



Lógicas del paisaje y territorio en Cusi Cusi (Jujuy, Argentina): estableciendo nuevos diálogos entre el pasado, el presente y el futuro desde la arqueología

Landscape logics and territory in Cusi Cusi (Jujuy, Argentina): establishing new dialogues between past, present and future from Archaeology

José María Vaquer^{1,2}  <https://orcid.org/0000-0001-5245-1549>

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Conicet, ARGENTINA.

² Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de Mayo 217, Piso 3, CP (1002ABE), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ARGENTINA. Email: jmvaquer@yahoo.com

Resumen

En este trabajo propongo un diálogo entre los conceptos de lógicas del paisaje y territorio, con el objetivo de historizar los modos de vida en términos de las diferentes formas que adopta la territorialidad en el tiempo y en el paisaje en una escala temporal amplia. A su vez, propongo un modelo sobre los paisajes en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) aplicando los conceptos utilizados. Mi planteo es que entender los paisajes en términos de territorios permite interpretar problemáticas del pasado, del presente e incluso proyectarlas hacia el futuro. Para ello, aplico los conceptos propuestos en un modelo sobre los diferentes modos de vida que se dieron a través del tiempo, las relaciones entre ellos y las preguntas que pueden realizarse a partir de considerar la territorialidad como concepto clave.

Palabras clave: espacialidad, temporalidad, modos de vida, territorialidad, arqueología del paisaje.

Abstract

In this paper I propose a dialogue between the concepts of landscape logics and territory, in order to interpret the history of the ways of life in terms of different shapes adopted by territoriality in time and space in a wide temporal range. I also suggest a model of landscapes in Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) using those concepts. My consideration is that to understand landscapes as territories allow us to interpret problems from the past, the present and even project them into the future. To achieve this goal, I apply the concepts in a model of different ways of life across time, the relationships between them and the questions that can be raised through considering territoriality as a key concept.

Keywords: spatiality, temporality, ways of life, territoriality, landscape archaeology.

Recibido: 12 agosto 2020. Aceptado: 8 agosto 2021



Introducción

Consideraciones preliminares: la arqueología dialógica como epistemología

Desde hace unos años, junto con el equipo del que formo parte, venimos proponiendo y realizando una “arqueología dialógica” junto con las comunidades de Cusi Cusi, Jujuy, Argentina. La figura del diálogo implica mantener la alteridad y la diferencia en el proceso interpretativo, de tal manera que el producto de la interpretación no sea ni una síntesis ni una totalización. Esto significa que es un proceso constante que no posee ni cierre ni clausura; y cuyos resultados no son posibles de prever (Vaquer, 2013a, 2013b).

La figura del diálogo puede utilizarse en varios campos de la interpretación arqueológica. Por un lado, se aplica al polo ético/político, que implica que las narrativas sobre el pasado deben ser el producto de un diálogo entre las diferentes *epistemes* que tienen intereses sobre ese pasado. El concepto de diálogo puede aplicarse también en diferentes escalas: entre los equipos de investigación y las comunidades; dentro de los equipos de investigación, entre sus miembros que ocupan diferentes posiciones en el campo científico; dentro de las comunidades mismas, donde diferentes factores como la edad y la filiación religiosa constituyen lugares de la interpretación o “situaciones hermenéuticas” particulares. En síntesis, si existen intereses diferentes, existen posiciones diferentes y entre ellas es que se busca generar el diálogo.

Pero también la figura del diálogo nos puede servir como una aproximación epistemológica a las maneras en la que, desde nuestra *episteme* científica, construimos el conocimiento. En este sentido, abordamos el diálogo entre la arqueología y la antropología (Vaquer et al., 2020b), entre la práctica, la corporalidad y la discursividad (Vaquer, 2019) y entre el mundo de la vida y el conocimiento científico (Vaquer, 2018). En esta oportunidad, considero otro campo epistemológico en el que la figura del diálogo también puede aplicarse: las relaciones entre los datos, los modelos y las teorías; y las consecuencias prácticas de las mismas.

Como las y los lectores se habrán dado cuenta a esta altura, este trabajo se enmarca en una visión interpretativa de la arqueología, o con mayor propiedad, dentro de una arqueología hermenéutica (Barrett, 1999; Hodder, 1999; Vaquer, 2013b; Vaquer y Cámara, 2018). Esto implica que considero las relaciones entre los datos y los investigadores como relaciones de interpretación. A su vez, esto tiene varias proposiciones relacionadas: primero, que en las interpretaciones no es posible (ni deseable) desprenderse de los intereses particulares; segundo, que el proceso arqueológico tiene la forma de un espiral hermenéutico (que es una versión en tres dimensiones del círculo hermenéutico) (Hodder, 1999); tercero, que la interpretación implica relaciones entre el sujeto que interpreta y un fenómeno a interpretar que puede considerarse parte de una tradición u horizonte (Gadamer, 2003). El juego entre la situación hermenéutica, que implica un “presente” en la interpretación, con la tradición, que refiere a un “pasado”, llena de temporalidad el proceso interpretativo; y además muestra que el intérprete y su situación hermenéutica son consecuencia de la tradición que se busca interpretar. Gadamer (2003) se refiere a esto como “conciencia de la historia efectual”: el lugar desde donde se interpreta una tradición es el producto de esa misma tradición.

Esta visión circular y espiralada de la construcción del conocimiento tiene al menos dos consecuencias que nos interesan aquí. La primera de ellas es que la interpretación no es objetiva, no es algo que al modo de un objeto se encuentre separado del sujeto que la enuncia. Pero esto

tampoco implica que sea subjetiva. No me voy a detener en ampliar este argumento, para ello refiero la lectura de Vaquer (2015, 2018). La segunda de ellas es que no consideramos que haya una relación jerárquica entre la teoría, los modelos y los datos. Entendemos que las relaciones son rizomáticas (Deleuze y Guattari, 1980; ver Haber, 2007 para un argumento similar). En consecuencia, la figura del diálogo también nos permite abordar las relaciones entre los datos, los modelos, las teorías y sus consecuencias prácticas.

En esta oportunidad, presento un ensayo sobre las relaciones entre teorías y modelos, producto del diálogo entre ellos, con los datos y con las consecuencias prácticas de las interpretaciones. En particular, voy a tomar un concepto que hemos utilizado bastante: el concepto de “lógicas del paisaje”. Si bien hemos dado varias definiciones operativas (Vaquer et al., 2014; Vaquer y Cámara, 2018; Pey, 2020b), considero que es un concepto que requiere una explicitación más detallada. Así que la primera sección del texto se aboca a definir y explicitar el alcance del concepto de “lógicas del paisaje”, junto con su genealogía y relaciones en el marco de la arqueología del paisaje. A continuación, propongo que el concepto de territorio, tal como fue elaborado por la geografía crítica (Lefebvre, 2003; Soja, 2003; entre otros), tiene mucho que aportar para definir y caracterizar históricamente las lógicas del paisaje y, sobre todo, los cambios y continuidades entre ellas. Y, más aún, este concepto permite realizar una bajada práctica y empírica de las lógicas del paisaje, dotándolas de un contenido sustantivo concreto. Finalmente, propongo un modelo interpretativo con la constelación de conceptos (sensu Deleuze y Guattari, 2011) presentados que estamos desarrollando y aplicando en Cusi Cusi.

Pero las bondades de desterritorializar el concepto de territorio de la geografía y reterritorializarlo en la arqueología no terminan ahí. Sostengo que, más allá de proveer una herramienta conceptual que potencia el uso de las lógicas del paisaje, la principal ventaja de una mirada basada en el territorio es que es un “concepto-puente” entre el pasado, el presente y el futuro. Como mencioné más arriba, uno de los aportes del concepto de territorio es que permite relacionar históricamente las lógicas del paisaje. Podemos establecer una relación genealógica entre las territorialidades. Esta genealogía, que comienza con las primeras evidencias de la presencia humana en una región, llega hasta nuestros días con los regímenes de territorialidades actuales, de las comunidades y de las y los arqueólogos que trabajamos junto con ellas. Y, además, permite dar cuenta de los conflictos de las comunidades con el Estado, con nosotros, e incluso entre ellos mismos o entre nosotros mismos. Por lo tanto, es una herramienta clave para el desarrollo de una crítica de la práctica arqueológica y una práctica arqueológica crítica. El diálogo entre las territorialidades del pasado y las del presente permite anticipar las territorialidades del futuro, cuestionarlas o reproducirlas. De esta manera, el concepto de territorio tiene una proyección hacia el futuro, siendo también una herramienta clave en los conflictos entre lo local y lo global, como una herramienta política para el pensamiento decolonial (Santos et al., 1998; Haesbaert, 2014).

Desarrollo

Deconstruyendo las lógicas del paisaje

La definición más completa del concepto la realizamos en un trabajo de 2018:

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

por nosotros para sintetizar los procesos del habitar. La cultura material que constituye el paisaje es el resultado de las diferentes lógicas del paisaje (Vaquer y Cámara, 2018, p. 43).

Vamos a descomponer la definición en los elementos que la constituyen:

“una manera particular de habitar un paisaje”

Las lógicas del paisaje se insertan en la arqueología del paisaje, en su vertiente hermenéutica y dentro de la “perspectiva del habitar” propuesta por Ingold (2000). Esto implica que habitar un paisaje es una actividad interpretativa que se lleva a cabo a partir de realizar tareas. El paisaje se conforma como un *taskscape* o “paisaje de tareas” (Ingold, 2000, p. 195), es decir, una serie de lugares interrelacionados con las experiencias sensoriales y emotivas que involucran. Las tareas tienen dos componentes que separamos con fines analíticos pero que en la práctica se dan de manera simultánea: un componente somático y corporal; y un componente narrativo que implica la tematización en narrativas de lo que se está haciendo en la práctica. Junto con autores como Husserl (1985) y Merleau-Ponty (1993), consideramos que el cuerpo también posee una conciencia interpretativa (las habitualidades) que corre de manera simultánea a la conciencia discursiva o temática. En consecuencia, el proceso interpretativo del habitar –el “ser-en-el-mundo” ampliado que considera la corporalidad– es la manera que tenemos de relacionarnos con el paisaje.

Este “ser-en-el-mundo” es el producto de la operación de las estructuras del “mundo de la vida” (Schutz y Luckmann, 2009), experiencia social sedimentada que funciona como el trasfondo de nuestras tareas, dándoles sentido y vinculándolas con una tradición cultural particular (en términos de un conjunto de prácticas sociales reproducidas en el tiempo y espacio) (Pauketat, 2001). A su vez, el “mundo de la vida” conforma una “situación hermenéutica”, un lugar desde donde se interpreta al mundo conformado por intereses y pre-juicios (Gadamer, 2003). En esa interpretación del mundo se juegan también las relaciones de poder, en forma de los diferentes tipos de capital que disponen los agentes y los campos en los que participan (Bourdieu, 2003); y que se producen y reproducen de manera práctica.

“determinada por las relaciones sociales de producción y el modo de vida”

El concepto de “relaciones sociales de producción” lo entiendo en el sentido marxista del término, referido al acceso a los medios de producción. De acuerdo con la propuesta de Godelier (1974) para sociedades precapitalistas, las relaciones sociales de producción se encuentran conformadas por las relaciones de parentesco; o la institución económica es equivalente al parentesco. Por “modo de vida” me refiero a lo que el marxismo entiende por “modo de producción”, que comprende tanto las relaciones sociales de producción mencionadas anteriormente como el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, me distancio de las posturas del marxismo estructuralista como la de Althusser (1970), que entiende las formaciones sociales como compuestas de una base económica y una superestructura ideológica. Por lo tanto, el concepto de “modo de vida” como lo utilizo aquí excede las relaciones meramente económicas o materiales del concepto de “modo de producción” marxista.

El objetivo de utilizar los conceptos marxistas no es ofrecer una mirada determinista, sino destacar que un modo de vida o modo de producción implica una cierta relación entre las poblaciones humanas con su entorno. Estas relaciones toman características propias dentro

de cada sociedad, respondiendo a mundos de la vida diversos. Como ejemplo, las relaciones de producción agrícolas y ganaderas son entendidas por varias sociedades andinas como relaciones de crianza mutua (Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2014; Lema y Pazzarelli, 2015). En el mismo tono, tampoco es posible realizar una distinción clara entre los conceptos de “naturaleza” y “cultura”, ya que ambos dominios son entendidos en términos de relaciones de parentesco y reciprocidad. Por lo tanto, el concepto de trabajo en Marx (2004) como una intervención del ámbito de la cultura en la naturaleza (siempre para sociedades no capitalistas) tampoco sería aplicable a las sociedades andinas (Gose, 2016), al igual que el concepto de producción. Entiendo que la cosmovisión no es ideología, sino que un campo de poder social donde se juega el capital simbólico (en términos de los esquemas de clasificación) de una sociedad (Bourdieu, 1977).

Haciendo estas salvedades, lo que me interesa rescatar de las nociones de modo de vida y de modo de producción es que el modo de vida puede ser una versión ampliada del modo de producción, incluyendo las valoraciones culturales e interpretaciones particulares de cada caso. Es un concepto que trasciende las dicotomías entre la base y la superestructura, entre lo material y lo ideal, ya que ambos ámbitos se dan al mismo tiempo y no existe una relación de causalidad estructural entre ellos. Además, y esto es lo principal, cada modo de vida, con las relaciones con el entorno que implica (sea producción, crianza mutua, trabajo, o la forma que sea), posee una cultura material distintiva. No es lo mismo la cultura material de los grupos cazadores-recolectores, de los pastores o de las sociedades agrícolas. Entonces, en lugar de hablar de “economías cazadoras-recolectoras”, prefiero referirme al “modo de vida cazador-recolector”, con una cultura material distintiva que estructura de manera recursiva los diferentes campos sociales. A su vez, los modos de vida implican las diferentes maneras de “ser-en-el-mundo” que se desenvuelven en el habitar.

“herramienta interpretativa utilizada por nosotros para sintetizar los procesos del habitar”

Las lógicas del paisaje no existen empíricamente, sino que son una construcción de los investigadores para sintetizar las instanciaciones del habitar en un tiempo y lugar determinados. Son los restos de los diferentes modos del habitar que se encuentran en el paisaje. Sin embargo, el concepto de resto utilizado aquí tiene una raíz más filosófica que arqueológica. En nuestra disciplina, el concepto de “resto” implica aquello que perdió su funcionalidad originaria. También hace alusión a lo que queda luego de la operación de los procesos de formación del registro. Los restos arqueológicos son los que conforman el contexto arqueológico. Nuestro trabajo es inferir el sistema que produjo esos restos (Schiffer, 1972).

Ahora bien, en la filosofía de Derrida (1989), “resto” significa algo diferente. Si bien también implica aquello que queda, es de igual forma aquello que siempre estuvo ahí. Me gusta esta idea porque nos acerca a la multitemporalidad de la cultura material. El resto arqueológico es algo que refiere al pasado, pero que se da en el presente. Por lo tanto, es un fenómeno del presente que remite a un pasado. Por su propia presencia, demanda una explicación. La arqueología, en tanto actividad interpretativa del ser humano, consiste en crear narrativas sobre esos restos (Barrett, 1999).

Las lógicas del paisaje son una instancia narrativa de los diferentes estados del “ser-en-el-mundo” y del habitar que construimos para dar cuenta de “modos de vida” particulares. Estos engloban los modos de vida del pasado y sus relaciones; pero también los modos de vida del presente. Las lógicas del paisaje son conceptos que permiten interpretar el pasado y el presente;

son conceptos que tienen aplicación arqueológica y etnográfica. En nuestro caso particular, los pobladores actuales tienen varias lógicas del paisaje que operan de manera simultánea y a veces contrapuesta: unas, producto de las prácticas tradicionales de pastoreo combinadas con elementos de la evangelización católica apostólica romana que impuso la Conquista española; y otras, producto del culto cristiano evangélico que hace varios años se estableció en la región (Vaquer, 2019).

Ahora bien, la práctica de la arqueología también implica una lógica del paisaje, que es el producto de un modo de vida particular. Como propone Ingold (2000, p. 189), “la arqueología es también un modo del habitar”. Lo particular de este modo de habitar es que combina, como horizonte, un mundo de la vida y la pertenencia a un campo disciplinario que determina las situaciones hermenéuticas y los intereses de los intérpretes (Vaquer, 2018).

“la cultura material que constituye el paisaje es el resultado de las diferentes lógicas del paisaje”

Los modos de vida que conforman los modos del habitar son susceptibles de ser interpretados en narrativas debido a su doble naturaleza: corporal y discursiva. Si bien en otro trabajo exploramos las relaciones entre las prácticas y las narrativas (Vaquer et al., 2020b), los modos de vida se desenvuelven en actividades o tareas que implican al cuerpo y al mundo material. La interpretación somática del mundo se realiza a partir de realizar actividades que involucran a la cultura material en un espacio cargado de significados. Los conceptos de “conciencia práctica” de Giddens (1998), *habitus* y *hexis* corporal de Bourdieu (1977) dan cuenta de este proceso.

Por lo tanto, el componente material de las lógicas del paisaje es la cultura material que estructura, y es estructurada a la vez, por esos modos del habitar. En este sentido, el paisaje se encuentra marcado por los diferentes modos del habitar que lo constituyen. Lejos de ser “restos”, la evidencia material de modos pasados es un recurso simbólico que poseen los agentes en las interacciones, sirviendo para legitimar o cuestionar un estado presente de cosas. Las historias de los modos de habitar se encuentran inscriptas en el paisaje y son interpretadas en forma de narraciones por los agentes en el proceso del habitar. De esta manera, el habitar se conforma dentro de una trayectoria histórica que comprende relacionalmente los modos anteriores y sus interpretaciones; y en este juego entre las tradiciones pasadas inscriptas en el paisaje y las interpretaciones que se dan en el presente, los modos del habitar se proyectan hacia el futuro.

El concepto de territorio

Desde la geografía crítica, el concepto de territorio es una derivación de un concepto anterior, que es el de lugar (Santos, 2000). El concepto de lugar surge a partir de la diferencia entre el espacio y el lugar. Tuan (2003, p. 6) lo expresa de manera poética: “Si el espacio es movimiento, el lugar es pausa”. Esto implica, de manera no poética, que mientras el espacio es algo abstracto, el lugar es concreto. Un lugar sería una porción del espacio donde el ser humano se arraiga a partir de la experiencia y la emotividad. El concepto de lugar surge como una categoría crítica contra la visión positivista del espacio, que lo considera una variable abstracta e irrelevante para la vida social; un “marco” dentro del cual ocurren los procesos sociales. Esta concepción cartesiana del espacio dominó la escena teórica de la geografía hasta la década de 1970, donde fue cuestionada por autores marxistas como Lefebvre (2003) y autores de tradición humanista como Tuan (2003). También fueron importantes los aportes de geógrafos posestructuralistas como Soja (2003), entre otros (ver una síntesis en Tomasi, 2011).

Para Haesbaert (2005), el espacio se convierte en lugar a partir de la apropiación. Esta misma apropiación, que llena el espacio de lugares, hace que estos últimos se transformen, en conjunto, en un territorio. Un territorio es para este autor un “espacio-proceso”, que se convierte en significativo a partir de desarrollos de apropiación y dominación. A estos procesos, a su vez, los denomina “territorialización”. Un territorio es un área concreta sobre la cual alguien (individuo, sociedad) pretende ejercer cierto control. De acuerdo con la escala de las sociedades en cuestión, este control puede ser de dominación, en el caso de las sociedades estatales, o de apropiación en el caso de las “sociedades tradicionales”. Pero, de todas maneras, todo territorio posee componentes “funcionales” y otros “simbólicos”; unas funciones y unos significados. Esto implica dos cuestiones: por una parte, las funciones y significados de los territorios implican conflictos entre los agentes sociales; y por la otra, existen diferentes maneras de construir un territorio. En consecuencia, un territorio se encuentra siempre en disputa, es un resultado dinámico e inacabado de distintas acciones y estrategias.

Otra definición de territorialidad, que apoya la anterior, es la de Soja (2003). Para este autor, la territorialidad es un patrón de relaciones espaciales identificables que resulta del confinamiento de ciertas actividades en áreas particulares y la exclusión de ciertas categorías de individuos del espacio. Vemos, entonces, que la territorialidad siempre se relaciona con el control y la exclusión. Esta exclusión puede tener una dimensión tanto física como simbólica; y las transformaciones en la territorialidad son el producto de cambios en las relaciones y procesos que la configuran. Sin embargo, la acción efectiva del control no es uniforme ni homogénea, sino que posee diferentes niveles de intensidad. Esto nos permite reconocer diferentes grados de territorialización; y diferentes territorialidades que se superponen conflictivamente.

El concepto de territorio contiene una dimensión política que también me interesa retomar. Junto con los conceptos de territorio y territorialidad, es importante también el concepto de “desterritorialización” (Santos, 2005; Haesbaert, 2014). En una primera instancia, este concepto se refiere a la redefinición de la territorialidad, tradicionalmente vinculada al Estado-nación, en épocas de crisis “posmodernas” en las que no existen los absolutos ni los grandes relatos. Se refiere también a un momento de globalización del capitalismo, cuando las fronteras ya dejan de tener sentido como límites político-sociales y, sobre todo, económicos, y los espacios se transforman en espacios-redes. Sin embargo, Haesbaert (2011) propone que este proceso de “desterritorialización” es en realidad el advenimiento de una “multiterritorialidad”, en tanto proceso de construcción y destrucción de territorios que mezclan diferentes modalidades territoriales. En consecuencia, el proceso de “desterritorialización” se encuentra acompañado de otro de “reterritorialización”, en los cuales los significados de los territorios se van articulando de manera conflictiva. Uno de los ejemplos de estos procesos son las relaciones entre lo local y lo global, como los conflictos territoriales entre los Estados-naciones, empresas mineras y pueblos originarios, tan comunes en nuestra práctica científica. Vamos a ver, más adelante, que estos conceptos también son interesantes para aplicar a una escala micro e interpretar los conflictos territoriales en casos puntuales. En definitiva, los procesos de reterritorialización son el producto de las negociaciones y las luchas entre diferentes grupos y escalas del poder social por el control simbólico y efectivo de un espacio que se presenta multiforme.

Lógicas del paisaje y territorio

En las secciones anteriores presenté los diferentes conceptos que van a entrar en juego a modo de constelación (Deleuze y Guattari, 2011) en el marco interpretativo que propongo. Mi argumento es que el concepto de lógicas del paisaje puede ser enriquecido por el concepto de

territorio con los procesos asociados de reterritorialización y multiterritorialidad. Esto es porque permiten historizar las lógicas del paisaje en términos de diferentes formas que adopta la territorialidad vinculada con los modos de vida que se sucedieron en el tiempo en términos de rupturas y continuidades; y, por otro lado, son conceptos que nos permiten interpretar tanto procesos sociales que ocurrieron en el pasado como los que ocurren en la actualidad (definidos más arriba como conceptos-puente).

Con respecto a la primera parte del argumento, propongo que dentro de cada lógica del paisaje se encuentra una forma específica de territorialidad, vinculada con el modo de vida que estructura esa lógica determinada. Esta territorialidad comprende las diversas maneras de control que se ejercen sobre un territorio determinado. Los territorios asociados a modos de vida del pasado no tienen por qué adoptar la forma de una dominación efectiva, a la manera del Estado-nación moderno. En principio, podemos considerar que existen diferentes modos de territorialidad, como los territorios-zona y los territorios-redes (Haesbaert, 2005), pero la forma que adoptan depende no solamente del modo de vida, sino también de las particularidades históricas de cada sociedad y cada entorno; y de cómo es construida esta relación culturalmente.

La cultura material que resta en el paisaje, producto de las diferentes maneras del habitar con sus prácticas sociales, es también el producto –y produce de manera recursiva una territorialidad determinada–. Aquí es donde podemos realizar nuestro aporte al concepto de territorio desde nuestra disciplina: la territorialidad tiene un componente material que la estructura de manera recursiva. Desde los alambrados, los hitos nacionales, los puestos de control fronterizos y los muros que dividen a los países hasta las distribuciones de artefactos en el paisaje, el arte rupestre, los mojones, la vialidad, los monumentos a los ancestros, etcétera, la territorialidad depende de una serie de marcadores materiales. Nuestro aporte no es solamente reconocer que los marcadores territoriales justamente “marcan” el territorio, sino que lo estructuran. Esto significa que la cultura material tiene un rol activo en la conformación de los territorios. En consecuencia, la estructuración de la cultura material en los paisajes nos refiere a la estructuración de los territorios.

A su vez, la restancia (la calidad de resto en los términos definidos anteriormente) de lo material implica que un paisaje se encuentra conformado por los restos de las diferentes maneras en que fue habitado en el pasado. Esta historia inscrita en el paisaje produce que las actividades realizadas en el presente se encuentren pregnadas de las territorialidades pasadas. Si lo consideramos desde el punto de vista de la territorialidad, la multiterritorialidad desde una perspectiva arqueológica no solamente se da de manera sincrónica (a partir de las diferentes territorialidades en conflicto de un momento determinado) sino también de manera diacrónica, a partir de los restos de las territorialidades pasadas que cobran sentido en las narrativas presentes sobre ese pasado.

En este punto volvemos al concepto de lógicas del paisaje con el que comenzamos. La cultura material en el paisaje nos permite interpretar las multiterritorialidades históricas (y actuales) que lo conforman. Desde nuestro punto de vista de investigadores, cada lógica del paisaje, que se encuentra vinculada a su vez con un modo de vida, incluye una o varias territorialidades que se mezclan yuxtaponen de manera sincrónica y diacrónica. Es importante aclarar que en un momento temporal determinado, pueden superponerse uno o más modos de vida, por lo que las territorialidades asociadas son también varias y se relacionan entre sí de manera compleja. Por lo tanto, cada territorio reconocido arqueológicamente es el producto de un territorio anterior (tanto por continuación como por ruptura, de manera abrupta o gradual) y se proyecta hacia

territorios futuros. La consideración del paisaje en términos de multiterritorialidad permite interpretarlo en clave de las relaciones de poder que se negocian socialmente y sus manifestaciones espaciales. Otro punto importante es que este proceso de construcción y negociación material de los territorios no solamente se circunscribe al pasado, sino que también sigue operando en el presente.

Discusión

Paisaje y territorios en Cusi Cusi, Jujuy: construyendo el modelo

Cusi Cusi es un pueblo que se encuentra localizado en la puna de Jujuy (Figura 1). Desde el año 2010 venimos realizando investigaciones en la región, que resultaron en varias publicaciones que abarcan diferentes líneas de investigaciones. Si bien algunos investigadores habían visitado la zona con anterioridad, solamente realizaron investigaciones puntuales en ciertos sitios durante un período limitado (De Feo et al., 2007). Esto significó que cuando comenzamos a trabajar en la región fue necesario desarrollar metodologías que nos permitiesen tener una perspectiva más global de la cultura material. En paralelo con las tareas más “arqueológicas”, desde inicios del proyecto buscamos también registrar y visibilizar las historias locales sobre el pasado. De esta manera, el proyecto, que bautizamos *Pallqa* (que significa encuentro) siempre tuvo la vocación de poner en diálogo las narrativas científicas y las locales.

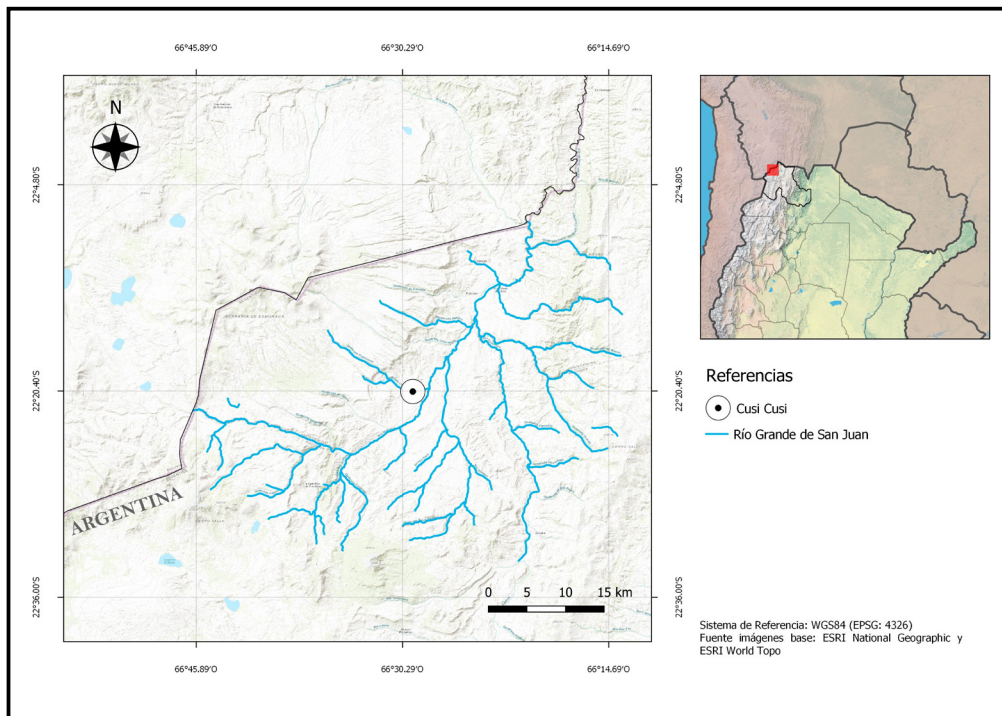


Figura 1. Localización de la zona de estudio
Ubicación de Cusi Cusi. Fuente: Elaboración propia.

Entre los trabajos que realizamos en la zona, el primero de ellos fue una prospección intensiva, en principio en un radio de 10 km del pueblo actual, que sucesivamente fuimos ampliando hasta lograr cubrir los diferentes pisos ambientales que conforman el área. Como resultado de estas tareas, relevamos más de 150 sitios arqueológicos con diferentes características y temporalidades (Vaquer y Cámara, 2018). En muchos de ellos, la adscripción temporal fue determinada a partir de la presencia de materiales diagnósticos como cerámica decorada o tecnologías líticas. De esta manera, logramos determinar que la región tiene una historia ocupacional que comienza en el Holoceno Temprano (10.000 – 8.500 AP). En esta gran franja temporal que abarca aproximadamente 10 000 años de historia, se sucedieron en el tiempo diferentes modos de vida que dejaron una impronta material particular en el paisaje.

A partir de esta experiencia del paisaje, y de reconocer que los diferentes modos de vida que se sucedieron en el tiempo seguían estructurando la experiencia presente, es que arribamos al concepto de lógicas del paisaje en los términos que definí en las secciones anteriores. De esta manera, propusimos entender la historia del paisaje cuseño en términos de las lógicas que lo estructuraron en el tiempo. Así, reconocimos que el paisaje era producto de varias lógicas, que denominamos cazadora-recolectora, pastoril, agrícola, la de los cuseños y cuseñas actuales y las nuestras como científicos. Asimismo, una vez que avanzamos con los trabajos en ciertos sitios reconocimos que también estaba presente una lógica colonial, producto de la Conquista española y la incorporación de la región al sistema capitalista. A partir del trabajo etnográfico, también identificamos que existen varias lógicas dentro del pueblo, que dependen de diversos factores como el grupo etario, el género y la afiliación religiosa.

De esta manera, llegamos a la conclusión de que es muy difícil interpretar el paisaje sin considerar el concepto de territorio y territorialidad. En consecuencia, la propuesta es reformular el modelo en términos de la conformación de diferentes territorios y relacionarlos con los modos de vida a partir de los restos materiales. Si bien reconozco que esta empresa es bastante amplia, y aún hacen falta muchos datos, es interesante dejar planteado el modelo, que sirva como guía para las investigaciones que estamos desarrollando.

Modo de vida cazador-recolector

La evidencia de la presencia de grupos cazadores-recolectores en el área de estudio se remonta al menos al Holoceno Temprano a partir de material lítico diagnóstico (Vaquer et al., 2014). Sin embargo, el material lítico relacionado con el modo de vida cazador-recolector con más presencia en el paisaje comprende instrumentos lanceolados “Saladillo” adscritos al Holoceno Medio (8.500/8.000 – 3.500 AP) y al inicio de la domesticación de camélidos (Fernández Distel, 2007; López, 2012). Los modelos paleoambientales para el Holoceno propuestos por Morales (2011) y Pirola (2019) señalan que dentro de las condiciones climáticas de aridez y sequedad que caracterizaron a este período, la región de Cusi Cusi se mantuvo con condiciones relativamente estables de humedad. A su vez, al situarse en una zona con fácil acceso a la cordillera Oriental, los antiguos cuseños tuvieron acceso a los recursos de las vegas que se encuentran sobre los 4000 msnm y a los cursos de agua debajo de esa cota. En consecuencia, Cusi Cusi pudo haber sido uno de los centros de domesticación de camélidos que dio origen al modo de vida pastoril.

Dentro de este modo de vida hay varias preguntas que pueden considerarse desde la estructuración de la territorialidad. La transición entre el Holoceno Temprano y el Holoceno Medio implicó un deterioro de las condiciones ambientales, que produjo que los recursos críticos se

concentren en parches que se distribuyeron de manera heterogénea en el paisaje (Morales, 2011; Tchilinguirian y Olivera, 2014). A partir de este marco ambiental, y de acuerdo con las posturas teóricas de los investigadores, se propusieron una serie de escenarios que involucran diferentes relaciones entre los grupos sociales, las especies animales y los recursos. La pregunta que podemos hacernos al respecto es: ¿de qué manera afectó la concentración de recursos las territorialidades de los cazadores-recolectores? ¿Se conformaron nuevos territorios con accesos exclusivos a ciertos parches o eran compartidos por diferentes grupos sociales? Un dato interesante en este sentido es que, más allá de las distancias geográficas, hay ciertas “maneras de hacer” vinculadas con las herramientas líticas que están siendo compartidas por los grupos que habitaron la puna, desde Catamarca hasta Jujuy pasando por Salta (Martínez, 2003; Huguin, 2014; López y Restifo, 2017). Si bien es demasiado simplista pensar que un modo de hacer responde a una territorialidad específica, podemos pensar que la información, como un recurso más, se encuentra circulando y unificando a varios grupos humanos. En este sentido, ya desde estos momentos tenemos un escenario de multiterritorialidad que depende de diversas escalas. Si los grupos sociales conformaron territorios de explotación específicos dentro de un paisaje, lo estaban haciendo en un marco donde se comparte información, conformando de esta manera un territorio mayor. La territorialidad funcionaba en escalas diversas y con diferentes tipos de recursos.

Modo de vida pastoril

Durante el Holoceno Medio los cazadores-recolectores de la puna del noroeste argentino exhiben una marcada reducción en su movilidad residencial (López, 2012; López y Restifo, 2017). A su vez, tienden hacia una creciente intensificación en la explotación de camélidos, que se evidencia en un progresivo aumento en el predominio de estos por sobre el resto de la fauna en los sitios arqueológicos. Además, se registra que hace aproximadamente 4500 años AP hubo un cambio en el tamaño de las especies de camélidos. Esto ocurre como consecuencia de la implementación del mecanismo de protección de manada, que consiste en la intervención humana en favor de un segmento poblacional, o la totalidad de una especie, facilitándole un acceso seguro a sus alimentos mediante la protección frente a predadores. El siguiente paso lo constituye el confinamiento de poblaciones protegidas, en el cual se inicia la adaptación genética de los camélidos cautivos (Yacobaccio y Vilá, 2016).

El resultado de este proceso es la domesticación de los camélidos y el surgimiento de la vida pastoril. De acuerdo con Yacobaccio et al. (1994), este proceso se fue dando de manera progresiva. En este sentido, podemos considerar que existe una continuidad entre la vida cazadora-recolectora y la vida pastoril. Si lo pensamos desde la perspectiva de la territorialidad, la domesticación implicó que paulatinamente se fueran reduciendo los territorios de los cazadores-recolectores hasta adecuarse a los requerimientos de la vida pastoril como una consecuencia.

Sin embargo, en los últimos años se ha producido un cuestionamiento del concepto de “domesticación” y se propuso, a partir de trabajos etnográficos con pastores actuales, que las relaciones entre las personas y los rebaños son de “crianza mutua” o *uywaña* en aymara (Haber, 2007; Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2014). Esto implica situar el pastoralismo (y todas las actividades que desde nuestra mirada consideramos “productivas”) dentro de un marco diferente. Criar es incorporar al *ayllu*, es unir a los seres humanos y no humanos dentro de las relaciones de parentesco que conectan la vida social andina (Lema, 2014). Los animales y cultivos que son criados por las personas se entienden como *uywa* o *uywakuna*. Todos los animales, plantas y elementos que integran el paisaje son criados, y los seres humanos también son el

producto de esta crianza. Es interesante notar que, desde esta perspectiva, se redefinen, por un lado, la idea de producción, y, por el otro, la idea de recurso. Si los animales y los cultivos son criados a la vez que los seres humanos y los elementos del paisaje, ¿quién ejerce el control sobre ellos? Recordemos que nuestra definición inicial de territorialidad tiene que ver con el control de los recursos en una serie de lugares definidos.

En los Andes meridionales las relaciones entre los diferentes seres que conforman el mundo, tanto humanos como no humanos, son a partir del parentesco. La cercanía social, que implica una reciprocidad generalizada, se encuentra conformada por los miembros del *ayllu*, grupo de parentesco definido de varias maneras en la etnografía andina (Sendón, 2003). El otro extremo lo representan aquellos seres que son considerados no-parientes y representan la alteridad absoluta. Sin embargo, esta red de relaciones no es simétrica, ya que algunos de los agentes poseen mayor poder que otros para influenciar en la vida de los demás. Entre ellos se encuentran los cerros, los ojos de agua, las peñas, y otros lugares considerados “peligrosos” debido a que poseen una fuerza creadora potente (Cruz, 2006, 2014; Sendón, 2010). Los cerros, asociados a los ancestros, son unos de estos seres poderosos, y según los modelos para las sociedades andinas prehispánicas, los dueños últimos de los recursos con los cuales los grupos humanos deben “negociar”. De acuerdo con Nielsen (2006), este es uno de los mecanismos institucionales para evitar que el poder se concentre en determinados individuos, estructurando de esta manera sociedades corporativas en las que el grupo familiar o *ayllu* se constituye en la unidad de apropiación de los recursos. El acceso a los mismos se garantiza a través de una serie de transacciones rituales que afirman la pertenencia del individuo al grupo; entre los diferentes grupos que conforman a la sociedad, y con los seres poderosos que poseen los recursos.

En consecuencia, para pensar la territorialidad desde una perspectiva que contemple las particularidades culturales de los contextos, es necesario establecer un diálogo con *epistemes* diferentes de las nuestras. Los territorios que se conforman a partir del *uywaña* (crianza mutua) son muy diferentes a los que podemos pensar desde una lógica dominada por la razón instrumental. La diferencia con la perspectiva marxista comentada más arriba es que no consideramos las cosmovisiones o lógicas como meras ideologías, sino como campos de poder sociales donde se enfrentan los agentes con sus diferentes tipos de capital (Bourdieu, 1977, 2003).

A partir de estas consideraciones, los territorios que se conforman en este proceso van a estar estructurados en torno a la figura de los ancestros y a las relaciones entre los diferentes ancestros de los grupos sociales. Uno de los indicadores materiales para las sociedades agrícolas lo conforman las torres-*chullpas* que son emplazadas en el paisaje a partir del Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1430 DC) (Nielsen, 2008). También es importante considerar la territorialidad desde el punto de vista de las sociedades pastoriles, donde la cultura material asociada a la marcación de los territorios no es la misma que para las sociedades agrícolas. Existen ciertos marcadores vinculados con la vialidad y el arte rupestre que podrían estar indicando los territorios pastoriles (Pimentel, 2009; Martel, 2010). En consecuencia, en ciertas partes del paisaje andino meridional (como en Cusi Cusi) se produce también una situación de multiterritorialidad donde coexisten territorios pastoriles junto con territorios de sociedades agrícolas. A su vez, estos territorios poseen materialidades distintivas que permiten identificarlos arqueológicamente.

De todas maneras, es necesario realizar una aclaración. Si bien en el modelo planteamos las lógicas pastoriles y agrícolas de manera dicotómica, en la práctica ambas tienen mucho en común. La información etnográfica y etnohistórica (p.e., Bouysson-Cassagne y Harris, 1987;

Wachtel, 2001) señala que, desde la mirada de algunos pueblos agricultores como los aymara, los pastores son considerados *chullpas*, relictos de otra humanidad que desapareció con la salida del sol. En este sentido, son considerados no-humanos, parte de la alteridad con la que hay que negociar en las instancias rituales. Más adelante vamos a ver cómo en la actualidad ambas lógicas se combinan en las prácticas pastoriles de los cuseños, constituyendo una verdadera lógica pastoril-agrícola (Lane, 2006; Pey, 2020b).

Modo de vida agrícola

Nuestra hipótesis es que el modo de vida agrícola es un modo de vida intrusivo, esto es, que la zona del Cusi Cusi fue un área principalmente pastoril hasta que grupos provenientes de otras regiones se asentaron y construyeron sitios de producción agrícola de una magnitud hasta entonces nunca vista. De acuerdo con los fechados obtenidos en Pajchela Núcleo (Vaquer et al., 2020a) y al modelo estratigráfico de la arquitectura propuesto por Pey (2020a), consideramos que esto habría ocurrido durante el Período de Desarrollos Regionales Tardío (desde ahora PDRT), y posiblemente de la mano de personas que provenían de la Cuenca Miraflores – Guayatayoc, área vinculada con poblaciones Casabindo (Albeck y Ruiz, 2003). Si bien consideramos que los pastores cuseños poseían una agricultura familiar, la llegada de los grupos Casabindo tuvo como objetivo ampliar la superficie de cultivo, tal vez en respuesta a los procesos de expansión de la agricultura que estaban ocurriendo en su zona de origen (Albeck, 2011). Esto se ve en los complejos agrícolas de la quebrada de Pajchela y Huayatayoc, ambos situados en las proximidades del pueblo actual de Cusi Cusi.

Contamos con varias evidencias que apuntan a que la agricultura no se implementó previamente en Cusi Cusi. Primero, hasta el momento no hemos encontrado aldeas con manifiesta vida agrícola anteriores al siglo XV. Segundo, la evidencia de producción agrícola apunta a que los sitios (o al menos la mayor parte de ellos) fueron construidos de manera contemporánea. Tanto en los sitios de la quebrada de Pajchela (Casas Quemadas, Pajchela Terrazas y Pajchela Núcleo) como en la quebrada de Huayatayoc, los recintos habitacionales son muy pocos. Nuestra interpretación es que ciertas familias vivían en los sitios para realizar la mantención de la infraestructura. En las épocas de necesidad de mano de obra, como la siembra y la cosecha, se recurría a instancias rituales para congregarse a las poblaciones y, tal vez, convocarlas desde los lugares de origen en una institución semejante a la *mit'a* incaica. En este sentido, en Pajchela Núcleo se encuentra un montículo plataforma con 6,7 m de alto y que ocupa una superficie de 460 m². Está conformado por tres niveles artificiales, construidos a partir de cámaras que, de acuerdo a lo que nos contó la dueña de los terrenos, contenían cuerpos humanos (Vaquer et al., 2020a). Esta estructura es única en la región. Lamentablemente se encuentra en mal estado de conservación. Si realmente se trató de un monumento funerario, entonces las actividades agrícolas en la región se encontraban fuertemente vinculadas con una nueva forma de actividad ritual.

Si interpretamos este proceso en términos de territorios y territorialidad, se plantea un escenario muy interesante. Sobre una base de poblaciones pastoriles, con territorios establecidos de acuerdo con la lógica de su modo de vida, se inserta una nueva territorialidad que incluye puntos específicos del paisaje, y relaciones a larga distancia con las poblaciones de origen. En la mayoría de los casos, la agricultura y el pastoralismo son actividades excluyentes en los mismos espacios, al menos en ciertos momentos del año. Del mismo modo, los sitios agrícolas se encuentran localizados en lugares óptimos para el cultivo de especies microtéricas, considerando la cercanía a fuentes de agua, orientación de las pendientes, las laderas y el tipo

de geoforma donde se emplazan. Estos lugares también serían atractivos para el pastoreo del ganado, como es el caso de Huayatayoc (Pey, 2020a). En consecuencia, tuvo que haber algún grado de negociación territorial entre los agricultores y los pastores. Es interesante mencionar que los patrones de consumo animal en los recintos de Casas Quemadas y Pajchela Núcleo son similares a los de los pastores actuales (Vaquer et al., 2018).

El panorama se complejiza con la llegada del Imperio inca y la Conquista española. De acuerdo con la evidencia del Recinto 1 de Casas Quemadas, hacia finales del PDRT se instalan en la zona poblaciones vinculadas con la esfera Yavi-Chicha. Esto coincide con el abandono de la mayoría de los sitios de la cuenca media, de acuerdo con la propuesta de Nielsen et al. (2015). Una probable explicación es que, dentro de los movimientos de poblaciones realizados por el Imperio, el despoblamiento de la cuenca media estuvo acompañado por la instalación en la cuenca superior (Zanolli, 2003). Estas poblaciones reutilizaron los sitios agrícolas que encontraron en el paisaje, modificando parte de ellos (Pey, 2020b). También se produce un aumento en la presencia de cerámica Yavi-Chicha y una disminución de la cerámica Casabindo, tanto en capa como en superficie. De hecho, la abundancia de cerámica Yavi-Chicha en superficie llevó a De Feo et al. (2007) a interpretar las ocupaciones de la zona como incaica.

Desde la bibliografía se sugirió que la cuenca superior del Río Grande de San Juan fue una “zona de ocupación multiétnica” debido a que en ella confluían materialidades adscriptas a diferentes grupos, como los Casabindo, los Yavi-Chicha e incluso los Atacameños (Tarragó, 1984; Albeck y Ruiz, 2003; Albeck y Zaburlín, 2008). Sin embargo, a partir de los datos generados por nuestro trabajo en la región, y con una mirada centrada en la conformación de territorios, el panorama es bastante diferente. En primera instancia, el modelo de ocupación multiétnica supone una idea de territorio semejante a los Estados-nación modernos, donde cada grupo social reclama una porción de territorio para su uso exclusivo. El concepto de ocupación multiétnica supone que existen ciertos territorios, marginales a las áreas nucleares, donde hay una especie de “tenencia compartida”. Ahora bien, estos modelos ignoran, por un lado, la presencia de los grupos pastoriles, con una territorialidad propia; y, por el otro, dan una imagen bastante simplista de los procesos sociales. Desde nuestra perspectiva, la conformación de territorios es un proceso complejo en el que entran en juego no solamente cuestiones vinculadas con el poder social, sino también la estructuración espacial de las sociedades.

El territorio en los Andes meridionales, como vimos más arriba, excede las nociones meramente económicas producto de nuestra razón instrumental, y se presenta como un entramado de relaciones de parentesco entre los diferentes seres que lo habitan. Dentro de esta lógica, el acceso a un territorio se encuentra vinculado con las relaciones que establecen los grupos humanos con los ancestros. El montículo plataforma de Pajchela Núcleo pudo haber sido un intento de situar a los ancestros de los grupos agricultores en el paisaje y de esta manera apropiárselo. Prácticas similares son conocidas para el Imperio incaico, como la ceremonia de la *Capacocha* o el mito de origen en Pacariqtambo (Urton, 1990). En consecuencia, para definir la territorialidad de estas sociedades es necesario interpretar las relaciones en clave de vínculos de parentesco.

Incorporar las nociones de territorio, territorialidad y multiterritorialidad nos posibilita hacerle nuevas preguntas al registro, que permiten dar cuenta de las complejidades de las relaciones sociales. En este sentido, durante el PDRT, Cusi Cusi se constituye como un lugar donde conviven los territorios pastoriles con los territorios de las sociedades agrícolas. Es necesario, para avanzar en esta línea de trabajo, considerar las particularidades de cada uno e hipotetizar las relaciones posibles entre ellos. Con la llegada de los incas, estas relaciones de poder cambian, y

en consecuencia también se produce una modificación en las territorialidades. También desde el punto de vista de las sociedades agricultoras, fue necesario un proceso de reterritorialización que implicó situar a los ancestros en el paisaje, como el caso del montículo plataforma de Pajchela Núcleo y las estructuras chullparias que se encuentran en diversos puntos del paisaje, como Chaqui Potrero y aquella sobre el cauce del río Granadas.

El pasado, el presente y el futuro. Lógicas del paisaje y territorio en la actualidad: un ejemplo de la quebrada de Huayatayoc

Como mencioné anteriormente, una de las ventajas de la categoría de territorio, junto con la constelación de conceptos asociados, es que funciona como un “concepto-puente” que permite vincular el pasado, el presente y el futuro. A partir de lo planteado en la sección anterior, podemos entender el paisaje cuseño en términos de una multiplicidad de territorialidades que se vinculan con los diferentes modos de vida. Así, podemos considerar que el modo de vida pastoril, a la vez que implica una ruptura gradual con el modo de vida cazador-recolector, se constituye desde una serie de continuidades. La primera ruptura en la territorialidad, de acuerdo con nuestra propuesta, se lleva a cabo cuando las sociedades agrícolas construyen los sitios de producción en lugares del paisaje que también son aptos para el pastoralismo. Esta situación se prolonga a través del PDRT, la conquista incásica y llega hasta la Colonia temprana, cuando los sitios de producción agrícolas son abandonados y luego reutilizados parcialmente por los pastores. Aquí se produce la segunda ruptura. El impacto de la conquista produjo una profunda desestructuración de las sociedades locales, que en nuestra zona de estudio implicó una vuelta a las prácticas pastoriles reconvertidas en arriería para abastecer los circuitos mineros de la región (Vaquer, 2016).

Una vez que los sitios de producción agrícola dejaron de ser utilizados por los pueblos agricultores, fueron reapropiados por las familias de pastores. Esto derivó en la conformación de una lógica pastoril-agrícola que implica el aprovechamiento de la infraestructura agrícola para la actividad pastoril. En los términos discutidos en este trabajo, se trata de una reterritorialización de las lógicas agrícolas dentro de las lógicas pastoriles. Pero lo interesante de esta lógica pastoril es que no se limita a la reutilización pasiva de los sitios, sino que activamente se los incluye dentro del *uywaña*. Al igual que en otros lugares de los Andes meridionales, los pastores no solamente utilizan las vegas (que muchas veces son los lugares donde se localizan los sitios agrícolas debido a la disponibilidad de agua), sino que además las crían. En nuestro caso, el sitio agrícola de Huayatayoc, propiedad de la familia Quispe, es utilizado hoy en día para el pastoreo de hacienda. Exaltación, el padre de la familia, se encarga de reactivar los canales de irrigación y dirigir el flujo de agua hacia la vega para garantizar que los animales tengan pasto para comer durante la temporada del verano (Pey, 2020a). A su vez, varios de los andenes y canchones de cultivo fueron reutilizados para la producción agrícola familiar. Esto último ocurre igualmente con los sitios productivos de la quebrada de Pajchela.

El ejemplo de Huayatayoc me sirve también para considerar otro choque de territorialidades, en este caso entre la nuestra como investigadores y la familia Quispe. En la provincia de Jujuy la ley provincial (Decreto Ley 3.866/1982) dispone que, para pedir la autorización de trabajo arqueológico en una zona determinada, hay que contar primero con la autorización escrita de las comunidades aborígenes de la zona, entre otros requisitos. Nosotros contamos con esa autorización desde el año 2012. Entonces, hay una primera capa de territorialidad vinculada con el Estado a partir de la cual es necesario cumplir con una serie de requisitos para que el permiso de trabajo sea otorgado. A su vez, es necesario tener en consideración que la zona

solicitada no entre en conflicto con el territorio de los demás colegas que trabajan en el sector. Una vez obtenido el permiso provincial, comienzan las negociaciones con los comuneros. Más allá de contar con el permiso comunal y provincial, el acceso a las tierras donde se encuentran los sitios arqueológicos depende de la autorización de los dueños de estas, quienes tienen la potestad de controlar el acceso a sus campos.

En el caso de Huayatayoc, contamos desde el principio con el permiso de trabajo, aunque implicó (e implica) una serie de negociaciones que se actualizan todos los años. Este sitio es uno de los que trabajamos de manera más intensiva, ya que una de las integrantes del equipo lo incluyó en su tesis doctoral en elaboración (Pey, 2020a; 2020b). Debido a esto, pasamos varias temporadas de campo realizando el relevamiento y la interpretación del sitio. Como algunos de los miembros del equipo realizamos tareas docentes, y otros son alumnos con obligaciones de cursada, en general nuestros viajes al terreno se organizan para que no coincidan con la duración de los cuatrimestres. Esto implica que una de las campañas anuales la realizamos en los meses de noviembre-diciembre, lo que coincide con el momento del año en que Exaltación baja sus animales del cerro para que pasten en Huayatayoc. En consecuencia, cuando vamos a trabajar en el sitio, debemos coordinar para no coincidir con los animales, ya que se asustan con nuestra presencia y se escapan a campos vecinos. Esto origina problemas de territorialidad para él con sus vecinos. Vemos entonces que existen muchas dimensiones de la territorialidad que en algunos casos se tornan conflictivas e implican negociaciones activas entre los agentes involucrados. Los conflictos se producen entre escalas (Estado vs. propiedad privada de las tierras, lo local vs. lo global); intereses (relevamiento de los sitios vs. pastoreo de los animales, presencia de animales de un comunario en los campos de otro); temporalidades (tiempo del pastoreo vs. tiempos de la investigación científica; tiempo de enseñanza vs. tiempo de trabajo de campo); regímenes de propiedad de la tierra (propiedad privada vs. propiedad comunal). Todos estos factores inciden en la construcción de las territorialidades, que son el producto dinámico de las negociaciones realizadas en la práctica, que, al igual que la arqueología dialógica que proponemos, no son posibles de cerrar y siempre se encuentran “en proceso”.

Conclusiones

En este ensayo quise mostrar cómo la arqueología del paisaje se potencia al incluir conceptos provenientes de otras disciplinas que trabajan sobre la espacialidad, como la geografía. A través del modelo propuesto, vimos de qué modo pensar el paisaje en términos de territorios y territorialidad amplía y potencia el rango de preguntas que le podemos hacer a la cultura material, permitiendo abordar problemas viejos con perspectivas nuevas. Como propuse al comienzo de este trabajo, el diálogo interdisciplinar permite una nueva instancia de diálogo epistemológico entre los datos, las teorías y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. El concepto de territorio es transversal y funciona como punto de entrada en la constelación de conceptos asociados; y, de acuerdo con la perspectiva que se adopte, permite vincular entre sí las series de problemas de investigación.

Esto ocurre no solamente para interpretar las ocupaciones prehispánicas y coloniales, sino sobre todo para realizar una práctica crítica en el presente. En este sentido, si bien el ejemplo puntual que utilicé implica un diálogo entre la territorialidad de los investigadores y de los comuneros, este enfoque también puede utilizarse para interpretar problemas etnográficos de investigación propios de la comunidad, o de los comuneros con otros agentes como los turistas, las empresas mineras, las ONG, etcétera.

Ampliar las lógicas del paisaje para que den cuenta de la territorialidad resulta en una herramienta potente a la hora de construir una práctica científica dialógica. En este sentido, se conforma como uno de los elementos determinantes en las “situaciones hermenéuticas” particulares que definen los intereses de los agentes y los colectivos detrás de las interpretaciones. Desde la perspectiva presentada, la territorialidad es siempre un proceso dinámico que se construye a partir de las negociaciones, por lo que siempre requiere un diálogo cuyo resultado varía constantemente. Por ello, resulta necesario abordarla desde una teoría de la práctica que permita dar cuenta de los diferentes modos de capital que entran en juego en los campos de negociación.

Cuando pensamos el paisaje desde la dinámica de los territorios y sus continuidades y rupturas en el tiempo, podemos entender la manera en que se conformaron diferentes “tradiciones” y las relaciones entre ellas. Por ejemplo, las relaciones entre los modos de vida cazador-recolector, pastoril, agrícola y pastoril-agrícola pueden ser vistas en términos de nuevas territorializaciones y reterritorializaciones que implican multiterritorialidades que varían en el tiempo y en el espacio. Como también remarqué, estos procesos tienen una instancia material, que lejos de ser un simple correlato o reflejo, estructuran activamente los territorios y sus límites; y por lo tanto son susceptibles de ser interpretados arqueológicamente.

Si bien soy consciente de que el modelo presentado requiere más datos para ampliar su alcance, considero que se trata de un marco para las diferentes líneas de investigación que viene llevando adelante el equipo. En este sentido, no se trata de un modelo predictivo, sino de una hoja de ruta donde se presentan los diferentes lugares teóricos y empíricos que constituyen nuestro recorrido. Como buena hoja de ruta, no presenta recorridos preestablecidos, sino que cada una de las personas involucradas es bienvenida de armar los propios. Un poco como el paisaje cuseño, la propuesta es multiterritorial, producto de las experiencias e intereses de la gente que la recorre. Y, sobre todo, producto del diálogo y disparadora de diálogos futuros.

Agradecimientos

A la comunidad aborígen *Orqo Runas* y a la Comisión Municipal de Cusi Cusi por el apoyo en los trabajos realizados en la zona. A la familia Quispe y Quispe Puca por su predisposición para que trabajáramos dentro de sus tierras. A Luciana Eguía, Laura Pey y Facundo Petit de Murat por los comentarios al manuscrito que contribuyeron a su mejora. A los demás miembros del equipo *Pallqa*, que de una manera u otra contribuyeron al diálogo que dio origen a este trabajo. A los dos evaluadores anónimos que con sus comentarios contribuyeron a repensar y mejorar el trabajo.

Referencias citadas

- Albeck, M. (2011). Estudios de agricultura prehispánica en Casabindo (1980-1993). En Korstanje, M. A. y Quesada, M. (Eds.). *Arqueología de la Agricultura. Casos de estudio en la región andina argentina* (pp. 12-47). Catamarca: Ediciones Magna.
- Albeck, M. y Ruiz, M. (2003). El Tardío en la Puna de Jujuy: poblados, etnias y territorios. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 20, 199-221.
- Albeck, M. y Zaburlín, M. (2008). Aportes a la cronología de los asentamientos agropastoriles en la Puna de Jujuy. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXIII, 155-180.

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Barcelona: Nueva Visión.
- Barrett, J. C. (1999). The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En Ashmore, W. y Knapp, B. (Eds.). *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives* (pp. 253-265). Londres: Blackwell Publishers.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. (Eds.). *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (pp. 11-60). La Paz: HISBOL.
- Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.
- Cruz, P. (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de *punkus* y *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 11(2), 35-50.
- Cruz, P. (2014). Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 217-234.
- De Feo, C., Fernández, A. y Raviña, M. (2007). Las cabeceras del Río Grande de San Juan y sus relaciones con áreas vecinas durante los últimos momentos del desarrollo cultural prehispánico. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 32, 135-149.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la Filosofía*. Barcelona: Cátedra.
- Fernández Distel, A. (2007). El yacimiento de Guayatayoc (Jujuy, Argentina): Sus materiales líticos y un fechado radiocarbono inédito. *Cuadernos FhyCS-UNJu*, 32, 151-166.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y Método I*. Barcelona: Ediciones Sígueme.
- Giddens, A. (1998). *La Constitución de la Sociedad. Bases de la Teoría de la Estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Godelier, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gose, P. (2016). Deadly waters, decades later. En Ferreira, F. e Isbell, B. J. (Comps.). *A Return to the Village: Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective* (pp. 93-124). Londres: Institute of Latin American Studies.
- Haber, A. (2007). Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático. En Nielsen, A., Rivolta, M., Seldes, V., Vázquez, M. y Mercolli, P. (Comps.). *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 13-34). Córdoba: Brujas.
- Haesbaert, R. (2005). Da desterritorialização a multiterritorialidade. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. Brasil: Universidade de São Paulo.

- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2014). *Viver no limite. Território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. São Paulo: Bertrand Brasil.
- Hodder, I. (1999). *The Archaeological Process. An Introduction*. Londres: Blackwell Publishers.
- Hoguin, R. (2014). Secuencia cronológica y tecnología lítica en la Puna Seca y Salada de los Andes Centro-Sur para el holoceno temprano y medio a través del ejemplo de Susques. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 39(2), 333-364.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*. Londres: Routledge.
- Lane, K. (2006). *Engineering the Puna: the hydraulics of agro-pastoral communities in a north-central Peruvian valley*. (Tesis doctoral). University of Cambridge, Cambridge, UK.
- Lefebvre, H. (2003). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criado por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de Argentina. En Benedetti, A. y Tomasi, J. (Eds.). *Espacialidades altoandinas: Nuevos Aportes desde la Argentina*. Tomo I (pp. 301-338). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Lema, V. y Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67976>.
- López, G. (2012). Archaeological studies in the Highlands of Salta, Northwestern Argentina, during Middle Holocene: the case of the Pocitos and Pastos Grandes Basins. *Quaternary International*, 256, 27-34. Recuperado de: <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2011.07.040>
- López, G. y Restifo, F. (2017). El sitio Alero Cuevas, Puna de Salta, Argentina: secuencia de cambio en artefactos líticos y resolución cronológica macrorregional durante el Holoceno temprano y medio. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 49(1), 49-63.
- Martel, A. (2010). *Arte rupestre de pastores y caravaneros. Estudio contextual de las representaciones rupestres durante el Periodo Agroalfarero Tardío (900 d.C. – 1480 d.C.) en el Noroeste Argentino*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, CABA, Argentina.
- Martínez, J. G. (2003). *Ocupaciones Humanas Tempranas y Tecnología de Caza en la Microrregión de Antofagasta de la Sierra (10000 - 7000 AP)*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *La Fenomenología de la Percepción*. Buenos Aires: Planeta – Agostini.
- Morales, M. (2011). *Arqueología Ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna Seca Argentina. Modelos paleoambientales, multiescalas y sus implicancias para la arqueología de cazadores-recolectores*. Londres: BAR International Series 1854.

- Nielsen, A. (2006). Pobres jefes. Aspectos corporativos en las formaciones sociales preinkaicas de los Andes Circumpuneños. En Gnecco, C. y Langebaek, C. (Eds.). *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Sudamérica* (pp. 121-150). Bogotá: Universidad de los Andes – CESO.
- Nielsen, A. (2008). The Materiality of Ancestors. Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En Mills, B. y Walker, W. (Eds.). *Memory Work. Archaeologies of Material Practices* (pp. 207-231). Santa Fe, NM: School for Advanced Research.
- Nielsen, A., Angiorama, C., Maryański, J., Ávila, F. y López, L. (2015). Paisajes prehispánicos tardíos en San Juan Mayo (frontera Argentina – Bolivia). *Arqueología*, 21, *Dossier*, 33-65.
- Pauketat, T. (2001). *The Archaeology of Traditions. Agency and history. Before and After Columbus*. Gainesville, FL: University of Florida Press.
- Pey, L. (2020a). Trama y urdimbre: hacia una biografía del sitio agropastoril Huayatayoc (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 65.
- Pey, L. (2020b). De andenes y hebras: propuesta para una interpretación textil de los paisajes agrícolas andinos. *Mundo de Antes*. 14(1), 79-109.
- Pimentel, G. (2009). Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del Desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(2), 9-38.
- Pirola, M. (2019). *Eventos áridos en la Puna de Jujuy durante la segunda mitad del Holoceno y sus efectos sobre las sociedades humanas: una aproximación desde la Arqueología Ambiental*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. CABA, Argentina.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel.
- Santos, M. (2005). O retorno do território. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 6(16), 255-261.
- Santos, M., De Souza, M. y Silveira, M. (Orgs.). (1998). *Território. Globalização e fragmentação*. México: Editora Huicitec.
- Schiffer, M. (1972). Archaeological Context and Systemic Context. *American Antiquity*, 37(2), 456-165. doi:<https://doi.org/10.2307/278203>.
- Schutz, A. y Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sendón, P. (2003). Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya. *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, 36, 1-13.
- Sendón, P. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la Société des Américanistes*, 96(2), 133-179.
- Soja, E. (2003). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Los Angeles, CA: Verso.
- Tarragó, M. (1984). La historia de los pueblos circumpuneños en relación con el altiplano y los Andes Meridionales. *Estudios Atacameños*, 7, 93-104.

- Tchilinguirian, P. y Olivera, D. (2014). Late Quaternary paleoenvironments, South Andean Puna (25°-27° S), Argentina. En Pintar, E. (Ed.). *Hunter-gatherers from a High-elevation Desert: People of the Salt Puna (Northwest Argentina)* (pp. 43-69). Londres: BAR International Series.
- Tomasi, J. (2011). *Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (Provincia de Jujuy)*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. CABA, Argentina.
- Tuan, Y. (2003). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Urton, G. (1990). *The history of a myth. Pacariqtambo and the origin of the Inkas*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Vaquer, J. M. (2013a). La tradición como límite de la interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de Lípez, Bolivia). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXVIII(2), 269-291.
- Vaquer, J. M. (2013b). Las *aporías* de la Arqueología Hermenéutica. En busca de un nuevo criterio de validez. *Arqueología*, 19, Dossier, 151-172.
- Vaquer, J. M. (2015). La Arqueología como Ciencia del Espíritu: relaciones entre la Arqueología, la Hermenéutica Filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 51, 15-32.
- Vaquer, J. M. (2016). La ocupación colonial temprana (S. XVI y XVII) en Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy): primeras aproximaciones a las relaciones entre lo local y lo global. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 10(2), 1-26.
- Vaquer, J. M. (2018). Una descripción fenomenológica del objeto arqueológico. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 50 (4), 623-632.
- Vaquer, J. M. (2019). Lo dicho y lo vivido: relaciones entre el paisaje, la corporalidad y las narrativas en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) a partir de la experiencia de la enfermedad. *Mundo de Antes*, 13(2), 89-111.
- Vaquer, J. M. y Cámara, 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., Eguía, L. y Carreras, J. (2018). Primeras aproximaciones al conjunto zooarqueológico del Recinto 1 de Casas Quemadas (Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 6(2), 55-70.
- Vaquer, J., Gerola, I., Carboni, B. y Bonelli, J. (2014). Cazadores, Pastores y Agricultores. Lógicas del Paisaje en Cusi – Cusi, Cuenca Superior del Río San Juan Mayo (Jujuy, Argentina). En Beierlein, M. y Gutiérrez, D. (Eds.). *Desarrollos Regionales (1000 – 1500 DC) en el Sur de Bolivia y el Noroeste Argentino. Avances de Investigación Arqueológica* (pp. 30-46). Tarija: Editorial La Pluma del Escribano.
- Vaquer, J. M., Pey, L., Carreras, J., Di Tullio, M., Sclafani, M. y Braun, E. (2020a). Habitando el Recinto 1 de Pajchela Núcleo (Cusi Cusi, Cuenca Superior del Río Grande de San Juan, Jujuy): cambios y continuidades. *Comechingonia*, 24(2). Recuperado de 185-211. <https://doi.org/10.37603/2250.7728.v24.n2.28914>.
- Vaquer, J. M., Petit de Murat, F. y Di Tullio, M. (2020b). Prácticas, narrativas y temporalidad en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Andes*, 1(31), 1-31.

- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yacobaccio, H. D., Elkin, D. y Olivera, D. (1994). ¿El fin de las sociedades cazadoras? El proceso de domesticación animal en los Andes Centro Sur. En Lanata, J. y Borrero, L. (Eds.). *Arqueología de cazadores-recolectores. Límites, casos y aperturas* (pp. 23-32). Buenos Aires: Arqueología Contemporánea 5.
- Yacobaccio, H. D. y Vilá, B. (2016). A model for llama (*Lama glama Linnaeus*, 1758) domestication in the southern Andes. *Anthropozoologica*, 51(1), 5-13.
- Zanolli, C. (2003). Los chichas como mitimaes del Inca. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXVIII, 45-60.

