

LA CONSTITUCIÓN DEL LIDERAZGO EN LA CULTURA DIAGUITA CHILENA: HUMANOS, NO HUMANOS Y PERSONA

Andrés Troncoso

Introducción

A lo largo de su historia, la Arqueología como disciplina científica ha propuesto una serie de modelos que intentan ordenar los procesos de transformación social en el tiempo, tomando como base explícita o implícita una postura evolucionista (p.e. Childe 1954; Douglas y Feinman 2010; Johnson y Earle 2010). En estas narrativas, uno de los temas centrales ha sido la complejización de las sociedades humanas. Si bien los términos complejidad y complejización son conceptos elusivos y poco claros (Alt 2010; Chapman 2009), uno de los principales tópicos tocados en relación a esta temática es la institucionalización de la desigualdad social y de los liderazgos políticos (p.e. Douglas y Feinman 2010; Earle 1991). Los modelos esbozados al respecto han seguido, al menos, dos lineamientos diferentes, pero complementarios. Por un lado, se han propuesto tipos sociales específicos asociados a contabilaciones particulares de liderazgo que conforman modelos ideales en los que se ha concentrado la investigación (p.e. Johnson y Earle 2010; Sahlin 1975). Por otro, la constitución y reproducción de estos liderazgos ha estado ampliamente asociada con el manejo y la privatización de los recursos por parte de sujetos específicos dentro de una comunidad (p.e. Bird y Bliege 2010; Eerkens et al. 2010; Hayden 2009). Paralelo a esto, los estudios han tendido a concentrarse en la aparición de los líderes dentro de contextos estatales o semi-estatales pero con marcadas diferencias de jerarquía social.

Dentro de este amplio conjunto de investigaciones, una de las áreas más grises de conocimiento es la constitución de los líderes en las llamadas sociedades intermedias, heterárquicas, transiguitarias o de rango medio (Chapman 2009; Crumley 1995; Hayden 2001a, 2001b; Johnson y Earle 2010). A diferencia de otras comunidades, en estos conjuntos las dinámicas de liderazgos son menos visibles arqueológicamente, no siempre están directamente asociada con sistemas de diferenciación y jerarquización claramente establecidos y, a su vez, se observa una gran variabilidad en las formas en que éstos se constituyen y reproducen (p.e. Hayden 2001a; Johnson y Earle 2003; Price y Feinmann 2010).

A la luz de lo anterior, en este trabajo discutimos la constitución y reproducción de los liderazgos dentro de una sociedad de este tipo como son las comunidades Diaguitas que habitaron el centro norte de Chile entre 1000 y 1450 d.C. Por medio del estudio de dos elementos materiales específicos: la cerámica decorada y el arte rupestre, así como las prácticas asociadas a su producción y “consumo”, evaluamos como se establece y reproduce la constitución de liderazgos específicos.

En particular, sugerimos que la conformación de los líderes en el contexto Diaguita se construyó a partir de dos aspectos que han sido escasamente discutidos a nivel general. Por un lado, la conformación de un concepto de persona específica que posibilitó su diferenciación dentro del conjunto social de su tiempo y, por ende, constituirse como un líder. Por otro, este concepto de persona se fundó en las capacidades o atributos que tuvieron estos sujetos para articular con una serie de otros actantes no humanos que forman parte de la comunidad Diaguita y que eran parte relevante de la reproducción y constitución tanto de estos grupos como de su mundo. De esta manera, nuestra propuesta se separa de la clásica oposición entre individuos y dividos (p.e. Fowler 2004; Strathern 1988), para en el fondo, proponer, que son las distintas relacionalidades y articulaciones con no humanos lo que posibilitó la construcción de estas diferencias que sostuvieron a los líderes. A través de este proceso, estos sujetos en última instancia fueron los perpetuadores tanto del mundo como de la misma comunidad Diaguita.

Líderes, campos de relaciones, humanos y no humanos

Como hemos indicado, la constitución de los liderazgos y la institucionalización de diferencias jerárquicas claramente establecidas ha sido un tema recurrente dentro de la literatura arqueológica. Debido a la naturaleza de la pregunta esbozada, estos enfoques se han centrado en comprender estos procesos en sociedades estatales o cuasi-estatales. Sin embargo, poca atención se ha puesto a las características y formas de liderazgos asociados con sociedades de tipo intermedias, también conocidas como heterárquicas, transigualitarias o de rango medio, en las cuales las dinámicas de poder, autoridad y jerarquía, si bien están institucionalizadas, no presentan una verticalidad tan clara como en las sociedades estatales (Eerkens et al. 2010). De la misma forma en estas comunidades los liderazgos no necesariamente son permanentes, sino que por el contrario, bien pueden ser elusivos o temporales (Kanter 2010).

Entender cómo funcionan los líderes y liderazgos dentro de este tipo de comunidades nos parece altamente relevante. Por un lado, ellas pueden servir como punto de entrada para entender posteriormente como estos liderazgos devienen en jerarquías verticales claramente institucionalizadas. Por otro, ellas muestran una amplia diversidad de alternativas (ver por ejemplo trabajos reunidos en Vaughn et al. 2010) por lo que permiten ampliar nuestro conocimiento sobre cómo se conforma y reproduce el poder en las sociedades, así como su rol en la constitución de las comunidades. En contraposición a esta situación, la visibilidad arqueológica de estos liderazgos no es tan nítida como en el caso de las sociedades estatales, generando una cierta elusividad y complejidad para su abordaje.

Para comenzar a entender y develar el funcionamiento de estos liderazgos nos parece que es importante partir de un aspecto simple y básico, pero en el que coinciden diferentes autores; esto es que para que un líder pueda actuar requiere un conjunto de seguidores que le concedan autoridad para liderar (p.e. Kantner 2010; Pauketat 2010). Esta situación implica que no es posible pensar los liderazgos y a los líderes como algo separado de las dinámicas de las comunidades, su devenir histórico y proyectos socio-políticos.

Las comunidades son agregados que se construyen y reproducen a través de campos relacionales que están histórica y espacialmente situados. Al ser agregados relacionales, ellas se encuentran en un constante proceso de producción y reproducción a partir de las prácticas sociales y materiales que reconstruyen tales campos relacionales (p.e. Harris 2014; Pauketat 2008, 2012; Varien y Potter 2008; Yaeger y Canuto 2000). Esto implica que las comunidades y “lo social” no son entidades estáticas, ni a priori, sino que están en un recurrente devenir y proceso de llegar a ser (Pauketat 2008, 2012; Varien y Potter 2008). A su vez, éstas no se constituyen solamente por actores humanos, sino también por una serie de otros actantes no humanos que son social y políticamente activos (p.e. Allen 2002; De la Cadena 2015; Ingold 2015).

En coherencia con esto, los líderes y sus liderazgos están en un constante proceso de producción y negociación dentro del entramado social. Por ello los líderes no sólo requieren la aprobación de la comunidad, sino que también capacidades y habilidades para lograr articular los campos de relaciones que constituyen a las comunidades en un tiempo y espacio específico (Pauketat 2010). Si bien diferentes autores reconocen en la agencia de los sujetos un valor central a este proceso (p.e. Hayden 2001b, Kanter 2010), lo cierto es que la agencia es una cualidad que se encuentra distribuida al interior de un campo de relaciones socio-históricas, más que como un valor innato a una persona, por lo que ese liderazgo

se funda más bien en la capacidad que presentan estos sujetos para concentrar o articular esta agencia distribuida dentro de sus campos relacionales históricos (Pauketat 2010, 2012; Robb 2010). Como bien muestran diferentes autores, la capacidad de articular con estos campos de relaciones puede ser de distintas maneras por los líderes y es dependiente de como se establecen las articulaciones entre las comunidades, los líderes y su reproducción social a través de las prácticas sociales (p.e. Clastres 1995; Eerkens 2010; Hayden 2001a, 2001b, 2009; Nielsen 2006). Esta situación implica que no existe sólo una forma de constitución de estos líderes, ni una exclusiva estrategia, tal como ha sido apelado en general en relación con la acumulación, privatización y manejo del ámbito económico por distintos autores.

Al estar los liderazgos y las comunidades en un constante proceso de producción y reproducción, las dinámicas de conformación de lo social se deben efectuar en distintos ámbitos espaciales y fenoménicos. En tal sentido, tanto los espacios cotidianos como los espacios públicos se constituyen como arenas políticas en las que a través de las prácticas, experiencias y materialidades se ponen en juego los campos de relaciones que constituyen a las comunidades y, por ende, también sus liderazgos (Bourdieu 1977; Moore 1994). No obstante lo anterior, los espacios públicos o de agregación social son ámbitos que permiten observar con más claridad estas dinámicas socio-políticas, en tanto ellas son arenas específicamente orientadas para la conformación, reproducción y negociación de lo político y lo social (Coben y Inomata 2006; Moore 1994, 2013). Es a través de la misma espacialidad de estos espacios públicos que se promueven experiencias, relaciones y articulaciones entre los distintos actantes de una comunidad y de lo socio-político.

Otro aspecto central asociado con la generación de líderes, y escasamente explorado en la literatura, hace referencia a la necesidad de la conformación de un tipo o concepto de persona específico. Los distintos estudios sobre la producción de liderazgo en caso alguno han explorado esta noción, asumiendo como fundamento la existencia de sujetos individualizados sin reconocer el carácter histórico de la noción de persona y las distintas configuraciones de sujeto posibles de desplegarse en las sociedades humanas. De hecho, propuestas como las de los *aggrandizers* guardan una similitud muy cercana con la noción de los sujetos modernos individualizados y emprendedores, no obstante el carácter reciente de esta configuración de persona (Fowler 2004; Hernando 2002; Thomas 2004.). La relevancia del concepto de persona ha sido tangencialmente reconocido por algunos autores quienes han destacado que aspectos como el carisma, inteligencia, capacidades manipulativas, entre otros son atributos esenciales para su con-

formación (p.e. Hayden 2001a, 2001b; Kanter 2010), mientras que otros han reconocido en las diferencias de sexo/género un fundamento para la construcción de sujetos políticamente distintos (p.e. Godelier 1986; Hernando 2002, 2012). En nuestra perspectiva, si bien estas características pueden ser relevantes, más nos parece destacable que los líderes requieren ser conceptualizados como un tipo de persona o sujeto particular, no sólo por el hecho de tener habilidades que posibilitan su liderazgo, sino también por cuanto de una u otra manera su posición lleva a que ellos se segreguen de la totalidad del grupo social para conformarse como personas más especificadas dentro del entramado social, siguiendo de esta manera aspectos avanzados desde otra problemática por Hernando (2002, 2012).

Este proceso nos parece sugerente, por cuanto en el largo término son estos procesos de generación de sujetos particulares los que bien pueden llevar a romper las lógicas comunitarias y corporativistas de estos tipos de comunidades, dando paso a sistemas más jerarquizados y verticales. Es en este contexto que la conformación de los liderazgos en estas sociedades intermedias se convierte en un tema relevante para entender el desarrollo y consolidación de la diferenciación y jerarquización social y política en la historia de la humanidad.

Comunidades Diaguitas

La Cultura Diaguita se desarrolló durante el período Intermedio Tardío (1.000-1.450 d.C.) en el Norte Semiárido de Chile y correspondió a una sociedad agrícola definida por un patrón de asentamiento disperso enfocado en el uso de las terrazas fluviales aptas para el cultivo y próximos a los principales cursos hídricos de la región (Troncoso 1999; Troncoso et al. 2016). La orientación mayormente agrícola de estas comunidades se ha contrastado últimamente con estudios isotópicos que muestran que fue en este momento que se popularizó en la dieta de las poblaciones de la región el consumo del Maíz (*Zea Mays*) (Alfonso et al. 2017; Becker et al. 2015).

Si bien los estudios sobre asentamientos residenciales no son abundantes, los casos conocidos sugieren que estos sitios corresponderían más bien a unidades residenciales autosuficientes económicamente como lo indican industrias líticas manufacturadas sobre materias primas básicamente locales, un predominio de cerámica monocroma posiblemente de producción local dada su amplia variabilidad y heterogeneidad de pastas y la ausencia de bienes foráneos en estos contextos. A su vez, a nivel de prácticas funerarias no se observan claras diferencias en los ajuares y ofrendas entre las distintas tumbas (Pavlovic 2003; Troncoso 1999).

Esta dinámica de la Cultura Diaguita sugiere dos aspectos. Primero, no obstante el compartir una serie de aspectos materiales y prácticos entre sus integrantes, los distintos miembros humanos de estas comunidades presentan una escasa interacción cara a cara e integración espacial. A diferencia de lo que ocurre en otras regiones, no encontramos dentro de los paisajes Diaguita la presencia de plazas o espacios públicos arquitectónicos claramente formalizados. Segundo, no se reconoce una importante variabilidad y diferenciación social entre los miembros de estas comunidades, lo que ha impedido reconocer la clara presencia de líderes y dinámicas de liderazgo y poder. Si bien Ampuero e Hidalgo (1975), propusieron en primera instancia un modelo social de jefaturas con jerarquías claramente establecidas, éstas no se expresan claramente en el registro arqueológico. A su vez, sus propuestas se basaron mayormente en información documental que, por un lado, no era proveniente del territorio actualmente conocido como el área de dispersión Diaguita, y por otro, se desconoce en qué medida tal descripción se ve afectada por la intromisión y dinámica Inkaica en la región.

En tal contexto, la Cultura Diaguita remite a estas clásicas comunidades intermedias en las que, no obstante la homogeneidad de su cultura material, se desconocen sus dinámicas de reproducción social y construcción política dada la ausencia de los indicadores tradicionalmente usados para abordar estas discusiones.

Antes del liderazgo: Reproducción social en el mundo Diaguita

Como hemos indicado, los espacios públicos se constituyen en lugares relevantes para la producción y reproducción de los liderazgos. La ausencia de espacios arquitectónicos a manera de plazas podría llevar en primera instancia a considerar como una tarea dificultosa aproximarse a entender los liderazgos Diaguita, más aún considerando la baja heterogeneidad observada en los sitios habitacionales y funerarios. Sin embargo, y como hemos indicado en otros trabajos (Troncoso 2018, Troncoso et al. 2014, 2016), a nuestro entender, los sitios de arte rupestre pasarían a ser un lugar básico para entender este proceso en tanto ellos se constituyeron en un particular espacio público asociado con la reproducción social de estas comunidades.

La producción de arte rupestre fue una práctica de recurrente e intensiva dentro del mundo Diaguita, como lo demuestra el hecho que a la fecha hemos reconocido sobre 1.700 bloques con grabados en la cuenca hidrográfica del río Limarí y que han abarcado la prospección y estudio de un área cercana a los

150 km² (Figura 1). Las características y espacialidad de estos sitios de arte rupestre muestran que ellos se constituyeron en verdaderos espacios públicos, a manera de plazas, para estas comunidades (Troncoso 2018). Por un lado, se disponen fuera de las áreas de asentamiento, específicamente en laderas de cerro o ingresos de quebrada marcando los límites entre las zonas recurrentemente habitadas por estas comunidades y donde se concentra su registro arqueológico (las terrazas fluviales) y los espacios ocupados posiblemente de manera esporádicas, donde hay ausencia de registro material Diaguita y que son también vías de tránsito para áreas vecinas (quebradas y cerros) (Figura 2). Estos sitios no sólo estarían mediando entre dos tipos de espacios diferentes, sino también entre comunidades distintas. En efecto, estos sitios muestran una ordenación interna asociada a prácticas de movilidad que permitan la salida desde los espacios de ocupación cotidiana hacia sectores foráneos, muy posiblemente valles vecinos como lo sugiere la relación espacial que presentan estos sitios con rutas naturales de movilidad interregional y que se continúan usando hasta la actualidad. En tal sentido, estos sitios estarían también mediando entre comunidades, marcando los límites asociados con la salida desde una comunidad y sus espacios de reproducción cotidiana. Esto se basaría en que se ha postulado que los valles serían las unidades socio políticas básicas de estas comunidades y el registro arqueológico muestra una cierta variabilidad en términos de patrones decorativos alfareros entre uno y otro valle, así como en la intensidad de la producción de arte rupestre (González 2004, 2010; Troncoso et al. 2014).

La dinámica de esta práctica se encontró altamente pautada, pues cada sitio muestra siempre una organización lineal con una orientación de los paneles marcados hacia un rango visual particular que se asocia con el hecho que los petroglifos son manufacturados y se pueden observar siguiendo un eje específico de movimiento asociado a la salida desde cada valle. En otras palabras, los petroglifos se observan y se manufacturan siguiendo un eje de movimiento desde el fondo del valle hacia el interior de las quebradas. A su vez, y no obstante la gran cantidad de bloques intervenidos, las superposiciones son escasas (menos de 1%) indicando un pauteamiento en la producción, así como un respeto por las producciones realizadas previamente por otros sujetos de la Cultura Diaguita. Los motivos no son extremadamente variables, pero si se observa una variabilidad técnica importante y distintos niveles de experticia entre los productores de petroglifos, así como diferencias de pátinas entre los motivos dentro de una roca (Vergara et al. 2016). Todo ello sugiere la existencia de distintas manos manufactureras, pero también de un continuo uso y reuso pauteado de estos sitios. Esta situación se observa más claramente en los grandes conjuntos de arte rupestre

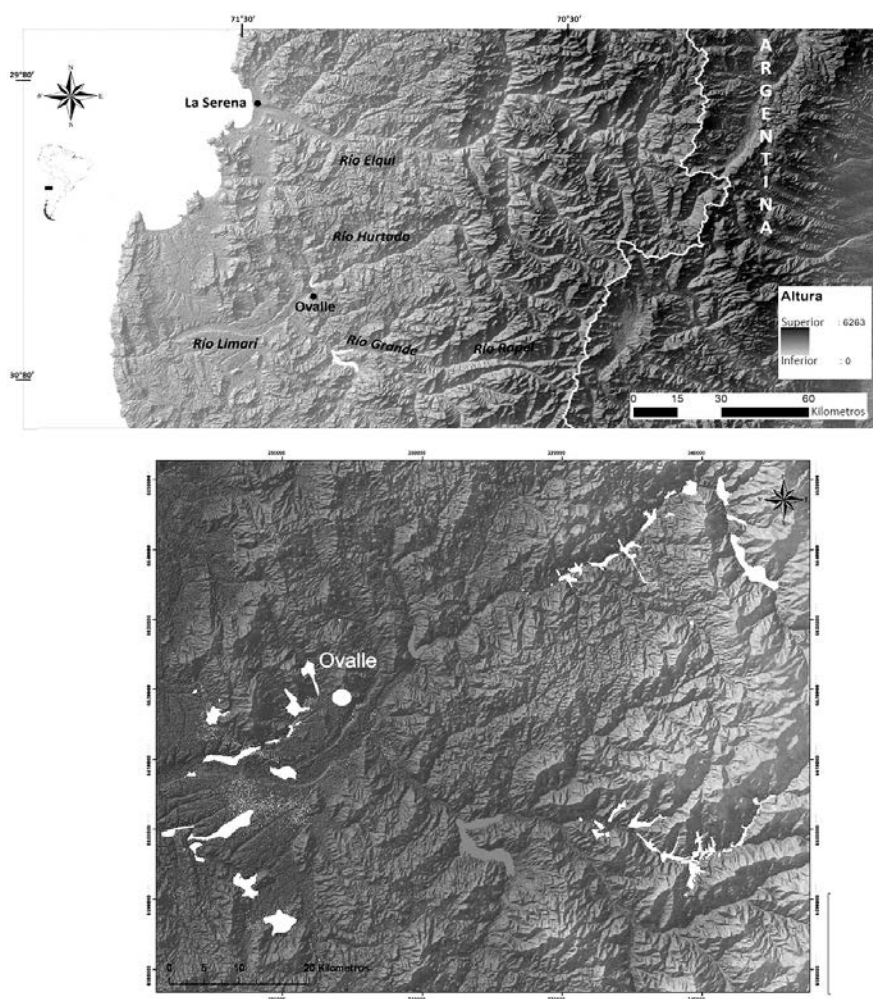


Figura 1. Mapa de la zona de estudio. En blanco zonas prospectadas.

(que pueden llegar a tener sobre los 100 bloques grabados), donde obviamente la variabilidad es extremadamente alta, pero siempre ajustada al patrón espacial y formal reconocido previamente.

A partir de lo anterior, hemos propuesto que los sitios de arte rupestre se constituirían en espacios asociados a la integración social de las comunidades Diaguita (Troncoso 2018). Ellos se conformarían como espacios públicos que

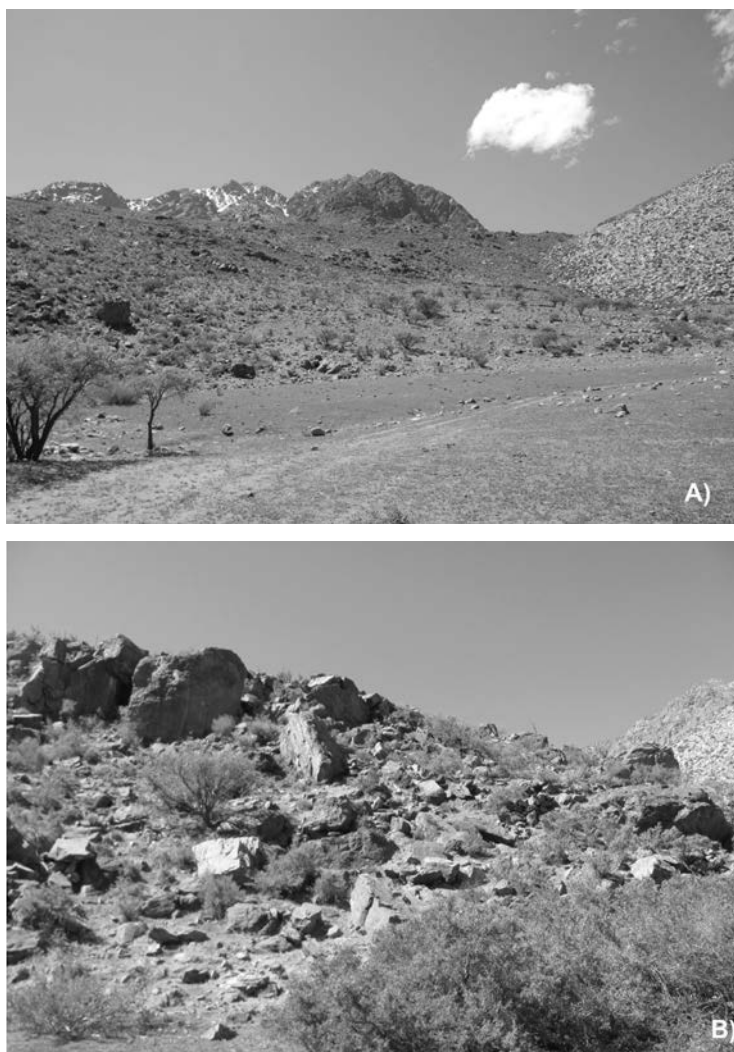


Figura 2. Vista del sitio de arte rupestre de Cuesta Pabellón: a) Emplazamiento general del sitio, b) Rocas del sitio con y sin grabados.

son intervenidos regularmente por los distintos actantes humanos que se desplazan por tales espacios, respetando las prácticas previas y conformando verdaderas construcciones arquitectónicas basadas en la conjunción de espacios de movilidad, rocas e imágenes. Cada acto de producción de arte rupestre, por tanto, sería una práctica rutinizada que articularía a un productor de grabados con un conjunto de otros sujetos que se han movido por tal espacio y con las prácticas,

imaginarios y discursos que la comunidad ha desplegado en tal lugar. Central en tal proceso sería la animación de las rocas que posibilitarían tanto la articulación y construcción de estas narrativas por distintos sujetos no obstante su no co-presencia, así como el pauteamiento de un movimiento ritualizado.

La centralidad de esta práctica articularía con los campos relaciones espaciales en las que se despliega la vida Diaguita en la región. Al ubicarse los sitios de arte rupestre en puntos entre dos tipos de espacios diferentes, así como entre comunidades de distintos valles, ellos se constituirían en lugares centrales que median entre distintos espacios, comunidades y humanos que componen a las comunidades Diaguita; su alejamiento de los espacios cotidianos, a su vez, permite segregar esta experiencia del resto de las actividades cotidianas que despliegan los Diaguita en su tiempo. Esta constitución de centralidad nos parece altamente relevante, por cuanto como lo sugiere la etnografía andina y las propuestas ontológicas asociadas al analogismo, estos espacios centrales suelen constituirse en áreas altamente sacralizadas, donde se hacen presente y articulan una serie de actantes no humanos que forman parte del mundo y son esenciales para su reproducción (p.e. Allen 2002; Descola 2014; Harris y Bouysee Cassagne 1988). Más aún, en estos contextos ontológicos se observan organizaciones duales del mundo, tal como se refrenda en la alfarería Diaguita, donde cada mitad se encuentra poblada por una serie de actantes no humanos organizados jerárquicamente (Allen 2002; Descola 2014; Harris y Bouysee Cassagne 1988), los cuales no pueden combinarse, ni juntarse. En ese proceso, los centros son espacios esenciales para la reproducción del mundo y el orden socio-natural en tanto mantienen segregados este pluriverso de actantes y seres que componen a las comunidades y lo social (Cereceda 1988; Descola 2014).

Mientras los petroglifos establecen estos lugares de reproducción social e integración de la comunidad en su amplia escala, en los espacios residenciales esta integración con una comunidad, sus narrativas e imaginarios pensamos que se realiza, al menos, por medio del compartir y usar la alfarería decorada. Si bien está cerámica no presenta una alta representatividad dentro de los contextos residenciales, ella siempre se encuentra en estos contextos indicando que es parte de la vajilla cotidiana de estas poblaciones. En este caso, a partir tanto de su presencia en estos espacios residenciales, como de su uso cotidiano se establece una relación con el resto de la comunidad a partir del compartir no sólo unos códigos visuales y patrones decorativos, sino también construir una serie de narrativas e imaginarios que se asocian con tales conjuntos visuales. De hecho, como lo muestran los estudios de González (2013) y Vásquez (2018), se dan variaciones en los patrones decorativos a nivel de valle que muestran como la producción y

consumo de estas vasijas se constituyen en prácticas que reafirman a las comunidades a nivel de cada valle, a la par que marcan sus diferencias con las de territorios vecinos. A su vez, los estudios efectuados en relación a su manufactura, sugieren que no obstante una importante homogeneidad dentro de estas piezas (especialmente en relación con sus tamaños), no se observa una clara especialización, ni estandarización en su producción, lo que implicaría que no existen focos centralizados de producción, pero tampoco ocurriría una industria a nivel de hogar (Osa 2017). Esta situación sugeriría algún nivel de especialización en su manufactura, pero a una escala baja, especialización que también va de la mano con la ya mencionada variabilidad en los tipos y frecuencias de patrones decorativos que se conocen entre los distintos valles (González 2013; Vásquez 2018). Nuevamente, y tal como en el caso de los petroglifos, el mismo proceso de producir, pintar y, finalmente, consumir estas vasijas actúan como prácticas que a diferentes niveles y en distintos espacios articulan a la comunidad en su totalidad con sus narrativas e imaginarios.

Construyendo líderes: Humanos, no humanos y mediaciones

La relevancia que adquieren el arte rupestre y la cerámica dentro de las dinámicas de reproducción social de las comunidades Diaguita pensamos que va asociada también a construir dentro de los imaginarios y narrativas de estas comunidades a algunos sujetos como personajes centrales que posibilitan la construcción de la comunidad y que pueden interpretarse como líderes. Si bien el grueso del arte Diaguita, tanto en arte rupestre como cerámica, es de carácter no figurativo y por ende dificulta cualquier intento de decodificación interpretativa de éste, lo cierto es que dentro de este universo visual hay un conjunto de representaciones que se segregan y particularizan sobre cada soporte.

En el caso de los petroglifos, encontramos un set de imágenes antropomorfas simple, sin vestimentas, tocados cefálicos, objetos específicos o bien en escenas propias a alguna actividad. Por el contrario, son humanos contruidos únicamente por medio de líneas y círculos que no posibilitan ningún tipo de especificación entre ellos (Figura 3). Esta situación la hemos interpretado como indicador de un arte rupestre que promueve el corporativismo y la homogeneidad entre los sujetos, sin que se utilicen recursos visuales para marcar diferencias entre las personas (Troncoso 2018).



Figura 3. Representaciones antropomorfas en el arte rupestre Diaguita

Sin embargo, dentro de este conjunto hay un motivo figurativo ampliamente reconocido y que corresponde a representaciones aisladas de cabezas. También conocidas como máscaras, son cabezas de formas circulares o cuadrangulares que en ocasiones presentan tocados, pero de muy pequeño tamaño, y cuyos elementos del rostro se representan por medio de motivos complejos como meandros, cuadrados, escalerados, teniendo en ocasiones líneas zigzageantes a manera de escarificaciones del rostro¹. Estas cabezas destacan dentro de todo el conjunto rupestre por varias razones. Primero, dentro de la gran heterogeneidad visual, y la primacía de motivos no figurativos, las cabezas son un conjunto visual más homogéneo y que se identifica claramente dentro de todo el corpus visual Diaguita. Segundo, son motivos que demandan una mayor habilidad para su manufactura en comparación a otros, lo que se expresa en que sus surcos suelen ser más regulares en sus atributos métricos (grosor), a la vez son más trabajados (ausencia de corteza) que el restante conjunto de petroglifos y hacen uso en muchas ocasiones de complejos juegos de simetría (Vergara et al. 2016) (Figura 4). Todo esto sugiere que estas imágenes de cabezas son elaboradas por sujetos que a través del acto productivo ponen en juego una habilidad mucho mayor que la observable en los otros motivos. Lo anterior, sumado al hecho que los rostros suelen presentar los surcos más largos dentro de todos los petroglifos implica que son éstos también los que demandan una mayor inversión laboral en su manufactura.

Estas particularidades de las cabezas se expresan también en su posicionamiento espacial al interior de los sitios de arte rupestre. A diferencia de cualquier otro tipo de motivo (incluyendo antropomorfos), las cabezas se ubican en

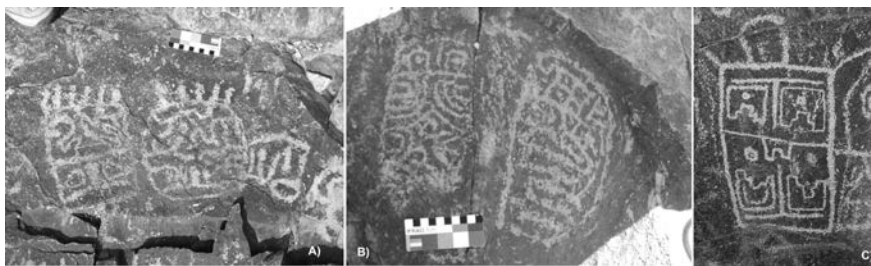


Figura 4. Representaciones de cabezas en el arte rupestre Diaguita: a-b) Cuesta Pabellón, c) Maravillar 1.

posiciones específicas, emplazándose o en el ingreso de los sitios, o en su sector central, asociándose en muchos casos a cambios en las condiciones de visibilidad durante el desplazamiento de los sujetos al interior de los sitios. Esta ubicación genera que las cabezas se disponen en puntos centrales mediando entre dos espacios diferentes entre sí (fuera del sitio / dentro del sitio:: campo visibilidad 1: campo visibilidad 2) (Figura 5).



Figura 5. Cabezas grabadas asociadas a un punto de quiebre visual.



Figura 6. Cerámica decorada Diaguita: arriba) vasija con 2 bandas de diseño, abajo) vasija antroppo-zoomorfa con 3 bandas de diseño

Una situación similar ocurre en la alfarería, donde predominan los motivos no figurativos organizados por medio de 1 o 2 bandas decorativas que circundan la vasija (Figura 6a). Sin embargo, se reconoce una vasija particular denominada plato antropomorfo zoomorfo (Cornejo 1989; Cornely 1956; Troncoso 2005), que presenta un rostro cuadrangular (a manera de cabeza) que combina rasgos humanos y otros no humanos. Esta pieza no sólo rompe el carácter no figurativo de estas vasijas, sino también se segrega del restante conjunto cerámico debido a que presenta 3 bandas decorativas, encontrándose la cabeza nuevamente en un espacio central que es flanqueado por una banda lateral a cada lado. En múltiples ocasiones las bandas de cada lado se oponen ya sea por que usan patrones de diseño diferentes o porque cambian e invierten sus colores (Figura 6b-c).

De esta manera, el plato antropomorfo zoomorfo replica los mismos principios visuales y espaciales que definen a las cabezas en la alfarería, estableciendo una citacionalidad entre los conjuntos visuales e imaginarios que se despliegan en los espacios rupestres y los cotidianos donde se usan estas vasijas. La citacionalidad de las cabezas entre estos distintos ámbitos fenoménicos es altamente relevante debido a que este es el único elemento visual que traspasa estos dos soportes diferentes (rocas y cerámica) y ámbitos fenoménicos (espacios públicos y espacios residenciales), apelando a una misma imagen y sintaxis espacial. En efecto, ambas representaciones remiten a principios similares que las constituyen y segregan dentro de la visualidad Diaguita: i) ambas son cabezas que no representan de manera naturalista los rostros, ii) se ubican en un espacio que podemos denominar como central, iii) generan una segregación entre dos áreas con características espaciales diferentes, iv) se separan completamente del restante universo visual Diaguita.

A través de estas características tanto en los espacios públicos como residenciales los conjuntos visuales segregan y especifican a un elemento en específico dentro de los conjuntos, narrativas e imaginarias de la comunidad: las cabezas. Estos motivos representan y construyen a nuestro entender un sujeto con una capacidad específica y particular dentro de estos contextos Diaguita, un sujeto que se establece como un centro y es capaz de mediar y articular las distintas fuerzas, seres, energías y componentes del mundo. Es esta capacidad de centro que le permite también condensar y articular todos estos conjuntos, manteniendo un equilibrio entre las mitades que posibilita la reproducción del mundo y de las comunidades Diaguita. A través de estas características, ella integra y otorga unidad a estos grupos con una escasa interacción cara a cara, pero que se reconocen como comunidad a partir de compartir y reproducir estas imágenes tanto en los contextos privados como públicos.

En el caso de los petroglifos, estas cabezas se constituyen como centros dentro de un centro que son los sitios de arte rupestre que están mediando entre mitades. En el caso de la alfarería ocurre lo mismo con las cabezas que median entre bandas que suelen oponerse entre sí. Pero estos conjuntos no son una mera representación de sujetos relevantes, sino que pensamos que es a través de estas mismas producciones que estos sujetos se reproducen y legitiman dentro del orden social. En el caso del arte rupestre, cada manufactura de cabezas activa estos espacios centrales y se constituye en un proceso de mediación entre seres, fuerzas y energías que reafirman el carácter central de estos sujetos, reactivando su posición en las narrativas y procesos de producción de estas comunidades. En el caso de las vasijas sucede lo mismo, cada acto de pintado de estos rostros reactiva su posición de centro y mediador. Cada acto de consumo de estos mismos conjuntos reconstruye y reproduce estas narrativas y capacidades asociadas al centro y estos personajes.

La centralidad de estas representaciones se ve expresada también por el hecho que ellas corresponden a cabezas, un segmento corporal que en diferentes partes de los Andes es ampliamente reconocido por su relevancia en tanto se asocia a nociones de poder y fertilidad (Arnold y Hastorf 2008).

Estas imágenes se asociarían con sujetos relevantes dentro de la reproducción social y del mundo Diaguita que pueden ser entendidos como líderes, los que no obstante su prestigio y relevancia social, no poseen capacidad de expropiación de mano de obra, ni una diferencia de status notoriamente amplia como para reconocerse claramente en los contextos arqueológicos a partir de los indicadores clásicos usados. Esta situación no ha de extrañar, por cuanto como ha mostrado Nielsen (2006) para otros contextos espacio-temporales andinos,

el prestigio de los líderes se funda mayormente en su capacidad para articular y coordinar a las comunidades con su mundo y vida social, sin que la circulación de objetos y su apropiación sean recursos fundantes de tal proceso.

Esta consideración de su posición social relevante descansa también en que ellos se separan de un repertorio antropomorfo, que por el contrario, se centra en apelar al corporativismo y la ausencia de segregaciones entre los sujetos dentro del corpus social debido a la inexistencia de elementos diferenciadores como vestimentas, tocado, escenas o bien asociaciones con objetos específicos de cultura material.

De esta manera, por sobre una capacidad de expropiar la mano de obra, circulación de objetos o privatización de recursos, estos líderes construirían su liderazgo y poder a partir de la construcción de su posición como seres centrales dentro de los campos de relaciones que constituyen el mundo Diaguita. En este proceso, su liderazgo implicaría no sólo la agencia de su persona, sino también la capacidad para animar y articular con un conjunto de otros actantes del mundo de carácter no humano, permitiendo mantener un equilibrio y una articulación entre estos distintos actantes humanos y no humanos. Esta capacidad de manejar y articular con estas animaciones es lo que en última instancia posibilitaría la construcción y reproducción de una comunidad social. De esta manera, estos líderes serían por sobre cualquier otra cosa, la constitución misma de la comunidad y su mundo, por lo que su activación y reproducción a partir de estos discursos visuales es lo que posibilitaría la misma continuación del grupo social. Sería producto de esta posición central que se condensaría en estos personajes una importante capacidad de la agencia que se distribuye dentro de su campo socio-histórico y les posibilita tener estas capacidades y efectuar tal labor.

En segundo lugar, esta capacidad estaría íntimamente relacionada con un concepto de persona específico que se establece y reproduce durante este momento histórico por estas comunidades. Aunque aún conocemos poco de este concepto de persona, lo cierto es que se genera al menos dos grandes conjuntos de constitución de personas-humanas en este ámbito: uno de tipo más corporativo que no construye diferencias sociales entre los sujetos del colectivo humano y otro, por el contrario, que especifica a una categoría de seres que sobrepasan lo humano para articular con lo no humano y la noción de centro. Ambos tipos de sujetos se constituirían y descansarían a partir de la constitución de campos de relaciones diferentes que los posicionan de formas distintas dentro del entramado social, pero que le permiten también mediar y articular de manera diferencial con un conjunto de otros actantes no humanos. De esta manera, ambas categorías de sujetos no remitirían a una simple oposición entre individuo y divido

(Fowler 2004), sino que ambas serían de carácter relacional, diferenciándose por los campos relacionales en que cada uno de éstas se integra.

Nos parece que esta situación se puede observar al comparar el registro arqueológico con lo existente anteriormente. Por un lado, en el arte rupestre de las comunidades móviles previas a lo Diaguita (conocidas como Complejo Cultural El Molle) se reconoce la presencia de cabezas grabadas con grandes tocados y que se manufacturarían entre el 500 y 1000 d.C. (Troncoso et al. 2008, Troncoso et al. 2016). Estas cabezas, también conocidas como cabezas tiaras (Mostny y Niemeyer 1983), destacan por presentar grandes tocados que tienen primacía visual sobre el rostro. La relevancia de los tocados se expresa también en que todas las imágenes de cuerpos tienen estos tocados e, inclusive, hay tocados que se graban aisladamente en el arte rupestre (Figura 7). En tal sentido, si bien las cabezas son relevantes en la imaginaria y narrativas de ese momento, los tocados adquieren una mayor



Figura 7. Cabeza tiara

preponderancia y son un aspecto primordial dentro de la constitución de los sujetos, no obstante la segregación entre cuerpos y cabezas que promueve tal arte rupestre. Esta diferencia se ve ampliada por el hecho que los campos relacionales de estas cabezas tiaras son diferentes de aquellas de tiempos Diaguita. En primer lugar, ellas no se disponen al interior de los espacios públicos, sino que en espacios residenciales. Segundo, ellas sólo aparecen representadas en soportes rocosos y no en alfarería. Finalmente, y más relevante, las cabezas tiaras no se ubican en puntos centrales que medien entre diferentes espacios, careciendo, por tanto, de la principal característica que define a las cabezas Diaguita. Esto indicaría que los sujetos con capacidad de mediación y asociados a la representación de cabezas serían propios a los conjuntos Diaguita y en caso alguno anterior.

Por otro lado, las prácticas funerarias y el complejo alucinógeno también da cuenta de cómo los líderes Diaguita se relacionan con un concepto particular de persona. Al respecto, aunque no se observa una clara separación y diferenciación social en las tumbas Diaguita, el análisis de estos espacios mortuorios muestra que si bien todos los sujetos suelen compartir la alfarería, no todos presentan implementos del complejo alucinógeno (espátulas y recipientes), los que por el contrario, son escasos en el registro. Esta situación, pensamos, estaría segregando a algunos sujetos dentro de estos espacios por tales ofrendas, lo que no debería extrañar, por cuanto, estos personajes con capacidades de construirse como centro y mediar entre distintos actantes sociales suelen asociarse con especialistas del ámbito religioso. Si bien no es posible definirlos necesariamente como chamanes dada la variabilidad de especialistas religiosos reconocidos en la región andina (Sullivan 1988), distintas etnografías y estudios han mostrado la posición central que tienen en las redes socio-políticas de las comunidades estos sujetos (p.e. Moore 2005; Sullivan 1988; Viveiros de Castro 2010), los que adquieren tal ubicación a partir de las dos características principales que hemos reconocido acá: su constitución como personas distintas al resto de los humanos, su capacidad para articular con los constituyentes no humanos del mundo.

En esta misma línea, una rápida comparación de los contextos de deposición del complejo alucinógeno en Diaguita (espátulas y recipientes) y Molle (pipas) muestra una clara diferencia. En el caso Diaguita, estos implementos se registran en contextos funerarios a manera de ofrenda/ajuar, estando casi totalmente ausentes en espacios residenciales. En contraposición, en Molle las pipas son recurrentes en contextos residenciales y escasos en tanto ofrendas/ajuar de enterratorios. Esta oposición pensamos que muestra como se establece una relación distinta en la constitución de las relaciones entre personas y materiales en ambos momentos. Mientras en el caso Molle no se observa una relación directa y única

con un sujeto específico (producto de su mayor descarte en espacios residenciales), en el caso Diaguita el “fin de la vida” de la persona implica también el “fin de la vida práctica” del complejo alucinógeno, moviéndose ambos hacia los espacios funerarios. Esta transformación en la relación personas-cosas va aparejada también con que la misma práctica que se despliega en relación a estos materiales es distinta, pues mientras en el caso Molle se fuma, en el caso Diaguita se inhala.

Ambas situaciones nos parecen que dan cuenta que la conformación de los líderes Diaguita descansan en un tipo de persona que no estaba presentes antes en la región y que se inaugura en este momento. Ese nuevo tipo de sujeto tendría 3 atributos particulares: i) diferenciarse del resto de los otros actores humanos a manera de una pseudo-individualización que lo hace distinto al resto del colectivo, ii) ser un centro que media entre humanos así como con no humanos, teniendo la capacidad de establecer una separación entre entidades que deben mantenerse segregadas y iii) ser una persona distribuida y partible (Gell 1988). Esto último implica que es un ser que traspasa los límites de su corporalidad de forma tal que, por una parte, segmentos de su corporalidad actúan como la persona en su totalidad (cabezas) y, por otra su ser al sobrepasar su corporalidad se distribuye en otros materiales. En este caso nos parece que los elementos del complejo alucinógeno y especialmente las cabezas en piedra y cerámica pueden entenderse como extensiones de su corporalidad. Por un lado, en tanto los primeros elementos ingresan a contexto funerario junto a la persona y pasan a ser parte central de su práctica de mediación, ellos bien podrían entenderse como extensiones de su corporalidad. Por otro, si consideramos que lo social y la comunidad están en un constante proceso de ser, el accionar de estos líderes como centros requiere estar en todo momento reafirmando este orden y balance del mundo. Por ello, las cabezas en alfarería y roca actuarían constantemente en este proceso de construir y mantener un centro que permite la mediación y el balance entre los distintos actantes sociales y miembros de esa comunidad, siendo por tanto, expresiones distribuidas de estas personas. En este contexto, las imágenes de cabezas en uno y otro soporte material no serían representaciones de estos líderes, sino los líderes mismos en su constante proceso de mantener un centro organizador. El mero hecho que las cabezas se segreguen técnicamente del restante conjunto de diseños rupestres en su manufactura reafirma esta idea, por cuanto su manufactura no puede ser realizada por cualquier persona y esta situación es producto de ser ellas parte de la corporalidad de los líderes que se hace presente y actúa en esos puntos del espacio. Esta situación no debería extrañar, por cuanto nociones de personas distribuidas y partibles son reconocidas para los Andes prehispánicos (p.e. Wilkinson 2013).

Finalmente, si bien las características que hemos asociado con los líderes Diaguita en este trabajo bien podría llevar a etiquetarlos bajo el clásico rótulo de chamanes, nada está más lejos de nuestra intención por cuanto por sobre este rótulo se encuentra todo un sistema religioso y socio-político. De hecho, Sullivan (1988) caracteriza a los especialistas religiosos andinoamericanos a partir de tres tipos segregados por las bases en las que fundan su autoridad: basados en la experiencia de la posesión, la experiencia del éxtasis y la maestría del canon. Sin entrar en una revisión de éstos, Moore (2005) ha usado los tres tipos como modelos ideales en pos de evaluar los fundamentos de la autoridad en los Andes prehispánicos, generando una serie de indicadores espaciales y materiales asociadas a cada uno de ellos a partir de la conjunción de las bases de su poder, la performatividad asociada y las experiencias que construyen esa autoridad. Lo interesante es que sin un afán evolucionista, Moore (2005) observa relaciones entre el tipo de autoridad y la complejidad socio-política de las comunidades andinas prehispánicas.

Si usamos el modelo de Sullivan (1988) y Moore (2005) con fines heurísticos para entender la configuración del liderazgo en los contextos Diaguita podemos observar que éste se acerca más bien a un sistema canonista, pero con algunos rasgos propios también a especialistas basados en la experiencia del éxtasis (Chamanes Estáticos según Moore 2005). Por un lado, la ausencia de claras diferencias de jerarquías sociales al interior del grupo social y la imposibilidad de reconocer espacios residenciales propios a sujetos líderes es más propio a los sistemas de especialistas basados en experiencias estáticas dada el carácter transitorio, no heredable del poder y la existencia de múltiples especialistas-autoridades dentro de las comunidades tanto a nivel local como regional. La ausencia de claros espacios públicos se relaciona también con que las experiencias estáticas se performatizan a una baja escala espacial y en muchas ocasiones en espacios residenciales. Esta autoridad se basaría en la capacidad que le entrega al sujeto estas experiencias de conectarse y articular vía el éxtasis con una serie de interioridades de otros seres en pos del bienestar del grupo social, incluyendo entre ellas la capacidad de transmutar a otros cuerpos de seres.

Por otro lado, la idea de espacios públicos monumentalizados, multigeneracionales, segregados de las áreas residenciales asociados a movimientos procesionales como el que se observa en la organización interna de los sitios de arte rupestre son más propios a sistemas canonistas asociados a una autoridad centrada en el manejo de un conocimiento especializado y en el entrenamiento en su uso para una aplicación sistemática.

Como podemos ver, ambos elementos se conjugan en el liderazgo Diaguita. Mientras parte de la iconografía del complejo alucinógeno y de las cabezas apela

a la noción de transformación y transmutación con el felino, su constitución como centro y mediador entre distintos tipos de seres y actantes de la comunidad descansa en el conocimiento experto y su uso adecuado en pos de mantener los balances y equilibrios dentro de una comunidad en constante peligro de desintegrarse.

Lo interesante de esta discusión, no sólo es que ambos tipos de autoridades basan su prestigio en distintos fundamentos, sino que Moore (2005), ha observado una tendencia hacia sistemas canonistas en grupos más jerarquizados en oposición a lo que ocurre con los chamanes estático, más propias a comunidades con escasa diferenciación social. Una configuración de autoridad intermedia como la reconocida en los Diaguita es coherente con una sociedad de rango medio en la cual se reconoce una institucionalización del liderazgo que propone una categoría de persona particular y diferente al resto del grupo social, pero que sin embargo, no tiene la autoridad y el poder para expropiar mano de obra, ni tampoco se reproduce en una clara diferencia en el capital económico en relación con el resto del grupo social.

Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes hemos discutido como se establece y reproduce la constitución del liderazgo en un tipo de comunidad de rango medio en la que no se observan los claros indicadores asociados a la constitución y diferenciación social. En efecto, mientras los estudios relacionados con este tema han desarrollado enfoques mayormente antropocéntricos asociados a nociones como festines, privatización de recursos, circulación de bienes materiales exóticos, el caso Diaguita muestra que la conformación de los liderazgos implica la animación y agencia de una serie de otros actantes no humanos que se despliegan dentro del mundo históricamente situado de estas comunidades, siendo los líderes sujetos relevantes por su capacidad de establecer mediaciones entre los distintos miembros humanos de la comunidad, como entre los no humanos que la constituyen y que son parte del mundo socio-político Diaguita. Es su capacidad de constituirse como centro lo que posibilita lo anterior.

El caso Diaguita, por tanto, muestra como los liderazgos, por tanto, se constituyen sobre dos principios básicos que son muchas veces obviados dentro de las discusiones sobre la complejidad y constitución de líderes. Primero, nociones particulares de personas que son históricamente situadas y que se constituyen a partir de campos de relaciones prácticas, materiales, espaciales e imaginarias que

despliegan las comunidades en sus contextos particulares. En este caso, coexisten posiblemente dentro de estos contextos distintas nociones de personas cada una asociada con campos relacionales que les entregan una agencia y capacidad de animación diferencial en relación con los otros actantes del mundo.

Segundo, los líderes se ubican dentro de posiciones relevantes dentro de los campos de relaciones sociales que constituyen a las comunidades dentro de momentos históricos particulares. Esta posición central es lo que permite articular de manera especial con los poderes y agencias que se distribuyen dentro del campo social de su momento. En el caso Diaguita, esto implicó la condensación de múltiples agencias y animaciones en un mismo sujeto que permitió la reproducción de la comunidad y el mundo. En tal sentido, los líderes fueron más que líderes, fueron la comunidad y el mundo en tanto condensadores de las animaciones y agencias que circulaban dentro del particular campo de relaciones que establecieron los Diaguita a partir de sus prácticas en el mundo.

Tercero, es en las prácticas con estos conjuntos de cultura material que estos líderes se reproducen y reconstruyen en sus relaciones con la comunidad y los otros actantes del mundo. En tal sentido, arte rupestre y cerámica no materializa, ni representa a los líderes, sino que es a través de los procesos de producción, uso y experienciación con estos elementos materiales que se reconstruyen los campos de relaciones entre actantes que posicionan a las cabezas y los líderes en estos respectivos centros.

Agradecimientos. Al equipo del proyecto FONDECYT 1150776 en el cual se enmarca este trabajo. A l@s colegas con l@s que he discutido algunas de estas ideas, así como a los comentaristas del Taller Complejidad en Sociedades Ni Tan Complejas por sus sugerencias. A l@s evaluadores y editores del libro por sus comentarios y paciencia.

NOTAS

1. Las cabezas o máscaras se reconocen para la zona tanto en tiempos Diaguita pre-inkaico como Diaguita-Inkaico, aunque en este segundo momento adquieren elementos de diseño o patrones de simetría propios al Tawantinsuyu (ver Troncoso 2018 al respecto).

Bibliografía

- Alt, S. 2010. Considering complexity: confounding categories with practices. En *Ancient Complexities: New perspectives in pre-Columbian north America*, editado por S. Alt, pp. 1-7. University of Utah Press, Utah.
- Allen, C. 2002. *The Hold Life Has*. Smithsonian Books, Washington.
- Alfonso, M., A. Troncoso, N. Misarti, P. Larach y C. Becker. 2017. Maíze (*Zea Mays*) consumption in the southern Andes (30°-31° S Lat.): Stable isotope evidence (2000 BCE - 1540 CE). *American Journal of Physical Anthropology* 164(1): 148-162.
- Ampuero, G. y J. Hidalgo. 1975. Estructura y proceso en la pre y protohistoria del Norte Chico de Chile. *Chungara* 5: 87-125.
- Arnold, D. y C. Hastorf 2008. *Heads of State: Icons, Power and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press, California
- Becker, C., M. Alfonso, N. Misarti, A. Troncoso y P. Larach. 2015. Isotopos estables y dieta en poblaciones prehispánicas del Norte Semiárido: Una primera aproximación desde el Arcaico Tardío -al período Incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 64: 107-119.
- Bird, D y R. Bliege 2010. Competing to be leaderless: food sharing and magnamity among Martu Aborigines. En *The Evolution of Leadership: Transitions in Decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, editado por K Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter, pp. 21-49. SAR, Santa Fe.
- Bourdieu, P. 1977. *An Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cereceda, V. 1988 Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En *Raíces de América, El Mundo aymara*, editado por X. Albo, pp. 283-363. Alianza Editorial, Madrid
- Clastres, P. 1995. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona.
- Coben, L. y T. Inomata. 2006. Overture: An invitation to the archaeological theater. En *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community and Politics*, editado por T. Inomata y L. Coben, pp. 11-45. Altamira Press, Oxford.
- Cornejo, L. 1989. El plato zoomorfo Diaguita: variabilidad y especificidad. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 3: 47-80.
- Cornely, F. 1956. *Cultura Diaguita Chilena y El Molle*. Editorial del Pacifico, La Serena.

- Chapman, R. 2009. *Arqueología de la Complejidad*. Ediciones Bellatera, Barcelona.
- Childe, G. 1954. *Los Orígenes de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Crumley, C. 1995. Heterarchy and the analysis of complex societies. *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 6(1): 1-5
- De la Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Descola, P. 2014. *Más allá de la Naturaleza y Cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Douglas, T. y G. Feinman. 2010. *Pathways to Power*. Springer, New York
- Earle, T. 1991. *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eerkens, J. 2010. Privatization of resources and the evolution of prehistoric leadership strategies. En *The Evolution of Leadership: Transitions in decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, editado por K Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter, pp. 73-94. SAR, Santa Fe.
- Eerkens, J., K. Vaughn y J. Kanter. 2010. Introduction: The evolution of leadership. En *The Evolution of Leadership: Transitions in decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, editado por K Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter, pp. 3-17. SAR, Santa Fe.
- Fowler, C. 2004. *The Archaeology of Personhood*. Routledge, Oxford.
- Gell, A. 1988. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Godelier, M. 1986. *La Producción de Grandes Hombres*. Akal Editores, Barcelona.
- González, P. 2004. Patrones decorativos y espacio: el arte visual Diaguita y su distribución en la cuenca del río Illapel. *Chungara, volumen especial*, tomo II: 767-781.
- González, P. 2010. Nuevos resultados en la sistematización de los patrones decorativos Diaguita-Inca: Variabilidad, simbolismo, oposiciones intervale y contextualización. *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo I: 241-252.
- González, P. 2013. *Arte y Cultura Diaguita Chilena: simetría, simbolismo e identidad*. Monografías de la Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.
- Harris, O. 2014. (Re)assembling Communities. *Journal of Archaeological Method and Theory* 21: 76-97.

- Harris, T. y T. Bouysee-Cassagne. 1998. Pacha, en torno al pensamiento aymara. En *Raíces de América, el Mundo Aymara*, editado por X. Albó, pp. 271-281. Alianza Editorial, Madrid.
- Hayden, B. 2001a. The dynamics of wealth and poverty in the transegalitarian societies of Southeast Asia. *Antiquity* 75: 571-581.
- Hayden, B. 2001b. Richman, Poorman, Beggarman, Chief: The Dynamics of Social Inequality. En *Archaeology at the Millenium: A Sourcebook*, editado por G. Feinman y T. Price, pp. 231-272. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Hayden, B. 2009. Funerals as Feasts: Why Are They So Important? *Cambridge Archaeological Journal* 19:29-52.
- Hernando, A. 2002. *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- Hernando, A. 2012. *La Fantasía de la Individualidad*. Katz Editores, Buenos Aires
- Ingold, T. 2015. *The Life of Lines*. Routledge, Londres.
- Johnson, A. y T. Earle. 2010. *La Evolución de las Sociedades Humanas*. Ariel Editores, Madrid.
- Kanter, J. 2010. Identifying the pathways to permanent leadership. En *The Evolution of Leadership: Transitions in decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, editado por K. Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter, pp. 249-281. SAR, Santa Fe.
- Moore, J. 1994. *Architecture and Power in the Ancient Andes*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore, J. 2005. *Cultural Landscapes in the Ancient Andes*. University of Florida Press, Gainesville.
- Moore, J. 2013. Ancient Plazas: Spaces of Inquiry in Mesoamerica and Beyond. En *Mesoamerican Plazas: Arenas of Community Building and Power Negotiation*, editado por K. Tsukamoto y T. Inomata, pp. 211-221. University of Arizona Press, Tucson.
- Mostny, G. y H. Niemeyer. 1983. *Arte Rupestre Chileno*. Ministerio de Educación, Chile.
- Nielsen, A. 2006. Pobres jefes: Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-incaicas de los Andes circumpuneños. En *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: Una Visión desde Sudamérica*, editado por C. Gnecco y C. H. Langeback, pp. 121-150. Bogota, Universidad de Los Andes.

- Ossa, V. 2017. *Estandarización de la cerámica decorada Diaguita preincaica en el valle del Limarí (IV región de Coquimbo, Chile)*. Memoria para optar al título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Pauketat, T. 2008. The grounds for agency in Southwest Archaeology. En *The Social Construction of Communities*, editado por M. Varien y J. Potter, pp. 233-249. Altamira Press, Lanham.
- Pauketat, T. 2010. Of leaders and legacies in native north America. En *The Evolution of Leadership: Transitions in decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, editado por K Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter, pp. 3-17. SAR, Santa Fe.
- Pauketat, T. 2012. *An Archaeology of the Cosmos*. Routledge, Londres.
- Pavlovic D. 2003. Manos y arcilla, agua y fuego: pastas alfareras y sistemas de producción cerámico Diaguita en los valles de Illapel y Chalinga, cuenca del Choapa. *Actas del 4° Congreso Chileno de Antropología*, tomo II: 1357-1362.
- Price, D. y G. Feinmann. 2010. *Pathways to Power: New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Springer, New York.
- Robb, J. 2010. Beyond agency. *World Archaeology* 42(4): 493-520
- Sahlins, M. 1975. *Las Sociedades Tribales*. Eudeba, Buenos Aires.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley.
- Sullivan, L. 1988. *Icanchu's Drum*. Macmillan, New York.
- Thomas, J. 2004. *Archaeology and Modernity*. Routledge, Londres.
- Troncoso, A. 1999. La Cultura Diaguita en el valle de Illapel: una perspectiva exploratoria. *Chungara* 30 (2): 125-142.
- Troncoso, A. 2005. El plato zoomorfo antropomorfo Diaguita: una hipótesis interpretativa. *Werken* 6: 113-124.
- Troncoso, A. 2018. Inca landscapes of domination: rock art and community in North central Chile. En *The Oxford Handbook of Inca Culture*, editado por S. Alconini y A. Covey, pp. 453-469. Oxford University Press, Oxford.
- Troncoso, A., F. Armstrong, F. Vergara, P. Urzua 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., F. Vergara, P. González, P. Larach, M. Pino, F. Moya y R. Gutierrez. 2014. Arte Rupestre, prácticas socio-espaciales y la construcción de comunidades en el norte semiárido de Chile (Valle de Limarí). En *Distribución Espacial en Sociedades No Aldeanas: Del Registro a la Interpretación*, editado por F. Falabella, L. Sanhueza, L. Cornejo e I. Correa, pp. 89-115. Monografías de la Sociedad Chilena de Arqueología 4, Santiago.
- Troncoso, A., F. Vergara, D. Pavlovic, P. González, M. Pino, P. Larach, A. Escudero, N. La Mura, F. Moya, I. Pérez, R. Gutiérrez, D. Pascual, C. Belmar, M. Basile, P. López, C. Dávila, M.J. Vásquez y P. Urzúa. 2016. Dinámica espacial y temporal de las ocupaciones prehispánicas en la cuenca hidrográfica del río Limarí (30° Lat. S.) *Chungara* 48 (2):199-224
- Vásquez, M.J. 2018. *Cerámica Diaguita en el valle del Limarí: Una Aproximación desde la Colección Durruty*. Memoria para optar al título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Varien, M. y J. Potter. 2008. The social production of communities: structure, agency and identity. En *The Social Construction of Communities*, editado por M. Varien y J. Potter, pp. 1-20. Altamira Press, Lanham.
- Vaughn, K., J. Eerkens y J. Kanter (eds.). 2010. *The Evolution of Leadership: Transitions in decision making from Small-Scale to Middle-Range Societies*. SAR, Santa Fe
- Vergara, F., A. Troncoso y F. Ivanovic. 2016. Time and rock art production: explorations on the material side of petroglyphs in the semiarid north of Chile. En *Paleoart and Materiality: the Scientific Study of Rock Art*, editado por R. Bednarick, D. Fiore, M. Basile, G. Kumar y T. Huisheng, pp. 147-160. Archaeopress, Oxford.
- Viveiros de Castro, E. 2010. *Metafísicas Canibales*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Wilkinson, D. 2013. The emperor's new body: Personhood, ontology and the Inka sovereign. *Cambridge Archaeological Journal* 23(3): 417-432.
- Yaeger, J. y M. Canuto. 2000. Introducing an archaeology of communities. En *Archaeology of Communities: A New World Perspectives*, editado por M. Canuto y J. Yaeger, pp. 1-15. Routledge, Londres.