

UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS ENFOQUES ONTOLÓGICOS EN ARQUEOLOGÍA:
USOS, LÍMITES Y POSIBILIDADES

A REFLECTION ON ONTOLOGICAL APPROACHES IN ARCHAEOLOGY:
USES, LIMITS AND POSSIBILITIES

Daniel Grecco Pacheco¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Circuito Mario de la Cueva S/N, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, México.

Email: daniel_gpacheco@yahoo.com.br <https://orcid.org/0000-0001-5184-675X>

Palabras clave **Resumen**

teoría
arqueológica
arqueología
ontológica
recursiva
giro ontológico

Este artículo presentará y discutirá las principales características de los enfoques ontológicos en la arqueología. Influenciados por el “giro ontológico”, estas propuestas sitúan como eje central una preocupación por conocer múltiples realidades a partir de reflexiones sobre la naturaleza misma del ser y la materia. En este artículo propongo trazar el camino teórico que ha conducido a estas reflexiones, destacando el enfoque teórico-metodológico propuesto por Benjamin Alberti, llamado de arqueología ontológica recursiva. A lo largo de este estudio discuto las bases de este enfoque, así como su potencial uso y límites. Creo que la reflexión sobre cualquier enfoque teórico es un ejercicio importante para ampliar las discusiones y proporcionar nuevas comprensiones dentro de la teoría arqueológica.

Keywords **Abstract**

archaeological
theory
recursive
ontological
archaeology
ontological turn

This article will discuss the main characteristics of the ontological approaches in archaeology. Influenced by the “ontological turn”, this approach places as its central axis a concern for knowing multiple realities based on reflections on the very nature of being and matter. In this article I propose to trace the theoretical path that led to these reflections, highlighting the theoretical-methodological approach proposed by Benjamin Alberti, which has been called recursive ontological archaeology. Throughout this study, I intend to show the basis of this approach, as well as its potential use and limits. I believe that reflection on any theoretical approach is an important exercise to broaden discussions and provide new understandings within archaeological theory itself.

Presentado 12/02/2024; Recibido con correcciones 09/09/2024; Aceptado: 26/10/2024

COMECHINGONIA. Revista de Arqueología. Vol. 29, n° 1. Grecco Pacheco, pp. 139-163

<https://doi.org/10.37603/2250.7728.v.n.44276>

ISSN 0326-791/E-ISSN 2250-7728

Palabras iniciales

La breve historia que introduce este artículo se pasa en los pasillos de una importante escuela de antropología y arqueología de América Latina durante el mes de septiembre de 2021. Estaba yo caminando para ir a una de mis clases de mi posgrado en arqueología cuando encontré a un gran amigo arqueólogo profesor de licenciatura de esta misma universidad. Lo llamaré de L. Nos saludamos efusivamente, pues es un gran amigo que tengo en el mundo académico, y hacía tiempo que no lo veía. Empezamos a platicar y L. me preguntó sobre mi investigación de doctorado, en la cual estudié el carácter ontológico de los textiles mayas a partir del enfoque de las arqueologías ontológicas.

Le expliqué con detalle cada uno de los principales puntos de mi investigación, mientras veía su cara de desdén, con una sonrisa irónica y sin poner mucha atención en lo que le platicaba. Fuimos por un café en una de las cafeterías de la escuela, y luego L. empezó a criticarme.

Adepto del enfoque procesual de la arqueología, la llamada Nueva Arqueología, propuesta que tuvo como principal objetivo lo de “volver la arqueología más científica”, “una ciencia objetiva a servicio de recuperar la verdad del pasado”, mi amigo decía que mi investigación no era “científica”. “¿Cómo puede pensar que es posible estudiar elementos intangibles, a partir de la arqueología? Me preguntó L. “Hawkes en la mitad del siglo XX ya había dejado claro que este tipo de estudio es imposible! Y, además, ¿cómo piensas trabajar con los saberes y teorías de las comunidades indígenas contemporáneas? ¿Qué tipos de saberes pueden aportar a la arqueología? ¡Me parece un absurdo todo eso!”.

L. es un gran amigo y lo aprecio mucho, pero trata la teoría arqueológica como se fuera un dogma, una religión, en la cual uno tiene que elegir una posición teórica y “defenderla” como si fuera la “vida”. No le hice mucho caso. No

era mi intención crear un debate sobre mi tesis, ya casi era el horario de mi clase. Antes de irme le hice una pregunta: “¿Mi estimado, lo qué es la arqueología para ti? L. con toda la seguridad del mundo, me contestó: “es la ciencia que busca la verdad del pasado a partir del estudio de los restos materiales dejados por el hombre.” Al final de su respuesta, agregué a mi pregunta: “Entonces crees que tú tienes el derecho de decir cuál es el pasado de las poblaciones mayas contemporáneas? ¿Solo por ser un “arqueólogo científico”? L. se molestó con mis preguntas. Pero yo no quería debates en aquel momento, ya estaba atrasado. Entonces me despedí y le dije: “¡Este debate puede seguir después, acompañado de unas buenas cervezas frías!” L. se ríó, nos saludamos y me fui a mi clase.

Esta corta y sencilla anécdota la utilicé como introducción para lo que discutiré a lo largo de este artículo: mostrar cómo, en muchos casos, la “arqueología tradicional” trata otros tipos de enfoques y temas “no convencionales” en la ciencia arqueológica. Sin embargo, discutiré como los enfoques que serán presentados son importantes alternativas para investigaciones y la práctica de una “arqueología no-convencional”. Una arqueología que incluye otros seres, actores y conocimientos, y que nos ayuda a contestar preguntas como: ¿Lo que pasa si el sitio arqueológico o los materiales que trabajamos están impregnados de seres no-humanos, de otros tipos de existencias? ¿Cómo pensar las relaciones entre las manifestaciones materiales y los diferentes tipos de seres?

Estas son algunas de las principales cuestiones que los enfoques ontológicos buscan reflexionar. Algo que durante mucho tiempo fue olvidado por la teoría arqueológica (Grecco Pacheco 2022), enfocada más en encontrar la etnicidad por detrás de los objetos, los sistemas de adaptación humana, patrones comportamentales, y símbolos ocultos. Propuestas ubicadas en los sistemas de pensamientos de las ontologías occidentales marcados por una manifiesta separación entre

sujetos y objetos, pensamiento y materia. Maneras de pensar que se cristalizaron a partir de la emergencia del pensamiento moderno y sus propuestas e imposiciones (Olsen 2007).

En la arqueología esta “falta de atención” de los estudios sobre las relaciones humanas y no-humanas y la presencia de otros seres y existencias “intangibles” en el pasado puede identificarse como fruto de la llamada escala de inferencia de Christopher Hawkes (Hawkes 1954). Este investigador sugirió que inferir sobre las instituciones religiosas y la vida espiritual, a partir de materiales arqueológicos, es más difícil que pensar en la producción tecnológica, las economías de subsistencia y las instituciones sociales y políticas. La idea de que seres de otras ontologías como espíritus, deidades y otras formas de existencia, normalmente atribuidas a cuestiones religiosas o espirituales, son restringidos y confinados a la mente, a lo intangible, un epifenómeno de nuestra mente, o “representados” por artefactos rituales, elementos inaccesibles para estos arqueólogos. Con ello cristalizó la idea de que el pasado sólo puede ser conocido y tratado a través de su materialidad, es decir excluyendo su inmaterialidad, tal como afirma Alejandro Haber, al discutir las características principales de lo que es una arqueología disciplinada, o sea, la arqueología científica, occidental, moderna:

“Thus, the past can only be known and dealt with through its materiality, i.e., excluding its non-materiality. At the same time, the material remains from the past can only be mediated by the search of knowledge. The definition of material remains excludes other-than-material remains from the past: descent and memory”¹ (Haber 2012: 59).

Las propuestas de los enfoques ontológicos al abrir las investigaciones a otros seres, existencias y verdades diferentes a las construidas en la academia occidental, se junta a otros que han sido discutidos en los últimos años, como una alternativa a la arqueología positivista,

jerárquica, patriarcal y representacionista. Una alternativa constituida por una arqueología multitemporal, abierta a otros saberes y existencias, abierta a lo “intangible”.

Todo eso será discutido a lo largo de este artículo que busca presentar las principales bases y características de estos enfoques, con propuestas que también tienen una gran posibilidad de actuación en el campo de la arqueología mesoamericana. Los mundos mesoamericanos del pasado y del presente van más allá del sentido occidental de existencia. Pueden caracterizarse mejor por la presencia de algunos seres intangibles, como “dioses” o fuerzas de la naturaleza, espíritus, ancestros, entidades anímicas, dueños de la montaña, *wahyis*², nahuales y otros tipos de existencia. Seres con papeles de protagonistas en estas ontologías en diferentes épocas, y que han formado parte de sus fenómenos materiales.

Son las posibilidades de “pensar en serio” estas existencias y realidades que están presentes en las discusiones de ontología en la arqueología. Algo que empezaremos a ver a partir de este momento.

Las discusiones sobre las ontologías

En las últimas décadas, el concepto de ontología ha ganado gran protagonismo en distintos campos de las ciencias humanas. En la filosofía, este concepto tiene su origen en la metafísica, y es algo que ya ha sido discutido por Aristóteles, quien lo consideró como *la primera filosofía que se ocupa del estudio del ser como ser*. Al elaborar sus ideas acerca de lo que sería la metafísica u ontología, Aristóteles establece una crítica a lo que había planteado anteriormente Platón de que el ser y la esencia estarían separados de las cosas. Pues según Aristóteles, la ontología sería el estudio del ser en cuanto el ser, y que la idea está intrínsecamente unida a la experiencia (Arist. *Metaph.* 980A). La etimología de esta palabra es compuesta por: *ontos* que significa “el ser” y *logia*, “estudio o conocimiento”, y

así, ontología sería el “estudio o conocimiento del ser, de los seres o las cosas tal como son en sí mismos” (Heidegger 2018: 48). Durante el siglo XX se produjo otro momento importante en la discusión sobre el concepto de ontología en filosofía. Filósofos antipositivistas como Martin Heidegger, por ejemplo, se dedicaron a reflexionar sobre “el problema del ser” o “¿Qué es un ser?”:

“Toda ontología, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental” (Heidegger 2018: 21).

En la segunda mitad del siglo XX, autores como Gilles Deleuze y Félix Guattari propusieron discusiones relacionadas al concepto de ontología con ideas sobre la naturaleza y actuación de diferentes tipos de seres en los agenciamientos, redes de relaciones, y sus reflexiones sobre el pensamiento rizomático (Deleuze y Guattari 1999, 2017). Estas discusiones sobre la naturaleza de los seres llegan a la antropología a partir de las décadas finales del siglo XX, con debates para repensar el concepto de cultura, y propuestas para el uso de la ontología en un intento de tomar al otro y su diferencia real más en serio (Venkatesan *et al.* 2010: 169).

Sin embargo, podemos identificar las “semillas” del llamado giro ontológico en investigaciones ubicadas a mediados del siglo XX. Un ejemplo son los trabajos de Alfred Irving Hallowell (1969) sobre las diferencias ontológicas existentes entre los ojibwa, pueblo ubicado entre los actuales países de Estados Unidos y Canadá. Hallowell discutió preliminarmente muchas de las cuestiones que plantearía el giro ontológico cuarenta años después. Al darse cuenta de que entre este grupo estudiado existía una importancia y presencia constante de seres no-humanos de forma activa en las relaciones sociales, en un mundo donde dichas relaciones no eran mantenidas sólo por los

humanos, Hallowell resalta la importancia de tomar en serio a estos otros seres del mundo de la manera en que fueron presentados en la ontología Ojibwa (Hallowell 1969: 3). El antropólogo ha criticado el uso de un enfoque objetivo por parte de investigadores, así como el uso de conceptos y categorías occidentales en dichos trabajos. Señalando la necesidad de pensar en alternativas metodológicas y teóricas para tratar estas diferencias ontológicas:

“But if, in the world view of a people, ‘persons’ as a class include entities other than human beings, then our objective approach is not adequate for presenting an accurate description of ‘the way a man, in a particular society, sees himself in relation to all else.’ A different perspective is required for this purpose”³ (Hallowell 1960: 3).

Sin embargo, fue solamente en las últimas décadas que esta disciplina profundizó algunos debates que buscaban caracterizar el concepto de ontología, o incluso cuestionar su uso como mero sustituto del concepto de cultura (Venkatesan *et al.* 2010: 169). El significado de ontología presente en estas discusiones plantea problemas sobre la relación entre sistemas de conocimiento, ideas sobre la naturaleza de la realidad y el ser, así como, el reconocimiento de múltiples realidades y mundos. Algo observado por Karen Sykes, quien define la palabra ontología como “investigar cómo estar en el mundo” (Venkatesan *et al.* 2010: 169).

A diferencia del concepto de cultura, los defensores del uso del concepto de ontología afirman que este sería un intento de tomar más en serio a la alteridad y su diferencia real, adoptando un punto de vista de la alteridad radical, además de un rechazo de la definición de la cultura como epistemología, el efecto totalizador del construccionismo social y la hegemonía de las dicotomías del pensamiento occidental (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 103). Reflexiones discutidas por Olatz González-Abrisketa y Susana Carro-Ripalda,

al presentar la pregunta si esta inclusión de las preocupaciones ontológicas en la antropología transforma sustancialmente algunos de sus principales conceptos, sobre todo, los de cultura y alteridad, o si, por el contrario, se trata apenas de utilizar nuevas denominaciones para los mismos conceptos y preocupaciones antropológicas. Cuestionamientos que están entre las principales críticas a este movimiento de “ontologización” de la antropología (Graeber 2015; Venkatesan *et al.* 2010).

A pesar de la presencia de estas diferentes definiciones y usos del concepto de ontología, la perspectiva adoptada por mí durante mis investigaciones y que está presente en este artículo es la de que este concepto funciona como una manera de recalcar la alteridad y la diferencia entre grupos no-occidentales en sus percepciones sobre otros tipos de seres, existencias y prácticas que los definen. Tratar estas diferencias como desigualdades en formas de pensar, actuar y relacionarse en universos y contextos construidos de manera diversa al mundo occidental, lo que nos lleva a llamarlos de “otros tipos de mundos”. Una manera de ver cosas diferentes.

Las discusiones presentes en el giro ontológico han reflexionado sobre prácticas sociales compuestas por racionalidades diferentes a la nuestra en un intento de acercarse a la comprensión de otras comunidades a partir de sus propias lógicas. Se refiere a un momento de reflexión transitado por la antropología hace unas décadas, impulsada por los estudios de ciencia y tecnología, y la sociología de la ciencia liderada por Bruno Latour (2009), en conjunto a un momento de grave crisis ambiental, que terminó derivando en un cuestionamiento sobre el lugar del antropólogo o antropóloga como únicos poseedores del conocimiento, lo que lleva a esta discusión a criticar también el papel hegemónico y colonialista de la disciplina (Schavelzon 2016: 7; Viveiros de Castro 2015: 20).

El impacto de estas reflexiones también está presente en la metodología antropológica con algunas proposiciones para que el antropólogo o antropóloga renuncie a su autoridad y la hegemonía científica al asumir que sus valores y conceptos no son universales. Tratase de una conciencia del investigador o investigadora en el trabajo de campo, de la construcción del conocimiento en conjunto con los pueblos estudiados, de un regreso de la filosofía a la antropología, y de la proposición de nuevos conceptos, pues como afirma Amiria Henare, “una necesidad de una metodología que permita la producción de conceptos que se hagan mundos” (Henare *et al.* 2007: 12). O como afirman Martin Holbraad y Morten Pedersen: [...] “it is a methodological project that poses ontological questions to solve epistemological problems”⁴ (Holbraad y Pedersen 2017: 5).

El proceso que llevó a la formación del giro ontológico encuentra sus bases en la antropología y las ciencias humanas presentes en la segunda mitad del siglo XX. A partir de los años 1960 con los estudios poscoloniales y posteriormente con las corrientes posmoderna y posestructuralista cuestiones teóricas y metodológicas de la antropología, así como la etnografía fue repensada, pasando a ser vista no como un relato absoluto, objetivo, sino el resultado de una experiencia del investigador o investigadora quien ha estudiado un pueblo determinado.

A finales de los años 1990, partiendo de esas preocupaciones, algunos antropólogos y antropólogas profundizaron sus críticas a la modernidad occidental y sus dicotomías, agregando otros dos importantes elementos: una crítica a la ciencia occidental y una reflexión sobre la grave crisis ambiental por la cual pasa el planeta.

Sin embargo, aunque exista una serie de propuestas semejantes, el giro ontológico también se caracteriza por ser un conjunto de ideas heterodoxas con diferencias entre sí

(González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 109). Según autores y autoras, como Olatz González-Abrisketa y Susana Carro-Ripalda (2016), es posible dividir las propuestas de este enfoque en dos grupos principales.

El primer grupo está integrado por investigadores e investigadoras que se han dedicado, sobre todo, a los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, que buscan abordar la existencia de seres, formas de existencia y ontologías más allá de la moderna, y está basado en alternativas dentro de la tradición intelectual occidental. Estas obras discuten una crítica a los aspectos de la modernidad presentes en nuestras sociedades occidentales y que oculta otras formas de vida y existencia. Una corriente formada por autoras y autores como Bruno Latour, Tim Ingold, Donna Haraway, Karen Barad, Isabelle Stengers, entre otros y otras, quienes comenzaron a desarrollar una serie de críticas a las dicotomías y al pensamiento cartesiano moderno impuesto a diferentes culturas y sociedades a lo largo de la historia.

Pasando al segundo grupo de pensadores de la otra línea interpretativa del enfoque ontológico en antropología, este está compuesto principalmente por las ideas de los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola, y se caracteriza por una preocupación por la alteridad ontológica, inquietudes sobre cuestiones teóricas y metodológicas de la disciplina antropológica, sobre todo, a partir de un punto de vista etnográfico. Para Eduardo Viveiros de Castro, “la antropología está lista para asumir integralmente su verdadera misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro 2015: 20). Una antropología enfocada en la descripción de las condiciones de autodeterminación ontológica de los colectivos, que restablezca un dialogo efectivo con la filosofía. Ya Descola alerta para la necesidad de cambios en la disciplina como resultados de los desafíos presentes, con un “repensar de su campo y sus herramientas, para incluir

en su objeto de estudio mucho más que el *anthropos*, pasando a analizar también toda esa colectividad de existentes ligadas a él y relegada hoy a una función de entorno” (Descola 2012: 21). Una metamorfosis de la antropología para considerar de manera efectiva la actuación de seres más-que-humanos, otras humanidades y existencias que rompen con muchas de las dicotomías impuestas por el pensamiento occidental como, naturaleza x cultura, humano x no-humano, material x inmaterial.

Este grupo se apoya en trabajos y reflexiones etnográficas para reivindicar un movimiento de “tomar en serio” al otro, otras alteridades, trabajando con diferentes formas de pensar más allá del mundo occidental, con la propuesta de una apertura ontológica que reconozca esta diferencia (Alberti 2016: 164; González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 102). Este acto de “tomar en serio” estaría relacionado a tratar los datos etnográficos en toda su manifestación, como un campo para nuevos conceptos, con un compromiso efectivo y real con otros saberes, filosofías y conocimientos que se originan fuera de la academia occidental. Tratarlos no como simple creencias o epistemologías equivocadas, desviaciones de la epistemología principal que está presente en la ciencia occidental, sino como algo más completo en toda su complejidad, como una ontología de hecho. O como recalca Viveiros de Castro, evidenciar que “estos estilos de pensamiento practicados por los pueblos que estudiamos son la fuerza motriz de la antropología” (Viveiros de Castro 2015: 24).

Algo que se ha pensado desde un movimiento de aceptación de premisas ontológicas alejadas de su propia realidad hasta las últimas consecuencias, pensando en la existencia de una alteridad radical, una relación de inteligibilidad entre dos culturas, considerando las diferencias reales entre estas culturas, no como diferentes visiones de un mismo mundo, sino, la presencia de mundos completamente diferentes entre sí (Viveiros de Castro 2002).

Esta breve presentación de los orígenes de las reflexiones y estudios con el concepto de ontología en la antropología es una importante introducción para entender el llamado giro ontológico y percibir de qué manera estas ideas llegaron a los estudios arqueológicos.

Ontologizando la arqueología

Desde los inicios de la teoría arqueológica con la corriente histórico-cultural, pasando por el funcionalismo y la Nueva Arqueología, la preocupación por pensar los objetos como elementos activos y parte de una amplia red de relaciones sociales no formó parte de sus discusiones. En estos enfoques existe una clara oposición entre lo humano y lo no-humano, con investigaciones ora enfocadas en las diferentes culturas, ora en las relaciones humanas con el medio ambiente. Esta postura duraría hasta finales de los años 1970 y principios de los 1980, cuando la oposición teórica a estas ideas se intensificó, resultando en la formación de nuevas propuestas. Fue a partir de la corriente conocida como postprocesual que se ampliaron las formas de pensar la construcción del pasado. Con la presencia de la hermenéutica, la subjetividad ganó fuerza en los estudios arqueológicos, así como una nueva percepción del papel de los arqueólogos y arqueólogas y su posición en relación con sus objetos de estudio (Hodder 1982; Shanks y Tilley 1987).

Nuevas discusiones entraron en la pauta arqueológica, como, las críticas a las dicotomías del pensamiento moderno occidental, así como, propuestas de pensar las personas como elementos activos dentro de las dinámicas sociales. También es posible observar una gran apertura a diferentes tipos de enfoques dentro de la arqueología con temas que surgieron a partir de los movimientos sociales globales, como las agendas feministas, indígenas y poscoloniales.

Otros antecedentes importantes del enfoque ontológico en arqueología fueron las nuevas

formas de reconocer el papel del ser humano como agente dentro de los sistemas sociales. Durante mucho tiempo los individuos fueron olvidados y pensados sólo como parte de bloques homogéneos de acción social. Una preocupación más amplia por el papel de los individuos ganó fuerza con el uso de teorías de la práctica y la agencia desarrolladas por los sociólogos Pierre Bourdieu y Anthony Giddens (Bourdieu 1990; Giddens 1984). Estas discusiones abordan la relación dialéctica entre las limitaciones estructurales de la sociedad y la cultura, por un lado, y las prácticas de los actores sociales, por el otro. Sin embargo, partiendo de la premisa básica de que la cultura construye a las personas como tipos particulares de actores sociales, estos mismos actores, a través de sus prácticas cotidianas, pueden reproducir y/o transformar la cultura que se ha producido. Estos planteamientos oriundos de la sociología han influenciado de gran manera la propuesta de una arqueología postprocesual que pasó a considerar de manera efectiva los actores sociales, su agencia y sus particularidades. Apoyándose, sobre todo, en el concepto de estructuración utilizado para referirse a las estrategias activas de los individuos, y no como simples víctimas pasivas del entorno que les rodea (Johnson 2000: 138).

A esto se suman las reflexiones que generan estos planteamientos, con las diferentes propuestas de lo que se consideraba un "regreso a las cosas". En primer lugar, con los llamados Estudios de Cultura Material, liderados principalmente por Daniel Miller, que propone una mayor atención a los objetos y sus roles en las diferentes sociedades. En este sentido, también cobró especial atención la crítica a la noción de representación. Según Miller, los análisis que gravitan alrededor de la idea de representación nos dicen poco sobre la verdadera relación entre las personas y las cosas. Siempre tienden a reducir lo segundo a lo primero. Entonces esto sugiere la necesidad de desarrollar una teoría de las cosas en sí mismas, que no se reduzca a las relaciones sociales, con

la necesidad de enfocarse en las sustancias y la materia (Miller 2010: 76).

Sin embargo, según Bjornar Olsen, esta propuesta de retorno a las cosas provenientes de los Estudios de Cultura Material no alcanzó la totalidad de sus ideas, ya que se mantuvo basada en los fundamentos de la ontología moderna, que separa sujeto y objeto, pensamiento y materia (Olsen 2007, 2010). Como resultado, entre el siglo XX y el XXI, las ciencias sociales presenciaron el surgimiento de lo que se conoció como Nuevo Materialismo. Con ideas enfocadas a repensar las cosas, con nuevas comprensiones y un énfasis renovado en el concepto de materialidad. Algo que se caracteriza, entre otras ideas, por pensar las intrínsecas relaciones entre los humanos y el mundo material, lo que significó un retorno a las preguntas más fundamentales sobre la naturaleza de la materia.

Según Diana Coole y Samantha Frost (2010), esta propuesta, influenciada por ideas de pensadores como Baruch Spinoza, Jane Bennett, Gilles Deleuze entre otros, busca visitar cuestiones básicas sobre la constitución de materia y las cosas, y surge de un sentimiento de que la orientación constructivista dominante en el análisis social es inadecuada para pensar la materia y la materialidad (Coole y Frost 2010: 6).

También es fundamental identificar que el punto de partida de estas ideas del Nuevo Materialismo es una revisión de las propuestas desarrolladas por Descartes en el siglo XVII, sobre qué es la materia. Definida como una sustancia corpórea que consta de longitud, anchura y espesor uniformes e inertes, esta visión proporcionó la base para las ideas modernas de la naturaleza como cuantificable y mensurable y, por tanto, para el surgimiento de la geometría euclidiana y la física newtoniana. Según esta idea cartesiana, los objetos materiales son discretos y se mueven sólo en caso de encuentro con una fuerza o agente externo. Este

movimiento se realiza exclusivamente a partir de una lógica lineal de causa y efecto (Coole y Frost 2010: 7).

La consolidación de la propuesta de Descartes propició una separación entre mente y materia, en la cual, el sujeto pensante ganó protagonismo y el “derecho” a definir qué es la materia desde el lugar privilegiado y separado de su pensamiento. Fueron estos sujetos humanos quienes se volvieron capaces de darle significado a la naturaleza midiéndola y clasificándola de una manera distante y dominante (Olsen 2010).

Así, las cosas quedaron fuera de nuestra experiencia inmediata y relacional, siendo admitidas sólo en su condición abstracta. Por otro lado, las reflexiones generadas por el Nuevo Materialismo, y que luego llegaron a la arqueología, resultaron en una propuesta de enfoque relacional para pensar la constitución de las cosas y los materiales. En estas reflexiones, los objetos son pensados como fenómenos relacionales, que llevan consigo propiedades no esenciales, pero determinadas a partir de encuentros, relaciones entre sujetos y objetos, humanos y no-humanos, materia y discurso, considerados entidades no independientes, pero que emergen de estos enredos (Barad 2007). Relaciones que también definen la existencia y la realidad misma.

Todas estas discusiones pueden considerarse como los antecedentes para la inclusión de la ontología en la discusión arqueológica, con una búsqueda por ampliar la percepción a otros tipos de relaciones existentes entre humanos y otras entidades, con propuestas para pensar a estos seres desde una perspectiva diferente, como participantes efectivos en un sistema de relaciones sociales. De esta manera, la materialidad pasa a ser vista como una dimensión inherente a la práctica que nos permite identificar acciones y hacer interpretaciones sobre la agencia de las personas y sus experiencias. Con el mundo material como aspecto activo en la producción, reproducción y

transformación de la vida social, surge la idea de que materialidad y vida social son parte de una relación dialéctica donde la transformación de un aspecto conduciría al cambio del segundo.

Otro punto importante para este cambio en las perspectivas de los estudios arqueológicos fue la reflexión sobre el papel y la inserción de los saberes locales, que se amplió con el fortalecimiento de los estudios decoloniales realizados por investigadores ubicados principalmente en países sudamericanos. En las últimas décadas, autores como Cristóbal Gnecco, Alejandro Haber, Nick Shepherd, Patricia Ayala Rocabado, Carina Jofré, Henry Tantaleán, entre otros y otras, se han dedicado a hacer importantes críticas a los fundamentos de la arqueología científica. Los académicos ven la estructura de esta disciplina como marcadamente jerárquica y colonial, con una posición que continúa causando desigualdades, explotación y violencia epistémica hacia el conocimiento local (Gnecco 2009; Gnecco y Rocabado 2010; Haber 2012; Jofré 2019; Tantaleán y Gnecco 2019).

Los diferentes enfoques ontológicos en arqueología

Así como en el Giro Ontológico presente en la antropología, en los estudios arqueológicos también identificamos dos grupos principales de reflexiones sobre las ontologías. Al analizar la trayectoria del movimiento *ontologizante* en arqueología también es posible encontrar dos corrientes, o tipos de trabajo orientados de diferentes maneras. El primero sigue las propuestas de Latour, Ingold, Barad, con reflexiones y proposiciones críticas a las estructuras impuestas por el pensamiento moderno, especialmente en una discusión sobre las cosas, y su separación en relación con los sujetos. Un reflejo de este enfoque es el movimiento llamado Nuevo Materialismo y la arqueología simétrica.

Por otro lado, tenemos autores que han trabajado con un enfoque más centrado en tomar en serio los pensamientos, teorías y filosofías de los pueblos indígenas y no occidentales, trasladando dichas reflexiones a la teoría arqueológica. Esta segunda corriente se caracteriza por enfoques que hacen uso de una etnoarqueología orientada a trabajar estas cuestiones ontológicas, además de esfuerzos por reducir la gran distancia y jerarquía entre el conocimiento científico y no científico, promoviendo un cuestionamiento del papel jerárquico del conocimiento arqueológico, y un intento de traer nuevas voces a las discusiones arqueológicas

Otras herramientas importantes para pensar sobre las ontologías del pasado y una crítica de los fundamentos mismos de la arqueología occidental moderna fueron desarrolladas por una arqueología de los sentidos y los afectos (Hamilakis 2013; Pellini 2018a, 2018b). También destaco el cuestionamiento de la práctica arqueológica actual a través de la propuesta de narrativas alternativas como herramientas para pensar otras ontologías, y como forma de humanizar la arqueología, de sacar a la luz las subjetividades y el sujeto detrás de cada investigación (Pellini *et al.* 2017; Zarankin y Senatore 2013).

A pesar de las diferencias, es posible identificar como similitudes un conjunto de características principales presentes en estos diferentes enfoques, que es el interés por desarrollar una metafísica para la arqueología basada en el reconocimiento de la existencia de múltiples ontologías y temporalidades, las diferentes posibilidades de comprender estas otras formas de pensar, con un reconocimiento de otros modos de existencia más allá de lo humano, como alteridades, seres y subjetividades que no forman parte de nuestra ontología moderna (Alberti 2016).

Comenzaré destacando las ideas principales de las reflexiones de la propuesta que se

conoció como arqueología simétrica y que fue diseñada con un marco paradigmático en un intento de romper con las bases modernistas de la arqueología ortodoxa tradicional. Me atrevería a decir que estas proposiciones fueron resultado de la influencia de las ideas de Bruno Latour sobre la arqueología, pero también siguieron discusiones previas propuestas por autores como Michael Shanks y Christopher Tilley, llevadas a cabo a finales de los años 1980, principalmente con la publicación del trabajo *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice* (1987), uno de los primeros intentos de cuestionar las prácticas disciplinarias presentes en la Nueva Arqueología y el histórico-culturalismo, proponiendo una arqueología reflexiva y autocrítica.

Simetrías y arqueología

Como se señaló anteriormente, el enfoque conocido como arqueología simétrica utiliza las proposiciones de Latour y la capacidad de reflexionar sobre la metafísica y repensar nuestra propia ontología. En su base se encuentra una crítica a la modernidad y sus dicotomías como las oposiciones entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, pensamiento y materia. Según las teorías simétricas, estas dicotomías deben superarse, ya que no reflejan la realidad.

Para eso, se propone la idea de la existencia de redes en las que los diferentes agentes se insertan en entrelazamientos, donde la relación entre humanos y no-humanos aparece de forma simétrica (Webmoor y Witmore 2005). Según estos autores, la forma de abordar el tema de la ontología sería a través de una reconstrucción de las formas en que existe el mundo. La alternativa sería un mundo extremadamente relacional, donde todas las cosas están compuestas por esos contactos.

Una simetría que implica un conjunto de perspectivas y prácticas para reconocer el impacto de las cosas, a las que se les negaba

su participación dentro de la cosmovisión modernista (Witmore 2007: 559). Para estos autores, la división en dos líneas antagónicas entre seres vivos y no-vivos otorga demasiado peso e importancia a un solo tipo de diferencia, ocultando otras características importantes. Con base en la Teoría Actor-Red (Latour 2009), se propone una nueva ontología que reconoce la agencia de los objetos y otros seres no-humanos con la interrupción de una cosmovisión exclusivamente antropocéntrica (Witmore 2007).

Los autores que utilizan este tipo de enfoque discuten una serie de agentes presentes en cualquier excavación arqueológica, tales como: tierra, lluvia, microbios, piedras, etc. Todas estas cosas tienen un impacto en el registro arqueológico y desempeñan un papel en la comprensión de un sitio. Además, existe una clara oposición al supuesto de que las cosas son epifenómenos y resultados residuales de algunos antecedentes sociales o cognitivos en lugar de seres reales con existencia e impacto genuinos en un mundo compartido.

Esta propuesta considera el mundo como un entrelazamiento de personas y cosas que no pueden dissociarse entre sí, donde el mundo se establece a partir de estas relaciones (Latour 2009). Esto refuerza una perspectiva relacional, ya que cada elemento actúa en red nunca de forma autónoma, sino en interacción con los demás elementos. Los autores y autoras que trabajan desde esta perspectiva proponen una diferencia que se basa tanto en la autonomía como en la conectividad entre personas, objetos, entornos y animales, todos pertenecientes a un mundo habitado. La arqueología simétrica, desde sus inicios, abordó discusiones sobre la irreductibilidad de las cosas, algo que se relaciona con la noción de manifestación, frente a interpretaciones reduccionistas de la representación. Sin embargo, una de las críticas existentes en relación a esta corriente es que la propuesta de pensar una red que incluya la presencia

de sujetos y objetos sigue perpetuando una división en este sentido.

El énfasis dado a las cosas también se ve entre los arqueólogos y arqueólogas que han trabajado desde un diálogo con las propuestas del Nuevo Materialismo, centrado en el conocimiento de las cosas y sus efectos en los humanos (Olsen 2010). Al igual que estos pensadores de la arqueología simétrica, estos autores y autoras que se dedican a pensar otras cuestiones relacionadas con la materialidad critican la dicotomía entre sujeto y objeto como producto del modernismo que acabó separando también naturaleza y cultura, o el dualismo jerárquico entre mente y la materia.

Uno de los exponentes más destacados de esta corriente es Bjornar Olsen quien, al igual que las ideas presentes en la arqueología simétrica, propone un reconocimiento de las cosas de la vida social no como elementos pasivos que reflejan una determinada "ideología" o incorporan alguna idea humana, sino como sujetos activos, con el reconocimiento de la interconexión y entrelazamiento entre cosas, objetos y humanos para formar sociedades. Además, se discute la idea de que el "registro material" sería una expresión de cómo el pasado se reúne en el presente.

La principal preocupación de este autor es con las cosas y su reinserción en los discursos sociales y culturales, pensando en la existencia de un mundo material (Olsen 2010: 4). Según Olsen, las cosas son seres en el mundo al igual que los humanos, las plantas y los animales, con la presencia de muchas acciones que están mediadas por los objetos. De ahí la necesidad de un "regreso a las cosas" basado en estudios detallados de sus características constitutivas y rol social, como partes fundamentales de los procesos sociales. Algo común a estos dos enfoques es la no utilización de conceptos etnográficos en sus estudios, que se centran precisamente en un estudio "de las cosas por las cosas mismas".

Otro arqueólogo que estableció contacto con las propuestas del Nuevo Materialismo fue Christopher Witmore (2007), con propuestas de repensar la arqueología no como el estudio del pasado humano a través de sus restos materiales, sino como la disciplina de las cosas. Según Witmore, otro aspecto de esta relación entre arqueología y Nuevo Materialismo sería entender esta propuesta como una percepción de que estos arqueólogos inician sus investigaciones a través de cosas materiales y que siguen estas cosas hacia donde los lleven (Witmore 2007). Algo que conecta con las ideas de Matt Edgeworth (2012) de seguir el material, seguir sus flujos y marcas, crear enredos afectivos y relacionales con las cosas y buscar significados y significados a partir de las manifestaciones mismas de estas cosas.

Todas estas reflexiones presentadas forman la base de este primer grupo de trabajos que buscaron repensar los fundamentos de la arqueología moderna abriendo un diálogo con autores y autoras del llamado giro ontológico en la antropología. Paso ahora a discutir propuestas que comparten algunas ideas en común con enfoques simétricos, pero que presentan como base el uso de datos etnográficos y una mayor proximidad a propuestas de antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola.

La arqueología ontológica etnográfica

Los enfoques que pertenecen a lo que sería una arqueología ontológica etnográfica, a diferencia del enfoque simétrico y del Nuevo Materialismo, basan su trabajo en establecer una relación con pueblos no-occidentales, con una orientación a tomar en serio las cosas y conceptos locales que pertenecen a las comunidades contemporáneas, en un movimiento que busca cambiar los propios preceptos del trabajo de campo y del contacto con otros mundos de otros pueblos. Guiados por una metodología antirrepresentacional, estos enfoques buscan proporcionar las condiciones necesarias

para la búsqueda de ontologías alternativas en arqueología. Así como propone Andrew Jones y Benjamin Alberti, una arqueología que desafíe la noción representacionista directa de un símbolo material, que busca pensar a través de los materiales como siendo elementos agentivos, en donde el significado proviene de la naturaleza de la interacción entre todos esos materiales vibrantes presentes (Jones y Alberti 2013: 22). Un cambio de los artefactos materiales como símbolos inertes a favor de un enfoque que busque las preocupaciones ontológicas sobre las propiedades de los materiales como estas se articulan, se relacionan con las personas y las otras entidades presentes en los enmarañados de relaciones. Que piense a las cosas como elementos dinámicos, vibrantes, fuentes de su propia conceptualización, como siendo entidades reales, con un énfasis en sus propiedades y cualidades, formadas a partir de ensamblajes de relaciones (Jones y Alberti 2013).

Los estudios que se presentan desde esta perspectiva teórica, así como la anterior, reconocen la existencia de múltiples ontologías en el pasado, y permiten diferentes posibilidades de comprensión de estas otras formas de pensar, contribuyendo al reconocimiento de la presencia de otro tipo de seres además de los humanos, como alteridades y subjetividades que no forman parte de la ontología moderna (Alberti y Marshall 2009).

La arqueología ontológica etnográfica busca seguir lo propuesto por Viveiros de Castro, la necesidad de evitar considerar el pensamiento indígena como una epistemología equivocada en un movimiento para tratar las teorías no-occidentales de manera simétrica a las teorías occidentales (Viveiros de Castro 2015). Los trabajos ubicados desde este punto de vista, si bien presentan ciertas características comunes, tienen algunas diferencias metodológicas en sus contenidos.

El uso de la analogía en la búsqueda por la alteridad en el “material arqueológico”

Una de estas propuestas se caracteriza por el uso del pensamiento analógico, con la aplicación directa de las teorías locales a “materiales arqueológicos” sin antes reflexionar o cambiar su concepto. Este enfoque estuvo marcado por un uso generalizado del concepto del Animismo y el Perspectivismo como analogías interpretativas (Alberti y Marshall 2009: 345). Sin embargo, este empleo analógico crea el riesgo, ya planteado por Alberti y Marshall (2009), de recurrir a variaciones de ciertas epistemologías (cosmovisiones) en lugar de ontologías (mundos), que reducen otras ontologías a meras epistemologías ubicadas en el presente. Esto plantea la diferencia entre “conocer un mundo” desde nuestra perspectiva occidental y considerar la existencia de “un mundo propio”. En la opinión de estos autores, que también comparto, más interesante que llenar los vacíos de nuestro conocimiento sobre las sociedades pasadas con teorías nativas sería reflexionar y problematizar los interrogantes ya planteados en nuestro conocimiento a partir del impacto generado por la introducción de estas teorías no-occidentales.

Algunos trabajos ejemplifican este tipo de enfoque, como el artículo de Mary Weismantel (2015) en el sitio peruano Chavín de Huantar, cuyo principal objetivo es aplicar la teoría del perspectivismo de Viveiros de Castro a los monolitos del sitio para explorar las interacciones entre humanos, animales y cosas en manifestaciones materiales. En este caso, la analogía se hace con el uso del Perspectivismo para analizar un pilar de roca que presenta una figura con rasgos humanos, de aves y de jaguar en una confluencia de diferentes especies. Weismantel sostiene que lo que causa extrañeza en un cuerpo compuesto por múltiples especies, para la visión occidental moderna, sería algo común en la América precolombina, con creaciones de cuerpos que mezclaban características de aves, jaguares, serpientes y

plantas, recurriendo así a lo que Viveiros de Castro señala que el cuerpo amerindio es algo construido, con diferentes naturalezas.

En su artículo, la autora destaca la interacción entre personas y cosas, como una forma de pensar este pilar como algo material y no una representación. Su preocupación se centra en las relaciones que se forman cuando los humanos se encuentran con este artefacto. Según ella, cuando se produce este encuentro se establece una relación física y sensible entre dos cuerpos. El humano mira y ve el artefacto/animal mirando hacia atrás, y este intercambio crearía un montaje nuevo e inestable que incorpora no solo al humano/pájaro/jaguar, sino también el cuerpo humano percibido (Weismantel 2015: 141). Este intercambio de miradas entre humanos y no-humanos hace que la autora se refiera a la teoría perspectivista de Viveiros de Castro. Así, el artículo presenta cómo la lectura de esta teoría puede provocar ideas sobre aspectos de la iconografía, la escala y el estilo de la piedra, recalando la nueva interpretación que surge al aplicar la teoría perspectivista a este artefacto.

Aunque el análisis realizado por Weismantel muestra un interesante uso de la teoría del perspectivismo para la interpretación del material arqueológico, su propuesta presenta el riesgo, que alerta Andrés Troncoso, de un uso analógico de conceptos etnográficos para la interpretación de un “material arqueológico”. Algo que puede conducir a una homogeneización y universalización de un mismo sistema ontológico a escala global, lo que sólo llevaría a la sustitución de un sistema epistemológico por otro (Troncoso 2014: 68).

Conceptos etnográficos como fuentes de reflexión sobre el “material arqueológico”

El otro tipo de enfoque ontológico etnográfico combina el uso de conceptos etnográficos como fuente de reflexiones y reconceptualizaciones de cuestiones teóricas sobre la materialidad

sustentadas en teorías de la relacionalidad. En el texto *Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives* (Haber 2009), Alejandro Haber propone una discusión sobre el concepto de animismo y su uso como concepto analítico, con nuevas reflexiones sobre conceptos locales centrados en la relacionalidad (Haber 2009). El autor identifica que el concepto de domesticación es inadecuado para explicar las relaciones de los humanos con los camélidos en Puna de Atacama, Argentina. Así, Haber hace una importante reflexión sobre el concepto de *uywaña*, presente en el idioma aymara, que abarca toda una constelación semántica que incluye los actos de cuidar, amar, tener respeto y tener miedo, así como significados como los dueños, las montañas y el agua sagrada, manantiales, los pastores y los animales del rebaño (Haber 2009: 423).

El autor discute la relación entre humanos y no-humanos a partir de una reflexión sobre este término, abriendo la posibilidad de utilizar estructuras conceptuales locales para la interpretación arqueológica no solamente como una analogía. Haber no apoya la idea de que las personas que habitaron este lugar utilizaron esta categoría. Lo que hace es utilizar una categoría etnográfica como medio para comprender el “material arqueológico”.

Junto a estos trabajos que hacen uso de un amplio diálogo con la etnología está lo que podemos llamar una “arqueología ontológica comprometida”, pues proponen un alto grado de participación de la voz de las comunidades y sus teorías en los estudios arqueológicos. Estos están compuestos por una arqueología indígena que utiliza y toma en serio otras formas de crear narrativas del pasado a partir de otras ontologías y filosofías, y que exalta el encuentro entre miembros de diferentes ontologías como algo fundamental para realizar un trabajo arqueológico más plural.

Un ejemplo es el trabajo de Mariana Petry Cabral con el grupo indígena amazónico

Wajãpi. Al realizar varias investigaciones sobre y con este grupo, la autora destaca la forma en que se dejó afectar por los Wajãpi, con contactos y experiencias que cambiaron por completo su perspectiva como arqueóloga. Esta apertura llevó a Cabral a investigar cómo esta comunidad construye sus narrativas sobre objetos del pasado a partir de su propia ontología (Cabral 2015, 2017, 2022). El artículo *Cuando un pájaro vivo es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente* (Cabral 2022), es una casi “no arqueología” según los estándares disciplinarios científicos occidentales. Cabral se apoya en el concepto de *equivocación controlada* de Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2004), como forma de comparar conocimientos de diferentes mundos, con el reconocimiento de estas diferencias, y de que las verdades de los demás son verdades por derecho propio. Con esto, Cabral se dio cuenta de que hacer arqueología con este grupo requeriría el reconocimiento de otras formas de conocimientos.

Algo materializado por la presencia de Jacamín, un pájaro vivo, pero que en el pasado fue testigo y protagonista de los hechos ocurridos en el inicio de la vida de los Wajãpi. La percepción de esta ampliación de la relación con el pasado desplaza la autoridad científica, haciendo emerger una perspectiva indígena, que considera al ave viva como un vestigio arqueológico, un ejemplo vivo de las huellas del pasado de este grupo de la Amazonía brasileña (Cabral 2022).

Los ejemplos presentados muestran diferentes formas de trabajar con conceptos etnográficos en estudios arqueológicos como alternativas a un enfoque analógico, proponiendo una teorización de estos conceptos locales que pertenecen a otras ontologías no-occidentales. Todas estas propuestas se conectan en cierta medida con la propuesta de una arqueología ontológica recursiva discutida por Benjamin Alberti, ya que presentan un constante

movimiento de contacto con otros saberes y teorías provenientes de otras ontologías para pensar las cuestiones arqueológicas. Ahora discutiré con más detalle la propuesta de Alberti y cómo esta se encaja en este grupo de obras que buscan *indigenizar* la arqueología.

La arqueología ontológica recursiva

La arqueología ontológica recursiva de Benjamin Alberti (Alberti 2016; Grecco Pacheco 2022) se inspira en el enfoque teórico y metodológico de Viveiros de Castro sobre el uso de conceptos indígenas para generar teoría y conocimiento antropológico. La metodología que ha construido Alberti tiene un carácter experimental y puede pensarse en base a dos elementos principales; un ejercicio de pensar a través de las cosas, sumado al movimiento de establecer un compromiso y tomar en serio los conocimientos y saberes indígenas, para reconfigurar conceptual y teóricamente la arqueología a partir de las teorías indígenas. El autor destaca la importancia y fortaleza de los conocimientos indígenas para los cambios en las nociones y teorías sobre materiales presentes en el pensamiento arqueológico.

Alberti establece un diálogo permanente con los antropólogos Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, quienes también propusieron este mismo camino metodológico, que fue presentado por primera vez en el libro *Thinking Through Things: Theorising Artifacts Ethnographically* (2007), editado por Armiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell. En este trabajo se propuso un desarrollo de teorías en las que es posible pensar las cosas y tomarlas tal como se presentan. El uso mismo del término “cosa” se refiere a algo vacío, deconstruido de sus significados previamente atribuidos y con un bagaje teórico mínimo. Esta sería la principal herramienta para la construcción de nuevos conceptos a través de datos etnográficos combinados con reflexiones teóricas desde la antropología y la arqueología (Henare *et al.* 2007).

Con estas reflexiones presentadas y discutidas hasta aquí, la propuesta de Alberti adquiere el carácter de una proposición metodológica que busca tomar las cosas en serio, percibir sus diferencias ontológicas intrínsecas y, para ello, proponer la elaboración de conceptos a partir de los propios materiales y teorías indígenas. Fue algo discutido a partir de esas proposiciones más generales del giro ontológico y de las posibles aplicaciones de esos mismos experimentos conceptuales desarrollados sobre el encuentro etnográfico, pensado en relación con las cosas y los objetos (Holbraad y Pedersen 2017: 200).

Tal enfoque está compuesto por las siguientes etapas: en primer lugar, comenzaría con un vaciado del concepto de cosa, con un pensamiento de la cosa como una heurística, lo que llevaría a estas cosas a convertirse en un lugar de autodeterminación ontológica. El segundo momento sería el movimiento de tomar las cosas como conceptos basados en datos etnográficos definidos por cada contexto específico, porque si los conceptos pueden definir las cosas, las cosas también pueden definir conceptos, lo que sacaría a la luz la capacidad de las cosas para generar estos conceptos. Este movimiento de vaciar la noción previa de cosa y llenarla de conceptualizaciones diseñadas a partir de datos etnográficos termina convirtiéndose en una fuente reflexiva para futuros conceptos en el campo de la teoría antropológica y arqueológica. Finalmente, el último momento de este experimento metodológico propone un giro donde la cosa se convertiría en su propio concepto. Otro tema importante de esta propuesta es la idea de que las cosas pueden contribuir a su propio análisis a partir de estudios y reflexiones sobre sus propiedades, uniendo cuestiones materiales y conceptuales en cada objeto analizado, llevando estos atributos a un papel protagonista en los análisis arqueológicos.

En tales análisis, más que cuestiones discursivas, se destaca la importancia del

carácter afectivo a partir de las relaciones que se establecen entre las personas y las cosas con los experimentos con lo que se oye, se ve, se saborea, se toca y se experimenta sobre la cosa. Con ejercicios donde se desmontan datos previos para dar paso a estas cuestiones sensoriales en la implicación y relación con los objetos.

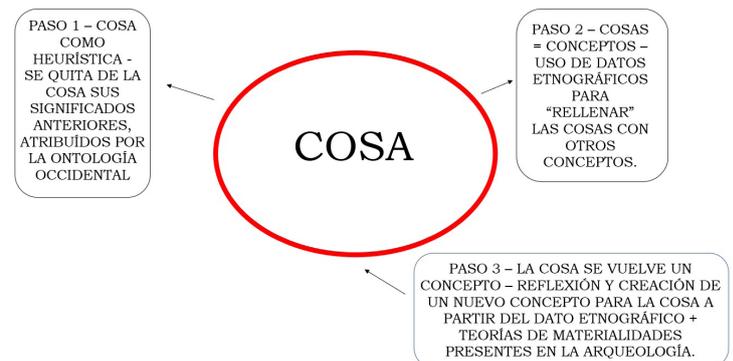


Figura 1. El pensar a través de las cosas y la arqueología ontológica recursiva.

Diseño elaborado por el autor (Grecco Pacheco 2023: 133).

Según Holbraad y Pedersen, estas ideas son el núcleo de las propuestas antropológicas de Marilyn Strathern (2014), de dejar que los encuentros etnográficos afecten el ejercicio de los antropólogos y antropólogas, con la práctica de una comparación antropológica que termina creando el potencial para la conceptualización de los materiales etnográficos investigados (Holbraad y Pedersen 2017: 219). Tal movimiento lleva los materiales etnográficos a transformarse en conceptos, con una transformación interna de las cosas, que resultaría en una diferenciación de la cosa de sí misma, en una transformación como concepto. La propuesta es llevar estas ideas al campo del análisis de objetos y en consecuencia a la arqueología.

Con este enfoque propuesto por Alberti, a partir del diálogo con Holbraad y Pedersen, el objetivo final es identificar el componente ontológico presente en la materia y, por tanto, percibir las subjetividades de otras ontologías presentes

en estos objetos. Así, la idea de recursividad aportada por Alberti es este proceso continuo de reflexión sobre los propios materiales arqueológicos, para crear posibilidades para que nuestros conceptos occidentales sean transformados por los conceptos de otros, presentes en ontologías no-occidentales.

Sin embargo, algo importante destacado por Alberti es el cuidado de evitar generalizaciones en proposiciones que permean los contextos específicos estudiados. Las teorías y pensamientos indígenas presentes en estos ejercicios de experimentación conceptual ayudan a evitar estas generalizaciones, ya que cuando se trata de otras ontologías, se requiere cuidado de trabajar con ellas localmente en cada contexto. Con expansiones acrílicas, existe el riesgo de transformar ontologías locales en epistemologías y caracterizar erróneamente el enfoque propuesto.

Algo que va de acuerdo con las reflexiones realizadas por Zoe Todd (2016) y Vanessa Watts (2013) en sus críticas al giro ontológico y a las ideas del posthumanismo, que al proponer generalizaciones ocultan y excluyen constantemente a los pueblos indígenas. Según estas autoras, tales propuestas deben ser territorializadas y pensadas localmente, respetando y dando créditos al grupo cultural de donde se originan los conceptos utilizados por los investigadores e investigadoras.

Un ejemplo: los *pix* y los seres-envoltorios entre los mayas

Los envoltorios textiles están presentes en diferentes momentos de la historia de los pueblos mayas, desde el período Preclásico (2000 AEC a 250 EC) (Guernsey 2006), pasando por el Clásico (250-900 EC), cuando se convirtieron en un motivo recurrente en la iconografía de los mayas de las tierras bajas, encontrándose también en contextos arqueológicos, como escondites y ofrendas envueltas. Durante el período colonial estos seres/objetos también ganaron

protagonismo en fuentes etnohistóricas, como el *Popol Wuj*, en las narrativas de origen de algunos de los grupos mayas del altiplano guatemalteco. Por fin, llegando a la época contemporánea, los envoltorios textiles están presentes para envolver a los ancestros en Pomuch, en el estado de Campeche, México, y también entre los diversos especialistas rituales, con sus calendarios de 260 y 365 días envueltos. Ya entre los tz'utujiles de Santiago Atitlán, Guatemala, seres envueltos en telas y pieles de animales son parte de las dinámicas sociales y rituales, en las diferentes cofradías de esta comunidad. Estas sociedades religiosas cuidan del culto a entidades "sagradas" presentes en el calendario ritual, algo fundamental para la religiosidad tz'utujil (Christenson 2006).

Uno de estos seres envueltos es Martín, miembro de la Cofradía de San Juan Bautista, llamado *Yol Jap*, "ombligo de la lluvia" (Vallejo Reyna 2005: 108). Este ser es el encargado de incorporar aspectos positivos y generadores de vida, y según la ontología tz'utujil, Martín es la "faz de la tierra", es la entidad patrona responsable por los cultivos de maíz, las montañas, los volcanes y los espíritus ancestrales (Christenson 2006: 232). Es la envoltura que proporciona corporalidad física a estos seres del cosmos para que puedan actuar en el espacio ordinario de Santiago Atitlán.

Con base en estas prácticas e ideas presentes en las comunidades mayas contemporáneas, decidí trabajar con el enfoque ontológico recursivo para discutir el concepto de envoltura entre los mayas. Para ello, propuse seguir el paso metodológico propuesto por Alberti, a partir de las reflexiones de pensar a través de las cosas, y dialogando también con los trabajos de Pedro Pitarch (2021) para discutir el concepto de *pix*. Analizando este concepto, presente en la lengua maya yucateca y también en otras lenguas mayas contemporáneas, que significa "atar, cubrir, involucrar, envolver", es posible percibir una proximidad lingüística y conceptual con la palabra *pixan*, "alma o algo" que se ofrece o se

recibe del otro mundo” (Barrera Vásquez 1980: 658). Algo también presente en los diccionarios yucatecos del siglo XVI, *Calepino de Motul*, y el maya *Cordemex*, del yucateco contemporáneo, que indican que la misma palabra *pixan* puede usarse tanto para “alma que da vida al cuerpo del hombre (*sic*)”, como por “cosa tapada, y enredada” (Arzápalo Marín 1995: 643; Barrera Vásquez 1980: 658).

Para trabajar con el concepto de *pix* utilicé la arqueología ontológica recursiva, basándome en un camino metodológico compuesto por tres pasos. La primera fue pensarlo como una heurística, quitando de las envolturas mayas sus anteriores significados occidentales, como la idea de “objetos sagrados”, que “representaban” el poder. El siguiente paso fue transformar las cosas en conceptos utilizando datos etnográficos, etnohistóricos y lingüísticos de los pueblos mayas contemporáneos para “rellenar” las cosas. Además del concepto de *pix* y *pixan* usados tanto para almas, o elementos que vienen del “otro mundo”, cuanto, para cosas envueltas o cubiertas (Barrera Vásquez 1980: 658), durante el período colonial, en las fuentes etnohistóricas como en el *Popol Wuj*, los *Anales de los Cakchiqueles*, la *Relación de las Cosas de Yucatán*, también están presentes los seres-envoltorios. Utilizados para envolver los cuerpos de los muertos en rituales mortuorios y atar ciertos objetos relacionados a los jefes fundadores de linajes, estos sujetos-objetos eran tratados como seres vivos, que actuaban, y ejercían una fuerte influencia entre estos grupos mayas del período colonial. En el *Popol Wuj*, importante fuente que trata de la creación del mundo maya k’iche’ y de la fundación de este pueblo, los seres envueltos aparecen en diferentes momentos, cuando, por ejemplo, Balam Quitzé, el fundador mítico del linaje Cavec, deja a sus hijos parte de su existencia, mencionando la presencia de un *pix* con estos elementos importantes:

“Esto os dejo para que os acordéis de nosotros, esto dejo con vosotros y esta será vuestra

grandeza. Ya me despedí y os avisé y estoy triste: esto dijo cuando les dejó la señal de su ser y costumbre que se llama: la majestad y grandeza envuelta, y no se sabe que es, sino que quedó envuelto y no se desató ni desenvolvió, y no se sabe por dónde está cocido; porque no lo vieron cuando se envolvió, y así fue su despedida, y se perdieron de sobre el cerro de Hacabitz, y no fueron vistos más de sus mugeres ó hijos, y no se sabe que se hicieron cuando se desaparecieron; solo se supo de su despedida y del envoltorio, que fue cosa muy amada para ellos.” (Ximénez 1857 [ca. 1700]: 115).⁵

La presencia de estos seres envueltos en estas fuentes nos apunta para estas propiedades que aparecen en la lingüística, de la unión conceptual entre envolturas textiles y seres, alteridades y existencias más-allá del humano. Y así, en el último paso de mi camino metodológico, la cosa se convierte en concepto, en nuestro caso, el ser-envoltorio se convierte en el concepto de *pix* (Grecco Pacheco 2023a, 2023b).

Con ello, al contrastar las fuentes etnohistóricas, lingüísticas, etnográficas, arqueológicas, con los trabajos de campo realizados en comunidades mayas de México y Guatemala, propongo que los *pix* retienen elementos del otro espacio ontológico en el espacio ordinario. Es un mediador entre estos diferentes espacios, da forma a otros tipos de existencia, involucrando objetos virtuales que tienen su activación en el espacio ordinario, elementos cuya principal característica es su inestabilidad. Esta característica del *pix* también se fusiona con las cualidades materiales de los tejidos que componen estos seres/envolturas, es decir, su inconstancia. Una inestabilidad relacionada a la presencia de las alteridades en el mundo ordinario, como algo controlado y limitado. Tal como propone Johannes Neurath para otros casos en Mesoamérica, esta necesidad de controlar y “domesticar” la actuación de ciertas alteridades y seres poderosos en el espacio terrestre (Neurath 2020: 39). Por eso, el uso de esta materialidad textil, que por su inestabilidad

material posibilita este control y esta existencia temporal de ciertos seres no-humanos en el universo cotidiano de los pueblos mayas.

Así como los *pix* son elementos frágiles e inestables cuando se encuentran en nuestro mundo común, con la necesidad de establecer cuidados constantes, como alimentarlos, mantenerlos alejados y protegidos, estableciendo relaciones afectivas, los textiles también presentan una fragilidad y una inconstancia material. Hechos de materiales perecederos, su propiedad material indica una inestabilidad, una existencia temporal y limitada, donde su concepto y su materia están unidos por características similares.

La presencia de los seres-envoltorios entre los mayas antiguos puede ser encontrada a través de “restos arqueológicos”, como las ofrendas envueltas en telas depositadas en distintos espacios ceremoniales de las ciudades. Como es el caso del escondite encontrado en la estructura conocida como La Rosalila en el sitio de Copán, Honduras, que contenía nueve líticos excéntricos hechos de sílex, tres puntas de lanza de sílex bifaciales, tres conchas de ostra espinosas, una cuenta de piedra verde, una espina de raya, huesos de animales, vértebras de tiburón y restos de cuatro diferentes tipos de textiles envolviendo los líticos (Agurcia Fasquelle *et al.* 2016; Ordoñez 2012).

Todos los líticos excéntricos y las tres puntas de lanza de sílex bifaciales aparentemente fueron fabricados en el mismo taller, probablemente ubicado cerca de Rosalila, a partir de material de la misma fuente (Agurcia Fasquelle *et al.* 2016: 2016). El sílex es de color marrón oscuro y su origen es de una fuente local, cercana a la ciudad de Copán, debido a la frecuencia de este tipo de material en esta zona. El análisis de este material indica una alta calidad para una fractura controlada. Según Agurcia Fasquelle, Sheets, y Taube, el espesor y la planitud de los líticos excéntricos muestran que debieron estar hechos a partir de losas planas de sílex que

inicialmente no eran mucho más gruesas que los artefactos terminados (Agurcia Fasquelle *et al.* 2016: 61).

Ya los tejidos que envolvían a los líticos fueron analizados por Margaret Ordoñez (2012) mediante el uso de Microscopio Electrónico de Barrido y Difracción de Rayos X, donde fue posible comprobar que existían al menos cuatro tipos diferentes de textiles. El primer tipo sería un tejido de algodón de ligamento tafetán hecho de hilos hilados en Z con un número de tejido de aproximadamente 15 x 15 hilos por centímetro, con diámetros de hilo de 0,1 a 0,6 milímetros, superficies expuestas y recubierto con polvo de azurita y malaquita verde. El segundo tipo de textil encontrado fue un tejido de algodón de un solo tejido hecho de hilos hilados en Z con un número de tejido de aproximadamente 10 x 10 hilos por centímetro, con diámetros de hilo de 0,2 a 0,7 milímetros. En estos hilos también se encuentran malaquita y azurita. El tercer tipo sería un inusual tejido plano hecho de grandes hilos blancos hilados en Z con un diámetro de hasta 0,8 centímetros. Finalmente, el último tipo está compuesto por un tejido de corteza marrón elaborado a partir de la corteza interior fibrosa de las plantas leñosas (Ordoñez 2012).

Los líticos envueltos presentan la forma de la entidad del cosmos maya llamada *k'awiil*, considerada el arma relámpago del “dios” de la lluvia Chaac y la entidad protectora de los gobernantes mayas del período clásico y de la abundancia (Agurcia Fasquelle *et al.* 2016: 10; Bassie-Sweet 2019: 47). La principal forma de manifestación de *k'awiil* durante el período Clásico ha sido la del hacha relámpago, con la frente a menudo atravesada por la cabeza de un hacha, y una de sus patas en forma de serpiente, algo que se puede observar en los líticos recuperados en el escondite de la Rosalila. *K'awiil*, además de proteger las dinastías de los gobernantes mayas, también actuaba para controlar las fuerzas de la naturaleza y las buenas cosechas (Valencia Rivera 2011: 67).

La presencia de *k'awiil* en forma de líticos normalmente está asociada a escondites y ofrendas y se relaciona con otros objetos encontrados en conjuntos, como espinas de mantarraya, conchas y cuentas de piedra verde. En muchos casos restos textiles fueron encontrados en estos tipos de objetos, lo que me lleva a pensar que dichos escondites con estas características estaban envueltos en una envoltura textil, un *pix*. Esta característica también es encontrada en imágenes de paneles de roca presentes principalmente en la ciudad de Palenque, México, como en el Panel del Palacio, donde aparece el gobernante *K'inich K'an Joy Chitam* acompañado de su padre, *K'inich Janab Pakal*, y su madre *Ix Tz'akbu Ajaw*, quien le entrega un *pix* abierto con un lítico en forma de *k'awiil* y un escudo (De la Garza *et al* 2016: 203).

Regresando al escondite de la Rosalila, a partir de la reflexión anterior sobre el concepto de envoltura entre los mayas, es posible presentar algunas hipótesis relacionadas con este contexto. Partiendo de la idea de que el depósito fue una petición por parte de la élite maya de Copán a los seres del cosmos, específicamente a la entidad *k'awiil* para proteger el edificio y el mismo linaje de la ciudad, recalco el carácter relacional de esta práctica, con el establecimiento de contactos entre la élite de Copán y los seres presentes en este otro espacio ontológico. La presencia de las envolturas permitiría la activación de esta entidad en el mundo ordinario de Copán. Sería el *pix*, lo que permitiría la presencia y la actuación del *k'awiil* en ese espacio ontológico (Grecco Pacheco 2021, 2023a).

Al reunir objetos relacionados con este otro espacio, como los líticos excéntricos, materiales marítimos, la espina de mantarraya y la cuenta de piedra verde, era necesaria la presencia de una envoltura para realizar este tránsito entre los dos espacios y también para que tales objetos pudiesen activarse en el mundo ordinario.

Con eso, mi propuesta es que la envoltura materializó la presencia misma de *k'awiil* en el espacio ontológico ordinario a partir de la creación de un campo relacional entre ambos los espacios. No sería una “representación”, sino el propio ser presente de manera inestable en el mundo de Copán. Así, el textil y el *k'awiil* se fusionaron en un solo elemento, a partir de la lógica presente en los conceptos de *pix-pixan*, para permitir a este ser actuar en el mundo ordinario.

Este pedido de protección por parte de la élite de Copán se hizo durante el gobierno de *Waxaklajuun Ub'aah K'awiil*, una época de serios problemas políticos. Dos siglos antes, en el siglo VI, todo el Valle de Copán vio el comienzo de un crecimiento demográfico intenso y desordenado, que resultó en una extensa deforestación en la zona. Además, conflictos con ciudades vecinas, como Quiriguá, ha llevado a un contexto de inestabilidad política. Toda esta delicada situación durante el siglo VIII resultó en la necesidad de peticiones de protección por parte de la élite de Copán a las entidades protectoras del linaje, en un intento de proteger el linaje de la ciudad, que parecía estar en riesgo en aquel momento. Esta necesidad de establecer tales relaciones sería una estrategia por parte de los gobiernos en un intento de proteger su poder político. Un intercambio de carácter diplomático con la intención de mantener el statu quo (Neurath 2020: 39).

Las estrategias materiales utilizadas por los gobernantes me llevan a pensar en un cuidado con la duración de la presencia de estos seres *k'awiil* en el universo de Copán. La opción de utilizar una envoltura textil para permitir actuar a estas entidades parece apuntar a un control realizado en función de las cualidades materiales de los tejidos, con inestabilidad y durabilidad limitadas. Un procedimiento que se justifica por el carácter inestable de las entidades mayas y mesoamericanas. Seres, normalmente llamados “dioses”, que presentan una formación dual complementaria, con

aspectos positivos y negativos, capaces de tener actitudes positivas o negativas, según la situación y las relaciones que establecían con los humanos.

Este ejemplo presentó una reflexión conceptual sobre los envoltorios a partir de datos etnográficos, etnohistóricos, lingüísticos y epigráficos para desarrollar el concepto de *pix*, como elemento que materializa contactos entre los diferentes espacios ontológicos presentes en el mundo maya. Una categoría etnográfica como herramienta para comprender mejor el “material arqueológico”. Algo conectado con la importancia de tomar en serio otros saberes, conocimientos y conceptos de sociedades no-occidentales, como una manera de contribuir a evitar una violencia epistémica hacia esos pueblos y hacia el pasado. Un acto de pensar en conjunto que termina por ser una importante fuente de aportes al núcleo teórico y metodológico de la ciencia arqueológica, así como al fortalecimiento de la arqueología como ciencia social.

Consideraciones finales

El texto presentado en este artículo buscó trazar una especie de genealogía de la formación de los enfoques ontológicos en arqueología. Me dediqué a analizar con más detalle el enfoque de la arqueología ontológica recursiva que utiliza conceptos provenientes de teorías locales de comunidades contemporáneas como una forma de reconceptualizar elementos teóricos de la teoría arqueológica y de la materialidad.

Al tomar en serio los elementos que permean la metafísica y la ontología de los pueblos estudiados, creo que es posible desarrollar un campo de estudios más horizontal, como alternativa al uso de conceptos y elementos occidentales que muchas veces ocultan la comprensión de los modos de vida de otras culturas. Por lo tanto, creo que el uso del concepto de ontología dentro de la arqueología

es un elemento importante para pensar la interpretación de elementos arqueológicos provenientes de pueblos no-occidentales. El ejercicio de pensar dichos materiales desde una perspectiva distinta a la eurocéntrica, poniendo en la mesa de discusión conceptos y teorías locales, ha resultado ser un aspecto fundamental para una interpretación más plural que busque pensar la diferencia, el respeto a otras ontologías y otras formas de estructurar el mundo y cómo esta diferencia se expresa dentro del material arqueológico.

Como un intento de fortalecer la arqueología como ciencia social, vinculada a problemas y demandas sociales, cuestionando la jerarquía del conocimiento presente en la ciencia occidental. Este enfoque, al reconocer los diferentes tipos de existencias y regímenes de verdad, permite actuar como resistencia política en la lucha por el reconocimiento de los derechos ontológicos de los diferentes pueblos indígenas contemporáneos. Una práctica arqueológica preocupada por tomar en serio y reconocer la validez ontológica y epistemológica de elementos materiales de diferentes temporalidades conectados con el ejercicio de identificar relaciones que presentan seres de otras naturalezas, de otros regímenes de verdad, en praxis que inciden en el acto de existir en diferentes colectivos.

Al crear posibilidades para pensar y reflexionar sobre las materialidades en el pensamiento indígena, se abren perspectivas teóricas prometedoras dentro de los estudios arqueológicos, que combinadas con el compromiso, la ética y el cuidado de las comunidades por parte de los investigadores e investigadoras pueden generar nuevas posibilidades para construir pasados alternativos, además de una ruptura con los procesos de violencia epistémica sufridos por los mayas y otros pueblos indígenas de *Abya Yala* a lo largo de los siglos.

Es importante señalar que el propósito de este artículo no fue una defensa a este enfoque teórico, sino más bien presentar y mapear este abordaje en arqueología que ha sido cada vez más discutido en la disciplina. Creo que el uso de teorías varía según nuestros objetivos y preguntas planteadas en nuestras propuestas de investigación. En el cual no existe una única teoría que pueda aplicarse a diferentes casos de estudio.

Notas

¹ Así, el pasado sólo puede ser conocido y tratado a través de su materialidad, es decir, excluyendo su no materialidad. Al mismo tiempo, los restos materiales del pasado sólo pueden ser mediados por la búsqueda del conocimiento. La definición de restos materiales excluye los restos no materiales del pasado: descendencia y memoria” (traducido por el autor).

² Los *wahyis* son entidades anímicas, espíritus del sueño, parte de la persona maya que está ubicada en espacios exteriores del cuerpo (Velásquez García 2023).

En este sentido, coincido con lo propuesto por Tania Andrade Lima, quien comparó el uso de la teoría arqueológica con una “caja de herramientas”, en la que “una determinada perspectiva teórica puede ser absolutamente inadecuada para resolver una determinada cuestión, mientras que en otra circunstancia puede ser la que genere la mejor explicación del fenómeno investigado” (Lima 2006: 137).

³ “Pero si, en la visión del mundo de un pueblo, las “personas” como clase incluyen entidades distintas de los seres humanos, entonces nuestro enfoque objetivo no es adecuado para presentar una descripción precisa de “la forma en que un hombre, en una sociedad particular, se ve a sí mismo”, en relación con todo lo demás. Se requiere una perspectiva diferente para este propósito” (traducido por el autor).

⁴ “Es un proyecto metodológico que plantea cuestiones ontológicas para resolver problemas epistemológicos” (traducido por el autor).

⁵ Traducción original del *Popol Wuj* al castellano por el fray Francisco Ximénez.

Bibliografía citada

Fuentes antiguas

Aristóteles

2011 *Metafísica*. Estudio Introductorio por Francisco Larroyo. Editorial Porrúa, Ciudad de México.

Fuentes modernas

Alberti, B.

2016 Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *The Annual Review of Anthropology* 45: 163-79.

Alberti, B. e Y. Marshall

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

Arzápalo Marín, H. R.

1995 *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Barad, K.

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

Barrera Vásquez, A.

1980 *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Redactores: J. R. Bastarrachea Manzano y W. Brito Senores, colaboradores: Refugio Vermont Salas, D. Dzúl Góngora y D. Dzúl Poot. Mérida, Ediciones Cordemex.

Bassie-Sweet, K.

2019 *Classic Maya Gods of Flint and Obsidian*.

Seeking conflict in Mesoamerica: operational, cognitive, and experiential approaches (ed. por S. G. Morton y M. M. Peuramaki-Brown), pp. 47-76. University Press of Colorado, Colorado.

Bourdieu, P.
1990 *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.

Cabral, M. P.
2015 Traces of Past Subjects: Experiencing Indigenous Thought as an Archaeological Mode of Knowledge. *Journal of Contemporary Archaeology* 2(2): 1-7. <https://doi.org/10.1558/jca.v2i2.28447>

2017 Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidade y Narrativas Alternativas* (ed. por J. R. Pellini, A. Zarankin y M. Salerno), pp. 221-250. JAS Arqueología S.L.U, Madrid.

2022 Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. *Otros pasados: ontologías alternativas en el estudio de lo que ha sido* (ed. por F. Rojas, B. Hamann y B. Anderson), pp. 25-52. Universidad de los Andes Press/El Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.

Christenson, A. J.
2006 Sacred Bundle Cults in Highland Guatemala. *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica* (ed. por J. Guernsey y K. F. Reilly III), pp. 226-246. Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina.

Coole, D. y S. Frost
2010 Introducing the New Materialisms. *New Materialisms: Ontology, Agency, Politics* (ed. por D. Coole y S. Frost), pp. 1-43. Duke University Press, Durham.

De la Garza, M., G. Bernal Romero y M. Cuevas García

2016 *Palenque-Lakamha': Una presencia inmortal del pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Deleuze, G. y F. Guattari
1999 *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 3. Traducción de A. Guerra Neto, A. L. de Oliveira, L. C. Leão e S. Rolnik. Editora 34, São Paulo.

2017 *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. Traducción de A. L. de Oliveira, A. Guerra Neto e C. Pinto Costa. Editora 34, São Paulo.

Descola, P.
2012 *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires - Madrid.

Edgeworth, M.
2012 Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. *Norwegian Archaeological Review* 45(1): 76-92.

Fasquelle, R. A., P. Sheets y K. A. Taube
2016 *Protecting Sacred Space: Rosalila's Eccentric Chert Cache at Copan and Eccentrics Among the Classic Maya*. Precolumbia Mesoweb Press, San Francisco.

Giddens, A.
1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press, Cambridge.

Gnecco, C.
2009 Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 4(1):15-26.

Gnecco, C. y P. Ayala Rocabado
2010 *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá.

González-Abrisketa, O. y S. Carro-Ripalda
2016 La Apertura Ontológica de la Antropología Contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71(1): 101-128.

- 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.
- Grecco Pacheco, D.
2021 The concept of wrapping and its ontological character among the Maya. *Estudios Latinoamericanos* 41: 47-65. <https://doi.org/10.36447/Estudios2021.v41.art3>
2022 *Alteridades, relações, afetos e envolturas. A Arqueologia Ontológica Recursiva como ferramenta de relações com as alteridades do passado*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
2023a *A arqueologia como prática cosmopolítica: ideias preliminares a partir do enfoque ontológico recursivo*. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 17(2): 43-66. <https://doi.org/10.31239/vtg.v17i2.41322>
2023b *Ontologías Tejidas. Los pix y los envoltorios entre los mayas*. Tesis de Doctorado en Estudios Arqueológicos, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- Guernsey, J.
2006 Late Formative Period Antecedents for Ritually Bound Monuments. *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica* (ed. por J. Guernsey y K. F. Reilly III), pp. 22-39. Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina.
- Haber, A.
2009 Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 418-430.
2012 Un-Disciplining Archaeology. *Journal of the World Archaeological Congress* 8(1): 55-66.
- Hallowell, A. I.
1969 Ojibwa Ontology, Behaviour and World View. *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* (ed. por S. Diamond), pp. 01-24. Columbia University Press, Nova York.
- Hamilakis, Y.
2013 *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hawkes, C.
1954 Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-168.
- Heidegger, M.
2018 *El ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell
2007 *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, Londres.
- Hodder, I.
1982 *Symbols in Action*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holbraad, M. y M. A. Pedersen
2017 *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jofré, I. C.
2019 Seguir la huella y curar el rastro: memorias de una experiencia colectiva de investigación y militancia en el campo de arqueología argentina. *Arqueologías Vitales* (ed. por H. Tantaleán y C. Gnecco), pp. 19-60. JAS Arqueología S.L.U, Madrid.
- Johnson, M.
2000 *Teoría arqueológica. Una introducción*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Jones, A. M. y B. Alberti
2013 Archaeology after Interpretation. *Archaeology after interpretation: Returning materials to archaeological theory* (ed. por B. Alberti, A. Meirion Jones y J. Pollard), pp. 15-35. Routledge, Londres y Nueva York.

- Latour, B.
2009 *Jamais Fomos Modernos*. Traducción de Carlos Irineu da Costa. 2ª ed. Editora 34, São Paulo.
- Lima, T. A.
2006 Teoria arqueológica em descompasso no Brasil: o caso da Arqueologia Darwiniana. *Revista de Arqueologia* 19(1): 125-141.
- Miller, D.
2010 *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- Neurath, J.
2020 *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. SB Editorial, Buenos Aires.
- Olsen, B.
2007 Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. *Complutum* 18: 287-291.
2010 *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Maryland.
- Ordoñez, M. T.
2012 *Textiles on Eccentrics from Rosalila Tomb. Tegucigalpa*. Informe, Archivo Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Copan.
- Pellini, J. R.
2018a *Senses, Affects and Archaeology: Changing the Heart, the Mind, and the Pants*. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
2018b *Archaeology of Affection*. *Encyclopedia of Global Archaeology* (ed. por C. Smith), pp. 1-9. Springer, Nueva York.
- Pellini, J. R., A. Zarankin, M. A. Salerno
2017 *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidade y Narrativas Alternativas*. JAS Arqueología S.L.U, Madrid.
- Pitarch, P.
2021 *The folds of the world: An essay on Mesoamerican textile topology*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 11(3): 1191-1205. <https://doi.org/10.1086/717128>
- Shanks, M. y C. Tilley
1987 *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Schavelzon, S.
2016 *Introdução. Dossiê: Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina*. *Revista de Antropologia* 59(3): 7-17. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124798>
- Strathern, M.
2014 *O efeito etnográfico*. Cosac Naify, São Paulo.
- Tantaleán, H. y C. Gnecco
2019 *Arqueologías Vitales*. JAS Arqueología S.L.U., Madrid.
- Todd, Z.
2016 *An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: "Ontology" Is Just Another Word For Colonialism*. *Journal of Historical Sociology* 29(1): 4-22.
- Troncoso, A.
2014 *Relacionalidad, Prácticas, Ontologías y Arte Rupestre en el Centro Norte de Chile (2000 A.C. a 1540 D.C.)*. *Revista de Arqueología* 27(2): 64-87.
- Valencia Rivera, R.
2011 *La abundancia y el poder real: el dios K'awiil en el Posclásico*. *De dioses y de hombres, creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias* (ed. por K. Mikulska-Dabrowska y J. Contel), pp. 67-96. Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, Varsovia.
- Vallejo Reyna, A.
2005 *Por los Caminos de los Antiguos Nawales. Rilaj Maam y el Nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

- Velásquez García, E.
2023 *Morada de Dioses. Los Componentes Anímicos del Cuerpo Entre los Mayas Clásicos*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Venkatesan, S., M. Carrithers, M. Candea, K. Sykes y M. Holbraad
2010 Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2): 152-200.
- Viveiros de Castro, E.
2002 *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo.
2004 Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(2): 3-22.
2015 *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. Cosac Naify, São Paulo.
- Ximénez, F.
1857 [ca. 1700] *Las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala, traducidas de la lengua quiché al castellano para más comodidad de los ministros del s. Evangelio*. Exactamente según el texto español del manuscrito original que se halla en la Biblioteca de la Universidad de Guatemala, K. Ritter von Scherzer (transcripción, introducción y notas). Carl Gerold & Sohn, Viena.
- Watts, V.
2013 Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European Tour!). *DIES: Decolonization, Indigeneity, Education and Society* 2(1): 20-34.
- Webmoor, T. y C. L. Witmore
2005 *Symmetrical archaeology*. Metamedia, Stanford.
- Weismantel, M.
2015 Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. *Journal of social archaeology* 15(2): 139-159.
- Witmore, C. L.
2007 Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. *World archaeology* 39(4): 546-562.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore
2013 Storytelling; Big Fish y arqueología. Repensando el caso de Antártida. *Tempos Ancestrais* (ed. por W. Fagundes Morales y F. Prado Moi), pp. 281-301. Annablume, São Paulo.