

# ENSAYO DE OPINIÓN



## PENSAMIENTOS DE UNA ETNÓGRAFA ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN EN LA ARQUEOLOGÍA ANDINA

AN ETHNOGRAPHER'S THOUGHTS ABOUT INTERPRETATION IN THE ARCHAEOLOGY OF THE ANDES

Catherine J. Allen\*

Traducción al español de Matías Lépori \*\*

### Resumen

En este ensayo se busca ofrecer una perspectiva etnográfica del entendimiento andino de la materialidad en el contexto de la interpretación arqueológica. Se referirá específicamente a algunas de las formas en que la etnografía puede ser de ayuda para el pensamiento arqueológico. En la actualidad, el denominado "giro ontológico" de la antropología desafía a los arqueólogos a comprometerse seriamente con realidades alternativas que cuestionan los términos analíticos de la tradición intelectual "occidental".

**Palabras clave:** Arqueología; Etnografía; Giro Ontológico; Andes.

### Abstract

This essay offers an ethnographer's perspective on Andean understandings of materiality in the context of archaeological interpretation. I confine myself to a few of the ways in which ethnography can inform archaeological thinking. Currently, the so-called "ontological turn" in anthropology challenges archaeologists to engage seriously with alternate realities that defy the analytical terms of "Western" intellectual tradition.

**Keywords:** Archaeology; Ethnography; Ontological turn; Andes.

\* Profesora Emérita de Antropología. Universidad George Washington. 2110 G Street, NW Washington, D.C. 20052. Correo electrónico: [kitallen@gwu.edu].

\*\* Instituto de Arqueología y Museo. Facultad de Ciencias Naturales e IML (Universidad Nacional de Tucumán). San Martín 1545, San Miguel de Tucumán (CP 4000), Tucumán, Argentina. Correo electrónico: [matulepori@gmail.com].

## Experimentaciones mentales

En este ensayo busco ofrecer una perspectiva etnográfica del entendimiento andino de la materialidad en el contexto de la interpretación arqueológica.<sup>1</sup> Me sorprende un poco el encontrarme escribiendo sobre esta temática dado que mi interés por la arqueología decayó muchos años atrás. A pesar de que durante mis estudios universitarios en la década de 1970 estaba fascinada por la cultura material de los Andes precolombinos, progresivamente comencé a sentirme desalentada por lo que me parecía la ausencia de un contexto humano. Mis mentores en la Universidad de Illinois (Tom Zuidema y Donald Lathrap) tenían una apertura de pensamiento inusitada, pero el determinismo ambiental que por entonces prevalecía en el campo no me interesaba particularmente. Para peor, las preguntas que sí me interesaban estaban relacionadas con el significado. En este sentido había -o al menos eso me parecía- un obstáculo infranqueable: las personas que habían fabricado los objetos antiguos ya llevaban mucho tiempo muertas. Fue así que me volqué a la etnografía en búsqueda de interlocutores vivos. Este fue el camino correcto para mí y nunca me arrepentí del mismo -pero tampoco he olvidado mi amor por los objetos pre-colombinos.

La arqueología ha experimentado muchos cambios en los más de cuarenta años transcurridos desde que me gradué; referirme a éstos excedería tanto el alcance de este ensayo como también de mi experiencia. Es así que me limito aquí a referirme a algunas de las formas en que la etnografía puede ser de ayuda para el pensamiento arqueológico. En la actualidad, el denominado “giro ontológico” de la antropología desafía a los arqueólogos a comprometerse seriamente con realidades alternativas que cuestionan los términos analíticos de la tradición intelectual “occidental”. Por ejemplo, Martin Holbraad dice que

[L]os análisis arqueológicos y antropológicos finalmente deben adoptar la forma de lo que uno podría llamar experimentación-mental. Efectivamente, este enfoque somete al analista a un esfuerzo radical y copioso por sobreponerse a las contradicciones que ciertamente estancan sus descripciones iniciales, incitándolo a re-conceptualizar los mismos términos en que estas descripciones fueron realizadas (Holbraad 2009:434).

Esto está muy bien, pero ¿cómo podemos involucrarnos en esta experimentación-mental sin caer al vacío? ¿Cómo se diferencia esto de lo que E. E. Evans-Pritchard (1965: 108)

<sup>1</sup> Partes de este ensayo fueron adaptadas de otros artículos: A Matter of Substance and the Substance of Matter, en *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Bioarchaeology and Linguistics*, editado por M.C. Lozada y H. Tantaleán y pronto a ser publicado; The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes, *Journal of Anthropological Research* (Invierno 2016) y; Dwelling in Equivocation (comentario a De La Cadena 2015), *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 537-54. 2017.

famosamente caracterizó como la especulación “si yo fuera un caballo”, en sus críticas a la teoría sobre los orígenes de la religión de E. B. Tylor? Evans-Pritchard hacía referencia a una anécdota sobre un granjero que buscaba a su caballo perdido mientras masticaba pasto parado adentro del corral, murmurando, “si yo fuera un caballo, ¿adónde iría?”. Aunque creo que esta es una crítica bastante acertada a Tylor, siempre la he considerado un poco injusta con el granjero –quién presumiblemente sabía mucho sobre caballos y podría, de hecho, haber adoptado un punto de vista equino para imaginar por qué, cómo, y adónde se había perdido su caballo. (El hecho de masticar pasto puede haber sido un poco excesivo, pero supongo que incluso eso podría haber ayudado). Tylor, por otra parte, se basó en fuentes dispares para desarrollar un concepto mixto de “hombre primitivo” cuya cabeza posteriormente llenó de pensamientos primitivos. Él fue un gran investigador, pero su teoría presumía un sujeto que nunca existió. Las experimentaciones-mentales por las que aboga Holbraad se asemejan bastante a unas cavilaciones del tipo “si yo fuera un caballo” pero bien fundamentadas. Hago énfasis en el “bien fundamentadas” debido a que la estrategia sólo funcionará si uno está sumamente familiarizado con los caballos. El granjero sabe perfectamente bien que realmente no puede pensar con pensamientos-equinos, pero conoce a esta criatura lo suficientemente bien como para suponer lo que podría haber hecho en su lugar. La prueba de su reflexión está en el hallazgo. ¿Encuentra finalmente a su caballo, o al menos llega a estar dentro de la distancia de un relincho?

Pero basta de caballos metafóricos. Las experimentaciones-mentales de los antropólogos se interesan por los seres humanos y sus creaciones, un cometido que es al mismo tiempo más simple (porque podemos conversar en conjunto como miembros de la misma especie) y más complejo (por la misma razón) que el del granjero. Los arqueólogos se ven doblemente desafiados debido a que no pueden establecer una conversación directa con aquellas personas muertas tanto tiempo atrás y, en su lugar, deben guiarse por los objetos materiales dejados por estas personas. Estos objetos guían las inferencias arqueológicas exhibiendo aparentes contradicciones que resisten los enfoques analíticos más convencionales, o presentando anomalías que contradicen nuestras expectativas. Las experimentaciones-mentales “funcionan” si consiguen dar sentido a algo que de otra forma hubiera sido inescrutable, y si continúa teniéndolo aún después de nuevos descubrimientos e investigaciones. La literatura arqueológica actual abunda en apasionadas discusiones sobre la inferencia en arqueología, incluyendo artículos de una profundidad y sofisticación significativa (por ejemplo Alberti 2016; Swenson 2015). Mi intención en este ensayo es simplemente la de hacer una revisión de mi propia comprensión etnográfica de las orientaciones ontológicas actuales en las tierras altas de los Andes en relación a las experimentaciones-mentales sobre materiales pre-colombinos.

Prefiero pensar en términos de orientaciones ontológicas más que en ontologías.<sup>2</sup> El término “ontología” se refiere a una teoría (*logos*) sobre la naturaleza de la existencia. Dudo que muchas sociedades (si es que hubiera alguna) puedan ser caracterizadas como “teniendo” una teoría del ser internamente consistente y auto-contenida, pero sí creo que los miembros de una sociedad dada pueden compartir ciertas orientaciones en relación a la existencia; es decir, ellos comparten suposiciones fuertemente arraigadas, y usualmente tácitas, acerca de qué es el mundo y cómo funciona.

### **La etnografía: “una peculiar zona de surgimiento”**

En la década de 1990, Mannheim y Tedlock (1995:15) caracterizaron a la etnografía como “un peculiar tipo de diálogo y zona de surgimiento, al mismo tiempo constitutiva de y constituida por diferencias culturales radicales”. Los autores hacían referencia a aquellas investigaciones basadas, ante todo, en la observación participante a largo plazo. Este enfoque parece ser cada vez menos la norma entre los antropólogos, pero también creo que no hay un sustituto para éste. Este tipo de trabajo requiere de tiempo, paciencia y un firme compromiso de establecer relaciones con personas bastante diferentes a uno mismo. La etnografía implica un esfuerzo colaborativo (política y éticamente sensible) con las personas que están siendo estudiadas, implicando descubrimientos mutuos de similitudes y diferencias radicales. En mi etnografía sobre Sonqo, la comunidad quechua-parlante ubicada en el sur de Perú donde realicé mis trabajos de campo,<sup>3</sup> yo comenté que: “Más que entrar a su mundo (el de los Sonqueños), logré una suerte de ‘entendimiento’ de las diferencias existentes entre [nuestros] dos mundos...”<sup>4</sup> (Allen 2008 [1988]:23).

Los mundos de los interlocutores necesariamente se excluyen y sobrepasan mutuamente (cf. Strathern 2004). Las conexiones son forzosamente parciales; existe un inevitable desfase en el entendimiento de los otros (lo cual es cierto para cualquier relación; la etnografía es simplemente un caso más extremo). La tarea de la etnografía es explorar estos sitios de diferencia, o lo que Viveiros de Castro (2004) denomina “espacios de equivocación”. Viveiros de Castro caracteriza a la etnografía como una traducción: “Traducir es situarse a uno mismo en el espacio de la equivocación y habitar allí [...]; es comunicarse a través de las diferencias” (2004:7). Posteriormente caracteriza a la “equivocación controlada” como “una categoría verdaderamente trascendental de la antropología, una dimensión constitutiva del proyecto disciplinar de traducción cultural” (2004:10).

<sup>2</sup> John Janusek opta por utilizar “modalidades ontológicas” (Janusek 2015:360).

<sup>3</sup> Realicé mi primer y más largo periodo de investigación en Sonqo durante casi once meses entre 1975-1976. A lo largo de los años he regresado 9 veces más, con estadías más cortas que pueden variar entre un mes hasta unos pocos días. Mi última visita fue en 2011. Ver Allen (2008 [1988]).

<sup>4</sup> Hago referencia a Tedlock (1983:323).

En su libro más reciente, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (2015), Marisol de la Cadena describe cómo ella descubrió este “espacio de equivocación” en sus conversaciones con Mariano Turpo, un importante líder indígena de la región de Cuzco entre las décadas de 1940 y 1960. Para comprender el discurso de Turpo, de la Cadena tuvo que aceptar que la comunidad (*ayllu*) que él defendía se basaba en premisas ontológicas extrañas para la mayor parte de las ciencias sociales y la política occidental. Un *ayllu* incluye muchos habitantes que son más-que-humanos, incluyendo cosas que normalmente consideraríamos inanimadas, como rocas. En este contexto, los lugares que conforman el paisaje (*tirakuna*, seres-tierra<sup>5</sup>) son participantes activos de la vida cotidiana. Mediante el reconocimiento de la forma en que este modo comunal excede sus propias experiencias, de la Cadena articula un simple, pero al mismo tiempo difícil, movimiento intelectual: “Aprendí a identificar la diferencia radical [...] esa que ‘no entendía’ debido a que excedía los términos de mi comprensión [...] Por ejemplo: pude aprenderla [la existencia de los seres-tierra] a través de Mariano y Nazario, pero no pude conocerla de la misma forma que conozco que las montañas son rocas” (2015:63). En Sonqo descubrí que el hecho de tener consciencia sobre “la condición de persona subjetiva de los seres no-humanos” (Sahlins 2014: 281) es algo que permea todas nuestras actividades: uno no actúa *sobre* los objetos sino que interactúa *con* ellos. Así, el trabajo etnográfico de campo requirió de una reorientación en relación a mis suposiciones sobre el mundo material; debía adentrarme en un “espacio de equivocación” que todavía encuentro inquietante e infinitamente interesante.

Varios años atrás publiqué un artículo sobre “la mente, la materia y los modos de ser” (Allen 1998) en donde me enfocaba en los tipos de cambios mentales a los que debía someterme para entender y acceder, al menos parcialmente, al discurso de mis interlocutores en Sonqo. El más básico de los cambios implicaba “aceptar la premisa de que todas las cosas materiales (incluyendo cosas que normalmente consideraríamos inanimadas) son agentes potencialmente activos en los asuntos humanos” (Allen 1998:20). Como ejemplo, en esa oportunidad describí a mi amiga Basilia mientras ella hacía una libación de alcohol de caña a su nueva *q'uncha* (un pequeño horno/chimenea de adobe). Ella le hablaba directamente a la *q'uncha*, pidiéndole que cocine bien. Mediante la libación y las palabras utilizadas, ella invocaba una relación con el horno en donde ambos -la mujer y el horno- estaban conectados en una relación de mutua responsabilidad. Don Erasmo expresaba una mutualidad similar cada vez que saludaba a su nueva radio a batería con una libación y las siguientes palabras, *Kuska wiñasun. Ama malograpunki!* “Creczamos juntos. ¡Por favor no te rompas!” (Allen 1998:20).

<sup>5</sup> N.d.T. Se utiliza la traducción más recurrente en la literatura, de seres-tierra.

Esta orientación ontológica, comúnmente descrita como animista, no es mística ni pre-lógica. En realidad, todo lo contrario: es profundamente pragmática. Si el pequeño horno caliente o cocina de forma desapareja, Basilia afronta el problema como una persona sensata en cualquier otra parte del mundo: ¿Hubo un problema en su construcción que pueda ser reparado? ¿El fuego está dispuesto de forma correcta? ¿Debería ella ser un poco más cuidadosa, quizás utilizando diferentes utensilios o manipularlos desde un ángulo distinto? La orientación ontológica se expresa en la actitud que adopta su conducta, dado que en todo momento ella estará re-examinando su relación con la *q'uncha*. Esa relación es el contexto para sus acciones; sus acciones se desprenden de esta relación. El escritor indígena norteamericano, Scott Momaday, caracteriza esta orientación como una "apropiación recíproca" (1976:80; ver también K. Basso 1996:64). La vida está compuesta por una miríada de relaciones como éstas (Sillar 2009). Si una roca cae rodando por una ladera y pasa apenas rozando nuestros pies, existen posibilidades de que la colina esté descontenta y uno tenga que averiguar el por qué. Como menciona Harvey (2001:198), "La lectura de las señales que entrega el paisaje no se parecen tanto a leer un mapa, es más similar al intento de interpretar los sentimientos de otros a partir de sus expresiones faciales y posturas corporales". La discusión del animismo que ofrece Ingold se ajusta bastante bien al contexto andino:

El animismo, entonces, no es una propiedad de las personas imaginariamente proyectada sobre las cosas que ellas perciben que las rodean. Más bien [...] es el potencial dinámico y transformativo de la totalidad del campo de relaciones en que seres de todo tipo [...] continua y recíprocamente permiten su mutua existencia. En resumen, el animismo del mundo no es el resultado de una infusión espiritual sobre una sustancia, o de la agencia sobre la materialidad, sino que es más bien ontológicamente anterior a su diferenciación (Ingold 2006:10).

La física teórica Karen Barad (2007) introdujo el término *intra-acción* para describir situaciones en donde distintas entidades se crean mutuamente dentro de una relación (en oposición a una *inter-acción* en donde las entidades son pre-existentes a su relación). De la Cadena adapta este concepto al contexto andino: "En lugar de estar inculcada sobre el sujeto individual, la sustancia de los *runakuna* [humanos] y los seres-no-humanos que conforman un ayllu se da en la co-emergencia de unos con los otros (de la Cadena 2015: 102). La vida humana no se trata de interactuar con otros humanos mientras que actuamos sobre los objetos, sino más bien de intra-actuar con la totalidad de los seres animados en el universo. Este flujo constante de intra-relaciones es fundamental para la comprensión ontológica de todos los cuerpos, sean humanos o no-humanos.



### *¿Animismo o Analogismo?*

Algunos colegas suelen objetar mi utilización del término “animismo” en un contexto andino, señalando que, de acuerdo a la influyente sistematización de los tipos ontológicos planteada por Phillippe Descola (2013 [2005]), las culturas andinas son “analogistas” y no “animistas”. El mismo Descola dice que su sistema no debería ser entendido como una clasificación sino como “un tipo de maquinaria experimental, que permite [a uno] capturar ciertos tipos de fenómenos y organizarlos [...] para intentar descubrir las diferencias básicas entre las cosas, que aparecen en un continuum” (entrevista con Kohn 2009:143). Sea como sea, su sistema es generalmente tratado, casi con reverencia, como si fuera una clasificación de tipos ontológicos.

El sistema de Descola plantea una distinción crucial entre interioridad y exterioridad. La primera hace referencia a la experiencia subjetiva, es decir, la forma en que estamos encapsulados dentro de nuestros cuerpos individuales; la segunda se relaciona con la forma en que experimentamos el mundo físico más allá de nuestros cuerpos. Las culturas difieren en la forma de identificarse con la experiencia interna y externa, y también en cómo éstas se relacionan entre sí. Descola propone cuatro “esquemas para la integración de la experiencia”. Uno de ellos es el animismo: “la atribución de una interioridad idéntica a la propia realizada por humanos sobre no-humanos” (Descola 2013 [2005]:129). Los animistas, en su terminología, asumen que los seres existentes (tanto humanos como no-humanos) comparten el mismo tipo de subjetividad pero tienen cuerpos diferentes. Otro de sus esquemas, el analogismo, asume que los seres se diferencian en ambas dimensiones, subjetivas y físicas:

[El analogismo es] un modo de identificación que divide a la totalidad de los seres existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias, separadas entre sí por pequeñas distinciones [...] de forma tal que es posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en un denso entramado de analogías” (Descola 2013 [2005]:201).

De acuerdo a este esquema, la mayoría (probablemente todas) de las culturas andinas son analogistas. De hecho, cualquiera que esté familiarizado con el juego de relaciones evidenciadas en el registro etnográfico y etnohistórico andino será capaz de reconocer la precisión de esta designación. A pesar de que Descola insiste en distinguir entre analogismo y animismo, yo concuerdo con Marshall Sahlins (2014:281) al considerar que el analogismo es simplemente un animismo con énfasis jerárquico. Descola reconoce que el mundo analogista podría “reverberar de vida consciente”, pero plantea que esta vida analogista es de un tipo diferente a la de las culturas animistas. En un sistema analogista, dice Descola, “cada ser existente es diferente a cualquier otro debido a la pluralidad de sus componentes

y la diversidad de modos en los que éstos se combinan [...] humanos y [no-humanos] no comparten la misma cultura, la misma ética, ni las mismas instituciones (2013 [2005]:213).

Pero en determinadas oportunidades, en los Andes, estos seres sí comparten la misma cultura, la misma ética y las mismas instituciones. Los *tirakuna* (seres-tierra) son usualmente descritos como capaces de tener una sociedad jerárquicamente organizada paralela a la de los humanos; los cóndores también son descritos en estos términos. Los *condenados* (las almas de los muertos vivientes) tienen sus propias aldeas. En Apurímac, Gose (1994) aprendió que en su trayecto hacia la otra vida, las almas deben pasar por una serie de aldeas ocupadas por perros, cobayos y ollas para cocinar, respectivamente. La “revuelta de los utensilios” es un tema que aparece en la iconografía y la narrativa andina. Regresando por un momento a mi ejemplo previo, aunque Basilia puede distinguir claramente entre su propia subjetividad y la de su q'uncha, ambas pueden comunicarse entre sí.

Cualquiera sea la terminología que decidamos utilizar (Stensrud 2010:42 se inclina por el término “animi-analogista”), lo que me interesa particularmente es la forma en que el mundo físico, expresado en la conducta y el discurso de mis conocidos andinos, “vibra de vida consciente”. En la medida que este animismo “andino” emerge de un inter-juego de relaciones, el “analogismo” de Descola parece guiarnos en la dirección correcta. Como intentaré explicar, considero que este juego de relaciones, especialmente las relaciones entre el todo y las partes, es la clave para comprender las orientaciones andinas a entender a la sustancia como animada, inestable y capaz de ser transformada.

John y Marcia Ascher (1997 [1981]), ambos pioneros en el estudio de los *kipus* incaicos, utilizaron el término “insistencia Inca”<sup>6</sup> para describir un habitus, es decir, una forma arraigada de hacer las cosas que se manifestó una y otra vez en las cosas manufacturadas por los Incas, particularmente en las vestimentas tejidas, los muros de piedra y, por supuesto, los *kipus*. Un aspecto de la insistencia Inca se aprecia en la preocupación por el ordenamiento espacial: predomina el ensamblaje, la simetría y la repetición. A pesar de que los Ascher se referían específicamente a los Incas, yo observé una insistencia similar en mis investigaciones sobre comunidades contemporáneas. Los límites, encuentros, rupturas, repeticiones e inversiones son significativos en sí mismos.

## Puntos de vista

Yo no me considero una creadora de nuevas teorías; mi interés tiende a ser local y singular más que comparativo, y mis escritos tienden a ser densamente descriptivos más

<sup>6</sup> Los Ascher tomaron prestado el término algo extraño de “insistencia” de Gertrude Stein, como queda ejemplificado en su famoso aforismo, “Rosa es una rosa es una rosa”

que analíticos. Luego de que comencé a intentar comprender el “animismo” andino en la década de 1980, mis “experimentos-mentales” se convirtieron en inspiración para teorías etnográficamente fundadas relacionadas con la *performance* y el dialogismo,<sup>7</sup> la agencia de los objetos,<sup>8</sup> y en última instancia, la re-teorización del animismo como una “epistemología relacional” realizada por Bird-David (1999). El término epistemología no me parecía del todo adecuado, pero el énfasis en la relacionalidad se asemejaba a mi experiencia en los Andes. A principios de la década del 2000 me sumé a la discusión planteada por Viveiros de Castro sobre el perspectivismo ontológico en las culturas amerindias (por ejemplo 1998, 2004). Siempre me había parecido que aquello que se me escapaba de la relacionalidad andina era la diferencia en las relaciones sujeto-objeto. El perspectivismo sugirió nuevas formas de pensar este problema.

El perspectivismo es una orientación ontológica que privilegia el punto de vista. No se considera al sujeto como un punto fijo con su propio punto de vista; más bien, el punto de vista crea al sujeto en toda su corporalidad. ¡Esta es una diferencia radical! Simplemente no pienso de esta forma. Pero imaginando que podría experimentar el mundo de esta manera, me acerco (de manera parcial) a comprender esa vinculación recíproca entre el mundo físico y la consciencia que es propia del concepto andino de *pacha* (mundo). No me detendré mucho en este punto debido a que lo abordo con mayor profundidad en una publicación reciente disponible en idioma español.<sup>9</sup> El término *pacha* es traducido en algunas ocasiones como espacio-tiempo, pero el concepto es más complejo (es decir, complejo en términos de nuestras propias categorías analíticas). Considero que la mejor manera de comprender el término *pacha* es entendiéndolo como una confluencia de materia, actividad y relación moral; en otras palabras, es un momento-vivido. El mundo, en toda su materialidad, es una intersección momentánea de subjetividades. En este caso la escala es fluida: *pacha* puede referirse al cosmos o a un evento fugaz (cfr. Salomon 1991:14).

El perspectivismo ontológico también sugiere que la jerarquía puede ser entendida como la dominancia de un punto de vista sobre otro. En el trabajo mencionado anteriormente (Allen 2017), propongo que el perspectivismo puede ayudar a esclarecer la naturaleza del poder político en los Andes pre-colombinos, así como también su carácter transitorio:

<sup>7</sup> Por ejemplo, Tedlock y Mannheim (1995); Basso (1996).

<sup>8</sup> Por ejemplo, Gell (1998).

<sup>9</sup> Allen, Catherine J. “El animismo en los Andes” en *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, ed. María Ángeles Muñoz e Isabelle Combès. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia y la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. En Prensa 2017. Un borrador de este artículo se encuentra disponible online: [[https://www.academia.edu/27740912/El\\_animismo\\_en\\_los\\_Andes](https://www.academia.edu/27740912/El_animismo_en_los_Andes)].

Durante el periodo de expansión inca, estas comunidades [locales] se vieron obligadas a ingresar a un sistema de ceques altamente centralizado, un sistema de rueda con líneas que irradian desde el centro sagrado de Cusco (Zuidema 1964, 1990; Bauer 1998). Como eje central del imperio, Cusco mantenía el punto de vista autoritario que emanaba a través del soberano divino desde el mismo Sol (Ramírez 2005). Aunque “la subjetividad del soberano tiende a envolver y destruir a la de sus súbditos” (Gose 1996: 2), cada una de estas comunidades sujetas había tenido inicialmente su propio punto de vista. En otras palabras, cada uno de ellos era un centro con el potencial (si la “mirada” de Cusco se debilitase) de abrumar las subjetividades de sus vecinos y convertirse en un centro de la definición del poder (Allen 2017, en prensa).

Viveiros de Castro (1992, 2004) describe como *predación ontológica* a la relación en donde una subjetividad más poderosa domina, y por ende, objetiva a otra más débil. “La predación es inevitable e inmediatamente una relación social [...] Las relaciones predatorias son esencialmente reversibles y recíprocas; lo que uno come también lo comerá a uno en el futuro, y quién come será comido” (1992:xiv). En un estudio reflexivo y etnográficamente informado titulado *Ancient Alterity in the Andes* (2013), el arqueólogo George Lau recurre a la noción de *predación ontológica* para indagar en la naturaleza de las guerras pre-colombinas. Mediante una revisión cuidadosa de la iconografía y otras evidencias materiales provenientes de Recuay y otras culturas del Periodo Intermedio Tardío, él plantea que la predación ontológica fue básica para la formación de las identidades sociales. Dentro de mis conocimientos, *Ancient Alterity in the Andes* es el primer estudio de síntesis publicado en forma de libro sobre la arqueología andina que toma al “giro ontológico” como inspiración.<sup>10</sup>

Nuestra intención no es la de tomar al perspectivismo amazónico de Viveiros de Castro como un modelo y aplicarlo *a priori* sobre los materiales andinos. Lo que intento hacer es utilizar al perspectivismo como una orientación mental que me ayude a explorar algún “sitio de equivocación” desconcertante; para poder encontrar conexiones parciales y traducirlas en términos que pueda (parcialmente) comprender. Considero que el perspectivismo clarifica aquello que planteaba hace algunos años en relación a los rituales andinos que se caracterizan por la sinécdoque (el todo por la parte y la parte por el todo) y juegan con la dimensionalidad:

El pensamiento sinécdocal entiende al mundo en términos de estructuras mutuamente envolventes que actúan unas sobre las otras: los ayllus están contenidos en ayllus; los lugares están contenidos dentro de lugares; cada campo de papa contiene su propia ecología vertical. Los patrones textiles contienen otros patrones con despliegues sorprendentes de simetrías e inversiones. La palabra *tirakuna* [...] se refiere

<sup>10</sup> Otro estudio de síntesis, *Head's of State* de Arnold y Hasdorf (2008) explora el simbolismo de las cabezas humanas, particularmente como trofeos de guerra, en las sociedades andinas antiguas y actuales.

a la colección total de nombres individuales contenidos dentro del mundo. El filo montañoso de muchos brazos llamado Sonqo es uno de los tirakuna; pero Sonqo contiene cientos de otros lugares con nombre que también son tirakunas en sí mismos.<sup>11</sup> La escala de nuestro alcance puede expandirse o contraerse infinitamente. Cada microcosmo es un macrocosmo, y viceversa (Allen 1997:81).

A continuación, vinculaba este modo sinécdocal de pensar con la materialidad animada del mundo:

[...] el mundo sinécdocal funciona en un mundo basado en la consubstancialidad: todos los seres están intrínsecamente interconectados a través una matriz compartida de sustancia animada. De esta forma, pequeño y grande se implican mutuamente de manera concreta; una miniatura poderosa participa del cosmos en su propia forma (Allen 1997:81).<sup>12</sup>

Una orientación perspectivista nos dice que la materialidad es inseparable del punto de vista: los sujetos que comparten los mismos puntos de vista comparten la misma sustancia (consubstancialidad); sin embargo, la sustancia del mundo es (y debe ser) internamente diferenciada. Debido a que la diferenciación es un proceso intra-activo continuo, el orden es frágil y el mundo está sujeto a transformación.

¡Pero todo esto es tan abstracto! Aunque el perspectivismo me ayuda a pensar teóricamente sobre el mundo andino, también me distancia de su concreta profundidad. Mis conocidos quechua-parlantes hablan de manera pragmática, mencionando diferentes modos de intercambio (*ayni* y *mink'a*), lugares de discontinuidad (*alqa*), procesos de encuentro/combinación (*topay*), crianza (*uyway*), alimentación (*mikhuy*) y el vivir o asentarse en un determinado lugar (*tiyay*). Estos últimos procesos (de crianza, alimentación y de habitación) sirven para anclar la vida social y el ser físico. “Las nociones de circulación de los alimentos y la cohabitación se encuentran en las bases de la sociabilidad Quechua” (Mannheim y Salas Carreño 2009:60). De hecho, varios etnógrafos han observado que el comensalismo es considerado más básico para la formación de lazos de parentesco que la consanguineidad biológica (Salas Carreño 2016; Van Vleet 2008; Weismanatel 1995). La intra-acción, traducida en los términos prácticos del discurso quechua, se relaciona con el consumo mutuo.

En su discusión sobre el animismo andino, el arqueólogo/etnógrafo Bill Sillar enfatiza la importancia del consumo mutuo: “sólo si las personas alimentan al mundo animado es

<sup>11</sup> En relación al nombre de los lugares, ver Mannheim y Salas (2015:63-64).

<sup>12</sup> El exhaustivo estudio de Josef Estermann (1998) sobre “la filosofía andina” arriba a conclusiones similares. Él describe a “la lógica andina” en términos de *relacionalidad*, *correspondencia*, *complementariedad* y *reciprocidad*, notando una notoria *correspondencia entre micro y macrocosmos*.

que pueden esperar ser alimentadas a su vez” (Sillar 2009: 370). Aquí él identifica conexiones con la noción de “artefacto extendido” de Robb (2005) y de “persona distribuida” de Gell (1998). Estos conceptos hacen referencia a situaciones en donde “la identidad de las personas y el significado de las cosas están co-construidos y, sin embargo, cada persona, objeto y lugar tienen distintas historias con redes de relaciones particulares” (Sillar 2009:374).

Uno de los intentos más exitosos en aplicar el enfoque ontológico a los materiales arqueológicos andinos es el artículo de Tamara Bray, “An Archaeological Perspective on the Andean Concept of *Camaquen*: Thinking through Late Pre-Columbian Ofrendas and Huacas”. La palabra *camaquen* es una variante de *camac*: una forma activa del verbo *camay*.<sup>13</sup> Frank Salomon nos brinda una discusión esclarecedora sobre el *camac* en su introducción del *Manuscrito Huarochirí* de origen colonial (c. 1600):

[*Camac* es] un concepto de esencia y fuerza específica, ‘dotar de ser, infundir con el poder de una especie.’[...]Todas las cosas tienen sus prototipos de vitalización o *camac* [...] La práctica religiosa suplica al *camac* que vitalice su *camasqa*, esto es, su instancia tangible o manifestación” (Salomon 1991:16).

Así, el *camay* no era una creación *ex nihilo*, sino la fijación de la fuerza vital sobre una forma substancial específica.

La palabra *camay* es raramente utilizada en el discurso quechua contemporáneo (con excepción del término *kamachikuq*, una persona de autoridad) En su investigación sobre los pastores de alpacas en las cercanías de Ausangate, en el sur de Perú, Xavier Ricard Lanata (2007) observa ciertos rastros de *camay* en el concepto contemporáneo quechua de *animu* (del español *anima*), que a grandes rasgos se corresponde con la idea cristiana de alma o espíritu residente. El *animu* es fundamental para la individualidad de un ser. En este sentido contrasta con *sami*, con su inherente vitalidad; algunas cosas (humanas y no-humanas) tienen más de éste que otras.<sup>14</sup> Ricard realiza una discusión maravillosamente matizada del *aminu* como una suerte de entelequia, traduciendo a la palabra como *esencia*

<sup>13</sup> Aunque prefiero la ortografía moderna (*kamay*), utilizo el modo colonial de *camay* para mantener la consistencia con Bray y Salomon. El estudio definitivo sobre *camay* continúa siendo Taylor (1976).

<sup>14</sup> Algunos arqueólogos e historiadores del arte han sugerido que algo similar al *sami* puede ser operativo en contextos pre-colombinos. Creo que esta es una inferencia válida en la medida que el *sami* de los Sonqueños exprese una orientación ontológica duradera en los Andes. Sin embargo, es importante recordar que el concepto de *sami* en Sonqo es una expresión local e históricamente contingente en relación a nociones más generales acerca de la consubstancialidad y la animación del mundo. En otras partes de las tierras altas de Cuzco la palabra *enqa* se refiere a una fuerza vital que anima (Bolin 1998; Flores Ochoa 1977), mientras que la palabra *sami* tiene un alcance semántico ligeramente diferente, más cercano al de su significado en tiempos incaicos como suerte o dicha (Urbano 1993:295).

*en acto* (Ricard 2007:83). Continúa diciendo que, “lo que es indiscutible, es que ‘el animu’ de los pastores de las Tierras Altas contemporáneos retoma en gran parte el sentido de *camac*” (2007:78). De hecho, la definición del término *camay* realizada por Frank Salomon (ver más arriba) es llamativamente similar a la *esencia en acto* de Ricard.

El concepto de *camay* es tomado por Bray como una vía de entrada ontológica para conocer cómo los Inkas “interpretaron o construyeron su relación con el mundo [...] material” (Bray 2009:364). Su enfoque apunta a centrarse en “los ordenamientos, la relacionalidad y la referencialidad entre los objetos hallados en contextos sagrados y de ofrendas” (2009:357). Este “pensar a través de las cosas” es particularmente apropiado para el contexto andino debido a que se enfoca en las relaciones entre distintos objetos. Posteriormente, Bray conformó un grupo de especialistas en estudios andinos para re-examinar el esquivo concepto Inca de *wak’a* (usualmente traducido a manera general como lugar u objeto sagrado) con el objetivo de contribuir a “discusiones teóricas de carácter más general sobre el significado y el rol de ‘lo sagrado’ en contextos antiguos y formas de reconocer y apreciar ontologías divergentes” (Bray 2015:11).<sup>15</sup>

### La Arqueología y el Juego de Relaciones

Comencé este ensayo mencionando como, siendo una estudiante universitaria, cambié la arqueología por la etnografía con la esperanza de que las personas vivas pudieran ayudarme a esclarecer los significados de los objetos. En el transcurso de unos pocos años me encontré realizando investigaciones de campo en una comunidad quechua-parlante en donde, irónicamente, todos mis intentos por preguntar acerca del “significado” invariablemente provocaban un encogimiento de hombros y el comentario, “*Hinallá kashan*”, “Así es como es”. ¡Cómo anhelaba tener interlocutores como los ancianos Ndembu quienes le hablaban durante horas y horas a Victor Turner acerca del “bosque de símbolos”!<sup>16</sup> La frustración se debía en parte a mi inexperiencia y en parte a mi falta de fluidez en quechua. Como cualquier otro etnógrafo novato aprendí a dar marcha atrás, a realizar menos preguntas y a “seguir la corriente”. Sin embargo, con el tiempo tuve que aceptar que mis conocidos simplemente no estaban inclinados por la exégesis. En su lugar, mientras me encontraba explorando la composición de las narrativas orales aprendí a apreciar una estrategia que denominé *entégesis*. Como escribí en mi libro, *Foxboy*, muchos relatos se construyen a partir de episodios cortos que son familiares a los oyentes; la maestría reside en la forma

<sup>15</sup> Mi contribución a este volumen (Allen 2015) es una versión previa de un artículo próximo a ser publicado en idioma español, “El Animismo en los Andes” (2017).

<sup>16</sup> Turner: “Les pedí a los especialistas Ndembu y también a los hombres legos que interpretaran los símbolos de su ritual. Como resultado obtuve mucho material exegético” (1976:19).



en que se combinan estos episodios internos de tal manera que se reflejen mutuamente, de manera similar a como los textiles se componen de figuras que se replican a sí mismas en diferentes escalas (Allen 2011). Detrás del “*Hinallá*” no se encontraba el desinterés, sino más bien una actitud similar a la detectada en aquel comentario atribuido a Isadora Duncan: “Si pudiera decirte lo que significa mi danza no habría ninguna razón para bailarla”. O, en las palabras del poeta norteamericano William Carlos Williams (1995), “¡No hay ideas sino en las cosas!”

En un artículo próximo a ser publicado, Bruce Mannheim describe este acercamiento al significado como una *semiosis introvertida*, y comenta que “Las formas [...] visuales andinas utilizaron diversas estrategias para construir la interpretación en el objeto en sí mismo” (2017:10). Las estrategias que él describe se asemejan a la descripción hecha por los Ascher de la insistencia Inca. Éstas incluyen (a) incorporar un resumen del todo como si fuera una de sus partes (sinécdoque); (b) replicar una relación o figura única a diferentes niveles de escalas (involución estructural); y (c) utilizar un objeto de escala más pequeña para señalar la presencia o proximidad de un objeto organizado por los mismos principios.<sup>17</sup> A continuación, Mannheim dice que, “el efecto sobre el observador –el sujeto social– era el verse alejado del objeto, que podría vivir una vida interpretativa por sí mismo, perfectamente bien sin la necesidad de un sujeto observador” (Mannheim 2017:10).

Entonces, ¿cómo podría un arqueólogo interrogar la “vida interpretativa” de tales objetos? La respuesta, obviamente, reside en comprender el proceso de creación de éstos. ¿Pero realmente necesitamos que el Giro Ontológico nos enseñe esto? Ya en la década de 1970, Heather Lechtman (1977, 1978) observó que el “estilo tecnológico” refleja los valores y supuestos de una sociedad en relación a su existencia. “Hemos llegado a comprender que los objetos andinos transportaban y transmitían significado a través de los materiales y procedimientos utilizados en su manufactura” (Lechtman 1996:33). La interacción del artesano con sus materiales (o expresado de manera alternativa, la intra-acción del punto de vista del artesano con el de sus materiales) era un tipo de discurso que se heredaba de manera visual al objeto terminado. Verónica Cereceda (1978) reconoció esta cualidad discursiva en las interacciones de las tejedoras aymara con sus telas. Los estudiosos de textiles pre-colombinos han reconocido hace ya mucho tiempo que la estructura textil parece ser significativa en sí misma (por ejemplo, Frame 1986; Conklin 1996).

Algunas veces, sin embargo, la forma en que se organizan las cosas simplemente no parece tener sentido. Es entonces cuando (parafraseando a Holbraad, ver más arriba)

<sup>17</sup> McEwan (2015: 284) explora el agrupamiento tripartito de las ofrendas anicónicas de metal y de piedra, sugiriendo que son réplicas en miniatura del universo social Inka, “instanciando al Inka en el paisaje”, un buen ejemplo de “*semiosis introvertida*”.



necesitamos recordar nuestro compromiso con “un esfuerzo copioso y radical de superar las contradicciones en nuestras descripciones mediante la re-conceptualización de los mismos términos en que esas descripciones se realizan”. Inicialmente, las extensas narrativas quechua me parecían una bolsa de sorpresas donde diferentes episodios familiares eran mezclados de manera aleatoria. Pero una vez que comencé a prestar atención a la forma en que los quechua-parlantes nativos escuchaban, comprendí que ellos respondían a los momentos de transición, a la forma en que los episodios se entrecruzaban y transformaban mutuamente. Esta situación me reveló un modo de composición creativa que encasilla a la significación en los momentos de transición entre episodios.

El análisis realizado por Edward Swenson (2015) en relación a la biografía arquitectónica de Huaca Colorada, un sitio Moche Tardío de la Costa Norte del Perú (650-850 A.D.), nos brinda un excelente ejemplo de este “esfuerzo copioso y radical” realizado por un arqueólogo (este análisis es desarrollado con mayor profundidad en un artículo próximo a ser publicado por Spence-Morrow y Swenson). Huaca Colorada parece haber estado en un proceso de renovación prácticamente constante, dándole a uno la impresión de aleatoriedad, con un apilamiento improvisado de estructuras y sacrificios, que varían en forma, orientación y ubicación. Mediante un argumento cuidadosamente documentado, Swenson contrarresta esta impresión, demostrando que las sucesivas renovaciones revelan una lógica orgánica, fractal, con reducciones graduales de la cámara central de la Huaca que “predicaban el engendrado y la animación del todo por la parte, y viceversa” (Spence-Morrow y Swenson, en prensa). “Este palimpsesto de pisos cambiantes, relleno de arena y ofrendas humanas sugiere que la huaca era celebrada por su fuerza kinestésica e incluso pudo ser percibida como un organismo metabolizante y en proceso de metamorfosis” (Swenson 2015:693).

Podemos esperar más experimentaciones-mentales de este tipo, cuidadosamente basadas en datos, ampliamente apoyadas por la percepción etnográfica, y abiertas a los desafiantes requerimientos mentales de las orientaciones ontológicas alternativas. En un artículo próximo a ser publicado referido al cementerio de San José de Moro en el Norte de Perú, Luis Muro, Luis Jaime Castillo y Elsa Tomasto-Caggigao examinan varios de los modos mediante los cuales los vivos interactuaron con los muertos. Los cuerpos de los fallecidos eran tratados como maleables –eran alterados, desarticulados y posteriormente re-posicionados. Mediante la orientación de sus análisis de acuerdo a las premisas del perspectivismo andino, los autores sugieren que los cuerpos humanos eran entendidos como manifestaciones inherentemente inestables de un mundo caracterizado por procesos relacionales en un estado de flujo constante.

Es fascinante ver cómo los arqueólogos están aprendiendo a escuchar las interpretaciones que los objetos andinos llevan con ellos.

## VERSIÓN ORIGINAL EN INGLÉS

**Thought Experiments**

In this essay I offer an ethnographer's perspective on Andean understandings of materiality in the context of archaeological interpretation.<sup>1</sup> I am a bit surprised to find myself writing on this subject because I turned my focus away from archaeology many years ago. Although, as a graduate student in the 1970s, I was fascinated by material cultures of the pre-Columbian Andes, I became progressively discouraged by what seemed like an absence of human context. My mentors at the University of Illinois (Tom Zuidema and Donald Lathrap) were unusually open-minded, but the environmental determinism then prevailing in the field at large did not particularly interest me. Worse, the questions that did interest me had to do with meaning. In this regard there was –or so it seemed to me– an insurmountable obstacle: the people who fashioned the ancient objects were long dead. Thus I turned to ethnography in search of living human interlocutors. This was indeed the right course for me and I have never regretted it –but neither have I forgotten my love for things Pre-Columbian.

Archaeology has undergone many changes in forty-plus years since I left graduate school; to address them would be beyond the scope of this essay and of my expertise. Here I confine myself to a few of the ways in which ethnography can inform archaeological thinking. Currently, the so-called “ontological turn” in anthropology challenges archaeologists to engage seriously with alternate realities that defy the analytical terms of “Western” intellectual tradition. Martin Holbraad, for example, declares that

[A]nthropological and archaeological analysis must ultimately take the form of what one might call thought-experimentation. Effectively, this approach commits the analyst to a radical and copious effort to overcome the contradictions in which his or her initial descriptions ... are necessarily mired, by reconceptualizing the very terms in which these descriptions are cast (Holbraad 2009:434).

This is all well and good, but how is one to engage in this thought-experimentation without going off the proverbial deep end? How is it different from what E. E. Evans-Pritchard (1965:108), in his criticism of E. B. Tylor's theory of the origins of religion, famously characterized as “if I were a horse” speculation? Evans-Pritchard was alluding to an anecdote

<sup>1</sup> Parts of this essay are adapted from the following: A Matter of Substance and the Substance of Matter, in *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Bioarchaeology and Linguistics*, M.C. Lozada y H. Tantaleán, ed. forthcoming; The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes, *Journal of Anthropological Research* (Winter 2016); and Dwelling in Equivocation (comment on De La Cadena 2015), *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(1):537-54. 2017.

about a farmer who searched for his wayward horse by standing in the paddock, munching grass, and musing, “If I were a horse where would I go?” While I think this is a fair enough criticism of Tylor, I’ve always thought it rather unfair to the farmer –who presumably knew a lot about horses and might indeed have been able to put himself in an equine frame of mind and imagine why, how and where his horse had strayed. (Eating grass was a bit over the top, but I suppose even that might serve a purpose.) Tylor, on the other hand, drew on disparate sources to develop a composite notion of “primitive man” whose head he then populated with primitive thoughts. He was a great scholar but his theory presumed a subject that never existed. The thought experiments Holbraad advocates are rather like well-informed “if I were a horse” musings. I emphasize “well-informed” because the strategy is workable only if one is deeply familiar with horses. The farmer knows perfectly well that he can’t actually think horse-thoughts, but he knows the creatures well-enough to surmise what he might do their place. The proof of his musing is in the finding. Does he find his horse, or at least get within whinnying distance?

But enough of metaphorical horses. Anthropologists’ thought experiments concern human beings and their creations, an endeavor both simpler than the farmer’s (because we can converse together as members of the same species) and more complex (for the same reason). Archaeologists are doubly challenged because they cannot converse directly with people long dead, but must be guided by the material objects these people have left behind. Objects guide archaeological inference by displaying apparent contradictions that resist the usual analytical approaches, or by presenting anomalies that contradict our expectations. Thought-experiments “work” if they make sense of what was otherwise inscrutable, and continue to do so in light of new discoveries and scholarship. The current archaeological literature abounds with lively discussions of archaeological inference, including papers of significant depth and sophistication (e.g. Alberti 2016; Swenson 2015). My intention in this essay is simply to review my ethnographic understanding of ontological orientations in the contemporary Andean highlands in relation to thought-experiments about pre-Columbian materials.

I prefer to think in terms of ontological orientations rather than ontologies.<sup>2</sup> The term “ontology” properly refers to a theory (*logos*) about the nature of existence. I doubt that many (if any) societies can be characterized as “having” a self-contained, internally consistent theory of being, but I do think that members of a society may share certain orientations to existence; that is, they share deeply ingrained, usually tacit, assumptions about what the world is and how it works.

<sup>2</sup> John Janusek opts for “ontological modalities” (Janusek 2015:360).

### **Ethnography: “a peculiar zone of emergence”**

In the 1990s Mannheim and Tedlock (1995:15) characterized ethnography as “a peculiar kind of dialogue and a peculiar zone of emergence, at once constitutive of and constituted by radical cultural difference”. They were referring to research based, first and foremost, on long-term participant-observation. This approach seems less and less to be the norm among anthropologists, but I think there’s no substitute for it. This kind of work takes time, patience and stout-hearted commitment to relationships with people very different from oneself. Ethnography is a (politically and ethically sensitive) collaborative effort with the people being studied, entailing mutual discoveries of commonalities and radical differences. In my ethnography of Sonqo, the Quechua-speaking community in southern Peru where I did fieldwork,<sup>3</sup> I commented, “Más que entrar a su mundo (de los Sonqueños), logré una suerte de ‘entendimiento de las diferencias existentes entre [nuestros] dos mundos...”<sup>4</sup> (Allen 2008 [1988]:23).

Interlocutors’ worlds necessarily exceed and exclude each other (cf. Strathern 2004). Connections are inevitably partial; there is unavoidable slippage in understandings of the other (true in any relationship; ethnography is just a more extreme case). The work of ethnography is to explore these sites of difference, or what Viveiros de Castro (2004) calls “spaces of equivocation”. Viveiros de Castro characterizes ethnography as translation: “To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there [...]; it is to communicate by differences” (2004:7). He goes on to characterize “controlled equivocation” as “a properly transcendental category of anthropology, a constitutive dimension of the discipline’s project of cultural translation” (2004:10).

In her recent book, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (2015), Marisol De la Cadena describes how she discovered this “space of equivocation” in her conversations with Mariano Turpo, an important indigenous leader in the Cuzco region between the 1940s and 1960s. To understand Turpo’s discourse, De la Cadena had to accept that the community (*ayllu*) he defended was based on ontological premises foreign to most western social science and politics. An *ayllu* includes many other-than human inhabitants, including things like rocks that we normally consider to be inanimate. In this context, places that make up the landscape (*tirakuna*, earth beings) are active participants in everyday life. In acknowledging how this mode of community exceeds her own experience, De la Cadena articulates a simple but difficult intellectual move: “I learned to identify radical difference [...]

<sup>3</sup> I carried out my first and longest period of research in Sonqo over about eleven months in 1975-76. Over the years I have returned nine times for shorter stays ranging from a month to a few days. My last visit was in 2011. See Allen (2008 [1988]).

<sup>4</sup> The reference is to Tedlock (1983:323).

as that which I “did not get” because it exceeded the terms of my understanding. [...] For example: I could acknowledge [earth beings’ existence] through Mariano and Nazario, but I could not know them the way I know mountains are rocks” (2015:63). In Sonqo, I found that this awareness of “the subjective personhood of non-human beings” (Sahlins 2014:281) permeated one’s activities; one did not so much act *upon*, as interact *with* objects. Thus ethnographic fieldwork required a reorientation in my assumptions about the material world; I had to enter a “space of equivocation” that I still find unsettling and endlessly interesting.

Several years ago I published a paper about “mind, matter and modes of being” (Allen 1998) in which I focused on the kinds of mental shifts I had to make in order to at least partially understand and enter into the discourse of my interlocutors in Sonqo. The most basic shift was to “accept the premise that all material things (including things we normally call inanimate) are potentially active agents in human affairs” (Allen 1998:20). As one example, I described my friend Basilia making a libation of cane alcohol to her new *q’uncha* (small adobe fireplace/stove). She spoke directly to the *q’uncha*, asking it to cook well. With the libation and words she invoked a relationship with the stove in which the two –woman and stove– were connected in a relationship of mutual responsibility. Don Erasmo expressed a similar mutuality when he greeted his new battery-operated radio with a libation and the words, *Kuska wiñasun. Ama malograpunki!* “Let’s grow together. Please don’t break down!” (Allen 1998:20).

This ontological orientation, commonly described as animistic,” is neither mystical nor pre-logical. Quite the contrary -it is profoundly pragmatic. If the stove smokes or cooks unevenly, Basilia addresses the problem as does a sensible person anywhere in the world: Is there an issue in its construction that can be fixed? Is the fire being laid correctly? Should she be more careful, perhaps use different utensils or manipulate them from a different angle? The ontological orientation is expressed in the attitude which informs her behavior, for all the time she would be examining her relationship with the *q’uncha*. That relationship is the context for her actions; her actions grow out of the relationship. Native North American writer Scott Momaday characterizes this orientation as “reciprocal appropriation” (1976:80; also see K. Basso 1996:64). Life consists of a myriad of such relationships (Sillar 2009). If a rock rolls down a hillside and narrowly misses one’s foot, chances are that the hill is displeased and one has to figure out why. As Harvey (2001:198) comments, “The reading of the signs that the landscape affords is less like reading a map and more akin to how one might try to interpret the feelings of others by looking at facial expressions and bodily postures”. Ingold’s discussion of animism fits the Andean context very well:

Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather [...] it is the dynamic, transformative potential of the entire field of

relations within which beings of all kinds [...] continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Ingold 2006:10).

Theoretical physicist Karen Barad (2007) introduced the term *intra-action* to describe situations in which entities bring about each other within a relation (as opposed to *inter-action* in which the entities pre-exist their relation). De la Cadena adapts the concept to an Andean context: "Rather than being instilled in the individual subject, the substance of the *runakuna* [humans] and the other-than-humans that make an ayllu is the co-emergence of each with the others" (De la Cadena 2015:102). Human life is not a matter of interacting with other humans while acting on objects, but of intra-acting with the whole range of animate beings in the universe. This constant flux of intra-relationship is central to ontological understanding of all bodies, human and non-human.

### *Animism or Analogism?*

Colleagues sometimes object to my use of the term "animism" in the Andean context, pointing out that, according to Phillippe Descola's (2013 [2005]) influential systemization of ontological types, Andean cultures are "analogical" not "animistic." I confess some frustration on this point. Descola himself says that his system should be understood not as a classification but as "a kind of experimental machine, which allows [one] to capture certain kinds of phenomena and to organize them [...] to try to discover the basic differences among things, which appear on a continuum" (interview with Kohn 2009:143). Be that as it may, his system is widely treated, almost reverentially, as a classification of ontological types.

Descola's system makes a crucial distinction between interiority and exteriority. The former refers to subjective experience, that is, the way we are encapsulated within our individual bodies; the latter refers to how we experience the physical world beyond our bodies. Cultures differ in how they identify with internal and external experience, and how they relate the two to each other. Descola proposes four basic "schema for integrating experience." One of these is animism: "the attribution by humans to nonhumans of an interiority identical to their own" (Descola 2013 [2005]:129). Animists, in his terminology, assume that existent beings (human and non-human) share the same kind of subjectivity but have different kinds of bodies. Analogism, another of his schema, assumes that beings differ from each other in both dimensions, subjective and physical.

[Analogism is] a mode of identification that divides up the whole collection of existing beings into a multiplicity of essences, forms and substances separated by small distinctions [...] so that it becomes possible to recompose the system of initial contrasts into a dense network of analogies" (Descola 2013 [2005]:201).

According to this scheme most (probably all) Andean cultures are analogistic. Indeed, anyone familiar with the play of relationships in the Andean ethnographic and ethno-historic record will recognize the accuracy of this designation. Although Descola insists on distinguishing analogism from animism, I agree with Marshall Sahlins (2014:281) that analogism is simply animism with a hierarchical emphasis. Descola recognizes that the analogical world may be “humming with conscious life,” but argues that this analogical life is different in kind from that of animistic cultures. In an analogical regime, he says, “every existing being is different from every other one on account of the plurality of its components and the diverse modes of their combination [...] humans and [non-humans] do not share the same culture, the same ethics, and the same institutions (2013 [2005]:213).

But sometimes, in the Andes, they do share the same culture, ethics and institutions. *Tirakuna* (earth beings) are often described as having a hierarchically organized society parallel to that of humans; condors, too, are described in these terms. *Condenados* (souls of the un-dead) have their villages. In Apurimac, Gose (1994) learned that on their way to the afterlife souls must pass through a sequence of villages occupied, respectively, by dogs, guinea pigs and cooking pots. The “revolt of the utensils” is a theme that crops up in Andean iconography and narrative. And, returning to my previous example, while Basilia clearly distinguishes her subjectivity from that of her *q'uncha*, the two can and do communicate.

Whatever terminology we use (Stensrud, 2010:42, opts for the term “animic-analogical”), what interests me is the way the physical world, as expressed in the behavior and discourse of my Andean acquaintances, is “buzzing with conscious life.” Insofar as this “Andean” animation emerges through a play of relationships, Descola’s “analogism” points us in the right direction. As I will explain, I think that the play of relationships, especially part-whole relationships, is the key to understanding Andean orientations to substance as animate, unstable and subject to transformation.

John and Marcia Ascher (1997[1981]), early pioneers in the study of Inka *kipus*, used the term “Inca insistence”<sup>5</sup> to describe a habitus, that is, an ingrained way of doing things that is manifested over and over again in the things Inkas made, particularly in woven cloth, stone walls and, of course, *kipus*. One aspect of Inca insistence is a concern with spatial arrangement: with fit, symmetry and repetition. Although the Aschers referred specifically to the Inka, I observed a similar insistence in my research in contemporary communities. Boundaries, encounters, ruptures, repetitions, inversions are significant in themselves.

### Points of View

I am not myself a maker of new theories; my focus tends to be local and singular rather than comparative, and my writing tends to be thickly descriptive rather than analytical. After

<sup>5</sup> The Aschers borrowed the rather odd term “insistence” from Gertrude Stein, as exemplified in her famous aphorism, “A rose is a rose is a rose.”



I began trying to make sense of Andean “animism” in the 1980s my “thought experiments” turned for inspiration to ethnographically-informed theories concerning performance and dialogics,<sup>6</sup> the agency of objects,<sup>7</sup> and finally Bird-David’s (1999) re-theorization of animism as “relational epistemology.” The term epistemology did not seem right to me, but the emphasis on relationality resonated with my experience in the Andes. In the early 2000s I pounced on Viveiros de Castro’s discussion of ontological perspectivism in Amerindian cultures (e.g. 1998, 2004). It had seemed to me all along that what eluded me in Andean relationality was a difference in subject-object relations. Perspectivism suggested new ways of thinking about this problem.

Perspectivism is an ontological orientation that privileges point of view. The subject is not a fixed point with a point of view; rather, the point of view creates the subject in all its physicality. Here is radical difference! I just don’t think this way. But in imagining that I might experience the world in this manner, I come closer to (partially) comprehending the mutual entailment of physical world and consciousness that is inherent in the Andean concept of *pacha* (world). I will not dwell at length on this point because I address it in a current publication in Spanish.<sup>8</sup> *Pacha* is sometimes translated as space-time, but the concept is more complex (that is, complex in terms of our familiar analytic categories). I think *pacha* is best understood as a confluence of matter, activity and moral relationship; in other words, a lived-in moment. The world, in all its materiality, is a momentary intersection of subjectivities. Scale is fluid: *pacha* can refer to the cosmos or to a fleeting event (cf. Salomon 1991:14).

Ontological perspectivism also suggested that hierarchy can be understood as the dominance of one viewpoint over another. In the aforementioned paper (Allen 2017) I propose that perspectivism may illuminate the nature of political power in the Pre-Columbian Andes, as well as its transitory nature:

Durante el período de expansión inca, estas comunidades [locales] se vieron obligadas a ingresar a un sistema de ceques altamente centralizado, un sistema de rueda con líneas que irradian desde el centro sagrado de Cusco (Zuidema 1964 y 1990; Bauer 1998). Como eje central del imperio, Cusco mantenía el punto de vista autoritario que emanaba a través del soberano divino desde el mismo Sol (Ramírez 2005). Aunque “la subjetividad del soberano tiende a envolver y destruir a la de sus súbditos” (Gose

<sup>6</sup> e.g. Tedlock and Mannheim (1995); Basso (1996).

<sup>7</sup> e.g. Gell (1998).

<sup>8</sup> Allen, Catherine J. “El animismo en los Andes” en *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, ed. Maria Angeles Muñoz e Isabelle Combès. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia y la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Forthcoming 2017. A draft of the paper is also available online: [https://www.academia.edu/27740912/EI\\_animismo\\_en\\_los\\_Andes](https://www.academia.edu/27740912/EI_animismo_en_los_Andes).



1996: 2), cada una de estas comunidades sujetas había tenido inicialmente su propio punto de vista. En otras palabras, cada uno de ellos era un centro con el potencial (si la “mirada” de Cusco se debilitase) de abrumar a las subjetividades de sus vecinos y convertirse en un centro de la definición del poder. (Allen forthcoming 2017).

Viveiros de Castro (1992, 2004) describes as *ontological predation*, a relationship in which a more powerful subjectivity overcomes, and thus objectifies, a weaker one. “Predation is inevitably and immediately a social relation [...] Predatory relations are essential reversible and reciprocal; what one eats will eat in the future, and who eats will be eaten” (1992:xiv). In a thoughtful, ethnographically informed study entitled *Ancient Alterity in the Andes* (2013), archaeologist George Lau draws on the notion of *ontological predation* to probe the nature of Pre-Columbian warfare. Carefully reviewing iconographic and other material evidence from Recuay and other Early Intermediate Period cultures, he argues that ontological predation was basic to the formation of social identity. As far as I know, *Ancient Alterity in the Andes* is the first synthetic book-length study of Andean archaeology to draw inspiration from the “ontological turn”.<sup>9</sup>

We do not want to take Viveiros de Castro’s account of Amazonian perspectivism as a model and apply it *a priori* to Andean material. What I am trying to do is use perspectivism as a mental orientation that helps me explore a perplexing “site of equivocation”; to find partial connections and translate them into terms I can (partially) comprehend. I think that perspectivism clarifies my earlier thinking about Andean rituals as characterized by synecdoche (part is whole, whole is part) and play with dimensionality:

Synecdochal thinking comprehends the world in terms of mutually enveloping homologous structures that act upon each other: ayllus are contained in ayllus; places are contained within places; every potato field contains its own vertical ecology. Textile patterns contain other patterns in amazing arrays of symmetries and inversions. The word *tirakuna* [...] refers to the whole collection of individual named places contained within the world. The many-armed ridge called Sonqo is one of the *tirakuna*; but Sonqo itself contains hundreds of named places who are themselves *tirakuna*.<sup>10</sup> The scale of one’s purview can expand or contract endlessly. Every microcosm is a macrocosm, and vice versa. (Allen 1997:81)

I go on to relate this synecdochal mode of thinking with the animate materiality of the world:

<sup>9</sup> Another synthetic study, Arnold and Hasdorf’s *Heads of State* (2008) explores the symbolism of human heads, particularly as war trophies, in ancient and modern Andean societies.

<sup>10</sup> Regarding naming of places, see Mannheim and Salas 2015:63-64.

[...] synecdochal thought works on a world premised on consubstantiality: all beings are intrinsically interconnected through their sharing a matrix of animated substance. Thus, small and large imply each other concretely; a powerful miniature informs the cosmos with its own form (Allen 1997:81).<sup>11</sup>

A perspectivist orientation tells us that materiality is inseparable from point of view: subjects who share the same viewpoints share the same substance (consubstantiality); yet the world's substance is (and has to be) internally differentiated. Because differentiation is a continual intra-active process, order is fragile and the world is subject to transformation.

But this is all so abstract! While perspectivism helps me think theoretically about the Andean world, it distances me from its profound concreteness. My Quechua-speaking acquaintances spoke pragmatically, mentioning different modes of exchange (*ayni* and *mink'a*), sites of discontinuity (*alqa*), and processes of meeting up/combining (*topay*), nurturing (*uyway*), eating (*mikhuy*) and living or settling in a place (*tiyay*). The latter processes (nurturing, eating, living in a place) anchor social life and physical being. "Notions of food circulation and cohabitation are at the foundations of Quechua sociality" (Mannheim and Salas Carreño 2009:60). In fact several ethnographers have observed that commensality is considered more basic to the formation of kin ties than is biological consanguinity (Salas Carreño 2016; Van Vleet 2008; Weismenatel 1995). Intra-action, if translated into the down-to-earth terms of Quechua discourse, is all about mutual consumption.

In his discussion of Andean animism, archaeologist/ethnographer Bill Sillar emphasizes the importance of mutual consumption: "it is only if people give nourishment to the animate world that they can expect to be fed in return" (Sillar 2009:370). He sees connections here with Robb's (2005) "extended artifact" and Gell's (1998) "distributed person." These concepts address situations in which "the identity of people and meaning of things are co-constructed, and yet each person, each object and each place have distinct histories with particular networks of relationships" (Sillar 2009:374).

One of the most successful attempts to apply an ontological approach to Andean archaeological material is Tamara Bray's paper, "An Archaeological Perspective on the Andean Concept of *Camaquen*: Thinking through Late Pre-Columbian *Ofrendas* and *Huacas*." The word *camaquen* is a variant of *camac*, an agentive form of the verb *camay*.<sup>12</sup> Frank Salomon provides an illuminating discussion of *camac* in his introduction to the colonial *Huaro-chirí Manuscript* (c. 1600):

<sup>11</sup> Josef Estermann's profound study (1998) of "la filosofía andina" reaches similar conclusions. He describes "la lógica andina" in terms of *relacionalidad*, *correspondencia*, *complementaridad* and *reciprocidad*, and he notes a pervasive *correspondencia entre micro y macrocosmos*.

<sup>12</sup> Although I prefer modern orthography (*kamay*), I use in the colonial spelling *camay* in the interests of consistency with Bray and Salomon. The definitive study of *camay* is still Taylor (1976).

[*Camac* is] a concept of specific essence and force, 'to charge with being, to infuse with species power.' [...] All things have their vitalizing prototypes or *camac* [...] Religious practice supplicates the *camac* ever to vitalize its *camasqa*, that is, its tangible instance or manifestation" (Salomon 1991:16).

Thus *camay* was not creation *ex nihilo*, but the fixing of life force in a specific substantial form.

The word *camay* is seldom used anymore in Quechua discourse (except in the term *kamachikuq*, a person of authority). In his study of alpaca herders near Ausangate in southern Peru, Xavier Ricard Lanata (2007) finds traces of *camay* in the contemporary Quechua concept of *animu* (from Spanish *anima*), which very roughly corresponds to a Christian idea of the soul or indwelling spirit. *Animu* is fundamental to a being's individuality. It contrasts with *sami*, is inherent liveliness; some things (human and non-human) have more of it than others.<sup>13</sup> Ricard provides a wonderfully nuanced discussion of *animu* as a kind of entelechy, glossing the word as *esencia en acto* (Ricard 2007:83). He goes on to comment, "Lo que es indiscutible, es que 'el *animu*' de los pastores de las Tierras Altas contemporáneos retoma en gran parte el sentido de *camac*" (2007:78). Indeed, Frank Salomon's gloss of *camay* (above) is strikingly similar to Ricard's *esencia en acto*.

The concept of *camay* provides Bray with an ontological entry into how Inkas "construed or constructed their relationship to the material [...] world" (Bray 2009:364). Her approach is to focus upon "arrangements, relationality and referentiality between and among objects found in sacred and offering contexts" (2009:357). This "thinking through things" is particularly appropriate to the Andean context because it focuses on relationships among objects. Subsequently, Bray drew together a group of specialists in Andean studies to reexamine the elusive Inca concept of *wak'a* (usually translated roughly as a sacred place or object) with the goal of contributing "to larger theoretical discussions on the meaning and role of 'the sacred' in ancient contexts and ways of recognizing and appreciating divergent ontologies" (Bray 2015:11).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Some archaeologists and art historians have suggested that something like *sami* is operative in Pre-Columbian contexts. I think this is a valid inference insofar as the *sami* of the Sonqueños expresses an enduring ontological orientation in the Andes. It is worth keeping in mind, however, that *sami* in Sonqo is a local and historically contingent expression of more general notions about the consubstantiality and animation of the world. Elsewhere in the Cuzco highlands the word *enqa* refers to an animating life force (Bolin 1998; Flores Ochoa 1977), while the word *sami* has a somewhat different semantic range, closer to its meaning in Inka times as luck or bliss (Urbano 1993:295).

<sup>14</sup> My contribution to this volume (Allen 2015) is an earlier version of my forthcoming paper in Spanish, "El Animismo en los Andes" (2017).

## Archaeology and the Play of Relationships

I began this essay by mentioning how as a graduate student I turned from archaeology to ethnography in hopes that living people could enlighten me as to the meanings of objects. Within a few years I found myself conducting field research in a Quechua-speaking community where, ironically, my attempts to inquire about “meaning” invariably elicited a shrug and the comment, “*Hinallá kashan*.” “That’s just how it is.” How I longed for interlocutors like the Ndembu elders who would talk for hours to Victor Turner about the “forest of symbols”!<sup>15</sup> The frustration was due in part to my inexperience and lack of fluency in Quechua. Like any novice ethnographer I learned to back up, ask fewer questions and “go with the flow.” Nevertheless, with time I had to accept that my acquaintances were simply not inclined to exegesis. Instead, while exploring the composition of oral narratives I learned to appreciate a strategy I call *entegeesis*. As I write in my book *Foxboy*, many stories are built up out of short episodes familiar to the listeners; artistry lies in the way the internal episodes are combined and reflect each other, very much as textiles are composed of figures that replicate themselves at different scales (Allen 2011). This mode of composition produces a kind of inner self-reflection; it is self-interpreting. Behind “*Hinallá*” was not disinterest but an attitude more akin to the comment attributed to Isadora Duncan: “If I could tell you what it meant, there would be no point in dancing it”. Or, in the words of American poet William Carlos Williams, “No ideas but in things!”

In a forthcoming paper, Bruce Mannheim describes this approach to meaning as *introversive semiosis*, and comments “Native Andean visual [...] forms used several strategies to build the interpretation into the object itself” (2017:10). The strategies he describes resonate with the Aschers’ description of Inca insistence. They include (a) incorporating a summary of the whole as one of its parts (synecdoche); (b) replicating a single relationship or figure at several levels of scale (structural involution), and (c) using a smaller scale object to signal the presence or proximity of an object organized by the same principles.<sup>16</sup> Mannheim goes on to comment, “The effect on the viewer –the social subject– was to be pushed away from the object, which could live an interpretative life of its own perfectly well without a viewing subject.” (Mannheim 2017:10)

How is an archaeologist to interrogate the “interpretative life” of such objects? The answer, of course, is to understand the process of making it. But did we really need the On-

<sup>15</sup> Turner: “I asked Ndembu specialists as well as laymen to interpret the symbols of their ritual. As a result I obtained much exegetic material” (1967:19).

<sup>16</sup> McEwan explores tripartite grouping of metal and stone aniconic stone offerings, suggesting that they are replicas in miniature of the Inka social universe, “instantiating the Inka in the landscape” (2015:284) – a

tological Turn to teach us this? Back in the 1970s, Heather Lechtman (1977, 1978) observed that “technological style” reflects a society’s values and assumptions about existence. “We have come to understand that Andean objects carried and conveyed meaning through the materials and procedures used in their manufacture.” (Lechtman 1996:33). The artisan’s interaction with his materials (or alternately expressed, the intra-action of the artisan’s viewpoint with that of his materials) was a kind of discourse that inhered visibly in the finished object. Verónica Cereceda (1978) recognized this discursive quality in Aymara weavers’ interactions with their fabric. Students of Pre-Columbian textiles have long recognized that textile structure seems to be meaningful in and of itself, (e.g. Frame 1986, Conklin 1996).

Sometimes, however, the way things are put together just doesn’t seem to make sense. This is when (to paraphrase Holbraad, above) we need to remember our commitment to “a radical and copious effort to overcome the contradictions our descriptions by reconceptualizing the very terms in which these descriptions are cast.” Long Quechua narratives initially seemed to me like a grab-bag of familiar episodes thrown together at random. But once I began to pay attention to the way native Quechua-speakers listened, I realized that they were responding to moments of transition, to the way episodes met up and transformed each other. This revealed to me a mode of creative composition that packs meaning into moments of transition between episodes.

Edward Swenson’s (2015) analysis of the architectural biography of Huaca Colorada, a late Moche site on the North Coast of Peru (A.D. 650-850), provides a brilliant example of this “radical and copious effort” by an archaeologist. (The analysis is further developed in a forthcoming article by Spence-Morrow and Swenson.) Huaca Colorada seems to have been in an almost constant state of renovation, giving one the impression of random, improvised piling up of structures and sacrifices, varying in form, orientation, and location. In a carefully documented argument Swenson counters this impression, demonstrating that the successive renovations reveal an organic, fractal logic, with incremental diminutions of the Huaca’s central chamber “predicated on the part engendering and enlivening the whole, and vice versa” (Spence-morrow and Swenson forthcoming). “The palimpsest of shifting floors, sand fill, and human offerings suggest that the huaca was celebrated for its kinaesthetic force and was perhaps even perceived as a metabolizing and pupating organism” (Swenson 2015:693).

We can look forward to more thought experiments of this kind, carefully grounded in data, broadly informed by ethnographic insight, and open to the mind-bending requirements of alternate ontological orientations. In a forthcoming paper concerning the cemetery at San José de Moro in northern Peru, Luis Muro, Luis Jaime Castillo and Elsa Tomasto-Caggigao examine various modes in which living people interacted with the dead. Bodies of the dead

were treated as malleable - altered, disarticulated and sequentially re-positioned. Orienting their analysis according to the premises of Amerindian perspectivism, the authors suggest that human bodies were understood as inherently unstable manifestations of a world characterized by relational processes ever in flux.

It is fascinating to see how archaeologists are learning to hear the interpretations Andean objects carry within themselves.

## Bibliografía

Alberti, B.

2016 Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45:163-79.

Allen, Catherine J.

1997 When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En *Creating Context in Andean Cultures*, editado por R. Howard-Malverde, pp. 73-84. Oxford University Press, Oxford.

1998 When Utensils Revolt: Mind, Matter and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *RES* 33:18-27.

2008 *La Coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco. [Traducción de la autora de 1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.]

2011 *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. University of Texas Press, Austin.

2015 The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University Press of Colorado, Boulder.

2017 El animismo en los Andes. En *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por M. A. Muñoz e I. Combès. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia y la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. En prensa. Un borrador de este artículo también se encuentra disponible online: [[https://www.academia.edu/27740912/El\\_animismo\\_en\\_los\\_Andes](https://www.academia.edu/27740912/El_animismo_en_los_Andes)].

Arnold, D. y C. Hasdorf

2008 *Heads of State: Icons, Power and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press, Eagan, Minnesota.

Ascher, M. y R. Ascher

1997 *Code of the Khipu: A Study of Media, Mathematics and Culture*. Dover Books, New York.  
[Originalmente publicado en 1981 *Code of the Quipu*. University of Michigan Press, Ann Arbor].

Barad, K.

2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham, N.C.

Basso, K. H.

1996 *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Bird-David, N.

1999 "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40(1):67-91.

Bolin, I.

1998 *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the Peruvian Highlands*. University of Texas Press, Austin.

Bray, T.

2009 An Archaeological Perspective on the Andean Concept of *Camaquen*: Thinking Through Late Pre-Columbian *Ofrendas* and *Huacas*. *Cambridge Archaeological Journal* 19:357-366.

Bray, T. (Ed.)

2015 *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. University Press of Colorado, Boulder.

Bauer, B. S.

1998 *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. University of Texas Press, Austin.

Cereceda, V.

1978 Semiologie des tissus andins; les talegas d'Isuga. *Annales* 33(5-6):1017-1035.

Conklin, W. J.

1996 Structure as Meaning in Ancient Andean Textiles. En *Andean Art at Dumbarton Oaks*, editado por E. Boone, pp. 33-44. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

De la Cadena, M.

2015 *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, Durham, N.C.

Descola, P.

2013 [2005] *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press. Chicago.

Estermann, J.

1998 *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Aby-Yala, Quito.

Evans-Pritchard, E. E.

1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press, Oxford.

Flores Ochoa, J.

1977 Aspectos Mágicos del Pastoreo: *Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi*. En *Pastores de Puna*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 11-138. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Frame, M.

1986 The Visual Images of Fabric Structures in Ancient Peruvian Art. En *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles*, editado por A. P. Rowe, pp. 47-80. The Textile Museum, Washington D.C.

Gell, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford University Press, Oxford.

Gose, P.

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto Press, Toronto.

1996 Oracles, Divine Kingship and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43(1):203-18.

Harvey, P.

2001 Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power. En *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, editado por B. Bender y M. Winer, pp.197-210. Berg, Oxford.

Holbraad, M.

2009 Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3):431-41.



Ingold, T.

2006 Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos* 71(1): 9-20.

Janusek, J. W.

2015 Of Monoliths and Men: Human-Lithic Encounters and the Production of Animistic Ecology at Khonkho Wankane. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. L. Bray, pp. 47-74. University Press of Colorado, Boulder.

Kohn, E.

2009 A Conversation with Philippe Descola. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(2) Article 1. [<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss2/1>].

Lau, G. F.

2013 *Ancient Alterity in the Andes*. Routledge, Londres.

Lechtman, H.

1977 Style in Technology - Some Early Thoughts. En *Material Culture: Styles, Organization and Dynamics of Technology*, editado por H. Lechtman y R. S. Merrill, pp. 3-20. West Publishing Company, Eagan, Minnesota.

1978 Temas de Metalurgia Andina. En *Tecnología Andina*, editado por R. Ravines, pp. 489-520. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1996 Cloth and Metal: the Culture of Technology. En *Andean Art at Dumbarton Oaks*, editado por E. Boone, pp. 33-44. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Mannheim, B.

2017 The Ontological Foundation of Inka Archaeology. En *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Bioarchaeology, and Linguistics*, editado por M.C. Lozada y H. Tantaleán. En prensa.

Mannheim, B. y G. Salas Carreño

2015 Wak'as: Entifications of the Sacred. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. L. Bray, pp. 47-74. University Press of Colorado, Boulder.

Mannheim, B. y D. Tedlock

1995 Introduction. En *The Dialogic Emergence of Culture*, editado por D. Tedlock y B. Mannheim, pp. 1-33. University of Illinois Press, Urbana.

McEwan, C.

2015 Ordering the Sacred and Recreating Cuzco. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. L. Bray, pp. 265-291. University Press of Colorado, Boulder.

Momaday, N. S.

1976 Native American Attitudes to the Environment. En *Seeing with a Native Eye: Essays on Native American Religion*, editado por W. Holden Capps, pp. 79-85. Harper and Rowe, New York.

Muro, L. A., L. J. Castillo Butters y E. Tomasto-Caggigao

2017 Moche Corporeal Ontologies: Transfiguration, Ancestrality, and Death. A "Perspective" from the Late Moche Cemetery of San José de Moro, Northern Peru. En *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Bioarchaeology, and Linguistics*, editado por M.C. Lozada y H. Tantaleán. En prensa.

Ramírez, S. E.

2005 *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford University Press, Stanford.

Ricard Lanata, X.

2007 *Ladrones de Sombra: El Universo Religioso de los Pastores del Ausangate*. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Robb, J. E.

2005 The extended artefact and the monumental economy. En *Rethinking Materiality: the Engagement of Mind with the Material World*, editado por E. DeMarrais, C. Gosden y C. Renfrew, pp. 131-139. McDonald Institute Monographs, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge.

Sahlins, M.

2014 On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1):281-290.

Salas Carreño, G.

2016 Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly* 89(3):813-840.

Salomon, F.

1991 Introduction. En *The Huarochiri Manuscript*, editado y traducido por F. Salomon y G. Urioste, pp.1-38. University of Texas Press, Austin.

Sillar, B.

2009 The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 367-377.

Spence-Morrow, G. y E. Swenson

2017 Moche Mereology: Synecdochical Intersections of Spatial and Corporal Ontologies at the Late Moche Site of Huaca Colorada, Peru. En *Andean Ontologies: New Perspectives from Archaeology, Bioarchaeology, and Linguistics*, editado por M.C. Lozada y H. Tantaleán. En prensa.

Stensrud, A.

2010 Los Peregrinos Urbanos en Qoyllurit'i y el Juego Mimético de Miniaturas. *Anthropologica* 28:39-65.

Strathern, M.

2004 *Partial Connections: Updated Edition*. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Swenson, E.

2015 The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: a Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory* 22: 677-712.

Taylor, G.

1976 Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Americanistes* 63: 231-244.

Tedlock, D.

1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Turner, V.

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca.

Urbano, E.

1993 Las Tres Edades del Mundo. En *Mito y Simbolismo en los Andes*, editado por E. Urbano, pp. 283-304. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Viveiros de Castro, E. B.

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press, Chicago.

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.

2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Weismantel, M.

1995 Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist* 22(4): 685-704.

Williams, W. C.

1995 *Paterson*. New Directions, New York.

Zuidema, R. T.

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. E. J. Brill, Leiden.

**COMENTARIO 1**

Bill Sillar

Institute of Archaeology,  
University College London,  
Inglaterra.

Correo electrónico:  
[b.sillar@ucl.ac.uk]

\_\_\_\_\_  
*María Florencia Becerra*  
(Traducción)

CONICET-Instituto de Arqueología,  
Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad de Buenos Aires,  
25 de mayo 217, 3er piso,  
(CP1002), CABA.

Correo electrónico:  
[florenciabecerra@gmail.com]

**Pensamientos de una  
etnógrafa acerca de  
la interpretación en la  
arqueología andina**

Catherine J. Allen

COM Catherine Allen nos ha ayudado con su explicación de muchos conceptos y valores andinos a través de sus observaciones y análisis de la vida cotidiana en la comunidad de Sonqo. Su trabajo me ha inspirado a mí y a otros arqueólogos a tratar de brindar la misma profundidad y significado a nuestra interpretación del material arqueológico. Entonces, los comentarios que siguen los ofrezco desde el gran aprecio que tengo hacia el incentivo de la Prof. Allen a los “experimentaciones mentales” y a nuestro propósito compartido de aprender más sobre las poblaciones andinas.

El trabajo etnográfico de Allen ha estado principalmente enfocado en un corto período de tiempo en una comunidad de campesinos pobres en el departamento de Cuzco, Perú. Pero su llamado a los arqueólogos a comprometerse con estas cuestiones nos exige pensar sobre cómo las creencias y prácticas (incluidas el animismo) se desarrollaron a través del tiempo, variaron a lo largo de Sudamérica y fueron expresadas y experimentadas por diferentes grupos sociales y económicos. La observación de Viveiros de Castro (1998) de que las lenguas amerindias no especifican a los humanos como especies separadas y más que priorizar la agencia humana, expresan relaciones de co-dependencia, sugiere que ciertos aspectos del animismo andino son ampliamente compartidos entre los amerindios. Sin embargo, es peligroso asumir valores ideológicos cuando no podemos fácilmente abordarlos a través de la evidencia arqueológica. Como Allen destaca, la práctica material desde la producción textil, pasando por los sacrificios humanos a la construcción de canales, eran también una expresión de los ideales y valores de las personas. La arqueología andina provee abundantes evidencias de cambios en dichas creencias y valores a lo largo del tiempo: al final del Horizonte Medio mucho del arte representativo tal como el “Dios de las Varas o Báculos”, asociado con la religión de Wari y Tiwanaku, dejó de producirse, mientras que para alrededor de la misma época poblaciones a lo largo de gran parte de las tierras altas andinas empezaron a colocar los cuerpos de sus muertos en *chullpas* en las laderas de los cerros. Podemos usar etnografía moderna para ayudarnos a interpretar el simbolismo de la iconografía de elite Tiwanaku como también

el tratamiento de los muertos por grupos rurales en el Período Intermedio Tardío. Pero también necesitamos considerar lo que la cronología de esta evidencia material nos dice sobre los cambios radicales en los valores y creencias que las personas tenían, y el rol que estos cambios tuvieron en la modificación del orden social. Esto es aún más necesario en relación a las transformaciones ocurridas durante y después del período colonial (catolicismo, sistema de clases racializado, feudalismo y capitalismo), todas las cuales ayudaron a delinear las creencias y concepciones de las personas de Sonqo con las que Catherine Allen trabajó. Por ejemplo, Gose (2006, 2008) ha argumentado que es sólo llegando al final del período colonial, cuando los curacas/caciques nativos perdieron su poder y muchas *huacas* fueron destruidas o abandonadas, que los andinos enfocaron su adoración y aspiración en las montañas más distantes.

Emplear analogías etnográficas para la interpretación arqueológica es una excelente ruta en los “experimentaciones mentales” (ver Sillar y Ramón Joffré 2016). Pero esto no debiera ser una excusa para asumir que estructuras sociales y valores identificados en la etnografía y la documentación colonial (como el *ayllu* o el “archipiélago vertical”) estaban presentes en el pasado lejano y más allá de las áreas donde han sido identificadas etnográficamente, sin evaluar si las mismas pueden ser reconocidas en el registro arqueológico (ver Isbell 1996). Una suposición acrítica de los valores andinos centrales se arriesga al esencialismo, que remueve a las poblaciones andinas del flujo de la historia e ignora las significativas variaciones regionales (Cahill 1990, Van Buren 1996). Asimismo, también queremos evitar imponer el universalismo del determinismo ecológico, la economía formal o las normas de “Occidente” en el pasado andino (Politis 2015). ¿Podemos identificar cómo emergieron valores culturales tales como los que ha descrito Allen en Sonqo? ¿Qué aspectos de los mismos tienen mayor profundidad temporal y cuáles son más recientes o más específicos localmente? Las analogías están siempre comparando dos situaciones diferentes (Wylie 1985) y necesitamos identificar y discutir las diferencias pertinentes entre el ejemplo etnográfico actual y el material arqueológico, y no sólo evaluar las similitudes.

Allen (1988, 1997) y otros (Bastien 1978; Flores-Ochoa 1976; Isbell 1985 [1978]; Sillar 2009; Skar 1994) han descrito cómo las poblaciones de las tierras altas andinas preparan las ofrendas usando una secuencia de gestos y palabras, colocando objetos en un orden significativo de modo de comunicarse con las *tierracuna* (seres de la tierra) en los Andes (de la Cadena 2015). El animismo significa que la materialidad y forma de un objeto no son simplemente decorativos o simbólicos; la miniaturización, representación y sinécdoque crean vínculos activos entre el objeto manipulado y el mundo más amplio, permitiendo a las personas que preparan una ofrenda usar estos objetos como un vehículo en la comunicación e intercambio con ese mundo mayor. He analizado la producción y uso de las *conopas* (pequeños camélidos tallados en piedra con un orificio en su espalda, que fueron producidos durante los períodos inca y colonial) con referencia al trabajo de Catherine Allen y su descripción del animismo andino. La producción y circulación de las *conopa* talladas fue incentivado por el Estado Inka, donde las *conopas* eran probablemente distribuidas en rituales estatales inkaicos formando un vínculo entre el Inka, las *huacas* locales y las unidades domésticas de campesinos y pastores (Sillar 2016). Sugiero que el Inka usó las *conopa* como una herramienta del Estado, expresando la co-dependencia entre el Inka, los campesinos y el ganado y cosechas bajo su cargo, con el objetivo de justificar el acceso y el aumento de la producción. Las *conopa* continuaron siendo producidas durante el período colonial, pero, debido a la extirpación de idolatrías llevada adelante por el catolicismo, los rituales en los que eran empleadas se convirtieron en una actividad doméstica clandestina que exigieron que las *conopa* fueran escondidas y protegidas (probablemente agregándoles aún más valor emotivo). Hoy las personas de Sonqo preparan ofrendas que son dirigidas a la montaña Apu con objetos similares a las *conopa* (llamadas por ellos *enqa*), los que actúan como intermediarios entre las personas y las montañas (Allen 1988, 1997). Esto sugiere que el foco ritual del animismo andino en el período colonial se trasladó desde rituales públicos asociados a las *huacas* y elites nativas, a rituales domésticos con un foco creciente en los rasgos indestructibles del paisaje. Necesitamos

combinar el detallado trabajo de los etnógrafos como Catherine Allen con el análisis de los historiadores, lingüistas y arqueólogos para obtener una mejor comprensión de las similitudes y diferencias dentro de las visiones animistas del mundo de los Andes, desde Patagonia, pasando por Cuzco, hasta Colombia. Así podremos evaluar cómo estas creencias han cambiado y cómo diferentes aspectos han sido destacados en la religión y política de las diferentes sociedades.

#### VERSIÓN ORIGINAL EN INGLÉS

Catherine Allen has helped to explain many Andean concepts and values through her observations and analysis of daily life and conversations in the community of Sonqo. Her work has inspired me and other archaeologists to try and bring some of the same depth and meaning into our interpretation of archaeological material. So, the comments that follow are offered in great appreciation of Prof. Allen's encouragement of 'thought experiments' and our shared endeavour to learn more about people of the Andes.

Allen's ethnographic work has primarily focused on a short period of time in a community of poor farmers in the Dept. of Cuzco, Peru. But her call for archaeologists to engage with these issues requires us to think about how beliefs and practices (including animism) developed over time, varied across South America and were expressed and experienced by different social and economic groups. Viveiros de Castro's (1998) observation that Amerindian languages do not specify humans as a separate species and express relationships of co-dependence, rather than prioritising human agency, suggests some aspects of Andean animism are widely shared amongst Amerindians. Although it is dangerous to assume ideological values when we cannot easily assess them through archaeological evidence. As Allen highlights, material practice from textile production, through human sacrifices to canal construction were also an expression of people's ideals and values. Andean archaeology provides abundant evidence for changes in beliefs and values over time: at the end of middle



horizon much of the representative art such as ‘the staff god’ associated with the religion of Wari and Tiwanaku stopped being produced while around the same time populations through much of the Andean highlands began to put the bodies of their dead into hillside *chullpas*. We can use modern ethnography to help interpret the symbolism of Tiwanaku elite iconography as well as the treatment of the dead by rural groups in the Late Intermediate Period. But we also need to consider what the chronology of this material evidence says about radical changes in the values and beliefs people had, and the role that changes in beliefs had in transforming the social order. This is even more necessary in relation to the transformations during and after the colonial period (catholicism, a racialised class system, feudalism and capitalism) all of which have helped to shape the beliefs and understandings of the people of Sonqo whom Catherine Allen worked with. For instance, Gose (2006, 2008) has argued that it is only towards the end of the colonial period, when the native curacas/caciques lost their power and many *huacas* had been destroyed or abandoned, that Andean commoners placed their focus for adoration and aspiration into the more distant mountains.

Using ethnographic analogies to interpret archaeology are excellent routes into ‘thought experiments’ (see Sillar & Ramón Joffré 2016). But, this should not be an excuse to assume social structures and values identified from ethnography and historical records (such as the *ayllu* or the ‘vertical archipelago’) were present in the deep past and beyond the areas where they have been identified ethnographically without assessing whether these can be recognised in the archaeological record (see Isbell 1996). An uncritical assumption of core Andean values risks an essentialism that removes Andean peoples from the flow of history and ignores significant regional variations (Cahill 1990, Van Buren 1996). Yet we also want to avoid imposing the universalism of environmental determinism, formalist economics or ‘Western’ norms on the Andean past (Politis 2015). Can we identify how cultural values such as those Allen has described in Sonqo emerged? Which aspects of these have greatest time-depth and which are more recent or more locally specific? Analogies are always comparing two different situations (Wylie 1985) and

we need to identify and discuss pertinent differences between the present-day ethnographic example and the archaeological material not just asserting the similarities.

Allen (1988; 1997) and others (Bastien 1978; Flores-Ochoa 1976; Isbell 1985 [1978]; Sillar 2009; Skar 1994) have described how people in the Andean highlands prepare offerings using a sequence of gestures, words and placing objects in a meaningful order to communicate with the *tierracuna* (Earth Beings) of the Andes (de la Cadena 2015). Animism means that the materiality and form of an object is not simply decorative or symbolic; miniaturization, representation and synecdoche create active links between a handheld object and the wider world, allowing the people preparing an offering to use the objects as a vehicle for communication and exchange with that wider world. I have analysed the production and use of *conopas* (small camelids carved in stone with a hollow in their back that were produced during the Inca and colonial periods) with reference to the work of Catherine Allen and her description of Andean animism. The production and circulation of carved *conopa* was encouraged by the Inka state where *conopa* were probably distributed at Inka state rituals forming a link between the Inka, local *huacas* and the households of farmers and herders (Sillar 2016). I suggest that the Inka used *conopa* as a tool of statecraft, expressing a co-dependence between the Inka, the farmers and the herds and crops they cared for with the aim to justify access and increase production. *Conopa* continued to be produced in the colonial period, but, due to the Catholic extirpation of idolatries, the rituals in which they were used became a clandestine domestic activity that required the *conopa* to be hidden and protected (probably adding to their emotive value). Today the people of Sonqo prepare offerings that are directed to the mountain *Apu* with *conopa* like objects (which they call *enqa*) brought out to act as intermediaries between the people and the mountains (Allen 1988, 1997). This suggests that the ritual focus of Andean animism in the colonial period moved away from public rituals associated with *huacas* and native elites, and became domestic rituals with an increasing focus on the indestructible features of the landscape. We need to combine the detailed work of ethnographers like Catherine

Allen with the analysis of historians, linguists and archaeologists to gain a better understanding of commonalities and differences within animistic world views of the Andes, from Patagonia, through Cuzco to Columbia. To assess how these beliefs have changed and how different aspects have been highlighted in the religion and politics of different societies.

### **Bibliografía**

Allen, C. J.

1988 *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington.

1997 When pebbles move mountains: iconicity and symbolism in Quechua ritual. En *Creating Context in Andean Culture*, editado por R. Howard-Malverde, pp. 73-84. Oxford University Press, Oxford.

Bastien, J. W.

1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. American Ethnological Society Monograph No. 64. St. Paul, West Publishing Co.

Cahill, D.

1990 History and anthropology in the study of Andean societies. *Bulletin of Latin American Research* 9(1): 123-132.

de la Cadena, M.

2015 *Earth beings*. Duke University Press, Durham, NC.

Flores-Ochoa, J. A.

1976 Enqa, enqaychu, illay y khuya rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal of Latin American Lore* 2(1): 115-134.

Gose, P.

2006 Mountains Historicized: Ancestors and Landscape in the Colonial Andes. En *Kay Pacha: Cultivating Earth and Water in the Andes*, editado por Penny Dransart, pp. 29-38. British Archaeological Reports S1478, Oxford.

2008 *Invaders as Ancestors: on the intercultural making and un-making of Spanish Colonialism in the Andes*. University of Toronto Press, Toronto.

- Isbell, W. H.  
1996 Household and *Ayni* in the Andean Past. *Journal of the Steward Anthropological Society* 24(1-2): 249-296.
- Politis, G.  
2015 Reflections on Contemporary Ethnoarchaeology. *PYRENAE Journal of Western Mediterranean Prehistory and Antiquity* 46(1): 41-83
- Sillar, B.  
2009 The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 367-377.  
2016 Miniatures and Animism: The communicative role of Inca carved stone *conopa*. *Journal of Anthropological Research* 72(4): 442-464.
- Sillar, B. y G. Ramón Joffré  
2016 Using the present to interpret the past: The role of ethnographic studies in Andean Archaeology. *World Archaeology* 48(5) 656-673.
- Skar, S. L.  
1994 *Lives Together - Worlds Apart: Quechua colonization in jungle and City*. Scandanavian University Press, Oslo.
- Van Buren, M.  
1996 Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South-Central Andes. *American Anthropologist* 98(2): 338-351.
- Viveiros de Castro, E.  
1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469-88.
- Wylie, A.  
1985 The reaction against analogy. *Advances in archaeological method and theory* 8: 63-111.

**COMENTARIO 2**

Marisa Lazzari

Department of Archaeology,  
University of Exeter,  
Inglaterra.

Correo electrónico:  
[M.Lazzari@exeter.ac.uk]

María Florencia Becerra  
(Traducción)

CONICET-Instituto de Arqueología,  
Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad de Buenos Aires. 25 de mayo 217, 3er  
piso, (CP1002), CABA.

Correo electrónico:  
[florenciabecerra@gmail.com]

**Pensamientos de una  
etnógrafa acerca de  
la interpretación en la  
arqueología andina**

Catherine J. Allen

Catherine Allen levanta su espejo etnográfico para mirar a la práctica arqueológica en los Andes, argumentando que las teorías andinas de ser pueden y deben ser incorporadas a la interpretación arqueológica. Citando a Holbraad (2009), ella plantea que las “experimentaciones mentales” arqueológicas requieren un ejercicio en imaginación ontológica, que nos desafía a intentar ver el mundo desde lo que parecerían, para los ojos occidentales, puntos de existencia inimaginables. Esto no es sólo un desafío para la arqueología; Allen narra sus propios intentos de atravesar órdenes ontológicos en su práctica etnográfica: un cruce que, como ella acertadamente lo describe, es siempre parcial e inadecuadamente traducido. Su análisis claramente retrata la interfase entre su larga trayectoria como una de las más diestras narradoras de los mundos andinos y los senderos abiertos por el giro ontológico en las humanidades y las ciencias sociales, particularmente la línea desarrollada por Viveiros de Castro (1992, 2004). En este sentido, su atractiva y autorizada voz está en una posición ideal para recordarnos que los modos de ser y los modos de representación están entrelazados, y no son reducibles a cada uno de ellos. Éste es un correctivo muy bienvenido a los muchos argumentos puristas que parecen haber proliferado desde que tomó fuerza el giro ontológico (ver discusión en Graeber 2015; Vigh y Sausdal 2014).

La invitación de Allen a dirigir nuestra atención a las ontologías amerindias es necesaria. La arqueología en los Andes ha seguido varios senderos desde su surgimiento como disciplina, muchos de los cuales han seguido modelos teóricos que pueden ser aplicables a cualquier región del mundo, sin importar su historia. Si bien entender las complejidades de las prácticas humanas y las configuraciones materiales de manera que puedan hacerse comparables realidades distintas es un objetivo valorable, la pregunta sobre hasta qué punto nuestra comprensión de las particularidades de la región se ha verdaderamente profundizado por tales medios permanece aún abierta. Este interrogante excede los límites estándar de la práctica académica, ya que las narrativas arqueológicas que son predicadas sobre principios universales pueden contribuir a un ambiente en el que los conocimientos

indígenas son subvaluados y privados de sus derechos (Lazzari y Korstanje 2017).

Sin embargo, no puedo dejar de sentir que su análisis lucha con lo que un análisis arqueológico es o puede ser. Una pregunta no dicha pero muy presente sobrevuela su artículo: ¿cómo podemos conocer sobre diferentes ontologías en el pasado cuando no podemos hablar con aquellos que hicieron los mundos pasados (o leer sus propios registros)? La cuestión de la capacidad de la arqueología para hacer inferencias sobre el pasado a través de los restos materiales de las prácticas humanas es, por supuesto, una de larga data, y la desconfianza antropológica es una herida en parte autoinfligida por los arqueólogos. Después de todo, la “escalera de inferencia” de Hawkes (1954) ha estado detrás de la mayoría de los estudios arqueológicos en el siglo XX (al menos de aquellos informados por la ciencia occidental), y lo continúa estando hasta cierto punto, más allá de los debates extendidos globalmente sobre la naturaleza de la interpretación arqueológica de las décadas de 1980 y 1990. En los Andes en particular los arqueólogos se han movido con diferentes grados de libertad entre los requerimientos de una ciencia positivista y aproximaciones culturalmente específicas informadas por fuentes de analogía históricas y antropológicas. Si bien las tensiones entre estos marcos han sido explícitas en muchos casos, los arqueólogos han seguido avanzando hacia la creciente consideración de los marcos de conocimiento andinos en los últimos años.

A pesar de esta creciente apertura, nuestra tendencia a dar rienda suelta a estrategias de purificación –un aspecto esencial de la Modernidad (Latour 1993:34)– continúa viva. Los arqueólogos creamos grupos teóricos y controlamos la admisión a través de criterios estrictos en busca de la pureza teórica: debates recientes sobre el mérito ontológico de aproximaciones particulares al pasado parecen seguir las mismas reglas de la confrontación arqueológica. En este caso, en vez de la filosofía de la ciencia o la hermenéutica, las interpretaciones arqueológicas se evalúan según el estándar de oro de las ontologías definidas etnográficamente. (e.g. Alberti and Marshall 2009). Mientras nos involucramos en estos torneos de valor teórico, parece que

estamos permanentemente unos pasos atrás de los antropólogos y otros académicos cuya investigación se relaciona con la palabra escrita o hablada. Sin embargo, en la búsqueda de objetivos en permanente retroceso, nos olvidamos de hacerles estas mismas preguntas a ellos. Abercrombie (2016) argumenta acertadamente que el giro ontológico evita la pregunta de quién habla por los ancestros y por qué. Podríamos agregar preguntas sobre los criterios para la candidatura de particulares materiales a ser animados, y sobre bajo qué tipos de órdenes de temporalidad surgen ciertas formas de animación.

También hay una corriente oculta que tiende a ver ontologías andinas como estrechamente cerradas, no porosas a conceptos y teorías “extrañas”. El giro ontológico en los Andes a veces parece ser una nueva iteración de debates previos sobre “lo Andino”, y en este sentido plantea el problema del esencialismo y la construcción artificial de límites teóricos. No obstante, las “experimentaciones mentales” en los Andes han estado siempre vinculadas con conceptos e ideas que emergieron en latitudes lejanas, algunas de las cuales han generado trabajos altamente influyentes que cambiaron masivamente la manera en que conceptualizamos a las sociedades andinas (Urton 1996). Una consideración de los órdenes materiales históricamente constituidos en los Andes puede ser, y ha sido, enriquecida por fertilizaciones teóricas cruzadas entre varios órdenes de práctica. Esta interacción ha sido también útil en mantener nuestras “experimentaciones mentales” abiertas a la diferencia radical del pasado, un movimiento necesario cuando se intenta entender tradiciones perdurables pero cambiantes (Spriggs 2008).

Estamos ahora llamados a involucrarnos con esta diferencia radical desde el punto de vista de las sociedades amerindias actuales, un movimiento que, aunque necesario, puede también rápidamente terminar en la suposición acrítica de estructuras de sentimiento e involucramiento entre humanos y no-humanos de larga duración. Significado, ideología, historia, desaparecen en el horizonte, a medida que el foco en la semiosis cae bajo sospecha de interrogar a los objetos “como si fueran” personas, en vez de aceptarlas como tales. Viveiros de Castro (2015:13) argumenta

en contra de tales estrategias explicativas que reducen a las conceptualizaciones nativas a meras construcciones culturales de un orden natural universal. Las concepciones nativas, a menudo paradójicas desde la mirada antropológica, no pueden, ni deben, ser explicadas por fuera de las ontologías que le dan vida.

Pero ¿cómo podemos definir de entrada aquello que es relevante para entender el mundo material en diferentes contextos? ¿Qué relaciones debemos privilegiar y cuáles debemos ignorar? ¿Cuán lejos podemos ir respecto de los límites que se consideran apropiados para ontologías particulares? Las cosas se vuelven objetos dentro de relaciones particulares, y no todos los objetos son igualmente poderosos (Meskell 2004; Zedeño 2009). Un objeto puede ser un poderoso cuerpo viviente, con presencia y expectativas, y también evocar otros lugares, seres y tiempos por medio de su habilidad de condensar relaciones múltiples. Como explica Bray (2017) en el Imperio Inca ciertas vasijas eran ellas mismas gobernantes, y sus atributos referenciales eran constitutivos de este ser. No hay necesidad de separar dominios aquí; no podemos ver uno sin el otro. Su estudio muestra que un análisis de las ontologías relacionales (y sus taxonomías relacionadas) debe ser sobre apertura a la diferencia de los materiales, pero, sobre todo, sobre la conciencia de su multiplicidad; tanto su condición de ser como su habilidad tangible de sustituir otras cosas y seres. Los paisajes y materiales que encontramos tienen sus propias interacciones y voluntades; intentamos imponerles roles (evidencia, ser, representación, referencia) de acuerdo a nuestra preocupación dominante en determinados momentos, pero son todos a la vez y aún más. Las aproximaciones ontológicas son una de las muchas maneras posibles de examinar taxonomías relacionales (Zedeño 2009:410); de la misma manera, seres humanos y de cualquier otro tipo se mueven a lo largo de senderos no lineales que cruzan divisiones ontológicas (Vilaça 2015). Artefactos, materiales, lugares y paisajes, tal como los seres humanos, exceden nuestros marcos.

Allen nos estimula a seguir moviéndonos en esa dirección, y algunos de los ejemplos que ofrece son excelente material para experimentaciones mentales. Ella sigue a Barad (2007) en argu-



mentar que los modos de significar son modos de conceptualizar, y en los Andes, la repetición, oposición, complementariedad e inversión, junto a las jerarquías y tipos de sustancias, son principios fundamentales que pueden ayudarnos a ver relaciones culturalmente significantes aún no percibidas. La erudición andina, y la investigación de Allen en particular, nos ha brindado a lo largo de los años elementos para delinear una suerte de “mapa de ruta” de los modos de existencia andinos (Lazzari 2016:5).

Sin embargo, ella no gira el espejo hacia su propia disciplina. Siguiendo las ontologías andinas, ¿cómo luciría una etnografía arqueológicamente informada? No estoy pensando aquí en interpretaciones etnográficamente informadas de materiales arqueológicos, de los cuales Allen ha provisto excelentes ejemplos. Estoy pensando más generalmente en cómo los etnógrafos se involucran con las realidades vividas actualmente en medio de los fragmentos y restos acumulados a lo largo de las varias temporalidades que caracterizan a los paisajes andinos. ¿Cómo puede un etnógrafo pensar con el palimpsesto de diferentes patrones materiales y ritmos temporales, de maneras en las que no note solamente las palabras de las que éstos carecen? El artículo de Allen trata de traducción, con toda su indeterminación e inconmensurabilidad, como el marco primordial para la práctica antropológica. Yo extendería esto a la arqueología, ya que traducir entre órdenes de la práctica, incluso sin palabras, es un aspecto fundamental de nuestro oficio. Quizás la dirección futura debería ser una de verdaderos compañeros, en el que el pasado-presente, constituido por vínculos e intra-relaciones humano-materiales, es el objeto de estudio compartido (Lazzari 2012). Esto propiciaría la emergencia de una singular y transformadora “ecología de las prácticas de conocimiento” (Stenger 2005:185), que incluiría a las disciplinas académicas junto con los conocimientos indígenas.

#### VERSIÓN ORIGINAL EN INGLÉS

Catherine Allen raises her ethnographic mirror to face archaeological practice in the Andes, arguing that Andean theories of being can and should be incorporated in archaeological

interpretation. Citing Holbraad (2009), she argues that archaeology's 'thought experiments' require an exercise in ontological imagination, which challenges us to attempt to view the world from what to Western eyes may appear as unimaginable points of existence. This is not only a challenge to archaeology; Allen narrates her own attempts at traversing ontological orders in her ethnographic practice: a crossing that as she aptly describes it, is always partial and inadequately translated. Her analysis neatly portrays the interface between her long trajectory as one of the most skilled storytellers of Andean worlds, and the pathways opened by the ontological turn in the humanities and social sciences, particularly the strand developed by Viveiros de Castro (1992, 2004). In this sense, her alluring and authoritative voice is ideally placed to remind us that modes of being and modes of representation are intertwined, yet not reducible to each other. This is a much welcome corrective to the many purist arguments that seem to have proliferated since the 'ontological turn' took force (Graeber 2015; Vigh and Sausdal 2014).

Allen's invitation to direct our attention to Amerindian ontologies is a necessary one. Archaeology in the Andes has followed various pathways since its emergence as a discipline, many of which have pursued theoretical models that could be applicable to any region of the world, regardless of its history. While understanding the intricacies of human practices and material configurations in ways that may render distinct realities comparable is a worthy goal, the question of to what extent our understanding of the region's particularities is truly deepened by such means still remains open. This question exceeds the standard limits of academic practice, as archaeological narratives that are predicated on universal principles can contribute to an environment in which indigenous knowledges are undervalued and disenfranchised (Lazzari and Korstanje 2017).

Yet I cannot help but feel that her analysis struggles with what an archaeological analysis is, or can be. An unuttered but very present question hovers her article: how can we know about different ontologies in the past, when we cannot talk to those who made these ancient worlds (or read their own accounts)? The

issue of archaeology's ability to make inferences about the past through the material remains of human practices is of course a long standing one, and anthropological distrust is a wound partly self-inflicted by archaeologists. After all, Hawkes' (1954) 'inference ladder' has been behind most archaeological studies in the 20<sup>th</sup> Century (at least of those informed by Western science), and continues to be to certain extent, despite the widespread global debates on the nature of archaeological interpretation of the 80's and 90's. In the Andes in particular, archaeologists have moved with different degrees of freedom between the requirements of positive science and of culturally-specific approaches informed by historical and anthropological sources of analogy. While tensions between these frameworks have been explicit in many instances, archaeologists have continued to move towards the increasing consideration of Andean frameworks of knowledge in recent years.

This increasing openness notwithstanding, our tendency to indulge in strategies of purification –a quintessential aspect of Modernity (Latour 1993:34)–continues to be very much alive. We create theoretical groups and police admission through strict criteria in pursuit of theoretical purity: recent debates on the ontological merit of particular approaches to the past seem to follow the same old rules of archaeological confrontation. In this case, rather than philosophy of science or hermeneutics, archaeological interpretations are assessed against the gold standard of ethnographically defined ontologies (e.g. Alberti and Marshall 2009). While engaging in these tournaments of theoretical value, we seem to be perennially a few steps behind anthropologists and other scholars whose research engages with the spoken or written word, yet in pursuit of ever-receding goalposts, we forget to turn these questions onto them. Abercrombie (2016) rightly argues that the ontological turn avoids the question of who and why speaks for ancestors. We could also add questions on the criteria for the candidacy of particular materials to be animated, and under what specific orders of temporality does certain forms of animacy emerge.

There is also an undercurrent that tends to see Andean ontologies as tightly self-bound, non-porous to 'foreign' concepts

and theories. The ontological turn in the Andes at times seems to be a newer iteration of earlier debates on 'lo Andino', and in this way raises the issue of essentialism and artificially drawn theoretical boundaries. Yet 'thought experiments' in the Andes have long engaged with concepts and ideas that emerged in faraway latitudes, some of which engendered highly influential works that massively changed the way we conceptualise Andean societies (Urton 1996). A consideration of historically constituted material orders in the Andes can, and has been, enriched by theoretical cross-fertilisations with a variety of fields of practice. This interaction has also been useful in keeping our 'thought experiments' open to the radical difference of the past, a necessary move when attempting to understand enduring yet changing traditions (Spriggs 2008).

We are now called to engage with this radical difference from the viewpoint of modern day Amerindian societies, a move that while necessary, can also quickly end in the assumption of long-enduring structures of feeling and engagement between humans and non-humans. Meaning, ideology, history, recede in the horizon, as a focus on semiosis becomes suspect of interrogating objects 'as if they were' persons instead of accepting them for what they are. Viveiros de Castro (2015:13) argues against such strategies that reduce native conceptualisations to cultural constructions of a universal natural order. Indigenous conceptions, often paradoxical to the anthropological gaze, neither can nor should be explained outside the ontologies that gave life to them.

Yet how can we define what is relevant to understand different material worlds? Which relationships should we follow, and which ones cast aside or ignore? How far can we stray from the limits of what is deemed appropriate for a particular ontology? Things turn into objects in particular relationships, and not all objects are equally powerful (Meskell 2004; Zedeño 2009). An object can be a powerful living body, a being with presence and expectations, and also evoke other places, beings and times through its ability to condense multiple relationships. As Bray (2017) shows, following material and semantic relationships, in the Inca Empire certain pots were rulers themselves, and their

referential attributes were constitutive of this being. No need to separate domains here; we cannot see one without the other. Her study shows that an analysis of relational ontologies (and their related taxonomies) should be about openness to the difference of materials, but above all, about awareness of their multiplicity; both their being-ness and their tangible ability to stand in for other things and beings. The landscapes and materials we encounter have their own interactions and wills; we try to straightjacket them into roles (evidence, being, representation, reference) according to our dominant concern at particular times, yet they are all at once and more. Ontological approaches are one of the many possible ways to examine material worlds (Zedeño 2009:410); equally, humans and other beings move along non-linear pathways across ontological divides (Vilaça 2015). Artefacts, materials, places and landscapes, like humans, exceed our frameworks.

Allen encourages us to keep moving in this direction, and some of the examples she offers are excellent material for thought experiments. She follows Barad (2007) in arguing that modes of mattering are modes of conceptualizing, and in the Andes, repetition, opposition, complementarity and inversion, together with hierarchies and kinships of substances, are fundamental principles that can help us see culturally significant relationships yet unnoticed. Andean scholarship, and Allen's research in particular, has given us over the years elements to delineate a sort of 'road map' of Andean modes of existence (Lazzari 2016:5).

Allen's mirror is not, however, turn onto her own discipline. Following Andean ontologies, what would an archaeologically-informed ethnography look like? I am not thinking here of ethnographically informed interpretations of archaeological materials, of which Allen has provided with wonderful examples. I am thinking more generally on how ethnographers engage with today's lived realities amidst the fragments and remains accumulated over various temporalities that characterize Andean landscapes. How could an ethnographer think with the palimpsest of different material patterns and temporal rhythms, in ways that do not see them merely for the words they lack? Allen's article dwells on translation, with all its indeterminacy and incommensurability, as

the paramount framework for anthropological practice. I would extend that to archaeology, as translating between orders of practice, even without words, is a key aspect of our craft. Perhaps the future direction should be one of true partnerships, in which the past-present, as constituted by human-material attachments and intra-relationships, is the shared object of study (Lazzari 2012). A unique and transformative 'ecology of practices of knowing' (Stenger 2005:185), one which includes academic disciplines alongside indigenous knowledges, would then emerge.

### **Bibliografía**

Abercrombie, T.

2016 The iterated mountain: things as signs in Potosí. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21:83-108.

Alberti, B. y Y. Marshall

2009 Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 344-356.

Barad, K.

2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham, N.C.

Bray, T.

2017 Partnering with pots: the work of objects in the imperial Inca project. *Cambridge Archaeological Journal*:1-15.

Graeber, D.

2015 Radical alterity is just another way of saying "reality." A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):1-41.

Hawkes, C.

1954 Archaeological theory and method: some suggestions from the old world. *American Anthropologist* 56(2):155-168.

Holbraad, M.

2009 Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontography of things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 431-441.

Lazzari, M.

2012 El pasado-presente como espacio social vivido: identidades y materialidades en Sudamérica y más allá. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Current issues, Online desde 27 de septiembre de 2012, conexión el 30 de octubre de 2012. UR: [<http://nuevomundo.revues.org/64015>]; [DOI: 10.4000/nuevomundo.64015].

2016 Stones to build a world: circulation and the value of things in ancient NW Argentina. *Cambridge Journal of Archaeology* 26(1): 1-22 (first published on-line May 2015).

Lazzari, M. y M. A. Korstanje

2017 Arqueotaxonomías: revisando conceptos y categorías disciplinarias para imaginar y habitar nuevos espacios sociales. *Bulletin de L'institut Francais d'Etudes Andines*. En prensa.

Latour, B.

1993 *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Meskill, L.

2004 *Object Worlds in Ancient Egypt. Material Biographies Past and Present*. Berg Publishers, Oxford.

Spriggs, M.

2008 Ethnographic parallels and the denial of history. *World Archaeology* 40(4):538-555.

Stenger, I.

2005 Introductory notes to an ecology of practices. *Cultural Studies Review* 11(1):183-196.

Urton, G.

1996 R. Tom Zuidema, Dutch Structuralism, and the Application of the 'Leiden Orientation' to Andean Studies. *Structure, Knowledge*

and Representation in the Andes: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of His 70th Birthday. G. Urton (ed.). *Journal of the Steward Anthropological Society* 24(1 and 2):1-36.

Vigh, H. y D. B. Sausdal

2014 From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological Turn. *Anthropological Theory* 14(1):49-73.

Viveiros de Castro, E. B.

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, University of Chicago Press.

2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

2015 Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(1):2-17.

Vilaça, A.

2015 Do animists become naturalists when converting to Christianity? *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(2):3-19.

Zedeño, M. N.

2008 Bundled worlds: the roles and interactions of complex objects from the North American Plains. *Journal of Archaeological Method & Theory* 15:362-378.



## RÉPLICA

Me gustaría agradecer a Bill Sillar y Marisa Lazzari por sus amables y perspicaces respuestas a mi ensayo. Aunque el tiempo impide una respuesta extendida, me gustaría abordar brevemente la pregunta final de Lazzari. Mi ensayo discute cómo la etnografía puede informar a la arqueología. Pero ¿qué ocurre al revés? ¿Cómo puede la arqueología informar a la etnografía? Esta pregunta ha estado en mi mente por un buen tiempo y espero en algún momento articular una respuesta. Por ahora, a modo de posdata, me gustaría mencionar a dos estudiantes del *mundo de antes* andino cuyas ideas y enfoques han penetrado mi comprensión etnográfica. Los perspicaces análisis de Heather Lechtman sobre la metalurgia precolombina afectaron profundamente mi propio enfoque etnográfico de la cultura expresiva andina, ayudándome, por ejemplo, a ver la técnica de tejido como un proceso comunicativo inherente, dinámicamente, al textil terminado. En otro nivel, su aproximación al *estilo tecnológico* me ayudó a percibir lo que yo llamo *entégesis*, es decir, la forma en que las cosas de manufactura humana (incluidas las narrativas verbales) contienen sus propias interpretaciones, obviando la necesidad de exégesis o meta-comentario. Otra influencia, –¡tal vez tan profunda que olvidé mencionarla!– son mis años de entrenamiento con Tom Zuidema y sus estudios etnohistóricos del sistema de ceques Inka. Aunque mi enfoque etnográfico fue contemporáneo y local, la insistencia de Tom de que “todo está relacionado con todo lo demás” me ayudó a centrarme en la forma en que los rituales de intercambio de coca integran a los humanos dentro de un complejo sistema regional de lugares poderosos en el paisaje. Una vez más, agradezco a mis lectores por dirigir mis pensamientos en esta dirección y, por supuesto, a las editoras por esta oportunidad de participar en *Mundo de Antes*.

### VERSIÓN ORIGINAL EN INGLÉS

I wish to thank Bill Sillar and Marisa Lazzari for their kind and insightful responses to my essay. Although time precludes an extended answer I would like to briefly address Lazzari's final question. My essay discusses how ethnography can inform archaeology -but what about the reverse? How can archaeology inform ethnography? This question has been in the back of my mind for quite a while and I hope at some point to articulate an answer. For now, by way of post-script, I would like to mention two students of the Andean *mundo de antes* whose ideas and approaches have permeated my ethnographic understanding. Heather Lechtman's insightful analyses of Pre-Columbian metallurgy deeply affected my own ethnographic approach to Andean expressive culture, helping me, for example, to see weaving technique as a communicative process inhering, dynamically, in the finished textile.

At another level her approach to *technological style* helped me perceive what I call *entegesis*, that is, the way things of human manufacture (including verbal narratives) contain their own interpretations, obviating the need for exegesis, or meta-commentary. Another influence –perhaps so deep that I forgot to mention it!– is my years of training with Tom Zuidema and his ethnohistorical studies of the Inka *ceque system*. Although my ethnographic focus was contemporary and local, Tom’s insistence that “everything is related to everything else” helped me zero in on the way coca sharing rituals integrated humans within a complex regional system of powerful places in the landscape. Again, my thanks to my readers for turning my thoughts in this direction, and of course to the editors for this opportunity to participate in *Mundo de Antes*.