

## Arte rupestre, prácticas socio-espaciales y la construcción de comunidades en el Norte Semiárido de Chile (Valle de Limarí)

Andrés Troncoso<sup>1</sup>, Francisco Vergara<sup>2</sup>, Paola González<sup>2</sup>,  
Pablo Larach<sup>2</sup>, Mariela Pino<sup>2</sup>, Francisca Moya<sup>2</sup>  
y Renata Gutiérrez<sup>2</sup>

La distribución espacial de objetos, prácticas y sujetos sociales es una categoría básica para comprender la dinámica de la vida social y el sentido de la cultura material en cualquier comunidad humana. En arqueología, esta variabilidad, que se expresa tanto a nivel intrasitio como intersitio, se ha constituido en un recurso básico para la decodificación del registro material de las sociedades prehispánicas y el entendimiento de sus formas de uso y conceptualización del espacio. Estas diferentes escalas de distribución y variabilidad espacial materializan y establecen una red de relaciones en las que articulan de manera significativa objetos, sujetos, prácticas, cuerpos y lugares. A través de este entramado se construye y reproduce un paisaje en el que se articulan y segregan espacialmente y fenomenológicamente prácticas, materialidades y ámbitos sociales (Pauketat 2001a, 2001b, 2008; Yaeger y Canuto 2000). Son estas articulaciones, con sus inclusiones y exclusiones, las que conforman y estructuran la vida social, así como las dinámicas de (re)producción social y desarrollo histórico de las comunidades humanas (Pauketat 2001a, 2001b, 2008).

Es a la luz de lo anterior que este trabajo tiene como objetivo evaluar y discutir las formas en que se establece la (re)producción de las comunidades

<sup>1</sup> Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Correo-e: atroncos@uchile.cl.

<sup>2</sup> Proyecto Fondecyt 1110125. Correo-e: f.vergaramurua@gmail.com; paoglez@gmail.com; pablolarach@gmail.com; marielitapino@gmail.com; franmoya.c@gmail.com; renatags@gmail.com

prehispánicas del centro norte de Chile tomando como punto de partida la espacialidad del arte rupestre. A partir del estudio de la articulación entre la distribución de esta materialidad, los lugares donde se despliega la acción social y las prácticas ahí acaecidas, se discute el papel jugado por el arte rupestre en los procesos de construcción del paisaje y de las comunidades prehispanicas en un lapso de tiempo cercano a los 3.500 años.

Nuestra investigación, que se desarrolla en la cuenca hidrográfica del río Limarí (Lat 30° S.), muestra diferentes estrategias de integración del arte rupestre con otras prácticas sociales y contextos fenomenológicos particulares. Una primera estrategia, de larga duración y asociada a comunidades móviles, se extiende desde aproximadamente el año 2.000 a.C. hasta el 1.000 d.C.; mientras que la segunda es más propia a comunidades agrícolas que ocupan estos espacios entre el 1.000 y 1.530 d.C. Las transformaciones observables en estas redes de relaciones muestran un proceso de segregación espacial de diferentes ámbitos de la vida social que se relaciona con distintas estrategias de reproducción social de las comunidades prehispanicas. Estos cambios muestran formas divergentes de habitar, remiten a un proceso de complejización social y a una mayor centralidad del arte rupestre en los contextos tardíos para la promoción de los conjuntos sociales.

Nuestra zona de estudio se encuentra ubicada en la zona central del Norte Semiárido Chileno (Figura 1), la cuenca hidrográfica del río Limarí. Se forma por la presencia de dos grandes cursos hídricos que bajan desde la cordillera, río Hurtado y río Grande (este último alimentado a su vez por otros cursos de menor envergadura), los que se unen en la ciudad de Ovalle para originar el río Limarí. A lo largo de su recorrido, estos ríos generan estrechos valles fluviales que se encuentran delimitados por sendos cordones montañosos cuyas cumbres alcanzan alturas promedios de 3000 a 4000 msnm. Los valles se encuentran cortados por quebradas orientadas en un eje Norte-Sur que son verdaderas rutas naturales de comunicación con valles vecinos.

Esta configuración espacial define diferentes tipos de espacios aptos para el emplazamiento humano, comprendiendo terrazas fluviales intensamente usadas por las poblaciones agrícolas, conos de deyección y laderas de cerro utilizadas más recurrentemente por cazadores recolectores. Ambientalmente, es una zona semiárida donde se combinan la aridez de los cerros, quebradas, mesetas costeras y áreas interfluviales (Figura 2) con fondos de valles verdes alimentados por ríos cuyas aguas son de origen nival.

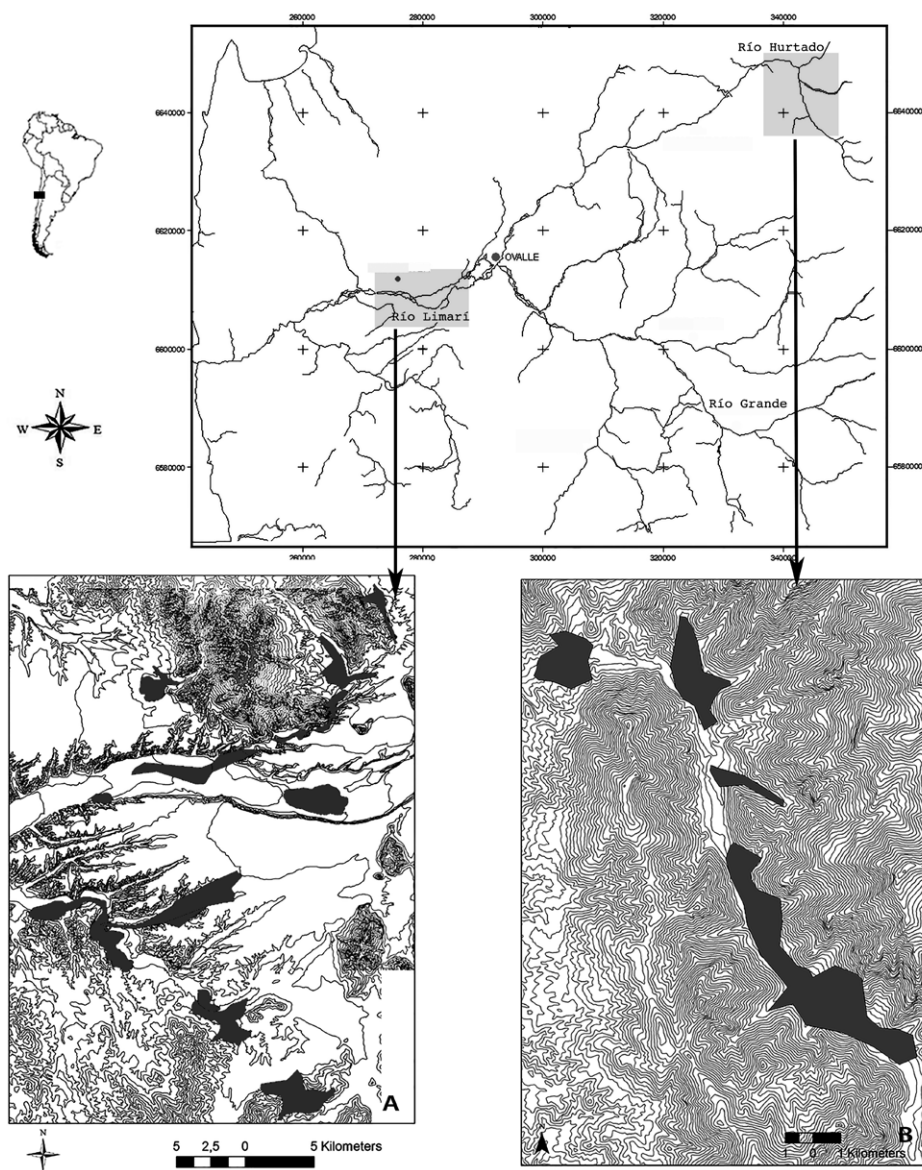


Figura 1. Mapa con ubicación del área de estudio y demarcación de zonas prospectadas: a) cuenca inferior del río Limari, b) valle de Hurtado.

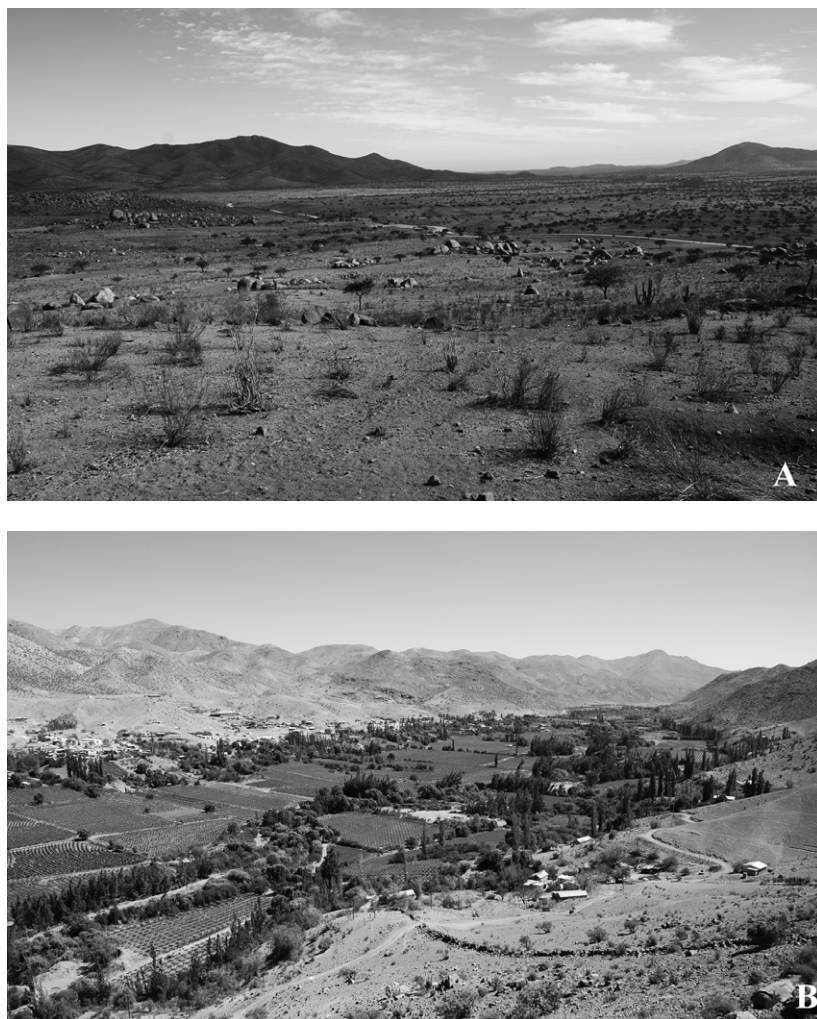


Figura 2. Vistas panorámicas de diferentes sectores del área de estudio: a) sector interfluvial en Punitaqui, b) sector de valle en Hurtado.

## Comunidades, prácticas, objetos y lugares

La constitución y reproducción de lo social descansa en las prácticas y configuraciones que adquieren las comunidades a lo largo del tiempo. Estas son agregados sociales que integran a objetos, sujetos y lugares por medio de particulares estrategias relacionales, las que se enlazan a partir de redes de significación que las cruzan y que se reproducen y articulan en dinámicas experienciales particulares (Varién y Potter 2008; Pauketat 2001a, 2001b, 2008), desplegándose en una dimensión espacial y temporal (Pauketat 2001b).

Central en este proceso de la constitución de las comunidades es la interacción que establecen los diferentes miembros entre sí y con sus paisajes (Stewart y Sherrat 2003; Varien y Potter 2008, Yaeger y Canuto 2000). Ella posibilita compartir prácticas, experiencias, espacios y formas de estar en el mundo, anclando un sentido de comunidad en el paisaje (Stewart y Strathern 2003). Con esta interacción se da también un flujo de significaciones asociados a los imaginarios que solidifican estas instituciones dentro del espacio. Es por ello que estas interacciones descansan tanto sobre actividades ceremoniales que posibilitan la agregación social de los sujetos que conforman una comunidad (Connerton 1989), como en prácticas cotidianas rutinizadas fundadas sobre premisas compartidas de la acción social (Pauketat 2001a, 2001b; Yaeger y Canuto 2000; Varien y Potter 2008). Si bien esta interacción se basa en la relación sujeto-sujeto, los objetos actúan como recursos relevantes que permiten la construcción de estos flujos de significados a partir de sus atributos significativos, aspecto que Gamble (1998) denominó “liberación de la proximidad”.

Los monumentos (*sensu* Criado 1989, 2012) son materialidades relevantes en este proceso. A través de ellos se materializan significaciones, memorias y tradiciones que construyen y entregan identidad a estas comunidades y sus paisajes (Criado 1989; Bradley 1993, 1998; Jones 2007). El arte rupestre es relevante en esto al materializar en el espacio un conjunto de significados e información que fluye entre diferentes sujetos sociales sin requerir de su co-presencia.

Los monumentos en tanto entidades inmuebles construyen y dependen su significado del espacio en el que se emplazan, pero también del conjunto de relaciones que se constituyen en estos lugares entre prácticas, audiencias y contextos materiales (Jones 2007; Bradley 2009; Moore 2010).

Por sobre esta caracterización de los monumentos, pensamos que esta idea de asociación espacial de diferentes prácticas y objetos es relevante para comprender la dinámica de las comunidades prehispánicas. En efecto, la relevancia de la distribución espacial de las prácticas es coherente con el carácter recursivo del espacio como conformador de lo social. El paisaje es un recurso fundamental en tanto los sujetos operan dentro él, estableciendo sus prácticas y operaciones en espacios de intervención (o *taskscape* *sensu* Ingold 1993) que articulan de maneras específicas e históricas entre sí y que definen las formas en que los colectivos sociales se incorporan dentro del paisaje.

Los cruces entre estos espacios de intervención y las prácticas ahí desplegadas entre los diferentes agentes sociales constituyen los sentidos y conformaciones simbólicas de las distintas comunidades, construyendo articulaciones espacio/materiales entre sus diferentes ámbitos sociales. Definen campos ex-

perienciales en los que se establecen tales articulaciones y espacios de producción y/o consumo de acciones sociales relevantes para este proceso. Como se establecen estas estructuras espaciales, la manera en que ellas interactúan y se organizan articulan con la manera en que se producen y reproducen las comunidades, así como sus paisajes (Varien y Potter 2008).

Esta red de relaciones se actualiza a través del constante ser y actuar de lo espacial, material y corporal en aquellos lugares. Es por esto que las comunidades y el paisaje son siempre una realidad en proceso (Yaeger y Canuto 2000), fundada en la reiteración de prácticas que se rutinizan en un espacio-tiempo-contexto material específico y que le otorgan, por tanto, a cada una de ellas una dimensión histórica de constitución enlazada en estas articulaciones. Producto de esta dimensión histórica de las comunidades es que el papel jugado por la cultura material, y en particular por los monumentos, puede variar, adquiriendo diferentes niveles de relevancia, modificar sus sentidos y significados sociales.

Mientras la bidimensionalidad de la constitución de las comunidades, en cuanto se materializan en objetos como en el espacio (Pauketat 2008), hacen accesible su decodificación en el registro arqueológico, la bidimensionalidad del espacio, en tanto realidad material y espacial (Criado 2012) hacen posible su interpretación. Estas relaciones entre prácticas/lugares/comunidades y materialidades pueden ser pensadas a partir de tres niveles de análisis complementarios.

Un primer nivel, de tipo sintáctico, nos permite reconocer las formas que adquieren las redes de relación entre objetos y espacios a partir de su co-ocurrencia en un mismo lugar (nivel intrasitio), así como ellas articulan en un contexto regional (nivel intersitio). Desde el arte rupestre, este nivel intenta caracterizar los contextos materiales asociados a los bloques con manifestaciones visuales. Su resolución metodológica descansa en estudios regionales con prospecciones, la realización de intervenciones estratigráficas tanto en sitios de arte rupestre como en asentamientos y la evaluación de las relaciones espaciales y materiales entre estos últimos.

Un segundo nivel, de tipo pragmático y por ende interpretativo, caracteriza y evalúa las relaciones que se establecen entre prácticas, lugares, materialidades, contextos fenoménicos y ámbitos sociales. Desde el arte rupestre en este nivel se discute y evalúan las prácticas y contextos fenoménicos asociadas a la producción/consumo de arte rupestre, su integración con otros ámbitos sociales en un mismo espacio y las audiencias presentes, todos aspectos asociados a comprender el papel de esta materialidad en la vida social, así como su sentido y significado. Metodológicamente, se aborda a partir del análisis funcional tanto de los restos materiales recuperados de excavación, caracterización de

las actividades realizadas en cada uno de esos lugares y la integración de los análisis espaciales en términos de funcionalidad de sitios y espacios.

Finalmente, un tercer nivel, de tipo semántico, reconoce que bajo estas redes de relaciones se establecen marcos de significación y sistemas simbólicos que guían las prácticas y sus articulaciones espacio-materiales, aspectos que, como bien ha sido indicado por Descola (2011), reproducen ontologías particulares que, a su vez, remiten a patrones de racionalidades específicas (Criado 2000, 2012). Su resolución metodológica descansa en el uso de modelos antropológicos que articulan racionalidades, ontologías, sistemas simbólicos y prácticas (p.e. Criado 2000, 2012; Descola 2011; Ingold 1987).

Es desde estas propuestas que abordamos y discutimos las distintas configuraciones de las comunidades prehispánicas en la cuenca hidrográfica del río Limarí, tomando como vía de ingreso la distribución espacial de los conjuntos rupestres y su relación contextual con otros tipos de depósitos, entendidos todos ellos como prácticas rutinizadas relacionadas con la (re)producción de los colectivos sociales.

## Arte rupestre y registro arqueológico de la cuenca hidrográfica del río Limarí

El entendimiento de la historia social prehispánica de nuestra área de estudio ha descansado en un modelo histórico-cultural fundado en un set de hitos que marcan períodos crono-culturales y que se asocian con movimientos y reemplazos poblacionales (p.e. Niemeyer et al. 1989; Ampuero 2010) sin que exista una mayor atención a los procesos históricos, a la especificidad de las continuidades y transformaciones, ni a las articulaciones significativas que se establecen entre objetos, sujetos y lugares en la construcción social de las comunidades. El arte rupestre, en particular, es una materialidad minus valorada, por cuanto su discusión se ha centrado más que nada en temas relativos a cronología e interpretaciones asociadas al chamanismo (p.e. Ampuero y Rivera 1971a; Klein 1972; Ballereau y Niemeyer 1999), sin evaluar sus implicancias sociales, no obstante que para otros espacios de nuestro país se ha discutido la relación entre arte rupestre y reproducción social (p.ej. Gallardo 2009; Cabello 2011).

Aunque tradicionalmente el arte rupestre en la zona fue adscrito al Estilo Limarí, asociado a las primeras poblaciones con alfarería de la región (período Alfarero Temprano; Ampuero y Rivera 1971a; Castillo 1985); una serie de estudios han criticado tal propuesta, existiendo una formulación alternativa que

define tres conjuntos estilísticos a partir de sus atributos intrínsecos y extrínsecos (Troncoso et al. 2008a).

Un primer conjunto son las pinturas rupestres, mayormente de color rojo, aunque también las hay en verde y negro. Predominan representaciones de tipo no figurativo, hay una recurrencia en el uso de la traslación horizontal como estrategia simétrica y abundan los diseños contruidos a partir de líneas o puntos. Diseños específicos son zigzag, meandros y cruces inscritas (Fig. 3a y b). Antropomorfos y zoomorfos son casi totalmente desconocidos.

Cronológicamente, las pinturas las hemos asociado a los períodos Arcaico Tardío (2000 a.C. a 100 d.C.) y Alfarero Temprano (100 d.C. a 1000 d.C.). Esto se basa en que: i) en las superposiciones, las pinturas están bajo los grabados; ii) los contextos estratigráficos de los asentamientos de ambos períodos muestran una recurrente presencia de pigmentos rojos; iii) hay un reiterado patrón de asociación espacial entre pinturas y asentamientos; y iv) comparten un patrón de simetría con los diseños de la cerámica Alfarera Temprana y placas grabadas del Arcaico Tardío. Su asociación a ambos períodos se confirma también por el registro de superposiciones entre pinturas, las que tienen diferentes pátinas y distintas tonalidades de rojo, sugiriendo manufacturas alejadas en el tiempo.

La producción y consumo de este arte rupestre se daría en comunidades de orientación cazadora recolectora, las que con una movilidad de tipo residencial articularían la cuenca medio inferior del Limarí con el litoral aledaño, como lo muestra la presencia de restos malacológicos del Pacífico en los contextos habitacionales (Ampuero y Rivera 1969). Un elemento relevante dentro de estas dinámicas sería la producción de piedras tacitas con fines de molienda en los espacios habitacionales. Esta situación se replicaría durante el período Alfarero Temprano; se mantiene la orientación hacia la movilidad residencial, aunque con una mayor intensidad en el uso del espacio, más énfasis en prácticas de molienda evidenciado en más piedras tacitas y un número más alto de instrumental mueble asociado a la molienda de vegetales.

Un segundo conjunto son los grabados de surco profundo. Son petroglifos manufacturados a partir de la combinación de las técnicas de raspado y percusión, así como de un continuo proceso de reactivación de los surcos a lo largo del tiempo que genera trazos profundos en los diseños (Troncoso y Vergara 2013). Se graban rostros humanos con atavíos cefálicos, conocidos como máscaras o cabezas tiaras (Figura 3c y d); representaciones aisladas de tocados y diseños no figurativos como círculos con apéndices. Como fue adelantado por Mostny y Niemeyer (1983), ellas se asociarían de manera genérica con el período Alfarero Temprano, aunque es posible que en momentos posteriores a las pinturas, pues se le superponen.

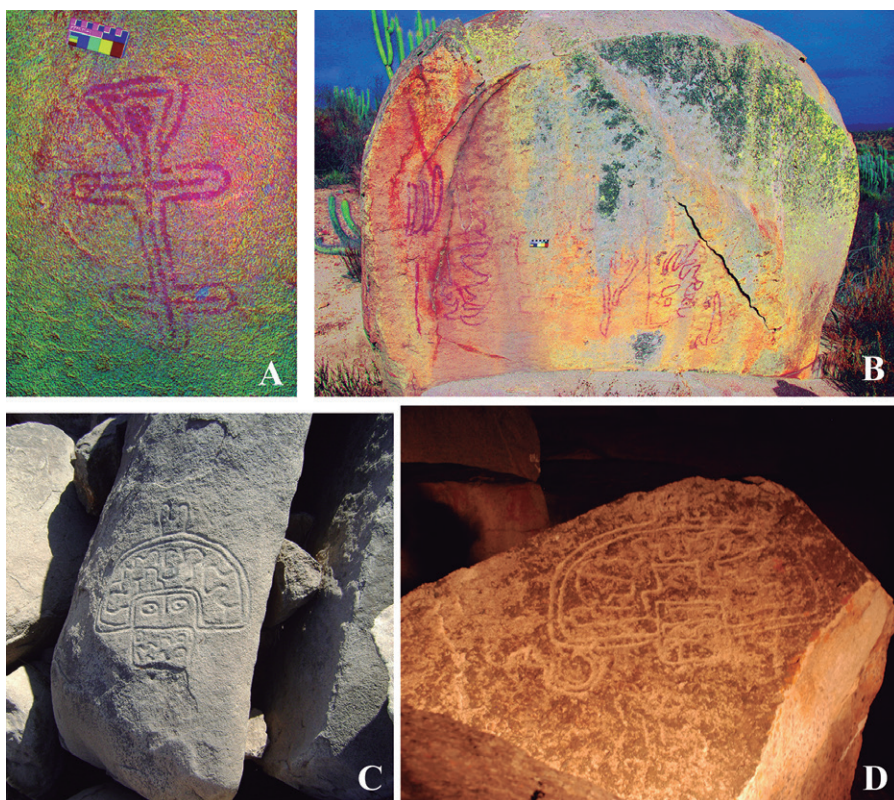


Figura 3. Arte rupestre de cazadores recolectores de la hoya hidrográfica del río Limarí: a) pintura sitio Valle El Encanto, b) sitio Pinturas de Rumay, c y d) Grabado de surco profundo sitio Valle El Encanto, (d fotografía nocturna realizada por George Nash y Felipe Armstrong).



Un tercer conjunto son los grabados de surco superficial, petroglifos manufacturados a partir de la técnica de picado y que muestran tanto patrones de simetría como diseños diferentes a los anteriores. Predominan las representaciones no figurativas, aunque se reconocen antropomorfos y zoomorfos, estos últimos preferentemente camélidos. Para la construcción de los diseños no figurativos hay una recurrente utilización de los círculos y, en menor medida, de cuadrados, a los que se le agregan líneas en su interior y/o exterior. En baja frecuencia hay diseños lineales (Figura 4a, b, c). Se observan patrones de traslación oblicua y reflexión vertical u horizontal. Dentro de este conjunto destacan la representación de rostros en cuadrados y círculos, tradicionalmente denominados máscaras (Castillo 1985; Ballereau y Niemeyer 1999; Niemeyer y Ballereau 2004). Se ha asociado este conjunto a la Cultura Diaguita, representante poblacional de los períodos Intermedio Tardío (1000 a 1450 d.C.) y Tardío (1450 a 1530 d.C.); reconociéndose algunos diseños como clepsidras y cuadrados con líneas en traslación vertical que se asocian con elementos propios de los lenguajes visuales Incaicos, a los que se suma la presencia de escutiformes Santamarianos (Figura 4d), imaginiería proveniente del Noroeste Argentino (Troncoso 2011).

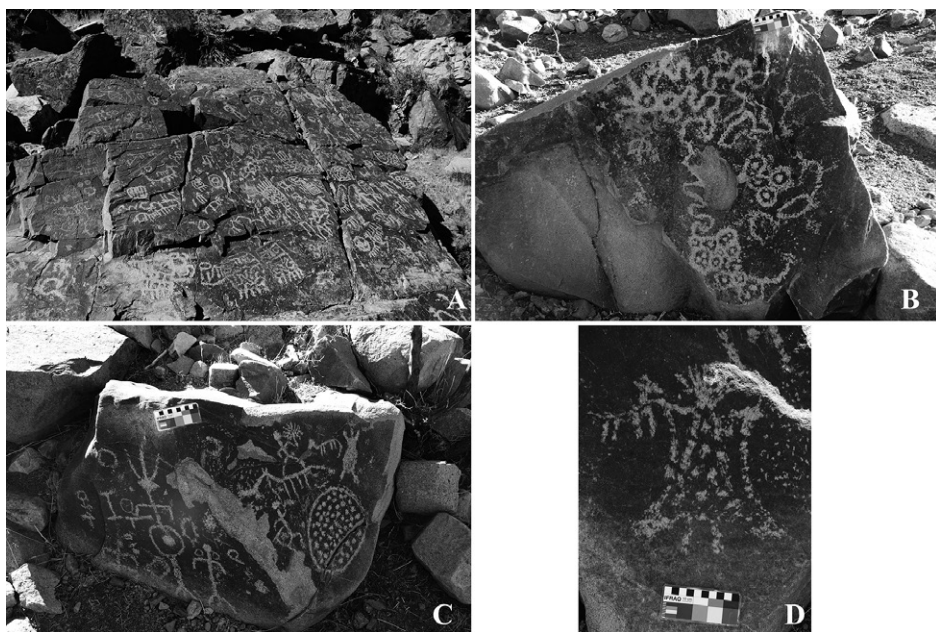


Figura 4. Arte rupestre de grupos agrícolas de la hoya hidrográfica del río Limarí: a) panel sitio Cuesta Pabellon, b y c) panel sitio Hacienda El Chacay, d) Escutiforme Santamariano sitio Hacienda El Chacay.

La producción y consumo de este conjunto de arte rupestre se realiza en un contexto diferente a los anteriores. Nos encontramos ante una sociedad sedentaria con una orientación agrícola centrada en el uso de las terrazas fluviales y espacios aptos de cultivo en estos valles (Troncoso 1999). Son estas poblaciones las que posteriormente serán incorporadas dentro del sistema estatal del Tawantinsuyu, sin que esté claro aún el alcance de esta ocupación y dominio en la zona.

Para entender las dinámicas de relacionalidad entre este tipo de materialidad, las prácticas sociales y los espacios de ocupación, es que hemos efectuado una serie de prospecciones sistemáticas basadas en muestreos estratificados y la definición de cuadrantes, más excavaciones sistemáticas en sobre una decena de sitios arqueológicos de los diferentes momentos de la prehistoria local. A la fecha se han prospectado dos grandes áreas: la cuenca medio-inferior del Limarí, asociada a un ambiente más costero, y la cuenca medio-superior del Hurtado, correspondiente a un entorno más cordillerano, abarcando un área de 75 km<sup>2</sup>.

## Prácticas, espacios y arte rupestre en comunidades móviles

Una primera estrategia de articulación se reconoce para las comunidades móviles del Arcaico Tardío y Alfarero Temprano. Esta muestra la constitución de una tradición de prácticas socio-espaciales que abarca alrededor de 3.000 años de historia, extendiéndose desde la aparición del arte rupestre en contextos fechados hacia el 2000 a.C. (Valle El Encanto) y acabando con las últimas manifestaciones de estas comunidades hacia el 1.000 d.C. (Rocas de Francisca). El inicio de la producción de arte rupestre hacia el 2000 a.C. marca un quiebre con las prácticas sociales previas en tanto se inicia en la zona la monumentalización del paisaje.

En esta primera estrategia se da un enlace y relacionalidad entre la producción/consumo de arte rupestre, producción/utilización de piedras tacitas y el uso de espacios puntuales con fines domésticos en donde todas estas prácticas articulan al unísono (Figura 5a). En efecto, es recurrente en los sitios Arcaico Tardío y Alfarero Temprano de la cuenca inferior del Limarí la coexistencia de pinturas y/o grabados rupestres de surco profundo, piedras tacitas y depósitos estratigráficos asociados a actividades cotidianas que se insertan, a su vez, dentro de un circuito de movilidad residencial que une este espacio con el litoral. Esta articulación se observa también en las tierras interiores de Hurtado, específicamente en San Pedro Viejo de Pichasca, donde todos ellos coexisten (Ampuero y Rivera 1971b), aunque la frecuencia de pinturas a nivel cordillerano es bastante menor.

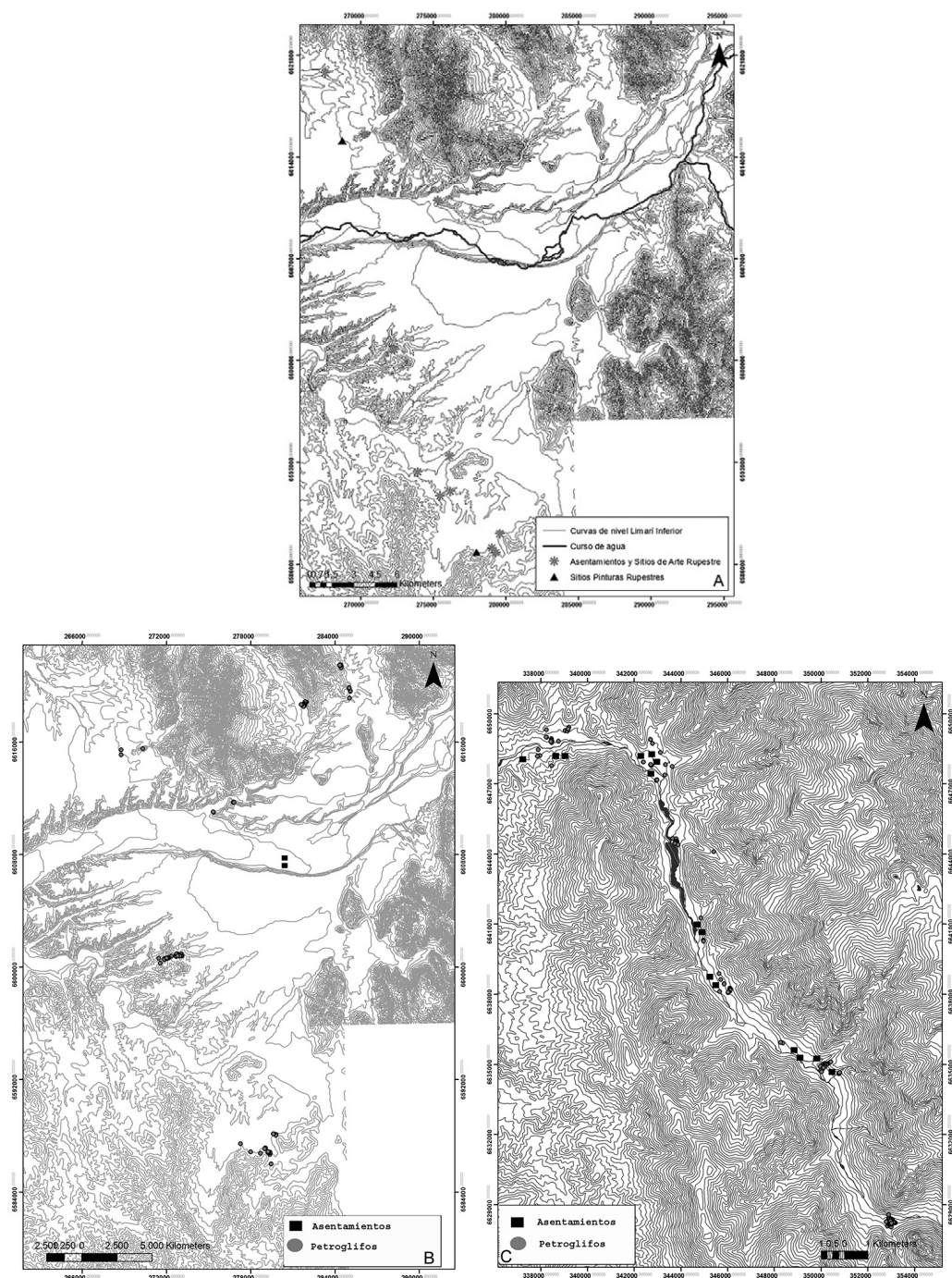


Figura 5. Distribución de asentamientos y arte rupestre: a) Conjunto 1 de comunidades móviles en la cuenca inferior del Limarí, b) Conjunto 2 de comunidades agrícolas en la cuenca inferior del Limarí, c) Conjunto 2 de comunidades agrícolas en la cuenca superior del Limarí.

Se integra también dentro de estas relaciones el ámbito funerario, pues en sitios como Valle El Encanto y Tamaya 1 se han recuperado enterratorios (p.ej. Ampuero y Rivera 1964, 1969). Lo anterior sugiere una integración espacial y fenoménica de los diferentes ámbitos sociales de existencia de estas comunidades y sus distintas prácticas sociales en un mismo lugar. Los espacios de intervención son, por tanto, espacios de acción social total que cruzan lo doméstico, lo funerario, lo ritual y los flujos de información del arte rupestre en un mismo punto. Por ello, esta materialidad integra su producción/consumo con diferentes ámbitos fenoménicos y variedad de actividades cotidianas y rituales. Esto mismo posibilita una audiencia amplia que percibe e interpreta esta materialidad durante las prácticas cotidianas que efectúan en estos campamentos habitacionales.

Pensamos que la conformación de esta articulación se relaciona con la constitución de comunidades a baja escala que constituyen una tradición de prácticas espaciales centradas en espacios que se visitan a lo largo del tiempo a partir de una movilidad residencial, y donde ellas se autoconstruyen a partir del habitar y reiterar prácticas en un mismo lugar (sitio arqueológico) dentro de una red de puntos fijos del espacio que se visitan recurrentemente (registro regional). La construcción de significados y flujos de información es interna a tales espacios y sus significados asociados a la variabilidad de prácticas que acaecen en el mismo lugar. Esta orientación a comunidades de baja escala es coherente con la pequeña cantidad de rocas intervenidas en cada sitio, así como con el carácter uniforme de los diseños. Es en estos lugares de intervención, por tanto, que se da la monumentalización del espacio, la conformación de puntos asociados a memoria y donde se materializa el tiempo en monumentos (arte rupestre y piedras tacitas).

La conformación de significados asociados a estos espacios de intervención, y la subsecuente creación de redes de información sólo en tales lugares responde a la idea de territorialidad propuesta por Ingold (1987), quien la define como un modo de comunicación centrado en la locación de individuos y grupos dispersos en el espacio, propio a comunidades de baja escala y que se opone a la noción de tenencia que construye redes de significado y de información orientados a demarcar recursos dispersos en el espacio.

Esta dinámica de territorialidad no descansa en una apropiación del espacio en su extensión, sino básicamente de puntos de ocupación y caminos que arman una red de lugares integrados que permiten insertar el orden social dentro del natural (Ingold 1987), respondiendo a una racionalidad de tipo pre-campesina (Criado 2000, 2012; Hernando 2002). La relacionalidad establecida entre las prácticas, ámbitos sociales y materialidades dentro de los es-

pacios de habitación, y la ausencia de segregación de las prácticas funerarias, el arte rupestre y/o las piedras tacitas, dan cuenta de este sistema de apropiación de territorialidad orientado a la reproducción de las comunidades en estos lugares específicos y hacia colectivos pequeños y autocontenidos.

Sin embargo, por sobre la construcción de estas comunidades a baja escala, las sociedades móviles establecen estrategias de fisión y relaciones sociales a más largo alcance, lazos sociales intergrupales necesarios para la negociación de relaciones sociales, políticas y económicas entre los distintos conjuntos sociales. Diferentes autores (Ingold 1987; Gamble 2001; Whallon 2006) destacan la relevancia de estas redes sociales ampliadas en cuanto recurso de seguridad adaptativa y social, lo que lleva a la necesidad de construir y mantener tanto las relaciones como el flujo de información y significados entre estas unidades sociales macro. Es por ello que Whallon (2006) ha propuesto que por sobre las movilidades residenciales y logísticas, estas comunidades presentan también una movilidad de redes (*network mobility*) orientada a la creación-mantenimiento de lazos sociales entre diferentes grupos sociales que se relaciona con ceremonialismo y ritualidad, así como una movilidad de información (*information mobility*) orientada a la recolección de información sobre el paisaje, recursos y otras comunidades. Estas dos últimas se asociarían a actividades no utilitarias y separadas de los campamentos residenciales, remitiendo a estrategias de integración social supracomunitarias (Whallon 2006).

El sitio Valle El Encanto pensamos que responde a una situación como la antes descrita. Este es una quebrada de aproximadamente 1.2 km de largo que muestra una intensa y extendida ocupación de su espacio por comunidades móviles que lo diferencian del restante registro local, sugiriendo tanto una mayor intervención sobre el espacio como una reiteración de prácticas e inversión laboral más amplia que cualquier otro asentamiento de la región. Ello nos permite interpretarlo como un sitio de actividades supracomunitarias orientadas a la reproducción de comunidades sociales de más amplia escala. Por una parte, a la fecha se han reconocido al menos 7 locus con ocupación estratigráfica, sugiriendo su intenso uso en actividades cotidianas, abarcando un área que contrasta con el carácter más acotado de otros asentamientos cuyas dimensiones no superan los 150 m de extensión.

Por otra, se observa una alta inversión laboral en prácticas de molienda, evidenciado en la mayor cantidad de soportes intervenidos para la manufactura de piedras tacitas (Figura 6a) y la mayor complejidad de éstas en relación con cualquier otro sitio. Se reconocen soportes de gran tamaño y múltiples oquedades (hasta 45), que permiten la agregación de varias personas en torno a una roca para efectuar las labores de molienda.

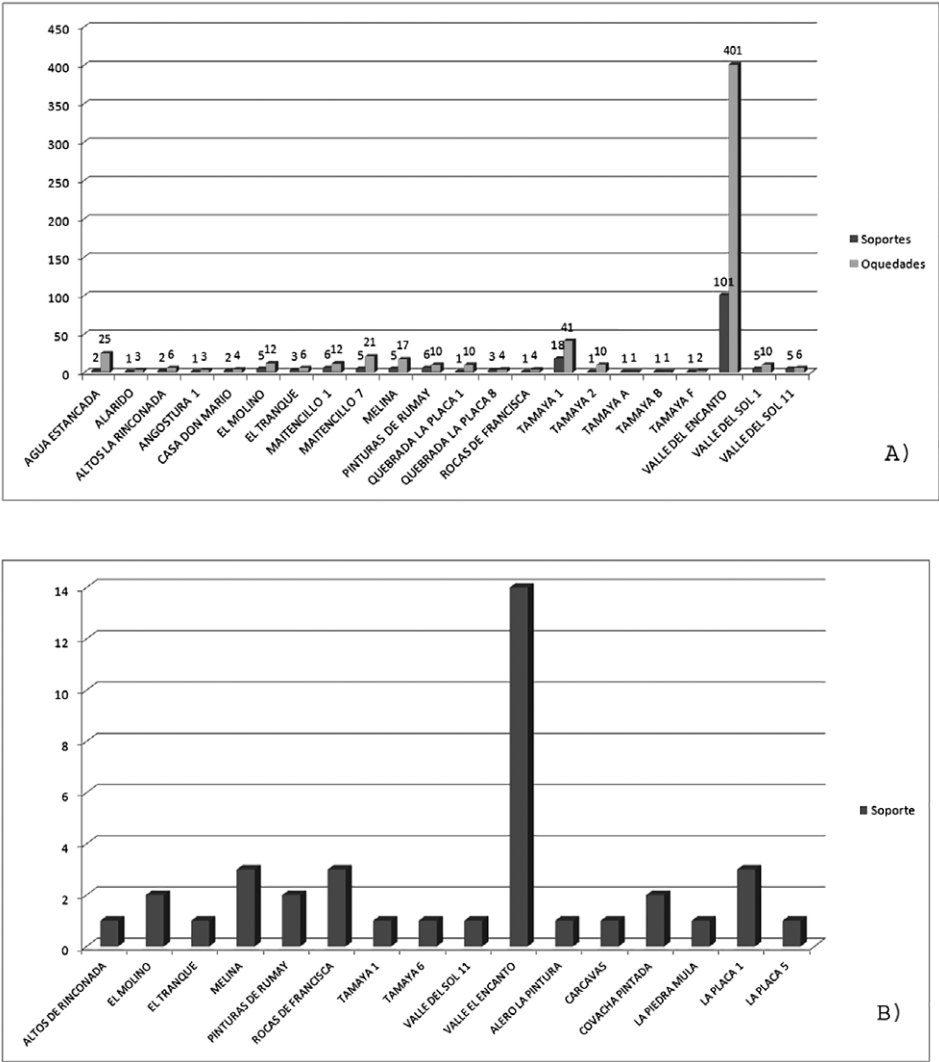


Figura 6. Comparación de contextos materiales inmuebles de la cuenca inferior del río Limarí: a) Número de Piedras Tacitas y Oquedades, b) Número de Soportes con Pinturas Rupestres.

Finalmente, Valle El Encanto presenta mayor cantidad de bloques modificados con arte rupestre (pintura y surco profundo), con diseños que no se repiten en ningún otro sitio de la región y composiciones de mayor complejidad también (Figura 6b). Estos dos últimos aspectos son para Whallon (2006) características básicas de los sitios supracomunitarios debido a la diversidad y complejidad de información que se transmite entre distintas unidades sociales.

La reproducción social de las comunidades móviles en Limarí, por tanto, se establece a partir de dos niveles diferentes: uno orientado a comunidades pequeñas autocontenidas en sitios habitacionales y otro de mayor escala de carácter supracomunal que se materializa en Valle El Encanto. El asentamiento y movilidad hacia este sitio, por tanto, se insertaría dentro de una movilidad de redes e informacional que, en principio y siguiendo a Whallon (2006), deberíamos diferenciar de la movilidad residencial y logística. Sin embargo, observamos que estas estrategias de reproducción social a una escala mayor son coherentes con las articulaciones espaciales que definen el habitar de estas comunidades. En efecto, esta agregación supracomunitaria remite y replica la relacionalidad que se establece entre lugares, objetos, sujetos y prácticas sociales, pues en Valle El Encanto coexisten prácticas funerarias y habitacionales junto con la producción/consumo de arte rupestre y piedras tacitas. En el caso del arte rupestre, más allá de la escala a la que se orienta su producción/consumo, la construcción de su significado y sus audiencias remiten siempre a contextos fenomenológicos que se estructuran de manera similar, haciendo necesaria para su comprensión y apropiación el que se integre con un conjunto de otras prácticas de tipo cotidiana de estos grupos.

La fuerza de este sistema de relacionalidad lleva a su mantenimiento durante 2000 años de historia, materializando una tradición socio-espacial y material que cruza a comunidades que tradicionalmente la arqueología ha segregado como diferentes (Arcaico Tardío y Alfarero Temprano). Sin embargo, por sobre esta continuidad se establecen modificaciones que deben ser exploradas en mayor profundidad en el futuro; en particular, el cambio que se da de la producción de pinturas a grabados de surco profundo y que hemos propuesto ocurre a lo largo del período Alfarero Temprano (Troncoso et al. 2008a).

La relevancia de este cambio es la transformación de las cadenas operativas asociadas a la manufactura de arte rupestre. Mientras producir pinturas implica una secuencia de acciones que incluyen la adquisición de pigmentos y sus cargas asociadas, la manufactura de grabados incorpora toda su secuencia productiva en un mismo espacio, el asentamiento, pues los instrumentos para la manufactura de petroglifos son clastos de bordes redondeados y angulados obtenibles en las inmediaciones de los mismos sitios arqueológicos (Troncoso y Vergara 2013; Vergara y Troncoso 2013). La espacialidad de la cadena operativa de los grabados es menor que de las pinturas, situación que, en primera instancia, podría asociarse con la disminución en las prácticas de movilidad de estas comunidades. Sin embargo, este aspecto debe ser evaluado en el futuro.

## Prácticas, espacios y arte rupestre en comunidades agrícolas

La conformación de comunidades agrícolas en el Norte Semiárido hacia inicios del 1000 d.C., con un patrón de asentamiento sedentario, una baja movilidad y una economía productora orientada a labores agrícolas, quiebra la red de relaciones existente previamente para construir una nueva malla que entreteje las articulaciones entre sujetos, objetos y lugares, incorporándose el arte rupestre en un nuevo tipo de articulación. Esta segunda estrategia se define por una separación espacial de diferentes ámbitos de la vida social y el habitar de estas comunidades.

Los conjuntos de arte rupestre se segregan completamente de los espacios habitacionales, creándose lugares asociados únicamente a la producción/consumo de petroglifos, sin que se encuentren depósitos estratigráficos junto a los bloques grabados (Figura 5b). Esta segregación espacial de prácticas y ámbitos fenoménicos se da también en otras áreas como, por ejemplo, el ritual mortuario, donde se observa la aparición de grandes cementerios que reemplazan la tradición de enterratorios en los sitios habitacionales.

Esta separación espacial de la vida social rompe con las tradiciones previas de construcción del espacio, generando espacios de intervención diferenciados, no obstante la aparición de un modo de vida con una movilidad más reducida que el de las comunidades cazadores recolectores.

La segregación del arte rupestre de los espacios cotidianos hace que estas manifestaciones materiales no se produzcan ni observen en espacios/tiempos asociados a las prácticas del habitar doméstico. Los grabados se concentran mayormente en faldeos de cerros, conos de deyección, entradas de quebradas o terrazas altas de quebradas alejadas de los asentamientos. Estos espacios corresponden a puntos centrales en la articulación con espacios extra-valle, son ingresos hacia rutas de movilidad que conectan con los cursos superiores de valles vecinos (como Elqui o Ponio), como con la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes (Figura 5b).

Esta disposición, sumado al patrón de asentamiento de las poblaciones Diaguita, sugiere que esta materialidad se dispondría en lo que podríamos definir como espacios comunales. Son espacios que no presentan asociaciones materiales más allá de los petroglifos y donde no se reconoce algún tipo de registro material que impida su acceso, a la vez que su amplia separación desde los asentamientos habitacionales evita cualquier tipo de control desde estos últimos. Son espacios que se oponen a las terrazas fluviales y fondo de valle donde se materializa el grueso de la acción social de estos grupos.

Una situación similar se reconoce en las formas de uso del espacio de las

actuales poblaciones campesinas del Norte Semiárido. El grueso de la acción social se realiza en las terrazas fluviales asociadas a los campos de cultivo y casas. Faldas de cerro, conos de deyección y quebradas son áreas asociadas a tareas ocasionales como la búsqueda de leña y el pastoreo de ganado caprino. En esa línea, el registro arqueológico Diaguita es coherente con las prácticas socioespaciales de las comunidades campesinas actuales.

Esta espacialización de la vida social permite la creación de espacios comunales o públicos en los que se insertan estas expresiones fenoménicas, como serían los sitios de arte rupestre y los cementerios. Los grabados se constituyen en un discurso de tipo público, en espacios donde se plasman significados e información que es posible de ser aprehendida por los diferentes sujetos sociales que se desplazan por tal espacio. Sin embargo, su audiencia remite únicamente a los personajes que circulan por estos espacios foráneos a las áreas de ocupación intensiva, marcando una diferencia con el emplazamiento del arte rupestre de los cazadores recolectores.

Al respecto, los petroglifos están dispuestos de manera de privilegiar la observación de los diseños siguiendo un movimiento desde adentro hacia afuera del valle, es decir, para un desplazamiento de un sujeto que viene desde las terrazas fluviales y se adentra por las rutas de movilidad hacia espacios aledaños. En ese desplazamiento no sólo se materializa una linealidad y pauteamiento del movimiento, en cuanto se replica un sistema de organización espacial en términos de distribución de las rocas, como de orientación de los paneles, sino que también se reconocen lugares donde se da una mayor intensidad en las prácticas de producción de grabados y que se asocian con la imaginaria rupestre más compleja del área. Ejemplo de lo anterior son los sitios Hacienda Chacay (271 bloques grabados), San Agustín con 64 rocas (García 2005), Pabellón con 52 soportes intervenidos (Ballereau y Niemeyer 1999) en Hurtado, y Valle El Encanto con 49 bloques grabados en la cuenca inferior del Limarí (Troncoso et al. 2008a).

La reiteración en las organización lineal espacial y orientación de bloques en estos sitios, sumado a la reiteratividad e intensidad de las prácticas de producción rupestre en estos lugares, sugieren un pauteamiento y organización de la actividad de grabar. De hecho, son estos sitios principales los que coinciden con puntos centrales dentro de las dinámicas de articulación extra e interregional en el movimiento de las actuales comunidades campesinas de la cuenca del Limarí.

La ausencia de relacionalidad con otros conjuntos materiales y la segregación espacial de estas manifestaciones rupestres se replica también en una escasa circulación de diseños entre la alfarería y los petroglifos Diaguita, marcando

totalmente la separación visual-espacial del arte rupestre de los espacios de habitación. Este hecho sería coherente con que estos lugares sean espacios de tipo suprafamiliar, espacios públicos donde se construyen narrativas y discursos asociados a la construcción de una comunidad con escasa integración espacial. En efecto, debido al patrón de asentamiento disperso de estas poblaciones y la ausencia de espacios públicos formalizados a manera de plazas, estas comunidades se definen por una escasa interacción cara a cara entre sus miembros. En ese contexto, mientras los cementerios son un recurso básico para la creación de esa comunidad ante los muertos producto de la agregación social que se genera en torno a un espacio mortuario, el arte rupestre posibilita la construcción de significados comunitarios que se materializan en un paisaje comunal.

El arte rupestre adquiere centralidad por cuanto su presencia en el espacio permite la constitución de comunidades locales dispersas espacialmente por medio de la transmisión de información, significados y construcción de referentes visuales que crean unidad en el paisaje. A través del estar-en-los-sitios de arte-rupestre la agencia de este tipo de registro integra a los sujetos en un paisaje cargado de significaciones y materializado en las rocas. Esta unidad espacial se refrenda por el carácter homogéneo que presenta el arte rupestre, fundado en el uso de unos pocos recursos geométricos y simétricos para la construcción de las representaciones y por la recurrente presencia de un diseño que ha sido ampliamente destacado en la literatura arqueológica: las máscaras o rostros. Esta es una categoría altamente distinguible dentro del repertorio rupestre Diaguita (Cabello 2011) y que, no obstante presentar amplia variabilidad, remite a un principio básico: un marco cuadrangular o circular subdividido internamente y con un rostro representado en su interior.

Esta relación podría también interpretarse desde un nivel fenomenológico, pues el grueso de los sitios de arte rupestre se ubica en espacios donde junto con la observación de los petroglifos se tiene acceso visual a los espacios de ocupación, el fondo del valle, estableciendo una asociación entre este recurso que apela a la comunidad y los campos visuales que cubren partes de los espacios de ocupación de la comunidad.

Esta espacialización del arte rupestre y su agencia social es coherente con comunidades de mayor tamaño y un nivel de unidad social mayor al de las poblaciones cazadoras recolectoras presentes en momentos previos. En vez de orientar un discurso internamente hacia una colectividad auto-contenida en su sitio de ocupación, éstas se expanden hacia un territorio más amplio asociado a una colectividad social mayor que se dispersa por una región más extensa. Es por ello que se separa de los espacios cotidianos y se emplaza en terrenos comunales. En esa línea, no sólo adquieren más agencia los petroglifos dentro

del entramado social, sino que remiten a un patrón espacial más cercano a la tenencia definida por Ingold (1987), pero donde en vez de marcar recursos básicos para la subsistencia económica de los grupos, marca un recurso simbólico central a su reproducción, el espacio de la comunidad, asociándose a puntos específicos: ingreso y salida. Como bien ha indicado Meillasoux (1987), la reproducción socio-económico de grupos agrarios descansa en la apropiación, enraizamiento y legitimación de los derechos sobre el terreno en que despliegan su acción social estas comunidades. De esta manera, lo natural se incorpora dentro de lo social, remitiendo a principios básicos de la racionalidad de las poblaciones campesinas (Criado 2000, 2012; Hernando 2002).

La fuerza y centralidad de esta agencia del arte rupestre como constructor de comunidades asociada a la producción/consumo de materialidad, movimiento y espacio se reproduce para tiempos Incaicos. Los sitios continúan manteniendo la misma lógica previa, pero se incorporan dentro del repertorio iconográfico principios de simetría foráneos, o bien diseños de la vertiente oriental de Los Andes, como los escutiformes Santamarianos. La fuerza de esta articulación que da sentido al arte rupestre lleva a que las comunidades la mantengan, actuando como recurso de tradición y memoria para los Diaguitas.

La imposición del Estado Incaico llevó a la creación de una nueva arquitectura del paisaje a partir del trazado del qhapaqñam y la construcción de instalaciones arquitectónicas. Sin embargo, los petroglifos se excluyen de ambos espacios. Específicamente, las rutas de desplazamiento definidas por el camino incaico (Stehberg 1995) no integran los grabados en su recorrido, aunque se disponen en espacios similares. En el único sitio donde se cruza el camino con petroglifos, Cuesta Pabellón, el trazado se dispone por el sector de menor densidad de grabados y sin que se observen directa y claramente paneles grabados.

No obstante lo anterior, las comunidades locales continúan manufacturando petroglifos en estos sitios previos y manteniendo su lógica espacial. Con ello se crea una exclusión entre dos sistemas de movilidad que se plasman en el paisaje local. Uno incaico representado por el qhapaqñam donde no ingresan los discursos locales grabados en las rocas, y otro Diaguita, que replica una tradición material y espacial de movimiento.

La fuerza del quiebre de la relacionalidad con el conjunto previo de las comunidades móviles es tan fuerte que se da una casi total ausencia de reocupación de los espacios de arte rupestre de las poblaciones cazadoras recolectoras con las de comunidades Diaguita. El único caso donde esta superposición de ocupaciones ocurre es en el Valle El Encanto, aspecto que discutiremos a continuación.

## Intersectando tradiciones y comunidades: Valle El Encanto

Las comunidades cazadoras recolectoras y protocampesinas del valle del Limarí articulan de manera diferencial el arte rupestre con las prácticas y el espacio, generando redes de relaciones constructoras de paisajes diferentes anclados en espacios de intervención divergentes, que se reprodujeron como tradiciones socio-espaciales por amplios períodos de tiempo.

Sin embargo, ambas tradiciones se intersectan en un solo lugar a lo largo de toda la cuenca hidrográfica del río Limarí: el Valle El Encanto. Esta intersección de tradiciones replica en ambos casos los principios de relacionalidad propios a cada comunidad. En los grupos cazadores-recolectores articula con una diversidad de otras prácticas sociales. En los grupos agrícolas Diaguita se aísla de sus prácticas domésticas, pues las excavaciones realizadas en el sitio no han entregado contextos estratigráficos asociadas a ocupaciones de este momento (sólo se ha recuperado un fragmento aislado con decoración reticulada asignable a una ocupación Diaguita-Incaica), y las prospecciones a su alrededor no han identificado asentamientos habitacionales contemporáneos. De esta manera, por sobre una similitud formal de ser conjuntos de arte rupestre se constituyen como espacios de intervención anclados a prácticas y fenomenologías divergentes.

Este último aspecto es relevante pues, como bien indica Moore (2010), no obstante la persistencia de tradiciones de prácticas que se materializan en un mismo espacio, las configuraciones diferenciales que se dan en su ejecución remiten a conceptualizaciones divergentes tanto de las materialidades como acción social. Estas conceptualizaciones, en este caso, refrendan sistemas simbólicos divergentes propios a patrones de racionalidades distintas en el lugar.

Sin embargo, bajo estos quiebres de relacionalidad hay una continuidad en la ejecución de un tipo de práctica específica (marcar rocas) que se expande por más de 3000 años de historia. En esta continuidad, la intensidad de las prácticas asociadas a este espacio fueron construyendo posiblemente una memoria espacial asociada a su monumentalización y significación material, así como a la reproducción social de las comunidades prehispánicas. En efecto, el papel central del sitio entre las comunidades cazadoras recolectoras se replica en tiempos Diaguita, pues Valle El Encanto es el sitio más extenso que hemos reconocido en la cuenca inferior del río Limarí, sugiriendo una intensidad y reiteratividad de prácticas mayor a la de cualquier otro conjunto rupestres del sector.

Interesante es que en esta intersección de tradiciones a nivel intrasitio observamos que se da un doble juego espacial. Por un lado, en los distintos

sectores coexisten las representaciones asociadas a cada tradición (Troncoso et al. 2008a), pero por otro, a nivel de los bloques tienden a segregarse como lo muestra el bajo registro de superposiciones ( $N=3$  rocas) y la casi nula coexistencia en un mismo bloque de diseños de estas distintas comunidades ( $N=3$  rocas). Mientras la memoria espacial posibilita la intersección de tradiciones diferentes en un espacio particular, las dinámicas propias de cada una de ellas replica la situación de segregación a nivel de los bloques sin que compartan espacios. La excepción a esta norma se da en el espacio central del Valle El Encanto, sector denominado por Klein (1972) como “el santuario”, y que ha sido interpretado como el área más relevante de todo el sitio por la complejidad y frecuencia de piedras tacitas, pinturas rupestres y grabados (Ampuero y Rivera 1971a; Pino 2012). Posiblemente la centralidad en términos espaciales, materiales y simbólicos de este punto llevó a que traspasase las separaciones y diferenciaciones entre ambas tradiciones, materializando ambas una alta cantidad de prácticas. En esta relación de continuidad y transformación se unen y segregan estas dos tradiciones. Los Diaguitas apelan a un lugar utilizado previamente, pero lo reconstruyen con una nueva organización espacial al separarse de los bloques previamente intervenidos.

## Conclusiones

A partir de caracterizar y comprender la distribución espacial del arte rupestre en la hoya hidrográfica del río Limarí y sus contextos asociados, hemos discutido cómo articula esta materialidad dentro de distintas redes de relaciones espaciales, materiales y prácticas que le otorgan sentido y significado en el mundo social. Al considerar que estas articulaciones relacionales remiten tanto a principios simbólicos como a patrones de racionalidad particulares, hemos propuesto que en los 3000 años asociados a su producción/consumo es posible reconocer dos grandes tradiciones y formas en que se relaciona esta materialidad con la reproducción de las comunidades prehispánicas.

En este caso, las diferencias en los contextos de relacionalidad no sólo nos entrega una mirada diferente a las propuestas para los procesos históricos regionales, centrados en quiebres poblaciones ajustados a períodos específicos como la transición Arcaico Tardío- Alfarero Temprano, por ejemplo; sino que nos llevan a entender las maneras divergentes en que esta materialidad actúa en contextos asociados a cazadores recolectores y de comunidades agrícolas. Aunque no podemos conocer el significado de estos conjuntos para cada momento, sí vemos como ellos funcionan de manera divergente en relación a la

reproducción social y los sentidos que adquieren.

Relevante en esa línea es lo que hemos entendido como una mayor agencia del arte rupestre en tiempos de comunidades agrícolas por sobre cazadoras recolectoras. Si bien toda comunidad requiere de materialidades para su reproducción social, la escasa interacción cara a cara de las comunidades Diaguita, sumado a posibles niveles de integración social más amplios, llevan a que los objetos, y en particular el arte rupestre adquiera un valor relevante en la constitución de comunidades. La mayor agencia y engranaje de esta materialidad con la reproducción social es coherente con los tipos de racionalidades de cada tradición, así como con el cambio desde un sistema espacial de territorialidad a otro de tenencia que, siguiendo a Ingold (1987), equilibran de manera diferente la relación entre lo natural y lo social. De hecho, mientras en el sistema de territorialidad el arte rupestre apunta a demarcar el espacio de uso de estos grupos pequeños con un flujo de información orientado a los habitantes de ese punto, en el sistema de tenencia la demarcación y construcción de significados apunta a un área más amplia asociada con los bordes de los espacios de ocupación de la comunidad y que son, a su vez, puntos de ingreso hacia otros espacios.

Bajo este proceso de espacialización de la vida social y transformación de esta materialidad subyace un proceso de complejización que genera tanto heterogeneidad dentro del paisaje local como una ampliación y diferenciación espacial de las prácticas cotidianas de estas comunidades, creando un paisaje expandido que segrega diferentes ámbitos fenoménicos y dinámicas sociales, en concordancia con comunidades de mayor escala. Este proceso de complejización no remite sólo a formas de articulación de lo social distintas, sino también a modificaciones en los patrones de racionalidad que son producto y productores de estas formas de articular objetos, lugares y prácticas.

De esta manera, la distribución de la cultura material, por sobre su interpretación en términos funcionales, se nos abre como una posibilidad para comprender aspectos relativos tanto a lo imaginario y lo simbólico de las comunidades prehispánicas, pues es en la materialización de estas relaciones que lo social se produce y reproduce.

*Agradecimientos:* a todo/as lo/as compañero/as de proyecto que nos apoyaron en las campañas de terreno, especialmente a Daniel Pavlovic. A Fernanda Falabella, Itaci Correa y Lorena Sanhueza por la invitación. A los editores del libro, a Gloria Cabello y un evaluador anónimo por sus comentarios que permitieron mejorar el texto. A la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología que financió este trabajo a partir del proyecto Fondecyt 1110125.

## Referencias citadas

- Ampuero, G. 2010. *Prehistoria de la Región de Coquimbo, Chile*. Andros Impresores, Santiago.
- Ampuero, G. y M. Rivera. 1964. Excavaciones en la quebrada El Encanto, Departamento de Ovalle (informe preliminar). *Actas del III Congreso Internacional de Arqueología Chilena, Arqueología de Chile central y áreas vecinas*, pp: 207-218. Sociedad Chilena de Arqueología, Viña del Mar.
- Ampuero, G. y M. Rivera. 1969. Excavaciones en quebrada El Encanto, nuevas evidencias. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp: 185-206. Museo Arqueológico La Serena/Sociedad Chilena de Arqueología, La Serena.
- Ampuero, G. y M. Rivera. 1971a. Las manifestaciones rupestres y arqueológicas del valle del Encanto. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 14: 71-103.
- Ampuero, G. y M. Rivera. 1971b. Secuencia arqueológica del alero rocoso de San Pedro Viejo de Pichasca. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 14:45-69.
- Ballereau, D. y H. Niemeyer. 1999. Los sitios rupestres del valle del río Hurtado superior (Norte Chico, Chile). *Chungara* 31:229-292.
- Bradley, R. 1993. *Altering the Earth: The Origins of Monuments in Britain and Ancient Europe*. Society of Antiquaries of Scotland, Edimburgo.
- Bradley, R. 1998. *The Significance of Monuments: On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. Routledge, Londres.
- Bradley, R. 2009. *Image and Audience: Rethinking Prehistoric Art*. Oxford University Press, Oxford.
- Cabello, G. 2011. De rostros a espacios compositivos: una propuesta estilística para el valle de Chalinga, Chile. *Chungara* 43 (1):25-36
- Castillo, G. 1985. Revisión del arte rupestre Molle. En *Estudios en Arte Rupestre*, editado por C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro, pp: 173-194. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Criado, F. 1989. Megalitos, espacio, pensamiento. *Trabajos de Prehistoria* 46: 75-98.
- Criado, F. 2000. Walking about Lévi-Strauss: contributions to an archaeology of thought. En *Philosophy and Archaeological Practice*, editado por C. Holtorf y H. Karlsson, pp: 277-304. Bricoleur Press, Gotemburgo.

- Criado, F. 2012. *Arqueológicas: La Razón Perdida*. Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- Descola, P. 2011. *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Gallardo, F. 2009. Social interaction and rock art styles in the Atacama Desert (northern Chile). *Antiquity* 83: 619–633.
- Gamble, C. 1998. Palaeolithic society and the release from proximity: a network approach to intimate relations. *World Archaeology* 29: 426–449.
- Gamble, C. 2001. *Las Sociedades Paleolíticas de Europa*. Ariel Prehistoria, Madrid.
- García, J. 2005. *Estudio espacial de los petroglifos del Llano de San Agustín*. Memoria para optar al título de Arqueólogo, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Hernando, A. 2002. *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- Ingold, T. 1993. The temporality of landscape. *World Archaeology* 25: 152–173.
- Ingold, T. 1987. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. University of Iowa Press, Iowa.
- Jones, A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Klein, O. 1972. Cultura Ovalle, petroglifos y pictografías del valle de El Encanto. *Revista Scientia* 37 (141).
- Meillasoux, C. 1987. *Mujeres, Graneros y Capitales*. Editorial Siglo XXI, México.
- Moore, J. 2010. Making a huaca: memory and praxis in prehispanic far northern Peru. *Journal of Social Archaeology* 10(3): 398–422.
- Mostny, G. y H. Niemeyer, 1983. *Arte Rupestre Chileno*. Serie Patrimonio Cultural Chileno. Ministerio de Educación, Santiago.
- Niemeyer, H. y D. Ballereau. 2004. Arte rupestre del río Grande, cuenca del río Limarí, Norte Chico, Chile. *Chungara* 36(1): 37–101.
- Niemeyer, H., G. Castillo y M. Cervellino. 1989. Los primeros ceramistas del Norte Chico: Complejo El Molle (0 a 800 d. C.). En *Culturas de Chile, Prehistoria*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 227–263. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Pauketat, T. 2001a. Practice and History in Archaeology: an emerging paradigm. *Anthropological Theory* 1(1): 73–98.
- Pauketat, T. 2001b. A new tradition in Archaeology. En *The Archaeology of Traditions: Agency and History Before and After Columbus*, editado por T. Pauketat, pp: 1–15. University of Florida Press, Gainesville.
- 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.

- Pino, M. 2012. Algunas consideraciones en torno al problema de las piedras tacitas en el Valle El Encanto (Ovalle, Chile): una aproximación a su organización espacial. *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp: 297-308. Sociedad Chilena de Arqueología, Valparaíso.
- Stehberg, R. 1995. *Instalaciones Incaicas en el Norte y Centro Semiárido de Chile*. Colección de Antropología, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, Santiago.
- Stewart, P. y A. Sherrat. 2003. Introduction. En *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, editado por P. Stewart y A. Sherrat, pp: 1-15. Pluto press, Londres.
- Troncoso, A. 1999. La Cultura Diaguita en el valle de Illapel: una perspectiva exploratoria. *Chungará* 30 (2): 125-142.
- Troncoso, A. 2011. Personajes fuera de lugar: antropomorfos tardíos en el arte rupestre del norte semiárido de Chile. *Intersecciones en Antropología* 12: 221-230.
- Troncoso, A. y F. Vergara. 2013. History, Landscape and social life: rock art among hunter-gatherers and farmers in Chile's semi-arid north. *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 6(1): 105-112.
- Troncoso, A., F. Armstrong, F. Vergara, P. Urzuay P. Larach. 2008a. 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.
- Varién, M. y J. Potter. 2008. The social production of communities: structure, agency and identity. En *The Social Construction of Communities*, editado por M. Varién y J. Potter, pp: 1-20. Altamira Press, Lanham.
- Vergara, F. y A. Troncoso. 2013. Arte rupestre, tecnología y sociedad: Un estudio exploratorio de petroglifos. *Informe proyecto Fondecyt 1110125*. Manuscrito en posesión de los autores.
- Whallon, R. 2006. Social networks and information: Non-"utilitarian" mobility among hunter-gatherers. *Journal of Anthropological Archaeology* 25: 259-270.
- 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.