

Una aproximación a la sacralidad de los espacios domésticos del primer milenio en Valle de Tafi (Noroeste Argentino)

Julián SALAZAR, Valeria FRANCO SALVI y Eduardo BERBERIÁN

Centro de Estudios Prof. Carlos S.A. Segreti - CONICET, Córdoba (Argentina)
jjsalba@hotmail.com.ar valeriafrancosalvi@gmail.com eduardob@ffyh.unc.edu.ar

Recibido: 13 de octubre de 2009

Aceptado: 22 de febrero de 2010

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre los modos materiales en los que la sacralidad fue construida y vivida como un aspecto inseparable de la vida cotidiana. La postura que supone lo sagrado como una realidad de un orden totalmente diferente al de otras realidades que se manifiesta en un objeto o un espacio, se apoya en algunas dicotomías modernas, en especial las de materia y mente y las de naturaleza y cultura. Esta división apriorística ha impedido comprender diversos procesos sociales en los que tales esferas (lo natural y lo cultural, lo material y lo inmaterial, lo sagrado y lo profano) no existían en sí mismas. Se intenta ilustrar que la sacralidad, en el contexto específico del primer milenio en el Valle de Tafi, no es una esencia simbólica que flota sobre cierto tipo de materiales, sino que se construye a través de las prácticas de una multiplicidad de agentes, humanos y no humanos, históricamente contextualizados, en distintos ámbitos de la vida diaria.

Palabras clave: Reproducción social, espacios domésticos, sacralidad, ancestros.

An Approach to Household Sacredness in the First Millennium Tafi Valley (Northwest Argentina)

ABSTRACT

This paper reflects on the ways in which the sacredness was built and lived as an inseparable aspect of daily life. The position that supposes the sacred as a totally differentiated reality, which is manifested upon an object or a place, is supported by some modern dichotomies, especially those of matter and mind, nature and culture. This *a priori* division has prevented understanding social processes in which such areas (natural and cultural, material and immaterial, the sacred and the profane) did not exist in themselves. We illustrate that the sacred, in the specific context of the first millennium in Tafi Valley, is not a symbolic essence that floats over certain materials; it is constructed through the practices of multiple, human and nonhumans, agents, historically contextualized in different areas of daily life.

Key words: Social reproduction, households, sacredness, ancestors.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Viviendas sagradas en el Noroeste Argentino. 3. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

La separación entre lo sagrado y lo profano como mundos esencialmente diferenciados ha sido una constante en numerosos análisis arqueológicos sobre el pasado prehispánico en el sur andino en general y en el noroeste argentino en particular (Pérez 1994, 2000; Tartusi y Núñez Regueiro 2001). En la base de esta división se encuentran algunas dicotomías modernas, en especial las de materia y mente y las de naturaleza y cultura, por las cuales se supone a lo sagrado como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales, que se manifiesta en un objeto o un espacio (Gómez Cardoso *et al.* 2007). La aplicación de este modelo generó narrativas

que dejan a quienes vivieron fuera del radio de influencia de los llamados centros ceremoniales, en etapas no complejas del desarrollo histórico, sin espacios sagrados, sin política.

Según Jones (2001), al estudiar la sociedad no es posible apelar a naturalezas objetivadas y constantes que tienen existencia apriorística, sino que se deben considerar las relaciones continuamente creadas y recreadas a través de una dinámica continua, es decir la práctica social (Bourdieu 2002). En este trabajo se intenta ilustrar que la sacralidad, en el contexto específico del primer milenio en el Valle de Tafi, no es una esencia simbólica que flota sobre cierto tipo de materiales, sino que se construye a través de las prácticas de una multiplicidad de agentes, humanos y no humanos, históricamente contextualizados, en distintos ámbitos de la vida diaria.

Bruno Latour (2007) ha mostrado claramente cómo el proyecto de la modernidad se basaba en diferenciar campos ontológicos de lo humano y lo no humano y los campos del saber con respecto a los de la política, la sociedad, y la ciencia. Para él la antropología tuvo en parte la tarea de poner en orden las cosas y empezar a separar lo que los pre-modernos mezclaban: lo natural de lo cultural, lo humano de lo no humano, lo material de lo inmaterial (Latour 2007). La arqueología, siguiendo de manera general estas líneas, también se propuso ordenar las culturas de los pueblos premodernos separando lo natural de lo cultural y lo material de lo inmaterial.

1.1. Dos modelos para entender el registro arqueológico

Según Jones (2001), se pueden reconocer dos modelos para interpretar los vestigios materiales del pasado. Uno *físico* (sostenido por dos escuelas de pensamiento: la histórico-cultural y la procesual) que entiende el registro arqueológico como el substrato natural sobre el cual se apoya el conocimiento objetivo del mundo. En Argentina, los trabajos de la llamada arqueología normativa fueron los primeros en construir un relato científicamente estructurado acerca de los procesos sociales de época prehispánica. Estos comenzaban frecuentemente describiendo el medio «natural», para abordar luego los fenómenos «culturales» que a su vez estaban subdivididos según su naturaleza: primero se tomaba lo material, describiendo la cerámica, el instrumental lítico, las viviendas, para luego llegar a lo humano, que estaba dividido en campos bien delimitados (economía, sociedad, política, religión). Lo sagrado formaba parte de ideas inmateriales que se encontraban flotando en el mundo mental de las culturas y que eventualmente se imprimían en algunos objetos o espacios especiales de manera característica y diferenciada en cada cultura.

La arqueología procesual mantuvo estas divisiones aunque cambió la relación con la naturaleza, volviéndose esta última determinante y causa final de todos los procesos sociales. La cultura se mantenía dividida: por un lado lo material, que formaba la base de la pirámide inferencial de Hawkes (1954), y, por encima, el sistema cultural que a su vez se dividía en rangos según el grado de alejamiento con respecto a lo material. En el pináculo de la pirámide hallamos las ideas y la religión, lo más lejano de los materiales, lo más inmaterial, lo inabarcable para los arqueólogos; era, además, poco relevante, ya que formaba parte de fenómenos demasiado particulares como para ser

estudiados por una ciencia abocada a la construcción de leyes generales del comportamiento.

Paralelamente, el desarrollo y la aplicación de modelos neoevolutivos con fuertes influencias marxistas, mediadas en general por la obra de V. Gordon Childe, prosiguieron con este modelo. Según Núñez (1974) la arqueología debía ir más allá de los materiales, determinando el nivel de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción que constituían la estructura de la sociedad. Por encima de ella estaban los aspectos súper-estructurales que la legitimaban. Esto permitió superar la ortodoxia de la posición histórico-cultural, que presentaba a los objetos como manifestaciones materiales de normas culturales colectivas no-reflexivas, y a la vez al funcionalismo ecológico, que les daba un pasivo papel de rasgos de adaptación extrasomática al medio.

Esta lógica fue aplicada posteriormente al estudio de los procesos históricos de los grupos que habitaron el Noroeste Argentino, entre ellos los que lo hicieron durante el primer milenio de nuestra Era. En un contexto social caracterizado por la adopción de la vida aldeana, basada en la producción de alimentos y la alteración intensiva del paisaje, los investigadores comenzaron a identificar ciertos espacios, estructuras y rasgos interpretados como ceremoniales, que fueron el centro exclusivo de las discusiones acerca de los procesos sociales. De esta manera, se sacralizaron espacios interpretados como «públicos» y se redujeron a una esfera «profana/privada» los espacios domésticos y productivos. Toda la vida política de poblaciones que habitaban grandes extensiones de territorio quedaba reducida a las negociaciones en algunos polos o centros ceremoniales (Pérez 1994, 2000; Tartusi y Núñez Regueiro 1993, 2001). Quienes estaban fuera del radio de influencia de los mismos, por ejemplo los habitantes de espacios puneños, de las yungas, y de los valles semiáridos de la porción norte del área valliserrana, quedaban en etapas menos complejas del desarrollo, sin espacios sagrados, sin política. Recientes investigaciones han permitido revisar la marginalidad de estos ámbitos ilustrando la originalidad de los procesos locales y la complejidad de las tramas y negociaciones políticas (Haber 2001, 2006; Scattolín 2007; Korstanje 2005)

Además de exagerar la capacidad de obrar de los grupos que dominaban esos centros, aquella postura quitaba la posibilidad de acción a las personas que concurrían a los mismos sin mucha más justificación que su sacralidad, fundamentada en «creencias panandinas» o sustratos ideológicos difícilmente abordables desde el registro arqueológico, los cuales, en la mayoría de los casos, eran una extrapolación a todos los tiempos y espacios de los Andes de un conjunto de creencias sistematizado como relato de dominación en tiempos del Imperio Incaico y registrado mucho después por cronistas españoles (Pérez 2000).

Esta división esencializó a priori las prácticas que se asociaban a cada uno de los espacios que identificaban los arqueólogos, los cuales respondían con gran congruencia a los requisitos tipológicos de las narrativas neoevolutivas. Por ejemplo, un señorío requería de la ruptura de la autosuficiencia doméstica y la integración de escalas comunitarias o supracomunitarias, en general justificadas por un aparato religioso (Pérez 1994; Laguens 2004). Consecuentemente se buscaron las evidencias de esta ampliación de escalas y de la construcción de ideologías legitimadoras en algunos espacios,

estructuras o rasgos que se interpretaron rápidamente como centros ceremoniales donde se impartía una religión bastante centralizada para un conjunto de fieles/súbditos que habitaban lugares distantes. La relectura de los contextos pretendidamente más sagrados y centrales en el Noroeste Argentino durante la segunda mitad del primer milenio (Cruz 2007) desdibuja notablemente estas narrativas.

Por otro lado, la postura también supuso la separación del campo de lo económico, lo político y lo ideológico. Los estudios arqueológicos, sobre todo los enmarcados en corrientes de pensamiento funcionalistas y neoevolutivas, han tendido a esencializar lo sagrado como opuesto o diferenciado de lo profano, repitiendo la separación entre práctico/impráctico, pensamiento/acción, economía/ideología, prácticas mundanas/prácticas religiosas. Estas dicotomías generaron expectativas apriorísticas sobre el tipo de prácticas que se asociaban al tipo de espacio analizado. De esta forma, se suponía que en los espacios domésticos se realizaban actividades de la esfera privada de la vida, mientras que en los espacios públicos/sagrados se resolvían los aspectos concernientes a los problemas políticos de la sociedad. La casa se interpretaba como el lugar en el cual se comía, dormía y a veces se almacenaban alimentos, mientras que los espacios públicos quedaban reservados a prácticas sacralizadas en donde predominaban los rituales religiosos, entendidos como legitimación directa de discursos políticos. Así, la presencia de espacios públicos/sagrados diferenciados de los «privados» permitía incluir a un grupo social en un tipo de etapa sociocultural más compleja y avanzada que otra que careciera de ese rasgo.

El modelo físico, al conceptualizar a los objetos como la realidad visible que permite llegar a una realidad invisible, que está más allá de ellos, ya sea una cultura, un sistema, o un modo de producción, nos da una idea piramidal del mundo, quedando los materiales relegados a un nivel inferior, sólo como soportes de aspectos sociales impresos sobre ellos (Olsen 2003). De esta manera lo sagrado también queda disgregado de lo material, a lo cual sólo se adhiere mecánicamente: son normas, o aspectos superestructurales, materializados en algún objeto o lugar, que recibe esas connotaciones de manera pasiva. Los materiales no tienen nada que hacer o decir en esta discusión; quedan en la esfera de la inerte materia, de lo profano.

El desarrollo de las arqueologías postprocesuales o interpretativas (Shanks y Hodder 1995) estuvo muy relacionado con el resurgimiento de la cultura material como tema de estudio central. Sin embargo, la idea inicial concebía el registro arqueológico como un compuesto que incluía restos materiales que referenciaban signos, los cuales formaban parte de una estructura simbólica codificada y descifrable por los arqueólogos. Aparecieron diversas analogías: leer el pasado, leer la cultura material, la cultura material como texto, etc. surgiendo el *modelo textual* del registro arqueológico (Jones 2001; Olsen 2003). Este enfoque no alcanzó a entender con profundidad lo que es la cultura material en sí, ignorando las grandes diferencias entre el texto y las cosas: la cultura material está en el mundo y juega un rol constitutivo fundamental en él, distinto al del texto. No implica algún tipo de coherencia en su producción simbólica. Esta analogía mantiene la distinción estructuralista de significante y significado, con una tendencia a entender el significado como algo unido a (o suspendido sobre) una cosa material, o en el mejor de los casos obtenido de ella a través de algún tipo de compromiso o vínculo.

La materialidad genera significados de manera distinta al texto: éste último denota significados y la posibilidad de su lectura, mientras que la primera connota relaciones instrumentales con otros materiales, y su interpretación se produce de manera pragmática, no discursiva. Los textos se enfrentan de manera lineal y monosensorial, mientras que el mundo de los objetos se vive; las personas son tales en la medida que están inmersas en el mundo de los objetos (Jones 2001; Olsen 2003; Keanne 2005; Haber 2006). Dentro de esta concepción inicial del post-procesualismo, hubo un intento de aproximación a los contextos sagrados a partir de la idea de *depósitos estructurados* (Richards y Thomas 1984), es decir, contextos arqueológicos que se pensaban como intencionalmente estructurados por prácticas rituales y, por lo tanto, diferenciados de las prácticas funcionales.

1.2. Materialidad

Posteriormente se produjo un alejamiento gradual de enfoques inspirados en el estructuralismo y un giro hacia la ciencia social interpretativa requiriendo necesariamente una reevaluación de la arqueología enfocada en el contenido simbólico de la cultura material. La tradición interpretativa se acerca al significado en términos de significación, es decir el modo en que una cosa se nos presenta en sí, de manera tal que, antes de que interpretemos algo a lo que nos enfrentamos en cualquier modo explícito, ya tenemos un entendimiento (o pre-entendimiento) sobre ello (Thomas 2007).

Desde distintas posturas se comenzó a trabajar con algunas ideas como las de cultura material y, especialmente, materialidad (Meskell 2004; Miller 1998, 2005; Renfrew 2004). Estos términos, que resultan bastante ambiguos en la literatura, dan cuenta a grandes rasgos de la dimensión social de la materia y de la dimensión material de la sociedad. Lo material adquiere papeles mucho más activos en la construcción del mundo, en la estructuración de los procesos sociales. El planteamiento de que lo social forma lo material y a la inversa, y que las prácticas sociales son siempre materiales o implican siempre la materialidad, hace que la antigua pirámide interpretativa empiece a temblar, que los dos mundos (el material y el inmaterial) comiencen a mezclarse, abriendo la posibilidad de un acercamiento a las prácticas, que son sociales/económicas/ideológicas/religiosas, pero siempre materiales.

Aunque lo material es activo, aún se encuentra en un plano ontológico distinto a lo humano. Para Meskell (2004), por ejemplo, la arqueología debe preocuparse, no por las características de los objetos, sino por la *dialéctica* entre las personas y las cosas. Justamente la relación dialéctica entre sujeto y objeto describe cómo se entiende, por lo general, qué es materialidad. Según Meskell y Preucel (2004) los humanos crean para sí mismos su propio mundo apoyado en un sustrato de cosas «reales». Las cosas reales, si de hecho fueran admitidas como tales, sólo se presentan a través de filtros de la conciencia humana. Una vez que esas cosas son producidas socialmente con valores específicos, refuerzan recursivamente su bagaje conceptual sumando algo que la conciencia humana aún no es capaz de producir para ellos: la real y dura fisicalidad de las cosas. El término «dialéctico» no apunta a una tendencia correcta si queremos superar esas divisiones, ya que se parte de una bifurcación particular asimétrica del

mundo. Las cosas y los humanos se observan como ontológicamente distintos, como entidades separadas a priori (Jones 2001; Webmoor y Witmore 2008).

Uno de los principales resultados de los estudios arqueológicos preocupados por las relaciones entre la materialidad y la agencia humana, es que mediante la reconstrucción de diferentes genealogías de prácticas materiales puede haber una reformulación de las distinciones tradicionales entre la vida ritual y la doméstica. Brück (1999) ha sido especialmente crítica con el concepto de ritual como algo opuesto siempre a la vida secular. Esta dicotomía ignoraba la variación de cómo el ritual puede haber sido conceptualizado y practicado por las sociedades del pasado. La autora propone una táctica alternativa que incluya las esferas superpuestas de lo que es considerado sagrado y profano. Walker y Lucero (2000), a partir de casos de estudio en Mesoamérica y el Suroeste de Estados Unidos, muestran cómo en las prácticas cotidianas de la gente se generan estructuras rituales, las cuales a su vez reproducen principios de acción en las personas. Esta idea es retomada después por Mills y Walker (2008), que también llaman a repensar las distinciones tradicionales entre sagrado y profano. Varios arqueólogos perciben el ritual en modos funcionalistas como separados de la vida diaria y como algo formal por naturaleza. Esta es la razón por la que el argumento de los «depósitos estructurados» de la acción ritual ha fracasado en su capacidad de reconocer nuevos sistemas de valores: son vistos como elecciones racionales intencionales que reproducen la práctica ritual occidental contemporánea. Los depósitos menos estructurados eran excluidos de las prácticas rituales.

Sin embargo, aún se mantiene la dialéctica entre el sujeto y el objeto. En definitiva, lo sagrado sigue siendo un significado humano que atraviesa los objetos. Desde luego que en la dialéctica es posible, como muchos sostienen, escapar al dualismo a través de una fusión o una síntesis de los dos extremos. Esta posición habilita la existencia de híbridos, pero híbridos que son un compuesto de dos componentes refinados y puros en iguales proporciones. La dialéctica comienza con la bifurcación y la separación de entidades tales como las personas y las cosas, o agencias y estructuras, o pasado y presente, y luego avanza hacia la resolución de tales dicotomías. Y este esquema debe repetirse una y otra vez (Latour 1994).

Más que un híbrido, las cosas siguen siendo receptores vacíos de las intenciones sociales. El problema de la dialéctica es que no comienza por las mixturas. La dialéctica no puede realizar el trabajo de lo múltiple. No hay lugar para los cuasi objetos que habitan el mundo y que estabilizan nuestras relaciones. La mixtura es un estado ontológico anterior a los procesos de purificación que la dialéctica se complace en aceptar y exacerbar. Es con la mixtura con lo que debemos empezar. Las mixturas no están en contra de la diferenciación. Son embrollos. Son más complejas que las dualidades asimétricas y bifurcaciones (Latour 2007, 2008). Podemos hablar de las relaciones entre las personas y las cosas mientras entendamos que las cosas son un aspecto anidado en lo que es un ser humano y que varios alcances de varias personas son siempre unidos en una cosa. En este aspecto la humanidad comienza con las cosas. Lejos de cambiar los receptáculos o incorporaciones de significado a ser leídos, con las cosas encontramos lo que es más durable acerca de nosotros. Pero todo esto, como hemos subrayado repetidamente, no es caer en la puerta giratoria de un giro dialéctico hacia

el positivismo/naturalismo que puede haber sido caracterizada como «nueva arqueología» (Jones 2001).

La manera en la que el ritual trasciende las categorías modernas, como sujeto/ objeto, sagrado/profano, práctico/impráctico, pensamiento/acción, se vuelve más comprensible. La sacralidad no debería ser pensada en términos de significados flotando sobre objetos o edificios, ni como una esencia atribuida por los hombres a la materialidad y recursivamente influyente en las personas, sino como entramados surgidos de la práctica relacional de distintos agentes humanos y no humanos y de los embrollos de sus características materiales, que los hacen dignos de veneración y respeto. Esta idea, según la cual lo sagrado y lo profano no existen como esencias, y los materiales pueden ser tan constructores de lo sagrado como los humanos, permite acercarnos a la vida cotidiana del primer milenio en el valle de Tafí de un modo más simétrico.

2. Viviendas sagradas en el Noroeste Argentino

En el contexto caracterizado en el apartado anterior, resulta interesante la aproximación a las mixturas que se han entrelazado a través del tiempo en una vivienda del Valle de Tafí habitada durante varios siglos entre 1800 AP y 1300 AP.

El Valle de Tafí, ubicado en la parte noroeste de la Provincia de Tucumán, en la República Argentina, es un pequeño valle que presenta una gran densidad de ocupación arqueológica correspondiente al primer milenio de nuestra Era. Centrados en una instalación aldeana de patrón concentrado, La Bolsa 1, nuestros estudios han estado dirigidos a realizar análisis detallados de las prácticas realizadas en distintos contextos: áreas residenciales, ámbitos productivos intra y extramuros, sectores de aprovisionamiento de materias primas, espacios de actividades específicas, etc.

De esta manera, uno de los objetivos principales fue abordar la configuración de los espacios residenciales. Las viviendas del sitio bajo estudio más intensivo, a semejanza de las conocidas para la época en otros lugares del valle, están formadas por numerosas habitaciones de planta circular vinculadas por puertas a un gran patio de la misma morfología. Las excavaciones en este poblado de dos unidades residenciales completas, han permitido reconocer diversas prácticas repetidas a través del tiempo dentro de esta configuración espacial. En esta oportunidad nos centraremos en una de ellas, por cuanto U10 ya ha sido intensivamente tratada en otras publicaciones.

LB1-U14 es una unidad de aproximadamente 200 m² la cual presenta un recinto central –R1–, cuatro recintos vinculados a él mediante puertas –R2, R3, R4 y R6– y dos estructuras adosadas a estos dos últimos –R5 y R7–. Las prácticas realizadas a través del tiempo dentro de U14 superan ampliamente lo que se define en general como práctica económica (si es que ésta existiera de alguna manera en la empiria), pero además muestran cómo los objetos construyen la vida en sociedad de manera no tan distinta a los hombres.

En primer lugar, la disposición misma de la vivienda y su configuración no responde meramente a aspectos funcionales, aunque los incorpora. Su construcción se inició con el cavado de un gran pozo circular de 40 cm de profundidad, sobre cuyos perfiles de sedimento arcilloso se establecieron los muros confeccionados con grandes y pe-

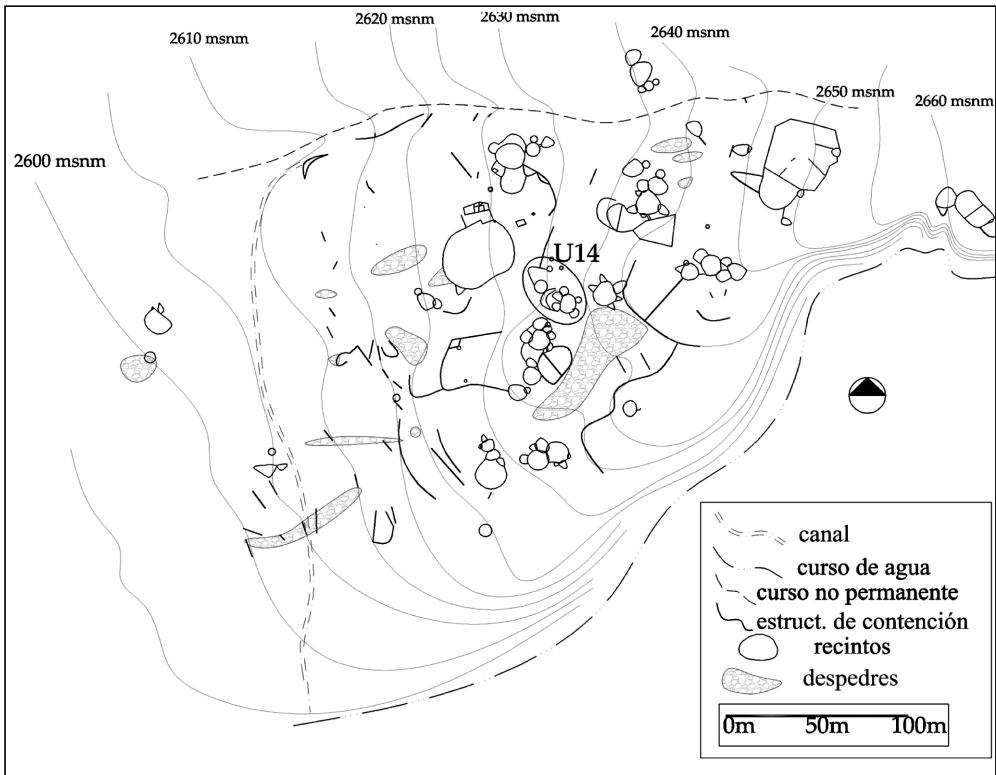


Figura 1: Plano del Sitio La Bolsa 1 (LB1)

sados bloques de rocas graníticas. La disposición espacial de la misma manifiesta un patrón recurrente con el de otras unidades conocidas para la época, no sólo en este valle, sino también en ámbitos aledaños (González y Núñez 1960; Berberían y Nielsen 1988a, 1988b; Sampietro 2002; Scattolin *et al.* 2007; Aschero y Ribotta 2007). Presenta un patrón radial que surge desde el centro del patio, al cual se adosan varias habitaciones. Este gran recinto, de planta circular y de 10 m de diámetro, es el que organiza la circulación dentro de la vivienda. Posee la única abertura hacia el exterior y dirige el tránsito hacia las habitaciones restantes. Además está ocupado por algunos instrumentos y rasgos arquitectónicos notables. En su espacio medio se ubica una estructura subsuperficial de planta oval, o cista, donde se disponen los cuerpos de algunos de los difuntos de la unidad. Esta verdadera tumba no desaparece de la percepción de los ocupantes de la vivienda, sino que su cierre, en falsa bóveda, sobresale varios centímetros por encima de ella (en otros casos del valle el cierre abovedado de las mismas llegaba a más de 0,50 m por encima del piso habitacional, generándose un espacio literalmente «poblado» por estructuras de inhumación –Berberían y Nielsen 1988b–).

En principio, la cista se presenta como un solo objeto que marca la presencia de un ancestro en el centro de la vida cotidiana de quienes habitan la unidad. No obstante,

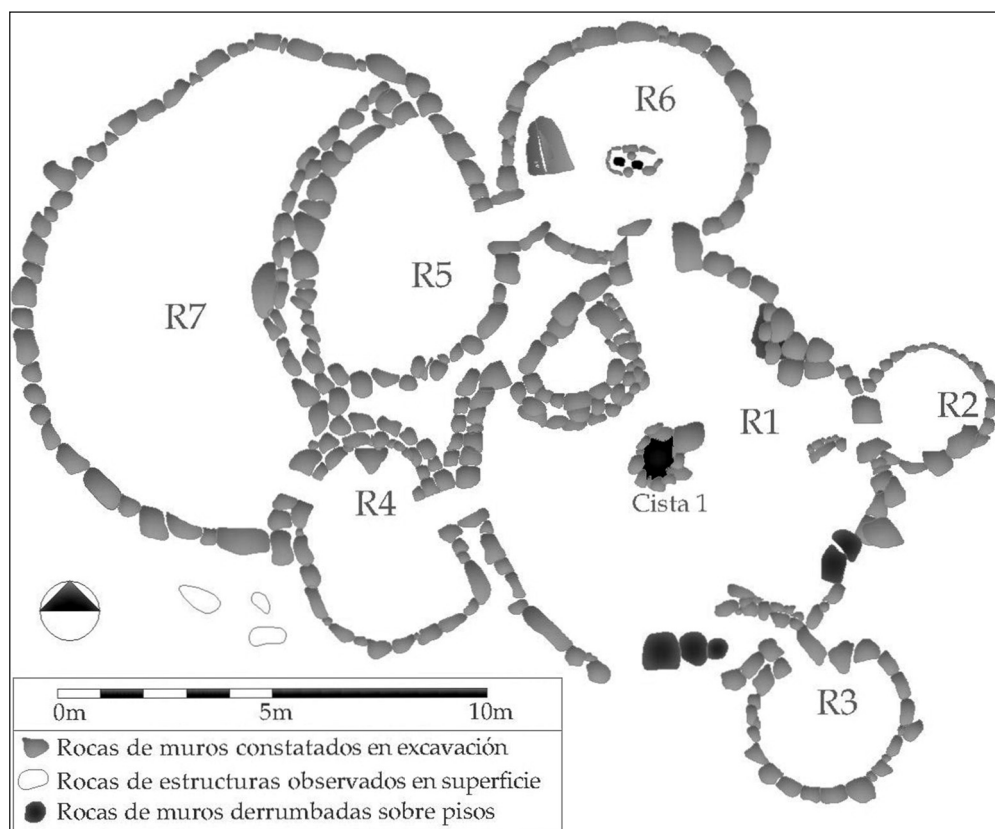


Figura 2: Plano de la Unidad Residencial LB1-U14

al abrirla se observa que no sólo contiene un cuerpo humano, sino que es una asociación de distintos actos de depósito, y de objetos dentro de esos actos. En este caso, la Cista 1 de la U14 contenía dos entierros sucesivos, los cuales a su vez están constituidos por múltiples elementos. El entierro más antiguo, datado en 1799 ± 37 AP, calibrado con el 68% de probabilidades entre 130 y 260 d.C., está constituido por los restos óseos de un individuo en muy mal estado de conservación, acompañados de un jarro de pasta ordinaria de color rojo con un acabado de superficie muy irregular, que presenta un asa labio adherida en posición vertical y, en su borde opuesto, una decoración aplicada al pastillaje con el motivo de una pequeña cara antropomorfa; una jarra de pasta similar, con un acabado de superficie más uniforme, sin decoraciones y con una gruesa capa de hollín en su cara externa; y numerosos fragmentos de vasijas con características similares y concentraciones de carbón que parece haber sido quemado *in situ*. Ninguna de las cerámicas presenta decoración compleja ni corresponde a lo que se conoce como pasta «fina» para el momento, siendo piezas que la literatura identifica como «ordinarias» o utilitarias. Sin embargo son las que acompañan al difunto que se entierra en el centro de la vivienda, y quizás las que lo acompañaron como parte de su vida, las que lo hicieron sujeto.

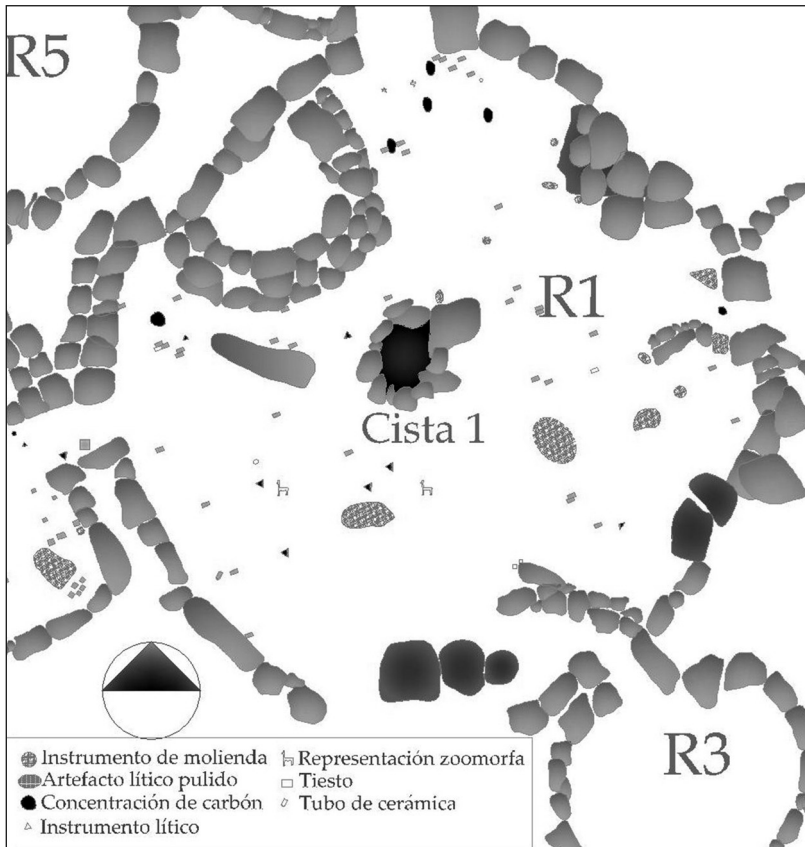


Figura 3: Plano de R1 (LB1-U14), con los materiales arqueológicos detectados en el nivel del piso de ocupación

Por encima de él se depositó, en un momento posterior aún no establecido, otro cuerpo humano, el cual presenta peores condiciones de conservación que el anterior, acompañado de un puco de pasta gris sin decoraciones, fragmentos de cerámica ordinaria y nuevas evidencias de combustión. Sobre este entierro, cerrando quizás este evento inhumatorio, se exhumó una estatuilla antropomorfa de piedra, cuyo rostro muestra a una mujer llorando, la cual fue intencionalmente fracturada o «matada».

Este bloque, que se presenta hacia fuera como uno, es en realidad una mezcla de distintos actores, que por sus cualidades materiales (de poder tomar forma de vasija, o contener líquidos, de poder quemarse y generar calor, luz y humo, de poder morir) quedan intrincados entre sí, para formar un artefacto que forma parte de otras relaciones prácticas en el medio de la vivienda. Lo sagrado no está más en el cuerpo humano que en la vasija, el fuego, o las piedras que forman la construcción, y tampoco procede de símbolos dados por los humanos a todo este conjunto; lo sagrado está en la asociación de todas las cualidades materiales que se entramaron al formar esa unidad.

En torno a este rasgo inhumatorio se organizaron el tránsito dentro de la unidad habitacional y distintas actividades, especialmente la molienda de alimentos en grandes

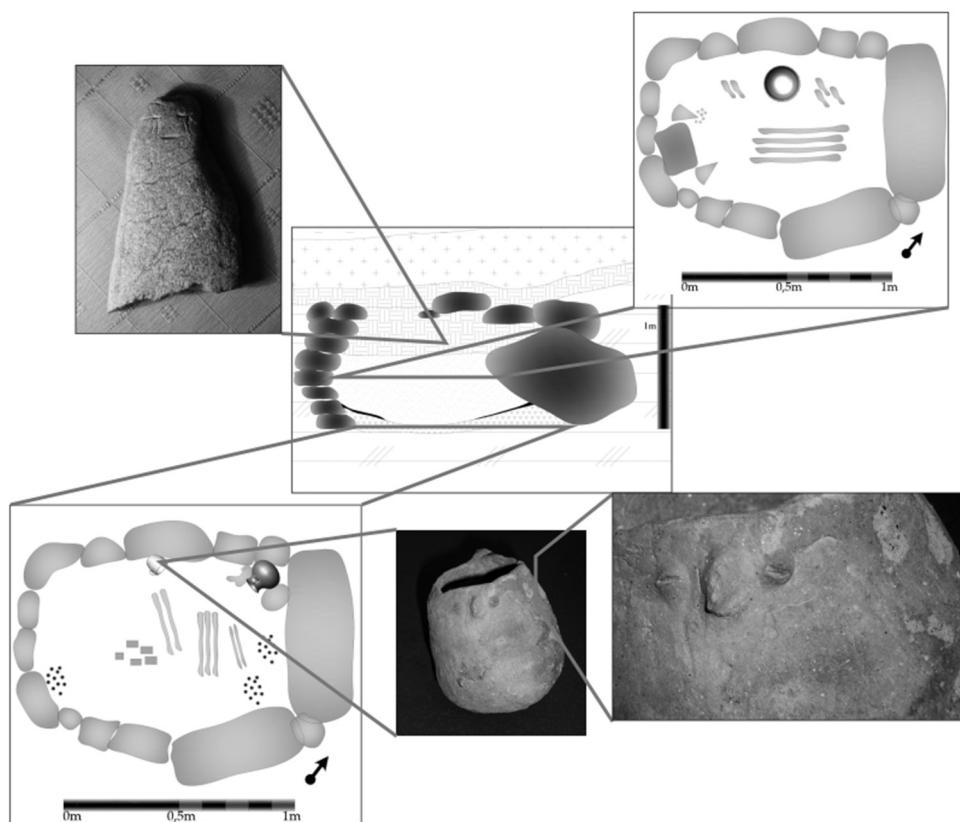


Figura 4: Esquema de la Cista 1

morteros de piedra. El trabajo de mover pesadas manos (entre 1 y 2 kg) sobre morteros para machacar el maíz (evidenciado por la presencia de sílico-fitolitos) implicó gran cantidad de tiempo, lo cual se evidencia en el número de molinos y manos halladas en distintos estados de vida útil sobre el piso del patio y de los recintos adosados a él. Esta actividad se producía en el interior de los recintos, pero también de manera importante en torno a la tumba de los ancestros. Asimismo, la presencia de numerosos y diversos fragmentos de tubos permite inferir el consumo de sustancias alucinógenas ya sea fumadas o inhaladas.

En otros sitios del valle, con mejor conservación de las evidencias arqueofaunísticas, se ha podido comprobar que en este mismo lugar se troceaban los animales para consumir su carne (Sampietro y Vattuone 2005). En el mismo lugar donde se ubicaba la cista y en el cual se molía el maíz y donde se troceaban los animales, se realizaba una peculiar práctica de depositar pequeñas figurinas o estatuillas zoomorfas que en general representaban camélidos. Sólo en este espacio de la unidad (el patio central) se ha registrado dicho fenómeno. Igual particularidad presentan otros elementos realizados en cerámica, pero en este caso son objetos que estilísticamente no se corres-

ponden con los conjuntos de alfarería que se producen localmente para esa época. Se pueden reconocer algunos fragmentos con motivos que se corresponderían estilísticamente con lo que se conoce como estilo Aguada (varios fragmentos de tres pucos, uno decorado con un motivo antropomorfo con tocado cefálico y portando un pectoral, otro con guardas representando las «fauces felínicas» y finalmente otro con guardas que repiten una lanza o tiradera), un fragmento de mamelón de una vasija candelaria, que representa en volumen una figura doble constituida por un rostro humano, y un batracio y varios tuestos de un puco correspondiente al tipo candelaria negro grabado.

Adosado al muro oeste del recinto, se dispuso una estructura interna, sin aberturas, de planta subcircular, que fue destinada al almacenaje. Dicha estructura se encontraba casi totalmente vacía salvo por la presencia de una pequeña estatuilla femenina de cerámica. Sin embargo, el análisis de los sedimentos permitió establecer la presencia de fitolitos correspondientes a hojas y granos de maíz, lo cual corrobora su función de contener reservas de alimentos.

En este contexto, habitado por ancestros y prácticas fundamentales para la reproducción social y biológica del grupo, se desarrollaron quizás reuniones que incluyeron aspectos de la vida pública (Browser y Patton 2004). En este sentido, el escenario del patio también afirmaba la memoria de ese colectivo y su pertenencia a esos lugares para quienes no pertenecían a ellos (Blanton 1994). Lo que sucedía en los recintos adosados permanecía oculto a estas personas, pudiendo pensarse como ámbitos más privados (Gordillo 2007).

Los recintos adosados a R1 también se distribuyen de manera radial en torno a alguna estructura, como por ejemplo el fogón que se construyó en el centro de R6, o el espacio de combustión informal en el espacio medio de R4. Las actividades de procesamiento, tanto objetos de molienda en R4, como objetos de corte y troceado, molienda y maceración en R6, también se disponen en torno a este espacio central.

El abandono de las instalaciones de U14 parece haberse producido de manera planificada y en un mismo momento. Esto sería consecuente con la sincronía de los cuatro fechados radiocarbónicos realizados sobre materiales vegetales carbonizados correspondientes a los últimos eventos de combustión de R1, R2, R4 y R6. Cada una de las aberturas internas fue cuidadosamente sellada mediante rocas seleccionadas, las cuales tenían las mismas características que las de los muros. Se habría procedido también a extraer y transportar la mayor parte del equipo doméstico. Los únicos objetos con resto de vida útil hallados en pisos ocupacionales son instrumentos de molienda pasivos, los cuales resultan muy pesados para su traslado. R6 difiere bastante del resto, ya que en su piso habitacional se presentan numerosos y variados objetos, sobre los cuales se pudo detectar una llamativa cantidad de rocas de gran tamaño, que fueron interpretadas en un primer momento como procedentes del derrumbe natural de la estructura. Sin embargo, la comparación de este depósito con los de las demás estructuras, donde se pudo establecer un claro caso de derrumbe (Sector Sur del muro de R1) y con el registro de dos recintos de tamaños y dimensiones similares, cuyos muros se muestran en condiciones de conservación también similares (R3 y R4), nos permitieron plantear que quizás R6 fue intencionalmente relleno con grandes rocas por sus mismos ocupantes antes de abandonarlo.

La desocupación de la unidad no se apartó de esta «sacralidad doméstica»: por un lado se retiraron los objetos que aún tenían vida útil, vaciando prácticamente todos los pisos habitacionales y dejando sólo los pesados e inamovibles morteros y el contenido de la cista, salvo en el caso del Recinto 6, el cual posiblemente fue sepultado intencionalmente por quienes se iban de ese lugar. Por otro lado, se clausuraron perfectamente todas las aberturas que permitían el acceso a los distintos recintos adosados al patio. Esa vivienda se deshabitaba, y esa práctica de abandono apuntaba a terminar con su vida interior, pero hacia afuera seguiría marcando el paisaje y rememorando la pertenencia del mismo a ciertas personas y de ciertas personas a él.

Estos lugares fueron poblados por objetos y personas que construían la sacralidad de la vivienda en el momento en que se reproducían social, económica y políticamente. La sacralidad inmersa en esta relación indisoluble entre la naturaleza, los animales, los ancestros y la memoria, afirmaba la ocupación de un sector del paisaje sobre el cual se tenían derechos y a la vez al cual se debían ciertas obligaciones, como ofrendar estatuillas o difuntos, o enclavar la misma vivienda en su seno. Esta compleja trama que se tejió entre paisajes, objetos y humanos (vivos y difuntos), muestra una serie de prácticas que iban construyendo colectivos sociales, con fuertes lazos de identidad segmentaria, asociados a la memoria de algunos de sus ancestros y a la ocupación permanente de algunos lugares. Esta lógica, característica de los paisajes domésticos del primer milenio (Haber 2006), puede dar cuenta de procesos que hasta ahora resultan difíciles de aprehender, como el de la dispersión aldeana. La permanente fragmentación y formación de nuevos poblados (de ahí su dispersión en los paisajes) no habría estado relacionada con una optimización de costos y beneficios, ni con la búsqueda de excedentes impulsada por algunas personas de élite, dominantes absolutos de la sacralidad, es decir: de lo venerable y respetable.

Estas mixturas de antepasados, rocas, cerámica, hombres y mujeres consumiendo alimentos y bebidas, no son exclusivas de los ámbitos domésticos. Se repiten de manera similar en otros espacios, algunos interpretados como diferenciados en esencia, como espacios sagrados, y otros entendidos como económicos, los campos de cultivo.

En el montículo de El Mollar, propuesto como el centro sagrado para la época en esta región, los elementos materiales que se presentan, responden mucho más a repetidas reuniones en las cuales se consumían alimentos y bebidas, y en las cuales eventualmente se enterraban muertos entre los desechos de festejos previos, que a la construcción intencional de un lugar sagrado. Así, la asociación de ancestro/cerámicas/fuego/rasgo elevado (González y Núñez 1960; Núñez y Tartusi 1993, 2001; Gómez Cardoso *et al.* 2007) es similar a la que se da en las cistas. Ni siquiera la asociación de menhires y estructuras es privativa de este espacio, ya que se ha podido detectar en ámbitos domésticos (Berberían y Nielsen 1988a). Justamente son esos desechos los que se convirtieron en los mediadores de las prácticas que sobre ellos se realizaban, los que las posibilitaban y les daban sentido. Lo sagrado no era el espacio o la estructura en sí misma; la sacralidad estaba en esa mixtura práctica entre sedimentos, cerámicas, hombres, mujeres, alimentos, desechos, ancestros.

Recientemente se ha podido detectar en un campo de cultivo del sitio LB1, un evento de depósito de un paquete óseo conformado por el cráneo y las extremidades de un camélido (*Lama sp.*), asociado con fragmentos de cerámica y cubierto por un

pequeño montículo de rocas, semejante a una apacheta. Todo el conjunto se depositó a centímetros de un muro de contención del suelo el cual forma una extensa plataforma con pendiente reducida, que puede ser interpretada como aterrazamiento para cultivo.

Es bastante sugestivo percibir cómo lo profano y lo sagrado, los aspectos «rituales» y «funcionales» son imposibles de separar (Mills y Walker 2008): el ritual de inhumación incorporaba cerámicas «utilitarias», reunidas en el interior de una estructura en principio «sagrada», que lejos de estar disociada de la vida y las prácticas cotidianas de las personas, estaba en permanente contacto con ellas, ligándolas a la presencia de esos antepasados; a su alrededor, las prácticas de procesamiento de alimentos y los instrumentos que participaban en ellas, se mezclan con el consumo de alucinógenos, el fraccionamiento de animales y el depósito de estatuillas que los representan. Estas mixturas no son rituales o económicas, sagrados o profanas; son las tramas de todos los seres que poblaron la vivienda, (el cista/ancestro/fuego/vasija, la cista/molinos/figurinas, muros/sedimentos/derrumbes), que formaron el montículo (cerámicas/chamanes/ancestros/fuego/menhires) o que constituyeron una estructura de cultivo (tierra/muros/camélido/cerámicas/campesinos/cultivos).

Lo que aquí se intenta presentar es cómo gente, objetos, espacios y lugares, se ensamblan irremediamente en una red donde las relaciones entre todos esos actantes, su mediación, es decir su capacidad de hacer las cosas diferentes, está tejiendo los nudos de la sacralidad: la gente y el molino machacando el maíz, el ancestro-vasija-fuegocista cuidando a quien machaca con el molino, la figurina-camélido devolviendo ofrendas a la tierra, que a la vez cuida el conjunto de la aldea. Todo eso es lo sagrado, nada lo es más o menos, todo forma parte de un patrón de relaciones de humanos-no humanos en el mismo plano. Cada una de ellas son actores en cuanto se relacionan. Uno y otro, hombre y figurina, unidad y cista, no pueden entenderse fuera de esas marañas pragmáticas (Latour 1994, 2008; Keanne 2005), que son sagradas, prácticas, económicas y políticas, que permiten hacer frente al mundo, ya que el mundo existe en ellas.

De esta manera resulta dudoso que sólo los «centros ceremoniales» hayan sido lugares sagrados y que las viviendas y campos de cultivo hayan sido sólo funcionales para vivir y para producir, es decir aspectos del mundo de lo profano. También es dudoso que la sacralidad proviniera de elementos puramente inmateriales, ya sean normas culturales, ideas superestructurales o estructuras de pensamiento. En este sentido se puede afirmar que había múltiples lugares sagrados en el valle de Tafi durante el primer milenio, y que su sacralidad era permanentemente creada y recreada por múltiples conglomerados de actantes como los aquí reseñados.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se desarrolló con dos subsidios otorgados por el CONICET y el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Provincia de Córdoba. Agradecemos a los investigadores y colegas del Centro de Estudio Prof. Carlos S.A. Segreti (CONICET), por su colaboración en las distintas etapas de esta investigación, especialmente en los trabajos de Campo: Dr. Diego Rivero, Lic. Guillermo Heider, Al. Julio Díaz, y por la identificación de fitolitos a la Lic. M. Laura López. A Thimoty Jull y Mitzi DeMartino, del Laboratorio de AMS de la Universidad de Arizona, por la realización gratuita de varios fechados radiocarbónicos. A Benjamin Alberti, por la lectura de una versión preliminar de este artículo.

3. Referencias bibliográficas

- ASCHERO, Carlos A. y Eduardo RIBOTTA
 2007 «Usos del espacio, tiempo y funebria en El Remate (Los Zazos, Amaicha del Valle, Tucumán)», en *Paisajes y Procesos sociales en Tafi. Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, P. Arenas, B. Manasse y E. Noli, comps., pp. 79-94. San Miguel de Tucumán.
- BERBERIÁN, Eduardo y Axel E. NIELSEN
 1988a «Sistemas de asentamiento prehispánicos en el Valle de Tafi», en *Sistemas de asentamientos prehispánicos en el Valle de Tafi*, E. Berberían, ed., pp. 20-52. Córdoba: Comechingonia.
 1988b «Análisis funcional de una unidad doméstica de la etapa Formativa en el Valle de Tafi», en *Sistemas de asentamientos prehispánicos en el Valle de Tafi*, E. Berberían, ed., pp. 53-67. Córdoba: Comechingonia.
- BLANTON, Richard E.
 1994 *Houses and Households: A Comparative Study*. Nueva York: Plenum Press.
- BROWSER, Brenda J. y John Q. PATTON
 2004 «Domestic Space as Public Places: An Ethnoarchaeological Case Study of Houses, Gender and Politics in the Ecuadorian Amazon». *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (2): 157-181.
- BRÜCK, Joanna
 1999 «Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology». *European Journal of Archaeology* 2: 313-344.
- CRUZ, Pablo J.
 2007 «Hombres complejos y señores simples: Reflexiones en torno a los modelos de organización social desde la arqueología del Valle de Ambato (Catamarca)», en *Procesos sociales prehispánicos en el Sur Andino: La vivienda, la comunidad y el territorio*, A. E. Nielsen et al., comps., pp. 99-122. Córdoba: Editorial Brujas.
- GÓMEZ CARDOSO, Claudia, Fabiana CHOCOBAR y Carlos PIÑERO
 2007 «El montículo de Casas Viejas: un espacio sagrado», en *Paisajes y Procesos sociales en Tafi. Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, P. Arenas, B. Manasse y E. Noli, comps., pp. 111-133. San Miguel de Tucumán.
- GONZÁLEZ, Alberto R. y Víctor A. NÚÑEZ REGUEIRO
 1960 «Preliminary Report on Archaeological Research in Tafi del Valle, NW Argentina», en *Akten des 34 Internationalen Amerikanisten Kongress*, pp. 18-25. Viena.
- GORDILLO, Inés
 2007 «Detrás de las paredes... Arquitectura y espacios domésticos en el área de La Rinconada (Ambato, Catamarca, Argentina)», en *Procesos sociales prehispánicos en el Sur Andino: la vivienda, la comunidad y el territorio*, A. E. Nielsen, M. C. Rivolta, V. Seldes, M. M. Vázquez y P. Mercolli, comps., pp. 65-98. Córdoba: Editorial Brujas.
- HABER, Alejandro
 2001 «La domesticación del oasis», en *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo I, pp. 451-466. Córdoba.
 2006 *Una arqueología de los oasis puneños*. Córdoba: Sarmiento Editor.

- HAWKES, Christopher
1954 «Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World». *American Anthropologist* 56: 155–68.
- JONES, Andrew
2001 *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEANE, Webb
2005 «Signs are not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things», en *Materiality*, D. Miller, ed., pp. 182-205. Durham: Duke University Press.
- KORSTANJE, M^a Alejandra
2005 *La organización del trabajo en torno a la producción de alimentos en sociedades agropastoriles formativas (Provincia de Catamarca, República Argentina)*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Tucumán.
- LAGUENS, Andrés G.
2004 «Arqueología de la diferenciación social en el Valle de Ambato, Catamarca, Argentina (S. II-VI d.C.): el actualismo como metodología de análisis». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 29: 137-161.
- LATOUR, Bruno
1994 «Pragmatogonies. A Mythical Account of How Humans and Nonhumans Swap Properties». *American Behavioural Sciences* 37 (6): 791-808.
2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- MESKELL, Lynn
2004 *Object Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*. Oxford: Berg.
- MESKELL, Lynn y Robert W. PREUCEL (eds.)
2004 *A Companion to Social Archaeology*. Malden: Blackwell.
- MILLER, Daniel
1998 «Why Some Things Matter», en *Material Cultures: Why Some Things Matter*, D. Miller, ed., pp. 3-21. Chicago: University of Chicago Press.
2005 *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- MILLS, Barbara J. y William H. WALKER
2008 «Memory, Materiality, and Depositional Practice», en *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, B. J. Mills y W. H. Walker, eds., pp. 3-24. Santa Fe: SAR Press.
- NÚÑEZ REGUEIRO, Víctor A.
1974 «Conceptos instrumentales y marco teórico en relación al análisis del desarrollo cultural del NOA». *Revista del Instituto de Antropología* 5: 169-190. Córdoba.
- OLSEN, Bjørnar J.
2003 «Material Culture after text: Re-Membering Things». *Norwegian Archaeological Review* 36 (2): 87-104.

PATTERSON, Thomas

- 2007 «Algunas tensiones teóricas en y entre las arqueologías procesalistas y postprocesalistas», en *Clásicos de la teoría arqueológica contemporánea*, L. A. Orquera y V. D. Horwitz, eds., pp. 383-393. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

PÉREZ GOLLÁN, José Antonio

- 1994 «El proceso de integración en el Valle de Ambato: complejidad social y sistemas simbólicos». *Rumitacana* 1: 33-41. Catamarca.
- 2000 «El jaguar en llamas (la religión en el antiguo Noroeste argentino)», en *Nueva Historia Argentina*, vol. I, pp. 229-256. Buenos Aires: Sudamericana.

RENFREW, Colin

- 2004 «Towards a Theory of Material Engagement», en *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, E. DeMarrais, C. Gosden y C. Renfrew, eds., pp. 23-31. Exeter: McDonald Institute for Archaeological Research.

RICHARDS, Colin y Julian THOMAS

- 1984 «Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex», en *Neolithic studies*, R. Bradley y J. Gardiner, eds., pp. 189-218. British Archaeological Reports British Series 133. Oxford.

SAMPIETRO, M^a Marta

- 2002 *Contribución al conocimiento geoarqueológico del Valle de Tafi, Tucumán (Argentina)*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Tucumán.

SAMPIETRO, M^a Marta y Marta A. VATTUONE

- 2005 «Reconstruction of Activity Areas at a Formative Household in Northwest Argentina.» *Geoarchaeology: an International Journal* 20 (4): 337-354.

SCATTOLIN, M^a Cristina

- 2007 «Santa María antes del año mil. Fechas y materiales para una historia cultural», en *Sociedades precolombinas surandinas*, V. Williams *et al.*, eds., pp. 203-220. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

SCATTOLIN, M^a Cristina, Lucas PEREYRA, Leticia I. CORTÉS, M^a Fabiana BUGLIANI, Marilín CALO, Andrés IZETA, y Marisa LAZZARI

- 2007 «Cardonal: una aldea formativa entre los territorios de Valles y Puna.» *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 32: 211-225. Jujuy.

SHANKS, Michael e Ian HODDER

- 1995 «Processual, Post-processual and Interpretive Archaeologies», en *Interpreting Archaeology. Finding Meanings in the Past*, I. Hodder *et al.*, eds., pp. 3-29. Londres: Routledge.

TARTUSI, Marta R. A. y Víctor A. NÚÑEZ REGUEIRO

- 1993 *Los Centros Ceremoniales del NOA*. Publicaciones del Instituto de Arqueología, 5. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- 2001 «Fenómenos cúlticos tempranos en la subregión Valliserrana», en *Historia argentina prehispánica*, E. Berberían y A. Nielsen, comps., pp. 127-170. Córdoba: Ed. Brujas.

THOMAS, Julian

- 2007 «The Trouble with Material Culture». *Journal of Iberian Archaeology* 9/10: 11-24.

WALKER, William H. y Lisa J. LUCERO

2000 «The Depositional History of Ritual and Power», en *Agency in Archaeology*. M. Dobres y J. E. Robb, eds., pp. 130-147. Londres: Routledge.

WEBMOOR, Timothy y Christopher L. WITMORE

2008 «Things Are Us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a 'Social' Archaeology». *Norwegian Archaeological Review* 41 (1): 53-70.