
REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 27 No.2 2014

ESPECIAL: VI TAAS

RELACIONALIDAD, PRÁCTICAS, ONTOLOGÍAS Y ARTE RUPESTRE EN EL CENTRO NORTE DE CHILE (2000 A.C. A 1.540 D.C.)

ARTIGO

Andrés Troncoso*

RESUMEN

Las ontologías son sistemas relacionales inconscientes que se producen y reproducen a partir de un conjunto de prácticas y materialidades. A través de ellas, nociones claves a la vida social como el concepto de persona, y de comunidad se construyen históricamente, así como la misma idea de animación de los objetos. En este trabajo esbozamos una aproximación a las ontologías prehispánicas en el Centro Norte de Chile usando las propuestas de Descola como recursos heurísticos para interrogar el registro y explorar las particularidades locales e históricas de los distintos sistemas ontológicos desplegados entre el 2000 a.C. y 1540 d.C. Usando el arte rupestre como ejemplo, exploramos un enfoque ontológico que no reifique al animismo como recurso interpretativo básico

Palabras clave: Ontología, Relacionalidad, Cultura Material, Paisaje, Arte Rupestre, Chile, Norte Semiárido.

ABSTRACT

Ontologies are unconscious, and relational systems produced and reproduced through a set of practices and materialities historically situated. Ontologies engage with key aspects of social life such as personhood, the idea of community and the animacy of objects. In our paper, we discuss an ontological approach to the prehistory of Central Northern Chile approaching the visual and spatial characteristics of rock art. To get our aims, we use some theoretical ideas of Descola about four general ontological systems, discussing the local and historical particularities of some ontological systems in our study area between 2000 BCE to 1540 CE. Using this approach we avoid to reify animism as a unique ontological and interpretative framework.

Keywords: Ontology, Relationality, Material Culture, Landscape, Rock Art, Chile, Semi-arid North.

* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Proyecto Fondecyt 1110125.

E-mail: atroncos@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

Un recurso básico para la interpretación en arqueología han sido las relaciones que se establecen entre los objetos, así como entre éstos y sus espacios de emplazamiento. Mientras estas relaciones la arqueología funcionalista las comprendió a partir de una metáfora adaptacionista (p.e. BINFORD, 1962; 1965), los primeros enfoques de las arqueologías postprocesuales utilizaron la metáfora del texto para adentrarse en la comprensión de los significados de la cultura material y su relación con los procesos de construcción social de la realidad pasada (HODDER, 1982, 1994). Sin embargo, prontamente esta metáfora representacional giro hacia un énfasis en los aspectos pragmáticos para comprender las comunidades humanas desde la cultura material, mirada que requirió un enfoque multiescalar centrado en comprender las características de las prácticas humanas, la agencia derivada de éstos, así como de los no humanos (p.e. DOBRES & ROBB, 2000; PAUKETAT, 2001).

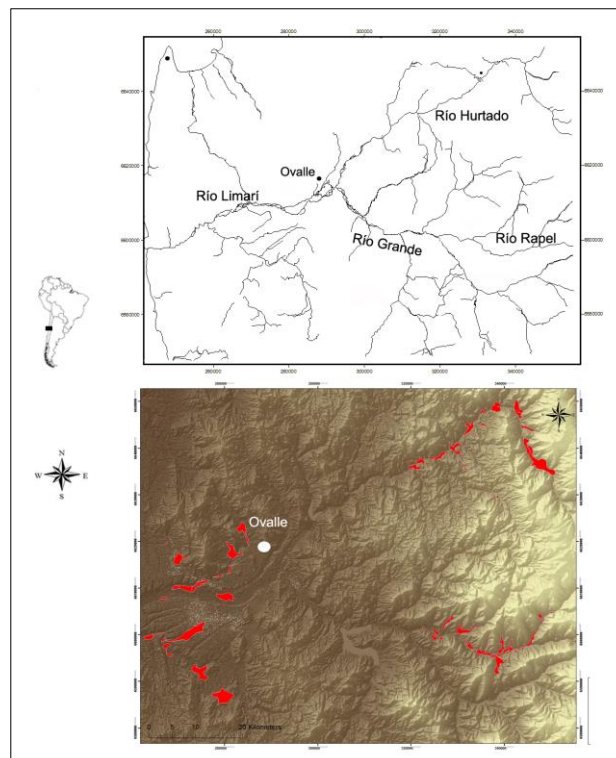
Este giro en el énfasis de la investigación implicó un cambio importante en la orientación de la discusión arqueológica. Si bien las premisas básicas de estos enfoques nunca fueron dejadas de lado, manteniendo la orientación interpretativa de la práctica arqueológica y la idea que lo social se explica desde lo social, lo cierto es que hoy en día parte de las discusiones claves al respecto descansan sobre este último supuesto, en particular: ¿Qué es lo social?, ¿Qué lo constituye? y ¿Qué conforma una comunidad social?. Abordar estas preguntas ha implicado evaluar temas tales como la constitución de los sujetos, la segregación humanos-no humanos y, en última instancia, la posibilidad de reconocer la existencia de otros mundos. En otras palabras, se ha girado desde un enfoque representacional y uno pragmático centrado en lo social, a uno ontológico que se pregunta sobre cómo se constituyen estos mundos, las comunidades, así como la relación entre humanos y no humanos, siendo el animismo una de las propuestas básicas para abordar esta discusión (p.e. BROWN & WALKER, 2008; ALBERTI & MARSHALL, 2009; HABER, 2009; WALLIS, 2009, 2013; SILLAR, 2009; MOORE & THOMPSON, 2012).

En este trabajo discutimos la relevancia del concepto de ontología en el estudio arqueológico de las sociedades humanas, esbozando un conjunto de proposiciones al respecto que permiten su aproximación y evaluación desde el registro arqueológico. En particular, al considerar que las ontologías se producen y reproducen a través de prácticas, técnicas, materialidades y sistemas de relacionalidad que devienen en sistemas simbólicos, ellos pueden ser abordados desde un estudio arqueológico multiescalar de la cultura material y sus asociaciones. Proponemos que un enfoque ontológico no sólo es un recurso para interrogar el pasado, sino también una propuesta epistemológica para la arqueología. A través de esto podemos paliar el problema básico que enfrenta la interpretación arqueológica al intentar decodificar prácticas sociales nacidas al amparo de racionalidades diferentes a las nuestras, permitiendo intentar acercarse a la comprensión de comunidades otras desde su propia lógica, dando sentido a sus prácticas sociales y materialidades dentro de tales redes simbólicas. A su vez, una arqueología de este tipo posee un alto poder heurístico, en tanto el registro arqueológico se puede utilizar para evaluar, decodificar y/o explorar las

ontologías pasadas, sus combinaciones y/o particularidades históricas. Finalmente, una arqueología de las ontologías actúa como una tercera vía dentro del actual panorama teórico arqueológico; por una parte, se constituye como una meta narrativa que nos permite explorar el registro arqueológico y comparar diferentes casos de estudio en pos de una mirada amplia sobre los sistemas ontológicos; pero por otra, nos posibilita reconocer las particularidades y combinaciones históricas y locales que se establecen entre los sistemas ontológicos, prácticas y sistemas de relacionalidad entre humanos y no humanos.

Si bien la arqueología de la ontología ha sido ampliamente discutida en la última década, lo cierto es que nuestra propuesta se aleja de tales enfoques, los que a nuestro entender fallan al pensar los sistemas ontológicos en general a partir del animismo, y en la poca claridad epistemológica existentes en algunas de ellas relativas a las formas de validar el conocimiento y los límites que alcanza la interpretación. De hecho, mientras el grueso de muchas de tales propuestas han descansado en la importación y uso amplio de las propuestas de Viveiros de Castro (1996, 2010), nuestra postura, por el contrario, descansa en los presupuestos de Descola (2005, 2006, 2012) y su esquematización de diferentes sistemas ontológicos, camino también seguido por algunos otros autores para la interpretación del registro arqueológico (p.e. LAGUENS & GASTALDI, 2008; NASTRI 2008, 2011; BORIC, 2013). A partir de tales propuestas, nuestro trabajo concluye con una aplicación preliminar de estas propuestas al arte rupestre del centro norte de Chile, específicamente en la cuenca hidrográfica del río Limarí (30° Lat. S.) (Figura 1).

Figura 1 - Mapa de la zona de estudio con demarcación de las áreas trabajadas.



REDES, ENTRAMADOS Y ONTOLOGÍAS

Las ciencias sociales, en general, y la arqueología en particular, se han volcado en los últimos años en lo que se ha llamado el giro ontológico (ALBERTI et al., 2011; MARSHALL & ALBERTI, 2014), un giro que toma como punto central la preocupación por la realidad y la naturaleza del ser (ALBERTI et al., 2011). Este giro estuvo anunciado desde la arqueología de la personhood (p.e. FOWLER, 2004), y potenciado por la Arqueología Simétrica (SHANKS, 2007; WITMORE, 2007). Si bien en un principio el interés se centró en el animismo con el fin de acceder y comprender la lógica de la agencia de los objetos en otras culturas (BROWN & WALKER, 2008), ella derivó en una preocupación por conocer las múltiples realidades y seres de las comunidades no occidentales a partir de un enfoque relacional y simétrico (ALBERTI et al., 2011; ALBERTI & MARSHALL, 2009; MARSHALL & ALBERTI, 2014; WALLIS, 2009, 2013), e inspirado mayormente por la noción de perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2010). Explícitamente, Alberti y Marshall (2009), proponen un enfoque que combina las teorías indígenas con las teorías modernas de la relacionalidad de la materialidad y el animismo como puerta de entrada a este problema.

Ella se despliega en dos grandes líneas de trabajo, una centrada en aprehender los modos de pensar un mundo singular real de tales comunidades, otra que la entiende como un recurso para pensar la diferencia, entendiendo a la materialidad, fisicalidad y la materia como constituido a partir de esta noción de diferencia (ALBERTI et al., 2011), reconociendo que los mundos narrados por otras personas son como ellos dicen que son (ALBERTI & MARSHALL, 2009).

Una arqueología de la ontología no sólo es útil para pensar la diferencia e intentar dar sentido a cosas que parecen no tenerlo, como sugieren Holbraad y Alberti (ALBERTI et al., 2011), sino que a nuestro entender, es una pieza clave para cualquier arqueología y, en particular, para la arqueología latinoamericana como bien indica Haber (2009). A través de acercarnos a comprender estas ontologías del ayer definimos, caracterizamos y entendemos el sistema ontológico que define la constitución, agencia y materia de la materialidad, así como la lógica de las prácticas humanas y no humanas. Es ella el piso desde el cual podemos acercarnos a comprender y pensar el pasado en toda su complejidad, en tanto, como bien indican Alberti y Marshall (2009), las teorías indígenas no son meras epistemologías que se basan en un conjunto de creencias que funcionan como lentes para conocer la realidad, sino que son sistemas ontológicos que definen que es la realidad, el mundo, los existentes y la dinámica de sus prácticas.

Una arqueología de las ontologías, por tanto, es un piso interpretativo desde el cual podemos y debemos dar sentido a las prácticas humanas y las comunidades pasadas, transformándose en una herramienta central para evitar uno de los problemas básicos que adquiere toda interpretación en arqueología: trasponer el presente en el pasado, crítica que las arqueologías postprocesuales levantaron como su bandera de lucha, pero que a partir de la primacía del individuo activo sólo traspuso al pasado la ideología del saber posmoderno, a la

vez que universalizaba sistemas simbólicos extraídos desde el registro etnográfico del tercer mundo y los dispersó por las diferentes partes del globo.

Un punto central planteado por diferentes autores para la constitución de estas ontologías son las redes de relaciones que se tejen entre humanos, no humanos, objetos y paisajes (DESCOLA, 2005, 2012; WATTS, 2013). Es ese sistema de relaciones el que define y materializa a las comunidades (HARRIS, 2014), a la vez que genera las articulaciones entre los humanos y lo no humanos. Es ese sistema de relaciones que se activa y produce agencia y prácticas discursivas de los humanos y no humanos, así como construye la diferencia. Relacionalidad, por tanto, es el principio básico sobre el cual se estructuran estos sistemas ontológicos, a la vez que es esta misma relacionalidad la que los materializa y (re)produce a través de las prácticas. Es por ello, que según Alberti y Marshall (2009), los sistemas ontológicos son principios a descubrir e interrogar a partir de metodologías abiertas que nos permiten desde la diferencia, pensar esas realidades otras (ALBERTI et al., 2011).

Estos sistemas de relacionalidad y ontológicos han sido planteados y pensados utilizando el animismo como recurso interpretativo básico, con un fuerte énfasis en las propuestas perspectivistas de Viveiros de Castro (1996, 2010). Si bien Alberti y Marshall (2009), han apelado a la necesidad de explorar y descubrir otros sistemas ontológicos, sus propuestas las generan explícitamente a partir de la combinación de teorías relacionales, propuestas sobre materialidad y animismo. La relevancia del animismo no es de extrañar dada la asociación que se establece entre tal sistema ontológico, la agencia de los no humanos y la constitución de comunidades a partir de las relaciones establecidas entre estos agentes y las personas (ALBERTI & MARSHALL, 2009; HABER, 2009; BROWN & WALKER, 2008; PORR & BELL, 2012; SILLAR, 2009; WALLIS, 2009, 2013).

En el caso del arte rupestre, Wallis (2009, 2013), ha criticado el carácter pasivo de la relación paisaje-arte rupestre ampliamente explorada en las últimas décadas, arguyendo que dentro de un sistema animista esta relación da cuenta de las negociaciones y ensamblajes establecidos entre agentes humanos y no humanos a diferente escala (roca, persona, espacio, región), ejemplificando con casos británicos en los que los grabados se constituyen en sujetos ancestrales que activan campos de relaciones y prácticas entre humanos y no humanos. Porr y Bell (2012), realizan una discusión sobre la relevancia de aplicar un enfoque animista al entendimiento del arte rupestre, pero apelando más bien a sus implicancias políticas, sin definir modelos interpretativos, ni metodológicos. Aunque no es la misma línea, ya hace unos años Sauvet (et al. 2009), discutieron las relaciones a nivel de temáticas que se establecía entre la producción de arte rupestre, el animismo y chamanismo, pero no en una discusión orientada hacia el problema de la ontología.

Sin embargo, esta continua apelación al animismo se constituye en un recurso que limita las mismas propuestas ontológicas que intentan acercarse a las particularidades de tales sistemas. Si bien el énfasis en este tema se basa en aceptar la agencia de no humanos, lo cierto, es que el animismo no es, ni debe ser, el único sistema ontológico sobre el cual pensar el registro arqueológico. De hecho, mientras Haber (2009), plantea que una mirada desde la ontología y el

animismo permite decolonizar nuestra arqueología latinoamericana, a nuestro entender no lo hace necesariamente, al imponer nuevamente un marco discursivo, que si bien es ajeno a la ontología occidental, no es necesariamente propio a las sociedades indígenas americanas, homogeneizándolas dentro de un mundo animista que se reitera y replica en diferentes partes del mundo. Es verdad que es decolonial al decentrar nuestras categorías modernas coloniales, pero es colonial al nuevamente homogeneizar y universalizar un mismo sistema ontológico a escala global. Una crítica similar ha planteado Porr y Bell (2012), por cuanto al oponerse el animismo como sistema ontológico al saber moderno, se vuelven a reproducir las divisiones sociales y evolucionistas del siglo XX que segregan lo moderno de lo premoderno. Esta propuesta es incluso contradictoria con los mismos postulados de Latour (2012) sobre que Occidente nunca fue moderno y nuestro actuar siempre ha descansado sobre sistemas de relacionales y agencias humanos-no humanos.

A su vez, si bien la clave de cualquier enfoque ontológico es la relacionalidad, ella se mueve entre dos perspectivas diferentes. Una Latouriana que propone una continua reactivación y reordenación de estos ensamblajes en la vida social a partir de mediaciones y traducciones entre agentes humanos y no humanos, pero que a partir de su fluidez niega cualquier tipo de estabilidad a estos sistemas relacionales, y por derivación a estos sistemas ontológicos, los que sólo serían conexiones, sin que se reconozca ni la materialidad del mundo, ni los resultados materiales de ello (INGOLD, 2008). En oposición, Ingold (1993, 2008) propone una segunda alternativa de relacionalidad de carácter más fenomenológica a partir del habitar y la construcción de sistemas de relacionalidad por medio de ese proceso, los que, a diferencia de Latour, son estables y construyen esas redes de significación a partir de la articulación con un mundo material. De hecho, es sobre ella que se establecen sistemas simbólicos y entramados en una relación dialéctica entre ontologías, prácticas y el habitar.

ONTOLOGÍAS, PRÁCTICAS Y ENTRAMADOS: UNA NUEVA PROPUESTA

Como bien indica Alberti y Marshall (2009), o González Ruibal (et al., 2011), las ontologías del pasado deben ser buscadas y descubiertas a partir de los sistemas de relacionalidad que se materializan en el registro arqueológico. Sin embargo, ella no debe utilizar, ni ser pensada desde sus inicios a partir del animismo. Muy por el contrario, una arqueología de la ontología debe avanzar por diferentes momentos para lograr cumplir con su agenda. Su primera misión es reconocer los sistemas ontológicos del pasado, para luego ser capaz de historizarlos, darle profundidad temporal reconociendo que a lo largo de la historia de las comunidades múltiples ontologías pueden haberse plasmado en una misma región. Es a partir de esto que podemos avanzar a comprender e interpretar procesos y dinámicas sociales prehispánicas usando tales ontologías como horizontes de inteligibilidad (sensu CRIADO, 2012) para la comprensión de los procesos de construcción y reproducción de las comunidades prehispánicas. En última instancia, serán estas interpretaciones y reconstituciones ontológicas los recursos básicos sobre los cuales pensar los

procesos de gestión y puesta en valor del patrimonio arqueológico, en tanto materializaciones de agentes, sistemas de relaciones y ontologías pasadas que a través del rescate de su diferencia dejan de constituirse en simples espejos del mundo occidental (BAUDRILLARD, 2000).

Para ello entendemos que las prácticas humanas no son en caso alguno aleatorias, sino que responden a patrones de racionalidad y aspectos del inconsciente de una cultura (GONZÁLEZ RUIBAL et al., 2011; HERNANDO, 2011; HERNANDO & GONZÁLEZ RUIBAL, 2011), por lo que en su despliegue y estructuración estos patrones se hacen presentes, (re)produciéndose a partir de estas prácticas, los atributos y los sistemas relacionales en los que articulan humanos, no humanos y lugares. Como bien indica González Ruibal et al (2011), las ontologías implican una relación entre humanos y cosas que es previa a la simbolización y, por tanto, más profundo y menos obvia para los actores humanos, por lo que deberíamos encontrar que ellas estructuran y cruzan los diferentes ámbitos de existencia de humanos y no humanos; o como bien indica Descola (2005, 2012), las relaciones sociológicas están analíticamente subordinadas a las relaciones ontológicas.

Estos esquemas se expresan, materializan y reproducen a partir de los sistemas de relacionalidad que se establecen entre los humanos, no humanos y el paisaje, actuando en una relación dialéctica en tanto ontología estructurante y estructurada a partir de estos haces de relacionalidad. De hecho, en tanto estas estructuraciones reproducen los sistemas ontológicos, son ellos mismos lo que conforman las bases para la constitución de los sistemas simbólicos.

Las prácticas humanas, la constitución de los colectivos y la agencia de los no humanos está articulada y definida por los principios que definen los sistemas ontológicos de cada una de estas comunidades. En tanto inconscientes, ellas son previas a la acción humana, pero son actualizadas y reproducidas a partir de los procesos de habitar. Se establece, por tanto, una cercana relación entre los atributos de la cultura material, la construcción de los colectivos, las fenomenologías del habitar y las prácticas humanas a partir de su dependencia de los sistemas ontológicos que los definen. Descola (2012), propone que estas ontologías, entendidas como esquemas organizadores que se refuerzan a partir de la experiencia, esquematizan las prácticas y se expresan en sistemas de identificación, relaciones, temporalidades, espacialización y figuración, cortando, por tanto, lo material y lo inmaterial.

En otras palabras, una historia de las ontologías es también una historia de las prácticas, relacionalidades entre humanos, no humanos y el espacio; así como de constitución de tradiciones que se reproducen en tanto sistemas ontológicos que se actualizan a partir de la vida social y su despliegue en el tiempo y espacio según los parámetros de tal ontología. Conceptos ampliamente discutidos hoy en Arqueología como la noción de persona, paisaje, comunidades, la constitución y definición de que es lo humano y no humano, así como la agencia que pueden tener estos últimos, es dependiente de cómo se establecen y articulan estos sistemas ontológicos.

Los sistemas de relacionalidad y prácticas entre humanos y no humanos se despliegan históricamente mostrando continuidades que generan

encadenamientos y quiebres que los reorganizan, dando cuenta de la variabilidad y heterogeneidad del registro arqueológico a lo largo del tiempo. La conformación de las comunidades, así como de la agencia de humanos y no humanos, por tanto, será dependiente de cómo se establecen estas asociaciones, y de las posiciones que ellos adquieren en estos sistemas relacionales (PAUKETAT, 2013). Sus resultados son, por tanto, “time-space fields predisposed to afford or disable certain kinds of rates of historical development” (PAUKETAT, 2013: 53), actuando a la par procesos de corto y largo tiempo.

La agencia de los no humanos en tanto animismo, por tanto, no puede darse como un supuesto a priori, ni como una tabla rasa a aplicar a todos los contextos; por el contrario, la agencia de los no humanos, y cuales son parte de las comunidades, deben ser descubiertos a partir de la decodificación de los sistemas ontológicos materializados en el registro arqueológico. Es por ello, que la incorporación de animación por sobre la de animismo (ZEDEÑO, 2009; PAUKETAT, 2012), viene a dar cuenta de esa ontología y capacidad de acción de los otros-seres-no-humano, sin remitir específicamente a un tipo específico de sistema como es el animismo.

Si bien el proceso de descubrir y reconocer estas ontologías prehispánicas debe fundarse en la identificación de las redes de relaciones que se van constituyendo históricamente, estas siempre deben realizarse manera cautelosa dada las dificultades y complejidades que implica y los peligros de caer en sobre interpretaciones (sensu ECO, 1995). Por tal razón, pensamos que un paso que permite comenzar a discutir sobre estas ontologías historizadas son las propuestas de Descola en relación con cuatro sistemas ontológicos generales, los que se despliegan tanto con variaciones locales, como se combinan en diferentes formas y representatividad dentro de las comunidades. Un acercamiento de este tipo no implica una esencialización de estas ontologías, ni su inmovilismo, sino muy por el contrario, pensarlas como recursos heurísticos con los cuales comenzar la interrogación del registro arqueológico, evaluando cual se ajusta mejor a los casos de estudio, para posteriormente, discutir y explorar las particularidades locales de esas ontologías.

La rentabilidad de utilizar estos esquemas propuestos por Descola (2005, 2012), dentro de los cuales se inserta el perspectivismo de Viveiros de Castro tan utilizado en la literatura arqueológica reciente, o el animismo de Bird David (1999, 2006), es que por un lado, nos entrega metanarrativas sobre las cuales evaluar nuestros registros locales permitiendo la comparación inter e intra sistemas ontológicos a escalas globales, pero por otro, nos posibilita reconocer las particularidades históricas y trayectorias específicas de las ontologías locales. La conjunción de estas dos escalas de análisis nos parece altamente relevante, pues mientras la arqueología de las ontologías que han descansado en el animismo no han hecho más que universalizar un modelo ontológico, este enfoque reconoce la heterogeneidad de estos modelos según un esquema cuatripartito, posibilitando comparaciones globales en busca de homogeneidades que en ningún caso integrarán en un mismo todo a la totalidad de las sociedades humanas, pero también particularidades e historias locales que

nos permiten mantener las especificidades contextuales de cada una de ellas. Son estas ontología, los pensamientos otros que plantea Walsh (2005) como recurso poscolonial para rescatar nuestra identidad.

En particular, los cuatro grandes sistemas ontológicos propuestos por Descola (2005, 2012), e definen a partir de cómo se establecen las relaciones de semejanza y diferencia entre las interioridades y fisicalidades de los seres y que corresponden al animismo (semejanza de interioridades, diferencia de fisicalidades), naturalismo (diferencia de interioridades, semejanza de fisicalidades), totemismo (semejanza de interioridades y fisicalidades) y analogismo (diferencia de interioridades y fisicalidades). Estos sistemas no tienen ni una relación evolutiva, ni histórica, y como bien indica este autor, ellos pueden ser combinados de diferente manera dentro de unacomunidad. Lo interesante es que a partir de los preceptos que caracterizan estos sistemas y la posición de los humanos, no humanos y paisajes dentro de esta red, es que se define y erige la agencia de los no humanos, adquiriendo, por tanto, papeles y agencias diferentes tanto a partir de su asociación con algún sistema ontológico en particular, como por medio de la posición que adquiere dentro de esta red. Esto hace, por tanto, negar que el animismo como recurso para entender la agencia de los objetos sea el único recurso posible y camino interpretativo en Arqueología.

A partir de los postulados anteriores, realizamos un primer acercamiento al arte rupestre de la cuenca hidrográfica del río Limarí. Debido a que nos encontramos en una etapa inicial de investigación en la región, abordaremos únicamente la identificación de sistemas ontológicos a lo largo de la historia de producción de arte rupestre en la región, sin que aún podamos discutir cómo se constituyen estas comunidades de humanos y no humanos, así como el carácter agencial de los últimos.

ARTE RUPESTRE Y ONTOLOGÍAS EN EL NORTE SEMIÁRIDO DE CHILE

El norte semiárido es una de las regiones con mayor concentración de arte rupestre en Chile, especialmente entre los 30 y 32° Lat. S. Nuestras investigaciones se han centrado en la cuenca hidrográfica del río Limarí (30° Lat. S), donde hemos reconocido una trayectoria de 3.000 años de producción de arte rupestre, los que se despliegan en contextos de sociedades cazadoras recolectoras, productoras de alimentos y de incorporación de este territorio al Estado Inca o Tawantinsuyu.

Para la región hemos definido tres grandes conjuntos de arte rupestre que presentan particularidades específicas que permiten su caracterización (TRONCOSO et al., 2008). La definición de estos conjuntos estilísticos y sus relaciones temporales se realizaron por medio de la combinación de un conjunto de líneas de evidencias e independientes entre si que permiten su validación (TRONCOSO, 2008). Entendemos al arte rupestre como un sistema semiótico visual que remite a un conjunto de normas que posibilitan su despliegue en determinados dominios de validación (TRONCOSO, 2005; TRONCOSO, 2008). En el ámbito visual, esto implicó evaluar las reglas que definían la construcción de los diseños a partir de caracterizar sus unidades

mínimas y relaciones sintácticas, segregando los conjuntos con principios visuales diferentes. En el ámbito tecnológico, se consideraron los aspectos técnicos de la producción de los diseños a partir de las características de los surcos (tipos de golpes, tipos de surcos, atributos métricos) (VERGARA & TRONCOSO, 2015), con el fin de identificar distintos procedimientos de manufactura. La evaluación de estos ámbitos permitió construir conjuntos diferenciados visual y tecnológicamente entre sí, los que posteriormente fueron contrastados a partir de evaluar las relaciones estratigráficas entre los conjuntos visuales (yuxtaposiciones y superposiciones). Los resultados anteriores fueron evaluados a la luz de la distribución espacial de los conjuntos, la naturaleza de los depósitos estratigráficos aledaños a los bloques mediante excavaciones sistemáticas y la distribución espacial de los asentamientos en la región (Un ejercicio similar se puede encontrar en TRONCOSO, 2008). En relación con la cronología, se compararon los patrones de diseño y simetría entre diferentes soportes materiales con el fin de datar estos conjuntos, a lo que se sumó más recientemente la obtención de dataciones absolutas directas de pigmentos negros de pinturas rupestres (TRONCOSO et al, 2015). Estas relaciones cronológicas priorizaron los atributos propios de los diseños y técnicas rupestres por sobre las asociaciones con depósitos estratigráficos, por cuanto este último aspecto no es un indicador directo de cronología, sino un resultante de como se estructuran los contextos prácticos y audiencias durante las etapas de producción del arte rupestre (TRONCOSO, 2008; TRONCOSO et al., 2014).

Los tres conjuntos despliegan redes de prácticas y relacionalidades espacio-materiales diferentes como lo hemos reconocido a partir de un intensivo trabajo de prospecciones regionales, excavaciones sistemáticas y estudios tecnológicos del arte rupestre orientados a comprender sus cadenas operativas (TRONCOSO Y VERGARA 2013, TRONCOSO et al., 2014, VERGARA, 2013; VERGARA Y TRONCOSO, 2015). Estos tres conjuntos corresponden a: i) pinturas rupestres ejecutadas por comunidades cazadoras recolectoras con movilidad residencial entre los años 2000 a.C. a 500 d.C, las que incorporan la alfarería dentro de su repertorio material a inicios de la era cristiana, ii) grabados de surco profundo asociado a comunidades móviles, pero de movilidad reducida en relación a tiempos previos que ejecutan petroglifos resultantes de la combinación de prácticas de grabado y raspado y que se extenderían entre los 500 d.C. a 900-1000 d.C. y iii) grabados de surco superficial asociadas a comunidades sedentarias entre los años 1000 a 1540 d.C. y que son incorporadas al Estado Incaico a mediados del siglo XV (TRONCOSO et al., 2008; TRONCOSO et al., 2014).

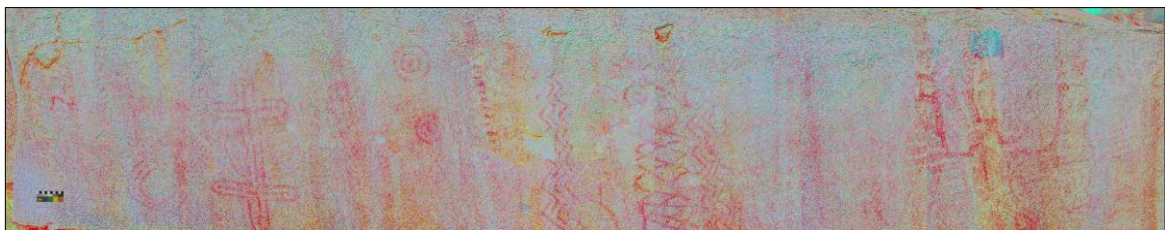
A continuación presentamos una primera discusión de las redes de relaciones y posibles sistemas ontológicos asociados a cada uno de estos conjuntos rupestres, la que esperamos complejizar y profundizar en futuras investigaciones.

Una primera red de relaciones: Pinturas y Animismo

Como indicamos, el primer conjunto rupestre reconocido en la zona corresponden a las pinturas, manufacturadas principalmente en color rojo,

aunque también se encuentra el uso del verde, amarillo y negro, pero en menor cantidad. Iconográficamente se caracteriza por la ausencia de representaciones antropomorfas o zoomorfas, reconociéndose únicamente diseños no figurativos creados a partir de un uso recurrente de las líneas, y en menor medida de los círculos (Figura 2). Es así como algunos motivos propios a este conjunto son líneas paralelas o meandros en traslación horizontal, líneas horizontales y verticales entrecruzadas, o bien círculos con líneas interiores. El único registro iconográfico más figurativo son dos positivos de mano reconocidos en el alero de San Pedro Viejo de Pichasca (MOYA et al., 2014). Espacialmente, este arte rupestre se caracteriza por disponerse al interior de los asentamientos habitacionales y en baja cantidad de bloques intervenidos.

Figura 2 - Pinturas rupestres asociadas al primer sistema ontológico reconocido en la región (2000 a.C. - 500 d.C.). Imagen trabajada con D-Stretch.



Este conjunto de pinturas se integra en una red de relacionalidad que incorpora la producción, uso y observación de las pinturas dentro de las actividades cotidianas y habitacionales de las comunidades. Los bloques pintados se ubican en asentamientos residenciales, específicamente campamentos residenciales que son usados de manera reiterativa, pero no continua, en el contexto de circuitos de movilidad residencial que abarcan los diferentes espacios de la región. La presencia de fogones, instrumental lítico, fragmentos de alfarería en las ocupaciones más tardías, restos alimenticios (malacológicos y zooarqueológicos), así como piedras tacitas asociadas a la molienda y consumo de recursos vegetales en las cercanías o inmediatamente adyacentes a los bloques con pinturas confirman lo anterior (TRONCOSO et al., 2015). De esta manera, este arte rupestre es visible para todos los miembros de la comunidad, integrándose sus fenomenologías, audiencias y construcción de significados dentro de una red de prácticas que combina la movilidad de estos grupos, pero también sus actividades cotidianas dentro de estos espacios. Se produce, por tanto, una homologación espacial en la ejecución de la acción y las prácticas entre humanos y no humanos, los que no se segregan dentro de campos de prácticas diferenciadas. De hecho, en estos mismos sitios se efectúan enterratorios humanos, dando cuenta de su conformación como espacios totales.

A diferencia de la situación del arte rupestre más tardío, los cazadores de este momento no representan ni humanos, ni animales, y por ende, carecen de escenas de interacción entre ambos tipos de seres. Antes que un mero accidente representacional, pensamos que este aspecto da cuenta de un elemento central del sistema ontológico que guía a estas comunidades y que se reproduce en sus

prácticas rupestres. Este hecho sería propio a los sistemas animistas, en tanto lo que define a este sistema ontológico es la existencia de diferentes perspectivas entre los seres que pueblan el mundo, por lo que más allá de las diferencias de fisicalidad se da una similitud en términos de las interioridades (DESCOLA, 2012).

En los sistemas animistas las nociones de persona y agencia descansan sobre un aprender a ser y una preocupación de las pluralidades que están en el mundo, generándose el conocimiento de una incorporación a partir de un nosotros ser (BIRD DAVID, 2006), donde la relacionalidad y el perspectivismo impide que exista un único punto de vista, sino que se priorizan las pluralidades por sobre las particularidades de cada uno de ellos. Para Bird David (2006), esta primacía de las perspectivas impide que animales y humanos se representen, pues todo dibujar implica una perspectiva y, por tanto, representar un animal o un humano implica adoptar una perspectiva olvidando otra, separándola de sus red de relaciones que le entrega inteligibilidad y sentido. En la misma línea, Descola (2006), indica que en caso de representarse humanos o animales, estos corresponden a teriantropos, o bien rostros que combinan elementos animales o viceversa, por cuanto, en última instancia “todo existente se define, en primer lugar, por su posición en una red de relaciones en las que es depredador para unos y presa para otros” (DESCOLA, 2012: 417).

La presencia de un sistema ontológico en estos contextos es coherente con la información que se conoce para las comunidades cazadoras con alfarería que elaboran estas pinturas, y que son de las cuales manejamos más información contextual. Ellas muestran un repertorio donde encontramos el uso del tembetá como adorno corporal, las pipas como recurso fumatorio y una alfarería monocroma con decoraciones incisas y grabadas que algunos autores han entendido como reflejo de un sistema simbólico selvático entre estas comunidades (p.e. IRIBARREN, 1950), las que, como indica Descola (2012) y Viveiros de Castro (1996, 2010), remiten básicamente a sistemas ontológicos animistas.

La conjugación de estas redes de relación en un mismo espacio, que es el del habitar residencial, implica que esta noción de nosotros entre objetos y sujetos se articula y actualiza desde tales lugares, conformándose el arte rupestre como un recurso agencial, pero que no se enfoca a la noción de persona, sino a ser parte de ese conjunto de entidades que pueblan el mundo, pero posiblemente actuando como un no humano que ancla su agencia y su ser en un paisaje construido a través del habitar y donde su sintaxis con un conjunto de otras actividades cotidianas le entrega agencia.

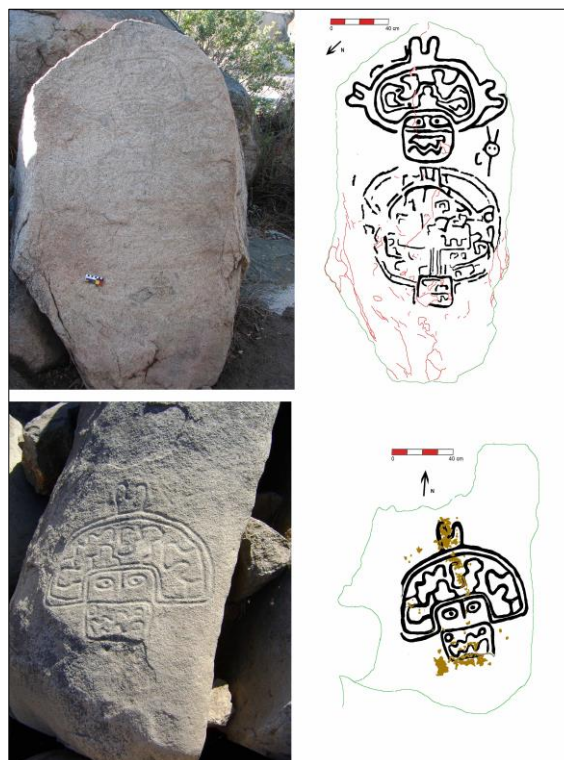
Una segunda red de relaciones: Grabados y la intersección del Animismo y Analogismo.

El segundo conjunto de arte rupestre transforma parcialmente la red de relaciones establecida por las pinturas en relación con sus prácticas asociadas y contextos de incorporación. Estas transformaciones son técnicas, representacionales y, en menor medida, espaciales.

El cambio técnico más evidente es la transformación desde una práctica de pintado a otra de manufactura de petroglifos. Nuestros estudios muestran que la orientación técnica de esta producción implicó un continuo y reiterado proceso de picado y raspado de los surcos, lo que generó petroglifos profundos y con un relieve heterogéneo debido al constante reactivado de los surcos por medio del proceso antes descrito. Su manufactura fue por medio de rocas de bordes redondeados y aguzados, los que se encuentran disponibles naturalmente en las proximidades de los bloques con grabados y que hemos podido recuperar también de excavaciones sistemáticas (VERGARA & TRONCOSO, 2015). Este proceso, por tanto, modificó las cadenas operativas de esta materialidad en tanto implican operaciones, gestos e instrumentos que no se requieren para la manufactura de las pinturas, las que por la escasa información que tenemos de momento, tampoco se vieron afectas a estos procesos de reactivación por repintados.

El cambio representacional viene dada por la incorporación de representaciones humanas, las que coexisten con diseños no figurativos, básicamente círculos. Los diseños antropomorfos son de dos tipos: i) cuerpos con tocados, donde no se explicitan los atributos de los rostros como ojos, bocas, por ejemplo, y donde los tocados resaltan visualmente por sobre los cuerpos, ii) representaciones de rostros con grandes tocados complejos que se conocen en la literatura como cabezas tiaras (MOSTNY & NIEMEYER, 1983) (Figura 3). Ambas representaciones muestran una transformación tanto en los discursos como sistemas simbólicos asociados a las comunidades cazadoras recolectoras, los que devienen en última instancia en modificaciones ontológicas que afectan los sistemas figurativos de estas comunidades.

Figura 3 - Cabezas tiaras con grabados de surco profundo asociados al segundo sistema ontológico reconocido en la región (500 d.C.-900/1000 d.C.).



Espacialmente este conjunto de grabados continúa en las mismas redes de relacionalidad que las pinturas, pues ellos se incorporan dentro de espacios habitacionales en conjunción con una serie de otras prácticas de estas comunidades. Sin embargo, una transformación se da en tanto ellas tienen una frecuencia espacial menor que las pinturas, sin que se incorporen dentro de una cantidad importante de asentamientos (Tabla 1). Esto se debe en buena medida a que estos grabados muestran una orientación de tipo más intensiva que extensiva, es decir, apelan su lógica tecnológica a un constante reactivado de las figuras, por lo que no se privilegia un continuo hacer de nuevos diseños.

Tabla 1 - Conjuntos Rupestres de la región:
Cantidad de Bloques y Relaciones Espaciales-Contextuales

Conjunto	Cantidad Bloques Intervenidos	Relaciones Espaciales
Pinturas (2000 a.C. a 500 d.C.)	43	Asociado a depósitos estratigráficos producto de actividades realizadas en campamentos residenciales de cazadores recolectores
Grabados surco profundo (500 d.C. a 900/1000 d.C.)	14	Asociado a depósitos estratigráficos producto de actividades realizadas en campamentos residenciales de cazadores recolectores
Grabados surco superficial (1000 a 1540 d.C.)	1582	Ausencia de asociación a depósitos estratigráficos. Se emplazan en relación con rutas de movilidad intervalle de poblaciones agrarias.
TOTAL	1639	

La incorporación de rostros y seres humanos nos permite pensar que en este contexto se han roto las relaciones de perspectivismo asociadas con el animismo, permitiendo por tanto, representar antropomorfos, los que a su vez son monumentalizados a partir de las cabezas tiaras y sus grandes tamaños. Algunas de estas representaciones, así como los conjuntos cerámicos asociados a estas comunidades post 500 d.C. se caracterizan por presentar organizaciones simétricas duales que oponen dos mitades entre sí. En las cabezas tiaras esto se representa en los tocados que siguen un patrón de organización simétrica lateral. En la alfarería ocurre lo mismo, siendo relevante la aparición de la bicromía y policromía con decoraciones escaleras (Figura 4).

Figura 4 - Cerámica asociada al segundo sistema ontológico reconocido en la región con decoraciones escaleradas y simetrías laterales.



Las transformaciones de estos códigos representacionales pensamos que da cuenta de una modificación de los sistemas ontológicos de estas comunidades. Si bien se mantienen las redes de relacionalidad espacial, se alteran las representaciones y procedimientos técnicos. Aunque no es posible definir claramente una ontología para este momento, lo cierto es que se ha planteado que la incorporación de elementos decorativos como la bicromía, policromía, simetrías laterales y escalerados, daría cuenta de una transformación en los sistemas simbólicos asociados a una andinización de estos contextos (IRIBARREN, 1958). Como hipótesis preliminar planteamos que este conjunto rupestre corresponde a un momento y representación transicional entre una ontología animista como la previa y otra de tipo analogista que se reconoce claramente en el registro arqueológico posterior. Su carácter transicional viene dado por el mantenimiento de las redes de relaciones, prácticas y contextos fenomenológicos asociados a su producción/uso, pero la transformación de aspectos estructurales como es el ámbito figurativo y representacional, modificando por tanto, los discursos con los que se asocia.

Una tercera red de relaciones: Grabados y Analogismo.

El tercer conjunto de arte rupestre definido, y realizado por sociedades sedentarias con un modo de vida agrícola, rompe las redes de relaciones espaciales y prácticas de los anteriores conjuntos rupestres, a la vez que reorganiza temática, técnica y espacialmente la producción de esta materialidad.

En términos de representaciones este conjunto muestra una alta heterogeneidad. Si bien predominan los diseños no figurativos elaborados a partir de círculos y líneas, y en menor medida cuadrados; se reconoce una heterogeneidad de diseños antropomorfos, en los que se explicitan sus elementos menores como dedos, ojos, nariz, etc. (Figura 5). A diferencia de las representaciones humanas previas, ellos no tienen tocados cefálicos. Junto con esto, la tradición de dibujar rostros se mantiene, pero surgen dos diferencias en

relación con las cabezas tiaras anteriores; primero, estos rostros, también conocidos como máscaras, no presentan tocados, y los que lo tienen, son de pequeño tamaño, priorizándose la representación de la cara por sobre el tocado; segundo, sus atributos métricos son menores a las de las cabezas tiaras (Figura 6).

Figura 5 - Diseños rupestres asociados al tercer sistema ontológico reconocido en la región (1000 – 1540 d.C.)

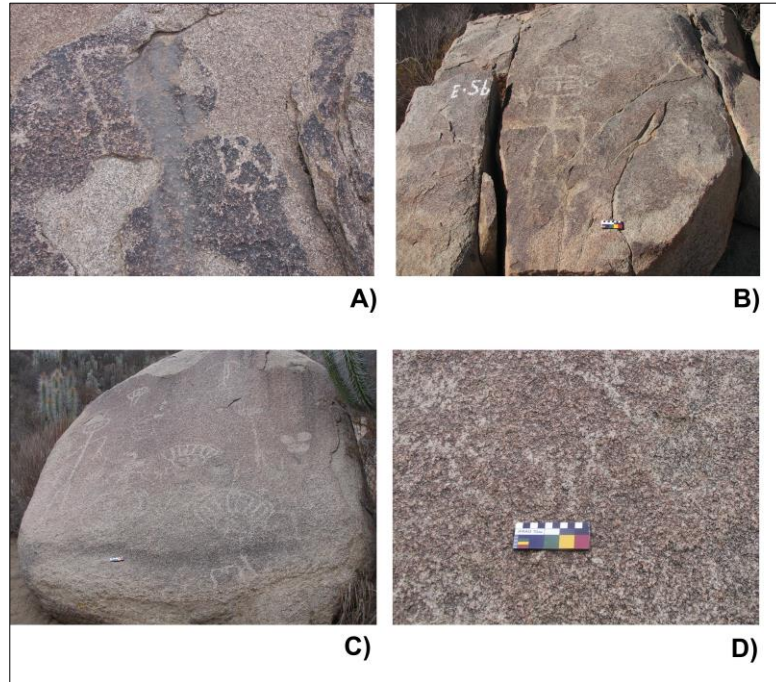


Figura 6 - Diseño de rostro o máscara de la región y zonas aledañas.



A su vez, se incorporan a este repertorio diseños zoomorfos, especialmente camélidos, los que pueden aparecer aislados, en grupos o bien en escenas de interacción con seres humanos. En muy menor cantidad hay también imágenes de lagartos y otros animales.

Técnicamente, estos petroglifos se diferencian de los anteriores en tanto manejan una cadena operativa y una orientación distinta. Por un lado, ellos responden a una técnica de piqueteado sin raspado, la que se orienta a limpiar parte de la corteza de la roca para delinear un surco que construye el diseño. Esta labor se realiza por medio de instrumentos aguzados manufacturados sobre materias primas locales recuperados en las proximidades de los bloques con petroglifos. Cada motivo, por tanto, es piqueteado una vez y no se reitera la intervención sobre este a lo largo del tiempo, lo que genera un surco superficial en comparación a los petroglifos previos (VERGARA & TRONCOSO, 2015). Por otro, y producto de lo anterior, los grabados de este momento son recurrentes en el espacio, pues su producción es de tipo extensiva más que intensiva (Tabla 1). Si bien una roca puede ser grabada en diferentes ocasiones, la producción no se orienta a reciclar diseños previos, sino a continuar interviniendo nuevas rocas y secciones de éstas. A su vez, los diseños muestran diferentes inversiones de trabajo, ya sea tanto por la complejidad de la representación, como por los largos de los surcos y la limpieza de corteza que muestran los surcos de los petroglifos, pues algunos han sido totalmente limpiados de los restos de la superficie de la roca que pudiesen quedar. En este contexto, las representaciones de rostros o máscaras son el diseño que mayor labor y habilidad implican (VERGARA et al., 2016).

Especialmente, la producción no sólo se intensifica y cubre una mayor cantidad de espacio, sino que ella también se separa de otros espacios de prácticas de estas comunidades. Los petroglifos no se asocian ni a asentamientos habitacionales, ni a cementerios u otros espacios donde queden restos de cultura material mueble producto de prácticas sociales específicas. Por el contrario, salvo petroglifos, no hay otra evidencia material en estos sitios. Esta separación va de la mano con un aumento en el tamaño de los sitios de arte rupestre, los que si bien antes podían llegar a tener un máximo de 15 rocas intervenidas, en estos momentos se reconocen sitios que llegan a tener 460 piedras grabadas, todas ellas con una ordenación lineal y la primacía de una orientación específica para sus caras modificadas. Lo anterior, sumado a que estos sitios se ubican o bien en quebradas que sirven como vías de comunicación para zonas vecinas, o bien en los límites de las áreas de ocupación de estas comunidades, nos han llevado a interpretarlos como recursos básicos para la construcción de una comunidad con escasa interacción cara a cara producto de un patrón de asentamiento disperso, siendo parte de rituales asociados a la salida de los espacios de ocupación de estas comunidades (TRONCOSO & VERGARA, 2013; TRONCOSO et al., 2014).

Estas características del arte rupestre Diaguita rompe la red de relaciones planteadas anteriormente, tanto en términos de espacialización de su producción y uso desde los espacios cotidianos, como en sus cadenas operativas y conjuntos temáticos. Esta rearticulación de las redes daría cuenta tanto de una

transformación de los sistemas simbólicos, como de una reorganización del sistema ontológico que guía su producción. En particular, consideramos que este nuevo momento se relaciona mayormente con una ontología analogista que animista. En este sistema, sugiere Descola (2012), el mundo se fracciona en un conjunto de existentes, cada uno con sus propias esencias, formas y sustancias separadas; humanos y no humanos no comparten una misma cultura, ética; sino que por el contrario, cohabitan en un espacio habitado por diferentes existentes. Esta organización en dos grandes conjuntos genera una totalidad integrada y articulada en su relacionalidad, pero siempre entendida desde estos dos pares de opuestos con un centro que media entre ellos. Las redes de relaciones establecidas dentro de este sistema articulan por medio de la organización de los existentes en grandes estructuras dando prioridad a los términos y relaciones que son interdependientes en el nivel de sistema general, a diferencia del sistema animista en el que las redes de relaciones se imponen sobre los términos (DESCOLA, 2012).

Es la primacía de estos términos y de las separaciones entre los existentes lo que permite que en este arte rupestre se representen humanos, animales y objetos como entidades separadas entre sí, en ocasiones en claras relaciones asociadas a prácticas de caravaneo o uso de instrumentos. La reiteración de patrones de simetría que organizan tanto la representación rupestre como el lenguaje visual de la alfarería da cuenta de esta segregación del mundo a partir de dos polos que se oponen. Central en el analogismo serían las mediaciones que se imponen entre estos dos polos, los que en el arte rupestre se representan a dos niveles. Primero, espacialmente, el arte rupestre se ubica en un punto de inflexión espacial entre los espacios de ocupación habitacional/productiva, correspondiente al fondo de valle donde se ubican las casas y posiblemente sus campos de cultivos; y los espacios no ocupados, asociados a la salida desde el territorio de las comunidades y áreas no frecuentadas por estas poblaciones como lo muestra la casi nula presencia de registro arqueológico. El arte rupestre se encontraría, por tanto, actuando como un mediador entre dos tipos de espacios, siendo su agencia la del mantenimiento del orden espacial de las comunidades y la estabilidad de este sistema de oposición, que el registro arqueológico muestra como opuesto entre zonas ocupadas y zonas no ocupadas y que dentro del analogismo, Descola (2012) propone que remite a una oposición entre lo salvaje y lo no salvaje del mundo.

En segundo nivel, un diseño en particular genera esta misma mediación al interior de los sitios de arte rupestre, nos referimos a las representaciones de rostros o máscaras Diaguitas. Ellos se ubican en los puntos centrales de los sitios o en sectores donde se da una inflexión espacial en términos de relieve (p.e. ladera/cumbre cerro), del recorrido intra sitio (cambio en la distribución de los bloques grabados), o bien de los campos visuales (visualidad abierta / cerrada). Esta representación está emplazada, por tanto, en un punto que media entre dos espacios diferentes al interior de un sitio, pero en su misma representación se da esta mediación, por tanto ella se organiza con una simetría que organiza su rostro en dos mitades y en ocasiones en cuatro, constituyendo a la misma representación en una síntesis del todo (Figura 6). Esta situación casi no se

encuentra en las otras representaciones coincidiendo con el que las máscaras son el diseño más complejamente elaborado en términos técnicos y de energía dentro de la región.

Descola (2012), ha propuesto que otros dos aspectos son propios a este sistema ontológico: por una parte la domesticación de animales, la que no es posible dentro de los límites de un sistema animista; y por otro, la relevancia de los ancestros, los que adquieren un rol preponderante debido a que son utilizados como recursos para la construcción y justificación en el tiempo de las cadenas de filiación que ordenan este mundo; “el juego de la conexión de los lugares y las contigüidades temporales permite reagrupar las cosas en clasificaciones fundadas en su posición en un sitio y una serie, lo cual origina una proliferación sin par de coordenadas espaciales y recortes de a duración” (DESCOLA, 2012: 337).

Pues bien, al evaluar el registro arqueológico regional nos encontramos con situaciones que apoyan esta hipótesis. Por una parte, el proceso de incorporación de animales domésticos en la prehistoria regional sólo ocurre en este momento y no antes (BECKER, 2004; TRONCOSO & PAVLOVIC, 2013; LÓPEZ et al., 2012, En prensa), por lo que bajo el sistema animista no se dan prácticas de domesticación y, muy por el contrario, parece haber un uso poco intensivo del recurso camélido, principal mamífero de la región. Por otra, los cementerios segregados de otros espacios y actividades son un tipo de sitio recurrente en los contextos Diaguita. Aún más, en los grupos cazadores recolectores de la región que descansan sobre un sistema ontológico animista el registro de cementerios no es del todo claro; pues mientras en el transecto 2000 a.C.-0 se observan grandes conchales funerarios, estos no parecen corresponder a cementerios como tales, sino más bien a extensos sitios habitacionales que incluyen en su interior una gran cantidad de enterratorios, práctica que desaparece con la incorporación de la alfarería y está ausente hasta, al menos, el año 500 d.C. Posterior a ello, y en coincidencia con la aparición en la zona de nuestro segundo sistema ontológico, aparecen cementerios como espacios segregados de otras áreas de ocupación y que se monumentalizan a partir de la construcción de ruedos de piedras que señalizan las tumbas y su emplazamiento sobre cumbres de cerro que les entrega unas condiciones de visibilidad y visibilización amplias. Su aparición y la monumentalización de los ancestros, es coherente con un sistema ontológico en transformación del animismo al analogismo, extendiéndose finalmente a época Diaguita con la consolidación del analogismo en la región.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos intentado delinear una primera aproximación hacia una arqueología de la ontología que, por un lado, evite la universalización de un modelo ontológico como es el animismo, pero por otro, reconozca la relevancia de estos sistemas para la producción de conocimiento e interpretación en Arqueología. Nuestra propuesta se aleja de la reificación del animismo como sistema universal y reconoce la utilidad y potencial heurístico de los cuatro modelos propuestos por Descola (2005, 2012), con el fin de interrogar el

registro arqueológico, y desde allí, explorar y reconocer las particularidades locales e históricas. Así, esta propuesta se ubica a medio camino entre un enfoque universalista y uno particularista, permitiendo la comparación entre casos de estudio de diferentes partes, pero sin perder la perspectiva local de cada caso de estudio.

Más allá del potencial de este enfoque para nuestra práctica, un aspecto relevante que se desprenden del uso de este modelo hace referencia a la agencia de los objetos, la noción de comunidades y la separación sujeto-objeto, la que deberíamos esperar que no fuese en caso alguna universal y, por el contrario, si respondiese, por una parte, a un aspecto global debido a las particularidades de cada uno de estos cuatro sistemas ontológicos, y por otro, replicase las dinámicas locales que adquieren estos modelos en cada caso de estudio. De esta manera, nociones como agencia y relacionalidad no pueden, ni deben ser pensados homogéneamente en el registro, sino a partir de la combinación de los dos niveles anteriores. De hecho, la misma noción de relacionalidad es co-sustancial a toda comunidad humana en cualquier tiempo, las diferencias se elevan a partir de cómo se estructuran esas relacionalidades en comunidades, pasajes, sistemas ontológicos y tiempos históricos particulares.

En esa línea, nuestros resultados, aunque iniciales, hacen necesario seguir profundizando las investigaciones para caracterizar las formas que adquieren estos sistemas ontológicos en época pre-hispánica, reconocer como las prácticas las (re)producen, como se establece la agencia de los objetos en tales contextos y como se conforman las comunidades a partir de los recortes humanos – no humanos. A su vez, surge la pregunta de en que medida estos sistemas ontológicos guardan coherencias estructurales con los procesos de complejidad social, en tanto ellos devienen en prácticas, sistemas políticos y formas de habitar el mundo, pues específicamente, la construcción de la persona es posible hacia entidades mas delimitadas en sistemas analógicos que animistas. En ese contexto, las transformaciones en los modos de habitar, dinámicas sociológicas y conjuntos materiales en esta secuencia regional daría cuenta de transformaciones en los sistemas ontológicos que los guían, transformándose desde el animismo hacia el analogismo, concordando con la idea de diferentes horizontes simbólicos que se cruzan a lo largo de la historia prehispánica regional y que dan forma a su registro, tanto en el centro norte como en el centro de Chile (FALABELLA, 1994; THOMAS & MASSONE, 1994; TRONCOSO & PAVLOVIC, 2013).

AGRADECIMIENTOS

A Roberto Pellini por invitarme a formar parte de este volumen. Al amigo y colega Diego Salazar por sus conversaciones en el Desierto de Atacama que han ayudado a formar parte de estas ideas, así como a los evaluadores anónimos por sus comentarios que ayudaron a mejorar este artículo. Al Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología que financió este trabajo a partir del proyecto FONDECYT 1110125. A todo/as la/os compañero/as de investigación, pues sin

su colaboración, conversación y discusión, nuestro trabajo no habría sido posible.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, B.; S. FOWLER, M. HOLBRAAD, I. MARSHALL & C. WITMORE. 2011. Worlds otherwise: Archaeology, anthropology and ontological differences. *Current Anthropology* 52(6): 896- 912
- ALBERTI, B. & I. MARSHALL. 2009. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*,19(3): 344-356.
- BAUDRILLARD, J. 2000. *El espejo de la producción*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- BECKER, C. 2004. Animales que cuentan historias. *Chungara*, volumen especial I: 359-364.
- BINFORD, L. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28 (2): 217-225.
- BINFORD, L. 1965. Archaeological systematic and the study of culture process. *American Antiquity*, 31(2): 203-210.
- BIRD DAVID, N. 1999. Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40(S1): 67-91.
- BIRD DAVID, N. 2006. Animistic epistemology: Why do some hunter gatherers not depict animals?. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71(1):33-50.
- BORIC, D. 2013. Theater of predation: beneath the skin of Gobekli Tepe images. En C. WATTS (ed), *Relational Archaeologies: Human, Animals, Things*, pp: 42-65. Routledge, Londres.
- BROWN, L & W. WALKER. 2008. Prologue: archaeology, animism and non human agents. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15 (4): 297-299.
- CRIADO, F. 2012. *Arqueológicas, la razón perdida*. Editorial Bellatera, Barcelona.
- DESCOLA, P. 2005. *Antropología de la naturaleza*. IFEA, Lima.
- DESCOLA, P. 2006. *La fabrique des images*. *Anthropologie et Sociétés*, 30(3): 167-182.
- DESCOLA, P. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- DOBRES, A.M, & J. ROBB. 2000. *Agency in Archaeology*.Routledge, Londres.
- ECO, U. 1995. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press.
- FALABELLA, F. 1994. Dos puntas tiene el camino: antiguas relaciones trasandinas en el centro de Chile y Argentina. En MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO (ed), *La cordillera de Los Andes, ruta de encuentros*, pp: 39-48. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago
- FOWLER, C. 2004. *The archaeology of personhood*.Routledge, Londres.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; A. HERNANDO & G. POLITIS. 2011. Ontology of the self and material culture: arrow making among the Awá hunter gatherer (Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology*,30: 1 -16.
- HABER, A. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 418-430.
- HARRIS, O. 2014. (Re)assembling communities. *Journal of Archaeological Method and Theory* 21(1): 76-97.
- HERNANDO, A. 2011. *La fantasía de la individualidad*. Katz Editores, Buenos Aires.

- HERNANDO, A. & A. GONZÁLEZ RUIBAL. 2011. Fractalidad, materialidad y cultura: Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhao (Brasil). *Revista Chilena de Antropología* 24: 9-61.
- HODDER, I. (ed.). 1982. *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge University Press.
- HODDER, I. 1994. *Interpretación en Arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona.
- INGOLD, T. 1993. The temporality of landscape. *World Archaeology* 25(2): 152-174.
- INGOLD, T. 2008. When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. En L. MALAFOURIS & C. KNAPPETT (eds.), *Material Agency: Towards a non-anthropocentric approach*, pp: 209-215. Springer, New York
- IRIBARREN J. 1950. *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio de los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá*. Editorial Bartolomé Valenzuela, Ovalle.
- IRIBARREN, J. 1958. Nuevos hallazgos arqueológicos en el cementerio indígena de La Turquí-Hurtado. *Arqueología Chilena* 4: 13-40.
- LAGUENS, A. & M. GASTALDI. 2008. Registro material, fisicalidad, interioridad, continuidad y discontinuidad: posiciones y oposiciones frente a la naturaleza y las cosas. En D. JACKSON, D. SALAZAR y A. TRONCOSO (eds.), *Puentes hacia el pasado: reflexiones teóricas en Arqueología*, pp: 157-174. Serie Monográfica de la Sociedad Chilena de Arqueología.
- LATOUR, B. 2012. *Nunca fuimos modernos*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- LOPEZ, P.; I. CARTAJENA, B. SANTANDER, D. PAVLOVIC Y D. PASCUAL. En Prensa. *Domesticación de camélidos en el valle de Mauro (Norte Semiárido, Chile): múltiples análisis para un mismo problema*. Intersecciones en Antropología.
- LÓPEZ, P., I. CARTAJENA, B. SANTANDER, B. RIVERA & C. OPAZO. 2012. Explotación de camélidos de un sitio Intermedio Tardío (1000-1400 d.C.) y Tardío (1400-1536 d.C.) del valle de Mauro. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 41-42: 91-108.
- MARSHALL, Y & B. ALBERTI. 2014. A matter of difference: Karen Barad, Ontology and archaeological bodies. *Cambridge Archaeological Journal*, 24 (1): 19-36.
- MOORE, C. & V. THOMPSON 2012. Animism and Green river persistent places: a dwelling perspective of the Shell mound Archaic. *Journal of Social Archaeology*, 12 (2): 264-284.
- MOSTNY, G. y H. NIEMEYER 1983. *Arte rupestre chileno*. Ministerio de Educación, Santiago.
- MOYA, F.; F. ARMSTRONG, M. BASILE, G. NASH, A. TRONCOSO & F. VERGARA. 2014. On-site and post-site analysis of pictographs within the San Pedro Viejo de Pichasca rock shelter, Limarí valley, North-Central Chile. *Proceedings of the University of Bristol Speleological Society* 26 (2). En prensa.
- NASTRI, J. 2008. La figura de las grandes cejas de la iconografía Santamariana: chamanismo, sacrificio y cosmovisión Calchaquí. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13(1): 9-34.
- NASTRI, J. 2011. Lo mismo, lo otro, lo análogo: Cosmología y construcción histórica a partir del registro iconográfico Santamariano. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 16(2): 27-48.
- PAUKETAT, T. 2001. Practice and history in archaeology: an emerging paradigm. *Anthropological Theory*, 1(1): 73-98.
- PAUKETAT, T. 2012. *An archaeology of the cosmos*. Routledge, Londres.
- PAUKETAT, T. 2013. Bundles of/in/as time. En J. ROBB & T. PAUKETAT (eds.), *Tackling problems of scale in Archaeology*, pp: 35-56. SAR, Santa Fe.

- PORR, M. & H. BELL. 2012. "Rock Art", "Animism" and two way thinking: towards a complementary epistemology of material cultura and rock art of hunting and gathering people. *Journal of Archaeological Method and Theory* 19: 161-205.
- SAUVET, G., R. LAYTON, T. LENSSEN-ERZ, P. TACON & A. WLODARCZYK. 2009. Thinking with animals in Upper Palaeolithic rock art. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 31-336.
- SHANKS, M. 2007. Arqueología Simétrica. *Complutum* 18: 291-295.
- SILLAR, B. 2009. The social agency of things: animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 367-377.
- THOMAS, C. y C. MASSONE. 1994. El Complejo Cultural Aconcagua: una consideración desde un enfoque estructural. *Actas del II Taller de Arqueología de Chile Central*. Disponible en <http://www.geocities.com/actas2taller/thomas.htm>
- TRONCOSO, A. 2005. Hacia una semiótica del arte rupestre de la cuenca superior del río Aconcagua, Chile central. *Chungara* 37 (1): 21-35.
- TRONCOSO, A. 2008. Arte rupestre en la cuenca del Aconcagua: formas, sintaxis, estilo, espacio y poder. *TAPA 39*. CSIC-Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento. Santiago de Compostela. España.
- TRONCOSO, A.; F. ARMSTRONG, F. VERGARA, P. URZÚA Y P. LARACH. 2008. Arte rupestre en el valle El Encanto: Hacia una reevaluación del sitio-tipo del Estilo Limarí. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2): 9-36.
- TRONCOSO, A & D. PAVLOVIC. 2013. Historias, Saberes y Prácticas: Un ensayo sobre el desarrollo de las comunidades alfareras del Norte Semiárido de Chile. *Revista Chilena de Antropología* 27(1): 101-140.
- TRONCOSO, A. & F. VERGARA. 2013. History, landscape and social life: Rock art among hunter gatherers and farmers in Chile's Semi-Arid North. *Time & Mind: The journal of archaeology, consciousness and culture* 6(1): 105-112.
- TRONCOSO, A., F. VERGARA, P. GONZÁLEZ, P. LARACH, M. PINO, F. MOYA & R. GUTIERREZ. 2014. Arte rupestre, prácticas socio-espaciales y la construcción de comunidades en el Norte Semiárido de Chile (valle de Limarí). En F. FALABELLA, L. SANHUEZA, L. CORNEJO E I. CORREA (eds.), *Distribución Espacial en sociedades no aldeanas: del registro arqueológico a la interpretación social*, pp. 98-115. Monografías de la Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.
- TRONCOSO, A.; F. MOYA, M. SEPÚLVEDA Y J. CÁRCAMO. 2015. First absolute dating of andean hunter-gatherer rock art paintings from North Central Chile. *Archaeological and Anthropological Science* doi 10.1007/s12520-015-0282-z.
- TRONCOSO, A., M. PINO Y C. BELMAR. 2015. Piedras Tacitas, Prácticas Socio-Espaciales, Comunidades y Paisaje en la cuenca hidrográfica del río Limarí. En CONTRERAS, L.; REYES, O.; y BELMAR, C.;, *Piedras Tacitas*. CEHP, Santiago (En evaluación).
- VERGARA, F. 2013. El lado material de la estética en el arte rupestre. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 18(2): 33-47.
- VERGARA, F. & A. TRONCOSO. 2015. Rock art, technique and technology: an exploratory study among hunter gatherer and agrarian communities in prehispanic Chile (500 to 1450 a.D.). *Rock Art Research* 32(1): 31-45.
- VERGARA, F., A. TRONCOSO Y F. IVANOVIC. 2016. Time and Rock Art production: Explorations on the material side of petroglyphs in the Semi-arid North of Chile. En R. BEDNARIK, D. FIORE, M. BASILE, T. HUIHENG Y G. KUMAR (eds.), *Paleoart and Materiality: The scientific study of rock art*. En Prensa
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2010. *Metafísicas caníbales*. Katz Editores, Barcelona.

- WALLIS, R. 2009. Re-enchanting rock art landscapes: animic ontologies, nonhuman agency and rhizomic personhood. *Time and Mind: The journal of archaeology, consciousness and culture*, 2(1): 47-70.
- WALLIS, R. 2013. Animism and the interpretation of rock art. *Time and Mind: The journal of archaeology, consciousness and culture*, 6 (1): 21-28.
- WALSH, C. 2005. Introducción: (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En C. WALSH (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*, pp: 13-38. AbyaYala, Ecuador.
- WATTS, C. 2013. Relational Archaeologies: Roots and Routes. En C. WATTS (ed), *Relational Archaeologies: Human, Animals, Things*, pp: 1-20. Routledge, Londres.
- WITMORE, C. 2007. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. *World Archaeology* 39 (4): 546-562.
- ZEDEÑO, M. 2009. Animating by association: Index objects and relational taxonomies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 407-417.