**Hacia una Arqueología Dialógica: hermenéutica, interpretación y *praxis* política. Una mirada desde los Andes**

José María Vaquer - Instituto de Arqueología, FFyL, UBA - CONICET. E-mail: jmvaquer1977@gmail.com

Laura Pey - Instituto de Arqueología, FFyL, UBA - CONICET. E-mail: marialaurapey@gmail.com

Abstract:

En este trabajo proponemos una mirada hermenéutica para la práctica de una Arqueología Dialógica, desde una perspectiva geopolítica centrada en la región andina. Ésta nos permite abordar los fenómenos que investigamos visibilizando las narrativas locales. En esta línea, presentamos el caso del sitio arqueológico Huayatayoc (Puna de Jujuy, Argentina), al que proponemos interpretar como un tejido de prácticas y narrativas en el tiempo.

“Theory is not separated from practice. Theory is reflection, critique, performance, a theater for action, and act and object of contemplation: these are aspects of the same material process, the theoretical practice of archaeology” (Shanks y Tilley 1987, p. 25).

**Introducción**

La frase de Shanks y Tilley (1987) sintetiza la efervescencia teórica que rodeó el surgimiento de la Arqueología Interpretativa (AI) a fines de los años ’80. Estos autores propusieron que la arqueología debía ser una ciencia social crítica. Más de 30 años nos separan de este texto, y en el transcurso de estos años, se ampliaron las líneas de investigación para luego ser absorbidas por la “Arqueología Simétrica” o por el “giro ontológico”, al menos en el campo anglosajón (ver Alberti 2016; Hodder 2011 y Olsen 2010). Sin embargo, una pregunta sigue vigente más allá de los “giros teóricos”: ¿se logró hacer la arqueología crítica que propusieron? ¿Cómo puede aplicarse esta arqueología interpretativa en el contexto de América Latina?

En América Latina, a partir de la década de los ’90, la AI fue adoptada en términos de una arqueología “post-procesual”. Es decir, una arqueología que, frente a las miradas histórico-culturales y procesuales imperantes, contrastaba por su interés en la reflexión disciplinar y la teoría social. En esta línea, uno de los principales aportes de la AI fue considerar el rol social del conocimiento arqueológico en términos de narrativas sobre el pasado con impacto político en el presente (Hodder 1988; Shanks y Tilley 1987). Sin embargo, a nivel global y en la práctica, su rol crítico quedó relegado; algo que desde la arqueología local comenzó a ser señalado.

Se han objetado, al menos, dos factores. El primero de ellos es que uno de sus principales postulados —la consideración de que no existe un pasado, sino múltiples narrativas sobre el pasado— fue decodificado en términos “multiculturalistas" (Hodder 1991, 1999). Dicho “multiculturalismo” es cuestionado ya que las nociones indígenas fueron incorporadas en términos de *otredades* o minorías, neutralizando así su pulsión descolonizadora (Gnecco 2009; Rivera Cusicanqui 2010). A su vez, bajo aquella premisa, se continuaron reproduciendo de manera embozada las relaciones de dominación entre un centro hegemónico, productor de teoría, y una periferia consumidora (ver Politis 2003 y réplicas en Politis 2006; Gnecco 2016). El segundo factor se relaciona con esto último y radica en el llamado que realizó la AI hacia una "democratización" de los espacios de la arqueología. No sólo no se ha cumplido con ello, sino que, además, no se han incorporado a las comunidades indígenas o interlocutores del público en general en las interpretaciones (Vaquer 2013a). Como producto de estas críticas, por ejemplo, Shepherd, Gnecco y Haber (2016) han propuesto una arqueología “decolonial e indisciplinada”.

La mirada y las preguntas que nos surgen como arqueólogos/as latinoamericanos/as son distintas ya que el contexto histórico y político de nuestra *praxis* es distinta (Curtoni 2009; Haber 2013; Salerno 2012; entre otros). Aquí —en particular, en la región andina, donde los autores de este paper trabajamos—, la actividad arqueológica se encuentra permanentemente cruzada por las relaciones con las comunidades. De hecho, muchas veces la línea entre el trabajo arqueológico y el etnográfico es difusa. Esto implica que las narrativas sobre el pasado siempre son interpeladas por los miembros de las comunidades, cuyos intereses suelen ser diferentes de los nuestros.

Si queremos lograr una ciencia realmente crítica —como lo propuso inicialmente la AI— debemos tener en cuenta que existen diferentes narrativas sobre el pasado y, detrás de ellas, diferentes intereses. Por lo tanto, nos proponemos construir una arqueología que considere las *epistemes* locales y científicas y, así, lograr generar pasados y proyectar futuros alternativos que dialoguen y discutan con la lógica científica. En otras palabras, buscamos construir una Arqueología Dialógica (Flores y Acuto 2015). Un proyecto que también fue propuesto, por ejemplo, por la Arqueología Social Latinoamericana (ver Tantaleán y Aguilar 2013 para una síntesis). Si bien concordamos con los objetivos de esta corriente, al tratarse el marxismo de una corriente basada en la dialéctica, su objetivo es sintetizar al otro en categorías que totalizan las diferencias específicas de cada contexto de la *praxis* arqueológica —como, por ejemplo, “campesinado”. Como veremos en este trabajo, nuestra búsqueda parte de una hermenéutica versada en el diálogo y cuya herramienta heurística es el tejido de lógicas.

**La Arqueología Hermenéutica como ciencia crítica**

La Arqueología Hermenéutica (AH) parte de la base que la relación epistemológica entre el pasado y el presente es de interpretación (Hodder 1991; Shanks y Tilley 1987; Thomas 2001; Vaquer 2015). El lugar del intérprete es denominado por Heidegger (2012) y Gadamer (2003) como "situación hermenéutica", y se encuentra compuesta por dos elementos: los pre-juicios y los intereses. Los pre-juicios son los juicios previos que se poseen sobre lo que se interpreta. La interpretación no surge *ex nihilo*, sino que siempre existe~~n~~ sobre un trasfondo previo. Por otro lado, en la interpretación siempre se encuentran presentes intereses que determinan la pregunta. En la interpretación se produce un diálogo entre el presente (situación hermenéutica) y el pasado (tradición), reconociendo que la relación entre ambas es circular y nunca puede tomar la forma de una relación directa entre un sujeto que interpreta y un objeto que es interpretado. Entonces, podemos sintetizar la interpretación como un diálogo: diferentes situaciones hermenéuticas construyen narrativas sobre el pasado en función de sus intereses.

De este modo, el concepto de “situación hermenéutica” es central para lograr una Arqueología Dialógica, ya que sitúa los intereses detrás de las interpretaciones en un campo de fuerzas social (*sensu* Bourdieu 1977), donde los diferentes grupos que conforman una comunidad intentan fijar una interpretación determinada. A su vez, los intereses de las diferentes situaciones hermenéuticas son el producto e impactan en situaciones sociales del presente.

Es importante destacar que la hermenéutica, en tanto ciencia de la interpretación, no implica un “todo vale posmoderno” como sostuvieron algunos de sus críticos (por ejemplo, Aguilar Díaz y Tantaleán 2008; Criado Boado 2006). En otro trabajo propusimos que, para poder cumplir con su función social crítica, las interpretaciones deben situarse en medio de un triángulo conformado por tres tradiciones (Vaquer 2013b). La primera es la tradición académica, representada por el estado del campo científico en un momento determinado que define las condiciones de posibilidad de las interpretaciones; la segunda es la cultura material en tanto “dato” que debe ser coherente y consistente en nuestras interpretaciones; y, finalmente, la tradición local, conformada por las narrativas locales acerca del pasado, que funciona como el “polo ético” de las interpretaciones.

A diferencia de Gadamer (2003), donde el objetivo de la interpretación es lograr una "fusión de horizontes", proponemos la figura del diálogo en los términos que propuso Bachtín (Mancuso 2005; Todorov 2012; ver Joyce *et al.* 2002 para una aplicación en Arqueología), que se distingue tanto de la fusión como de la síntesis o dialéctica. La dialéctica, al buscar resolver las contradicciones en forma de síntesis, totaliza la alteridad. Es decir, la vuelve inteligible con el costo de que pierda su particularidad (Dussel 2008; Lévinas 2002). La AH que proponemos no busca superar las tensiones propias de la convivencia de las diferentes narrativas. Partiendo de la asimetría que existe entre las diferentes narrativas, se busca visibilizar y habitar esas contradicciones. En este sentido, proponemos que el concepto aymara *ch’ixi* empleado por Rivera Cusicanqui es adecuado para dar cuenta de esto. Según la autora:

“lo *chꞌixi* conjuga el mundo indio con su opuesto [y plantea] la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera Cusicanqui 2010, p. 70).

Proponemos, entonces, aceptar la inconmensurabilidad y la asimetría de las distintas interpretaciones y la necesidad de visibilizar todas aquellas que se presenten a la hora de abordar un fenómeno. A su vez, entendemos que la AH, en tanto dialógica, es un proceso constante en el que nunca se sabe a dónde va a llevar el diálogo. A diferencia de la dialéctica, que parte de las contradicciones para resolverlas en una síntesis, el diálogo habita las contradicciones, construye a partir de ellas, pero sin buscar una resolución. Por lo tanto, el diálogo entre las diferentes *epistemes* no toma la forma de un círculo que cierra. Es una espiral que modifica las situaciones hermenéuticas iniciales. Nuestro énfasis se encuentra en las diferencias que son el producto de las iteraciones de la espiral. En este proceso no se produce una fusión de horizontes, sino que lo que se persigue es la distinción de los horizontes entre sí.

Para ello, nuestra postura es pragmática. No buscamos anticipar los resultados de las interpretaciones ni de los diálogos entre ellas, sino que los mismos se definen en las prácticas, en las consecuencias concretas que producen. La postura pragmática implica que no existen “recetas”, no existen manera pre-establecidas de encarar el diálogo entre las *epistemes*. A su vez, el pragmatismo implica una postura localista, donde las relaciones de poder se construyen en una escala microsocial, aunque su impacto puede ser más amplio. El poder y la agencia son capacidades que poseemos todos los actores sociales (Giddens 1998); y el juego de poder se desarrolla en campos sociales a partir de diferentes tipos de capital (Bourdieu 1977).

**El caso**

*Sobre el área de estudio*

Desde el año 2010 trabajamos en la microrregión de Cusi Cusi (Puna de Jujuy, Argentina) donde la altura promedio es de 3800 msnm (Figura 1). Allí, el año se divide en dos estaciones (una seca y una húmeda) y el clima presenta una gran amplitud térmica. La localidad actual más grande es Cusi Cusi, un pueblo de pastores de llamas, aunque algunos practican la agricultura a pequeña escala. En diferentes ocasiones, los pobladores nos han comunicado su interés en documentar (y preservar) no sólo el modo de vida pastoril tradicional sino también las narrativas locales sobre la historia del pueblo (Vaquer *et al.* 2020).

FIGURA 1. Mapa del área de estudio

El modelo interpretativo que hemos desarrollado para el área identifica en el paisaje una serie de lógicas cuyas prácticas han dejado su huella (Vaquer y Cámera 2018). Si bien los actuales habitantes de la región se reconocen como pastores, la evidencia arqueológica da cuenta de ocupaciones agrícolas o agropastoriles previas que datan desde, al menos, el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 AD). Entendemos que hay al menos tres lógicas con su correlato material presentes en el paisaje: la agrícola, la pastoril y/o la agropastoril. Algunas han continuado en el tiempo (como la pastoril o la agropastoril) y otras prácticamente se han abandonado (como la agrícola). Claro que esta es nuestra interpretación (como arqueólogos) del paisaje local.

Entonces, a grandes rasgos, podemos identificar dos grandes narrativas o interpretaciones sobre el paisaje que devienen de situaciones hermenéuticas y tradiciones particulares. Teniendo esto en cuenta, encaramos el estudio del paisaje productivo agrícola local desde dos planos simultáneos. En esta ocasión, nos centraremos en el sitio arqueológico Huayatayoc.

*Huayatayoc o “el lugar de las huallatas”*

Emplazado sobre una vega artificial, se compone de una serie de andenes y terrazas agrícolas en desuso y un par de corrales (Figuras 2 y 3). Por las características y complejidad técnica de sus andenes, previamente fue caracterizado como un sitio agrícola asociado al Período Inka (1450-1536 AD) (De Feo *et al*. 2004). Pero, como veremos, la temporalidad, significados y prácticas que envuelven a este sitio no se agotan con esa interpretación.

FIGURA 2. Plano del sitio.

FIGURA 3. Fotografía de los andenes.

En Huayatayoc, nuestro equipo llevó a cabo una serie de prospecciones aéreas y pedestres; un detallado relevamiento plani-altimétrico y un registro arquitectónico de las estructuras productivas presentes. Asimismo, realizamos entrevistas etnográficas no-dirigidas (Guber 2001) a los miembros de la familia que, desde hace al menos cuatro generaciones (100 años), habita el sitio.

Como resultado, se observaron en la superficie de las estructuras numerosos y variados objetos de diversas cronologías: algunos espantapájaros (todavía en pie), fragmentos de antiguas palas o azadas líticas de dacita, suelas de calzado deterioradas, *phirarus* (torteros) de cerámica, ollas de metal y cerámica completas, palas de metal gastadas y en desuso y diversos fragmentos cerámicos (Figura 3). Estos últimos, pertenecen a diferentes grupos tipológicos asociados a diferentes momentos cronológicos y regiones vecinas (Yavi, Loa, Casabindo, Mallku).

FIGURA 4. Ejemplos de materiales superficiales.

A su vez, como resultado del análisis espacial y arquitectónico se han identificado tres técnicas constructivas distintivas en los muros. Aún carecemos de datos cronológicos absolutos, pero se ha analizado la relación espacial y estratigráfica entre dichas técnicas y se ha podido interpretar, al menos, una secuencia constructiva. Se han identificado distintas etapas constructivas identificando una de las técnicas (modo 1) como la más temprana y otras más tardías (modos 2 y 3) (Pey 2020b). Acompañando a dicha secuencia, se observan diferentes estructuraciones del espacio productivo a lo largo del tiempo orientadas ya sea al aprovechamiento de pasturas para forraje y control de animales o al cultivo de vegetales microtérmicos.

Cruzando todas las líneas de evidencia obtenidas hasta el momento, caracterizamos a Huayatayoc como un sitio arqueológico con una historia ocupacional compleja, con varios episodios de ocupación y reocupación en el tiempo. También hemos identificado momentos en donde se ha priorizado, al menos espacialmente, una lógica productiva por sobre otra (agrícola o pastoril) (Pey 2020a, 2020b). Pero lo que destacamos es que, lejos de ser un sitio arqueológico “anclado” en un tiempo particular, Huayatayoc es un punto del paisaje que condensa diferentes tiempos, espacios y lugares de manera dinámica (ver Holtorf 1998 para una perspectiva similar). Desde su construcción en algún momento dentro del Periodo de Desarrollos Regionales II (1200-1450 DC) hasta la actualidad, el sitio es un lugar —en términos de Thomas (2001) — significativo que une al paisaje con la gente que lo habita. Hoy en día su sistema de irrigación sigue activo para regar la vega principal. Esto se debe a que, Exaltación, padre de la actual familia propietaria, practica lo que se ha denominado “agricultura de vega” (Palacios Ríos 1977) para alimentar a su hacienda de llamas.

Huayatayoc (quechua) o Huayatani (aymara) significa “el lugar de las huayatas” en alusión a las aves que allí se concentran. Año tras año esta vega —o ciénego, como le llaman localmente— es nutrida y estimulada por el pastor ya que reconoce el valor que posee este tipo de oasis en un ambiente como la Puna seca. Para ello ha reconfigurado el sistema de irrigación y redirigido el flujo del canal principal hacia el humedal con canales. Se trata de un canal que, originalmente, alimentaba los terrenos de cultivo. Todos los miembros de la familia reconocen que el sitio fue construido por los *abuelos* (antepasados directos) sobre un *antigal* (sitio construido por personas y/o seres del pasado) aún más temprano del que pueden apreciarse algunos muros. Consideran que los estanques (reservorios de agua) son antiguos y se considera que su agua no es apta para el consumo humano. Tampoco aconsejan tocarla ya que puede enfermar, sobre todo a los niños —interpretación similar a la que documenta Gose (2001) en la comunidad agrícola de Huaquirca, Perú.

También narran que han encontrado partes de un cuerpo en donde comienza el canal principal de riego. Este cuerpo pertenecía a un *chullpa*, habitante del lugar en un pasado muy lejano, cuando los tiempos eran otros. En la narrativa andina, los *chullpas* son seres no humanos de baja estatura, salvajes o incivilizados, que habitaban el mundo cuando era oscuro y sus entidades indefinidas. Podían dialogar con plantas y animales y mover o modelar grandes piedras con la palabra. A diferencia de los *abuelos*, los *chullpas* no son reconocidos como antepasados y son conceptualizados como la alteridad andina misma. Según la región, también son conocidos como gentiles o antiguos (Villanueva Criales *et al.* 2018; Cruz 2005).

Los tiempos del calendario pastoril se combinaban con los tiempos del calendario de las actividades agrícolas. Las tareas en la *chakra* (campo de cultivo) eran acompañadas por otras actividades como tejer. Tanto hombres y mujeres tejían, pero el tejido de grandes piezas (ya que se trataba de un telar) estaba reservado para “el abuelo”, es decir, para un miembro de la familia masculino. Mientras que, los tejidos más pequeños realizados a mano y con agujas, estaban en manos de las mujeres mientras cuidaban sus animales (R. Quispe, comunicación personal, 2 de mayo de 2018).

Según las narraciones, en algún momento de la historia del sitio se dio una división intrafamiliar del terreno, motivo por el que construyeron varias líneas de linderos (E. Quispe, comunicación personal, 1 de mayo de 2017). Más allá de las divisiones territoriales, los diferentes tipos de cultivo también se encontraban sectorizados. Lo último que se produjo fue papas y habas. Una generación atrás se cultivaba cebolla, zanahoria y papa y, previamente, producían también oca y quinua. Se describe al trabajo agrícola como muy demandante y se ha discontinuado por falta de mano de obra. Principalmente, se interpreta esta situación como producto del desinterés de los/as hijo/as (E. Quispe, comunicación personal, 1 de mayo de 2017).

**DISCUSION: HUAYATAYOC COMO TEJIDO**

En la sección anterior recuperamos dos historias sobre Huayatayoc, la que contamos nosotros desde nuestro punto de vista científico y la de la familia Quispe, que son los actuales propietarios de la tierra. Podemos ver que las narrativas se articulan en función de intereses diferentes que son el producto de situaciones hermenéuticas distintas.

Sin embargo, más allá de los intereses divergentes, siempre existió un punto medio para generar el diálogo. Consideramos que este punto medio es la figura del tejido. Proponemos, entonces, entender al paisaje local como un tejido de calada complejo (*apsu*, en quechua) (Pey 2020a). El concepto de tejido puede emplearse en dos sentidos. Por un lado, entendemos que los sitios como Huayatayoc se forman a partir del desarrollo de actividades de diferentes agentes a lo largo del tiempo, muchas de las cuales responden a lógicas distintas. Dichas prácticas dejan una huella material que, más tarde, suele ser recuperada y resignificada para el desarrollo de nuevas actividades. El paisaje, entonces, se presenta como un tejido de prácticas (y sus lógicas) en el tiempo. Un tejido que aún hoy en día se sigue tejiendo, incluyendo nuestras propias actividades producto del habitar durante la investigación de campo y en nuestras vidas cotidianas (Ingold 2000).

Por otro lado, entendemos al paisaje local como un textil con múltiples “capas de urdido” interpretativo. Desde esta mirada, no intentamos “complementar” o fusionar nuestras interpretaciones con las de los pobladores locales. Tampoco los entendemos como informantes o proveedores de datos que nos puedan brindar pistas para la investigación. Los consideramos tanto agentes constructores/tejedores de ese paisaje, como tejedores de narrativas sobre el pasado, igual que nosotros. Ambas narrativas (la local y la científica) identifican y entretejen “hilos” que viajan en el tiempo hacia lo más profundo del telar. Consideramos que “la trama” del paisaje no se sostiene, queda inconexa y pierde estabilidad si no consideramos y visibilizamos todos sus componentes interpretativos.

Nosotros, en tanto arqueólogos/as, consideramos el sitio desde una perspectiva particular. Por un lado, ésta es el producto de un interés profesional y personal por el pasado. Pero, por el otro, también es producto de las obligaciones que implica pertenecer a un campo académico en un país periférico (y, al momento de escribir estas líneas, atravesando la pandemia de CoVid-19). Los/as autores/as de este trabajo nos encontramos en etapas diferentes de nuestras carreras. JMV es el director del equipo de trabajo con un cargo de Investigador en el sistema científico nacional, mientras que LP es becaria doctoral. En consecuencia, los intereses que nos motivan son diferentes y acordes a los lugares que ocupamos en el campo científico. Ya la misma elaboración de este trabajo implica una primera instancia de diálogo entre nosotros/as.

La familia Quispe a su vez, responde a intereses diferentes con respecto a Huayatayoc. Tampoco es posible generalizar en este caso. No es lo mismo Exaltación, *pater familiae* y encargado de la hacienda, que sus 4 hijos/as. Si bien, en una primera instancia, podemos considerar que sus intereses son económicos, el sitio cumple también un rol simbólico: condensa su historia familiar, no sólo en las narrativas sino también en el paisaje. Entonces, cada uno/a se encuentra inserto en una red de relaciones donde las luchas por el poder económico y simbólico se configuran de manera particular.

Las relaciones de poder son contextuales y operan en diferentes escalas. Además, los intereses de las partes no siempre coinciden y creemos que es clave visibilizarlo. En nuestro caso, si bien contamos con un permiso de trabajo para el área avalado por el Gobierno provincial y la comunidad aborigen local, dependemos de que los propietarios de las tierras nos autoricen a trabajar. Ha ocurrido que alguno de los comunarios no quería que trabajemos en sus tierras, y respetamos esa decisión. Durante el trabajo de campo, la posibilidad de cumplir los objetivos que nos proponemos depende de una negociación constante que se renueva en todas las temporadas. Por ejemplo, en algunas campañas durante noviembre y diciembre fuimos, repetidas veces, echados de Huayatayoc. En algunas ocasiones, debido a que Don Exaltación debía bajar las llamas del cerro y nuestra presencia las inquietaba. Esto producía que la hacienda se disperse y se aleje a otros campos, causándole problemas al pastor con sus vecinos. En consecuencia, nuestra permanencia en el sitio estuvo sujeto a un continuo diálogo y negociación. Así aprendimos que nuestro trabajo de campo tiene que adaptarse, entre otras, a las exigencias de la vida pastoril.

Consideramos que la Arqueología, en tanto ciencia crítica, tiene mucho que aportar para el bienestar simbólico y material de las comunidades, pero este proceso debe hacerse respetando los intereses locales, sin imponer nuestros intereses. En Cusi Cusi, no existe una institucionalización de la lucha política como en otros contextos (por ejemplo, los pueblos Diaguita-Calchaquíes –ver Flores y Acuto 2015). El proceso de formación de conciencia política es largo, sobre todo en el caso de comunidades que se encuentran divididas por intereses internos de acuerdo con diferencias religiosas, políticas y/o generacionales (Vaquer *et al.* 2020).

En nuestra experiencia de trabajo es necesario que las comunidades generen sus propios intereses en nuestro trabajo, como manera de apropiación del proceso y de los resultados. Al inicio, notamos que los intereses de algunos miembros de la comunidad –sobre todo entre los más jóvenes y los de mediana edad– estaban orientados a la explotación turística. Consideran que las interpretaciones sobre el pasado desde un punto científico son lo que los turistas esperan escuchar. Sin embargo, a través del diálogo con instituciones y diferentes miembros de la comunidad, también logramos identificar un interés, por parte de los mayores del pueblo, en dejar un registro de la “forma de vida pastoril”. Una forma de vida que, según ellos, se está “perdiendo” (Vaquer *et al.* 2020). En consecuencia, y casi después de diez años de trabajo en la zona, la comunidad asoció nuestro trabajo con el registro de la identidad pastoril del pueblo, y nos considera como un medio para la visibilización de estas prácticas en tanto recurso simbólico de la comunidad.

El interés por la “forma de vida pastoril” surgió desde los mismos comunarios, no fue impuesto desde nuestra propia *episteme*. Si bien a veces se hace difícil combinar los intereses académicos con los intereses de las comunidades, consideramos que los segundos deben guiar las investigaciones. Las diferentes narrativas sobre el pasado son construidas sobre diversos intereses que muchas veces se presentan como contrapuestos o divergentes. Las relaciones de poder que sustentan esas narrativas se encuentran insertas en matrices dinámicas y contextuales que fluctúan y varían todo el tiempo. No existe un monopolio sobre las narrativas del pasado o sobre el acceso a los medios para construirlas, sino que operan en múltiples niveles y contextos.

**rEFLEXIONES FINALES**

Este trabajo es un ejercicio que nos invita a reflexionar sobre varios puntos de la práctica arqueológica. El primero de ellos es reconocer las particularidades geopolíticas de los contextos de investigación y adaptar nuestras prácticas en consecuencia. La figura del tejido, además de aplicarse al paisaje de Huayatayoc, también es una metáfora de la práctica de la arqueología latinoamericana. Los significados de la cultura material se entrelazan y conviven en diferentes interpretaciones de manera simultánea y dialogando entre ellas, como la trama y la urdimbre. Del mismo modo, y al igual que los textiles andinos, el todo es siempre mayor a la suma de sus partes. Es necesario adaptar localmente las herramientas interpretativas para que nuestra disciplina pueda generar respuestas a problemáticas locales que tengan un efecto concreto sobre las comunidades con las que trabajamos.

En este sentido, parte de este proceso implica adoptar herramientas y categorías que provengan de *epistemes* diferentes a la científica y occidental para generar una apertura del pasado hacia interpretaciones diferentes y plurales. A diferencia del multiculturalismo, lo que proponemos es un proceso doble: por un lado, una mirada crítica hacia los lugares de enunciación de las interpretaciones con sus intereses particulares; y por el otro, un proceso de construcción del conocimiento dialógico, donde los horizontes interpretativos puedan convivir en tensión. La idea de tensión es fundamental porque implica que la interpretación es dinámica, siempre un proceso y nunca un resultado cerrado. Del mismo modo, los resultados del diálogo, al ser el producto de lógicas en tensión *ch´ixi*, tampoco son predecibles y van cambiando constantemente de acuerdo con los campos de fuerzas intervinientes.

Somos conscientes de que la concreción de una Arqueología Dialógica requiere transitar un camino difícil. Muchas veces (como en este mismo artículo) el discurso sigue estando monopolizado y dirigido por nuestra propia voz. Entendemos que la escritura académica no es un género que favorezca la polifonía (Mancuso 2005). Además, existe un proceso de toma de conciencia política que, desde ambas partes, lleva tiempo. Los trabajos que venimos desarrollando van incorporando la mirada de los cuseños respecto de su paisaje y su pasado paulatinamente. Hemos ofrecido a comunarios escribir trabajos en coautoría, pero aún no lo hemos logrado –y, quizás, nunca les interese adaptarse a nuestros tiempos y formatos. Quizás lo que haya que adaptar sea los formatos –¿por qué siempre perseguir el texto académico?–, al menos para las producciones en una verdadera coautoría.

En relación con esto último, tenemos presente que el pasado no siempre se narra mediante el discurso, sino también mediante la práctica. Por ello trabajamos desde una perspectiva etnográfica a la par de la arqueológica, realizando entrevistas y observaciones participantes que nos permitan conocer y registrar los diferentes modos de narrar el pasado. Hemos registrado cómo las mujeres, por ejemplo, lo narran desde la cocina de platos pastoriles identitarios como la *kalapurca* (Carreras y Pey 2019). En cuanto al caso de Huayatayoc, desde una mirada etnográfica y arqueológica hemos podido conocer la forma en la que sus actuales habitantes tejen conscientemente un paisaje multitemporal. Lo registramos desde lo discursivo, pero, también, en la misma materialidad de las *pircas* y andenes. En ellos coexisten diferentes modos constructivos que remiten a distintas lógicas y momentos del habitar del sitio. A nivel arquitectónico, lo que se busca es visibilizar las diferencias, no su homogeneización. Así, mediante la reconstrucción de muros, también se narra el pasado local.

Como cierre, nuestra propuesta es que la Hermenéutica, si bien es una herramienta conceptual occidental, permite generar un diálogo que pone en tensión tanto nuestras interpretaciones como las de los demás. El concepto de “situación hermenéutica” que exploramos en este trabajo permite dar cuenta de los intereses detrás de las interpretaciones y tenerlos en cuenta a la hora de construir las narrativas. Esto no solamente implica entender los intereses como factores limitantes, sino como componentes más dentro de la trama y urdimbre del tejido. Cuántos más intereses se reflejen en las narrativas, mayor colorido tendrán nuestros textiles.

Además, creemos firmemente que las categorías de análisis son elaboradas para ser destruidas y no reafirmadas, en medio de un proceso que implica la presencia permanente de la alteridad. La figura del diálogo y la presencia de *epistemes* diferentes nos marcan constantemente los límites de los conceptos y categorías. Entonces: ¿qué es Huayatayoc? ¿Es un sitio arqueológico o una vega actual? ¿Fue construido por las sociedades que habitaron Cusi Cusi durante el Periodo de Desarrollos Regionales, por los abuelos o por los *chullpas*? ¿Es un sitio agrícola o de pastores? Es todo ello a la vez, conformando un tejido de prácticas y narrativas donde la suma de las partes es mayor al todo. Es antes y ahora; es pasado y presente; pero, sobre todo, es futuro. Y es un futuro que queremos construir a partir del diálogo.

**Agradecimientos**

A la Comunidad Aborigen *Orqo Runas* y a la Comisión Municipal de Cusi Cusi por acompañarnos en nuestros trabajos. A la familia Quispe por los años de compartir el campo, anécdotas y retos. Al Dr. Kevin Lane por la lectura de una versión preliminar. A todos los que participaron de las tareas de campo y laboratorio, y colaboran en este diálogo. A los tres evaluadores anónimos que contribuyeron a mejorar el trabajo.

**Bibliografía citada**

Aguilar Díaz, M. & H. Tantaleán 2008. El vuelo de Hermes: una crítica a la posmodernidad en la Arqueología desde los Andes. *Maguaré 22*: 397-423.

Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology 45:* 11.1 – 11.17.

Bourdieu, P. 1977. *Outline a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Criado Boado, F. 2006. 2006. ¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad? Sobre arqueología e interpretación. *Complutum 17*: 247-253.

Curtoni, R. 2009. Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, in K. Borrazo & L. Borrero (ed.) *Perspectivas actuales en Arqueología Argentina*: 13-32. Buenos Aires: Dunken.

Cruz, P. 2005. El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí-Bolivia). *Boletín del SIARB* 19: 38-49.

De Feo, C., A.M. Fernández & G. Raviña. 2004. Pajchela y Guayatayoc: dos sitios incaicos en la puna Noroccidental Jujeña, in *Libro de resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 104. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Dussel, E. 2008. Meditaciones anti–cartesianas: sobre el origen del anti–discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa 9*: 153-197.

Flores, C. & F. Acuto 2015. Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología. *Intersecciones en Antropología 16*: 179-194.

Gadamer, H. 2003. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gnecco, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletín del Museo Paranaense Emílio Goeldi 4 (1)*: 15-26.

Guber, R. 2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Haber, A. 2013. Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad, in A. Herrera Wassilowsky (ed.) *Arqueología y desarrollo en América del Sur. De la práctica a la teoría*: 13-18. Bogotá: Universidad de los Andes.

Heidegger, M. 2012. *Ser y Tiempo*. Traducción de José Gaos. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Hodder, I. 1986. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

-1991. Interpretive Archaeology and It´s Role. *American Antiquity 56* (1): 7-18.

-1999. *The Archaeological Process. An Introduction.* Oxford: Blackwell Publishers.

-2011. Human – thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective. *Journal of the Royal Anthropological Institute 17*: 154 – 177.

Holtorf, C.1998. *The Life-Stories of Megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)*. *World Archaeology* 30 (1): 23-38.

Joyce, R., R. Preucel, J. Lopiparo, C. Guyer & M. Joyce 2020. *The Languages of Archaeology. Dialogue, Narrative and Writing.* Oxford: Blackwell Publishers.

Lévinas, E. 2002. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

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

Olsen, B. 2010. *In defense of things. Archaeology and the ontology of objects.* New York: Altamira Press.

Palacios Ríos, F. 1977. Pastizales de regadío para alpacas, in J. Flores Ochoa (ed.) *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna:* 155-170. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

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

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

Politis, G. 2006. Ponencia: El paisaje teórico y el desarrollo metodológico de la arqueología en América Latina. *Arqueología Sudamericana* 2 (2): 168-175.

Rivera Cusicanqui, S. 2010. *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Salerno, V. 2012. Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum 23 (2)*: 191-203.

Shanks, M. & C. Tilley 1987. *Social Theory and Archaeology.* Oxford: Blackwell Publishers.

Shepherd, N., C. Gnecco & A. Haber (eds.). 2016. Arqueología y decolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Tantaleán, H. & M. Aguilar (comp.) 2013. *La Arqueología Social Latinoamericana. De la teoría a la praxis.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Thomas, J. 2001. Archaeologies of place and landscape, in I. Hodder (ed.) *Archaeological theory today*: 165-189. Cambridge: Polity Press.

Todorov, T. 2012. *Mijail Bajtín: el principio dialógico.* Bogotá: Imprenta Patriótica.

Vaquer, J. M. 2013a. Las *aporías* de la Arqueología Hermenéutica. En busca de un nuevo criterio de validez. *Arqueología 19 Dossier*: 151-172.

-2013b. La tradición como límite de la interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 38(2): 269-291.

-2015. La Arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la Arqueología, la Hermenéutica Filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. *Estudios Atacameños* 51: 15-32.

Vaquer, J. M. & Cámera, Y. 2018. Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la praxis arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Revista del Museo de La Plata* 3 (1): 38-56.

Vaquer, J. M, F. Petit de Murat & M. Di Tullio. 2020. Prácticas, narrativas y temporalidad en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Andes 1 (31):* 1-36.

Villanueva Criales, J., P. Alonso González & P. Ayala Rocabado. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños* 60: 9-30.