, sus habitantes y sus narrativas.

Para concluir, quisiera mencionar brevemente el trabajo de 2021 en donde Rivet explora, a partir de los aportes de los estudios andinos, una apertura de las narrativas arqueológicas. Como en la mayoría de sus investigaciones, en este trabajo incorpora diversas fuentes: etnográficas, históricas, coloniales, arqueológicas y antropológicas. A partir del análisis de escenas sexuales en el arte rupestre de Coranzulí abre a nuevos interrogantes acerca de la comprensión del género en los Andes e invita, en esa apertura, a reflexionar en torno a los marcos interpretativos que parten de concepciones heteronormativas y que se utilizan en los estudios del arte rupestre. Carolina Rivet nos expone a sus lectores y a sus lectoras a repensar nuestros propios mundos y nos alerta, en un mismo movimiento, de no transferir las categorías propias de la modernidad al pasado.

4.4. Bien al noroeste de la Puna jujeña: Arqueología Dialógica

(...) si existen intereses diferentes, existen posiciones diferentes
y entre ellas es que se busca generar el diálogo.

(José M. Vaquer 2021: 2)

Al noroeste de la Puna jujeña, en el territorio de la comunidad *Orqo Runa* es donde trabajamos con el proyecto *Pallqa* (Figura 1.1). Como vimos anteriormente (Capítulo 2) el marco teórico de nuestras investigaciones se basa en la Arqueología Hermenéutica que funciona como el hilo que enhebra todos los trabajos. Una de las cualidades del equipo es que cada uno y cada una de sus integrantes tiene la libertad de elegir su postura teórica así como la metodología correspondiente, por ende cada trabajo lleva la impronta de quienes lo escriben.

La premisa básica de la Arqueología Dialógica (ver Capítulos 2 y 3) es reconocer las distintas interpretaciones del pasado en su alteridad y no subsumirlas en textos monológicos (Vaquer y Pey 2021). El objetivo y el desafío es mitigar la violencia epistémica inherente a la práctica arqueológica. Este diálogo implica también reconocernos y pensarnos nosotras y nosotros mismos en relación con la comunidad local y reconocer a su vez, las relaciones asimétricas entre las distintas narrativas del pasado.

Para comprender el pasado y presente de Cusi Cusi, utilizamos un concepto clave que es el concepto de ‘lógicas del paisaje’ que funciona como herramienta interpretativa para sintetizar cada una de las distintas formas de habitar un paisaje (Vaquer *et al.* 2014a; Pey 2020b; Vaquer 2021). Una definición breve de este concepto la brindan Vaquer y Cámara (2018: 43):

“Una lógica del paisaje puede definirse como una manera particular de habitar un paisaje, que se encuentra en gran medida determinada por las relaciones sociales de producción y el modo de vida”.

Este concepto, recordemos, está inserto en la Arqueología del Paisaje en su corriente Hermenéutica, por lo tanto, dentro de la perspectiva del habitar propuesta por Ingold (2000). Habitar un paisaje implica que debe ser interpretado, y que ese interpretar tiene tanto un componente somático y corporal, como un componente narrativo. Es decir, las narrativas e interpretaciones que construimos de los paisajes derivan de la objetivación

de lo que estemos haciendo en la práctica, dicho de otro modo, de nuestra forma de habitar (componente somático o corporal) (Vaquer 2021).

Una de las características que tiene el concepto de ‘lógicas del paisaje’ es que permite alejarse de una concepción de tiempo cronológico (Vaquer *et al.* 2020a; Vaquer *et al.* 2020b) y pensar el paisaje en su multitemporalidad, ya que las lógicas no son excluyentes, sino que pueden coexistir y, por lo tanto, pueden coexistir también múltiples narrativas e interpretaciones acerca del mismo paisaje. Si existe entonces un componente narrativo en el habitar se hace imposible esquivar el diálogo con la comunidad local y, a su vez, es ese diálogo el que nos lleva a cambiar las preguntas y las formas de interpretar el paisaje. A medida que fueron avanzando las investigaciones en Cusi Cusi fuimos incorporando cada vez más las narrativas locales (Vaquer *et al.* 2014; Carboni y Massone 2015; Pey y Carboni 2018; Vaquer *et al.* 2020a, Vaquer *et al.* 2020b; Pey 2021; Vaquer y Pey 2021). Esta forma de hacer arqueología en donde buscamos comprender el pasado a partir de los diálogos en el presente es un proceso que lleva tiempo, requiere de muchos viajes de trabajo de campo en donde a la par de investigar debemos construir lazos con la comunidad local.

Previo al año 2010, si bien la Cuenca Superior del Rio San Juan Mayo (RGSJ) fue objeto bastante reciente de investigaciones arqueológicas (Krapovickas *et al.* 1980; Pochettino *et al.* 1999; De Feo *et al.* 2004, 2007; Nielsen *et al.* 2008), no se trató de trabajos intensivos y/o sistemáticos. Una explicación sería porque es un área de difícil acceso y según González (2014) porque se trata de un área de frontera que ha escapado al control efectivo de los Estados boliviano y argentino, recordemos que el límite internacional actual se efectiviza alrededor de 1940 (González 2012, 2019; Pey 2016, 2021).

En los primeros años, por lo tanto, durante los períodos de trabajo de campo nos dedicábamos exclusivamente a prospectar el área y a darnos a conocer a las personas de la comunidad. A la vez, comenzamos a realizar entrevistas a las pobladoras y pobladores locales. Nuestro objetivo era relevar toda la evidencia de ocupaciones prehispánicas, ya que nuestra pregunta de investigación se orientaba a la secuencia completa de ocupación de la zona. En el año 2014 publicamos un trabajo que daba a conocer los primeros resultados a nuestra pregunta. En ese momento habíamos identificado/interpretado cuatro lógicas: la lógica cazadora-recolectora, la lógica pastoril, la lógica vinculada a la dominación *inka* y, por último, la lógica local. Concluíamos que estas cuatro lógicas

podían englobarse en dos: una lógica científica y una lógica local diferenciadas entre sí por la relación que tiene cada una entre la espacialidad, la temporalidad, la territorialidad y la alteridad (Vaquer *et al.* 2014a).

A medida que fueron pasando los años pudimos comenzar a forjar relaciones con distintos miembros de la comunidad y además realizar un trabajo sistemático de relevamiento, excavaciones, etnografías y análisis de los datos que nos brindaba el campo. A partir de los diálogos que se producen en el campo y en los ámbitos académicos las interpretaciones sobre el pasado de Cusi Cusi fueron cambiando. Ya no eran esas cuatro lógicas del paisaje iniciales. La historia del paisaje cuseño es producto de varias lógicas: la cazadora-recolectora, la pastoril, la agrícola/agropastoril, la colonial, la de los cuseños y cuseñas actuales y las nuestras como científicos y científicas (para su desarrollo ver Capítulo 6). A su vez a partir de los trabajos etnográficos también identificamos varias lógicas dentro del pueblo que dependen de factores como el grupo etario, el género, la afiliación política y la afiliación religiosa (Vaquer *et al.* 2020a; Vaquer *et al.* 2020b; Pey 2020b; Vaquer 2021; Vaquer y Pey 2021; Gerola 2022).

Los trabajos sistemáticos nos permitieron a su vez entablar relaciones cada vez más comprometidas con distintos miembros de la comunidad, poder escuchar sus demandas, sus preguntas y sus deseos. Los cuseños y las cuseñas están muy interesados en fomentar el turismo en el pueblo. Dicho interés resultó en trabajos en conjunto para la realización de un Centro de Interpretación y salidas a recorrer los campos para poder generar narrativas sobre el pasado cuseño con el objetivo de poder brindar mayores atractivos turísticos a la región (Carboni y Petit 2019; Vaquer *et al.* 2020a; Vaquer *et al.* 2020b).

Me gustaría remarcar que la Arqueología Dialógica también fue modificándose a partir de los diálogos con la comunidad local, entre nosotros, con distintos colegas y con la bibliografía. En los primeros trabajos buscábamos, de alguna forma, realizar una síntesis entre las narrativas sobre el pasado. Por ejemplo, en el trabajo de Vaquer *et al.* (2014a) hacia el final del trabajo escribimos: “El objetivo es colocar ambas narrativas en un plano de igualdad para lograr una construcción democrática del pasado” (p.43). Fueron los diálogos arriba nombrados, las investigaciones y el deseo de realizar una ciencia crítica que nos llevaron a replantearnos la figura del diálogo en su totalidad, que en esta tesis estoy situando desde la perspectiva planteada por Bachtin (ver Capítulo 2). En nuestras interpretaciones nos encontrábamos cada vez más con un paisaje multitemporal e intertextual donde una síntesis no era posible, ni deseable, ya que al hacerlo

reduciríamos la riqueza que aportan las distintas narrativas al conocimiento del pasado y estaríamos realizando una narrativa monológica que no contemple los vínculos del pasado con el presente, una ciencia que no puede proyectarse al futuro. Por todo lo expuesto es que hoy la Arqueología Dialógica busca generar narrativas abiertas que permanezcan en la diferencia.

~ ~ ~ ~ ~

En este capítulo he retomado algunos antecedentes vinculados regionalmente a mi caso de estudio. Estas Arqueologías situadas en la Puna catamarqueña y jujeña dan cuenta de distintos intentos por cuestionar las premisas de la Arqueología tradicional. Son Arqueologías incómodas que buscan acortar las distancias epistemológicas a través del diálogo en términos bachtinianos (ver Capítulo 2), a partir de visibilizar los supuestos de las investigaciones y los vínculos que poseemos las científicas y los científicos con las comunidades locales. El diálogo se traduce en los textos escritos y permite en el proceso una transformación mutua de todas las personas involucradas. En estas narrativas podemos abrir a nuevos interrogantes y nuevas formas de comprender el pasado, como también a nuevas formas de hacer arqueología, habitar la academia y pensar el presente para proyectar un futuro.

-CAPÍTULO 5-

HERRAMIENTAS PARA EL DIÁLOGO (METODOLOGÍA)

(...) si los textos en que vamos a interesarnos *quieren decir* algo, es el compromiso y la pertenencia que estrechan, dentro del mismo *tejido*, del mismo *texto*, a la existencia y a la escritura.

(Jacques Derrida 1986: 193)

Este trabajo se enmarca, como ya mencioné en los Capítulos 2 y 4, en la Arqueología del Paisaje en su corriente Hermenéutica. Dicho marco teórico permite situar las interpretaciones del pasado en el presente, esto quiere decir que las narrativas que surgen de la objetivación del habitar se enmarcan en intereses presentes y por lo tanto no son neutras. A su vez, contempla que las mismas son parte del habitar que presenta dos componentes, separados solo con fines analíticos: uno somático y uno narrativo. Ambos componentes tienen un correlato material. El componente somático es al que comúnmente se aboca la Arqueología, en tanto la materialidad remite a decisiones, prácticas y contextos de los humanos que habitaron estos lugares en el pasado y que, a su vez, interactúa con los cuerpos tanto del pasado como del presente (Vaquer 2019, 2021). En esta tesis, sin embargo, abordaré las narrativas como una materialidad factible de ser analizada desde una mirada Arqueológica. De esta manera, he adoptado un enfoque que combina herramientas de la Semiótica, la Arqueología y la Antropología. Esto me ha permitido analizar los textos que se desprenden del acto de habitar el paisaje cuseño desde lo local y lo académico, prestando atención a las referencias en torno a la espacialidad y la temporalidad. Este trabajo, que vengo realizando desde 2013, fue el que me permitió generar un *corpus* de materiales para plantear esta tesis centrada en los posibles diálogos entre distintas formas de habitar el paisaje cuseño.

Para realizar este análisis se incorpora la Semiótica, especialmente la propuesta teórica bachtiniana. A partir del giro textual, que se produjo en la Semiótica a partir de 1990, las Ciencias Sociales incorporaron el texto como un punto de partida para comprender al ser humano (Mancuso 2005, 2010). El giro supuso cambiar el centro del problema semiótico del signo al texto, que no es otra cosa que el signo entendido en un sentido amplio (Eco 1991). De esta forma el texto se convierte en el dato primario de toda investigación que involucre al ser humano:

“El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene a ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento. Donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento (...). Las finalidades de la investigación pueden ser muy variadas, pero su punto de partida sólo puede ser el texto” (Bachtin 1982 [1979]:291).

Esta propuesta es similar a la famosa frase de Jaques Derrida (1986): “no hay fuera-de-texto” (p.202). Esto implica que todo acto humano puede ser considerado texto en tanto se relacione con otro. El texto se realiza en el encuentro entre conciencias, entre un ‘yo’ y un ‘otro’ y es allí, en esa relación dialógica, donde cobra sentido (Bachtin 1982 [1979]). Los textos, por lo tanto, pueden ser interpretados desde una perspectiva dialógica que contemple en la diferencia todas las voces involucradas.

Con el objetivo de explorar los posibles diálogos entre las distintas formas narrar el paisaje arqueológico cuseño, el *corpus* de datos de esta tesis se conformó por las narrativas que realizan las cuseñas y los cuseños sobre el paisaje que habitan a diario y por las narrativas arqueológicas realizadas por el Proyecto *Pallqa* sobre el paisaje de la microrregión de Cusi Cusi.

Para recopilar las narrativas se realizaron, por un lado, siete entrevistas semi estructuradas (Guber 2001). Todas ellas tuvieron lugar en el pueblo de Cusi Cusi y fueron realizadas entre los años 2013 y 2016 a personas mayores de 40 años. Salvo dos personas que no quisieron ser grabadas, las demás entrevistas fueron grabadas con el permiso de las entrevistadas y los entrevistados y luego transcritas. Si bien se pautaron previamente una serie de preguntas disparadoras, en las entrevistas se adoptó un modo de ‘escucha’ para abrir el camino a la asociación libre y dar más espacio a las voces e intereses de las entrevistadas y los entrevistados (Guber 2001). Por otro lado, se suman a este cuerpo de datos charlas informales, recorridos por el paisaje con diferentes miembros de la comunidad local e instancias participativas de diferentes eventos que fueron registradas en mi diario de campo.

En cuanto a las narrativas del Proyecto *Pallqa* realicé una selección de trabajos publicados en revistas, en reuniones científicas, tesis doctorales y tesis de licenciatura. Prioricé que en estos trabajos se haga mención a los mismos temas y conceptos que se mencionaban en las entrevistas. Cabe mencionar que en la mayoría de los textos que seleccioné para el análisis no participo como co-autora ni autora, esto se debe a que mi investigación no trata sobre las materialidades típicas de la Arqueología.

Quisiera aclarar, sin embargo, que mi formación es arqueológica. Participar de las distintas actividades que se llevan a cabo en el campo, la relación con la comunidad local, los análisis de las materialidades en el laboratorio y la publicación de resultados, toda mi formación como arqueóloga me permiten, en un acto de extrañamiento, realizar un abordaje reflexivo de la práctica arqueológica. La experiencia corporal de habitar estos paisajes como arqueóloga me permite también comprender el contexto y los lugares desde donde enuncian mis compañeros de equipo. Todo ello se articula en esta tesis como una especie de etnografía de la práctica arqueológica (Edgeworth 2003), en donde mi participación en las distintas instancias académicas se vincula con una reflexión crítica y situada de las narrativas que se desprenden de hacer arqueología en Cusi Cusi.

5.1. Construyendo el camino

Mi llegada al tema surge de un interés personal sobre las narrativas del pasado de las cuseñas y los cuseños. Como todo problema requiere de un inicio. La inquietud en ese momento era cómo hacer para que nos contaran sus historias ya que las cuseñas y los cuseños eran muy desconfiados de nuestras intenciones porque contaban con un largo historial de personas que habían ido, pero nunca más volvieron. Interpretaban nuestra presencia motivada por fines extractivistas. En distintas oportunidades nos expresaban sus reservas, acorde a sus experiencias pasadas con la Arqueología nosotros veníamos a llevarnos oro, piedras, objetos e historias. Es por ello que desde que comenzamos a trabajar en Cusi Cusi no solo realizamos trabajos propiamente arqueológicos, sino que también pasamos muchas horas en el pueblo. Recuerdo que, durante los primeros viajes de trabajo de campo, nos sentábamos en la plaza central a esperar encontrarnos con la mayor cantidad de cuseñas y de cuseños para contarles quiénes éramos, de dónde veníamos y qué queríamos hacer. A esta actividad le llamamos ‘hacer plaza’. Allí buscaba tímidamente todo oído que esté dispuesto a escucharme. La gente en la Puna es conocida por su hospitalidad, por lo que nadie se rehusaba enteramente a hablar conmigo. Sin embargo, ante mis preguntas me explicaban amablemente que tenían otras cosas que hacer.

Es así que el primer paso de esta investigación fue construir vínculos y recuperar la confianza quebrada entre los habitantes de Cusi Cusi y la Arqueología. Pero este trabajo

debo admitir no lo comencé yo (mi llegada a Cusi Cusi fue en el año 2012), el Dr. José María Vaquer, Laura Pey e Ignacio Gerola habían pasado ya dos años en esta tarea. A partir de nuestra presencia recurrente de ir a Cusi Cusi al menos dos veces por año y cierta insistencia y perseverancia de mi parte, mis preguntas comenzaron a tener respuestas. Fue en esos primeros diálogos que comencé a entender que los sitios arqueológicos eran lugares peligrosos, en ellos vivían los antiguos y había que tener cuidado porque nos podíamos enfermar. Cuando preguntaba sobre el pasado me remitían siempre a los abuelos, que tenía que ir y hablar con los abuelos que “ellos son los que saben las historias”. Fueron las cuseñas y los cuseños que me dieron las herramientas para comenzar esta investigación: para registrar las narrativas cuseñas debía realizar entrevistas a personas mayores. Gracias a Doña Sara el único abuelo que estaba vivo en ese momento accedió a una entrevista. Don Feliciano estaba sordo y en un acto de desconfianza decidió no contarme nada, y yo, una arqueóloga muy joven en mi proceso de formación, no supe como revertir la situación por lo que opté por no molestarlo más. Luego de esta experiencia tomé la decisión de realizar entrevistas a personas mayores de 35 años, un rango etario de personas que fueron criadas por los abuelos.

La primera persona con la que estable un vínculo fue Doña Sara. Con ella pasé muchos días, nos invitaba a comer a su casa en el pueblo y en una oportunidad nos invitó a almorzar en su puesto en el campo. Fue ella quien, sin saberlo, me enseñó a preguntar. Es muy posible que debido a la historia de nuestra relación su voz sea una de las que están más presentes en esta tesis.

No recuerdo si en ese momento fue una elección consciente, pero la experiencia de habitar el paisaje cuseño durante los períodos de trabajo de campo y de hablar con la gente que habita día a día ese mismo paisaje me llevó a comenzar las entrevistas con dos preguntas sobre los lugares peligrosos: ¿Cuáles son los lugares peligrosos en Cusi Cusi? ¿Por qué son peligrosos?

Fue luego de transcribir y analizar las primeras entrevistas que realicé en 2013 que los lugares peligrosos (que desde la perspectiva local incluyen a los sitios arqueológicos) se convirtieron en el concepto articulador del diálogo (Carboni y Massone 2015). Estos lugares son un punto de confluencia entre las narrativas locales y las narrativas arqueológicas, lugares en el paisaje que son polisémicos, multitemporales e imposibles de categorizar. Por ello, son el concepto central de esta tesis y del cual se desprende el análisis.

Una vez transcritas las entrevistas procedí con el análisis semiótico de las mismas. El mismo lo realicé desde la perspectiva de la semiótica bachtiniana:

- Identificar cuáles son los temas en común entre todas las entrevistas que se desprenden del concepto de lugares peligrosos.
- Identificar cuáles son los lugares peligrosos, qué seres y entidades los habitan, las materialidades relacionadas a estos lugares y qué prácticas se realizan en ellos.
- Analizar la intertextualidad de las narrativas. Ello implica diferenciar cuáles son los enunciados pasados que se retoman y con quién dialogan.
- Identificar el cronotopo, es decir qué modelos espacio-temporales se utilizan en las narrativas a través de la mención de topónimos y marcas temporales.

Luego del primer análisis de las entrevistas procedí a realizar la selección de las producciones del Proyecto *Pallqa* que pasarían a ser parte del *corpus* de datos. En esta selección prioricé dos puntos. Primero, que sean trabajos científicos en formato escrito. Segundo, que en estos trabajos se haga mención a los mismos lugares del paisaje que se mencionaron en las entrevistas. Para el análisis semiótico los criterios se modificaron levemente:

- Identificar las materialidades arqueológicas que se relacionan con los lugares peligrosos mencionados en las entrevistas a las cuseñas y los cuseños.
- Analizar la intertextualidad de las narrativas arqueológicas sobre estos lugares y sobre las materialidades.
- Identificar el cronotopo.

Luego del análisis de ambos *corpus* de datos (entrevistas y trabajos científicos) busqué situar social e históricamente los distintos lugares de enunciación. Contextualizar históricamente las narrativas permite poner el foco en los distintos intereses de las personas involucradas en la producción de sentido sobre el paisaje cuseño. Considero que esto es de suma importancia para poner en diálogo los distintos puntos de vista y generar de esta forma narrativas científicas que no anulen al otro, sino que construyan desde el conflicto y desde la diferencia. Un requisito necesario para que este trabajo sea responsable y responsable.

HABITANDO PAISAJES (ANÁLISIS)

“Todos los rincones tienen historias pues”

(Sara E. Puca)

En este capítulo propongo comenzar a explorar las distintas formas de entender, conceptualizar, habitar y narrar el paisaje arqueológico cuseño. En una primera instancia vamos a recorrer aquellos lugares que desde las perspectivas locales son peligrosos, atendiendo a las relaciones entre las personas y los distintos seres que los habitan, a la vez que situarlos con sus particularidades dentro del mundo andino. Para ello utilizo fragmentos de entrevistas realizadas a las cuseñas y a los cuseños. Las frases textuales relevadas por medio del trabajo de campo se encuentran entre comillas y con itálicas. Posteriormente caminaremos el mismo paisaje desde la mirada arqueológica. En una primera instancia, a fin de contextualizar la mirada del Proyecto *Pallqa*, presentaré un breve resumen de los textos de quienes transitaron antes e interpretaron el paisaje cuseño. Una vez situados, iniciaremos el recorrido de las narrativas del proyecto realizadas hasta el momento, y comprender, a su vez, con quiénes dialogan.

El objetivo es identificar los puntos de confluencia y disparidad de las distintas interpretaciones de un mismo paisaje para luego identificar las distintas materialidades, lugares, seres y prácticas que permitan poner en diálogo ambas conceptualizaciones acerca del paisaje arqueológico cuseño.

6.1. Los lugares peligrosos

“Cada vez en cuando hasta ahora tienen historias”

(Sara E. Puca)

En el paisaje de Cusi Cusi podemos encontrar lugares ‘*saqra*’, lugares peligrosos vinculados al mundo de abajo (*Ukhu Pacha*) que tienen la potencia de enfermarnos gravemente y hasta incluso darnos la muerte. Dichos lugares funcionan como portales que comunican con el mundo de abajo como los *punku* (portales), las *qaqa* (peñas o

afloramientos rocosos), los *pujos* (ojos de agua), las *qayq'u* (lugares estrechos), las abras o espacios donde cambia el paisaje y también aquellos espacios silenciosos, vacíos o vírgenes, estos últimos considerados como lugares desprovistos de humanidad (Bugallo 2008; Cruz 2015). Todos ellos son espacios vivos y porosos habitados por alteridades poderosas que interpelan produciendo enfermedades a quien los camine y que pueden también afectar la dimensión espiritual “agarrando” o “soplado” el principio espiritual y vital de las personas: el *ánimu* (Bugallo y Vilca 2011). Por ello, estos paisajes se caminan en diálogo con los distintos seres y entidades que los habitan, mediante distintos rituales como la *chaya* ya que al “*alcanzar la tierra*”¹¹ o pedir permiso es que los seres humanos pueden aplacar la potencia de estos seres poderosos.

Ante la pregunta de cuáles son los lugares peligrosos en Cusi Cusi se abre siempre la misma respuesta: “*Todos los lugares son peligrosos*”. El paisaje cuseño, al igual que otros paisajes andinos, se camina en diálogo. Sin embargo, las cuseñas y los cuseños nos cuentan que no afecta a todas las personas que lo transitan de la misma manera; a algunos, comentan, no les pasa nada. La potencia de los mismos se encuentra íntimamente relacionada a la creencia, al estado de ánimo y a la hora en que se camina:

“Es para aquel quien le cree. Pero para aquel quien no cree no le pasa nada, viaja de día, de noche, de que horas pues, no le pasa nada” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).

‘Saqra’, Gloria ¿o ninguna?

“No cree en esas cosas, a esos le afecta más”

(Santos Mamani)

Creer es uno de los factores fundamentales que surgen en las entrevistas. Pareciera que con el paso del tiempo estos paisajes han ido perdiendo potencia. A fin de comprender este cambio en los paisajes cuseños es importante tener en cuenta su historia reciente. A partir de la fundación del pueblo en 1925, en lo que hoy se conoce como Pueblo Viejo (ubicado a unos tres kilómetros de la ubicación actual), distintos acontecimientos históricos han ido modificando las relaciones de los habitantes con el paisaje. En 1940

¹¹ “Alcanzar la tierra” se utiliza localmente como sinónimo de *chayar*.

comienza un proceso de incorporación de Cusi Cusi al Estado argentino, donde se establecen los límites políticos definitivos entre Bolivia y Argentina (González 2019). En 1942 se fundó oficialmente el pueblo de Cusi Cusi en su ubicación actual y en esa misma década comenzaron a establecerse varias instituciones como el Registro Civil, la Escuela Primaria N° 127, el correo, el Destacamento policial y el Club River Plate. Si bien el modo de vida continuó siendo principalmente pastoril, a medida que crecía el pueblo estas instituciones brindaron otras fuentes de trabajo que requirieron que algunos miembros del núcleo familiar tuvieran una residencia permanente en el pueblo. El siguiente fragmento pertenece a una entrevista realizada por las alumnas y los alumnos de Primer Año del Polimodal N°1 de Cusi Cusi para un proyecto de investigación acerca de la historia del pueblo dirigido por el profesor de historia René Domínguez, que nos ilustra cómo era la vida en aquellos tiempos:

“Y la población que se quedaba, se dedicaba a criar animales como la llama, ovejas, cabras y realizaba sembrados de papa y haba. Los productos obtenidos eran cambiados en Talina (Bolivia) por maíz, harina y también se iba a Sococha (Bolivia) por frutas, este tipo de intercambio se realizaba en los años 1965 a 1975 aproximadamente. Como transporte se utilizaban los burros y las llamas” (Domínguez y alumnos 1° año 2014: 4).

De este modo el pueblo comenzó a formarse como cabecera de Municipio, un pueblo que nuclea las instituciones estatales, políticas y religiosas. En 1980, a partir del deseo de obtener los títulos de propiedad de la tierra, comienza el proceso (que continúa hasta hoy) de división catastral de los terrenos. La propiedad, que antes era comunal, pasa a ser individual y actualmente en Cusi Cusi los terrenos se encuentran bien delimitados por pircados, alambres y tranqueras. Este proceso llevó a que determinados lugares peligrosos y sus historias se encuentren íntimamente vinculados con las historias de las familias propietarias de esas tierras (Pey 2021). Por lo tanto, no todos caminan ni conocen los mismos lugares. Dichos procesos históricos convierten a Cusi Cusi en un pueblo heterogéneo donde no todos habitan el paisaje de la misma manera. Actualmente las personas que residen en el pueblo tienen sus casas de campo, pero son pocos los que van todos los días. La mayoría va los fines de semana y muchos, especialmente los más jóvenes, ya no van.

Otro factor que influyó (e influye) en la potencia de los lugares peligrosos es la expansión evangélica en la zona (Segato 2005). Alrededor de 1970 se crea la primera

iglesia evangelista “Iglesia Bautista Agua de Vida” y actualmente hay un total de cuatro iglesias de este culto. No existen los lugares peligrosos para las hermanas y los hermanos evangélicos de Cusi Cusi, y la potencia de todo aquello que nombramos ‘*saqra*’ es producto de los malos espíritus enviados por el Diablo.

“Diablo no existe, su mal espíritu, sus ángeles. El diablo está atado, amarrado está el Diablo. Atado está Diablo. Pero su espíritu, sus, sus ángeles de él anda, sí. (...) El espíritu maligno él está trabajando, arduamente está trabajando ahora. Ya cerca de la venida del señor salvador Jesucristo él también correteando para acá, para allá, a todos quiere él arrastrarlo, meter al fuego eterno, ahí está trabajando él. Pero Dios no quiere que vayamos a eso. Dios quiere que seamos como nos ha hecho, para sus hijos, para sus santos, quiere Dios que seamos para él no para el Diablo” (Entrevista a Leonardo Flores, Cusi Cusi 2016).

Leonardo nos recibió muy amablemente en el patio de su casa, nos contó la historia de Cusi Cusi y sus experiencias habitando ese paisaje. En su juventud él creía en los lugares peligrosos, vivía atemorizado por la potencia del paisaje y realizaba siempre los rituales necesarios para no ser afectado. Nos narró varias historias de personas, él incluido, que al convertirse al evangelismo dejaron de ser afectadas por estos lugares. Sin embargo, en Cusi Cusi sigue habiendo casos de enfermedades y muertes causadas por las distintas entidades que pueblan el paisaje, y para poder explicar estos casos el evangelismo recurre al argumento de la creencia, los lugares son peligrosos para los que creen en ellos:

“El que cree, el que cree, el que tiene miedo. Pero el que no tiene miedo no pasa nada. Tiene miedo puede ser con un mal espíritu, puede tocarte alguna cosa. Una mala espíritu. Vos confías a Dios, vos ponés en tu vida en Dios, no te pasa nada. (...) Malos espíritus y si lo hacen, parece, puede parecer, enloquecer, puede enfermar, todo ¿ve? Todo, todo, puede pasar. En un lugar dicen malo, puede sacar granos, alguna cosa, pero ser hacer, puede aparecer, aparecer alguna cosa que él no conoce, cualquier cosa” (Entrevista a Leonardo Flores, Cusi Cusi 2016).

Por otro lado, las personas que practican el catolicismo efectivamente creen en los lugares peligrosos entendidos como ‘*saqra*’ y a fin de transitarlos realizan los rituales necesarios. Entonces para ambas religiones existen lugares peligrosos en el paisaje, pero en estos habitan distintas entidades y tienen distinta potencia. Resulta allí en donde radica la mayor diferencia: no creer en los lugares peligrosos implica también no creer en su

potencia creadora y genésica, por ende, cambian las prácticas que en ellos se realizan, es decir, se habita de distinta manera. En este sentido, por ejemplo, los evangélicos y las evangélicas dejaron de lado las prácticas y festejos tradicionales que involucran a la Pachamama, como la señalada (Vaquer *et al.* 2020a, 2020b). Existe una gran contradicción que se genera a partir de la convivencia de la lógica católica y la lógica evangélica. Para la lógica católica no creer en la potencia creadora y protectora de lo ‘*sagra*’ aumenta la peligrosidad ya que no se pide permiso ni se realizan las libaciones correspondientes para dialogar con las entidades que habitan el paisaje.

La lógica evangélica modifica las relaciones de reciprocidad entre las personas y las entidades del paisaje. El diálogo cambia de interlocutores, ya que todos los seres y entidades son reemplazados por dos: Dios, al que se le pide y brinda protección; y el Diablo, que envía sus espíritus malignos que son peligrosos y de los cuales hay que protegerse. El proceso de pasaje de la lógica católica a la evangélica implica, en palabras de Bartl y Viotti (2022), una:

“(…) transformación más general en donde la textura de un mundo poroso, ambivalente y abierto a agencias múltiples de agentes singulares como los cerros, la Pachamama o los Santos del catolicismo andino son reemplazados por un mundo homogéneo, polarizado entre Dios y el maligno y condensado sobre el propio yo” (párrafo 2).

Existe un aspecto que es fundamental para la lógica católica que el evangelismo no deja de lado, ya que es un factor que recae en el yo: el estado de ánimo. A fin de transitar el paisaje las personas se deben encontrar fuertes, tanto anímica como físicamente.

“Cuando estás triste o cuando te sentís enojada, también te puede alcanzar el viento, cuando estás enojado te vas a algún lado y después te podés llegar a enfermar. Pero si yo tengo fe y creo que Dios está conmigo y que la Pacha no me va a hacer nada, paso tranquila ¿ha visto? Pero si estoy andando pensando mal o no creo nada ahí está pues” (Entrevista a Concepción Trejo, Cusi Cusi 2016).

Es por ello que hay muchos ejemplos de personas que si bien no creen se enferman, enloquecen o mueren, porque se puede no creer y estar mal de ánimo e igualmente ser afectado y afectada por el paisaje. No me refiero aquí solo a las personas que practican el evangelismo, sino también a todas las personas que no creen, como pueden ser turistas o científicos y científicas que caminen el paisaje cuseño. Las personas que provienen de

ámbitos urbanos también son afectadas por distintos factores que son pensados desde lo climático o ambiental, como el viento, la altura y la fortaleza física. Esta última se encuentra íntimamente relacionada con la alimentación. Incontables fueron las veces que las cuseñas y los cuseños nos indicaron que comemos mal, nuestra comida es sólida y nos hace débiles. A fin de mantenerse fuerte la comida debe ser líquida y rica en grasas, proteínas y carbohidratos.

El paisaje cuseño, sea poroso u homogéneo, es un paisaje peligroso y potente, para caminarlo se debe ser fuerte. Actualmente conviven distintas formas de habitarlo y pensarlo, cada uno y cada una lo transita en diálogo con diferentes interlocutores. Sin embargo, existe una cuestión que es segura, y es que *“todos los rincones tienen historias”* y estas historias las cuentan los abuelos.

Historias de los abuelos

“En la edad de la mamá de mi mamá”

(Sara E. Puca)

En Cusi Cusi, al igual que en otras partes de los Andes, quienes cuentan las historias y alertan sobre los lugares peligrosos son los abuelos. La categoría de abuelos hace referencia a los antepasados directos de las familias y también a las personas mayores de la comunidad, aunque no haya un parentesco directo (Rivet y Tomassi 2016; Vaquer *et al.* 2020a). Los abuelos son una fuente de autoridad y custodios de las tradiciones, una categoría mediadora entre el pasado y el presente.

Un día de diciembre de 2013 estábamos en la casa de Doña Sara, le preguntaba insistentemente acerca de cuáles eran aquellos lugares peligrosos en Cusi Cusi y ella me explicaba que hoy son peligrosos para las personas que creen, pero que en la época de los abuelos todo era peligroso:

“Bueno para antes la gente cuando, mis abuelos digamos, la mamá de mi mamá digamos, así esa edad, para todos los lugares un ojo de agua o cualquier cosa era malo para ellos porque, no sé si la tierra mismo era todavía como te puedo decir una palabra, virgen la tierra digamos, así que nadie lo utilizaba y los primeros abuelos que uno sentaba aquí, otro allá atrás, otro allá no sé dónde, no había gente y entonces cuando andaban chicos lloraban y ¡ah! que le pilla la tierra y ¡ah! que

el chico llora, que le sale granos que así era ¿ve? En la edad de la mamá de mi mamá. Ahora en la edad de mi mamá ya, ya no era tanto ya. Y en la edad de nosotros ya pierde todo esas cosas. Los lugares eran así como palabra virgen, otra palabra se puede decir, una palabra ¿cómo te puedo decir? forastero, algo así ¿ve? Todos los rincones tienen historias pues” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).

El paisaje que narraban los abuelos era un paisaje virgen, ya que al haber pocos habitantes la mayoría de los lugares eran espacios no-civilizados, vacíos y desprovistos de humanidad y como tales, lugares ‘*saqra*’ en los que la fuerza del *Ukhu Pacha* era fuerte y peligrosa. El concepto de virgen se asocia con el *Puruma*, la era de los *chullpas*, un mundo indiferenciado que se filtra en el paisaje y es potencialmente mortal. Asociados a lo virgen están los *pujos* (ojos de agua) (Figura 6.1). Estos también son *punku*, puertas que conectan el mundo de abajo con el mundo de aquí, de allí pueden emerger distintos seres peligrosos. Beber directamente de ellos produce la salida de granos y que se hinche el estómago:

“Dicen ojitos que salen debajo de la tierra agua, hirviendo ese agüita, y esos son malos no hay que tomar. Años, abuelos prohibían tomar agua de ahí, tiene que tomar de abajito siempre. No de donde está saliendo agua esa. Es agua normal, pero es que no se toma de ahí, así nos hacen, que levanta granos, que van a enfermar. Todo, gente de antes era todo. Todo era malo” (Entrevista a FP¹², Cusi Cusi 2013).

¹² Utilizo iniciales a pedido de la persona entrevistada, que no deseaba que se publique su nombre.



Figura 6.1. Imagen de un *pujo* (ojo de agua) en las inmediaciones de Cusi Cusi.

Las abras (*qayq'u*) o lugares estrechos (Figura 6.2) son malos trechos que se llevan gente y animales, lugares donde se escuchan voces que te llaman al vacío. La fuerza 'sagra' en ellos los convierte en lugares hambrientos y voraces que "tragan":

"Y otro caso, el caso de Doña Dominga estaba yendo al cerro con los burritos, como el camino es angostito se lo tragó digamos, el parece que el burro se descuidó y se perdió adentro del precipicio. Y de ahí un poco parece que quedó así un poco medio, turbado su mente, asustado ¿visto? y que le da miedo cruzar esos lugares, un poco que le ha, le ha costado digamos ¿ve? Entonces tuvo que hacer unas curaciones, tuvo que hacer este, acá decimos llamar el ánimo digamos. Pero eso se cree digamos. Había otro caso también, pero hace años atrás que toda la esquina de eso se lo tragó también dos mulas, dos machos" (Entrevista a Rubén Quispe, Cusi Cusi 2014).

Las abras tienen la particularidad de ser espacios de transición donde el paisaje cambia literalmente frente a nuestros ojos, convirtiéndose en lugares donde se transita, por un momento, un espacio no-diferenciado. Usualmente en ellas se pueden encontrar *apachetas*, acumulaciones de piedras que se formaron con el tiempo por la acción de las personas (Figura 6.3). Al comenzar un viaje las personas llevan consigo una piedra, al llegar a la *apacheta* se frota la piedra por todo el cuerpo y se deposita en la *apacheta*, dejando con ella todo el cansancio. En algunos casos, si no es que se realizó antes, se realizan *chayas* para pedir protección y permiso a la Pachamama y a Dios para el resto del viaje.



Figura 6.2. Imagen de peñas (*qaqa*) a la derecha y un camino, a la izquierda, que conduce a un abra estrecha (*qayq'u*) en las inmediaciones de Cusi Cusi.



Figura 6.3. Imagen de *apacheta* ubicada en el abra referenciada en la figura 6.2.

En las entrevistas nos narran que las abras y las peñas (*qaqa*) son lugares peligrosos para los que creen y también para aquellos que se encuentran débiles, tanto física como emocionalmente. Asimismo, tienen mayor potencia durante el amanecer y el atardecer, esa hora donde no hay sol ni sombra:

“Ella cuando estaba vivo, es como, debe ser seis, diez años atrás más o menos debe ser. Ella no sé si veía como afligida, no sé algo así, pero en esa mal hora ve. Venía de arriba de su puesto, venía por el camino. Y cuando venía dice que sentía

ella ruido, ruido, dice que sentía, pero dice que miraba así y sentía que venía por atrás ve. Y ella miraba así y no había nada, es como que vendrían arrastrando un cuerpo, pelado digamos, así es que venían. Y miraba y no había nada. Y ella se, se asustó en ese momento. Y es puesto fuerte ‘¿Qué me va a hacer?’ decía. Nada, ya están viniendo y se perdió. Y pero al tiempo nomás cayó enfermo, enfermo, enfermo, enfermo y al final hasta que se ha ido ve” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).

Dado que existen espacios de transición entre mundos de donde emana la potencia del *Ukhu Pacha*, también existen tiempos de transición, como lo es la “*mal hora*”, el tiempo del día cuando el sol se encuentra “*oracionando*” (el atardecer), un tiempo de silencio en el cual no se pueden diferenciar los opuestos y la luz es como la luz-no-luz del *Puruma* (Bugallo y Vilca 2011; Bugallo 2015). En el atardecer “el mundo podría darse la vuelta y regresar al tiempo primero” (Cereceda 1990: 75). Este momento del día funciona como un *punku* por lo cual las personas deben tener más cuidado al transitar, puesto que son más propensas a enfermarse. Por lo tanto, así como el *Pacha* refiere tanto a tiempo como a espacio, tampoco puede diferenciarse tajantemente lo peligroso de un lugar o de un tiempo. De la misma forma que existen lugares peligrosos que tienen mayor o menor potencia de acuerdo con la hora del día o el estado de ánimo de quien lo transite, hay también tiempos peligrosos que afectan lugares que no necesariamente son concebidos *a priori* como ‘*saqra*’.

Otro lugar peligroso es la cueva del Diablo (*Saqracueva*), una cueva que se encuentra en lo alto y a través de gritos y voces tiene la potencia de asustar a las personas. En ocasiones no es necesario que exista la cueva propiamente dicha ya que las voces viajan en forma de viento llamado *Sagraviento* (viento del diablo). Dichos vientos a veces se ven como remolinos en el paisaje (Figura 6.4) y también asustan a las personas, como narra Rubén Quispe en la cita mencionada anteriormente. Un síntoma de haber sido alcanzado por el viento es la parálisis de los músculos del rostro. Esta enfermedad la curan especialistas, de los cuales cada vez existen menos en la Puna, llamando al *ánimu*, que por el susto se ha separado de la persona por lo cual puede tardar mucho tiempo en sanar. A veces, si el susto fue muy grande, la parálisis permanece o la persona muere:

“he escuchado las voces, o sea que como que suponete que le pasaba a alguien o alguna cosa entonces quería decir que gritaba de noche. O sea, hay un lugarcito que se llama Saqraviento decían, Saqracueva, es el cueva del Diablo dicen.

Entonces dicen por ejemplo que no tenés que entrar en esa cueva porque es la cueva del diablo dicen y abajo dicen el Saqraviento o sea que es el viento del diablo dicen, entonces como que te alcanza o que te queda medio atónito o que, es algo espiritual digamos y que no, entonces de noche por ejemplo estas pasando te grita o que te llama o te silba, algo así” (Entrevista a Rubén Quispe, Cusi Cusi 2016).



Figura 6.4. Imagen de un remolino de viento (*saqraviento*) en Cusi Cusi.

En el paisaje cuseño son múltiples los peligros, las personas deben estar fuertes anímica y físicamente, quedarse dormido en el campo puede ser muy peligroso ya que te puede “*agarrar la tierra*” o te podés asustar afectando el *ánimu*. Gran parte de la población tiene los conocimientos para poder curar las enfermedades del paisaje, aunque algunas muy graves requieren de llamar a curanderos más experimentados, por ejemplo, para los casos de posesiones del Diablo. En las curaciones se puede identificar cuál fue la entidad que afectó a la persona enferma.

Diversas entidades habitan el paisaje cuseño y algunas de ellas tienen formas concretas. El/la Coquena es dueño/dueña de las vicuñas, para cazarlas es necesario pedir su permiso y solo se pueden cazar una o dos, dependiendo de la necesidad. Utilizo tanto el masculino como el femenino porque esta entidad posee ambos géneros, por más que en Cusi Cusi es representada como una mujer de falda roja, al nombrarla se utilizan ambos géneros. En 2018 tuvimos la oportunidad de verla, en uno de los campos el puma estaba atacando muy seguido a las llamas y para espantarlo dos familias colocaron un/una Coquena de falda roja en la punta de un cerro.

“Entonces para que no se enoje él le tenían el acuyico, digamos, la coca ¿ha visto? Le hacían alcanzar, le enterraban ¿ve? le echaban un poquito. Ese rito igual que la Pachamama que se hace un, le alcanza la comidita, todo. Bueno, pidiendo la necesidad, pidiendo la orden para poder matar. Porque si no, dicen que te tragaban vivo dicen la Coquena” (Entrevista a Rubén Quispe, Cusi Cusi, 2016).

Otras entidades toman la forma de animales, como la vizcacha que en verdad es un brujo, si se la caza o mata afecta directamente a la hacienda, puesto que envía al puma a comerse a las llamas. También las sirenas se pueden llevar caminantes desprevenidos y cansados, el Diablo que ataca poseyendo a las personas y, por último, los antiguos y *chullpas*. En ellos me detendré a continuación.

De antiguos y chullpas

“Tocar eso es totalmente prohibido”

(Rubén Quispe)

Antes de comenzar a recorrer las particularidades de los antiguos o *chullpas* en el paisaje cuseño quisiera realizar una aclaración. El término *chullpa* tiene, a grandes rasgos, dos significados diferentes. Por un lado, hace referencia a la humanidad pre-solar que habita el *Ukhu Pacha* (ver Capítulo 2) y por el otro, a un tipo particular de construcción asociada a enterratorios, que los cuseños y las cuseñas identifican también como *chullpas* o ‘casitas’ (Nielsen 2008; Sendón 2010). A los efectos de diferenciar en el texto ambos significados para referirme a las ‘casitas’ lo escribiré con entrecorchetado simple sin itálicas: ‘chullpa’.

Los antiguos o *chullpas* habitan en los antiguos y *chullperíos*. Los antiguos son lugares en el paisaje donde se encuentran restos materiales y arquitectónicos, usualmente ocupan varias hectáreas y en ellos podemos encontrar antiguas terrazas de cultivo, canchones, corrales, ‘chullpas’ y diversos tipos de construcciones (Figura 6.5). Los *chullperíos* se encuentran usualmente en las laderas de las quebradas y comprenden una aglomeración de ‘chullpas’ (Figura 6.6). Ambos lugares son extremadamente peligrosos y se encuentran atravesados por múltiples temporalidades, es allí donde los antiguos, seres de una humanidad pasada, pueden entrar en los cuerpos de las personas y enfermarlos gravemente.

“Ahí en el antigal sí porque ahí están pues. Debe ser que por ahí están enterrados los antiguos y siempre ellos dicen que son malditos digamos. Cuando hurgamos, le tocamos, siempre algo te pasa ¿ve?” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).



Figura 6.5. Imagen del antigal de Huayatayoc.



Figura 6.6. Imagen de *chullperío* de Chaqui Potrero, ubicado en la ladera de una quebrada estrecha (*qayq'u*) y subsidiaria del Río Grande de San Juan. Fotografía tomada por José M. Vaquer.

No pretendo aquí hacer una narrativa completa de los *chullpas*, ya que les corresponden tantas historias como rincones hay en los Andes (Sendón 2010). El relato de los *chullpas* es abierto ya que cada comunidad tiene su propia versión. Inclusive suele suceder que cada familia o persona cuente una historia distinta, en Cusi Cusi se debe a que muchas personas que viven allí nacieron en otros pueblos de la Puna. Aquello que me interesa aquí es poder situar las particularidades de las historias de los *chullpas* en Cusi Cusi, dónde se encuentran y con quiénes dialogan. Tal como comenta Gil García:

“(…) los *chullpas* constituyen al tiempo una realidad y una idealidad culturalmente tan heterogénea (*per se* y en función de sus representantes), tan cargada de matices, sutilezas y precisiones, que tratar de componer una síntesis reductora de ellos, su tiempo y su ‘mito’ muy probablemente los desfiguraría por completo” (Gil García 2014: 194).

Los antiguos y *chullperíos* son considerados peligrosos por la mayoría de las cuseñas y de los cuseños (salvo excepciones que desarrollaré más adelante). En las entrevistas todos recuerdan que cuando eran jóvenes les generaban mucha curiosidad. Querían explorarlos y tocar los objetos que habían dejado estos seres. Pero los abuelos, las abuelas, las madres y los padres les prohibían acercarse y tocarlos ya que los *chullpas* tienen la capacidad de entrar en los cuerpos de las personas. Esta ‘posesión’ se manifiesta a través de la emergencia de granos y del estómago hinchado, los síntomas de la patología conocida como *chullpasaqra* (Cruz 2015), aunque en Cusi Cusi ese nombre no se utiliza.

“Lo que sí que te puedo decir de los comentarios de los abuelos es que realmente los chullpas no se tocaban y no se hacía nada, o sea, se miraba y si no es que te entraba algo en la panza y se te hinchaba y moría. Por eso es que realmente lo veneraba o lo cuidaba, o teníamos cuidado nosotros mismos. Y cuando alcanza el chullpa dice que te entra como, como un bicho diríamos en castellano ¿has visto? O sea, te entra y que se te hincha el estómago y que te enfermás. O que no debes tocar. Tocar eso es totalmente prohibido” (Entrevista a Rubén Quispe, Cusi Cusi 2016).

En este fragmento de la entrevista Rubén Quispe nos explica esta enfermedad haciendo una analogía con un virus, cuando dice “*en castellano*” está realizando una traducción desde una lógica andina a una lógica moderna occidental. Durante la misma entrevista nos contó que sus abuelos le enseñaban distintas formas de protegerse para

dormir en el campo y prevenir que “*te alcancen los chullpas*”, una era tragar tierra (“*muquear la tierra*”) y otra refregarse los pies con una piedra.

La enfermedad causada por los *chullpas* se puede evitar, ya que, al igual que con las otras entidades que habitan el *Ukhu Pacha*, con los *chullpas* se puede dialogar y mitigar la fuerza ‘*saqra*’ que emanan. A fin de poder tocar las materialidades de los *chullpas* y transitar por los antiguos y/o *chullperíos* se debe “*alcanzar la tierra*” con alcohol (cerveza, vino o licor), hojas de coca, tabaco y, en ocasiones, también con quinoa. Se pide permiso y se pide perdón:

“A ver ahí lo alcanzas con cerveza y coca y ya está y pedís perdón a Dios y a la Pacha. Eso es lo importante que vos lo hagas a eso” (Entrevista a Concepción Trejo, Cusi Cusi 2016).

A Doña Sara su mamá le contaba que los *chullpas* eran chiquitos y finitos, por eso dice que entraban en todas partes (haciendo referencia a sus casas pequeñas). Vivían en grupos y se movían mucho por el paisaje porque comían pasto:

“Y ahí vivían aquí una parte y ahí se termina todo el pastito aquí y en montoncito se iban en otro lugar donde hay pasto. Y ahí también hacían su pueblito y ahí vivían un tiempo de vuelta, otro tiempo se iban a otro lado” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).

Sus ollitas y cositas, nos cuenta Doña Sara, quedaron dispersas en el paisaje porque cuando salió el Sol se fueron a hacer sus casas en las cuevas o en las peñas para que el Sol no les pegue, porque si lo hacía, los quemaba.

“Y yo historias de mis abuelos, de mis abuelas, de mi papá, de mi mamá y bueno así sabían comentarme ve. Ese chullpa pequeñitos son, malos. Y sabían decir, que se crían llamas todo marroncitas y vivían de eso, y después su sembradío era quinoa, solamente quinoa. Ellos andaban, ellos eran cazadores así y están donde están, donde pueden vivían ¿ve? Tiempo después siguieron viviendo para allá, no sé a dónde se van y después ahí viven tiempo y así hacían y hacen ahí como ser un paradero digamos. Y no sé cómo sabrá desaparecer ese, no sé cuándo antes no hay este, Sol. Es que ellos andaban puramente Luna. Así sabían decirme, dicho estoy hablando, yo no sé nada. Y entonces cuando nacía Sol destruyó y desaparecieron” (Entrevista a FP, Cusi Cusi 2013).

“Los chullpas solo sabían que trabajaban de noche todo en la luna, bueno eso, eso es lo que sabía, los que trabajaban, campos que pircaban, cómo trabajaban eso sí hemos visto pero después más, no, no escuché mucho cómo era la historia digamos. Solo sabía que eran, gente muy chiquita, muy, muy pequeña, no era como ahora no, que ya de porte somos más grandes. No había esa estatura gente, había toda estatura chica digamos. Y se nota por lo que nosotros a veces hemos levantado para hacer una limpieza llegado a Jujuy eran chiquitos, encogidos, chiquitos ¿visto” (Entrevista a Santos Mamaní, Cusi Cusi 2016).

Los *chullpas*, gente de estatura pequeña que vivían en un tiempo de Luna y penumbra, eran cazadores, pastores y agricultores, criaban llamas marrones y cultivaban quinoa salvaje. Construían sus casas “*paraderos*”, manufacturaban objetos de cerámica, como sus ollas, y también objetos de oro, estos últimos son los que atraen a saqueadores:

“Yo, yo que escuchaba, era alguna gente que, generalmente gente que escuchó hablar esas cosas digamos, que los chullpas, los antiguos tenían cosas, alhajas, no sé, un montón de cosas, entonces lo sacan, quizás por ahí lo vendían” (Entrevista a Santos Mamaní, Cusi Cusi 2016).

Las plantas en sus variedades salvajes eran las plantas domesticadas por los *chullpas* y las llamas marrones, que nos describe FP, remiten al *Puruma*. El marrón es un color que no posee contraste, un color no-direrenciado (Cereceda 1990). Al igual que los objetos materiales y arquitectónicos de los antiguos que se encuentran en el paisaje actual, sus animales y sus plantas también son parte del paisaje, existen allí como remanentes de ese pasado indiferenciado y que se encuentra latente de distintas formas en el paisaje. Todas ellas son evidencias que aportan un efecto de realidad a las historias de los abuelos sobre esta humanidad pre-solar (Cereceda 1990; Gil García 2014). En este sentido, las actividades, su forma de vida son similares a la de los abuelos y los espacios que habitaron los *chullpas* son los mismos que habitan las personas actualmente. Los *chullpas* entonces, no eran tan distintos. Aquello que era domesticado en el *Purum Pacha* hoy es salvaje, podríamos decir que era ‘Cultura’ y actualmente es ‘Naturaleza’ (Gil García 2014). Cereceda (1990: 70-79, 98) llama la atención sobre esta lógica clasificatoria, plantea que no es simplemente un enfrentamiento entre opuestos, sino un enfrentamiento entre culturas, entre el yo y el otro, por lo cual utiliza el término ‘en espejo’ para pensar la relación entre ambos universos que pensados de esta forma se sitúan en extremos opuestos: los *chullpas* son un ‘reflejo silvestre’ del mundo civilizado. Actualmente en

Cusi Cusi, por ejemplo, se designa con el nombre de *chullpa* a algunas personas como un apodo peyorativo, a modo de burla, lo cual evidencia que el universo *chullpa* en el mundo andino actual representa la alteridad.

La ‘Naturaleza’ en el mundo de los *chullpas* no había tomado su forma definitiva, las características de lo inanimado y lo animado fluían, hombres, animales y piedras compartían atributos y capacidades, en una indiferencia borrosa propia de un mundo en penumbras (Gil García 2014). Cuando nace el Sol, en el *pachakuti* que conduce a la era *Auca*, nace una era con luz y sombra, una era de lo diferenciado que activa la distinción entre los seres. Desaparece la penumbra y con ella los *chullpas*. Quemados por el Sol huyen hacia las cuevas y las peñas donde podemos encontrar sus ‘casitas’, algunos mueren y sus espíritus encuentran refugio en el *Ukhu Pacha*, otros se convierten en piedra y otros pocos, dicen, sobreviven. En Cusi Cusi Concepción nos contó del caso de una abuelita de más de 100 años que se cree que vivió tantos años porque es descendiente de los *chullpas*.

Las narrativas sobre los *chullpas* y el tiempo pre-solar dialogan con otras narrativas en torno al pasado. Las historias de los abuelos se van entrelazando con otras interpretaciones del pasado, como la historia que cuenta la Biblia, la historia universal y las historias que cuentan los arqueólogos y las arqueólogas. El *Puruma* y sus habitantes se convierten en enunciados abiertos, intertextuales y multitemporales. En el paisaje cuseño conviven en la diferencia todas las narrativas que son imposibles de sintetizar en una sola y cualquier intento de hacerlo implicaría silenciar voces.

“En aquellos tiempos antes de Noé digamos cuando vino el diluvio. La historia de la Biblia, no sé si ustedes saben, que llovía y llovía. Que se iba el agua más, más creciendo entonces ellos se han ido, más en las alturas se han ido acercarse igual llovió, llovió y llovió, llovió igual el agua. Se ha hecho una mar todo el mundo. Entonces es que han ido a hacer sus casitas por ahí falda. Dicen, pero según la historia de la Biblia. Pero ahora, según la historia común de nuestra vida de vivir nosotros son casitas de los antiguos” (Entrevista a Sara E. Puca, Cusi Cusi 2013).

“Otros dicen que es un desparramo, que cuando, era un ámbito que antes de Cristo, era este, que vivían esas personitas, que cuando Dios llegó entonces es como que todo se desparramó. No si vieron una parte, yo vi en un libro, decía que, estaban así ubicados todos, porque nosotros formamos casi parte de Asia, pero cuando esto se desparrama” (Entrevista a Soledad Mamaní, Cusi Cusi 2013).

Estas explicaciones surgieron cuando realizamos la pregunta: ¿Qué vino después de los *chullpas*? Recuerdo que en esas primeras entrevistas en 2013 me costaba comprender que en el paisaje de Cusi Cusi convivían diferentes temporalidades (Carboni y Petit 2016). Las respuestas de Doña Sara y Soledad reflejan mi insistencia en comprender, en ellas se mezclan enunciados y cronotopos, se mezcla la temporalidad cronológica como el “*desparramo*”, la separación de los continentes que lee Soledad en un libro y la temporalidad bíblica. Estas explicaciones buscan ponerle límites al relato de los *chullpas* para que pueda ser parte de la historia universal.

Otro ejemplo es el de Leonardo Flores que se convirtió al evangelismo por ende ya no creía en los *chullpas*. Durante la entrevista nos contó que en Vilama conoció a un arqueólogo que le explicó que las ‘casitas’ de los *chullpas* no eran sus casas sino sus entierros. Aquí directamente se anula el universo *chullpa*:

“Decían que no, no conocían Sol. Pero es mentira ¿Por qué lo digo mentira? La Palabra, yo soy un creyente, yo soy evangelista. En la Palabra de Dios dice: Señor Salvador Jesucristo ha fundado el mundo, haya creado Sol, haya creado todo. Entonces más antes ¿cómo va a haber gente? No había, no, no había. (...) Uno andaba aquí en Vilama. Ahí andaba un, no sé, tal fulano era, no me acuerdo. Ese hombre decía por eso: esos no son sus casas, ese son nichos de ellos decía ¿será así? Cuando morían dice que ahí ponían en esas casitas” (Entrevista a Leonardo Flores, Cusi Cusi 2016).

Para finalizar me interesa volver brevemente a las ‘casitas’ de los *chullpas*. En Cusi Cusi hay algunas de las ‘casitas’ que por sus características constructivas pueden ser trampas de zorro (Figura 6.7). Cuando mostramos las fotos de estas ‘chullpas’ a las cuseñas y a los cuseños nos responden indistintamente que son trampas de zorro y ‘casitas’ y al preguntar sobre cuál es la diferencia entre ambas nos responden: “*ninguna*”.

“Bueno las trampas de zorro, bueno, así le dicen, también le decían los chullpas la gente antigua, eran los chullpas que hacían eso, esa era su trampa automática. Pero después la gente que de antes también quedó con eso, con esas prácticas digamos y así se hace, yo alcancé a mi papá cuando ellos hacían. No había trampas de hierro, no había nada entonces bicho que te lo comía tu ganado. Tenías que pircar hacer, poner unas puertas y ‘pum’ cayera adentro y la agarraba” (Entrevista a Santos Mamaní, Cusi Cusi 2016).



Figura 6.7. Imagen de una ‘casita’/trampa de zorro ubicada en el antigal de Pajchela. Tomada de Pey (2021:176).

Pey (2021) nos narra una conversación con Don Exaltación Quispe que tuvieron durante un encuentro en el campo mientras la autora y otro colega estaban relevando el sitio de Huayatayoc (emplazado dentro del campo de la familia Quispe). La conversación tiene lugar junto a una trampa de zorro. Allí Don Exaltación les muestra el funcionamiento de la trampa y les asegura que se usaban antes de que él naciera. En Cusi Cusi las ‘casitas’/trampa de zorros se encuentran muy dispersas en el paisaje, algunas se ubican en las peñas altas y otras dentro de los antigales. Actualmente, de las que hemos registrado, ninguna tiene restos humanos en su interior porque han sido saqueados por distintos actores. La presencia de restos en su interior sería la mejor forma de poder separar una de otra, si esa fuera la intención. Sin embargo, en la práctica y en el discurso son las dos cosas al mismo tiempo, evocando nuevamente a lo indeterminado del *Puruma*. En la literatura del mundo andino el zorro es un animal ‘*salqa*’ (salvaje) y el perro de los *chullpas*. A la vez, en los cuentos que contaban los abuelos el zorro es un personaje tonto al que todo le salía mal y vivía, como los *chullpas*, en un mundo donde las características que separan lo humano de lo animal eran fluidas: los animales y las piedras hablaban. Las trampas de zorro las construyeron los *chullpas* y luego las utilizaron los abuelos, “*la gente de antes*”, indicando una continuidad de prácticas.

En este punto cabe preguntarnos ¿cuán distanciados se encuentran el mundo de los antiguos y el mundo de los abuelos? Conuerdo con Rivet y Tomassi (2016) que la frontera entre ambas categorías es permeable. De a momentos, en las entrevistas, los abuelos y los antiguos se funden y se confunden indicando una relación entre ambas categorías, posiblemente no de parentesco, pero sí una relación de ancestralidad. Las categorías en Cusi Cusi son permeables como su paisaje.

El paisaje de Cusi Cusi es un paisaje vivo. Es multitemporal ya que en él habitan distintos seres y entidades que pertenecen a otros *Pacha* (espacios-tiempos) con los que hay que dialogar. Es intertextual porque en las narrativas del paisaje se mezclan distintos enunciados y formas de interpretar, y esas narrativas, como todo texto, son pragmáticas, es decir, hacen hacer. Por consiguiente, en Cusi Cusi existen diversas formas de habitar y pensar el paisaje.

6.2. El paisaje arqueológico de Cusi Cusi

El paisaje puneño es desolador y mortificante.

(Salvador Debenedetti 1930:9)

Para poder contextualizar las producciones del Proyecto *Pallqa* y las narrativas arqueológicas sobre el paisaje cuseño haremos primero una revisión de la historia de la arqueología de la región de la cuenca superior del RGSJ. Así como mencioné en el Capítulo 4, la región no contaba al momento de nuestra llegada con trabajos sistemáticos. Será recién a partir de la década de 1980 que se comienza a narrar el paisaje arqueológico de la región y que el pasado del paisaje cuseño se empieza a articular con las investigaciones que se estaban realizando en otras regiones de la Puna jujeña, del Norte de Chile, de Bolivia y de la Quebrada de Humahuaca.

En 1984 Tarragó caracteriza la región como parte del “callejón de interacción” más importante (p.93) del área circumpuneña, que conecta en sentido Este-Oeste desde el Río Salado, San Pedro de Atacama, Pozuelos, Yavi, las cabeceras de la Quebrada de Humahuaca hasta Santa Victoria e Iruya (Tarragó 1984:95). Participa a su vez de otro eje de circulación en sentido Norte-Este que comunicaba el Río Salado, Tarija y la región de valles en Bolivia. Por estas características Tarragó (1984) definió la zona de la Cuenca Superior del RGSJ como una frontera blanda utilizada desde momentos pre-agrícolas que permitió interacciones regionales. Esta locación estratégica, entre los territorios Yavi-Chichas, Casabindo, Atacama y Lipez, junto a la presencia de estilos cerámicos alóctonos, llevó a Krapovickas (1983) a proponer a la cuenca superior del RGSJ como un “espacio de explotación multiétnica” (p.19).

La presencia de ‘chullpas’ en aleros típicas del área Casabindo-Doncellas (Debenedetti 1930), de cerámica superficial de estilo Casabindo y Yavi y la existencia de topónimos locales como San Juan de Urus y río Urusmayo que vinculan a la zona con la presencia de grupos urus (Bouysse-Cassagne y Harris 1987), reforzó la caracterización de la cuenca superior del RGSJ como un área de interacción multiétnica (Krapovickas 1983; Albeck y Ruiz 2003).

De Feo, Fernández y Raviña en 2007 proponen otra interpretación para el área. Sostienen que las cabeceras del RGSJ y sus afluentes no fueron solo una región de paso o de frontera, sino que es una región que posee asentamientos de envergadura y ocupaciones permanentes que si bien poseen similitudes con áreas vecinas tienen su propia identidad (De Feo *et al.* 2007). El sector que ellos denominan “occidental”, correspondiente a la microrregión de Cusi Cusi, donde se ubican los sitios Pajchela Núcleo y Huayatayoc (Figura 6.8), presenta un patrón de asentamiento particular, en el cual destacan las construcciones agrícolas y las estructuras de almacenamiento. Con respecto al componente cerámico sostienen que la alfarería corresponde a los Periodos Tardío (1200-1450 años d.C.), Inka (1450-1536 años d.C.) e Hispano-Indígena (1536-1660 años d.C.).

Por otra parte, Pochettino, Cortella y Ruiz (1999) describen un hallazgo ocurrido en 1990, consistente en dos cuerpos momificados con ajuar encontrados en un alero sobre la margen izquierda del río Matanza, a 15 km del pueblo de Cusi Cusi. Los cuerpos presentaban deformación craneana y entre los objetos hallados se encuentra parafernalia relacionada con el consumo de sustancias alucinógenas. Por el momento es el único trabajo que menciona dicho hallazgo. Unos años después, se recuperaron en la zona otros dos cuerpos acompañados por diversos objetos. Actualmente ambos cuerpos y los objetos se encuentran resguardados por las autoridades municipales en la localidad (Pey 2016, 2021; Di Tullio 2021).

Lógicas del paisaje cuseño: del Holoceno hasta hoy

En el año 2010 con el Proyecto *Pallqa* comenzamos a realizar estudios sistemáticos a escala microrregional en Cusi Cusi (Figura 6.8) (Vaquer *et al.* 2013, 2014a, 2014b; Carreras 2016, 2018, 2020, 2021; Pey 2016, 2017, 2020a, 2020b, 2021; Vaquer 2016;

Vaquer y Cámara 2018, 2019; Vaquer *et al.* 2018; Vaquer *et al.* 2020c; Gerola 2022). Durante los primeros años de trabajo nos dedicamos a realizar prospecciones a pie en un área de 10 kilómetros alrededor del pueblo de Cusi Cusi. Luego incorporamos una camioneta que nos permitió prospeccionar zonas más lejanas. Hasta el momento en el área identificamos un total de 221 sitios arqueológicos (Carreras 2021; Pey 2021; Vaquer *et al.* 2020c). A partir del año 2013 comenzamos a realizar relevamientos en los complejos agrícolas y excavaciones en dos de los sitios: Casas Quemadas y Pajchela Núcleo. Al mismo tiempo que realizábamos (y realizamos) estos trabajos ‘propiamente arqueológicos’ también ocupábamos gran parte de nuestro tiempo en el campo generando vínculos con las cuseñas y los cuseños, no solo en las entrevistas, reuniones o trabajos etnográficos (Carreras y Pey 2019; Pey y Carreras 2020), que toman siempre un carácter más formal, sino también en las conversaciones cotidianas.

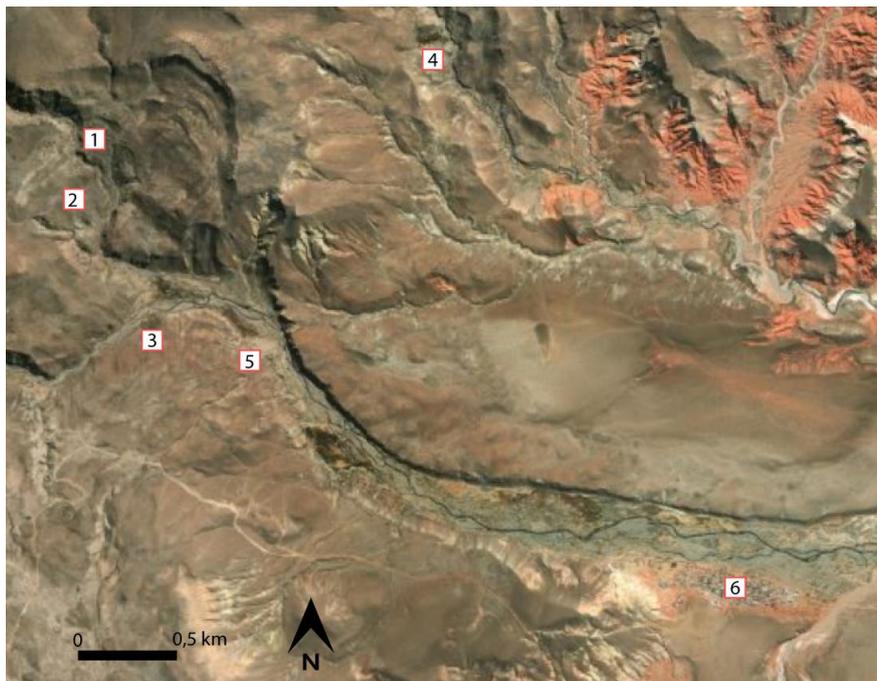


Figura 6.8. Mapa con la ubicación de los sitios arqueológicos y principales lugares mencionados en la tesis. 1. Pajchela Núcleo; 2. Pajchela Terrazas; 3. Casas Quemadas; 4. Huayatayoc; 5. Iglesia Vieja; 6. Cusi Cusi. Imagen tomada de Bing mapas.

A partir de toda esta información fuimos construyendo nuestras narrativas del paisaje arqueológico de Cusi Cusi que, como vimos en los Capítulos 2 y 4, se ordenan en un modelo interpretativo que contempla la presencia de una serie de lógicas, maneras de

habitar y pensar el paisaje que se pueden dar de forma simultánea y tienen un correlato material (Vaquer 2021).

Hasta el momento, consideramos que la lógica cazadora-recolectora está asociada a las ocupaciones más tempranas de Cusi Cusi. Dicho modo de vida se remonta hacia el Holoceno Temprano (10.000-8.500/8000 años AP) y su presencia fue interpretada a partir de artefactos diagnósticos dispersos en el paisaje y parapetos asociados, es decir, construcciones simples de tipo expeditiva producto de movimientos logísticos en el paisaje (Gerola 2015, 2022). Las características morfológicas de algunas de las puntas líticas halladas en superficie se pudieron asociar a distintos períodos en el tiempo. Por ejemplo, las puntas tipo ‘Tuina’ y ‘Huiculunche II’ se asocian al Holoceno Temprano y las puntas lanceoladas bifaciales grandes se asocian al Holoceno Medio Inicial (8500/8000 – 6200 años AP) (Vaquer *et al.* 2014a; Gerola 2015, 2022; Gerola *et al.* 2018).

Las cuseñas y los cuseños también se encuentran con artefactos líticos cuando caminan el paisaje. Dado que son muy “*bonitos*” llaman su atención y muchas veces pasan a formar parte de colecciones personales (que tuvimos la suerte de ver) junto con pequeñas piedras de cuarzo transparente y otros minerales que se pueden encontrar en superficie. Algunas personas nos contaron que cuando eran pequeños las juntaban para intercambiarlas por golosinas, ropa o juguetes con los maestros que venían de Jujuy a la escuela primaria de Cusi Cusi.

En algún momento durante el Holoceno Medio (8.000-4.500 AP) surge la lógica pastoril que continúa hasta nuestros días en Cusi Cusi (Carreras 2016; Vaquer *et al.* 2020c; Pey 2021). Interpretamos esta fecha de comienzo del modo de vida pastoril a partir de evidencia hallada en superficie de artefactos líticos característicos de este período, que en otras zonas se encuentran asociados al proceso de domesticación de camélidos (Yacobaccio y Vilá 2002; Yacobaccio 2004; Huguin y Yacobaccio 2012). A su vez, el modelo paleoclimático propuesto por Morales (2011) y Pirola (2019) sugiere que la microrregión de Cusi Cusi contaba con condiciones favorables para la interacción entre humanos y camélidos. Sumando ambas evidencias se propuso que Cusi Cusi pudo haber sido un foco de domesticación (Vaquer y Cámara 2018; Vaquer *et al.* 2020c). Esta lógica se materializa en el paisaje en puestos de piedra, asociados generalmente a cursos de agua permanente, corrales y artefactos líticos diagnósticos de distintos momentos a partir del Holoceno Medio Final. Durante las prospecciones en los puestos hemos registrado la presencia de material arqueológico prehispánico, por lo que probablemente estos lugares

en el paisaje se hayan estado reocupando (Vaquer y Cámara 2018). Durante las entrevistas, cuando preguntamos por estos puestos y sobre algunos parapetos asociados, las cuseñas y los cuseños nos dicen que son “*de los abuelos*”.

En algún momento del siglo XIV se construyen en el paisaje dos complejos agrícolas que se ubican en dos quebradas con agua permanente. El Complejo Agrícola Pajchela se extiende a lo largo de 2,5 km en la quebrada homónima y ocupa aproximadamente 31 hectáreas de cultivo. Está compuesto por los sitios Pajchela Núcleo, Pajchela Terrazas y Casas Quemadas (Pey 2016). Al Este de Pajchela, a lo largo de la quebrada de Huayatayoc, se ubican los sitios Huayatayoc Alto y Bajo que cubren una superficie de cultivo de 35 hectáreas (Pey 2021) (Figura 6.9). La extensión de la superficie de cultivo es la que se puede observar en la actualidad, pero esto no significa que hayan sido cultivadas de manera sincrónica (Pey 2016, 2020; Vaquer *et al.* 2020c). Las huellas materiales de la lógica agrícola son abundantes en ambos sectores: sistemas de andenería, canales de riego, estructuras de almacenaje y una gran cantidad de fragmentos de palas líticas (Pey 2016, 2021; Pey y Bonelli 2016; Pey y Urteaga 2019). En la actualidad la mayoría de las estructuras de estos sitios se encuentran deterioradas y en desuso, sin embargo, algunas son reutilizadas desde hace varios años por las pobladoras y los pobladores de Cusi Cusi con fines agrícolas y/o pastoriles (Pey 2020; Vaquer y Pey 2021).

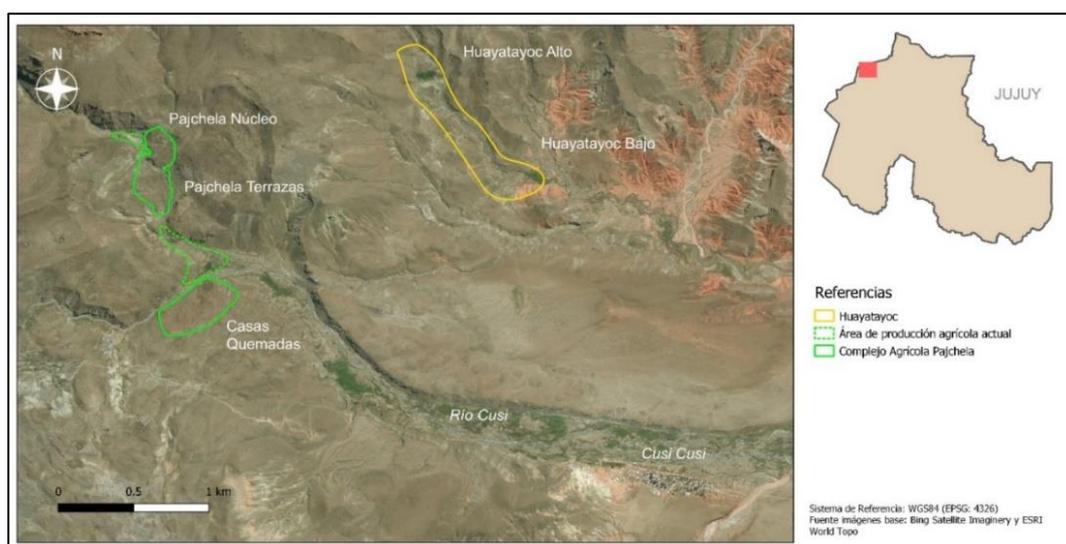


Figura 6.9. Localización de las áreas con evidencia actual y arqueológica de prácticas agrícolas. Tomado de Pey (2021: 48).

A partir de estas evidencias y en diálogo con antecedentes de áreas vecinas, en una primera interpretación consideramos que la construcción del paisaje agrícola cuseño fue el producto de la incorporación del área al *Tawantinsuyu* durante el Período Inka (Vaquer *et al.* 2014b; Pey 2016). Sin embargo, luego de la obtención de una serie de fechados que corresponden a un recinto habitacional del sitio Pajchela Núcleo las ocupaciones agrícolas de la zona se retrotraen al Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 años d.C.) (Vaquer *et al.* 2020c). Las nuevas evidencias nos llevaron a reformular las hipótesis y comenzar a repensar quiénes construyeron y habitaron los complejos agrícolas.

A diferencia de las zonas de Casabindo o de la Cuenca Media del RGSJ, no hallamos evidencias arqueológicas de grupos formativos (*sensu* Olivera 2001). Los complejos agrícolas presentes en la región son asentamientos permanentes con una escala mayor de producción agrícola que la planteada para estos grupos. En este sentido, las evidencias indican que estos complejos no son el producto de un desarrollo local, ya que la tecnología empleada en la construcción, mantenimiento y riego de los complejos agrícolas se encuentra ausente en la región hasta la aparición de estos complejos (Pey 2021). Es por ello que proponemos que estos sitios son el producto de otra lógica, la agrícola (o, al menos, agropastoril) que contrastaba con la lógica pastoril, ya presente en el paisaje local (Pey 2016, 2021; Vaquer y Cámara 2018; Carreras 2020; Di Tullio 2021).

Dentro de estos complejos agrícolas se encuentran también estructuras *chullparias* y en ellos, acorde a las narrativas locales allí habitan los antiguos y *chullpas*. Los dueños y las dueñas de los campos en los que se encuentran los sitios sienten respeto por estos lugares ya que son lugares peligrosos. En una relación de diálogo, los habitan, reactualizan algunas de sus estructuras y los cuidan. Estos espacios '*saqra*' forman parte de su cotidiano y se encuentran incorporados a las biografías de las familias (Pey 2021; Vaquer y Pey 2021).

Por otro lado, a partir de las excavaciones en el Recinto habitacional 1 del sitio Casas Quemadas se definió una lógica asociada a la inserción de la zona en los circuitos mercantiles producto de la conquista española (Vaquer 2016; Vaquer *et al.* 2018). Interpretamos esta lógica mediante la evidencia de restos de *Bos Taurus*, clavos de metal recuperados en la excavación y además contamos con un fechado que ubica una de las ocupaciones del recinto durante el siglo XVII.

Por último, se incorporan al modelo interpretativo sobre el paisaje de Cusi Cusi las lógicas de las cuseñas y de los cuseños, que recorrimos al comienzo de este capítulo y la lógica científica de los investigadores que habitamos Cusi Cusi, esta última no solo nos incluye a nosotros ya que otras investigadoras e investigadores de distintas disciplinas han entablado diálogos y realizado actividades en Cusi Cusi y alrededores.

En suma, desde *Pallqa* generamos narrativas sobre el pasado y el presente del paisaje arqueológico cuseño que dialogan con narrativas de áreas vecinas, con los antecedentes de la cuenca superior del RGSJ y se enmarcan en el mundo académico en el cual las narrativas tienen su género propio con reglas propias, y que, a su vez, generan prácticas y modos de habitar el paisaje. Como mencioné en el Capítulo 4, las narrativas se transforman y complejizan a medida que se recopilan nuevos datos y se generan nuevos lazos.

¿Son 'chullpas' o trampas?

(...) detalles en el paisaje que nos cuentan, en silencio,
la convergencia de distintas formas de habitar en el tiempo.

(Laura Pey 2021: 310)

La Arqueología necesita de conceptos cerrados que respondan al principio aristotélico de no-contradicción que dicta que una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido (Vaquer 2013b). Por ello a continuación, quiero centrarme en la categoría de 'chullpas', una categoría polisémica y abierta, y recorrer los intentos que realizó la disciplina para definirla. A diferencia de las investigaciones arqueológicas en la cuenca superior del RGSJ, el estudio de las estructuras chullparias en los Andes tiene larga data y existe abundante literatura arqueológica y antropológica sobre las 'chullpas' y los *chullpas*. Propongo en los siguientes párrafos realizar un recorrido por algunos de estos trabajos para situar nuestro contexto de enunciación, desde dónde interpretamos y con quién dialogamos cuando interpretamos las 'chullpas' y trampas de zorro del paisaje cuseño con el proyecto *Pallqa*.

En 1930, luego de recorrer la cuenca media del RGSJ, Debenedetti argumenta que las 'chullpas' son exclusivamente funerarias. Le llamaba la atención que la mayoría de estas

estructuras no tenían evidencia alguna de uso en su interior. Para resolver este problema propone dos hipótesis: o podían ser sepulcros preparados que finalmente no fueron utilizados o las estructuras fueron saqueadas. A este respecto dice:

“(…) me inclino a creer firmemente que son sepulturas, bien registradas y saqueadas, desde una época que conceptúo remota y que el saqueo se inició por las gentes aborígenes antes que por los buscadores de tesoros y los recientes investigadores. Los actuales habitantes, cuya instalación en la comarca es relativamente reciente no tienen ninguna tradición sobre las llamadas *chulpas* y afirman haberlas conocido siempre así, como se encuentran en la actualidad” (Debenedetti 1930:45).

Incluyo esta cita aquí a modo de nota ilustrativa, para reflexionar cómo la historia de las interpretaciones de las ‘chullpas’ ha ido cambiando con el tiempo. Si bien siempre han sido interpretadas como enterratorios, en los comienzos de la Arqueología argentina el pasado se encontraba desvinculado del presente.

A partir de finales de la década de 1970 será cuando comienzan a abrirse nuevas líneas interpretativas para pensar estas estructuras (Hyslop 1977; Aldunate *et al.* 1982; Sillar 1996; Isbell 1997; entre otras y entre otros). Investigadores e investigadoras, influenciados por los giros teóricos de la disciplina, comienzan a incorporar otros tipos de evidencias de la Etnografía y de la Historia y a vincular a las ‘chullpas’ con temas como la ancestralidad, la memoria social, la territorialidad, que les permiten situar sus interpretaciones en los procesos de la historia andina. Las ‘chullpas’ dejan de ser solo enterratorios y pasan a ser “monumentos funerarios” (Nielsen 2018:569) con una funcionalidad variada (sepulcros abiertos, marcadores territoriales, altares y estructuras de almacenaje) vinculada a la relación entre los vivos y los muertos, enmarcadas dentro del culto a la ancestralidad en los Andes prehispánicos (Nielsen 2018). A su vez, su aparición en el paisaje se vincula a al Período Intermedio Tardío (900-1476 años d.C.) y a un proceso determinado:

“Su surgimiento y gran difusión durante los últimos siglos de la era prehispánica revelarían amenazas al orden social establecido, asociadas con guerras endémicas, la expansión de ciertos grupos, disputas políticas internas o la formación del Tahuantinsuyo, entre otros factores posibles” (Nielsen 2018:569-570).

Estas nuevas perspectivas se enfocan en las ‘chullpas’ como un pilar fundamental en el culto a los ancestros en el pasado y hago énfasis en: pasado. Nielsen (2008, 2018) sugiere que, al igual que ocurre con las *wak’as* para las sociedades andinas del pasado, las ‘chullpas’ eran una corporización de los ancestros, independientemente de la función primaria que se le atribuya a la estructura en sí. Será recientemente que se comenzaron a pensar, desde la Arqueología, las relaciones de estas estructuras con el presente y las distintas formas que adopta el culto a los ancestros a lo largo de la historia andina (Gil García 2001, 2014; Cruz 2006, 2014; Nielsen 2008, 2018; Sendón 2010; Vaquer 2013a; Rivet 2013, 2015a, 2015b; Pey 2021; entre otros y entre otras).

Una vez ya recorrido el pasado de las ‘chullpas’ como objeto de estudio de la Arqueología volvamos a Cusi Cusi. Como mencioné anteriormente, en el paisaje cuseño hemos registrado hasta el momento tres tipos de estructuras chullparias ubicadas dentro de los complejos agrícolas de Pajchela y Huayatayoc y también dispersas en el paisaje. A continuación, describiré brevemente los distintos tipos de estructuras y sus contextos para luego hacer un recorrido por las interpretaciones realizadas por el equipo *Pallqa*.

Las estructuras chullparias tipo ‘hornito’ o torre ‘chullpa’ son estructuras de piedra de 1,5 m de alto, planta circular y techo abovedado. De este tipo solo se han registrado dos en Casas Quemadas y fueron clasificadas como estructuras de almacenaje y sepulcros abiertos (Pey 2016, 2021) (Figura 6.10).

Las ‘chullpas’ en alero son cámaras elaboradas con barro y piedra. Han sido construidas sobre abrigos rocosos, similares a las descritas por Debenedetti (1930) para la cuenca media del RGSJ o las investigadas por Rivet en Coranzulí (2015a, 2015b) (Figura 6.10). Hasta el momento este tipo de ‘chullpas’ han sido registradas en aleros ubicados en la margen derecha del río Granadas y en la quebrada de Chaqui Potrero (Vaquer y Cámara 2018; Pey 2021). No han sido estudiadas ya que las familias dueñas de los campos donde se encuentran han tenido malas experiencias con investigadores previos y es su deseo que no sean investigadas. Al igual que las anteriores, fueron clasificadas como estructuras de almacenaje y sepulcros abiertos.

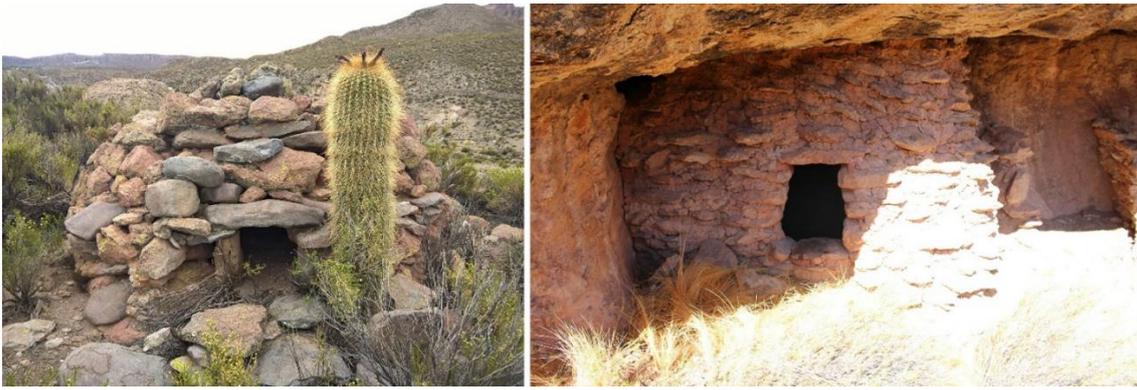


Figura 6.10. Estructura chullparia tipo “hornito” de Casas Quemadas (izquierda); Estructura chullparia en alero de Chaqui Potrero (derecha). Fotografía tomada por el Dr. José María Vaquer. Tomadas de Pey (2021: 176).

Por último, las ‘chullpas’ o trampas de zorro son estructuras de 1 m de alto, con base rectangular que presentan una abertura o vano, en ocasiones asociado a una laja que obstruye su entrada (Vaquer y Cámara 2018) (Figura 6.11). En estas estructuras voy a detenerme en más profundidad. Resulta posible realizar una distinción clasificatoria en cuanto a la ubicación de estas estructuras chullparias. Por un lado, hay una gran cantidad de ellas que se encuentran dispersas en el paisaje, asociadas a caminos y abras. Por su lejanía a espacios habitacionales y agrícolas fueron interpretadas como marcadores territoriales asociados con la aparición abrupta de la lógica agropastoril en el paisaje cuseño y a la red de caminos que conectan a Cusi Cusi con las regiones aledañas utilizados posiblemente desde el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 años d.C.) (Vaquer y Cámara 2018). Por otro lado, al interior de los Complejos agrícolas de Pajchela, Casas Quemadas y Huayatayoc también se pueden encontrar este tipo de ‘chullpas’. Es aquí donde la clasificación de las estructuras y su interpretación se vuelve más compleja. Vaquer y Cámara (2018) dicen al respecto:

“Esta categoría de sitios nos trajo una serie de problemas ontológicos, ya que los vecinos de Cusi Cusi nos dijeron alternativamente que se trataba de trampas para zorros utilizadas en la ‘época de los abuelos’ y que se trataba de *chullpas*, estructuras relacionadas con los habitantes míticos de la región antes de la salida del sol” (p.48).



Figura 6.11. Estructura chullparia tipo trampa de zorro. Tomada de Vaquer y Cámara (2018: 48).

A continuación, presento un ejemplo concreto sobre cómo se interpretaron estas estructuras en distintos trabajos publicados del Proyecto *Pallqa* (Vaquer y Cámara 2018; Vaquer *et al.* 2020c; Carreras 2021; Pey 2021). En el sitio agrícola Pajchela Núcleo se destaca un conjunto de siete de estas estructuras chullparias tipo trampa de zorro alineadas entre sí asociadas a un montículo plataforma (Figura 6.12). El sitio se emplaza en la parte superior izquierda de una terraza del río Pajchela a 3930 msnm y ocupa una superficie aproximada de 1,5 hectáreas. Se encuentra conformado por, al menos, dos recintos habitacionales, estructuras de planta rectangular pequeñas, espacios abiertos, muros de contención y manejo del agua e infraestructura de producción agrícola (Vaquer *et al.* 2020; Carreras 2021; Pey 2021).

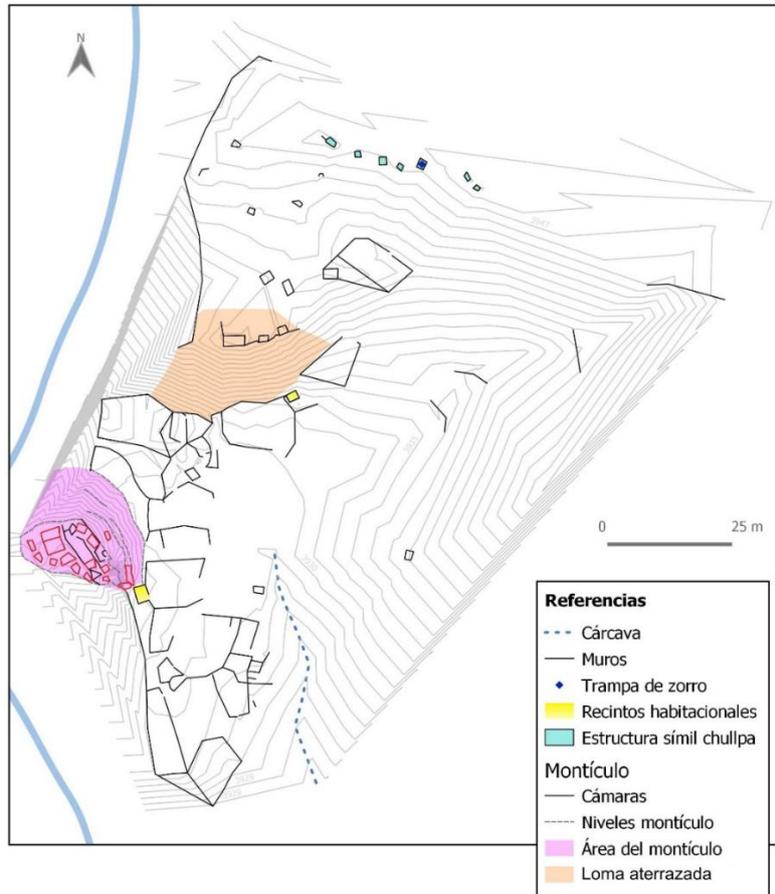


Figura 6.12. Plano del sitio Pajchela Núcleo. Tomado de Pey (2021:247).

Las siete estructuras chullparias son de mayor tamaño que las que se ubican en el resto del paisaje, se encuentran alineadas entre sí y una de ellas pareciera haber sido convertida en trampa para zorro (Figura 6.7). Cabe mencionar que estas estructuras chullparias se conectan visualmente con el Volcán Granadas, uno de los cerros con mayor elevación en la provincia de Jujuy (5700 msnm) y que se ubica en el departamento de Rinconada (Vaquer y Cámara 2019; Vaquer et al. 2019; Pey 2021) (Figura 6.13). También, se conectan visualmente con otra estructura que destaca en el sitio: un montículo plataforma artificial de 6,7 metros de altura construido en tres niveles sobre un afloramiento rocoso en el borde de una pendiente empinada que desemboca en el río Pajchela. Por lo tanto, es una construcción muy visible desde diversos puntos del paisaje. Presenta en su interior al menos 16 recintos de piedra en distintos estados de conservación (Figura 6.14). Los cuseños y las cuseñas han señalado que en el montículo solía haber enterrados restos humanos, que han sido saqueados hace varios años (Pey 2021).



Figura 6.13. Cinco de las estructuras chullparias alineadas con vista al montículo. Tomada de Pey (2021: 252).

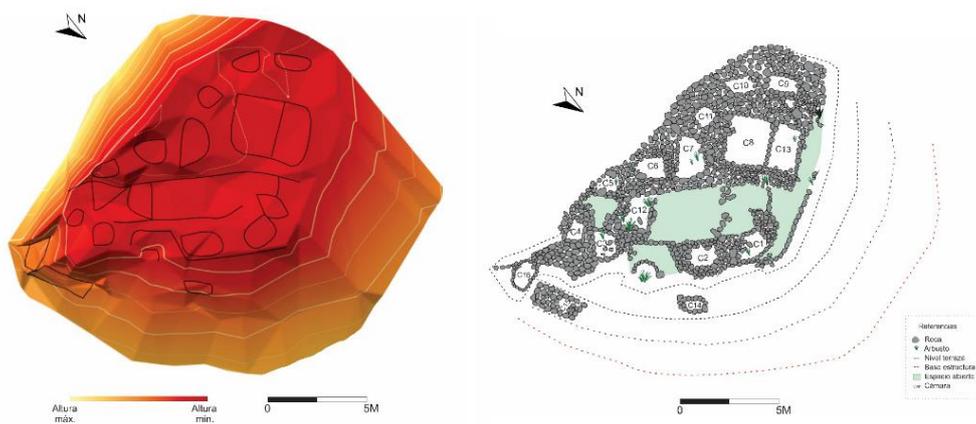


Figura 6.14. Arriba: Vista del montículo desde el río. Abajo izquierda: planta del modelo 3D. Arriba derecha: Planta del montículo donde se indican las diferentes cámaras y espacios identificados. Tomadas y modificadas de Pey (2021:249 y 251).

Dentro de este contexto arqueológico las ‘chullpas’/trampa de zorro de Pajchela Núcleo se insertan además en un paisaje andino, por lo cual las interpretaciones comienzan a dialogar con los antecedentes arqueológicos antes mencionados y con la bibliografía sobre la ontología andina. En el trabajo de 2018, los autores remarcan que si bien en ese momento no contaban con la información necesaria para realizar una interpretación sólida, en la mitología aymara y quechua existe una relación entre el zorro, la vida pastoril y los *chullpas* (Vaquer y Cámara 2018:48). Luego en Vaquer *et al.* (2020c), en un trabajo acerca de uno de los recintos habitacionales de Pajchela Núcleo, se hace mención a las estructuras indicando:

“No descartamos su funcionalidad como estructuras de almacenaje. (...) También es posible que hayan funcionado como torres-*chullpa* en relación al montículo-plataforma, pero los vínculos no son claros” (p.192).

Con respecto al montículo-plataforma los autores agregan que el mismo puede ser pensado en relación al culto a los ancestros en contextos agrícolas. Los ancestros “materializados en forma de *wak’as* (lugares del paisaje como cerros), *huancas* (objetos de piedra) o *mallquis* (cuerpos de los ancestros), se vuelven un agente más en las prácticas cotidianas” (p.202) garantizando la fertilidad de las tierras.

Un año después estas ‘chullpas’/trampas de zorro vuelven a aparecer en la tesis doctoral de Laura Pey (2021). En la clasificación por tipo de todas las estructuras que analiza separa ambas categorías. Por un lado, las estructuras chullparias y por el otro, las trampas de zorro. Estas últimas las clasifica como “estructura para el manejo de animales” (p.175), comenta también su forma de uso:

“Se solía emplear (y aún hay campesinos/as que la emplean) para cazar zorros, colocando un cebo dentro de la trampa. Una vez dentro, estas estructuras poseen un dispositivo –generalmente un cordel o ramita–, que deja caer la laja atrapando al animal” (p.175-176).

Pey aclara que estos dos tipos de estructuras “condensan múltiples sentidos e interpretaciones” (p.316) y a lo largo de la tesis va incorporando distintas narrativas (locales y arqueológicas) acerca de las mismas. Siguiendo los trabajos anteriores del equipo (Vaquer 2018; Vaquer *et al.* 2020c), la autora considera que pudieron haber operado como silos y/o cámaras mortuorias y que ambas funcionalidades, desde una perspectiva andina, no son necesariamente opuestas ya que se encuentran relacionadas

con los *mallqui* (ancestros), seres poderosos con una gran influencia sobre la fertilidad y la reproducción de los cultivos y de la hacienda. Con respecto a las trampas de zorro agrega que en contextos agrícolas andinos el zorro se puede asociar también a la prosperidad y a la fertilidad, ya que es el personaje principal del mito de origen de la agricultura en gran parte de los Andes (Gose 2004; Bugallo 2019). En este sentido la autora agrega:

“Teniendo en cuenta esto, la transformación de una de las estructuras chullparias de Pajchela Núcleo en trampa para zorro –más allá del evidente cambio de función que implica– no derivaría necesariamente en un cambio radical dentro del esquema ontológico: ambos tipos procuran la continuidad de la fertilidad local” (Pey 2021: 316).

De esta forma concluye que las ‘chullpas’/trampas de zorro que forman parte del paisaje cuseño presentan fuertes lazos con el culto a los ancestros y con las prácticas de cultivo.

Carreras (2021) aporta nuevas evidencias contextuales que apoyan estas interpretaciones. En el desarrollo de su tesis doctoral la autora analiza uno de los recintos habitacionales de Pajchela Núcleo, que presenta un registro particular de un evento comunitario de clausura, donde luego de haber sido incendiado se produjo el arrojado de una abundante cantidad de restos óseos:

“La presencia del montículo plataforma y de las chullpas alineadas en la parte más alta del sitio generan un contexto específico en el que se desarrolló este evento comunitario, en el que no solo se destaca el incendio de una casa, sino que además coloca en el centro del encuentro a la comida. Pajchela Núcleo se constituye, así, en un posible lugar de reunión, asociado a un espacio de memoria y de relación con la ancestralidad” (Carreras 2021:322).

En suma, las ‘chullpas’/trampas de zorro son elementos polisémicos del paisaje y como tales imposibles de definir de una sola forma. Se encuentran vinculadas a la fertilidad, las relaciones entre la vida y la muerte, al culto a los ancestros. Podemos ubicarlas dentro de la lógica agropastoril y pensar todas estas estructuras (las ubicadas en los sitios y las que se encuentran asociadas a caminos y abras) vinculadas a la ancestralidad como puntos de anclaje identitario en el paisaje. Especialmente si

consideramos el trabajo invertido en la construcción se puede vincular a mecanismos de apropiación del paisaje (Vaquer 2018; Pey 2021).

En las narrativas locales, todos estos tipos de estructuras y enterratorios son considerados ‘casitas’ y los tipos de planta cuadrangular/rectangular ‘casitas’ y trampas de zorro, independientemente de su clasificación forman parte de los lugares peligrosos, los *chullpas* y su fuerza ‘*saqra*’ siempre amenazante. Podríamos decir que con el tiempo los *mallki*, materializados en las ‘chullpas’ y portadores de la fuerza ‘Gloria’ son hoy, materializados en el mismo lugar, *chullpas* portadores de fuerza ‘*saqra*’.

Las interpretaciones que realizamos desde el Proyecto *Pallqa* en torno a las estructuras chullparias y trampas de zorro están enmarcadas dentro de una tradición académica que las interpreta como estructuras de almacenamiento, marcadores territoriales y sepulcros abiertos, asociados con el culto a los ancestros (Nielsen 2008, 2018; Vaquer 2013a; Rivet 2015a, 2015b). Nuestras narrativas sobre el paisaje cuseño incluyen también diálogos con otras disciplinas, como la Antropología, la Etnografía, la Etnoarqueología y la Historia con el fin de crear marcos teóricos locales que permitan una apertura de la Arqueología. A su vez, los diálogos con los cuseños y las cuseñas nos llevan a construir interpretaciones que convivan en la diferencia en donde los sitios/antigales, las ‘chullpas’/‘casitas’/trampas de zorro, son sitios arqueológicos y lugares peligrosos donde habitan los antiguos, lugares/sitios donde las relaciones entre muertos y vivos se van resignificando.

Por otro lado, la Arqueología Hermenéutica, la inclusión de teoría local, de trabajos etnográficos y trabajos antropológicos permiten situar las narrativas sobre el pasado cuseño tanto en el mundo andino, como situarlas en el presente. Sumado a ello, nuestra forma de habitar e interpretar el paisaje cuseño no solo implica realizar trabajos propiamente arqueológicos, como excavar, prospectar, relevar, analizar y escribir en un *loop* sin fin. Nuestros cuerpos, nuestras experiencias físicas y emocionales también influyen en la forma en que habitamos el paisaje cuseño. El diálogo entre todos estos factores y con la comunidad local son fundamentales para construir narrativas dialógicas que convivan en la diferencia, en torno a lo cual tratará el siguiente capítulo.

DIÁLOGOS POSIBLES (DISCUSIONES)

(...) aprender primero, a *reconocerse*.

(Vinciane Despret 2018: 191)

En este punto de la lectura y de la escritura estamos llegando al final de nuestro recorrido. Nuestro viaje a través de las distintas formas de habitar y narrar el pasado y el presente del paisaje de la microrregión de Cusi Cusi nos llevan ahora al objetivo de esta investigación: explorar los posibles diálogos entre las narrativas locales y las narrativas arqueológicas.

7.1. Lugares de enunciación

“Si llevan las historias y no vuelven más es como si nada”

(Sara E. Puca)

A partir del análisis realizado podemos aventurarnos a explorar los distintos lugares de enunciación de las narrativas y de esta manera, evaluar el dialogismo entre ellas. Considero necesario aclarar que el lugar de enunciación no solo se refiere al espacio geográfico y al contexto de enunciación, sino que involucra también los horizontes de inteligibilidad de cada agente, que lo definen y delimitan su visión. Es decir, que cada lógica se sitúa en un lugar de enunciación. Será a partir de allí que se podrán identificar en las narrativas la polifonía de voces, los intereses de las personas y reconocer qué voces se encuentran silenciadas.

Quisiera retomar los conceptos del Capítulo 2 para ir tejiéndolos con el análisis de los datos. El diálogo bachtiniano hace hincapié en la intertextualidad de las narrativas ya que todo texto contiene los textos anteriores (a los que se responde) y los textos futuros (a los que se responderá). Cuando una palabra ajena se encuentra con un texto y dialoga con él es cuando se producen nuevos significados.

Podemos imaginar el diálogo entre dos enunciados como el círculo hermenéutico. El diálogo comienza, al igual que la espiral de los giros interpretativos, con la propia

situación del intérprete, delimitada por su lugar de enunciación. A partir del diálogo con otro (la aparición de una palabra ajena) se genera una apertura a nuevos significados y se amplía el horizonte de comprensión. Debemos recordar que los nuevos significados se generan dentro de lo posible, es por ello que los textos permanecen abiertos ya que en el futuro puede haber nuevas interpretaciones. Ahora bien, los diálogos no carecen de conflicto, en los momentos de encuentro de un texto con la palabra ajena se producen diálogos asimétricos que generan nuevos sentidos que silencian determinadas voces.

En Cusi Cusi las narrativas acerca del paisaje arqueológico son intertextuales, es decir, se componen de enunciados propios y ajenos, pasados y presentes. Si bien no podemos llegar a conocer todos los enunciados, sí podemos identificar algunos de ellos. Las narrativas cuseñas actuales son el producto de los procesos históricos que atravesó la microrregión de Cusi Cusi. Las distintas formas de habitar produjeron nuevas narrativas cuyos enunciados permanecen en la semiosis. Las palabras ajenas propias de la lógica agropastoril, la conquista española, la incorporación de la región al Estado argentino, las narrativas católicas, las evangélicas y las científicas dialogaron de manera asimétrica con las narrativas locales e incorporaron nuevos enunciados a la vez que silenciaron otros. Como resultado, las narrativas cuseñas actuales están cargadas de conceptos polisémicos e imposibles de cerrar. A su vez, como toda narrativa es pragmática se modificaron las formas de hacer y con ellas, las relaciones con el pasado.

En trabajos anteriores del Proyecto *Pallqa* se definieron analíticamente al menos dos lógicas dentro de las lógicas locales: la católica y la evangélica (Vaquer *et al.* 2020a, 2020b). Sin embargo, estas dos lógicas, a pesar de sus diferencias, se construyen sobre la base de otra lógica, la de los abuelos.

Las narrativas de la lógica de los abuelos retoman sus voces como sujetos enunciadore que ocupan un lugar de autoridad por sobre otras voces. Este fenómeno se debe a que los abuelos constituyen el vínculo entre el pasado y el presente, son ellos los que experimentaron de primera mano los paisajes vírgenes y sus historias, transmitidas de generación en generación, funcionan como programas pragmáticos ya que dichas historias son las que mantienen vivas las tradiciones y enseñan las maneras de hacer. Esta lógica considera que el paisaje cuseño es un paisaje heterogéneo, vivo, poroso y peligroso donde habitan distintos seres y entidades con los cuales las personas deben dialogar para aplacar o desplegar su potencia. Las relaciones entre todos los seres que habitan el paisaje son recíprocas y el ser humano no es el referente central (Bugallo 2015).

Durante la conquista española las narrativas católicas irrumpen en forma de palabra ajena, por lo tanto, en un diálogo conflictivo y asimétrico con las narrativas de la lógica de los abuelos crearon nuevas narrativas, nuevos significados anulando voces e incorporando otras. En este sentido concuerdo con Villanueva Criales *et al.* (2018) cuando proponen que el catolicismo, en el proceso de extirpación de idolatrías, modificó las relaciones de ancestralidad con el objetivo de cortar los lazos de la gente con su pasado y con su paisaje. Los *chullpas* dejan de ser *mallqui* (ancestros) portadores de fuerza ‘Gloria’ y se convierten en *chullpas* portadores de fuerza ‘*saqra*’ y, con ello, son despojados de los lazos de ancestralidad, representantes de la alteridad absoluta. A la vez que se silencian y modifican enunciados, se incorporan nuevos: viviendo junto a la Pachamama encontramos a Dios, a los santos y al Diablo (Vilca 2012). Más allá de las rupturas que generaron las narrativas del catolicismo, esta lógica plantea continuidades entre el pasado y el presente.

Desde aproximadamente 1970 hace su aparición una nueva palabra ajena en Cusi Cusi, el evangelismo. La lógica evangélica homogeneiza el paisaje modificando los vínculos con el pasado y los diálogos con el paisaje. El ser humano se convierte en el referente central, los individuos transitan los paisajes en una relación asimétrica e individual con Dios. Esta lógica silencia algunos de los enunciados, especialmente los vinculados al catolicismo así como determinados rituales. Sin embargo, en las entrevistas las voces de los abuelos se hacen presentes ya que ellos continúan teniendo un lugar de autoridad en relación al conocimiento del pasado.

Las lógicas se separan aquí de forma analítica, pero en la práctica cotidiana los límites son borrosos. Las historias de los abuelos son contadas por todas y todos, indistintamente de su religión actual, y por más que cambien los interlocutores con los que se dialoga (Dios, la Pachamama, los *chullpas*, los antiguos o los espíritus del Diablo) el modo de vida en Cusi Cusi es similar. Posiblemente sean las voces de los abuelos que marcan los puntos en común entre ambas lógicas, como vimos en el Capítulo 6, el estado de ánimo y la fortaleza anímica que resulta de una buena alimentación es para ambas un factor influyente a la hora de transitar sin peligros el paisaje.

Otro lugar de encuentro entre la lógica católica y la evangélica (y la científica) lo constituye la curiosidad e interés por conocer historias del pasado. En todas las entrevistas las cuseñas y los cuseños expresan el deseo de conocer y remarcan la importancia del trabajo científico en la región. Especialmente en los últimos años a raíz del incremento

del turismo y del proyecto del centro de interpretación comunitario dicho interés es cada vez mayor y las narrativas de los abuelos son las más valoradas para dar a conocer al turismo las historias de Cusi Cusi.

Todas estas narrativas crean conceptos polisémicos y abiertos con los que los arqueólogos y las arqueólogas nos enfrentamos a la hora de comprender el pasado y presente de los paisajes arqueológicos. Llegó el momento de la cuarta lógica, la lógica de las científicas y de los científicos que habitamos el paisaje que interpretamos en función de nuestros intereses y de las herramientas teóricas-metodológicas de nuestra disciplina. Las narrativas arqueológicas del Proyecto *Pallqa* van negociando sentidos entre la academia y la comunidad local. Como científicos y científicas sociales nuestras interpretaciones del paisaje cuseño y de sus materialidades se plasman en narrativas que tienen distintos interlocutores, no utilizamos el mismo género discursivo para generar materiales de difusión que cuando escribimos un artículo científico o una tesis, por más que la narrativa contenga los mismos datos. En este sentido, al investigar actuamos como una tercera voz, que selecciona en el proceso de escritura qué voces resaltar y cuáles silenciar.

Todas las narrativas tienen distintos lugares de enunciación y, por lo tanto, diferentes agentes con posiciones en los diversos campos sociales que son más o menos valoradas. Las narrativas científicas tienen por sobre las narrativas locales un lugar de mayor autoridad, es por ello que debemos ser responsables a la hora de enunciar, en palabras de Mancuso (2005): “Todo lo que se está enunciando permanece en la semiosis y todo lo que se diga puede ser respondido en algún momento de la semiosis” (p.111).

Ahora bien, ¿cuáles son los posibles diálogos entre todas estas narrativas? Las narrativas de la comunidad local y las narrativas arqueológicas parten de diversos intereses. Aquello que debemos lograr identificar para realizar una Arqueología Dialógica son los intereses en común. Entre todas las narrativas, como ya anticipé, el interés en común es la curiosidad por conocer el pasado, por más que los motivos difieran, es ese nuestro punto de encuentro. Por otro lado, un componente común entre las narrativas locales son las voces de los abuelos, que podemos incorporar a las interpretaciones arqueológicas utilizando como marco teórico los conceptos de la ontología andina.

Los diálogos nos permiten reflexionar acerca de las narrativas e identificar si son monológicas, a partir del análisis identificamos cuáles son los distintos lugares de enunciación y los intereses asociados. En este sentido, se puede evaluar cuáles son las

voces que se retoman y cuáles se silencian, dado que siempre va a haber una elección, ya que un texto no puede contener todas las voces. La reposición de sentidos la va a realizar siempre una tercera voz en un futuro. Sin embargo, si podemos explicitar lo más posible hacemos que nuestros textos sean responsables y responsables. Retomo las palabras de Doña Sara que compartí al comienzo de esta tesis:

“Si llevan las historias y no vuelven más es como si nada. Ahora si llevan las historias y vuelven a hacer conocer a la comunidad, bueno nos interesaría. Cierto mirá, así vivían, cómo era, de dónde vienen, todos podríamos saber ¿ve? Pero si le llevan las historias y nunca vuelven, es como si nada”.

En este sentido, existe un interés genuino por el aporte que podemos realizar desde la Arqueología, otras historias que vuelvan y dialoguen con las historias de los abuelos.

7.2. Un paisaje ya habitado

Teniendo en cuenta los diferentes lugares de enunciación y los distintos intereses de las personas involucradas en la creación de narrativas acerca del paisaje cuseño: ¿en dónde confluyen las narrativas? Resulta relevante volver al concepto de paisaje planteado en el Capítulo 2. El paisaje se comprende como una red de prácticas construidas a través de experiencias y de narrativas. Habitar un paisaje es interpretarlo de manera somática y narrativa, es decir, habitamos de manera situada delimitadas o delimitados por nuestro horizonte de comprensión. Por lo tanto, nuestros lugares de enunciación en una relación dialógica construyen el paisaje a la vez que son construidos por él.

Los sitios arqueológicos del paisaje arqueológico cuseño no son lugares aislados, sino que se encuentran insertos en un paisaje relacional, son lugares ‘*saqra*’ que se caracterizan por su peligrosidad. Están habitados por los *chullpas* y antiguos, seres y entidades que pertenecen a otro *Pacha* (espacio-tiempo). Son lugares que se transitan en diálogo con otros seres, un diálogo que tiene un espíritu bachtiniano, porque los rituales que se realizan no buscan anular a estos otros seres, sino reconocerlos desde la diferencia de potencia que poseen. Si el paisaje cuseño se habita en diálogo ¿cómo puede la Arqueología habitar también en diálogo? Considero que las narrativas de los abuelos son el punto de partida para generar el diálogo que nos permita ampliar nuestros horizontes de comprensión y, asimismo, cambiar nuestras formas de habitar (interpretar/narrar). A

fin de cuentas, son esas historias las que abren nuestro concepto de sitio arqueológico a lugar peligroso y las que nos van a permitir generar modelos situados utilizando conceptos de la ontología andina como parte de nuestros marcos teóricos. Los lugares peligrosos y los sitios arqueológicos, a pesar de ser conceptualizados de distinta manera son espacios físicos concretos habilitantes para el diálogo entre distintas epistemes, es allí donde convergen las narrativas.

El paisaje arqueológico de Cusi Cusi se compone de lugares peligrosos insertos en un paisaje vivo y poroso en donde conviven en la diferencia múltiples narrativas, es por lo tanto un paisaje multitemporal e intertextual. La intertextualidad propia del paisaje cuseño genera conceptos polisémicos que a la hora de interpretar producen malentendidos. Los sitios arqueológicos son también *antigales* y *chullperíos*, en ellos habitaron y habitan los *chullpas* y los antiguos. A la vez fueron habitados por pobladores de una lógica agropastoril donde las ‘chullpas’ eran parte de una arquitectura del culto a los ancestros (*mallqui*). Las ‘chullpas’ hoy son *chullpas* y espíritus del Diablo y son ancestros en el pasado, son ‘*saqra*’ y eran ‘Gloria’, también son ‘casitas’ y trampas de zorro. Como arqueólogas y arqueólogos cuando relevamos caminos pasamos por abras que son portales (*punku*). Puestos, parapetos y estructuras del paisaje que remontamos al Holoceno Medio y en realidad fueron “*hechos por los abuelos*”. Y los ejemplos se acumulan, ¿cómo puede una narrativa arqueológica contener todas esas contradicciones? Miles de enunciados acumulándose en la semiosis infinita que se rehúsan a cerrarse en uno solo, puesto que, si anulamos uno o subsumimos todo en una voz la alteridad desaparece y con ella las distintas formas de habitar. En cambio, si interpretamos desde el diálogo las contradicciones no generan, valga la redundancia, una contradicción. Ya que al explicitar los lugares de enunciación se acepta que las narrativas acerca del pasado se construyen desde las parcialidades y es en la sumatoria de dichas parcialidades que podemos comprender el paisaje arqueológico cuseño.

La multitemporalidad del paisaje cuseño se hace evidente a la hora de construir las narrativas arqueológicas. Interpretadas desde una ontología andina las historias de los abuelos en las entrevistas nos narran un paisaje en donde los lugares peligrosos (incluidos los sitios arqueológicos) son espacios en los que confluyen distintos tiempos. Desde el Proyecto *Pallqa* cuando construimos narrativas lo hacemos, la mayoría de las veces, desde una lógica académica que considera que el tiempo es lineal y utilizamos cronologías para fechar eventos. Sin embargo, el concepto de lógicas del paisaje nos permite construir,

al mismo tiempo, narrativas que no necesariamente deban anclarse a una temporalidad. Por ejemplo, desde el proyecto asociamos a la lógica cazadora-recolectora a una temporalidad específica, durante el Holoceno Temprano (10.000-8.500/8000 años AP); y a la lógica pastoril a partir aproximadamente desde el Holoceno Medio (8.000-4.500 AP) (Carreras 2016; Vaquer *et al.* 2020c; Pey 2021; Gerola 2022). Las narrativas locales no necesariamente distinguen entre ambas lógicas, los elementos de la materialidad que para nosotros son diagnósticos, como los artefactos, parapetos, puestos, corrales, entre otros, las cuseñas y los cuseños los asocian a los *chullpas* y a los abuelos. Es así que el paisaje que se nos presenta es multitemporal tanto desde la lógica científica como desde la lógica local.

La polisemia de las narrativas acerca del paisaje arqueológico cuseño no permite construir narrativas cerradas. Considero que es a partir del diálogo entre las diferentes formas de habitar/narrar el paisaje que podemos generar nuevos sentidos ya que nos permite repensar las continuidades entre el pasado y el presente y generar nuevas preguntas: ¿Los abuelos habrán reutilizado los mismos lugares que las personas de una lógica más temprana? ¿La lógica cazadora-recolectora comparte formas de habitar y de relacionarse con el paisaje con la lógica de los abuelos? ¿Los *chullpas* y los abuelos son categorías ontológicamente distintas o la frontera entre ellas es permeable? Recordemos también que el habitar tiene dos componentes, el somático y el narrativo. Si bien objetivamos nuestro habitar en narrativas, estas no siempre se corresponden con la práctica. En Cusi Cusi las narrativas en ocasiones presentan rupturas y las prácticas continuidades, los límites entre las lógicas son borrosos.

Propongo que el diálogo nos habilita a construir modelos situados para la interpretación del paisaje arqueológico y generar narrativas intertextuales que evidencien la diferencia. Al igual que las interpretaciones, los modelos responden a intereses presentes. No se trata de trasladar categorías al pasado sino de construir desde el presente narrativas abiertas que cobren sentido para las comunidades locales. En suma, construir narrativas responsables y responsables.

APERTURA (CONCLUSIONES)

This text is closed only as a physical object held in your hands.
The voices it contains will continue to engage in dialogues with other voices,
including yours, in the openended, unfinalizable production of meaning. ¹³

(Rosemary Joyce 2002: 3)

Arribamos al final del recorrido, el punto en el cual miraremos hacia atrás y hacia adelante del texto. En este capítulo final presento las conclusiones a modo de trama abierta. Volveremos a recorrer de manera sintética los objetivos y la hipótesis de trabajo presentados al comienzo y entrelazarlos con los antecedentes, el análisis de los datos, las herramientas teóricas y las metodológicas. Finalmente, luego de una reflexión sobre la construcción de narrativas arqueológicas, presentaré las perspectivas de trabajos que se abren a futuro.

8.1. Historias (de) *pallqa*

Con el fin de contribuir al debate y reflexionar críticamente sobre la construcción de narrativas arqueológicas, a lo largo de esta tesis me propuse el objetivo de explorar los posibles diálogos entre las narrativas locales de las cuseñas y de los cuseños y las narrativas arqueológicas del Proyecto *Pallqa* acerca del paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi.

En función del objetivo general, en una primera instancia realicé entrevistas semi estructuradas (Guber 2001) a las cuseñas y a los cuseños con el fin de relevar y analizar sus conceptualizaciones acerca del paisaje arqueológico local. Los datos de las entrevistas se complementaron con información relevada en charlas informales, instancias participativas en eventos y recorridos por el paisaje que realizamos con las cuseñas y con los cuseños que fueron registradas en mis diarios de campo. De esta forma se identificaron

¹³ “Este texto se cierra solo como un objeto físico sostenido en sus manos. Las voces que contiene seguirán entablando diálogos con otras voces, incluida la tuya, en la producción abierta e in-finalizable de sentido” (Joyce 2002:3). Traducción mía.

los lugares peligrosos y las entidades y seres que en ellos habitan. Como también las distintas maneras de habitar/narrar el paisaje cuseño. Luego, procedí a analizar una selección de trabajos del Proyecto *Pallqa* en los cuales se hacía mención a los mismos lugares del paisaje que se mencionaron en las entrevistas.

A partir del análisis de todas las narrativas (las locales y la arqueológica) en relación con el paisaje arqueológico cuseño pude identificar los distintos lugares de enunciación. Dicho análisis nos permite aproximarnos a comprender desde dónde enuncia cada una y cada uno, qué intereses se encuentran de fondo a la hora de enunciar e identificar qué voces se hacen presentes y cuáles se silencian. Al situar y analizar los lugares de enunciación pudimos interpretar los procesos históricos de diálogos entre textos propios y palabras ajenas que conformaron las narrativas como las analizamos actualmente. A partir de allí se identificaron a modo analítico cuatro lógicas desde las que se narra el paisaje arqueológico cuseño, entre las locales encontramos la lógica de los abuelos, la católica y la evangélica y, por otro lado, la nuestra, la lógica científica.

El último paso del análisis fue identificar cuáles son los lugares y las narrativas que permiten poner en diálogo las diferentes formas de narrar y habitar el paisaje cuseño. En este punto los conceptos de diálogo y de cronotopo (modelos espacios-temporales) de Bachtín (1982 [1979]) permitieron identificar que el paisaje cuseño es intertextual y multitemporal, un paisaje que comprende múltiples formas de habitar/narrar. Por lo tanto, resulta imposible construir una única narrativa acerca del pasado y del presente del paisaje arqueológico cuseño. Todo intento resultaría en un texto monológico, anulando la alteridad y cortando las relaciones entre el pasado y el presente. Como remarca Haber (2011), el pasado existe como un pasado construido por la disciplina. Retomando la semiótica bachtiniana, el yo se construye en diálogo con el otro (Bachtín 1982 [1979]; Mancuso 2005; Todorov 2013 [1939]).

En las tesis hermenéuticas, las hipótesis operan como pre-juicios que orientan el recorrido interpretativo. Mi hipótesis general sostenía que “el diálogo entre las narrativas locales y las narrativas arqueológicas con respecto al paisaje arqueológico de la microrregión de Cusi Cusi puede anclarse en los lugares peligrosos del paisaje ya que son los espacios físicos en donde confluyen ambas narrativas”. A partir del análisis y de las discusiones presentadas considero que esta primera idea, a modo de pre-juicio, coincide de forma incompleta con las interpretaciones a las que he arribado. Si bien los lugares peligrosos son un concepto que nos permite comprender los sitios arqueológicos dentro

de un paisaje relacional, por sí mismos solo comprenden un anclaje espacial donde confluyen las narrativas. Es la lógica de los abuelos que funciona como narrativa de encuentro entre todas las narrativas presentes (católica, evangélica y científica) y la que nos permite, por lo tanto, abrir las narrativas científicas e incorporar en las interpretaciones acerca de los lugares peligrosos conceptos situados con los que podemos construir modelos que contemplen la alteridad. Son las narrativas de los abuelos que nos habilitan a incorporar conceptos de los principios cosmológicos andinos para comprender los paisajes que habitamos como arqueólogas y arqueólogos.

Si buscamos construir, siguiendo los planteos de Haraway (1995 [1991]), desde las parcialidades explicitando nuestra manera imperfecta de ver el mundo, la herramienta del diálogo bachtiniano comprendido desde la Hermenéutica resulta muy adecuada para comenzar a construir nuevos significados que contemplen en la diferencia a todas las voces involucradas en la interpretación de los paisajes. En la espiral hermenéutica del diálogo ampliamos nuestros horizontes de comprensión, y en ese mismo movimiento espiralado nos transformamos mutuamente. Para nosotras y nosotros integrantes del Proyecto *Pallqa* los diálogos con la comunidad local implicaron e implican repensar críticamente nuestra práctica y nuestras formas de habitar/interpretar.

El paisaje cuseño nos interpela a todas y a todos, es peligroso aún para quienes no creen. Nuestros cuerpos urbanos se desplazan kilómetros y kilómetros para llegar a Cusi Cusi. Cuando caminamos el paisaje se nos aparecen peligros asociados a nuestro cansancio físico y emocional, a nuestra capacidad física, a la altura, a los distintos accidentes geográficos, al clima, los pumas, y en ocasiones el miedo a la potencia maligna de los *chullpas* y de los ancestros. Para los cuseños somos como niños torpes en el paisaje y, además, nuestra alimentación a base de comidas sólidas nos hace débiles y propensos a la potencia ‘*saqra*’ del paisaje. Por esos motivos también *chayamos* a la Pachamama, a los ancestros y a los *chullpas* para pedir permiso para transitar y para excavar. Considero que estos desplazamientos ontológicos son producto del diálogo que transforma nuestras prácticas en el paisaje cuseño y tiene la potencialidad de modificar nuestras maneras de comprender.

Todos los procesos formativos que implicaron realizar esta tesis dejan, para mí, una reflexión que creo relevante para todo el campo disciplinar. La Arqueología al ser un texto es dialógica *per se*. Dialogamos continuamente, entre nosotros, con enunciados pasados y presentes, con las comunidades, con colegas, etc. Hacer una Arqueología

Dialógica no implica entablar diálogos cara a cara, sino explicitar en las narrativas (producto de nuestras interpretaciones) el diálogo con otras narrativas con relación al pasado de los paisajes arqueológicos. En última instancia, lo que define a esta forma de hacer Arqueología es una postura ética e ideológica, es decir, una postura política. Realizar una Arqueología situada y crítica en la cual los resultados de las investigaciones nos interpelen y nos permitan reflexionar acerca de nuestras prácticas.

8.1. Diálogos futuros

En consonancia con las palabras de Joyce (2003: 3) que abren este capítulo, esta tesis se incorpora a la semiosis infinita del mundo académico como una trama abierta. En la construcción dialógica del texto yo, como investigadora, soy una tercera voz porque estoy realizando una interpretación acerca de otros textos y en ese camino recupero voces que se encuentran en los enunciados. Pero me es imposible recuperar todas, por lo que realizo una selección y hay silencios que permanecen. Queda en manos de las lectoras y los lectores llenar los huecos de la trama que queda abierta, dado que queda abierta también la posibilidad de futuros trabajos que continúen explorando el diálogo.

Considero que quedan espacios abiertos para continuar esta investigación, existe en Cusi Cusi una gran diversidad de formas de habitar/narrar el paisaje que excede las analizadas en este texto. Sería un gran aporte poder indagar sobre otras lógicas locales y formas de narrar, como por ejemplo identificar las diferencias y similitudes entre géneros y edad.

Asimismo, poner en práctica todo lo aprendido hasta aquí y crear modelos para interpretar problemáticas arqueológicas concretas. Por ejemplo, profundizar en las narrativas locales acerca de la lógica cazadora-recolectora. Considero que resultaría muy interesante registrar las conceptualizaciones locales en relación con dicha lógica, debido a que las cuseñas y los cuseños poseen colecciones privadas con artefactos líticos diagnósticos de momentos tempranos, pero no hemos indagado con profundidad acerca de los mismos ni qué tipos de vínculos y relaciones tienen con el presente. Al mismo tiempo, indagar acerca de estas narrativas nos permitiría abordar la relación que estos artefactos tienen con los *chullpas* y con los ancestros, ya que en algunas de las historias que nos contaron las cuseñas y los cuseños sobre los *chullpas* estos son caracterizados

como cazadores con alta movilidad. En relación a lo dicho, Cereceda (1990) recalca que los aymara consideraban que las poblaciones cazadoras-recolectoras-pescadoras, como los *uru*, eran saldos de una humanidad anterior y por lo tanto, poseían un mayor dominio sobre lo sagrado (p.80). A excepción del trabajo de Haber (2010), son pocos los trabajos arqueológicos que interpretan los paisajes cinegéticos desde perspectivas que utilicen principios cosmológicos andinos que habiliten a contemplar otras formas de habitar y pensar el mundo.

~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~

Un breve epilogo a fin de finalizar el texto. Al comienzo de esta tesis remarqué la importancia de reflexionar acerca de los silencios en las narrativas arqueológicas y los efectos que tiene silenciar a las comunidades. Las narrativas generan programas pragmáticos que reproducen formas de hacer, en este sentido, si continuamos indiferentes al silencio somos cómplices del mismo. Celebro los trabajos de todas las colegas y de todos los colegas que buscan abrir las narrativas arqueológicas y celebro también el abanico de enfoques, considero que todos aportan a la apertura. Si bien en esta tesis solo se mencionan algunos en el Capítulo 4, existen más ejemplos de Arqueologías incómodas en la Argentina (Flores y Acuto 2015; Taddei Salinas 2016; Álvarez Larrain y McCall 2019, entre otras y entre otros). No puedo dejar de remarcar la importancia que tiene explorar otras formas de hacer, construir nuevas prácticas y narrativas que incluyan la mayor cantidad de voces que puedan proyectarse hacia el futuro. Especialmente en el contexto social y político que nos encontramos viviendo en el país, un contexto de avance de los discursos de derecha, que promueven el extractivismo desenfrenado y se llevan sus billetes manchados con la sangre de las comunidades, dejando a su paso grietas secas en la tierra. Insisto por última vez, las narrativas hacen hacer, si las voces de las comunidades están silenciadas, se niegan sus vínculos con la tierra y con su pasado, se niega su existencia y se les niega la posibilidad de responder. A todas y a todos nos repito las palabras de Bachtín: “No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” (1982 [1975]: 393) y espero que la resurrección sea un carnaval.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu Mendoza, C. y D. Y. Arnold. 2018. *Crítica de la razón andina*. Editorial Contra Corriente, Raleigh.
- Aguilar Díaz, M. y H. Tantaleán. 2008. El vuelo de Hermes: una crítica a la posmodernidad en la Arqueología desde los Andes. *Maguaré* 22: 397-423.
- Albeck, M. E. y M. S. Ruiz. 2003: "El tardío en la puna de Jujuy: poblados, etnias y territorios". *Cuadernos FHyCS-UNJu* 20: 199-221.
- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163-179.
- Alberti, B. y E. Marshall. 2009. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 344-356.
- Aldunate, C., J. Berenguer y V. Castro. 1982. La función de las chullpa en Likán. En *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, 129-172. Ediciones Kultrun, Santiago.
- Álvarez Larrain, A. y M. K. McCall. 2019. La cartografía participativa como propuesta teórico-metodológica para una arqueología del paisaje latinoamericana. Un ejemplo desde los Valles Calchaquíes (Argentina). *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* (36): 85-112.
- Arnold, D. Y. (coord.) 2014 [1992]. *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. Fundación Xavier Albó e ILCA, La Paz.
- Arnold, D. Y. y J. de D. Yapita 2014 [1992]. Sallqa: dirigirse a las bestias silvestres en los andes meridionales. En Denise Y. Arnold (coord.), *Hacia un orden andino de las cosas*: 175-212. Fundación Xavier Albó e ILCA, La Paz.
- Arnold, D. Y. y J. de D. Yapita 2018. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. ILCA, La Paz.
- Bachtín, M. M. 1982 [1979]. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- Barale, A. y D. Delfino. 2007. De los dibujos de la cerámica de una aldea arqueológica a los textiles artesanales: el desarrollo local y la arqueología en Laguna Blanca. *Aportes Científicos desde Humanidades* 7: 225-235.
- Barrett, J. C. 1999. The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En Wendy Ashmore y Bernard Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*: 253-265. Blackwell Publishers, Oxford.
- Bartl. B y N. Viotti. 2022. El pentecostalismo y la invención de la naturaleza. Plantas, materialidad y conversión en los valles andinos (Salta, Argentina). En *anales electrónicos XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Religiões na América Latina: Horizontes e Novos Desafios*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. https://www.jornadasacsrm2022.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=1377
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 11-59. Hisbol, La Paz.

Bugallo, L. 2008. Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. E: N. Ellison y M. Martínez Mauri (Coords.), *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*: 69-88. Ediciones Abya-Yala, Erea-CNRS, Quito.

Bugallo, L. 2015. Wak'as en la puna jujeña. Lo fluído y lo fino en el diálogo con pachamama. En L. Bugallo y M. Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*:111-161. EDIUNJU, San Salvador de Jujuy.

Bugallo, L. 2019. Los puneños y la cría de sus cultivos. *Prácticas agrícolas en la puna jujeña durante el siglo XX. Illes i Imperis* 21: 225-259.

Bugallo, L. y M. Vilca. 2011. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates* [En línea] (Publicado: 13/7/2011). Recuperado de: <http://nuevomundo.revues.org/61781>.

Cabrera, A. L. 1976. Regiones fitogeográficas argentinas. En W. F. Kluger (ed.), *Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería. Tomo II* (pp. 1-85). Acme, Buenos Aires.

Cabrera, C., L. Golovanevsky y M. Aucapiña. 2010. Desigualdades regionales en la economía jujeña: el caso de la Puna. Trabajo presentado en las *V Jornadas Nacionales de Investigadores de las Economías Regionales*. Facultad de Ciencias Humanas de la UN La Pampa y el Plan Fénix, Santa Rosa.

Carboni, B. S. y M. I. Massone. 2015. Cuerpo y texto en las interpretaciones del pasado: aplicación del modelo de argumentación de Toulmin a entrevistas etnográficas. En Pablo H. Mercolli y José M. Vaquer (coord.), *Libro de Resúmenes de las Primeras Jornadas sobre Altiplano Sur*, Miradas Disciplinarias: 39-40. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tilcara.

Carboni, B. S. y F. Petit. 2019. Hacia un pasado *pallqa*. Sobre la construcción de narrativas del pasado en Cusi Cusi (Departamento de Rinconada, Jujuy). En A. Laguens, M. Bonnin y B. Marconetto (comps.), *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina. 50 años de arqueologías*: 1226-1227. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba.

Carreras, J. 2016. *Fogones, hornos, cocinas y fuegueros de Cusi-Cusi (Puna de Jujuy)*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Carreras, J. 2018: "Uso, manejo y gestión del fuego en Cusi Cusi (Puna de Jujuy). Estudio etnoarqueológico de las estructuras de combustión en el marco del sistema de asentamiento pastoril". *Revista del Museo de La Plata* 3 (1): 57-76.

Carreras, J. 2020: Primeras aproximaciones al registro zooarqueológico de Pajchela Núcleo, Puna de Jujuy: un acercamiento a las prácticas de manejo y consumo de animales en un contexto agro-pastoril. *Arqueología* 26 (2): 13-31.

Carreras, J. 2021. *Criar, cocinar y comer animales. Una zooarqueología de los mundos culinarios en la quebrada de Pajchela (Cusi Cusi, Puna de Jujuy) entre los siglos XIV y XVII*. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Carreras, J. y L. Pey. 2019. Explorando las formas de cocinar una kalapurca en Cusi Cusi (Puna de Jujuy). *Etnografía de un plato andino. Antropologías del Sur* 12: 39-59.

- Cereceda, V. 1990. A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104.
- Criado Boado, F. 2001. Problems, functions and conditions of archaeological knowledge. *Journal of Social Archaeology* 1(1): 126-16.
- Cruz, P. 2005. El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí- Bolivia). *Boletín de la Sociedad de Investigación del arte rupestre de Bolivia* 19: 38-49.
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2): 35-50.
- Cruz, P. 2012. El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana* 29: 221-251
- Cruz, P. 2015. Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1), pp. 217-234.
- Cruz de Tolaba A., B. Tolaba, C. Mamani, C.G. Tolaba, F. Cruz, F. Tolaba, G.D. Mamani, G. Martínez de Cruz, I. Cruz, I. Zambrano, J. Casimiro, J.C. Martínez, J. Barrionuevo, J. Tolaba, L. Mamani, M.I. Cruz, M. Cruz, M. Tolaba, P. Mamani, P. Barrionuevo, P. Mamani, S.J. Cruz, T. Cruz, U. Tolaba, V. Tolaba, V. Mamani, V. Martínez e Y. Mamani. 2015. *De Pircas, Cardones, Rastrojos, Chivos y Cuevas. Historia de la Comunidad Aborigen de Huachichocana*. Edición de la Comunidad de Huachichocana, La Plata.
- D'Amore, L. 2013. "...Cierra los ojos y narra..." Meditaciones sobre una mirada narrativa de la práctica arqueológica. *Arqueología* 19: 33-52.
- Debenedetti, S. 1930. *Chulpas en las cavernas del Río San Juan Mayo. Notas del Museo Etnográfico* 1. Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- De Feo, M. E. y D. Gobbo. 2007. Diseño de un modelo predictivo para la localización de tramos de vialidad incaica mediante la utilización de SIG. En A. Pifferetti y R. Bolmaro (eds.), *Actas del Primer Congreso Argentino de Arqueometría: metodologías científicas aplicadas al estudio de bienes culturales*: 37-61. Humanidades y Artes Ediciones, Rosario.
- De Feo, C., A. M. Fernández y G. Raviña. 2004. Pajchela y Guayatayoc: dos sitios incaicos en la puna Noroccidental Jujeña. En *Libro de resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.
- Delfino, D.D. 1995. Mensajes petrificados para la arqueología del presente eterno y la premisa de la Capilla Sixtina (Jurisdicción de Aguas Calientes, Dpto. Belén. Catamarca). *Shincal* 4: 67-93.
- Delfino, D. 2001. Of pircas and the limits of society: ethnoarchaeology in the la Puna, Laguna Blanca. Catamarca. Argentina. En Lawrence A. Kuznar (eds.), *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory*: 116-117. International Monographs in Prehistory, Ann Arbor, Michigan.
- Delfino, D. 2020. Resistentes mundos puneños: la ritualidad en los procesos de re-etnización de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca). *Revista Chilena de Antropología* 42: 218-236.

Delfino, D., A. Barale, R. A. Díaz, S. Dupuy, V. E. Espiro, M. G. Pisani, M. C. Cuello Bulacios, M. Gamboa y C. A. González. 2012. Confluencias entre el Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca y una arqueología socialmente útil en la Puna catamarqueña. *III Encuentro de Museos Universitarios del Mercosur. Museos: memoria + creatividad = cambio social*. Ponencia inédita. Santa Fe, Argentina

Delfino, D., A. Barale, R. A. Díaz, S. J. P. Dupuy, V. E. Espiro y M. G. Pisani. 2016. Museo y subalternidad. Cuestiones en torno a la práctica de una arqueología subalterna en la puna catamarqueña (Argentina). *Dábanatà. Revista latinoamericana y caribeña de Arqueología* (en prensa).

Delfino, D.D., R.A. Díaz y V. E. Espiro. 2015. Prácticas sociales en el pasado y presente de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca): reflexiones en torno al modo de vida comunitario agrocéntrico. En M.A. Korstanje, M. Lazzari, M. Basile, F. Bugliani, V. Lema, L. Pereyra Domingorena y M. Quesada (Eds.), *Crónicas materiales precolombinas: arqueología de los primeros poblados del NO argentino. Sección Paisajes, Territorios y Redes de Interacción*: 385-426. Sociedad Argentina de Antropología.

Delfino, D.D., S. Dupuy y M. G. Pisani. 2019. Entre la academización del conocimiento indígena y la indianización del Museo Integral de Laguna Blanca: discursos y prácticas en medio de procesos de indigenización. *Revista del Museo de Antropología* 12(2): 149-156.

Delfino, D., V. E. Espiro y R. A. Díaz. 2009. Modos de vida situados: el Formativo en Laguna Blanca. *Andes. Antropología e Historia*. CEPIHA. Facultad de Humanidades. UNSA 20: 111-134.

Delfino, D, V. E. Espiro, R. Díaz, A. Barale, G. Pisani, Y S. Dupuy. 2012. Desde el Tiempo de los Antiguos. Entre la historia oral y la arqueología: hacia una inclusión educativa desde las miradas del pasado en Laguna Blanca (Dpto. Belén – Catamarca). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Delfino, D. D. y P. G. Rodríguez. 1991. *Crítica de la arqueología 'pura': De la defensa del patrimonio hacia una arqueología socialmente útil*. Guayaquil: Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEEA), Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL). <http://lagunablanca.unca.edu.ar/adjuntos/practica3.pdf>

Derrida, J. 1986. *De la gramatología*. Siglo XXI, Ciudad de México.

Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Despret, V. 2018. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Editorial Cactus, Ciudad de Buenos Aires.

Díaz, R. A. y V. E. Espiro. 2007. La práctica de una arqueología alternativa. Experiencias en torno al Museo de Laguna Blanca y su comunidad. *La Zaranda de Ideas. Revista de Jóvenes Investigadores en Arqueología* 3:137-142.

Di Tullio, M. 2021. *Las manos y las cosas. Tradiciones tecnológicas cerámicas en la Quebrada de Pajchela (Puna de Jujuy, Argentina) durante PDR Tardí- Inka/Colonial Temprano*. Tesis de Licenciatura inédita en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Dominguez R. y alumnos 1° año. 2014. *Historia del pueblo de Cusi Cusi*. [Documento sin publicar]. Colegio Polimodal n° 1 de Cusi Cusi, Materia Historia, Cusi Cusi.

- Eco, U. 1962. *Obra abierta*. Ariel, Barcelona.
- Eco, U. 1991. *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona.
- Edgeworth, M. 2003. *Acts of discovery. An ethnography of archaeological practice*. BAR International Series 1131. Archeopress, Oxford
- Espiro, V. E., D. D. Delfino, R. A. Díaz, M. A. Pisani, S. J. P. Dupuy y A. Barale. 2021. Modo de vida, territorio e identidad indígena en Laguna Blanca, desde una perspectiva arqueológica. *Azara* 9: 36-41.
- Fischer, E. 2002. Las categorías del tiempo y el concepto de temporalidad: el caso de Upinhuaya. *Revista Andina* 35: 167-190.
- Flores, C. y F. A. Acuto. 2015. Pueblos originarios y arqueología argentina: Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología. *Intersecciones en antropología* 16(1): 179-194.
- Foucault, M. y G. Deleuze. [1979]. 1992. Los intelectuales y el poder. En M. Foucault (ed.), *Microfísica del poder*: 83-93. La Piqueta, Madrid.
- Gil García, F. M. 2014. La cocina de los chullpas. Representaciones del pasado e identidades en el presente a partir de la alimentación en los Andes. *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1): 191-215.
- Gil García, F. M. 2001. Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa. *Anales del Museo de América* 9: 165-199.
- Gerola, I. 2015. Uso del paisaje en la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan (Rinconada, Jujuy): primeras aproximaciones desde el material lítico. Trabajo presentado en las *X Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Buenos Aires.
- Gerola, I. 2022. Paisajes dinámicos de la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina). Una aproximación internodal a la microrregión de Cusi Cusi y sus lógicas de habitar el paisaje. *Mundo de Antes* 16(1): 269-303.
- Gerola, I., J.M. Letelier y J.M. Vaquer. 2018. Tecnología lítica del Holoceno medio (8500-3500 AP) en Cusi Cusi (cuenca superior del Río Grande de San Juan, Jujuy). Análisis preliminar del material superficial. Trabajo presentado en las *Segundas Jornadas del Altiplano Sur: Miradas Interdisciplinarias*. Tilcara.
- Gnecco, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas* 4(1): 15-26.
- González, N. 2014. Niveles de articulación territorial, el caso de la Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina). En A. Benedetti y J. Tomasi (comp.), *Espacialidades altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo II: Interacciones con el "mundo de afuera"*: 279-308. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- González, N. 2019. El límite en cuestión. Historia de la frontera argentino-boliviana en Cusi Cusi. En E. Salizzi y J. Barada (comp.), *Fronteras en perspectiva / perspectivas sobre las fronteras*: 265-298. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

- González, N. 2012: "Territorio en Pugna. La Feria Binacional de Camélidos (Jujuy-Argentina)". *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo* 8: 99-120.
- Gose, P. 2004. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Abya-Yala, Quito.
- Guber, R. 2001. *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Editorial Norma, Buenos Aires.
- Haber, A. 1999 Uywaña, the house and its indoor landscape: oblique approaches to, and beyond, domestication. En C. Gosden y J. Hather (eds.) *The Prehistory of Food: Appetites for Change*: 59-82. Routledge, London.
- Haber, A. 2007. "Arqueología de uywaña. Un ensayo rizomático". En A. Nielsen, M.C. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez y P. Mercolli (eds.) *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*: 13-36. Editorial Brujas, Córdoba.
- Haber, A. 2010. Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En D. Hermo y Laura Miotti (coord.) *Biografía de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*: 75-98. Encuentro Grupo Editor, Facultad de Humanidades, Catamarca.
- Haber, A. 2011. Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantaleán, Francisco Gil García y Dante Angelo). *Revista Chilena de Antropología* 23 (1): 9-49.
- Haber, A. 2016. Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En Shepherd, Nick, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (eds.) *Arqueología y decolonialidad*: 123-166. Ediciones el signo, Buenos Aires.
- Haber, A., M. Quesada y M. Ramos. 2005. Tebenquiche Chico en la superficie del tiempo. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy* 29: 61-79.
- Haber, A. y C. Lema, Carolina. 2006. Dime cómo escribes y te diré quién eres: Textualizaciones del campesinado indígena de la Puna de Atacama. *Memoria americana* 14: 119-137.
- Haraway, D. [1991]. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Heidegger, M. [1927]. 2012. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Hodder, I. 1986. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I. 1989. Writing archaeology. *Antiquity* 63, 268-74.
- Hodder, I. 1991. Interpretive Archaeology and Its Role. *American Antiquity* 56 (1): 7-18.
- Hoguín, R. y H. D. Yacobaccio. 2012. Análisis lítico de ocupaciones del Holoceno medio de Hornillos 2 (Jujuy, Argentina): Discutiendo la tecnología y distribución de las puntas de proyectil San Martín. *Chungará* 44 (1): 81-95.

Hylstop, J. 1977. Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau. *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170.

INDEC. 2012. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N°2. INDEC, Buenos Aires .

Ingold, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. Routledge, Londres y Nueva York.

Ingold, T. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25 (2): 24-174.

Isbell W. H. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.

Itier, C. 2017. *Diccionario quechua suereño castellano*. Editorial Comentarios, Lima. .

Johnsen, H. y B. Olsen. 1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57 (3): 419-436.

Joyce, R. 2002. *The Languages of Archaeology: Dialogue, Narrative, and Writing*. Blackwell Press, Oxford.

Krapovickas, P. 1983. Las poblaciones indígenas históricas del sector oriental de la puna (un intento de correlación entre la información arqueológica y la etnográfica). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* N.S. XV: 7-24.

Krapovickas, P., A. Castro y M. Pérez Meroni. 1980. La Agricultura Prehispánica en la Puna. En Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Argentina: 139-156. Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Lema, V. 2014a. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En A. Benedetti y J. Tomasi (eds.) *Espacialidades Altoandinas. Avances de Investigación desde el Noroeste argentino*: 301-338. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Lema, V. 2014b. Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *Espaço Amerindio* 8:59-82.

Lema, V. 2017. Al toro ¿por las astas? Reflexiones sobre aproximaciones teóricas y metodológicas a la temática de la domesticación en el área andina meridional. En Alejandro Casas, Juan Torres-Guevara y Fabiola Parra (eds.), *Domesticación en el continente americano 2. Investigación para el manejo sustentable de recursos genéticos en el Nuevo Mundo*: 151-176. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Lema, V. y F. Pazzarelli. 2015. Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/67976>; DOI: 10.4000/nuevomundo.67976.

Lema, V. y F. Pazzarelli 2018. Las formas de la historia. Equívocos, saberes y memorias en los cerros jujeños. R@U. Revista de Antropología da UFSCar.

Laime Ajacopa, T. 2007. *Diccionario bilingüe quechua-castellano, castellano-quechua*. Centro Cultural JAYMA, La Paz.

Laime Ajacopa T., V. L. Mamani y M. Arteaga V. 2020. *PAYTANI ARUPIRWA. Diccionario bilingüe (Aymara – Castellano, Castellano – Aymara)*. Plural Editores, La Paz.

López, Alejandro M. 2019. Pros y contras del “giro ontológico” para la antropología de la religión. *Diversa* (en línea). Recuperado de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/4695-2/>

López, A. M. y A. Altman 2017. The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations. *Religion and Society: Advances in Research* 8: 62-78.

Lumbreras, L. G. 1974. *La arqueología como ciencia social*, Ediciones Hístar, Lima.

McGuire, R. H. 2008. *Archaeology as political action*. University of California Press, Berkeley.

Mancuso, H. R. 2005. *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtín*. Paidós, Buenos Aires.

Mancuso, H. R. 2010. *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*. Editorial SB, Buenos Aires.

Manga Quespi, A. E. 1994. Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 155-189.

Mannheim, B. 2019. Ontological foundations for Inka archaeology. En María C. Lozada y Henry Tantaleán (eds.), *Andean ontologies. New archaeological perspectives*: 240-270. University Press of Florida, Gainesville.

Massone, M. I., H. Mancuso y R. A. Martínez 2015. Estrategias argumentativas del discurso político sordo en la Lengua de Señas Argentina. *Revista de Lengua de Señas e Interpretación* 5: 33-62.

Morales, M. 2011 *Arqueología Ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna Seca Argentina. Modelos paleoambientales, multiescalas y sus implicancias para la arqueología de cazadores-recolectores*. BAR International Series 1854, Oxford.

Moreno, Enrique. 2012. Propiciando el encuentro: La estructuración de los paisajes de cacería en el contexto andino. *Intersecciones en antropología*, 13(2): 327-347.

Nielsen, A. 2008. The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes. En Mills, B. y W. H. Walker (eds.) *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*: 207-232. School of American Research Press, Santa Fe.

Nielsen, A. 2018. Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur. En María de los A. Muñoz Collazos (ed.) *Interpretando Huellas: Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*: 569 - 588. Grupo Editorial Kipus, Cochabamba.

Nielsen, A., J. Ávalos, F. Ávila, J. P. Guagliardo y M. López. 2008. Reapertura de las investigaciones arqueológicas en San Juan Mayo. En *Actas de las IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*: 219. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

Pazzarelli, F. y Lema, V. S. 2018. Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungará*: 50(2), 307-318.

Pey, L. 2016: *Donde convergen los ríos: una interpretación del paisaje agrícola de Casas Quemadas (Quebrada de Pajchela, Puna de Jujuy) durante el Período Tardío/Inka (ca. 1450-1536 años d.C.)*. Tesis de Licenciatura inédita en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pey, L. 2017. Diseño metodológico para un modelo funcional productivo del entorno de un sitio agrícola andino. *La Zaranda de Ideas* 15 (2): 113-133.

Pey, L. 2020a. De andenes y hebras: propuesta para una interpretación textil de los paisajes agrícolas andinos. *Mundo de Antes* 14 (1): 79-109.

Pey, L. 2020b. Trama y urdimbre: hacia una biografía del sitio agropastoril Huayatayoc (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina). *Estudios Atacameños* 65: 313-338.

Pey, L. 2021. *Tejedores de andenes: una interpretación de la historia del paisaje agrícola de Cusi Cusi (Rinconada, Puna de Jujuy)*. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pey, L. y J. Bonelli. 2016. Cultivar en Casas Quemadas: Lógica Espacial y Prácticas agrícolas en un sitio de la quebrada de Pajchela (Puna de Jujuy) durante el Período Tardío/Inka (1450-1536 años d.C.). *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Serie Monográfica y Didáctica* 54, pp. 1986-1988. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto —Miguel Lillo|| de la Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Pey, L. y B. S. Carboni. 2018. Entre el campo y la academia: otros caminos para la interpretación de paisajes agrícolas de la puna jujeña. En *Segundas Jornadas sobre Altiplano Sur. Miradas disciplinares*. Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pey, L. y J. Carreras. 2020. Mote, llamas y piedras ausentes: etnografía de una kalapurca cuseña. En M. da Veiga Soares Carvalho, F. Bom Kraemer, F. Romão Ferreira y S. Donizete Prado (eds.), *Comensalidades em trânsito*: 17-40. EDUFBA, Salvador.

Pey, L., J. Carreras, L. Eguia, F. Petit, S. Bocelli, E. Carranza, M. C. Gentile, J. P. Orsi, L. Tulissi 2022. Arqueo-escuela: reflexiones tras cinco años de divulgación en Arqueología. *Práctica Arqueológica* 5(1): 1-18.

Pey, L. y A. Urteaga. 2019. Las palas de Cusi Cusi: un análisis desde el registro superficial. Libro de Resúmenes *XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. 50 años de arqueologías (comp. por A. Laguens, M. Bonnin y B. Marconetto), pp. 1843-1844. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba.

Pirola, M. 2019. *Eventos áridos en la Puna de Jujuy durante la segunda mitad del Holoceno y sus efectos sobre las sociedades humanas: una aproximación desde la Arqueología Ambiental*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pochettino, M.L., A. R. Cortella y M. Ruiz. 1999. Hallucinogenic Snuff from Northwestern Argentina: Microscopical Identification of *Anadenanthera colubrina* var. *cebil* (Fabaceae) in Powdered Archeological Material. *Economic Botany* 53 (2): 127-132.

- Quispe Medina, W. 2008. *Aymara: Cultura Y Tradición De Un Pueblo Milenario: texto para el estudiante*. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Rabey, M. y B. Kalinsky. 1986. El contrato cognoscitivo. Los antropólogos también son seres humanos. Trabajo presentado en *II Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rivet, C. 2012. Organizaciones espaciales en el área de Coranzulí, provincia de Jujuy, del Tardío al Colonial. Primeros resultados de las investigaciones en la sección Agua Delgada. *Estudios sociales del NOA Nueva Serie* 11: 143-160.
- Rivet, C. 2013. *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el período Tardío y el Colonial*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rivet, C. 2015a. Especialidades Chullparias. Aproximación a los ancestros desde la materialidad (Coranzulí, Jujuy, Argentina). *Estudios atacameños* 50: 105-129.
- Rivet, C. 2015b. La textura de los ancestros: Reflexiones en torno a lógicas y sentidos de las estructuras chullparias (Coranzulí, Provincia de Jujuy, Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 20 (1): 73-90.
- Rivet, C. 2021. Ero-temas entre pinturas y papeles. Prácticas sexuales y géneros en la puna de Jujuy entre los siglos XIV y XVIII. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26: 61- 77.
- Rivet, C., & Barada, J. 2018. Un museo para nosotros. Experiencia de construcción y desarrollo de un espacio cultural en una comunidad aborigen (Coranzulí, provincia de Jujuy, Argentina). *Arquitecturas del Sur* 36 (53): 74–89.
- Rivet, C. y J. Tomasi. 2016. Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). En Bugallo, L. y M. Vilca (eds.) *Wak'as, Diablos y Muertos: Alteridades Significantes en el Mundo Andino*: 373-411. Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional de Jujuy.
- Salomon, F. y G. L. Urioste. 1991. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press, Austin.
- Segato, R. (2005). *Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina*. En Guerrero
- Sendón, P. 2010. Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la Société des Américanistes* 96 (2): 133–179.
- Shanks, M. y C. Tilley. 1987. *Social Theory and Archaeology*. Polity Press-Basil Blackwell, Gran Bretaña.

- Sillar, B. 1996. The dead and the drying: Techniques for transforming people and things in the Andes. *Journal of Material Culture* 1: 259-289.
- Strathern, M. 2004. *Partial Connections*. AltaMira, New York.
- Taddei Salinas, M.L. 2016. *Los suelos del valle de El Bolsón: entre el saber campesino y el conocimiento científico. Una aproximación etnopedológica (Dpto. Belén, Catamarca)*. Tesis inédita de grado en Arqueología. FCsNat e I.M.L., U.N.T, Tucumán, Argentina.
- Tarragó, M. 1984. La historia de los pueblos circumpuneños en relación con el altiplano y los Andes Meridionales. *Estudios Atacameños* 7: 93-104.
- Tantaleán, Henry 2019. Andean ontologies. An introduction to substance. En M.C. Lozada y H. Tantaleán (eds.), *Andean ontologies. New archaeological perspectives*: 2-48. University Press of Florida, Gainesville.
- Tantaleán, H. y M. Aguilar 2012. *La Arqueología Social Latinoamericana: de la teoría a la praxis*. Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Thomas, Julian 2001. Archaeologies of place and landscape. En Ian Hodder (ed.), *Archaeological theory today*: 165-189. Polity Press, Cambridge.
- Todorov, T. 2013 [1939]. *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico*. Traducción de Mateo Cardona Vallejo. Instituto Caro y Cuervo. Imprenta Patriótica, Bogotá.
- Vaquer, J. M. 2013a. La tradición como límite de la interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia). *Relaciones* 38 (2): 269-291.
- Vaquer, J. M. 2013b. Las aporías de la Arqueología Hermenéutica. En busca de un nuevo criterio de validez. *Arqueología 19 Dossier*: 151-172.
- Vaquer, J. M. 2015. La arqueología como ciencia del Espíritu: Relaciones entre la Arqueología, la Hermenéutica filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. *Estudios Atacameños* 51: 15-32.
- Vaquer, J. M. 2016: La ocupación colonial temprana (S. XVI y XVII) en Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy): primeras aproximaciones a las relaciones entre lo global y lo local. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 10 (2): 1-26.
- Vaquer, J. M. 2019. Lo dicho y lo vivido: relaciones entre el paisaje, la corporalidad y las narrativas en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) a partir de la experiencia de la enfermedad. *Mundo de Antes* 13 (2): 89-111.
- Vaquer, J. M. 2021. Lógicas del paisaje y territorio en Cusi Cusi (Jujuy, Argentina): estableciendo nuevos diálogos entre el pasado, el presente y el futuro desde la Arqueología. *Estudios Atacameños* 67: 718-1043.
- Vaquer, J. M. y Y. Cámara. 2018. Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la praxis arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy). Una mirada hermenéutica. *Revista del Museo de La Plata* 3(1): 38-56.

- Vaquer, J. M. y Y. Cámara. 2019. La metodología de análisis cerámico de Karina Menacho y su aplicación a dos casos de estudio: Cruz Vinto (Norte de López, Bolivia) y Casas Quemadas (Rinconada, Jujuy). Alcances y limitaciones. *Cuadernos FHycS-UNJu* 56: 297-321.
- Vaquer, J., L. Pey, I. Gerola, y B. S. Carboni. 2013. Prospecciones en Cusi – Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Rinconada, Jujuy). Primeros resultados. En J. Bárcena y S. Martín, *Libro de Resúmenes del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 425. Universidad Nacional de La Rioja, La Rioja.
- Vaquer, J. M., I. Gerola, B. S. Carboni, y J. Bonelli. 2014a. Cazadores, pastores y agricultores. Lógicas del paisaje en Cusi-Cusi, cuenca superior del Río San Juan Mayo (Jujuy, Argentina). En M. Beierlein de Gutierrez y D. Gutierrez (eds.) *Desarrollos Regionales (1000-1500 DC) en el Sur de Bolivia y el Noroeste Argentino*: 30-46. La pluma del escribano, Tarija.
- Vaquer, J. M., V. Zuccarelli, M. L. Pey y Y. Cámara. 2014b. Paisajes agrícolas de la dominación y sus relaciones interregionales: el caso de Casas Quemadas (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). En M. Beierlein de Gutierrez y D. Gutierrez, *Desarrollos Regionales (1000-1500 DC) en el Sur de Bolivia y el Noroeste Argentino*: 47-63. La pluma del escribano, Tarija.
- Vaquer, J. M., B. S. Carboni., F. Petit y M. Di Tullio 2020a. Diálogos intra e interesistémicos en Cusi Cusi acerca del tiempo. Un ejercicio reflexivo. *Antropologías del sur* 7 (14): 55-71.
- Vaquer, J.; L. Pey, J. Carreras, M. Di Tullio, M. Sclafani y E. Braun. 2020c. Habitando el Recinto 1 de Pajchela Núcleo (Cusi Cusi, Cuenca Superior del Río Grande de San Juan, Jujuy): cambios y continuidades. *Comechingonia* 24 (2): 185-211.
- Vaquer, J. M., L. Eguía y J. Carreras. 2018. Primeras aproximaciones al conjunto zooarqueológico del Recinto 1 de Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano – Series Especiales* 6 (2): 55-70.
- Vaquer, José M., F. Petit y M. Di Tullio. 2020b. Prácticas, narrativas y temporalidad en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Andes* 31: 1-31.
- Vaquer, J. y L. Pey. 2021. Towards a dialogical archaeology: an Andean perspective on hermeneutics, interpretation and political praxis. *Antiquity* 96(385): 179-193.
- Vargas, A. 2020. *Ritos y ceremonias andinas en torno a la vida y la muerte en el noroeste argentino*. Biblos, Buenos Aires.
- Vilca, M. 2012. El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. *Estudios Sociales del NOA* 12: 45-58.
- Van Kessel, J. 1992. *Cuando arde el tiempo sagrado*. Hisbol, La Paz.
- Villanueva Criales, J. 2019. A past as a place. Examining the archaeological implications of the Aymara Pacha concept in the Bolivian Altiplano. En María C. Lozada y Henry Tantaleán (eds.), *Andean ontologies: new archaeological perspectives*: 271-300. University Press of Florida, Gainesville.
- Villanueva Críaes, J., P. Alonso González, y P. Ayala Rocabado. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios atacameños*, 60: 9-30. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001402>

Viveiros de Castro, E. 2004a. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena En: Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 37-82. Tarea Gráfica Educativa, Lima.

Viveiros de Castro, E. 2004b. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

Volóshinov, V. 2009. *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Godot, Argentina.

Wright, P. 2016. Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial. En Juan M. Renold (comp.), *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades*: 139-150. Editora UNR, Rosario.

Yacobaccio, H. 2004 Social Dimensions of Camelid Domestication in the Southern Andes. *Anthropozoologica* 39: 237-247.

Yacobaccio, H. D. y B. L. Vilá. 2002 Condiciones, mecanismos y consecuencias de la domesticación de los camélidos. *Estudios Sociales del NOA* 5 (5): 4-27.

Zuidema, Reiner T. y G. Urton. 1976. La constelación de la Llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Puthuringa* IX: 59-119.