Autor: ***Juan E. Villanueva Criales.***

Título: **"CONCEPTOS AYMARAS EN LA CONSTITUCIÓN RELACIONAL DE LA PERSONA Y LOS OBJETOS CERÁMICOS EN EL ALTIPLANO CENTRAL DURANTE EL PERÍODO INTERMEDIO TARDÍO (ap. 1100-1450 d.C.). UN EJERCICIO DE APLICACIÓN"**

Año: **2011**

Libro: **Publicación Digital Saberes Bolivianos 2012**

CONCEPTOS AYMARAS EN LA CONSTITUCIÓN RELACIONAL DE LA PERSONA Y LOS OBJETOS CERÁMICOS EN EL ALTIPLANO CENTRAL DURANTE EL PERÍODO INTERMEDIO TARDÍO (ap. 1100-1450 d.C.). UN EJERCICIO DE APLICACIÓN.[1]

Juan Villanueva Criales[2].

Resumen:
El presente trabajo propone una reconsideración del registro arqueológico del Intermedio Tardío en el altiplano central, a partir de un enfoque basado en la mutua constitución de los objetos –en este caso cerámicos-, la persona y el entorno. Para ello (1) se delinea un estado de la cuestión respecto a la problemática de las identidades y fronteras étnicas en la arqueología del tiempo y región de nuestro interés, (2) se realiza una breve discusión teórica que sitúa conceptos importantes para entender la mutua constitución de las personas desde una perspectiva fenomenológica, (3) se utilizan visiones etnohistóricas y etnográficas andinas para establecer algunos conceptos vernaculares que provean una mirada contextualizada de los fenómenos por los cuales se constituye la persona aymara, y las visiones de espacio y tiempo que permitan aterrizar estos conceptos en la evidencia arqueología, (4) se aplican estas visiones al registro cerámico actual del Intermedio Tardío en el altiplano boliviano central, en sus contextos cotidiano, comunitario y funerario, haciendo uso de analogías etnográficas y etnoarqueológicas de la región, y (5) se sugieren alternativas para usar el marco de constitución de la persona y los conceptos vernaculares en el estudio de identidades grupales y fronteras sociales.
Palabras clave: Andes sur-centrales, Intermedio Tardío, cerámica, personalidad, fronteras sociales.

1. ANTECEDENTES.

1.1. El Intermedio Tardío.

El estudio del PIT en el altiplano central ha estado condicionado por su situación respecto a la temática de Tiwanaku en el altiplano del Titicaca, que ha sido central en la historia de la arqueología boliviana. Por su vecindad espacial y temporal respecto a Tiwanaku, el PIT del altiplano central ha sido descuidado y considerado como marginal y/o decadente. Esta visión surge a inicios del siglo pasado, cuando el discurso arqueológico predominante rechazó enfáticamente una solución de continuidad entre los constructores de Tiwanaku y los aymaras contemporáneos, de manera no exenta de tintes racistas. Como consecuencia, los materiales cerámicos post-Tiwanaku fueron afiliados a la cultura "Chullpa", por su asociación con los *chullpares* o sitios de torres funerarias, por entonces zonas de reunión de comunidades aymaras (Bennett 1936; Ibarra Grasso y Querejazu 1986). La materialidad Chullpa fue caracterizada por su simpleza y tosquedad en relación a la sofisticación tiwanakota, fortaleciendo la idea de una brusca invasión aymara foránea como causa del fin de Tiwanaku (Espinoza1980; Torero1987).

La arqueología nacionalista boliviana instaurada a mediados del siglo XX buscará en Tiwanaku los referentes pretéritos de un estado-nación boliviano. La necesidad de integrar a los indígenas a la nación como una fuerza económica y política a partir de la tesis del "mestizaje" tiene su correlato arqueológico en la postulada continuidad poblacional entre Tiwanaku y los modernos aymaras. De todas maneras, se piensa que el estado urbano y centralizado de Tiwanaku colapsa por causas desconocidas, dando paso a formas culturales aymaras más simples, denominadas cultura Pacajes (Ponce 1978). La noción de decadencia cultural implícita en la visión nacionalista será retomada por la arqueología norteamericana que estudia el altiplano del Titicaca desde la década de 1980, y que postula como causa del colapso a una fuerte sequía, que hace insustentable al estado agrícola, lo que acarrea la dispersión y retorno a un modo de vida pastoril y violento (Kolata 1993).

Posteriores investigaciones en la cuenca sudeste del Titicaca observarán una transición gradual entre las formas cerámicas y funerarias de Tiwanaku y de Pacajes, evidencias que proveen sustento empírico para la idea de continuidad entre ambas poblaciones. Estos trabajos matizarán la noción de decadencia cultural, sea viendo en Tiwanaku elementos organizativos segmentarios propios de las formaciones sociales etnohistóricas

[1] Ponencia presentada a la XXV Reunión Anual de Etnología. MUSEF, La Paz, 2011.
[2] Licenciado en Arqueología – UMSA, La Paz, Bolivia. Programa de Doctorado en Arqueología UTA, Arica, Chile. Becario MECESUP2. E-mail: juan710@gmail.com

de los aymaras (Albarracín 1996, 2007), sea adscribiendo al colapso un carácter innovador de "revolución cultural" (Janusek 2005). Al mismo tiempo, los estudios de patrones de asentamiento señalan cambios en los patrones poblacionales, con abandono gradual de centros poblados, dispersión poblacional, y creciente movilidad y violencia, sugiriendo movimientos de emigración fuera del altiplano del Titicaca. Estas nociones de continuidad y movilidad serán centrales para la consideración del PIT en el altiplano central.

1.2. Arqueología del Altiplano Central.

La concentración de actividad arqueológica en el Titicaca ha llevado a que en términos espaciales, el altiplano boliviano central (Fig. 1) haya sido prácticamente ignorado hasta recientemente, aunque a diferencia de la región lacustre, existe cierto énfasis en el estudio del Intermedio Tardío. Ciertamente, existen estudios abundantes sobre el fenómeno formativo conocido como Wankarani (Bermann y Estévez 1993; McAndrews 2001; Rose 2001, entre otros), y en menor medida acerca de poblaciones del Periodo Medio en relación con Tiwanaku (Beaule 2002)[3]. Sin embargo, cabe notar que estos procesos se han mostrado fuertemente restringidos al eje del río Desaguadero. En contraste, la arqueología del Intermedio Tardío se ha enfocado en la pampa altiplánica ubicada entre el Titicaca y el curso alto del Desaguadero (Kesseli y Pärssinen 2005; Pärssinen 2005), y entre este último y la zona de los salares (Díaz 2003; Michel 2000).

Fig. 1. Ubicación del Altiplano Boliviano Central

Esta sub-regionalización de los intereses arqueológicos se debe en parte a la existencia en las pampas de abundantes *chullpares* o sitios de torres funerarias, altamente llamativos y visibles y que fueron descritos en términos de su arquitectura y asociaciones cerámicas (Gisbert 2001, Plaza y Plaza 2006). Sin embargo, se debe también a la influencia de la etnohistoria de la época, que se basa en documentos coloniales referidos a la situación regional durante el Incanato. Estos trabajos generaron mapas étnicos que dividen los territorios de "señoríos" como Pacajes, Carangas, Soras o Quillacas (Bouysse 1987; Saignes 1986). De hecho la investigación en torno a los *chullpares* del altiplano central se ha centrado en las zonas Pacajes y Carangas.

La porción norte del altiplano central, o Pacajes, ha sido estudiada con una perspectiva etnohistórico-arqueológica, aunque documentándose también contextos preincaicos (Pärssinen 2004). Entre los aportes de este estudio resalta el refinamiento cronológico que se hace en base a dataciones absolutas, que permiten distinguir claramente la cerámica Pacajes de la Inca-Pacajes posterior, aunque la primera permea también la etapa incaica. Los resultados también sugieren un poblamiento acelerado de la región tras el colapso de Tiwanaku, que se interpreta como un posible movimiento desde la cuenca del Titicaca (Ibíd). En cuanto a la porción sur, o Carangas, se ha sugerido la existencia de un "señorío altiplánico" preincaico coincidente con el

[3] Cabe notar algunos esfuerzos aislados en el estudio de algunos grupos precerámicos (Lizárraga 2004), y también en arqueología de la época Inca (Condarco 2002; Díaz 2003).

que se documenta en al etnohistoria, y que tendría sus orígenes inmediatos en las poblaciones de la cuenca del Poopó vinculadas a Tiwanaku en el Período Medio (Michel 2000).

La influencia de la frontera etnohistórica entre Pacajes y Carangas ha llevado a que ambas zonas se ignoren mutuamente en términos de investigación, asumiendo fácilmente la existencia de la frontera étnica del Desaguadero (Fig. 2). No se ha realizado ningún esfuerzo comparativo sistemático entre ambas zonas, cuando una revisión atenta de las referencias publicadas delata la existencia de enormes similitudes en términos de patrones de asentamiento, arquitectura doméstica, arquitectura funeraria, y material cerámico. De hecho, es dificultoso encontrar un indicador material que permita diferenciar ambas zonas, lo que ha llevado a pensar en la posibilidad de que la división Carangas-Pacajes haya sido impuesta en tiempos incaicos.

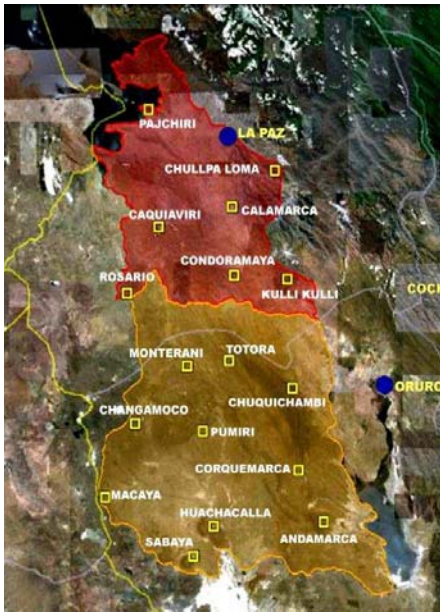

Fig. 2. La separación etnohistórica entre Pacajes y Carangas.

De todos modos, se debe considerar que las visiones arqueológicas tanto de Pacajes como de Carangas han operado con dos presupuestos teóricos que pueden ser refinados. Por un lado, una visión de la cultura material como externa a las actividades humanas, y cuyas características son el reflejo directo de normas culturales de un grupo, lo que permite posicionar poblaciones o "etnias" en el espacio y tiempo en base a indicadores como los estilos decorativos cerámicos[4]. Por otro lado, de manera inherente a esta visión, el material cerámico es clasificado en virtud a elementos estilísticos, entendiendo el estilo como una serie de características formales y decorativas, no funcionales, de valor cultural-étnico. Estas características estilísticas han sido usadas con aparente éxito para definir fronteras étnicas macro entre regiones del altiplano y valles (Alconini y Rivera 2003; Michel 2008; Lecoq 1999; Rivera 2008; Tapia 2008, entre otros), pero han fallado en su aplicación al caso del altiplano central la situación de la división Carangas – Pacajes en el altiplano central. Esto nos permite preguntarnos si el análisis de características menos visibles del proceso de manufactura cerámica, junto a una reconsideración teórica sobre el rol de la cerámica en la constitución social en base a conceptos vernaculares, pueden proveer nuevas luces acerca del fenómeno de fronteras sociales en nuestro caso de estudio.

2. DISCUSIONES TEÓRICAS.

En este acápite presento una breve compilación de referencias respecto al desarrollo de la teoría post-procesual en base a una subdivisión en dos fases. Lejos de lograr una revisión extensa y rigurosa de todo el corpus teórico generado, estos párrafos tienen por objetivo situar en el contexto general del desarrollo teórico de las últimas décadas los conceptos que serán usados en el trabajo, y que son delineados posteriormente.

[4] La arqueología boliviana en general tiende a operar sobre esta base clasificatoria histórico-cultural, aunque en ciertos casos elaborando explicaciones socio-políticas y económicas funcionalistas al interior de este marco (Michel 2008; Rivera 2008).

2.1. El "giro social" y el "giro fenomenológico" en la teoría arqueológica.

El surgimiento de la arqueología post-procesual de los años 80 se ha caracterizado por un "giro social" (Hoder 2007), en tanto critica el modo procesual de concebir la organización social como un subsistema subordinado a aspectos ecológico-adaptativos del sistema cultural. Influenciada por la semiótica saussuriana, la hermenéutica, el marxismo estructural, la antropología estructuralista, visiones feministas e indígenas, y luego por teorías sociológicas de la práctica como las de Bourdieu y Giddens, (Dobres y Robb 2000; Thomas 2000, 2005, Hodder 2007), la arqueología post-procesual temprana atacará la visión determinista procesual desde cuatro frentes: (1) una crítica al positivismo procesual y la adopción de la hermenéutica, o metodología de la interpretación, como el enfoque más adecuado; (2) una reivindicación de la multivocalidad, la idea de que diferentes personas puedan realizar interpretaciones igualmente válidas del pasado a partir de los restos materiales; (3) la idea de que la cultura material posee no solo funciones sino significados, y puede ser leída a manera de texto mediante enfoques semióticos, y (4) la noción de que lo social es activamente construido a partir de una negociación entre el agente individual y la estructura social, en que el agente puede manipular estratégicamente la cultura material en pro de sus objetivos.

Esta primera visión post-procesual será cuestionada en los años 90 y la primera década del siglo XXI. Las nuevas influencias provienen de la filosofía fenomenológica, anti cartesiana, de Heidegger o Merleau-Ponty, así como de las nuevas teorías feministas de la performance de Butler (de fuerte influencia foucauldiana), antropología post estructuralista como la de Descola o Viveiros de Castro, o los nuevos acercamientos a la materialidad como la teoría de actores y redes (ANT), con Latour como exponente principal. Se ha denominado a este movimiento "giro fenomenológico" (Fowler (2010). En el mismo es clave la idea de que la arqueología ha operado hasta el momento en base a dualidades de origen moderno, como naturaleza-cultura, y cuerpo-mente, que no son de aplicación universal (Ingold 2000, Meskell 2005, Thomas 2004). El giro fenomenológico ataca: (1) la idea de significación, que nacería de una separación artificial entre sujeto y objeto, y que es reemplazada por un énfasis fenomenológico en la experiencia corporal en el entorno, y en la construcción social de la persona a partir de la performance corporal, y (2) la noción de agencia, que es ampliada para considerar no solo al agente individual, que es un constructo moderno, sino a toda la red relacional de actores, que puede incluir además los objetos (Dobres y Robb 2000, Fowler 2010, Knappett et al 2010). En muchos sentidos, los conceptos que se bosquejan a continuación se inscriben en estas dos grandes discusiones.

2.2. La constitución de la persona: más allá de la agencia.

El concepto de agencia, inspirado en teorías de la práctica, confiere cierta capacidad de acción al agente para construir y transformar su estructura social al tiempo que es limitado por la misma. La agencia ha sido uno de los marcadores comunes de los diversos enfoques postprocesuales, aunque no exento de inconvenientes (Dobres y Robb 2000). Ya Hodder (2007) alerta sobre la necesidad de considerar al agente individual como un producto de la modernidad, que no debe extrapolarse de manera acrítica a contextos pasados. El concepto de constitución de la persona (*personhood*) sigue esta línea: apoyándose en una serie de referencias etnográficas y antropológicas, Fowler (2010) sugiere que existen diversos modos de construir la personalidad, alternativos a la idea de la persona como sinónimo de un individuo completo delimitado por un cuerpo. La persona puede estar constituida por componentes diversos, muchos de los cuales pueden ser transferidos y/o adquiridos por relaciones con otras personas (grupos sociales, paisaje, animales u objetos pueden ser concebidos como personas) en diferentes contextos relacionales y en un marco de valores y prácticas culturales, expresados frecuentemente por metáforas. En suma, la manera en que los grupos sociales del pasado concibieron a la persona debe ser entendida en contexto, siendo imposible entender las capacidades de agencia de una persona sin conocer antes las prácticas y conceptos por los cuales esta persona se constituye al interior de un grupo social (Fowler 2004, 2010).

2.3. El objeto en la red: agencia relacional.

Este segundo giro post-procesual implicaba también problematizar la dicotomía entre persona y objetos, y reevaluar el rol del objeto en la constitución de la persona. Se aboga por el concepto de "materialidad" como

reemplazo de "cultura material", para denotar que el objeto es un integrante de lo social más que un mero reflejo pasivo de la sociedad (Thomas 2005), y es más que un objeto con "significado" que es empleado por intereses estratégicos humanos (Meskell 2005). Aún más, se critica la idea previa de que la agencia es solamente humana debido a que solo los seres humanos poseen intencionalidad, que una vez más se basa en una falsa dicotomía moderna. En base al pensamiento de Latour y la Teoría de Redes y Actores (ANT), que establece que personas y cosas están envueltas mutuamente a manera de "híbridos" e insertas en redes de acción, Jones y Boivin (2010) sugieren que la agencia no es detentada por las personas, sino que surge en el vínculo mismo de la relación entre personas y cosas. En estas constantes relaciones entre las personas y los objetos, las historias de vida de los artefactos como de las personas se ven mutuamente modificadas.

2.4. Morar: la interacción con el entorno como constituyente.

Uno de los pensadores más influyentes de los últimos años es Ingold (2000, 2007), que inspirado en la fenomenología de Heidegger y especialmente de Merleau-Ponty, y basándose en una serie de casos de estudio etnográficos, sugiere utilizar la noción heideggeriana de morar (*dwelling*), para dar cuenta de esta red de relaciones con el entorno. Ingold supera las divisiones entre naturaleza y cultura, y entre mente y cuerpo, al sugerir que todas las personas y cosas se constituyen lentamente mediante los procesos de mutuo relacionamiento. El conocimiento del mundo que obtienen las personas proviene solamente de la experiencia práctica de vivir como un cuerpo en un entorno determinado, y no de una serie de modelos mentales preexistentes que se sobreponen a una naturaleza pura. Esta visión es de importancia porque sugiere que todos los procesos de aprendizaje y práctica técnica requieren el acoplamiento de la persona con sus semejantes, su paisaje, su entorno y los materiales que provienen del mismo, y que estas actividades son esenciales para la constitución integral de la persona.

2.5. La poética del morar y la metáfora situada.

Como hemos visto, la postura de Ingold ataca la idea de que existan en la mente "representaciones" que precedan a la experiencia del mundo vivido. Para él, las conceptualizaciones y narrativas como el mito o el arte remiten a cierta forma de involucramiento "poético" con la realidad del mundo. Sin embargo, nuevas visiones apuntan a la posibilidad de entender de mejor manera el modo en que el mundo da forma a los pensamientos humanos, para dar cuenta de la enorme diversidad de enfoques y conceptualizaciones del mundo. Algunos autores (Knapett et al 2010) han echado mano de la teoría de la mente corporalizada de Lakoff y Johnson, un acercamiento cognoscitivo por las estructuras mentales emergen de las experiencias sensoriales y motoras. Es fundamental la experiencia de la corporalidad, que lejos de ser universal, es afectada por la interacción con los diversos materiales del entorno, incluyendo tanto a otras personas como a objetos y construcciones. A medida que se forma en relación con el entorno, esta estructura de conocimiento se acerca y ordena estas experiencias en base a metáforas. De cierta manera, esta visión reconcilia la fenomenología con el aspecto representacional, al considerar que esquemas cognoscitivos particulares surgen a partir de la experiencia corporal de ser en el mundo, y permiten esta práctica de involucramiento poético mediante la representación metafórica.

En resumen, mediante esta breve discusión teórica quiero resaltar algunos puntos importantes de esta visión de la constitución de la persona: (1) que la misma es específica a contextos culturales y que excede la visión moderna occidental del individuo indivisible; (2) que se da necesariamente en una red de relaciones con otras personas y cosas, y que en esa relación las personas y las cosas se constituyen mutuamente; (3) que se da a partir de un involucramiento práctico, experiencial, corporal, con el entorno vivido y sus materiales; y (4) que los valores de constitución de la persona que proceden de esas experiencias vividas pueden ser expresados mediante metáforas. A continuación intentaré una aplicación de estos puntos centrales al contexto andino.

3. HACIA CONCEPTOS ANDINOS DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS OBJETOS Y LAS PERSONAS.

3.1. *Uywaña*: el flujo de sustancias como provisión, cuidado y crianza.

Varios autores (Allen 1997, Arnold 2006, Jennings y Bowser 2008, Sillar 2010, entre otros) han sugerido que la ontología animista andina atribuye agencia y animación al paisaje y los objetos materiales, y propone la existencia de un flujo de esencia vital, basado en un principio de consustancialidad. La socialidad andina es una red relacional que involucra a humanos, paisaje, animales, y objetos (Allen 1997, Crickmay 2002). El paisaje andino está compuesto por importantes actores vivos, con los que se mantiene una constante interacción, como los *Apus* (*achachilas*, *wamani*) son los espíritus de las montañas, dueños de los rebaños y la riqueza mineral (Isbell 1974, Sillar 2010), o la *Pachamama*, personificación de la tierra, y que controla por tanto los cultivos a manera de proveedora (Bouysse y Harris 1987, Sillar 2010). Los recursos que poseen los *Apus* y la *Pachamama* pueden ser tomados por la gente, pero siempre y cuando medie una retribución hacia estas entidades paisajísticas (Sillar 2010).

Los *Apus* son usualmente denominados *uywiris*, pastores o criadores (Dransart 1997). Esta raíz nos remite directamente al concepto de *uywaña*, que ha sido desarrollado in extenso y aplicado a la arqueología por Haber (). *Uywaña* significa en términos generales criar y proteger, pero es a su vez una relación simbiótica de mutuo dar y recibir. Más que una relación, es una relación entre relaciones (Haber 2006, 2007). *Uywaña* describe el flujo sustancial recíproco que es básico al pensamiento andino, y que se expresa con las metáforas del cuidado materno/paterno, y también de la alimentación, lo que Sillar (2010) llama "consumo mutuo". Las relaciones sociales que se establecen entre personas, tanto humanas como no humanas, se expresan en la acción de compartir comida y bebida (Allen 2008, Bouysse y Harris 1987, Jennings y Bowser 2008, Sillar 2000).

Hay que notar claramente que este flujo es más que un intercambio de obligaciones o de lealtades morales, es un auténtico flujo de sustancias, de materias que son entregadas y devueltas. Por tanto este flujo es esencial para la constitución de la persona andina: es mediante el consumo de la comida de la casa, producida en las tierras de los ancestros, que el niño se "hace persona", que se genera verdaderamente el parentesco y la identidad familiar (Weismantel 1993, Sillar 2010). *Uywaña*, como el concepto que subyace a esta red relacional entre personas y paisaje, hace referencia a ese ciclo de alimentación que constituye a las personas andinas.

3.2. *Yachay*: el saber y el vivir en la mutua constitución de objetos y personas.

Un punto central se desglosa de la idea de *uywaña*, y es que estos proveedores paisajísticos, como la tierra y las montañas, no son solamente los proveedores de los alimentos que constituyen a las personas, sino asimismo de todos los materiales con los cuales se construyen los objetos. La manufactura de distintos objetos y edificios no pueden conceptuarse como una acción solamente humana, pues las materias primas cargan la sustancia de los seres paisajísticos de los que provienen. La lana proviene de los rebaños familiares criados por determinado *uywiri* (Dransart 1997), y la explotación de piedra, arcilla, o metales es considerada una remoción de material que pertenece a los dioses de las montañas (Sillar 2010). Como ha indicado claramente Crickmay (2002), el aprendizaje de diferentes técnicas se relaciona a la experiencia, en la que saber y conocer son un mismo proceso: la raíz lingüística *yachay* se encuentra tanto en los términos de saber o conocer, y de morar, es decir vivir en un espacio determinado. El conocimiento del espacio andino es un conocimiento vivido, que no puede desglosarse del involucramiento continuo con los materiales del entorno, en un flujo en el cual las sustancias materiales son modificadas para tomar forma de objetos. Y sin embargo, este saber técnico y esta experiencia de vivir es fundamental no solo en la constitución de los objetos, sino en la constitución de la persona.

Las personas andinas están diferenciadas entre sí, especialmente en términos de género. El género articula una serie de dualidades metafóricas en la concepción andina del espacio, desde la territorialidad política (Bouysse 1986, Harris 1986, Platt 1986) hasta el espacio doméstico (Harris 1986). Pero sobre todo, las diferencias de género son expresadas en la vestimenta y corporalidad (Arnold 1997) y en las prácticas y saberes técnicos. Ciertas tareas y la fabricación-uso de ciertos objetos se conceptúan como apropiadas para hombres o para

mujeres (Sikkink 2002), en virtualmente todos los ámbitos de accionar técnico andino, desde el tejido, el hilado y la esquila y ritual pastoril (Arnold 1997, Dransart 1997, Harris 1986), pasando por el canto y música (Arnold 1997), el intercambio caravanero (Lecoq 1987), o la manufactura cerámica, (Sillar 2000), hasta el ámbito agrícola (Mayer y Zamalloa 1974), las actividades relacionadas al hogar, y las conductas ceremoniales (Jennings y Bowser 2008). Ideas sobre la adecuación o inadecuación del uso de determinadas substancias y técnicas para varones y mujeres constituyen lo que Lemonnier (1984) denominaría un sistema técnico, que incluye elementos metafóricos de representación cultural.

Existen numerosos juegos de metáforas entre las tareas femeninas de tejido, cocina, y la gestación (Arnold 1997, 2006; Sillar 2000). Al mismo tiempo, metáforas bélicas se relacionan a las acciones masculinas de arado o extracción. (Arnold y Hastorf 2008). Estos elementos han llevado a proponer una complementariedad entre el manejo masculino de la destrucción, al que sigue el rol femenino de creación (Arnold 2006). En general, las técnicas femeninas tienden a la conjunción de varios elementos en una unidad, mientras que las técnicas masculinas se vinculan a la partición y extracción. En suma, en la experiencia de vivir manipulando sustancias cargadas de género y aprendiendo técnicas cargadas de género, no solo se construyen, usan y descartan los objetos: del mismo modo, se constituyen constantemente las identidades de las personas.

3.3. *Tinku* y *Pacha*: los conceptos en lugar y en momento.

He sugerido las ideas de *uywaña* y *yachay* como esenciales para delinear la mutua constitución social de la persona y los objetos en el mundo andino. Sin embargo, considero que existen otras categorías del pensamiento aymara que pueden ayudarnos a situar estos conceptos en términos de tiempo y espacio, para así aterrizar en la consideración arqueológica del fenómeno.

Mucho se ha escrito sobre conceptos andinos como *awqa*, *puruma*, y *tinku*, a partir de datos etnográficos y etnohistóricos (Bouysse y Harris 1987; Cereceda 1987; Harris 1986; Platt 1986). Tomaré en general las definiciones de estos autores. *Awqa* es la diferenciación o disyunción precisa entre opuestos complementarios, básicamente entendidos en torno a la metáfora de hombre y mujer. En oposición a *awqa, Puruma* (Bouysse y Harris 1987) es lo virgen, "salvaje" y liminal, que tiene una connotación de indiferenciación, oscuridad, mezcla y contornos difusos. Pero Cereceda (1987) también acentúa el rol de potencial germinador de *puruma,* al asimilar el concepto al rol de la parte llana del textil, *pampa* o *tayqa* (madre). *Puruma* se asocia a las aguas y tierras profundas y a las cumbres más altas, es decir a los márgenes de lo social, que son a la vez las regiones que proveen y cuidan, desde el punto de vista del *uywaña*. La otra noción importante es la del *tinku*. Platt sugiere que *tinku* es el modo de equilibrar momentáneamente a los *auca* o pares no idénticos. Cereceda (1987) sugiere que el *tinku* sería más un proceso o estructura que un simple punto o instante de contacto. Ahora bien, considero que en términos de tiempo/espacio, el *tinku* debe ser pensado no solo como el momento y lugar de unión de las dos mitades *auca*, sino fundamentalmente como la acción de reunión (y transición) entre el momento del *auca* y el momento del *puruma*, es decir entre lo diferenciado y lo no diferenciado. Me explico a continuación.

La idea de que el mundo andino tiene en *pacha* un concepto que significa tiempo y espacio a la vez, ha sido establecida hace ya bastante tiempo a partir de la etnohistoria y la etnografía (Bouysse 1986, Bouysse y Harris 1987). En este punto quiero añadir la posibilidad de que exista cierto grado de fractalidad en el concepto de *pacha,* que puede aplicarse a varias escalas espaciales y temporales, porque involucra no solo el espacio y tiempo de las tareas diarias, sino el territorio comunitario y los ciclos anuales, y aún los tiempos del mito y la historia, que están inscritos en el paisaje. El paisaje está impregnado de temporalidad, y asimismo esos tiempos no pueden disociarse de las actividades que se realizan en ellos (el *tasksaape* de Ingold (2000)). Ante todo, las diferentes escalas de tiempo y espacio comparten las mismas sustancias y principios.

En la **escala diaria**, la de las actividades cotidianas, el *pacha* está diferenciado entre zonas de *auca* y de *puruma*. En términos temporales, es la división entre el día, un tiempo de luz solar, de contrastes marcados y colores vivos, de actividades que son llevadas a cabo por cada persona en base a divisiones de edad y género, entre espacios diferenciados como la casa y la chacra o los campos, por ejemplo. En el día predomina lo *auca,* la diferenciación, y lo *puruma* se confina a los límites de las tierras no trabajadas, de los márgenes de las cumbres

y profundidades. En contraste, la noche es el dominio de *puruma*: el espacio mismo, en oscuridad total o con una luz tenue (la luna es la luz de los antiguos *chullpas*, la luz presolar), en que discurre la vía láctea como un río que comunica con las profundidades acuáticas y terrestres (Urton 1997) es de contornos borrosos e indiferenciados; todos los espacios son potencialmente peligrosos en el tiempo nocturno, siendo en general la noche es el dominio de espíritus peligrosos como los *anchanchus* y varios otros (Speeding 1992). En general los andinos evitan salir de casa de noche. Pero aún en la casa, la noche es el tiempo del sueño, en que se diluyen las barreras de la diferenciación; en la experiencia onírica los límites son borrosos, y los espíritus se comunican con los hombres. Ese contraste entre oscuridad nocturna y luminosidad diurna es claro en el lenguaje de los colores, en el contraste entre la pampa negra indiferenciada, y el mundo colorido, predominantemente rojizo, de la salta; el rojo es entendido como el color del que derivan todos los demás (Cereceda 1987); asimismo, el contraste de rojo y negro está ejemplificado en la semilla del *wayruru*, cuyo contraste reviste alta belleza y al mismo tiempo alta peligrosidad (Ibíd). Los encuentros o *tinkus* cotidianos son las transiciones entre día y noche, los amaneceres y atardeceres que son momentos importantes de reunión familiar. La casa, en ese sentido, es un *taypi* o punto de encuentro.

La **escala territorial** de la comunidad requiere de un tiempo más amplio, el tiempo anual. Este se encuentra está claramente dividido en una temporada seca y una temporada de lluvias, que determinan actividades claramente diferenciadas. La temporada seca es una época de labor casi autónoma de cada unidad doméstica, de almacenaje, procesamiento e intercambios, que inician con la cosecha anual y finalizan con el arado y la siembra (Sillar 2000). En contraste, la temporada húmeda es el momento de las actividades comunitarias, en que el espacio de las actividades familiares se integra al de la comunidad (Ibíd), y ante todo es el tiempo de la germinación del fruto agrícola, en la que intervienen con mayor fuerza los elementos germinadores ancestrales. En la estación de lluvias la interacción entre vivos y muertos es más fluida. Es la época en que las nubes esconden la luminosidad del sol, y en que es más frecuente que caigan la lluvia y el rayo, que comunica los mundos de arriba y abajo. De hecho, esta época de indiferenciación y mezcla recuerda mucho a la idea de *puruma* en contraste con el *auca* de la estación seca. Los *tinkus* en esta escala corresponden al encuentro entre parcialidades de los ayllus comúnmente conocidas como *tinkus* (Platt 1986). Aún hoy estas reuniones, en las que los miembros de las diferentes casas se reúnen y se funden en dos parcialidades enfrentadas (*uma* y *urco*), están fuertemente vinculadas al espacio de los muertos o a otros espacios sacralizados o espacios *taypi*. Los momentos de estas reuniones son las transiciones entre las estaciones, es decir las fiestas de recibimiento de los muertos -Todos Santos- y de despedida de los mismos –Carnaval- (Sillar 2000). En estas dos fiestas la comunión entre los miembros de la comunidad y los ancestros es especialmente estrecha.

Finalmente, la **escala mayor** es la escala del tiempo histórico y el espacio cosmológico. Existe un denominador común en la visión andina de la historia, que es la existencia de un pasado de indiferenciación, oscuridad y transformaciones incesantes, el tiempo de los c*hullpas* o el *cchamaca pacha*, un tiempo subterráneo asociado al *puruma*, anterior a la salida del sol (Bastien 1986, Bouysse 1988, Bouysse y Harris 1987, Dransart 2002b). Según el mito en el *cchamaca pacha* los ancestros atraviesan el espacio subterráneo, para surgir posteriormente a la luz de la diferenciación étnica, a través de sus respectivos puntos de origen (Bouysse y Harris 1987). La implicancia mayor en términos espaciales a esta escala está en la conceptualización del espacio cosmológico. Es conocida la diferenciación entre el mundo de abajo (*uku pacha*), el mundo del medio (*kay pacha*), y el mundo de arriba (*alax pacha*). La hipótesis es que el mundo de abajo, el de la oscuridad y la indiferenciación, el de las fuerzas fertilizantes, el mundo subterráneo de seres peligrosos, es el *puruma*, el mundo de los ancestros. La historia no es pasada en los Andes, sino que se encuentra delante nuestro (Mamani 1992), escrita en los contornos del paisaje. Así, el mundo de abajo se refiere a la vez a lo subterráneo, a las eras pasadas, a lo ancestral, a lo "salvaje", y a lo nocturno. Por otro lado, el *alax pacha,* poblado por fuerzas de luz como el sol o el rayo, es el mundo de los colores y de las diferenciaciones, el del día y la luz, el de los contrastes claros, y el del presente. Estar vivo (*kay pacha*) es un estado de suspensión entre el presente y el pasado. De ahí que a esta escala los *tinkus* sean los procesos de hacerse persona y de dejar de ser persona. Estos procesos no son simplemente el nacimiento y la muerte. Como hemos visto, la persona andina no nace hecha, sino que se hace en un contexto relacional, de manera gradual (Sillar 2010). Del mismo modo, la persona no termina con la muerte, sino que es gradual el proceso de desagregación de los varios componentes del alma (*ayaju* y *q'amasa*) (Paredes 1920) por los cuales la persona pasa a formar parte del colectivo de los muertos (*amaya*), que son considerados semillas de vida nueva (Arnold 2006).

	AUCA	PURUMA	TINKU
ESCALA COTIDIANA	VIGILIA (DÍA)	SUEÑO (NOCHE)	AMANECERES Y ATARDECERES
ESCALA ESTACIONAL	ESTACIÓN SECA / BASE FAMILIAR	ESTACIÓN HÚMEDA / BASE COMUNAL	FIESTAS: CARNAVAL Y TODOS SANTOS
ESCALA COSMOGÓNICA	AUCA PACHA (TIEMPO SOLAR) ALAX PACHA (ARRIBA)	CHAMAKPACHA, PURUN PACHA (TIEMPO LUNAR) UKHU PACHA (ABAJO)	HACERSE PERSONA Y DESHACERSE (LOS EXTREMOS DEL VIVIR O KAY PACHA)

He intentado delinear algunos conceptos andinos–el *uywaña* y el *yachay* como fundamentos de flujo sustancial recíprocos y de experiencia corporal, que constituyen mutuamente personas y cosas en al interior de un entorno-, e integrarlos a las variables de tiempo y espacio mediante la idea de *tinku* como transición entre momentos de tiempo/espacio (*pacha*) a diferentes escalas. A continuación evalúo las implicancias de la aplicación de estas ideas al registro arqueológico actual del Intermedio Tardío en el Altiplano Central, basándome en la cerámica reportada en contextos habitacionales, ceremoniales, y funerarios.

4. UNA APLICACIÓN AL INTERMEDIO TARDÍO EN EL ALTIPLANO CENTRAL.

4.1. Sitios y contextos.

Tres tipos de contextos cerámicos se han distinguido para el Intermedio Tardío en el altiplano central: (1) contextos cotidianos, consistentes en dispersiones de fragmentería cerámica en la superficie de sitios habitacionales o *pukaras*, sitios caracterizados por la agregación de estructuras domésticas semicirculares en terrazas, y ubicados en la parte alta de pequeños cerros o en laderas coluviales, frecuentemente asociados a zonas de cultivo de agricultura aluvial y a cursos de agua. (2) Contextos comunitarios, consistentes en fragmentería cerámica ubicada en las superficies situadas en torno a las agregaciones de *chullpas* o torres funerarias, que constituyen sitios generalmente situados en planicies y alejados de sitios habitacionales. Estos remanentes cerámicos se han interpretado como correlatos de actividades de consumo comunitario en relación a las *chullpas* (3) Contextos funerarios. Lamentablemente la cerámica situada al interior de las torres funerarias ha sido saqueada hace décadas; sin embargo, recientemente se han documentado entierros subterráneos en pozos simples, asociados a ofrendas de cerámica entera y semi-entera del PIT, en las inmediaciones de los sitios de *chullpas*. (Patiño y Villanueva 2008; Villanueva y Patiño 2008).

La cerámica de la región tiene un repertorio morfológico restringido a cuatro formas: (1) la olla o *manqha,* forma de cuerpo aperado y cuello corto, con dos o más asas de borde, sin decoración y con frecuentes huellas de tiznado por exposición al fuego. (2) el cántaro o *waqullu,* una forma cerrada de cuerpo globular, cuello largo y estrecho, base plana, un par de asas de cuerpo, engobe rojo y decoración pintada en negro sobre engobe en las caras externas de la pieza. (3) el cuenco o *pucu*, forma abierta de paredes ligeramente curvas y base plana, con engobe rojo y decoración pintada en negro sobre engobe en la cara interna de la pieza. (4) una jarra chata de cuello ancho, con un asa, y de base plana, con engobe rojo y decoración pintada en negro sobre la cara externa y el borde interno. Cabe notar que estas formas suelen ser multicontextuales, es decir aparecer en varios tipos de contextos. En ese sentido, la función del artefacto no procede de sus características intrínsecas sino de su posición en determinado contexto de relaciones.

En relación a los contextos, se puede notar algunos patrones interesantes de distribución cerámica: (1) las ollas son mucho más usuales en los contextos cotidianos, estando virtualmente ausentes de los contextos comunitarios. (2) Cuencos y cántaros aparecen tanto en contexto cotidiano como comunitario, aunque la presencia de cántaros en contexto comunitario puede ser ligeramente mayor. (3) Las jarras pequeñas aparecen casi exclusivamente en contextos comunitarios. (4) En los contextos funerarios se encuentra una mixtura de ofrendas de cerámica entera, que incluye tanto ollas como cuencos y cántaros. A continuación se discutirá cada uno de esos patrones en base a las ideas de espacio y temporalidad previamente esbozadas, y usando

además algunas analogías con la etnoarqueología de manufactura y uso cerámico realizada por Sillar (2000), entre otras.

4.2. La cerámica en la vida cotidiana: *uywaña* en la comida de todos los días.

Como se indicó anteriormente, la olla (Fig. 3) es la forma más reconocida en el contexto cotidiano de la región. Al respecto, Sillar (2000) da un interesante recuento etnoarqueológico de la manera en que la cerámica se mueve en el contexto doméstico. La olla es la forma de cocina; la cocina es una actividad principalmente femenina, y la habilidad para manipular las ollas en las actividades de cocina es aprendida por las mujeres desde temprana edad, y se entiende como una de las habilidades esenciales en la constitución de la persona femenina. En la casa, en relación con la olla, el rol de otros artefactos cerámicos como cántaros y cuencos muestra cierta multiplicidad: el cántaro también es usado para el transporte de agua en diferentes faenas de lavado, cocina, e incluso preparación de arcillas y adobes. Los cántaros suelen variar en tamaño en función a quién va a utilizarlos, pues frecuentemente son niños o ancianos los ocupados de la labor de cargar agua, mientras que en la labor de construcción de adobes para la casa, fuertemente ligada al rol masculino, el cántaro es empleado por varones. Es notorio que los cántaros más grandes, frecuentemente asociados a la elaboración de chicha para ocasiones especiales, pueden permanecer largas temporadas en un rincón de la cocina sin recibir utilización alguna. En la función cotidiana el cántaro tiene un comportamiento bastante errático, siendo en el contexto comunal en que puede desplegar de mejor manera sus significados, como veremos en el acápite siguiente.

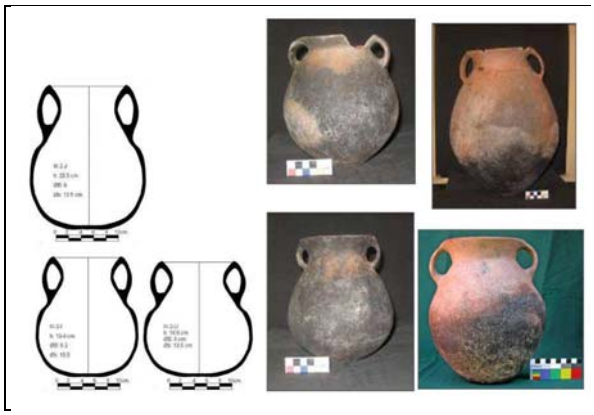

Fig. 3. Ollas completas recuperadas del sitio de Condoramaya por el Proyecto Arqueológico Amaya Uta.

En cuanto al cuenco, en el contexto de la cocina es empleado para pelar vegetales, o contener ingredientes que van a ser añadidos a la cocción, o como tapadera de cántaros y ollas. Sin embargo, su función principal es la de servido individual de alimentos. Es frecuente que cada miembro de la familia tenga su propio cuenco, y en la cena diaria, es usual describir a la familia reunida en torno al fogón, donde la olla tiene un rol central, y a la mujer sirviendo el alimento en los platos individuales (Sillar 2000). Así, en cierto modo los cuencos tienen un rol inverso al de la olla: la olla integra varios ingredientes dispares para convertirlos lentamente en uno solo; mediante los cuencos, ese elemento es separado en varias porciones personales para el consumo.

El momento y tiempo de esta interacción entre cuencos y ollas (y las personas que reparten y comen, obviamente) es el *tinku* diario que se mencionó arriba, es decir el desayuno y la cena, los atardeceres y amanceres, las transiciones entre la oscuridad, el sueño y la indiferenciación de la noche, y la vigilia, diferenciación y luminosidad de las actividades diarias. El contraste es marcado con la comida del medio día, que suele consumirse en el campo, y cargarse en pequeños atados textiles de uso individual. Entonces, la comida diaria es un momento de reunión familiar en que el individuo vuelve a plegarse a su colectivo familiar, un momento de cierta dividualidad. En él, el flujo de sustancias propias de la casa ingresa en cada individuo y lo hace parte de una unidad familiar. De algún modo, la conversión de la persona al grupo familiar, la transición entre lo diferenciado del día y lo indiferenciado de la noche (o viceversa), y el diálogo entre el carácter de reunión de la olla y el de separación del cuenco, conviven en ese pequeño *tinku* que es el

momento de la comida, y que a través del fenómeno de la alimentación y cuidado (*uywaña)* es esencial para la reproducción de las identidades personales y familiares.

4.3. Performances de género de objetos y artefactos en el *tinku* comunitario.

En contraste con el contexto cotidiano, en el contexto comunitario de los *chullpares* el cántaro y el cuenco son centrales como utillaje cerámico. Son varios los recuentos coloniales que hablan de la costumbre andina de comer y beber en comunión con los muertos, y de hecho sabemos que a pesar de la extirpación de idolatrías de la época colonial, este culto a los muertos busco formas casi clandestinas de permanencia. Existen incluso videos de mediados de siglo XX, que muestran el ritual en torno a las *chullpas*, que está acompañado por el uso de distintivos identitarios fuertes como vestimenta, tocados típicos, música y bailes particulares de la comunidad (Fig.4). Todos estos elementos apuntan a pensar que el ritual en torno a los *chullpares* era de enorme importancia en la recreación comunitaria. La posición de los *chullpares*, usualmente no cercanos a ningún sitio de asentamiento, sugiere la confluencia periódica de varios asentamientos o estancias dispersas en un territorio, y unidos por lazos de parentesco extendido.

Fig. 4. Ceremonias comunitarias en torno a los *chullpares* de Condoramaya. A la izquierda, año 2007. A la derecha, siglo XX (presumiblemente década de 1980).

La relación comunitaria en este contexto segmentario de *ayllus* menores integrados en unidades cada vez más abarcadoras, articuladas en términos duales (*arasaya* y *masaya*, o *urcosuyu* y *umasuyu*), y que confluyen en un centro o *marka*, es negociada en base a la comida y bebida. De hecho, uno de los rasgos principales que describen los evangelizadores españoles en relación a este culto "idólatra" a los muertos es la existencia de grandes bailes y borracheras, o *thakis*. Acá cabe hacer una puntualización, y es que hasta hoy la comida para reuniones comunales (*aphtapi*) tiende a ser trasladada a los puntos de reunión en envoltorios textiles o *awayus* y comida sin mediación de artefactos cerámicos. Esto explicaría la ausencia de ollas en estos contextos, y sugeriría que la presencia tanto de cuencos como de cántaros (estos últimos de por si relacionados al procesamiento y almacenaje de *chicha* (Sillar 2000, entre otros)) se relaciona en el contexto comunitario más al consumo de bebida que al de comida. Es posible que parte del consumo de bebida se haya realizado también en vasos de madera o *kerus*, algunos de los cuales estaban empotrados en la pared de las *chullpas*, aunque estos soportes están más vinculados a instancias de alianza política, principalmente en la época Inca (Cummins 2004).

Deseo recurrir ahora a una observación etnográfica sobre las diferenciaciones en la performance de género y el uso de artefactos en las instancias de comida comunal, realizada en ocasión de una *wilancha* o sacrificio animal en el *chullpar* de Wayllani-Kuntur Amaya (Fig.4). La diferenciación era muy tajante entre los roles masculinos y femeninos en relación al servido de los componentes de la comida. La llama fue trozada, y asada directamente sobre leña de *thola,* arbusto de la región, en el punto de reunión y con participación masculina. Para servir la carne de la llama, uno de los hombres fue a buscar un costal de fibra plástica, en la que los trozos de llama fueron vaciados para luego ser repartidos de mano a mano a cada comensal. Por otro lado, los

vegetales fueron traídos por cada una de las mujeres, cocidos ya y envueltos en *awayus*, que fueron extendidos juntos para formar una superficie textil en el piso, alrededor de la que se reunieron los comensales para tomar el alimento. Muchos desdoblamientos pueden hacerse sobre estas conductas diferenciales en términos de conceptos de unión y partición, por ejemplo. Sin embargo, llamo la atención sobre el uso de diferentes artefactos textiles asociados a la acción de varones y mujeres.

El *awayu* es una pieza del vestuario femenino, cuyos colores y diseños se encuentran entre los más elaborados del repertorio textil aymara, usado entre otros menesteres para cargar a los niños pequeños de la familia. Por otro lado, el costal ha sido asociado a la actividad caravanera y de almacenaje vinculada a los varones, y eran tejidos con lana de llamas machos, hilada por hombres (Dransart 2002); actualmente, esos costales textiles ya no se manufacturan y han sido reemplazados por costales plásticos industriales. La estructura decorativa de *awayus* y costales varía fuertemente. En efecto, una constante en los *awayus* es tener una lista central, fuertemente contrastada, que sirve a manera de centro o *taypi*, dividiendo a la pieza en mitades simétricas, opuestas y complementarias, de manera similar a otras piezas textiles aymaras (Cereceda 2010). En cambio, los costales poseen una estructura de listas verticales que alternan secuencialmente formando el contorno de la pieza. Aplicando estas dualidades a la cerámica decorada de los *chullpares*, encontramos diferencias estructurales entre cuencos y cántaros, análogas a las que existen entre aguayos y costales (Fig. 5, 6). Los cántaros presentan una decoración en la cara externa, y solamente en la mitad frontal de la pieza. La representación es de dos líneas verticales que delimitan los costados del dibujo, cargadas de semicírculos hachurados, y una línea vertical zigzagueante en medio; la idea de una representación completa de la dualidad y su centro de confluencia es patente y recuerda a la de los *aguayos*. En los cuencos en cambio, existe una variedad de dibujos mucho mayor que en los cántaros, representándose puntos, espirales, asteriscos, o llamas muy esquemáticas. Sin embargo, la estructura es constante: siempre en la parte interna del ceramio, alrededor de toda la circunferencia, y en base a la repetición secuencial de un mismo módulo decorativo, que progresa en sentido horizontal. La repetición secuencial y ausencia de eje central se asemeja a las características del costal.

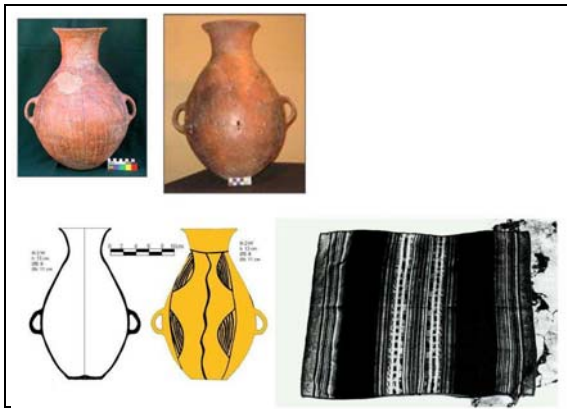

Fig. 5. Estructura decorativa de *awayus* y cántaros.

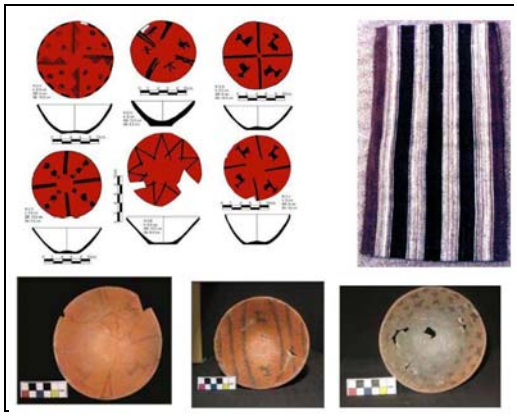

Fig. 6. Estructura decorativa de costales y cuencos.

Estas relaciones nos permiten sugerir que la relación entre aguayo y costal en el servido de la comida podrían ser análogas a las del cuenco y el cántaro en la bebida. En general, esto llama la atención sobre el hecho de que el encuentro comunitario o *tinku* es un momento de especial performance de las identidades étnica y de género. Las actividades femenina y masculina, por ejemplo en términos de la danza y el canto o tañido de instrumentos de viento, son totalmente discriminadas, del mismo modo que lo son las categorías étnicas de pertenencia a diferentes parcialidades (Platt 1987). En cierto modo, existe una dividualidad fuerte en el momento del *tinku* comunal, en que los límites de la persona se disuelven hasta formar prácticamente un nuevo cuerpo personal que es el grupo social; de manera similar a algunos casos descritos por Fowler (2004), en estos contextos las personas bailan, visten y actúan al unísono como una sola, en el caso andino actuando fuertemente sus roles de género. Del mismo modo, los objetos tanto textiles como cerámicos ejecutan roles de género especialmente cargados en este contexto, lo que les da una connotación diferente a la que aparece en el contexto cotidiano, pero igualmente importante en términos de lo que es constitución de la persona individual y dividual, y el aprendizaje de conductas corporales de identidad.

4.4. La cerámica en el ámbito funerario: la indiferenciación del *manqha pacha*.

Para aludir al último uso de la cerámica en el altiplano central, que es el de ofrenda funeraria, hago referencia a un contexto específico trabajado por el Proyecto Amaya Uta entre los años 2007 y 2008 en el sitio de Wayllani Kuntur Amaya, en el altiplano de Pacajes, y que como se ha indicado anteriormente tiene como componente principal varias zonas de *chullpas*. (Sagárnaga 2008). En el transcurso de excavaciones en dicho sitio se ha podido documentar la existencia cercana de una amplia zona de cementerio, constituido casi en su totalidad por enterramientos directos en posición flectada (Patiño y Vilanueva 2008; Villanueva y Patiño 2008). No se han realizado fechados absolutos de los entierros, pero en base a los componentes cerámicos asociados, materiales de estilo "Pacajes", y a la total ausencia de cerámica tanto Tiwanaku como Inca cuzqueño o regional, se ha ubicado a este contexto en el Intermedio Tardío. Esto no deja de plantear una relación problemática con las cercanas *chullpas*, pues si bien algunos fechados de *chullpas* de la región señalan que las más tempranas proceden de mediados del Intermedio Tardío (Pärssinen 2004), sugiriendo la posibilidad de otros modos enterratorios anteriores, no se puede negar la posibilidad de que ambas formas de entierro hayan funcionado simultáneamente. De todos modos, en vista de que las *chullpas* de este sitio, como prácticamente todas las *chullpas*, han sido saqueadas hace décadas o siglos, este tipo de contextos de entierro subterráneo son nuestra única fuente primaria de información sobre el rol cerámico en la ofrenda funeraria.

La excavación de este contexto ha documentado decenas de enterramientos masculinos, femeninos e infantiles, y numerosos ceramios enteros. Es importante apuntar que un extenso basural con cerámica de servido ha sido documentado inmediatamente al lado del cementerio, lo que sugiere que actividad comunitaria análoga a la que se asocia a las torres funerarias tuvo lugar en asociación a estos entierros subterráneos. En el presente trabajo quiero llamar la atención sobre dos elementos de importancia. (1) La gran mayoría de los ceramios del cementerio estudiado no se vincula a un solo individuo. Es decir, los ceramios no están en el interior de una tumba, acompañando a un cuerpo, ni ubicados en una relación espacial de cercanía respecto a uno, sino que las ofrendas cerámicas ocupan pequeños pozos independientes, que se comportan de manera aleatoria respecto a la disposición de las tumbas. (2) Los ceramios no responden coherentemente a una forma cerámica determinada, encontrándose mezclados cántaros, ollas y cuencos. Si bien a menudo se ubica una olla o un cántaro con un cuenco a manera de tapa o de base, existen varias posibilidades de combinación, incluyendo la presencia de cuencos solos. Ningún patrón relaciona alguna forma cerámica específica con algún entierro o categoría de género o edad (Fig.7).

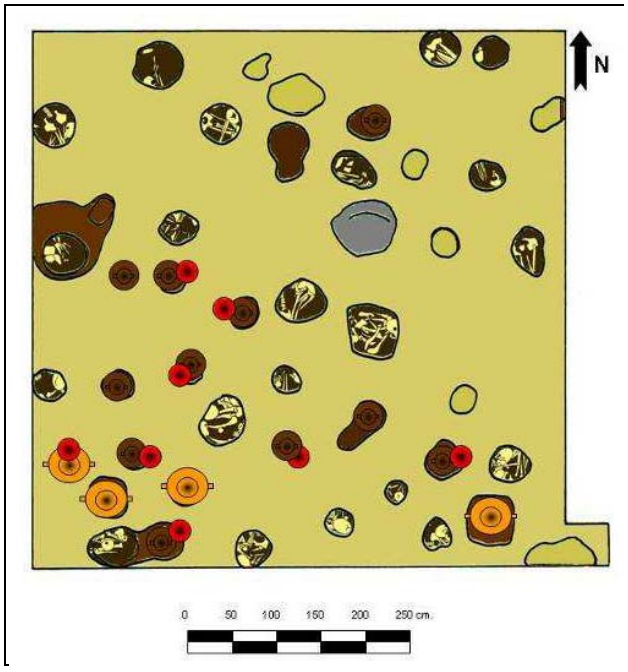

Fig. 7. Distribución de entierros y ofrendas cerámicas en sector funerario de Condoramaya.

Esta segunda característica parecería decepcionante, dado que si las formas cerámicas son diferenciadas en relación a metáforas respecto a la división de género, se esperaría una relación de ollas o cántaros con individuos femeninos, y de cuencos con individuos masculinos, al igual que los elementos no cerámicos que aparecen a manera de ajuares, como los alfileres (*tupus*) o husos de rueca, asociados más a entierros de mujeres (en el caso del alfiler como integrante de la vestimenta), o las boleadoras y pinzas depilatorias, asociadas más a los individuos masculinos. La ausencia de estas relaciones nos hace pensar que los objetos (y las personas) en el contexto funerario actúan de manera peculiar en contraste a los otros dos contextos.

Las ofrendas no son a un muerto específico, sino al conjunto de los muertos, o al espacio de los muertos. Como hemos visto, este mundo es el *ukhu pacha* o *manqha pacha*, el lugar en el que se inserta a los muertos al enterrarlos, y también el tiempo ancestral del *puruma*. El mundo de abajo se asocia al mundo indiferenciado, de ruptura de los límites personales. No deja de ser sugerente que el término quechua para este mundo de abajo sea *manqha pacha*, y que el denominativo de la olla cerámica siga siendo *manqha*. La cerámica del cementerio no es ofrecida a un individuo porque en este mundo ya no hay personas delimitadas, los muertos (*amaya*) son un colectivo. De la misma manera, la cerámica ofrecida no se distingue. No importan en el mundo de abajo los roles de género o las metáforas de la cerámica. Así, el uso de los objetos en contexto funerario es cualitativamente distinto al del uso en contexto doméstico o comunal, y expresa la desagregación de la persona y su integración a otros planos espaciales y temporales.

La posibilidad de que la interacción con este cementerio haya sido periódica se encuentra en el hecho de que muchas de las tumbas fueron señaladas con piedras, posiblemente para marcar un área que sería de otro modo poco visible. La comunión con los muertos en los Andes ha sido señalada por numerosas fuentes etnohistóricas y etnográficas, aunque en dichas fuentes suele tomar la forma de una efectiva manipulación de los restos humanos, con un acercamiento casi individual al muerto (Salomon 1995). Si pensamos en la posibilidad de que casos como el cementerio de Wayllani Kuntur Amaya expresan un modo de enterramiento anterior a la aparición del fenómeno chullpario, estaríamos en presencia de un cambio en las conductas funerarias y en ciertas concepciones respecto a la concepción de los muertos como individuales o colectivos, cuyas causas no estamos en condiciones de responder, pero que nos permite notar que, a diferencia de lo sugerido en otros estudios, (Machicado2009) existen formas de culto y relación con los muertos que no implican el uso de tumbas abiertas y de fácil acceso.

4.5. *Yachay*: los materiales y las manufacturas, más allá de la evocación de las arcillas.

Se ha visto que los tres contextos en que es utilizada la cerámica del Intermedio Tardío en el altiplano boliviano central son ámbitos cualitativamente distintos, en que la persona es construida (o deconstruida) a partir de prácticas relacionales con sus semejantes y con los objetos. Estas prácticas se llevan a cabo empleando ceramios como contenedores a través de los cuales circula el flujo de sustancias que expresa la relación de cuidado y crianza del *uywaña*. Mediante la práctica continua, colectiva y periódica de estas relaciones sociales con sus semejantes y con otros seres de su entorno, el ser humano adquiere identidad personal y grupal. El lazo con el entorno es notorio en el sentido de que la provisión del alimento y bebida mismos procede de las entidades paisajísticas.

Sin embargo, como se discutía arriba la provisión de materias primas en la manufactura es entendida como parte del mismo movimiento. Es en ese sentido que sugiero la posibilidad de el indicador de materia prima cerámica sea de utilidad para rastrear diferencias y similitudes en la constitución de las personas individuales y dividuales en los contextos cotidiano, comunitario y funerario. Esta idea se basa en una extensión de la discusión de Lazzari (2005) sobre las capacidades evocativas de los materiales: en el caso andino, el material no evoca, sino que efectivamente corporaliza y transmite una sustancia procedente de un actor del entorno, en el caso cerámico la arcilla. En los recuentos etnoarqueológicos este fenómeno se expresa en la observación rigurosa que hacen los alfareros andinos respecto al aprovisionamiento de arcillas de determinada fuente comunal, y a toda una serie de tabúes de género y formas de ritualidad asociadas a todo el proceso productivo de la cerámica (Sillar 2000). El aprendizaje y transmisión de técnicas de manufactura cerámica es práctico y se da a nivel comunitario y familiar, a partir de consideraciones sobre el relacionamiento entre las

personas y el entorno vivido, lo que nos recuerda el esbozado concepto de *yachay*, y por tanto podría ser crucial para dar identidad grupal a una comunidad de alfareros.

Sin embargo, es bien posible que esta identidad sea diseminada al interior de un grupo social mayor espacialmente discreto. Sustentamos esto en la noción etnohistórica y etnográfica de que la alfarería en el altiplano se da al interior de comunidades (antiguamente *ayllus* micro o *ayllus* menores) especializadas, que practican esta actividad combinándola en un ciclo estacional con actividades agrícolas y de subsistencia Murra 1983; Sillar 2000). Se ha sugerido que al interior de una unidad étnica mayor, o *ayllu* macro, que está conformado por muchos segmentos menores o *ayllus* micro, los diversos componentes se especializan en determinadas manufacturas que luego intercambian mediante lazos de reciprocidad y parentesco al interior de la unidad mayor (ej. Bastien 1996; Harris 1982).

Considero que por estas características de la visión andina de los materiales y la manufactura de objetos como una relación de práctica y experiencia vivida con el entorno, y por la importancia de la interacción entre personas y contenedores cerámicos en el flujo de sustancias vitales y en la constitución de la persona, las distintas fuentes de materiales para la manufactura y uso cerámico tienen potencial en la búsqueda de lo que Sillar (2010) ha denominado recientemente para el contexto andino como compromisos (*commitments*), es decir las lealtades y obligaciones que las personas, individuales y grupales, tienen hacia los otros actores de su entorno, y que se expresan fundamentalmente en relaciones de intercambio (como se ha discutido, *uywaña*, intercambio de sustancias, recíproco cuidado y alimentación). Mapeando estas diferencias y similitudes en intervención de las sustancias provenientes de diferentes actores del paisaje, en forma de objetos cerámicos, en los diversos contextos de constitución y desagregación del individuo y del dividuo, es posible que se llegue al delineado de fenómenos de identidad de género o identidad grupal de tipo "étnico" desde el estudio de la materialidad.

5. CONCLUSIONES.

Mediante este ejercicio de reflexión he pretendido generar un armazón teórico combinado de conceptos que provienen del desarrollo de arqueología post-procesual fenomenológica, con otros que provienen del mundo andino, para de ese modo sugerir una alternativa de aproximación al fenómeno de constitución de las personas y los objetos, y por tanto una posible vía de apertura para el estudio de las identidades y fronteras sociales desde una consideración contextualizada de los materiales y contextos arqueológicos. Creo haber mostrado con esto que una vez que los objetos son reconsiderados desde estas perspectivas de relacionamiento y mutua constitución con las personas y el entorno, y que se realizan acercamientos contextualizados a partir de referentes analógicos controlados, las posibilidades interpretativas que podemos obtener a partir del registro arqueológico se diversifican y crecen exponencialmente, abriendo nuevas rutas para la indagación del pasado. Es innecesario enfatizar en el carácter preliminar, exploratorio y tentativo de esta primera aproximación, que requerirá sin duda de un proceso de afinamiento teórico y de mayor cantidad, y distintas calidades, de datos arqueológicos para rendir los frutos esperados.

AGRADECIMIENTOS.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la apertura y colaboración del Lic. Jédu Sagárnaga, Director del Proyecto Arqueológico Amaya Uta 2007-08, en el que realicé mis primeras incursiones en la arqueología del altiplano central. Agradezco asimismo al resto del equipo del proyecto y a las comunidades de Huayllani y Cóndor Amaya. Esta ponencia surge a raíz del dinámico proceso de reflexión y discusión teórica y metodológica que se genera al interior del Programa de Doctorado en Arqueología de la Universidad de Tarapacá en Arica, Chile. En ese sentido, agradezco el apoyo bibliográfico y ante todo los valiosos alcances provistos por Félix Acuto, Dante Angelo, Thérèse Bouysse-Cassagne, Bárbara Cases, Juan Chacama, Tom Dillehay, Erwan Duffait, Soledad Fernández, Carlos González, Helena Horta, Cristóbal Iglesias, Antti Korpisaari, Patrice Lecoq, Macarena Ledezma, Axel Nielsen, Iván Muñoz, Gustavo Politis, Thibault Saintenoy, Marcela Sepúlveda, y Verónica Silva. Aclaro ante todo que cualquier error u omisión de este escrito es responsabilidad totalmente mía. Durante el tiempo de redacción del presente trabajo estuve financiado por una beca doctoral del programa MECESUP2, Chile. Finalmente, agradezco al Lic. Gustavo

Suñavi, moderador del Simposio de Arqueología y Arte Rupestre de la XXV Reunión Anual de Etnología, por facilitar este importante espacio de difusión.

BIBLIOGRAFÍA.

ALBARRACÍN-JORDÁN, J.
1996 *Tiwanaku: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria*. Plural, La Paz.

2007 *La Formación del Estado Prehispánico en los Andes. Origen y desarrollo de la Sociedad Segmentaria Indígena*. Fundación Bartolomé de las Casas, La Paz.

ALCONINI, S. y C. RIVERA.
2003 "La tradición "estampada e incisa de bordes doblados" en la vertiente oriental de los Andes. Un caso de interacción e influencia desde las zonas bajas". En *La mitad verde del mundo andino. Investigaciones arqueológicas en la vertiente oriental de los andes y las tierras bajas de Bolivia y Argentina*. Ortiz y Ventura (ed.). Universidad Nacional de Jujuy: 153-177.

ALLEN, C.
1997 "When Pebble Move Mountains: Iconicity and symbolism in Quechua Ritual". En *Creating Context in Andean Cultures*. Howard-Malverde (ed.). Oxford University Press: 73-84.

2008 "Let`s Drink Together, my Dear! Persistent ceremonies in a changing community". En *Drink, Power and Society in the Andes*. Jennings y Bowser (ed.) University Press of Florida:28-48

ARNOLD, D.
1997 "Making Men in her own Image: gender, text, and textile in Qaqachaka". En *Creating Context in Andean Cultures*. Howard-Malverde (ed.). Oxford University Press: 99-131

2006 "Ensayo sobre los orígenes del textil andino". En *Hilos sueltos, los Andes desde el Textil*. Arnold, Yapita, Espejo (ed.). ILCA-Plural. La Paz: 49-84

ARNOLD, D. y C. HASTORF.
2008 *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press, Walnut Creek.

BASTIEN, J.
1996 *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Editorial Hisbol. La Paz.

BEAULE, C.
2002 *Late Intermediate Period Political Economy and Household Organization at Jachakala, Bolivia*. Tesis Doctoral inédita, University of Pittsburgh.

BENNETT, W.
1936 *Excavations in Bolivia*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol.XXXV, Part IV. Nueva York.

BERMANN, M. y J. ESTÉVEZ.
1993 "Jachakala: a New Archaeological complex of the Deparrtment of Oruro, Bolivia". *Annals of the Carnegie Museum* 62(4).

BOUYSSE-CASSAGNE, T.
1986 "Urco and Uma, aymara concepts of space". En *Anthropological History of Andean Polities*. Murra, Wachtel y Revel (ed.). Cambridge University Press: 201-227.

1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol / IFEA, La Paz.

1988 *Lluvias y cenizas, dos Pachakuti en la historia*. Hisbol, La Paz.

BOUYSSE-CASSAGNE, T. y O. HARRIS.
1987 "Pacha, en torno al pensamiento aymara". En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol, La Paz: 11-57.

CERECEDA, V.
1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku". En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol, La Paz: 133-227

2010 "Semiología de los Textiles Andinos: las Talegas de Isluga". *Chungará* 42 (1): 181-198.

CONDARCO, C.
2002 *Tras las Huellas del Tambo Real de Paria*. Serie de Investigaciones Regionales 5. La Paz.

CRICKMAY, L.
2002 "Transmission of knowledge through textiles: weaving and learning how to live". En *Knowledge and Learning in the Andes, Ethnographic Perspectives*. Stobart y Howard (ed.) Liverpool University Press: 40-55.

CUMMINS, T.
2004 *Toasts with the Inka*. University of Michigan Press.

DÍAZ, C.
2003 *Pumiri: una aproximación al criterio de poder y expansión Inca*. Tesis de Licenciatura inédita, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

DOBRES, M.A. y J. ROBB.
2000 "Agency in archaeology. Paradigm or Platitude?". En *Agency in Archaeology* . Dobres y Robb (ed.). Routlege, London and New York: 3-17.

DRANSART, P.
1997 "Cultural Transpositions: Writing about rites in the llama corral". En *Creating Context in Andean Cultures*. Howard-Malverde (ed.). Oxford University Press: 85-98

2002 *Earth, Water, Fleece, and Fabric: An ethnography and ethnoarchaeology of Andean camelid herding*. Routledge, New York.

ESPINOZA SORIANO, W.
1980 "Los Fundamentos Lingüísticos de la Etnohistoria Andina". *Revista Española de Antropología Americana*.

FOWLER, C.
2004 *The Archaeology of personhood, an anthropological approach*. Routledge, London and New York.

2010. "From Identity and material culture to personhood and materiality". En *The Oxford Hanbook of Material Culture Studies*. Hicks y Beaudry (ed.). Oxford University Press: 352-385

GISBERT, T.
2001 *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la Cultura Andina*. Editorial Plural. La Paz.

HABER, A.
2006 "Agricola est quem domus demonstrat". En *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología, una visión desde Sudamérica*. Gnecco y Lambaek (eds.). Universidad de Los Andes, Bogotá: 77-97

2007 "Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático". En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Nielsen, Rivolta, Seldes, Vásquez y Mercolli (ed.) Brujas, Córdoba: 13–34.

HARRIS, O.
1982 "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia". En *Ecology and Exchange in the Andes*. Lehmann (ed.). Cambridge University Press:70-96

1986 "From asimmetry to triangle, symbolic transformations in Northern Potosí". En *Anthropological History of Andean Polities*. Murra, Wachtel y Revel (ed.). Cambridge University Press: 228-259

HODDER, I.
2007 "The "Social" in Archaeological Theory: A Historical and Contemporary Perspective". En *A Companion to Archaeological Theory*. Meskell y Preucel (ed.). Blackwell, Oxford.

IBARRA GRASSO, D. y R. QUEREJAZU LEWIS.
1986 *30.000 años de prehistoria en Bolivia*. Amigos del Libro, La Paz.

INGOLD, T.
2000 *The Perception of the Enviroment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London and New York.

2007 *Lines: A Brief History*. Routledge, New York.

ISBELL, B.J.
1974 "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman". En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Alberti y Mayer (ed.). IEP ediciones, Lima: 106-148

JANUSEK, J.
2005 *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku cities through Time*. Routlege, New York.

JENNINGS, J. y B. BOWSER.
2008 "Drink, Power and Society in the Andes: An Introduction". En *Drink Power and Society in the Andes*. Jennings y Bowser (ed.). University Press of Florida:1-27

JONES, A. y N. BOIVIN.
2010 "The Malice of Inanimate Objects, Material Agency". En *The Oxford Hanbook of Material Culture Studies*. Hicks y Beaudry (ed.). Oxford University Press: 333-351.

KESSELI, R. y M. PÄRSSINEN.
2005 "Identidad étnica y muerte: torres funerarias (*chullpas*) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250–1600 d.C.)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34 (3):379-410.

KNAPPETT, C., L. MARAFOURIS, y P. TOMKINS.
2010. "Ceramics (as containers)". En *The Oxford Hanbook of Material Culture Studies*. Hicks y Beaudry (ed.). Oxford University Press: 588-612

KOLATA, A.
1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell, Massachussets.

LAZZARI, M.
2005 "The texture of things: objects, people, and lanscape in northwestern Argentina". En *Archaeologies of Materiality*. Meskell (ed.). Blackwell, Oxford: 126–161.

LECOQ, P.
1987 "Caravanes de lamas, sel et échanges dans une commonauté de Potosí, en Bolivie". *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines* XVI (3-4): 1-38

1999 *Uyuni Préhispanique: Archéologie de la Cordillère Intersalar (Sud-Ouest Bolivien)*. BAR International Series, Oxford.

LEMONNIER, P.
1984 "The Study of Material Culture Today: Toward an Anthropology of Technical Systems". *Journal of Anthropological Archaeology* 5: 147-186

LIZÁRRAGA, Y.
2004 *Viscachani y el Precerámico de Bolivia, Tomo1*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía, Universidad de Colonia.

MACHICADO, E.
2009 *Las Tumbas de la Península de Taraco: trayectorias de cambio en las prácticas funerarias durante la transición entre el formativo medio y formativo tardío*. Tesis de Licenciatura Inédita, Universidad Mayor de San Andrés.

MAMANI, C.
1992. "Historia y prehistoria. ¿Dónde nos encontramos los indios?". En *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Taller de Historia Oral Andina. Aruwiyiri, Chukiyawu: 1-16.

MAYER, E. y C. ZAMALLOA.
1974 "Reciprocidad en las relaciones de producción. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Alberti y Mayer (ed.). IEP ediciones, Lima: 62-85

MESKELL, L.
2005 "Introduction: Object Orientations En *Archaeologies of Materiality*. Meskell (ed.). Blackwell, Oxford.

MC ANDREWS, T.
2001 "Organización y Crecimiento de los Sistemas de asentamiento tempranos basados en aldeas en el Altiplano Andino Sur Central". *Textos Antropoógicos* 13 (1). UMSA, La Paz.

MICHEL, M.
2000 *El señorío prehispánico de los Caranga*. Tesis inédita de Diplomado Superior en Derecho de los Pueblos Indígenas. Universidad de la Cordillera, La Paz.

2008 *Patrones de Asentamiento Precolombino del Altiplano Boliviano: Lugares Centrales de la región de Quillacas, departamento de Oruro, Bolivia*. Department of Archaeology Upssala University: Upssala.

MURRA, J.
1983 *Los Olleros del Inka*. Centro de Investigaciones Históricas. La Paz.

PAREDES, M.R.
1920 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. Atenea, La Paz.

PÄRSSINEN, M.
2005 *Caquiaviri y la provincia Pacasa*. CIMA, La Paz.

PATIÑO, T. y J. VILLANUEVA.
2008 "En la ciudad de los muertos: Excavaciones arqueológicas en Wayllani/Kuntur Amaya". *Chachapuma* 3:23-35

PLATT, T.
1986 "Mirrors and maize, the concept of yanantin among the Macha of Bolivia". En *Anthropological History of Andean Polities*. Murra, Wachtel y Revel (ed.). Cambridge University Press: 228-259.

1987 "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político Aymara". En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. HISBOL, La Paz.

PLAZA, V. Y R. PLAZA.
2008 *Tama Chullpa: Investigaciones Arqueológicas en el área de Kulli-Kulli bajo*. La Paz.

PONCE SANGINES, C.
1978 *Panorama de la Arqueología Boliviana*. Publicaciones del INAR, 27: La Paz.

RIVERA, C.
2008 "Surgimiento y consolidación de entidades políticas prehispánicas en el sur de Bolivia: el caso del valle de Cinti, Chuquisaca". En *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia: Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. Rivera (ed.). IIAA-UMSA-PIEB-ASDI/SAREC, La Paz.

ROSE, C.
2001 "Organización residencial en una aldea del período Formativo Temprano: el sitio Wankarani de La Barca, Oruro". *Textos Antropoógicos* 13 (1). UMSA, La Paz.

SAGÁRNAGA, J.
2008 "Allí donde yace el Cóndor: generalidades en torno a la localidad arqueológica de Wayllani/Kuntur Amaya". *Chachapuma* 3: 5-22.

SAIGNES, T.
1986 "En Busca del Poblamiento étnico de los Andes Bolivianos (s. XV y XVII)". *Avances de investigación* Nº 3. MUSEF, La Paz.

SALOMON, F.
1995 "The Beautiful Grandparents": Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as seen through Colonial Records". En: *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*. Dillehay (ed.). Dumbarton Oaks, Washington D.C.: 315-353.

SIKKINK, L.
2002 "Ethnoarchaeology and Contemporary Domestic Economy in the Mantaro Valley". *Empire and Domestic Economy*. D'Altroy y Hastorf (ed.). Kluwer, New York: 97-111.

SILLAR, B.
2000 *Shaping Culture, Making Pots and Constructing Households, An ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes*. BAR International Series, Oxford.

2004 "Acts of God and active material culture: agency and commitment in the Andes". En *Agency Uncovered, Archaeological Perspectives on Social Agency, Power, and Being Human*. Gardner (ed.). Institute of Archaeology, University College of London:153-189

SPEDDING, A.
1992 "Almas, anchanchus y alaridos en la noche: El paisaje vivificado de un valle yungueño". En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de etnohistoria. Silvia Arze et al. (ed.). La Paz.

TAPIA, O.
2008 "Exploración a la arqueología del Río Chico, Chuquisaca". En *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia: Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. Rivera (ed.). IIAA-UMSA-PIEB-ASDI/SAREC, La Paz.

THOMAS, J.
2000 "Reconfiguring the Social, reconfiguring the material". *Social Theory in Archaeology*. Schiffer (ed.). University of Utah Press, Salt Lake City: 141-155.

2004 *Archaeology and modernity*. Routledge, Londres.

2005 "Materiality and the Social". En *Global Archaeological Theory*. Funari, Zarankin y Stovel (ed.). Kluwer-Plenum, New York: 11-18.

TORERO, A.
1987 "Lenguas y Pueblos Altiplánicos en torno al siglo XVI". *Revista Andina* 5 (2).

VILLANUEVA, J. y T. PATIÑO.
2008 "Prosiguen las excavaciones en la ciudad de los muertos: temporada de campo 2008 en Wayllani/Kuntur Amaya". *Chachapuma* 4: 31-43.