



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 internacional

Repensar la arqueología de Piedras Blancas: cosas, espacios, personas y tiempos
en relación (valle de Ambato, Catamarca, Argentina; s. VI-XI d.C.)

Andrés Laguens

Relaciones 48, Número Especial 1, e044, 2023

ISSN 1852-1479 | <https://doi.org/10.24215/18521479e044>

<https://revistas.unlp.edu.ar/relaciones>

Sociedad Argentina de Antropología (SAA)

Buenos Aires | Argentina

REPENSAR LA ARQUEOLOGÍA DE PIEDRAS BLANCAS: COSAS, ESPACIOS, PERSONAS Y TIEMPOS EN RELACIÓN (VALLE DE AMBATO, CATAMARCA, ARGENTINA; S. VI-XI d.C.)

*Andrés Laguens**

Fecha de recepción: 20 de julio de 2022

Fecha de aceptación: 6 de febrero de 2023

RESUMEN

Se presenta un estado de conocimiento sobre la arqueología del sitio Piedras Blancas, en el Valle de Ambato, Catamarca, correspondiente a ocupaciones de sociedades Aguada entre los siglos VI y XI d.C. Se revisa la información disponible y se realiza una nueva aproximación al sitio, repensándolo desde otra mirada que intenta incluir la posible ontología nativa vigente en aquel momento. Se propone un acercamiento al sitio y a los problemas planteados por su registro arqueológico particular que toma en cuenta de manera experimental la ontología local como teoría propia acerca del mundo, considerada a la par con nuestra propia teoría antropológica y arqueológica. Se intenta desde allí avanzar en un entendimiento lo más situado posible de este caso, centrado en relaciones entre las personas y ciertas cosas, como cuerpos, espacios en las casas, animales y algunos objetos, como distintas clases de vasijas.

Palabras clave: *sociedades Aguada – cultura material – ontología – perspectivismo – arqueología situada.*

* Museo de Antropologías e Instituto de Antropología de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, andreslaguens@gmail.com.

RE-THINKING THE ARCHEOLOGY OF PIEDRAS BLANCAS: THINGS, SPACES, PEOPLE, AND TIMES IN RELATION (AMBATO VALLEY, CATAMARCA, ARGENTINA; 6th-11th CENTURIES AD)

ABSTRACT

A state of knowledge about the archaeology of the Piedras Blancas site, in the Ambato Valley, Catamarca, corresponding to occupations of Aguada societies between the sixth and eleventh centuries AD, is presented here. The available information is reviewed and a new approach to the site is made, rethinking it from another perspective that tries to include the possible native ontology in force at that time. It proposes an approach to the site and the problems posed by its particular archaeological record that takes into account in an experimental way the local ontology as their own theory about the world, considered on a par with our own anthropological and archaeological theory. From there we try to advance in an understanding as situated as possible of this case, focused on relationships between people and certain things, such as bodies, spaces in houses, animals and some objects, such as different kinds of vessels, from that perspective.

Keywords: Aguada societies – material culture – ontology – perspectivism – situated archeology

El sitio arqueológico Piedras Blancas, en el valle de Ambato, Catamarca (figura 1), ha sido objeto de trabajos de excavación y análisis en distintas oportunidades desde 1996 hasta 2008. Ese *corpus* de información, fue abordado a partir de diversas líneas de indagación, interpretaciones y planteos teóricos, a la par de distintas implementaciones metodológicas, que fueron volcadas en numerosos artículos y tesis de distintos autoras y autores que formaron parte del equipo (Juez 1991; Cruz 2004; Assandri 2006; Laguens *et al.* 2007; Bonnin 2010; Figueroa 2010; Gastaldi 2013; Dantas *et al.* 2014; Marconetto *et al.* 2014; Pérez Gollán *et al.* 2014; Lindskoug 2016), conformando en conjunto un estado de conocimiento que sirve de sustento al planteo de nuevas aproximaciones al sitio y sus contextos, y en los cuales se basa este escrito. Dichas aproximaciones estuvieron articuladas en torno a preguntas en común referidas a las desigualdades sociales, su emergencia y reproducción a lo largo del tiempo en el contexto de las sociedades Aguada (González 1964; 1998), desde una perspectiva centrada en el rol de lo material y las relaciones entre ambiente, espacios y personas.

Sin alejarnos hoy de la preocupación que tuvimos desde el inicio por las relaciones de las personas con las cosas (Laguens 2006a, 2006b, 2007, 2014), en todo ese tiempo nos centramos en el desenvolvimiento de aquellos problemas con un énfasis en lo material (tanto en las cosas en general o la cultura material, como el espacio construido y el medio) y sus interrelaciones. Pero, en el transcurrir de estos últimos años, esos mismos resultados y los avances o cambios en la teoría nos fueron llevando a nuevos interrogantes y planteos. Si bien esto no implica estrictamente una revisión de los resultados, tampoco se podría decir que se trata de un tema terminado. Diríamos que más bien pretendemos aquí señalar la relectura de ciertos contextos y las nuevas preguntas que surgieron en la búsqueda de una aproximación distinta al registro arqueológico, desde lo que llamaremos una posición o arqueología que intenta ser más situada.

EL PROYECTO

Los trabajos en el sitio comenzaron como parte del proyecto dirigido por José Antonio Pérez Gollán (“Pepe” Pérez) quien lo había comenzado junto con Osvaldo Heredia en 1973, y que fue

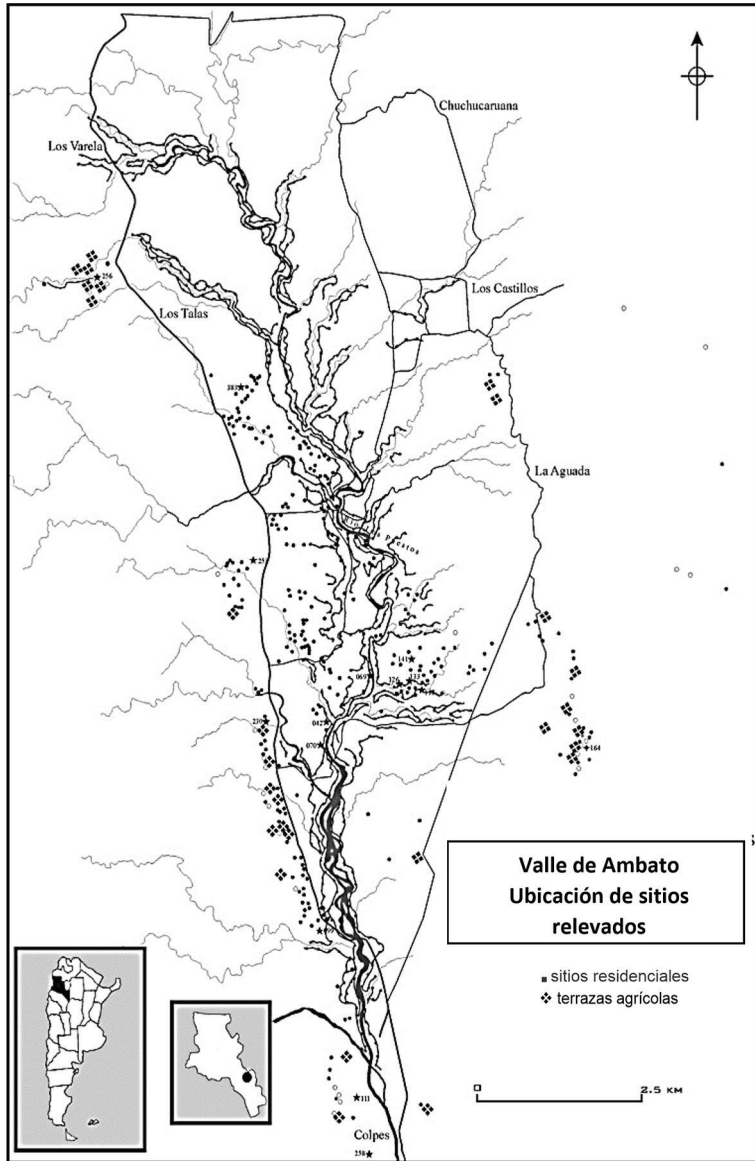


Figura 1. Ubicación relativa del valle de Ambato. Se señalan con puntos los sitios relevados hasta la actualidad (mapa basado en Cruz 2004)

retomado luego del exilio forzado de ambos, en México por parte de Pérez Gollán y en Brasil en el caso de Osvaldo Heredia, durante la última dictadura argentina.¹ Ya en aquel momento, ambos investigadores habían planteado la necesidad de entender a Aguada en otros términos y, básicamente alejándose de la propuesta de Alberto Rex González (1964), superando las visiones culturalistas entonces dominantes en la arqueología argentina, proponiendo de manera novedosa problematizar la idea de “cultura Aguada”, junto con un planteo político para el caso de Ambato, donde la ideología y las bases materiales de la sociedad eran claves en su génesis como una entidad social local (Pérez y Heredia 1975; ver Bonnin 2010). Estas ideas fueron profundizadas al regreso del exilio de ambos en 1987 (Pérez y Heredia 1987) donde, con más sustento empírico, planteaban

un proceso de transformación social estructural en la sociedad, enfocado desde una perspectiva surandina, el que se integraba en una dinámica ideológica regional en común. De esta manera, integraban al NOA en los procesos de la historia social andina, con una ideología compartida, con persistencia hasta las rebeliones anticoloniales de las sociedades indígenas del NOA de los siglos XVI y XVII, y con proyecciones incluso hasta el presente (en línea con su filiación con la Arqueología Social Latinoamericana).

En este marco, dado el interés en rescatar y resaltar los procesos locales, rompiendo con el planteo de marginalidad del NOA y con las explicaciones difusionistas que reforzaban las posturas coloniales,² resultaba entonces clave el problema de “la complejidad y desigualdad de las sociedades indígenas del Noroeste Argentino (NOA)” (Pérez Gollán 1994:33; ver Pérez Gollán y Bonnin 1995). Desde este problema, el Proyecto Ambato, a partir de 1992, centró su interés en la diferenciación social, la vigencia o no de desigualdades entre las personas, y en cómo la cultura material y las relaciones con las personas participaron conjuntamente en ese fenómeno (Pérez Gollán *et al.* 1996-97; Laguens 2007, 2014;).

Muchas veces se ha confundido, por parte de diferentes autoras y autores, el problema de la desigualdad social en Ambato con un interés y un desarrollo de ideas en torno a las formas políticas o de organización social, o con temas del poder, u otros modelos o tipologías socio-políticas³ (Cruz 2006; Salazar *et al.* 2015; Franco Salvi y Molar 2018). Incluso algunos autores y autoras entendieron que se planteaba la desigualdad como un proceso creciente de centralización de excedentes y redistribución, hasta con proyecciones a otras regiones del NOA (Molar y Salazar 2018). Sin embargo, esos temas estaban fuera de las nuevas metas del Proyecto Ambato, donde el énfasis fue puesto en lo local y el tema de las diferencias sociales, su materialización y reproducción, sin pretensión de otros temas asociados o de alguna generalización, así como tampoco se implicaba una intención de extrapolar los procesos locales a otras sociedades o tiempos fuera del valle, por más que se hayan hecho esas lecturas sesgadas.

Centramos en las ideas de desigualdad y diferenciación social en vez de la “complejidad social” (como para sintetizar), apuntaba justamente a intentar no homogeneizar el registro arqueológico y a entender el rol de la cultura material en contextos de diferenciación social. Con la idea de no homogeneizar, queremos decir, por un lado, centrarnos en las diferencias o en lo que emerge de ellas y, por otro, tratar de evitar que la carga teórica de cierta forma coloque “orejeras” ontológicas y epistemológicas a lo que hemos de ver. Se trata más bien de ser reflexivos y críticos, a la vez de estar alertas al respecto (sería una ingenuidad pretender que uno está libre de la influencia de las teorías, obviamente). Es así que, centrarnos en las ideas de desigualdad y diferenciación social apuntaba justamente a aquello: centrarse en las diferencias, incluso sutiles, que podrían escapar a la mirada, buscando metodologías para alcanzarlo. Todo ello, decididamente con una mirada centrada en lo local en cuanto a lo referido a lo espacial, lo temporal y lo social; esto es, sin pretensión de extrapolarlo más allá de estos límites temporales y geográficos de Ambato, excepto en lo que pudiéramos aprender sobre el rol de la cultura material en contextos de diferenciación social, más allá del caso particular.

Es así que, excavar un sitio como Piedras Blancas, que se destacaba por su gran tamaño y propiedades, diferente a los excavados previamente, y que resaltaba por un largo muro de cuarzo mirando al poniente, muy cercano a la Iglesia de los Indios, uno de los centros ceremoniales del valle, podría ser una oportunidad para ayudar a entender estos problemas.

LOS PROBLEMAS

En este estado de conocimiento, debemos admitir que, en retrospectiva, en cierto sentido el registro arqueológico del sitio, tan rico y variado, como veremos más abajo, sentíamos que nos excedía o nos excedió.

Se trata de un exceso que torna difícil aprehender algo que intuíamos en las propias cualidades materiales de las cosas, en sus asociaciones y contextos, pero que no podía ser cubierto por nuestras miradas en aquel momento, y que excedían nuestras categorías y concepciones de lo material y el registro arqueológico. Aun trabajando desde un inicio con una perspectiva relacional, con un énfasis en lo material, en las cosas, las personas, el medio y sus interrelaciones mutuas, hoy creemos que las reconstrucciones o interpretaciones alcanzadas no resultan suficientes para entender del todo a este registro. En verdad, el registro en ciertos aspectos nos desbordaba y resultaba un imposible de pensar en algunos de ellos.

Otra cuestión era si nuestra mirada, sin intención, no estaba anulando la diferencia y, de cierta forma, la alteridad, a los Otros, que aún estaban ahí, sin voz, aunque su vitalidad permanecía materializada en las cosas y sus relaciones. No se debe entender esto como un afán reconstructivista frustrado, como una ingenuidad sobre el pasado, o la intención de querer recuperar un mundo que se fue, sino que más bien se trataba de intentar una comprensión y apertura a lo impensable y, también, de tratar de ser más respetuosos con la Otredad, tratando de no anularla ni imponernos tanto sobre ella.

Y hablamos de lo impensable en cuanto, como sostienen Blaser y de la Cadena (2009:4) “El conocimiento de una época no sólo crea posibilidades de pensamiento; también elimina posibilidades creando espacios ‘imposibles’ de pensar”.⁴ Esto es, con los conceptos no solo construimos mundos, sino también ignoramos otros posibles o construimos ausencias. Nos cuestionábamos, incluso, hasta qué punto la preeminencia de una epistemología y la teoría estaban anulando algo que aún permanecía allí, en ese mismo registro arqueológico, difícil de entender, difícil para pensar, y que se veía ajustado a nuestro mundo de posibilidades y a narrativas establecidas (ver Trouillot 1995 al respecto).

Desde ese estado de conocimiento empezamos entonces la búsqueda de una nueva aproximación al sitio, repensándolo desde otra mirada. Una aproximación que no surgió solo por sentirnos excedidos por el registro y querer entender lo impensable, sino que, junto con la reflexividad sobre el trabajo de campo y nuestros propios discursos, también se nutrió de los desplazamientos teóricos que han sucedido en los últimos tiempos en las disciplinas sociales y humanas, que no se restringen a una disciplina en particular (Biset 2022), y que van asociados con lenguajes y preocupaciones en común. Como sostiene Biset (2022:209) no hay que pensarlos como una superación o refutación de una teoría sobre otras, en una especie de progreso unilineal, sino más bien como cambios en las preguntas que se formulan y las formas de responderlas.

De esos desplazamientos teóricos entre disciplinas, rescatamos tres que resultan de suma importancia y que nos abrieron a pensar algo de lo impensable: por un lado, las nuevas concepciones de la materia o lo material (como las propuestas de Barad 2003, 2007; Bennett 2010; Coole y Frost 2010; Bogost 2012; Witmore 2014); por otro, la idea de dar creencia/verosimilitud/posibilidad⁵ a otros mundos (como sostienen Alberti 2007; Blaser 2009; Blaser y De la Cadena 2009; Pina Cabral 2014, 2017, entre varios más) y, finalmente, el reconocimiento de otras teorías nativas del mundo, o antropologías, a la par de las nuestras (como propone Viveiros de Castro 2003, 2010).

Si bien desde esa perspectiva relacional inicial del proyecto entendimos que, en el mismo desenvolvimiento de la vida, las personas, las cosas, los tiempos, los espacios y los paisajes se configuraban en conjunto en formas sociales e históricas propias, nos faltaba considerar en esa perspectiva cómo todo ello implicaba, además, formas nativas de entender y estar en el mundo con las cuales nos interesaba involucrarnos para comprender sus diversas formas de materialización. Más allá de la participación en tramas de relaciones (Laguens *et al.* 2007), entendemos que las cosas, más que simples materialidades con las que se interactúa, de por sí tienen su propia vitalidad, su propia capacidad de afectación. Pero, de manera importante, es una capacidad que va a estar atravesada por la ontología particular desde donde se las conciba como tales, sea la nuestra

o la de otros. Esto es, si la arqueología postprocesual planteó la doble (triple, o más) hermenéutica, la mirada ontológica nos plantea la consideración de una doble ontología (o quizás más). La pregunta se tornó entonces en ¿cómo interpretar el registro de Piedras Blancas si sabemos que hay otras formas de entender lo material y otras teorías nativas, locales, con las cuales dialogar?

Con todo ello es que nos propusimos una aproximación al sitio –y a los contextos generales de otros tantos en el valle– y realizar una experiencia que tomara en cuenta la posible ontología local como teoría propia acerca del mundo, para ser considerada a la par con nuestra propia teoría antropológica y arqueológica, y ver desde allí a dónde y hasta dónde podíamos llegar (Laguens 2022), en lo que Viveiros de Castro propone como “experiencia de pensamiento” (Viveiros de Castro 2010:199). Es una experiencia de pensamiento que parte de la intención de un encuentro diferente con las cosas. Como en cualquier encuentro con materiales arqueológicos, obviamente, siempre habrá una diferencia entre este tipo de encuentro actual y el encuentro original del Otro con las cosas. Pero este encuentro puede ser diferente del habitual si está hecho desde –o más precisamente, *junto con*– alguna ontología nativa (como el perspectivismo, en nuestro caso y como desarrollamos más abajo) como una posición teórica a la par de la nuestra.

Esto no implica “meterse en cabezas nativas”, sino pensar *con* ellos y tratar de abrirse a nuevas posibilidades de manera más simétrica. La cuestión no es saber cómo los nativos “veían” el mundo, sino cómo ese mundo era expresado –en modos materiales y no materiales– a través de sus puntos de vista. Como lo expresaron Henare y colaboradores (2007:15), el problema no es tratar de determinar cómo piensan otras personas sobre el mundo, sino cómo debemos pensar para concebir el mundo de la manera en que lo hacen los demás.⁶

A continuación, sintetizamos los aspectos y contextos sobresalientes del sitio para luego explorar algunas interpretaciones en los términos de lo planteado arriba.

EL SITIO

Piedras Blancas es un sitio muy grande, dentro de las categorías de los sitios locales (Assandri 2006), de planta rectangular de casi 100 m en cada lado, con un patio o espacio abierto central, con recintos que dan a éste en sus lados este y norte (figura 2). Está construido con paredes de tapia con columnas de piedra de cantos rodados y algunas paredes de pirca en los recintos, y un muro perimetral de tapia, de mayor espesor que el de los recintos internos, con columnas de clastos de piedra muy grandes, acordes con el tamaño y espesor del muro (90 cm) y que, en algunos sectores, llega a casi 2 m de alto, que creemos que debe haber sido su altura general. En el sector oeste, el muro es más bajo, 1 m aproximadamente, y está revestido en su pared externa con bloques de cuarzo sin forma regular, de entre 20 y 30 cm de largo máximo, y estucado con barro de colores amarillo y rojo en la cara interna. En la porción norte de este muro se halló, en su base o cimientos, un esqueleto de un camélido de muy corta edad en el lado interno del patio. En su parte central, se ve interrumpido por un acceso franco de aproximadamente 3 m de largo, que da ingreso al patio, desde el cual se accede a los recintos. A pocos metros de este acceso, hacia el oeste, se halla un montículo sin estructuras internas. En varias campañas (entre 1996 y 2008) se excavaron en totalidad tres recintos y partes del patio y del muro perimetral, así como una porción significativa del montículo.

En cuanto a las técnicas de excavación, si bien siempre se trabajó con apertura de áreas extensas, aquellas se fueron ajustando con el tiempo: inicialmente se trabajó con *décapage* y registro tridimensional con nivel óptico, para finalmente utilizar el método estratigráfico de la matriz de Harris, con registro tridimensional con estación total. También se realizó una prospección magnética con georradar en todo el sitio y en el montículo, que permitió detectar algunas anomalías que luego fueron excavadas y a las que nos referiremos más adelante.

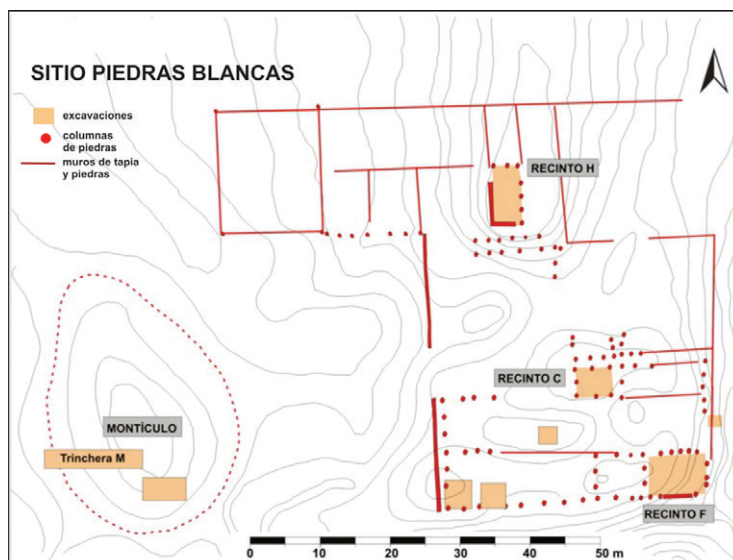


Figura 2. Planta general del sitio Piedras Blancas, con señalamiento de las áreas excavadas entre 1996 y 2008

Estos trabajos de campo permitieron establecer una historia depositacional del sitio y una distribución diferencial de los usos de los distintos espacios y de ejecución de diversas prácticas, que varían de acuerdo con diferentes sectores, en una serie de superposiciones, ampliaciones o anexionas, y remodelaciones, hasta su quema (¿intencional?) parcial, y una última ocupación posterior a dicho evento, destacada en el sector norte.

En este sector (Recinto H) se halla la ocupación más prolongada, que se inicia con una primera construcción de estructuras rectangulares en perfecta alineación de muros de tapia de 40 cm de espesor, sin piedras (figura 3a). El único hallazgo aquí fue una cabeza de camélido en la porción central de la pared norte (figura 3b), a nivel del piso, rodeada de marlos de maíz carbonizados y falanges de la misma especie formando un arco, junto con algunos tiestos tricolor y de estilo afín a Ciénaga en el mismo nivel.

El sector fue limpiado, luego rellenado y nivelado horizontalmente para construir encima un recinto levemente mayor, y cuya pared norte coincide con el muro perimetral, con paredes de tapia y columnas de piedra. No está claro si luego, o antes, de su nivelado horizontal y construcción del nuevo recinto por encima, se realizó en el centro una gran cubeta subcircular para la decantación de arcillas, de uso periódico denotado por sucesivas laminaciones de finas capas de arcilla, las que por colmatación sucesiva fueron reduciendo su tamaño (figura 3c). En ese mismo nivel se halló el hueco y la base de sostén de un poste que no tiene continuidad en los niveles superiores.

En la base de la pared este del nuevo recinto superpuesto, se halló un entierro de un infante de corta edad (figura 4), con su cabeza apoyada en un tiesto a manera de sostén, y una astilla de hueso en su nuca, rodeado de pequeñas estatuillas zoomorfas de cerámica, falanges de camélidos, dos falanges terceras de ñandú y pequeños tubos de bronce. Los muros oeste y sur fueron recubiertos con piedras, tipo pirca, y parcialmente también el muro este, para finalmente cerrar su acceso con pirca en el muro sur. Esta sucesión de ocupaciones y construcciones logró que el sector se halle más elevado y se destaque por su altura del resto del sitio (al punto que, antes de excavarlo, creímos que se trataba de un montículo escalonado, del tipo del de la Iglesia de los Indios, con el cual se halla ubicado en una orientación astronómica casi perfecta, con solo 4° de desviación

al este –como todos los muros del sitio, y tal como la mayoría de los sitios del valle⁷– y a 400 m justos en línea recta con la esquina noreste del montículo de aquel sitio.

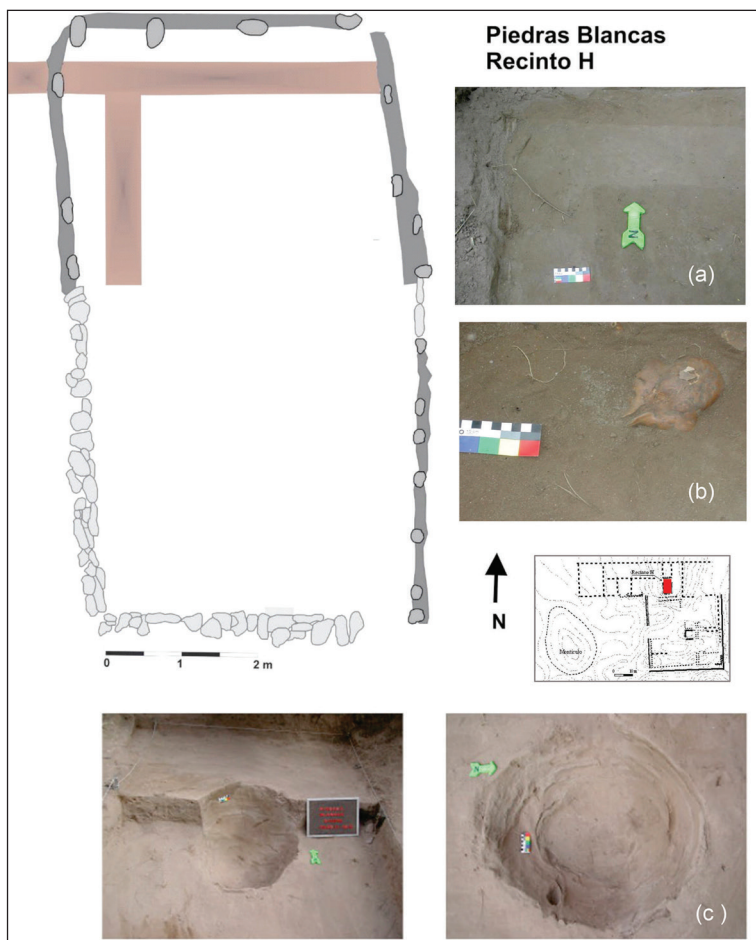


Figura 3. (a) Nivel inferior del recinto H donde se observan los muros de tapia sin piedras de sostén; (b) cráneo de camélido junto al muro norte; (c) cubeta de depositación de arcillas (planta del recinto basada en Gastaldi 2010, figura 6.10)



Figura 4. Entierro de infante en la base de la pared este el Recinto H

Los usos y actividades en este recinto fueron muy variadas sucesivamente. A aquel nivel inicial de paredes de tapia y la cubeta parece haberle sucedido un tiempo de abandono, luego del cual el mismo espacio pasó a contener la construcción de un horno de refundición de metales. Se trata de una estructura de barro, de base circular, cuyo fondo presenta tierra muy rojiza afectada por un calor intenso, y donde encontramos restos de cobre entre el carbón y el entierro de un neonato de camélido en su base. Adosado al borde oriental de esta estructura de combustión se halló un pozo de almacenamiento de carbón de quebracho (figura 5a) y, en el mismo estrato, se asociaba con objetos vinculados con el martillado de metales (conanas planas, manos prismáticas de rocas duras con extremos convexos; figura 5b). La porción sur del recinto, donde se halla su acceso, tuvo un sector techado con una estructura liviana, coincidente con un desnivel más consolidado del piso, y donde se hallaron el entierro de un feto humano en un pequeño pozo, y en su proximidad, colindante con el muro recubierto de pirca, una tumba de un niño/niña de mediana edad (figura 5c), sin piernas, apoyado en una laja con salpicadura de pigmentos rojos. Estaba acompañado en la parte superior de la cabeza por un recipiente globular pequeño de cerámica (figura 5d), negro grabado con motivos geométricos –de un estilo no local– y una pequeña vasija calceiforme con panes de pigmentos rojo y blanco de reducido tamaño en su interior. A su derecha, se hallaba una estatuilla humana de cerámica que, al contrario del niño/niña, conservaba solo las piernas y genitales femeninos; en la zona donde deberían haber estado las piernas había una mano de moler circular y un pequeño recipiente ornitomorfo.

En este mismo sector, cercana y por encima del nivel superior de la fosa del entierro, se halló una gran hacha pulida con cuello de una roca negra, clavada o enterrada de forma perfectamente vertical en el piso, quizás en señalamiento del entierro, aunque no está claro. Por encima de estos estratos, se registra la ocupación final del recinto que se caracteriza por el reciclado de grandes fragmentos de urnas tricolores, algunas salpicadas internamente con pigmentos rojos, utilizadas como recipientes o contenedores abiertos. En el barrido con georradar se detectó una anomalía conspicua de forma rectangular, en la parte externa de este recinto, pero su excavación no dio ningún resultado.

En el centro del sitio se halla un recinto que da hacia el patio (Recinto C), de paredes de tapia con columnas de piedra (figura 6a), y que se caracteriza por un piso de tapia muy consolidado, extremadamente duro para excavar, donde se halló una estructura de combustión y un soporte para una gran vasija, hecho con piedras y lajas, junto al cual había una vasija lisa de gran tamaño, tipo de almacenamiento, en un contexto general de cocina, con una base de un gran poste en el centro (figura 6b).

Se excavó en el centro del patio, donde solo se encontró una laja en posición horizontal, apoyada sobre un estrato con cambio sedimentológico, que podría marcar un nivel de ocupación. Esta superficie es coincidente con el apoyo sobre el muro perimetral sur de dos grandes vasijas, rotas por la caída del techo y el derrumbe de las grandes columnas de piedras, lo que hace pensar en una galería perimetral, un fenómeno que se repite en el ángulo suroeste del patio. Estas mismas disposiciones de grandes urnas tricolores, antropomorfas y lisas –usadas para almacenamiento y para procesado de chicha– fueron encontradas bajo galería en otro recinto (Recinto G), sobre el este, también cerca del muro perimetral, las que resultaron destruidas tanto por la caída del techo como por acciones intencionales mediante golpes con rocas (figura 7a). En una de ellas se encontraron más de mil frutos de chañar carbonizados (figura 7b), fechados en 1300 d.C. y que brindaron una cronología relativa de la estacionalidad, estimando que la fructificación del chañar es en el verano y sus posibilidades relativas de almacenamiento.

En un recinto en la esquina sudeste del sitio (Recinto F), conectado al último espacio descrito por un acceso con un escalón de tapia muy consolidada para descender, ubicado en el medio de un muro de tapia también muy consolidado, pero sin columnas de piedra, se detectaron anomalías mediante la prospección con georradar. Allí se encontraron cuatro huecos de postes en

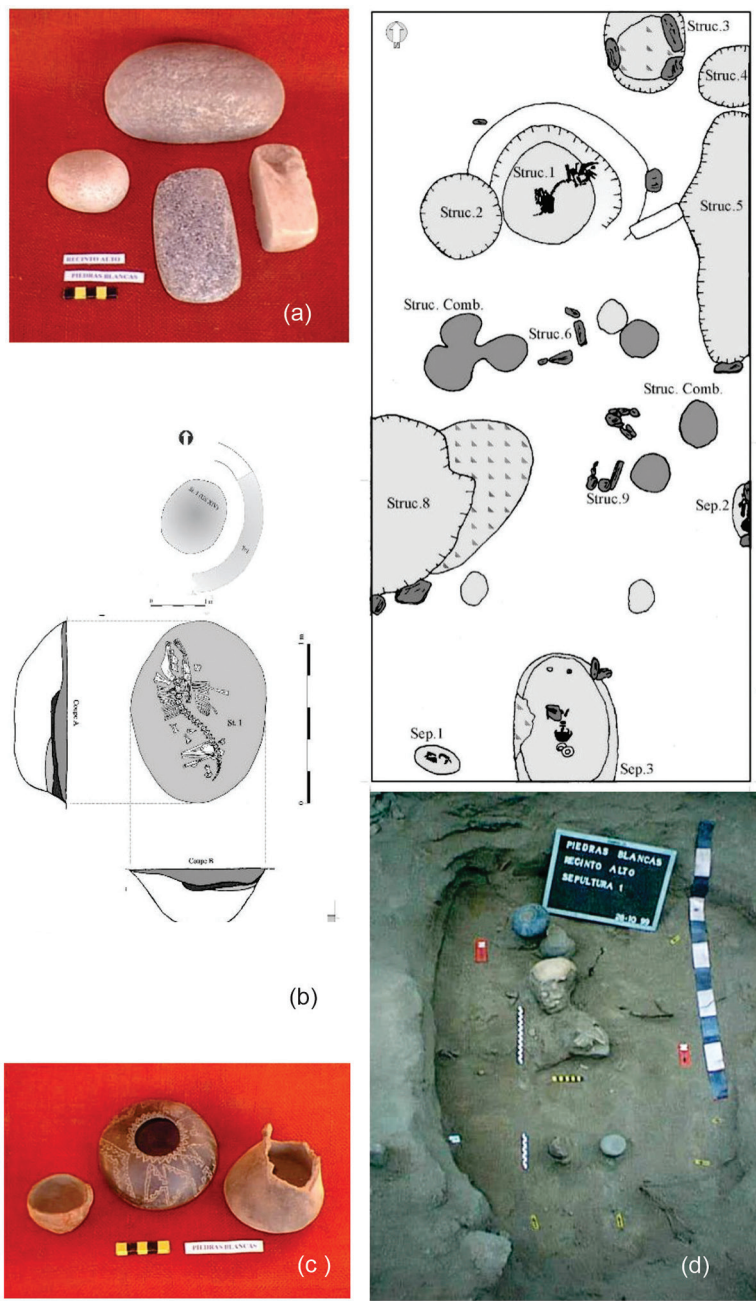


Figura 5. Planta general del Recinto H; (a) objetos vinculados con el martillado de metales; (b) detalle del horno de refundición y enterramiento de camélido juvenil; (c) enterramiento de infante con (d) elementos acompañantes (dibujos basados en Cruz 2004: Planché N° 16 y N° 17)

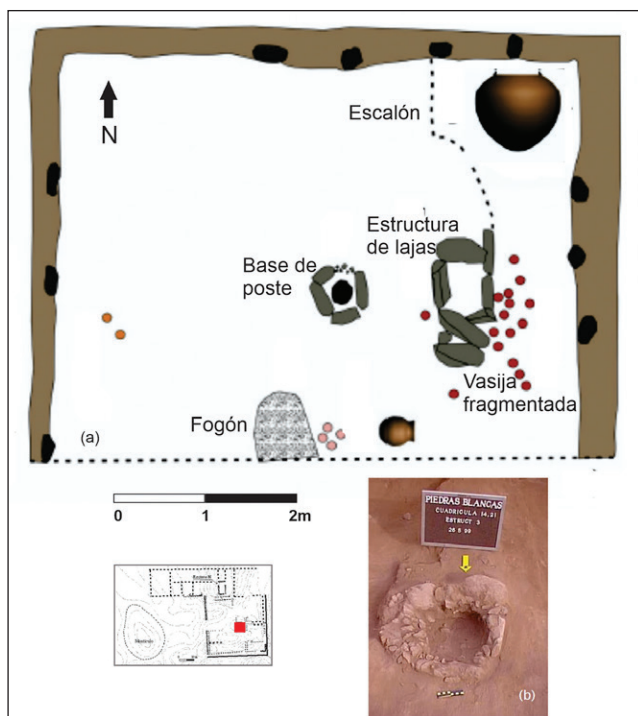


Figura 6. Recinto C; (a) planta general del área excavada; (b) detalle de base para poste de madera (planta del recinto basada en Gastaldi 2010, figura 6.88)

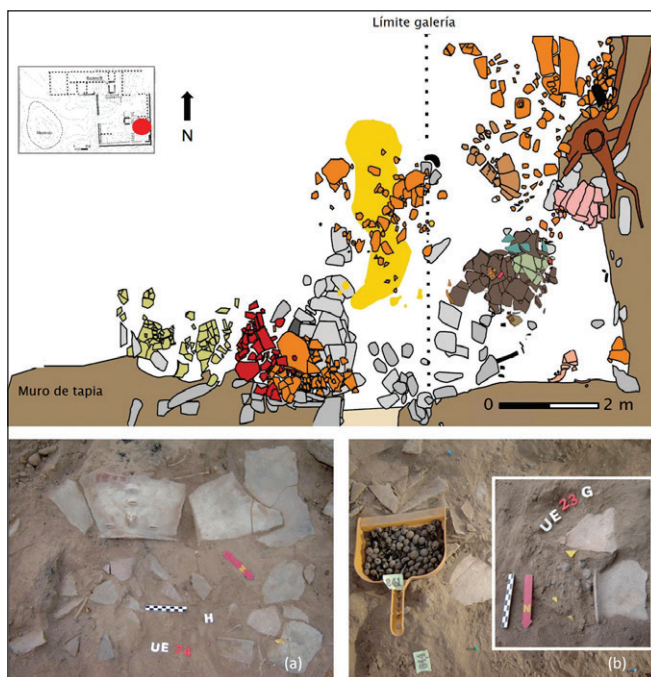


Figura 7. Recinto G; (a) vasijas rotas *in situ*; (b) Frutos de chañar carbonizados hallados en una vasija fracturada (planta del recinto basada en Lindsoug 2018: figura 6)

el centro del recinto dispuestos a 2 m uno del otro formando un cuadrado, con consolidaciones de tapia y granza en su base, lo que formaba un cono de sostén por encima de la superficie del piso (figura 8a y b). Estas columnas, por su emplazamiento, debieron sostener un techo a cuatro aguas, del cual fueron halladas numerosas vigas carbonizadas caídas sobre el piso de ocupación. Entre medio de las cuatro columnas, justo en el centro del recinto, se ubicaba una estructura de combustión de lajas en forma rectangular. Las paredes este y sur son parte del muro perimetral, y en la primera es donde registra la mayor altura que mencionamos antes. La pared sur se halla revestida con lajas y piedras planas. Este recinto se corresponde con actividades más cercanas a la idea de un espacio de habitación, con objetos que parecen haber estado guardados en los techos, como pipas de cerámica y objetos de hueso. Cerca de los postes se halló una mancha de pintura blanca desparramada sobre el piso, cerca de unos fragmentos cerámicos, dando la idea de la rotura de su contenedor y derrame accidental del líquido, que brindan una idea de abandono intempestivo del sitio o bien una práctica de romper o “matar” las cosas antes de su abandono, como el caso de las grandes vasijas del recinto contiguo. Aquí también se registró una posible ocupación final muy restringida a un sector pequeño del recinto y por encima del techo quemado, con fragmentos de vasijas tricolores y escasos fragmentos de cerámica Aguada negro gris grabada.

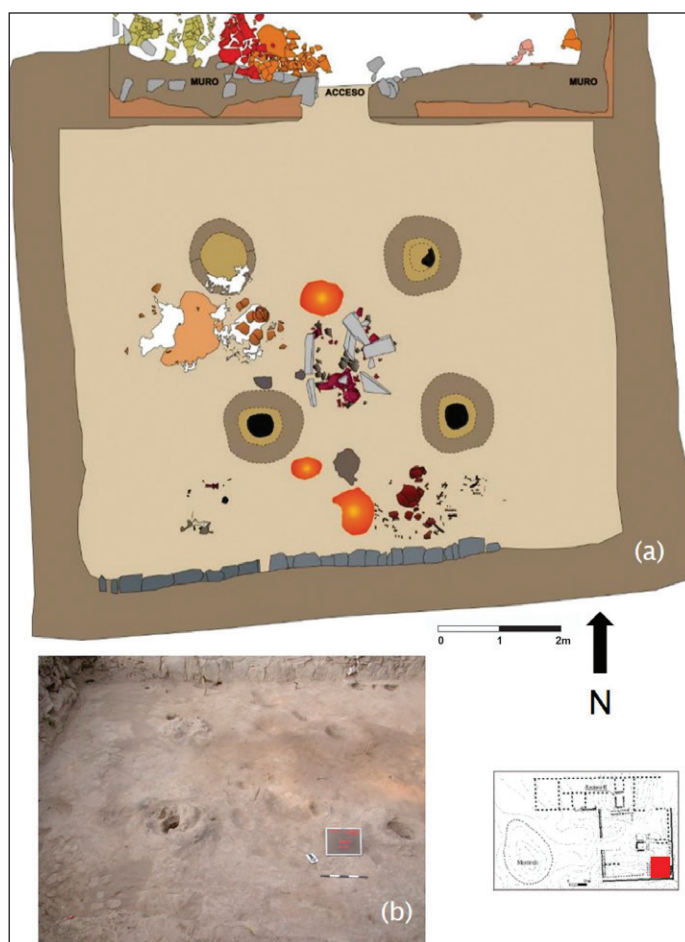


Figura 8. Recinto F; (a) planta general del recinto; (b) detalle de los sostenes de tapia y granza de postes (planta del recinto basada en Marconetto *et al.* 2014)

El montículo, ubicado al oeste y cercano a las construcciones, en cierta forma refleja esta misma historia depositacional del sitio, donde no solo fue depositado lo que podríamos denominar basura, sino también ciertos conjuntos o pequeños contextos que apuntan a un significado o uso del montículo más allá de un simple basurero. Una secuencia de adobes alineados en la base del montículo hace pensar que se acumuló sobre alguna estructura preexistente. Contamos con 16 fechados radiocarbónicos del sitio, que ubican su ocupación en un rango entre 574 y 1225 d.C. (1 σ) o 469 y 1270 d.C. (2 σ). El final de su ocupación, y de los otros sitios quemados en el valle (Iglesia de los Indios y Martínez 2), puede haber ocurrido entre 674 y 1278 d.C. (1 σ) o 660 d.C. y 1300 d.C., basado únicamente en fechas realizadas en materiales con vida biológica corta (más detalles en Marconetto *et al.* 2014).

En síntesis, este registro, junto con el de otros cinco sitios excavados en el valle y estudios de prospección con alrededor de 300 sitios del período y extensos sistemas agropastoriles e hidráulicos en ambos flancos del valle (Figueroa 2010), permitieron avanzar sobre varias respuestas a los problemas planteados y entender algunas de las tramas de relaciones donde participan las cosas y sus efectos, así como algunas temporalidades locales, y la conformación de un espacio social con participación diferencial de las personas y grupos de personas, y cómo lo material intervenía y se lo hacía intervenir en esas relaciones.

OTRA APROXIMACIÓN

Dijimos que intentaríamos repensar la arqueología de Piedras Blancas como una experiencia de pensamiento. Esta experiencia de pensamiento, que pone en diálogo y reflexión nuestras propias teorías del mundo y de la arqueología junto con el perspectivismo como una teoría nativa de la realidad de posible vigencia local, la intentamos entonces como una forma aproximarnos a pensar lo imposible, a intentar no anular las diferencias. Claro que ello tampoco significa anular nuestras categorías –que de hecho las necesitamos–, sino, en todo caso, en ese encuentro entre dos formas de entender el mundo, someterlas a crítica, analizar su posible violencia epistémica y estar abiertos a nuevas conceptualizaciones o replanteos.

Como una experiencia de pensamiento –que a la vez también la es de conocimiento– este encuentro implica buscar las consecuencias de tal decisión. Al igual que con el perspectivismo en antropología, se trata de llevar a cabo una experiencia con el pensamiento indígena también (y particularmente en arqueología, también con el mundo material que postularon e hicieron efectivo) y, por lo tanto, asimismo con nuestro pensamiento y luego ver a dónde y a qué podemos llegar en la diferencia.

Las relaciones de las personas con los animales

Quizás un caso pueda ilustrar mejor estas ideas, como lo es, por ejemplo, la relación de las personas con los animales y, en particular, con los camélidos, analizando cómo éstos se relacionan con los humanos en distintos contextos. Ya mencionamos sucintamente los contextos de entierro de camélidos jóvenes y de infantes en los mismos lugares, que hacen pensar en cierta intercambialidad: tanto un niño/niña de corta edad, así como una llama o un cérvido neonato pueden ser parte de un acto fundacional para un lugar habitable (o también lugares de transformación, como son un horno de refundición de metal o la casa misma como espacio de desenvolvimiento de la vida en su interior). Por otro lado, análisis de isótopos estables demostraron que, hacia el fin de la ocupación, una porción muy grande de la alimentación de las llamas era el maíz (Dantas *et al.* 2014), uno de los cultivos más importantes de las sociedades andinas, lo que aproxima la idea

de cría y reproducción de los rebaños a aquella de los humanos. Más allá del sitio, en contextos rituales –o especiales al menos– como es la cueva de La Candelaria (ubicada al este del valle de Ambato, en la sierra de Ancasti, Catamarca) entre escenas de danza e inmensos felinos rampantes, hay escenas de copulación entre llamas y hombres (Llamazares 1999) (figura 9a). En el estilo Ambato negro gris grabado se encuentran varias piezas modeladas de cabezas humanas, tipo vaso retrato, que ilustran con detalle rasgos personales y atributos como pinturas o tatuajes con motivos felínicos y/o fantásticos en el rostro (figura 9b), que, de manera notable, se usó la misma técnica y concepto para modelar cabezas de llamas, con iguales atributos (por cierto, también sapos), como si fuera indistinto o lo mismo hacer la cabeza de una persona o de un animal en cerámica (figura 9c). En otro contexto, en el piso de un recinto del sitio Martínez 2 (Juez 1991) se hallaron siete vasijas tricolores que contienen fragmentos de huesos humanos en número mínimo de siete individuos y un número idéntico de camélidos, como si hubiera cierta correspondencia entre ellos.

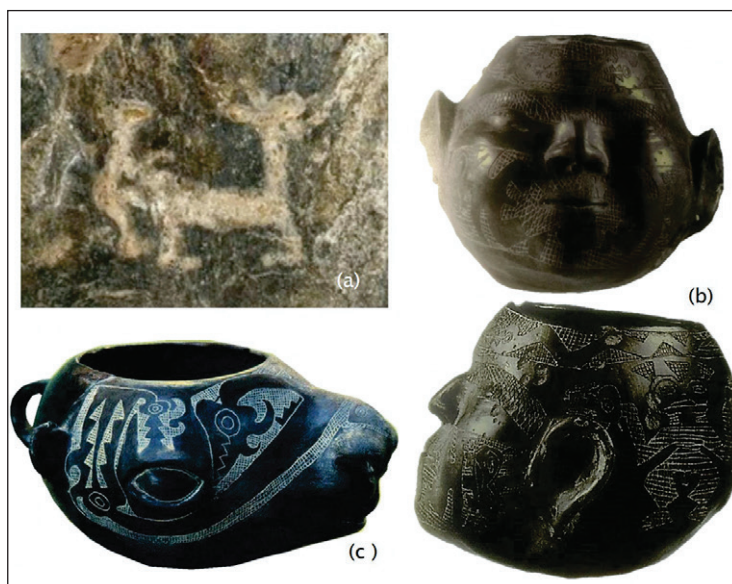


Figura 9. (a) Escena de copulación entre humano y un camélido en la cueva de La Candelaria, Catamarca; (b) vaso efigie o retrato de humano de estilo Ambato negro grabado, colección del Museo de Berlín (tomado de González 1998); (c) vaso efigie o retrato de camélido de estilo Ambato negro grabado (tomado de González 1998) Escalas: (a) 1/3 de su tamaño original; (b), (c) y (d) aproximadamente 1/4 de su tamaño natural

Además de estas asociaciones, hay ciertas propiedades inherentes a las diferentes clases de materiales, tanto propias de su materialidad como emergentes de las relaciones en las que se las involucra, y que intervienen activamente en estos contextos, por lo que también participan en esa configuración de las relaciones entre las llamas y los humanos. Por ejemplo, los entierros en los recintos, tanto de niños como de camélidos, están como “ausentes”: están, pero no se ven; se puede decir que están, pero no están, ya que ninguno tiene indicaciones en superficie. Es una ausencia que resalta su presencia, sea en los muros, en el horno de refundición, en una tumba sin un señalamiento externo precedero, sin embargo, conviviendo en lugares donde se realizaban actividades cotidianas.

Por su parte, las pinturas rupestres son de una materia que tiene una temporalidad de larga duración, que atraviesa y trasciende generaciones (de hecho, llegando hasta hoy), sobre un soporte y un emplazamiento que, de por sí, genera una atmósfera especial (Bille *et al.* 2015), como es la

de una cueva, donde perduran esas escenas de relaciones entre humanos y llamas. A escala de los objetos, probablemente no fuera lo mismo llevarse a la boca para consumir, o bien solo guardar o procesar, algún líquido u otro contenido en una cabeza humana o animal modelada en un vaso retrato que hacerlo en alguno de los tantos pucos comunes de Ambato. Es decir, estos distintos materiales, al entrar en relación, participaban por sí mismos con sus propiedades inherentes, su propia vitalidad, su propia fuerza (y hasta agencia, si se quiere).

Es claro que para estos contextos no podemos seguir hablando de las llamas como un mero animal de rebaño o un recurso, ni de las cosas como meros artefactos o intermediarios. ¿Qué eran entonces? ¿Cómo se entendía una llama? ¿Qué era un animal? ¿Cómo respondemos a estas preguntas sin anular las dimensiones no económicas de los animales o al pensarlos solo como fauna? Es en estos sentidos que decíamos que el registro arqueológico nos excede y la teoría corre el riesgo de anular otros mundos.

En esa búsqueda “experimental” hace un tiempo recurrimos a aproximarnos desde la ontología (Laguens y Gastaldi 2008), partiendo del esquema cuatripartito de modos de relación de Descola (2018), para tratar de aproximarnos a las cosmologías locales desde la cultura material. Llegamos a considerar, junto con otros datos adicionales a los descriptos arriba, la posibilidad de vigencia de una ontología animista, con cierto matiz perspectivista, e incluso a la vez quizás totemista para algunas relaciones, en los términos de dicho autor. Esto significa, resumidamente, que las llamas pudieron haber tenido la capacidad de tener subjetividad, de “ser” personas. Y enfatizamos lo de “ser” y no utilizamos “ser como” o “ser conceptualizadas como” personas porque entendemos que allí hay una ruptura epistemológica clave: es dejar de lado la preeminencia de la epistemología y sus unidades para darle prioridad a la ontología y llegar a esa doble ontología: la de los otros y la nuestra, en diálogo. Por un lado, decir que las cosas son o eran de tal forma –aun cuando uno no las pueda concebir como tales– es respetar ese otro mundo, es darle credibilidad, y no pensar que es una creencia, una interpretación sobre “el mundo”, aun cuando no lo pueda “demostrar”, sino solo sostener.

La idea de cultura material y materialidad

Otro caso que puede servir de ejemplo, y que merece reflexión, es la idea de cultura material y de materialidad, tan en boga en el momento. Como parte de esa experiencia de pensamiento que mencioné arriba, intentamos una aproximación a las vasijas tricolor del patio de Piedras Blancas (figura 10) desde el perspectivismo, considerándolo como una ontología nativa que pudo haber estado vigente en el momento de interés. Ello se basó en tres criterios: en primer lugar, partimos de los resultados del primer trabajo que realizamos desde una aproximación ontológica siguiendo a Descola, y que señalaban la posibilidad de animación de los objetos y que estos hubieran tenido algún tipo de subjetividad (Laguens 2022); a la vez, partimos de las propiedades del registro arqueológico de esas vasijas, algunas antropomorfas, otras lisas, pero todas rotas, algunas intencionalmente, y abandonadas a su destino tras la desocupación del sitio; por último, combinamos ello con el perspectivismo, en tanto una ontología nativa sudamericana de amplio alcance (Viveiros de Castro 2010), donde las cosas, como otros entes del mundo, tienen capacidad de tornarse en personas de acuerdo con quién y cómo se relacionen. Esto era concordante con relatos de la zona del Ambato recopilados en la década de 1950 por Rex González que tratan acerca de la transformación de los hombres en *capiangos* o *uturunkus*, u “hombres-tigres” (González 1998; también Lafone Quevedo 1898; Quiroga 1929), quienes envolviéndose en una piel de jaguar, se revolcaban en el piso enunciando ciertas palabras y se convertían en jaguares, pero conservando aún algunos atributos humanos, como los genitales.⁸ Estas transcripciones parecen casi darle animación a las figuras en los pucos en una lectura perspectivista (figura 11): los hombres se disfrazan, se

cubren de pieles, ruedan por el suelo, se ponen máscaras, garras y perneras de jaguar, ya que no comparten una misma fisicalidad con los felinos; sin embargo, logran convertirse en *uturunkus*, hombres-felinos distinguibles sólo sutilmente por un rasgo, una mano, un pie, los genitales, un ojo, por algún remanente de su fisicalidad, pero no por su interioridad, que no es puesta en duda ya que siguen siendo hombre-tigres, *runa-uturunku* en kechua, la que justamente ha permitido esa metamorfosis⁹.



Figura 10. Vasijas tricolores y antropomorfas halladas en los recintos de Piedras Blancas (escala válida para todas las imágenes)

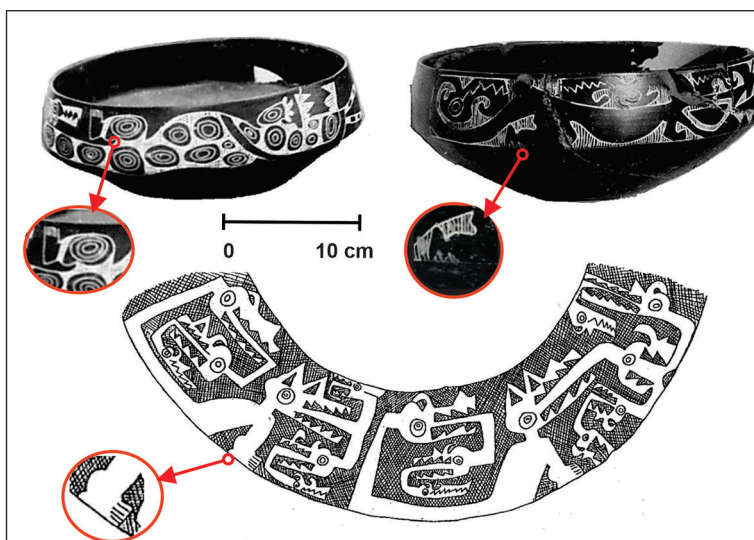


Figura 11: Figuras ambiguas de humanos-jaguars en cerámica de estilo Aguada de Ambato, posiblemente en proceso de metamorfosis, donde se puede observar el detalle de las pantorrillas y los pies con forma humana (escala válida para todas las imágenes)

Como parte de ese ejercicio de pensamiento, tomar el perspectivismo fue una elección u opción teórica preferible a la de imponer nuestra propia ontología o la académica (por ejemplo, la idea de mundo de Ingold (2013), las teorías actuales sobre la cultura material, *v.gr.* la arqueología simétrica –Olsen y Witmore 2015; Witmore 2014–) y pensar qué podría ser más válido o más cercano a lo que pudieron ser las cosas en el pasado, y que esos relatos de metamorfosis humanos-animales le podían dar sostén. También podríamos cuestionar lo contrario y plantear la duda acerca de qué garantía hay de antemano para suponer que la ontología local haya tenido alguna correspondencia con la propia de la disciplina, cuando en realidad se trata de una herramienta de construcción académica y situada en los países dominantes, usualmente con pretensiones no explícitas de universalidad. Sobre la base de la experiencia acumulada en la antropología, es más probable justamente que la ontología nativa haya sido otra, y resulta por ende más lógico apelar así a una ontología sudamericana, sea amazónica o andina. Puede parecer una suposición arriesgada, pero tan arriesgada como afirmar por el contrario que positivamente el mundo material es inanimado de por sí (Laguens *et al.* 2021). Aquí optamos por el perspectivismo amazónico basados en los resultados previos y en tanto una ontología nativa sudamericana de amplio alcance, más allá de la Amazonía (Cavalcanti-Schell 2014), pero ello tampoco implica dejar de lado la ontología andina, ni pensar en términos de oposiciones contrastantes como Andino vs. Amazónico, tierras bajas/tierras altas.

El tema es que, desde esta aproximación, las cosas no resultaron “tan cosas” o “solo cosas” en cuanto a que se abría la posibilidad de otras lecturas del registro arqueológico: la de pensar en las prácticas de cuidado de las vasijas (tanto de ellas por parte de la gente, que las ponía bajo techo, las inmovilizaba y evitaba que se tumbaran, por ejemplo, así como por parte de ellas mismas, en cuanto agentes en el cuidado del contenido almacenado); también la posibilidad de pensar en su poder de transformación (del maíz en chicha), así como la de su “matado” intencional, rompiéndolas adrede antes de abandonarlas (Gordillo y Vindrola-Padrós 2020), por ejemplo. Lo que hallamos, en síntesis, es que se trata de muchas prácticas en las cuales había una intención de controlar la posible animación de esas vasijas, o lo que podemos considerar como una práctica de “des-subjetivación” (Alberti y Laguens 2019), es decir, intentar evitar que las vasijas se transformaran en humanos, de evitar que manifestasen su subjetividad y poder o agencia sobre los humanos; básicamente, convertirlas así en objetos. Por ejemplo: no darles posibilidad de que se muevan (las hacían con bases cónicas y necesitaban de piedras o pequeños pozos para mantenerse en pie); no permitir que “conviviesen” con los humanos (al menos en Piedras Blancas no están dentro de las habitaciones y usualmente no hay asociación con la vajilla de consumo de estilo negro gris grabado); o, también, el hecho de que en su ornamentación la figura humana no se completaba en el caso de las de motivos y modelados antropomorfos, que solo tienen frente pero no representa la espalda o el dorso de la figura (la incompletitud o el error intencional en la ornamentación es una práctica muy común en el Amazonas para evitar el poder de los objetos, ver Lagrou 2007; Van Velthen 2001); tampoco se dejaron que “sobrevivieran” al abandono del sitio, rompiéndolas antes de irse (ya que solas podrían llegar a hacer algún daño). Es claro en todo eso que las vasijas tricolores no eran solo cultura material, o que solo fueran mantenidas con ellas relaciones tecnológicas-funcionales y simbólicas. El diálogo entre nuestras teorías de la cultura material y la concepción nativa de sujetos y objetos del perspectivismo, hace repensar entonces la categoría de objetos o de vasijas en particular en estos contextos, o en esta sociedad: quizás considerarlas a la vez un cuerpo, por ejemplo, sea más apropiado para caracterizarlas en nuestros propios términos que como vasijas (un término que acota o recorta los alcances de estos objetos a una clase particular de cosas) e, incluso, recurriendo a una idea nativa de cuerpo (Lima 2002; Gastaldi 2013), o hasta a un concepto nuevo, específico a este contexto, de “vasija-persona”, como propone Alberti (2007).

FINAL ABIERTO

¿Qué podemos decir acerca de cómo era el mundo de la gente de Ambato, donde los animales son personas y las vasijas son cuerpos-personas? ¿Cómo era vivir en Piedras Blancas? ¿Cómo era morar en ese mundo Ambato, en gran parte en común para la gente, pero habitado por parte de personas en distintas posiciones relativas en el espacio social (Laguens 2014)? ¿Cómo pensamos sus contextos, su registro arqueológico? ¿Cómo hacemos para convertir ese mundo en algo commensurable con nuestras ideas arqueológicas de mundo, personas y cosas?

No es la meta de este trabajo llegar a respuestas concretas. Solo quisimos mostrar cómo estamos repensando Piedra Blancas desde otras miradas, desde una posición en la que intentamos una arqueología más situada o localizada. Pero no situada solo en los términos de quienes interpretamos –ello ya lo sabemos y siempre está–, sino en términos de lo local, de los mundos locales y de una ontología más contextualizada. En este caso, desde una ontología sudamericana, más ubicada en donde habitamos, mudando el domicilio de escritura (Haber 2017), que aspiramos tomar a la par de la nuestra y, como ya dijimos, ver hasta dónde podemos llegar.

En síntesis, quisimos avanzar en un entendimiento lo más situado posible de este caso arqueológico particular del NOA, centrándonos en relaciones entre las personas y ciertas cosas, como los cuerpos, los espacios en las casas, los animales, y algunos objetos tales como distintas clases de vasijas, y su devenir en la historia ocupacional y depositacional del sitio. En toda esa trama de relaciones, dichos elementos habitaban múltiples espacios de entrelazamientos mutuos, donde se fundían y fusionaban, unían y separaban, aun dejando intersticios entre sí, en un mundo de espacios en común. Es en esos espacios de interrelaciones donde pudieron emerger diversas afectaciones sobre las vidas de las personas y sus mundos, de distinta temporalidad y alcance, así como constituirse en otros mundos posibles, y que resultan interesantes, de tornarse en un desafío, para pensar desde la arqueología.

Sostenemos que reensamblar hoy la arqueología de Piedras Blancas desde otras miradas, más situadas, abre un espacio de posibilidades para nuevas preguntas que podrían expandir nuestros horizontes de comprensión del pasado, y también del presente, y simultáneamente plantear desafíos teóricos y metodológicos a resolver.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo no podría haber sido escrito sin el trabajo de becarias, becarios, tesisistas, investigadores e investigadoras que a lo largo de las últimas casi tres décadas han participado en el Proyecto Arqueológico Ambato, a quienes agradezco por sus aportes. Estas investigaciones fueron posibles de ser realizadas a través de varios subsidios de FONCyT, de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba y del Ministerio de Ciencia y Técnica de la Provincia de Córdoba que financiaron las investigaciones en ese lapso.

NOTAS

- ¹ Osvaldo Heredia falleció en marzo de 1989, por lo cual solo Pérez Gollán continuó con el proyecto.
- ² E incluso, cuestionando la geopolítica nacional que, como sostenía Pérez Gollán (1994: 33), define un Noroeste “con una enorme carga ideológica” (ver también Pérez Gollán 2018).
- ³ Se le ha criticado a Pérez Gollán por hablar de señoríos o jefaturas como forma de organización política, como si se tratase de un simple planteo evolucionista unilineal, en particular como lo expone en su trabajo de 1991 (Pérez Gollán 1991). Pero hay que entender ese planteo en su contexto socio-histórico particular: por un lado, el regreso del exilio en 1987 y la necesidad de retomar ideas de avanzada para la

- década de 1970 y cerrar así etapas truncadas; por otro lado, hace 30 años, ello era coherente también con su postura y compromiso político, ya mencionado, en tanto forma de poner a dichas sociedades en las corrientes universales de desarrollo planteadas en aquel entonces, con aporte de “elementos originales al proceso civilizatorio de los Andes” (Pérez Gollán, 1994, 1995).
- ⁴ Bourdieu sostiene que “en lo impensable de una época, está todo aquello que no se puede pensar a falta de disposiciones éticas o políticas que inclinen a tomarlo en cuenta y en consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas” (2007 [1980]: 16). Siguiendo a Blaser y De la Cadena (2009), ¿qué conceptos estamos usando en arqueología que hacen pensables y al mismo tiempo impensables las cosas?
- ⁵ Ninguno de estos términos resulta el más apropiado, ya que no dejan de implicar una posición autoritaria que otorga algo sobre otros, pero a falta de uno más preciso, por ahora utilizo estos.
- ⁶ Esta línea de pensamiento y su puesta en práctica se ha defendido en la etnografía por Henare, Holbraad y Wastell (2007; ver también Holbraad 2011) y es el mismo enfoque que defienden Alberti y Bray para la arqueología en un volumen específico de una revista dedicada a “re-animar a la arqueología” (Alberti y Bray 2009). Allí plantean que otras ontologías son buenas para pensar y lo ejemplifican con trabajos de otros eruditos en el volumen que presentan instancias diferentes donde toman “en serio” otras ontologías, como el animismo o el perspectivismo, mientras tratan temas de materialidad, ontología y agencia. Todos estos trabajos llevan a la práctica diferentes formas de entrar en mundos pasados y del presente, desafiando conceptos teóricos e incluso supuestos ontológicos que se dan por sentados en arqueología, como las dicotomías occidentales, los conceptos de cuerpo, de personalidad, etc. Como dicen los editores del volumen, acercarse al mundo pasado no significa reconstruir ontologías pasadas, sino dar crédito a otros mundos posibles y dar paso a la creación de nuevos conceptos, es decir, también es una fuente de teoría.
- ⁷ En realidad, sería más acorde describir la orientación astronómica general de los sitios como solar, en un eje este-oeste.
- ⁸ Adán Quiroga relataba así esta metamorfosis de los humanos en felinos, en parte basado en Lafone Quevedo (1898): “...en Catamarca y en la Rioja, el medio de obtener la transformación del hombre en tigre es revolcarse, con ciertas ceremonias, invocando a éste, sobre su cuero. El hombre que tal hace, poco a poco toma las formas del felino, hasta que se vuelve un tigre completo, el que no tiene desde entonces otra vida que andar a la caza de los enemigos del mortal transformado en tigre, para vengarse de ellos. La transformación del hombre en tigre es muy común en todo Calchaquí, ya por medio del cuero, ya untándose grasa del felino, o ya por invocaciones del moribundo, a quien tienen largas cuentas que rendir los que le han hecho daño”. (Quiroga 1929:201-202). Resulta muy interesante el hecho que este mito seguía vigente en nuestra zona de estudio, y en particular en un par de localidades del valle de Ambato, donde se han recogido relatos en el siglo XIX y aun a mediados del siglo XX. Por ejemplo, Quiroga (op. cit: 199) también relata que: “Cuentan en el Ambato, que allá por el año 1852 vivía en La Puerta un indio muy malo, ño Rocha, quien tenía un cuero de tigre. Este revolcábase en su cuero y se convertía en el acto en uturunco; y, una vez transformado en felino, salía a hacer sus correrías por las estancias, cazando hacienda. Si se daba con un tigre lo peleaba, vencéndolo siempre. Para volverse cristiano el uturunco se revolcaba en el cuero de tigre. Cuando murió ño Rocha, el cura se negó a enterrarlo en sagrado, y allá anda siempre fue tigre en los campos”. En 1958 en Ambato, Rex González recogió un relato de lo que él llama “la leyenda del hombre transformado en tigre” y que dice: “El Sr. José Reynoso, un informante preciso, que puso mucho cuidado en el relato nos dijo, espontáneamente, sin sugerencias, que los antiguos decían que el runa uturunco era un hombre que tenía una piel de tigre. La usaba para sus hechicerías. Se la ponía y estaba transformándose en tigre. Había una sola manera de reconocerlo; si bien se transformaba totalmente en tigre, los genitales seguían siendo humanos” (González 1998:319).
- ⁹ El jaguar no sería el único animal sujeto a metamorfosis, ya que hay relatos nativos que señalan también transformaciones en ñandúes o suris: “Aquellos Indios creían que tenían la facultad de tomar la forma de animales, sería por eso que respetaban al Avestruz, Suri ó Xurí, recelosos de que alguno de su gente pudiese hallarse á la sazón revestido del «Ave» aquella” (Lafone Quevedo 1898:255-256). Incluso la misma Pachamama podía convertirse en camélido: “Refuerza esta idea la tradición que se conserva en los pueblos indígenas Amaicha y Colalao del Valle, de que las brujas hechiceras y machis para seguir viviendo en la tierra, transformábanse en animales. La Pacha Mama misma –esto también lo saben los indios–, suele andar en las eminencias transformada en guanaco, llama o vicuña, pastando en medio de la gran manada” (Quiroga 1929, edición 2017:22-23).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberti, B. (2007). Destabilizing meaning in anthropomorphic forms from Northwest Argentina. *Journal of Iberian Archaeology* 9-10: 209-229.

Alberti, B. y Bray, T. (2009). Special section. Animating archaeology: Of subjects, objects and alternative ontologies, *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 337-343.

Alberti, B. y Laguens, A. (2019). Towards a situated ontology of bodies and landscapes in the archaeology of the southern Andes (first millennium AD northwest Argentina). En: H. Tantaleán y M. Lozada (eds.), *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Ethnohistory and Bioarchaeology*: 119-139, Boulder: University of Colorado Press.

Assandri, S. (2006). Técnicas de análisis espacial de la cultura de La Aguada en el Valle de Ambato, Catamarca, Argentina. En: M. A. Costa y A. Llagostera (eds.) *IV Mesa Redonda: la Cultura de La Aguada y su dispersión*: 107-120. San Pedro de Atacama: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (3): 801-831.

Barad, K. (2006). *Meeting the Universe Halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press Durham and London. Prefacio: vii-xix.

Bille, M., Bjerregaard, P. y Sørensen, T. F. (2015). Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between. *Emotion, Space and Society* 15: 31-38.

Biset, E. (2022). La vida de los signos, *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea* 14: 208-219.

Blaser, M. (2009). Political ontology, *Cultural Studies* 23 (5): 873-896.

Blaser, M. y de la Cadena, M. (2009). Introducción *World Anthropologies Network (WAN)*. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. *Electronic Journal* 4, Enero 2009: 3-10. [En línea] [consultado el 15 julio 2022] Disponible en: https://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf.

Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. Minnesota: The University of Minnesota Press.

Bonnin, M. (2010). Osvaldo Heredia: los proyectos de investigación, el aula y otros contextos de instrucción en la arqueología de los '60 y '70. *Revista del Museo de Antropología* 3: 195-204.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*, 1.^a ed. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Cavalcanti-Schiel, R. (2014). Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46(3): 453-465.

Coole, D. y Frost, S. (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press, Durham y Londres.

Cruz, P. J. (2004). Archeologie de la mort dans la vallee d' Ambato. Homme et milieu dans le Bassin de Los Puestos (Catamarca-Argentine) durant la Période d'Intégration Régionale (IVe-Xe siècles après J.-C.). Tesis doctoral inédita, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

- Cruz, P.J. (2006). Complejidad y heterogeneidad en los Andes meridionales durante el Período de Integración Regional (siglos IV-X d. C.). Nuevos datos acerca de la arqueología de la cuenca del río de Los Puestos (dpto. Ambato-Catamarca, Argentina) *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35(2): 121-148.
- Dantas, M., Figueroa, G. y Laguens, A. (2014). Llamas in the cornfield: prehispanic agro-pastoral system in the Southern Andes. *International Journal of Osteoarchaeology* 24 (1): 149-165.
- Descola, P. (2018). Modos de ser y formas de predicación. *Fragmentos del pasado /do passado* 5: 67-77.
- Figueroa, G. (2010). Estrategias productivas en Aguada de Ambato (Catamarca, Argentina). *Relaciones XXXVIII* (1): 111-135.
- Franco Salvi, V. y Molar, R. M. (2018). Paisajes agrarios del segundo milenio de la era en el sector norte del Valle de Tafi (Tucumán, Argentina). *Estudios Atacameños* (57): 45-63.
- Gastaldi, M. R. (2013). Instrucciones para fabricar un cuerpo: identidades y devenir en el valle de Ambato (NO argentino). Siglos V a XI d.C. Trabajo presentado en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, Argentina.
- González, A. R. (1964). La cultura de La Aguada del NO argentino. *Revista del Instituto de Antropología II-III*: 205-253.
- González, A. R. (1998). *Cultura La Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires, Filmediciones Valero.
- Gordillo, I. y Vindrola-Padrós, B. (2020). Sin retorno. Sujetos/objetos partidos. *Revista Chilena de Antropología* 42: 260-289.
- Haber, A. (2017). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / JAS Arqueología / Ediciones del Signo.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (2007). *Thinking Through Things. Theorizing Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, M. (2011). Can the Thing Speak? *Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series #7*.
- Ingold, T. 2013. Anthropology beyond humanity. *Soumen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society* 38(3): 15-23.
- Juez, S. (1991). Unidad arqueológica Rodeo Grande, Valle de Ambato: excavación en el sitio Martínez 2. *Publicaciones del CIFYH, Arqueología* 46: 87-110.
- Lafone Quevedo, S. (1898). *Londres y Catamarca: cartas á La Nación 1883-81-85*. Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo.
- Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazonica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks Editora.
- Laguens, A. (2006a). Continuidad y ruptura en procesos de diferenciación social en comunidades aldeanas del Valle de Ambato, Catamarca, Argentina (s. IV - X d.C.). *Chungará* 38 (2): 211-222, Chile.
- Laguens, A. (2006b). Economía de recursos materiales y transformaciones sociales en el Valle de Ambato, Catamarca (s. VI-X d.C.). *Revista Española de Antropología Americana* 36 (2): 15-37.
- Laguens, A. (2007). Contextos materiales de desigualdad social en el valle de Ambato, Catamarca, Argentina, entre los siglos VII y X d.C. *Revista Española de Antropología Americana* 37 (1): 27-49.

Laguens, A. (2014). Cosas, personas y espacio social en el estudio de la desigualdad social. La trama de las relaciones en una sociedad diferenciada en la región andina de Argentina (S. VI a X d.C.). *Revista Arkeogazte* 4: 127-146.

Laguens, A. (2022). Situando miradas: una experiencia de pensamiento perspectivista en torno a las vasijas antropomorfas tricolores Aguada de Ambato (Catamarca, Argentina, siglos VI-XI d.C.). *Revista Arqueología* 28 (2): 9925.

Laguens, A. y Gastaldi, M. (2008). Registro material, fisicalidad, interioridad, continuidad y discontinuidad: posiciones y oposiciones frente a la naturaleza y las cosas. En: A. Troncoso y D. Jackson (eds.), *Puentes hacia el pasado. Reflexiones teóricas en arqueología*: 56-77, Editorial Lom, Chile.

Laguens, A., Alberti, B. y Fernandez, M. (2021). Ni morteros, ni paisajes, ni monumentos: habitando negativamente el mundo en tiempos precoloniales en las Sierras de Córdoba, Argentina. Trabajo presentado en el *XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Punta Arenas, Chile.

Laguens, A., Dantas, M., Figueroa, G., Gastaldi, M., Juez, S. y Pazzarelli, F. (2007). Vasijas + pucos con huesos + agua no son solo sopa: La cerámica de uso doméstico en el siglo XI d.C. en el valle de Ambato, Catamarca, y sus relaciones con otros entramados sociales y materiales. *Actas del XVI Congreso nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II: 353-359. San Salvador. Universidad Nacional de Jujuy.

Lima, T. S. (2002). O que é um corpo? *Religião e Sociedade* 22: 9-19.

Lindskoug, H. B. (2016). Fire Events, Violence and Abandonment Scenarios in the Ancient Andes: The Final Stage of the Aguada Culture in the Ambato Valley, Northwest Argentina. *Journal of World Prehistory* 29: 155-214.

Llamazares, A. M. (1999). Arte rupestre de la cueva de La Candelaria, Provincia de Catamarca. *Publicaciones de Arqueología* 50: 1-26.

Marconetto, M. B., Gastaldi, M. R., Lindskoug, H. B. y Laguens, A. G. (2014). Merging the matrix: stratigraphy, radiocarbon dates, and fire regimens in the Ambato valley (Catamarca, NW Argentina). *Radiocarbon* 56 (1): 189-207.

Molar, R. M. y Salazar, J. 2018. Vegetable Storage Practices and the Reproduction of Household Autonomy in Early Village Contexts from Northwest Argentina. *Journal of Anthropology and Archaeology* 6 (1): 15-29.

Olsen, B. y Witmore, C. (2015). Archaeology, symmetry and the ontology of things. A response to critics. *Archaeological Dialogues* 22 (2): 187-197.

Pérez Gollán, J. A. (1991). La cultura de la Aguada vista desde el Valle de Ambato. *Publicaciones del CIFYH, Arqueología* 46:157-73.

Pérez Gollán, J. A. (1994). El proceso de integración en el valle de Ambato: complejidad social y sistemas simbólicos. *Rumitacana* 1 (1): 33-41.

Pérez Gollán, J. A. (1995). *Los sueños del Jaguar*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Chile.

Pérez Gollán, J. A. (2018). Una visión del Ambato a mediados de 2005. *Fragmentos del pasado / do pasado* 5: 59-66.

Pérez Gollán, J. A. y Bonnin, M. (1995). Los tempranos procesos de integración en los Andes del Sur. *Arqueología* V: 169-174.

Pérez Gollán, J. A., Bonnin, M., Laguens, A. G., Assandri, S., Federici, L., Gudemos, M., Hierling, J. y Juez, S. (1996-97). Proyecto Arqueológico Ambato: un estado de la cuestión. *Shincal. Revista de la Escuela de Arqueología* 6: 115-123.

Pérez, J. A. y Heredia, O. R. (1975). Investigaciones arqueológicas en el departamento Ambato, Provincia de Catamarca. *Relaciones* IX: 59-68.

Pérez, J. A. y Heredia, O. R. (1987). Hacia un replanteo de la cultura de La Aguada. *Cuadernos del INA* 12: 161-178.

Pina Cabral, J. (2014). World: An anthropological examination (part 1). *Hau: Journal of Ethnography* 4 (1): 49-73.

Pina Cabral, J. (2017). *World. An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books.

Quiroga, A. [1929] (2017). *Folklore Calchaquí*, 1.ª ed. CABA. Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Salazar, J., Franco Salvi, V. L. y Molar, R. M. (2015). Comunidades de prácticas y reproducción social. Una relectura de las dinámicas sociales de los asentamientos aldeanos del primer milenio en los valles intermontanos del NOA. En J. Salazar (ed.), *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina)*: 342-392, Córdoba. Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos Segreti.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Van Velthem, L. (2001). The Woven Universe: Carib Basketry. En: C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*: 198-213. Londres: British Museum Press.

Viveiros de Castro, E. (2003). [(anthropology) AND (science)]. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7: 1-10.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires. Katz Editores.

Witmore, C. (2014). Archaeology and the new materialisms. *The Journal of Contemporary Archaeology* 1: 2-20.