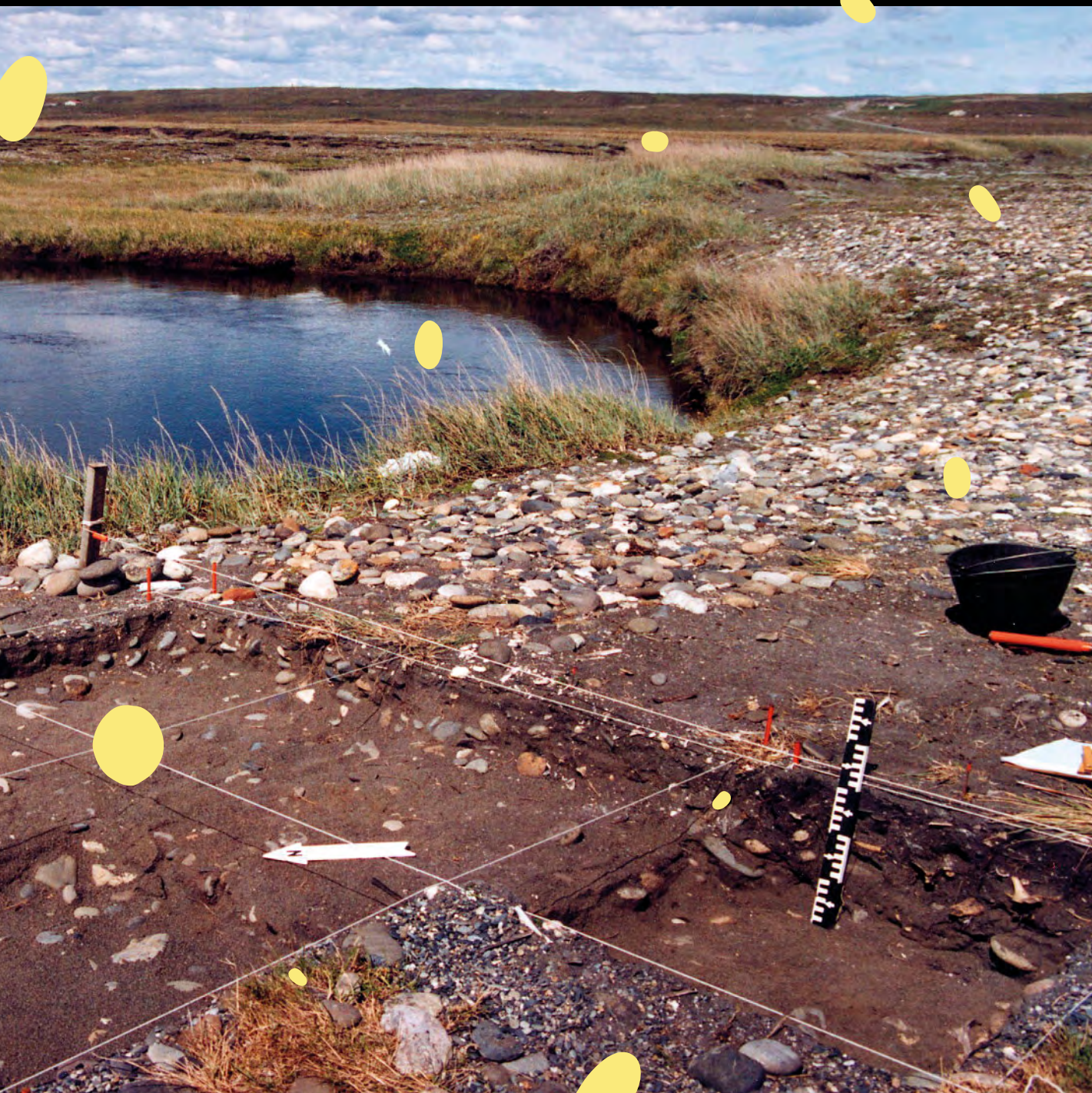


BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE **ARQUEOLOGIA**

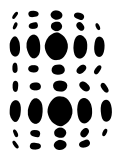


52

JULIO 2022



Sociedad Chilena de Arqueología



BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE
ARQUEOLOGIA

52

JULIO 2022



Sociedad Chilena de Arqueología

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

(Período 2021-2022)

Directorio: Marcela Sepúlveda, Elisa Calás, Danisa Catalán, Valentina Varas y Francisca Fernández.

www.scha.cl

Editor: Benjamín Ballester. Universidad de Tarapacá, Arica, y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. benjaminballesterr@gmail.com

Editor de Estilo: Alexander San Francisco. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. alexsanfrancisco@gmail.com

Editor Web: Víctor Méndez, Laboratorio de Antropología y Arqueología Visual, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, victor.m.m@gmail.com

Diseño y diagramación: Sebastian Contreras, sea.contreras@gmail.com

Comité Editorial

Francisco Gallardo, Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
fgallardoibanez@gmail.com

Carolina Agüero, Sociedad Chilena de Arqueología. caritoaguero@gmail.com

Daniel Quiroz, investigador del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
daniel.quiroz@patrimoniocultural.gob.cl

Leonor Adán, Profesora de la Escuela de Arqueología, Sede Puerto Montt, de la Universidad Austral de Chile. ladan@uach.cl

Francisco Garrido, Curador de Arqueología del Museo Nacional de Historia Natural de Chile.
francisco.garrido@mnhn.gob.cl

Andrea Seleenfreund, jefa de Carrera de Antropología, Escuela de Antropología, Geografía e Historia, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. aseleenfreund@academia.cl

Axel Nielsen, Investigador Principal y Profesor Titular del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de La Plata. anielson@fcnym.unlp.edu.ar

Christina Torres, Chair y Profesor de la University of California, Merced.
christina.torres@ucmerced.edu

José Luis Martínez, Profesor Titular de la Universidad de Chile. jomarcer@u.uchile.cl

Lorena Sanhueza, Académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.
loresan@uchile.cl

Andrés Troncoso, Profesor Titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.
atroncoso@uchile.cl

Norma Ratto, Profesora Asociada del Instituto de las Culturas (UBA-CONICET), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. nratto@filo.uba.ar

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Desde el año 2022 es de tiraje bianual y tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología está indizado en Anthropological Literature y Latindex-Catálogo.

Toda correspondencia debe dirigirse al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, al correo electrónico schaboletin@gmail.com o a través de www.boletin.scha.cl.

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

ISSN impresa 0716-5730

ISSN electrónica 2735-7651

DOI: 10.56575/BSCHA.0520022

Julio 2022

Portada: Excavación del sitio de Marazzi 32 en Tierra del Fuego, cortesía de Mauricio Massone.

ÍNDICE

05-08. Editorial

Dossier: Arqueología y ontología

10-11. Ontología y arqueología. Presentación epistémica

Francisco Gallardo

12-42. Paisajes corporales y ontología(s). Una propuesta desde los objetos e imágenes antropomorfas de Rapa Nui

Felipe Armstrong

43-80. Chullpas equivocadas. Una arqueología de las diferencias ontológicas

Axel E. Nielsen

81-104. Ontología, modos de existencia y tecnologías: propuestas para un acercamiento relacional en arqueología

Andrés Troncoso, Felipe Armstrong y Francisca Moya

105-128. Arqueología social y ontología crítica

Francisco Gallardo

129-138. Lección de barro y la antropología del ritmo

Francisco Vergara

139-147. Comentario al dossier Arqueología y ontología. Procesando el giro ontológico desde las arqueologías del cono sur

Estefanía Vidal Montero

Obituarios

149-159. In memoriam Arturo Rodríguez Osorio (1932-2020): enseñar, humanamente, desde la sencillez

Carlos González Godoy

160-161. Vicki eternamente...

Directorio SCHA

162-167. Reconocimiento María Victoria Castro Rojas. XXII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Puerto Montt

Leonor Adán

168-169. Recuerdos de Victoria Castro

Mauricio Massone

170-171. Los caminos, el caminar y la arqueología. En homenaje a Victoria Castro

Javiera Letelier Cosmelli

172. María Victoria Castro: maestra y madre; arqueóloga y etnógrafa; desierto y mar; sol y luna; colibrí y delfín; energía y espíritu

Felipe Rubio Munita

173-179. El encuentro de Victoria Castro y Annette Laming-Emperaire (1965). Un puente casual entre filosofía y arqueología

Javiera Carmona Jiménez

180. A la profesora Victoria

Gregorio Calvo García

181-185. Desde la ternura feminista: un homenaje a María Victoria Castro Rojas

Catalina Soto Rodríguez

186-187. Victoria Castro Rojas (1944-2022): la gran maestra de la arqueología chilena, andina y sudamericana

Carlos González Godoy

188-189. Carta de Apoyo para la Profa. María Victoria Castro, dirigida a la Sra. Adriana Delpiano

Nicole Sault

191-196. Instrucciones para autores y autoras



DOSSIER
ARQUEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA



ONTOLOGÍA, MODOS DE EXISTENCIA Y TECNOLOGÍAS: PROPUESTAS PARA UN ACERCAMIENTO RELACIONAL EN ARQUEOLOGÍA

Andrés Troncoso¹, Felipe Armstrong² y Francisca Moya³

Resumen

En este trabajo exploramos un acercamiento teórico-metodológico al registro arqueológico desde una mirada ontológica. Para ello proponemos un conjunto de premisas teóricas basadas en el hecho que toda práctica social es relacional, lo cual implica que, a través de ellas, y el habitar-en-el-mundo, se despliega todo un campo de relaciones históricamente posicionadas entre humanos y una serie de otros existentes (lugares, materias, seres). Al tener este campo de relaciones una dimensión espacial, material y temporal, puede ser abordado desde el estudio arqueológico. Para realizar tal labor, esbozamos un acercamiento desde la tecnología y las cadenas operativas, que es aplicado al arte rupestre del centro norte de Chile.

Palabras clave: ontologías, cosmo-prácticas, cosmopolítica, cosmotécnica, modos de existencia.

Abstract

In this paper we explore a theoretical and methodological approach to the archaeological record from an ontological stance. We propose a set of theoretical premises based on the fact that every social practice is relational, which means that through them and the dwelling-in-the-world, a field of historically situated relationships between humans and other existents (places, matters, beings) is unfolded. These fields of relations have a spatial, material, and temporal dimension, and can thus be explored archaeologically. To achieve this, we delineate an approach to rock art from North-Central Chile from technology and its chaînes opératoires.

Keywords: ontology, cosmopractices, cosmopolitics, cosmotechinics, modes of existence.

1. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. atroncos@gmail.com
2. Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. felipearmstrong@gmail.com
3. SERP, Facultad de Geografía i Història, Universitat de Barcelona. franmoya.c@gmail.com

Durante las últimas décadas un conjunto de trabajos en ciencias sociales ha desplegado un campo de discusión conocido como nuevos materialismos y que ha dado origen al llamado giro ontológico (p.e. Bennet 2010; Coole y Frost 2010; Holbraad y Pedersen 2017; Tsing 2015). Estas propuestas se fundan sobre una serie de principios, entre los cuales nos interesa destacar dos. Por un lado, un intento de romper el conjunto de dicotomías esencialistas que fundan el saber moderno occidental y, en particular, la oposición cultura-naturaleza como eje central de formas de pensar, actuar y experimentar el mundo. Por otro, y producto de lo anterior, una reconfiguración de la comprensión de lo social a partir de relevar los procesos de cohabitación entre humanos y no-humanos, reconociendo las capacidades afectivas, agentivas y sociopolíticas de los diferentes existentes que participan en estos procesos. En otras palabras, estos principios promueven enfoques posthumanistas que descentran a los humanos de la discusión social, a la par que reconocen el sesgo occidental moderno de subentender al humano relevante como hombre, blanco, cisgénero, heterosexual y biomédicamente normado (Crellin y Harris 2021).

El impacto del giro ontológico en arqueología ha sido amplio y variado (p.e. Alberti 2016; Alberti y Marshall 2009; Alberti *et al.* 2011; Bray 2015; Crellin *et al.* 2020; Goldhahn 2019; Haber 2009; Jones 2020; Laguens y Alberti 2019; Lozada y Tantalean 2019; Pauketat y Alt 2019). Como han advertido varias discusiones, tanto en nuestro campo como en disciplinas cercanas, la comprensión de los principios básicos del giro ontológico ha sido heterogénea, existiendo múltiples formas de comprender el concepto de ontología, así como la relación entre estas y otros términos propios a la arqueología, siendo uno de los más relevantes el de cultura (Blaser 2013; Carrithers *et al.* 2010; Holbraad y Pedersen 2017). Sin pretender un ingreso a esta temática en mayor profundidad, lo cierto es que dos fricciones suelen asomar en los enfoques ontológicos de la arqueología.

La primera refiere a la comprensión de lo ontológico como algo meramente ideacional, asociándose por tanto con el reino simbólico, ratificando la oposición propia al saber moderno entre mente y cuerpo. La segunda fricción, y en directa relación con la anterior, consiste en el problema metodológico de cómo abordar lo ontológico desde “enfoques sistemáticos”. Esta segunda fricción reitera un principio básico que ha primado en buena parte del pensamiento arqueológico asociado con las escalas de Hawkes (1954), que proponen que lo simbólico y lo ideacional se conforman como ámbitos de difícil acceso al conocimiento arqueológico, propuesta que posteriormente Binford (1965) fortaleció con su formulación de la Nueva Arqueología.

Tomando en consideración lo anterior, en este trabajo buscamos desarrollar y proponer un acercamiento ontológico y relacional en arqueología a partir del esbozo de propuestas teórico-metodológicas que aporten a una perspectiva que subsane las fricciones antes mencionadas. Realizamos esta labor a partir de tres pasos. Primero, proponemos una premisa básica fundada en el reconocimiento de que los seres humanos hemos habitado distintos mundos a lo largo de la historia. Segundo, definimos tres lineamientos que constituyen propuestas teóricas para entender las lógicas de las prácticas y de estos mundos. Tercero, generamos dos tensionamientos que nos permiten reposicionar un abordaje arqueológico de este tipo, centrado en un *proxy* frecuentemente estudiado en nuestra disciplina: la tecnología. Finalmente, con estas proposiciones, realizamos una mirada al arte rupestre de los grupos cazadores-recolectores y agrícolas del centro norte de Chile. De esta manera, buscamos destacar el carácter material, práctico y situado de toda ontología que, si bien presenta elementos ideacionales, se genera y actualiza a través de los actos transformativos que se dan en el cohabitar y experimentar el mundo.

Fundamento inicial para un acercamiento ontológico y relacional en arqueología

Desplegar una mirada ontológica en arqueología nos parece que debe comenzar con el descentramiento de una propuesta fundante en el pensamiento arqueológico, que consiste en comprender los tiempos de manera lineal y el mundo habitado de manera única. En efecto, por sobre los distintos programas de investigación (*sensu* Lakatos 1978), que se han generado en arqueología, todos ellos se han basado en reconocer cierta “evolución social” asociada, ya sea a procesos de complejización social o bien a transformaciones en las formas de apropiación de la naturaleza por parte del ser humano. Si bien existen múltiples matices en estas propuestas, en ellas subyace la separación cultura-naturaleza, y su reproducción a través del tiempo; la centralidad del ser humano en la conformación de los sistemas sociopolíticos; y la existencia de un mundo único que es representado de forma diferencial por los códigos simbólicos de las comunidades humanas.

En contraposición a estas miradas, entendemos que a través del tiempo los seres humanos hemos habitado diferentes mundos, los cuales son histórica y ontológicamente constituidos. El registro arqueológico, por tanto, se estructura a partir de esas constituciones históricas y ontológicas, lo que hace factible su reconocimiento y estudio. Pero, ¿qué implica la noción de que los seres humanos hemos habitado diferentes mundos a través del tiempo? Sin explorar

en profundidad esta idea, ella deviene en cuatro nociones centrales sobre las cuales se estructura cualquier enfoque ontológico y relacional.

Primero, que los colectivos sociales, así como las cualidades y características de los seres y materias (existentes) varían históricamente a través del tiempo. Esto quiere decir que lo que es un humano -qué es una persona y cuáles son sus características- ha cambiado a lo largo del tiempo (Fowler 2004; Robb y Harris 2013). Asimismo, los atributos y propiedades de los seres y materias también cambian a través del tiempo, por lo que históricamente ocurren formas diferenciales de articulación entre los humanos y los no humanos, asociadas a transformaciones en las afecciones y capacidades de animación de cada uno de estos (Conneller 2010; Jones 2020; Pauketat 2012).

Segundo, las relaciones entre los existentes de un mundo no son representaciones, ni expresiones de lo simbólico; por el contrario, estas articulaciones son relaciones prácticas, materiales y experienciales que ocurren a través del proceso de habitar-en-el-mundo. En otras palabras, las afecciones y agencias que despliegan los existentes en un mundo no son meras construcciones ideacionales, sino que ellas generan efectos en el mundo vivido a partir de la conformación de experiencias particulares, así como por medio de la estructuración y generación de ciertas lógicas de prácticas sociales históricamente constituidas. Los diferentes mundos son siempre mundos compartidos y cohabitados entre distintos tipos de existentes.

Tercero, el proceso de habitar-en-el-mundo refiere al despliegue de las prácticas socio-espaciales a través de la historia. Esto implica que, por sobre un concepto filosófico y abstracto, el habitar es eminentemente práctico, espacial, material e histórico. Estas características le entregan visibilidad arqueológica al habitar-en-el-mundo.

Cuarto, toda práctica social es multidimensional, abarcando al menos una dimensión material, temporal y otra espacial (Criado 2012; Pauketat y Alt 2005). A partir de la ocurrencia de estas tres dimensiones, toda práctica social despliega y genera un extenso campo de relaciones particulares entre cuerpos, lugares, seres y materias (existentes). En otras palabras, a través del proceso de habitar se despliega todo un campo de articulaciones socio-históricas particulares entre humanos, materias, lugares, seres y otros existentes. Parafraseando a Tim Ingold (2013; ver también Laguens y Pazzarelli 2011; Pauketat 2012; Robb y Pauketat 2013), las prácticas sociales que se despliegan a partir del cohabitar en el mundo con estos otros existentes genera toda una red históricamente contingente y posicionada.

De esta forma, estos mundos históricos no son meros constructos simbólicos o ideacionales, sino que ellos han ocurrido a partir de las formas de habitar

y coexistir entre los humanos y otros existentes. Es a partir de esta idea base inicial, con sus cuatro subpuntos, que esbozamos cuatro lineamientos que nos parecen cruciales para un enfoque ontológico y relacional en arqueología.

Primer lineamiento: toda práctica humana es una cosmopráctica

Koen de Munter (2016, 2017) ha acuñado el concepto de cosmopraxis para dar cuenta de un variado conjunto de prácticas sociales a través de las cuales las personas aprenden a convivir en los Andes con la *pacha*. A diferencia de los enfoques representacionales, la cosmopraxis no refiere a un conjunto de ideas, significados o estructuras mentales que orientarían la acción social, sino más bien, son múltiples prácticas que generan una comunidad de practicantes compuestos por múltiples existentes y que ocurren a través del habitar (p.e. Allen 2002; Castro y Varela 1994; de la Cadena 2015; Pazzarelli y Lema 2018).

El concepto definido por De Munter (2016) nos parece altamente relevante en tanto reconoce que los humanos son participantes de un mundo relacional en el que se cohabita y coexiste con una serie de otros existentes. Sin embargo, mientras este concepto intenta dar cuenta de la configuración de todo un set de prácticas dentro de un contexto histórico específico, es posible pensar que cada práctica social particular que despliegan los humanos implica la conformación de un conjunto de relaciones con otros existentes en el mundo. En efecto, actividades como la agricultura, la producción de alfarería o instrumentos líticos, la construcción de una vivienda, la realización de un tejido o una cacería de guanacos, implican siempre una relación entre un cuerpo humano y al menos una serie de existentes no humanos (llámense vegetales, materias primas o animales). En ese contexto, e inspirados en el concepto de cosmopraxis, planteamos el concepto de cosmopráctica para dar cuenta de que toda práctica social -por más mínima que sea- siempre implica una relación e interacción entre humanos y algún(os) elemento(s) del mundo (cosmos).

Siguiendo la propuesta de De Munter (2016, 2017), las cosmoprácticas no se limitan a actividades rituales, ni ceremoniales, tampoco son representaciones del mundo, sino que refieren a toda acción social que ocurre durante el habitar-en-el-mundo, por lo que están íntimamente ligadas a los procesos de coexistencia y cohabitación que acaecen en un espacio entre los distintos existentes que lo habitan. Estas cosmoprácticas, por tanto, ocurren en la cotidianeidad del vivir, siendo ontológica e históricamente generativas. En otras palabras, a través del diario habitar las personas nos relacionamos con un conjunto de lugares, seres y materias (y, por defecto, no articulamos con otros tantos) y a través de ese habitar se construyen experiencias que gene-

ran historias y ontologías, las que a su vez influyen en esas relaciones que se despliegan a través del habitar.

Por lo anterior, toda cosmopráctica emerge de formas de habitar particulares, las que a su vez produce. En estos habitares se conforman relaciones entre los existentes que generan mundos historizados, los cuales despliegan relaciones diferentes entre sí y que superan su encasillamiento en un sistema dual de cultura o naturaleza. El registro arqueológico, en esa línea, es el resultado de estas cosmoprácticas, en el que se expresa este conjunto de relaciones histórica y ontológicamente significativas entre humanos, otros seres, lugares y materias.

Pero a la par, en tanto toda cosmopráctica establece ciertas articulaciones entre los existentes a través de sus procesos de coexistencia y cohabitación en el espacio, ellas devienen también en formas particulares de crear comunidades. A diferencia de lo planteado más frecuentemente, estas comunidades no remiten únicamente a los seres humanos, sino que son comunidades relacionales que exceden su limitación a la conformación de personas humanas (Harris 2014). Este aspecto ha sido ampliamente reconocido en múltiples contextos etnográficos en la América indígena y otros espacios del globo (p.e. Castro y Aldunate 2003; Mariscotti 1978; Nielsen 2010), así como a partir de los esfuerzos de las arqueologías indígenas (p.e. Atalay 2006; Laluk 2017; Montgomery 2021)

Segundo lineamiento: toda cosmopráctica implica una cosmopolítica

Bruno Latour (2018) ha destacado cómo la separación entre cultura y naturaleza llevó a la conformación de un campo de saberes y prácticas en el cual lo político quedó relegado exclusivamente a lo humano y, por ende, también la capacidad de agencia y afección sobre los procesos socio-históricos. En contraposición, la naturaleza fue entendida como apolítica, ahistórica y, obviamente, sin capacidad de agencia.

En oposición a lo anterior, el reconocimiento de que toda práctica social es una cosmopráctica que se despliega dentro de una comunidad relacional que excede a los humanos, implica reformular la lógica denunciada por Latour (2018). Hace ya varias décadas, Michel Foucault (1998) sugirió que el poder atravesaba los cuerpos, reiterando la centralidad que este adquiere en la vida social de las comunidades y su habitar cotidiano. Haciéndonos parte de esa idea, por tanto, reconocemos que toda cosmopráctica está cruzada por relaciones de poder que conforman un campo socio-político histórico y particular

donde articulan diferentes existentes, por lo que estas capacidades de acción socio-política no remiten únicamente a las personas humanas, sino que se distribuyen de forma diferencial entre estos múltiples existentes de un mundo particular. Reconocer que este poder excede a los humanos y atraviesa a los diferentes existentes implica que lo que estructura las lógicas de las prácticas humanas trasciende a los humanos e involucra las capacidades de agencia, animación y afección de una serie de otros seres, lugares y materias.

En este contexto, y parafraseando a Isabelle Stengers (2005), toda cosmo-práctica, a partir de las capacidades y propiedades que adquieren los distintos existentes, pone en movimiento y reproduce una cosmopolítica que es histórica y ontológicamente situada. Esta cosmopolítica, al afectar a las personas humanas y la lógica de sus prácticas, implica no solo que ella es un elemento estructurador del registro arqueológico, sino también que los no humanos son cruciales y significativos para entender el despliegue de los procesos socio-históricos de habitar el mundo, la conformación de poder y generación de historia.

Tercer lineamiento: modos de existencia como un acercamiento a la historicidad de las cosmoprácticas y cosmopolíticas

Las ideas anteriores nos llevan a reconocer que a lo largo de la historia los humanos hemos habitado, junto a una serie de otros existentes, mundos distintos en los que la definición de qué es una comunidad o quiénes conforman un campo político/relacional varía. En tal sentido, por sobre reconocer un proceso histórico lineal de evolución, progreso o complejidad social, lo que nos muestra el registro arqueológico es la conformación de múltiples modos de existencia. Bruno Latour (2013) ha llamado modo de existencia a las particulares formas y recorridos en que se despliegan estas articulaciones, las que abarcan, al menos, seres, materias y lugares, a través de sus performatividades.

Si bien para Latour (2013) este es un concepto multiescalar que busca reconocer las distintas formas, existentes y entramados que despliega un ámbito institucional, fenoménico o social en su particular devenir, desde nuestra mirada tiene un valor heurístico para entender la heterogeneidad de las formas de habitar y configurar lo socio-político a través del tiempo. Es por ello que reconocemos la noción de modo de existencia socio-histórico como un concepto que da cuenta de las formas particulares que adquiere un campo de relaciones socio-histórico a partir de las formas de cohabitar, coexistir y el conjunto de cosmoprácticas que ahí despliegan sus existentes, lo que deviene en mundos

particulares a lo largo del tiempo y el espacio, mundos donde lo social, sus participantes, colectivos sociales y agencialidades varían (Troncoso 2022).

Primer tensionamiento: el problema de la tecnología

La tecnología ha sido uno de los aspectos más ampliamente discutidos en arqueología a lo largo de la historia. Las perspectivas desplegadas en torno a este tema han sido mayormente evolucionistas (comenzando con el sistema de las tres edades de Thompson) y adaptativas, entendiendo la tecnología como medio que posibilita al ser humano apropiarse de la naturaleza y del trabajo de otros humanos (p.e. Binford 1962; Childe 1960; Trigger 1992). Más recientemente, los enfoques asociados a la escuela francesa de la Antropología de la Tecnología han dado cuenta de la relevancia del saber técnico en relación con aspectos cognitivos y simbólicos de las comunidades humanas. Esto ha abierto un espacio para discutir los elementos representacionales de los procesos tecnológicos, así como la transmisión de conocimiento y conformación de comunidades de prácticas (Lemonnier 1986; Sanhueza y Falabella 2009). No obstante esta ampliación de la mirada, lo cierto es que ella sigue descansando en una perspectiva que, como indica Tim Ingold (2013) es hilemórfica, separando cuerpo y mente, así como los procesos de hacer tecnológicos del objeto final, reificando un enfoque humanista por el cual las materias son formadas y manipuladas por la acción humana en base a parámetros definidos por el grupo social.

Sin embargo, y en línea con una serie de otros/as autores/as (Conneller 2010; Fiore 2020; Ingold 2013; Jones y Cochrane 2018; Moro y González 2020), nos parece que la tecnología no se limita a los ámbitos antes indicados. Toda tecnología, junto con un saber técnico, conlleva una práctica social productiva y transformativa -un hacer- a través de la cual se despliegan relaciones prácticas, materiales, espaciales y experienciales entre humanos y otros existentes. Estas son relaciones interactivas en que ocurren múltiples afecciones e interacciones que mueven todo un campo de articulaciones históricas particulares y devienen en un constante cambio de los existentes que están interactuando. En otras palabras, toda tecnología en tanto cosmopráctica genera una cohabitación, una forma de coexistencia y una afección mutua -intraacción según Karen Barad (2007; ver también Fiore 2020; Jones y Cochrane 2018)- entre los/as existentes en un mundo, generando y reproduciendo todo un campo de relaciones históricas y ontológicamente contingentes. Esta naturaleza histórica, generativa y de articulación es lo que permite pensar que toda tecnología tiene también un particular modo de existencia tecnológico (MET)

(Simondon 2008). Este MET excede a la pieza y comprende un haz de articulaciones materiales, prácticas, discursivas, espaciales e históricas que se despliega en su elaboración, por lo que la génesis del objeto técnico es parte de su ser (Simondon 2008: 42). En otras palabras, un MET refiere no solo a los conocimientos, gestos y pasos técnicos que se despliegan a través de una forma de hacer, sino que abarca también al conjunto de relaciones (prácticas, materiales, espaciales, experienciales, corporales) y afectividades que emergen a través de ese hacer, desplegando con ello su naturaleza ontológica e histórica (ver también Descola 2014).

En esa línea, Yuk Hui (2020) ha destacado la necesidad de abordar ontológicamente el problema de la tecnología, proponiendo su entendimiento como una cosmotécnica en tanto a través de sus actividades técnicas se genera un cierto cosmos que articula de manera particular a sus existentes a partir de sus modos de existencia técnicos. La relevancia de este concepto de cosmotécnica descansa en diferentes aspectos. Por una parte, reconoce el carácter ontológico de la tecnología y su capacidad generativa para desplegar interacciones y afecciones entre los existentes en un espacio. Por otro, resalta el hecho de que esas capacidades de afección son producto de un encuentro entre existentes, reconociendo las capacidades agentivas y afectivas de los no-humanos. Finalmente, como indica Hui (2020), toda cosmotécnica es una puerta de entrada para comprender y develar una cosmopolítica en tanto permite dibujar parte de los existentes que habitan un mundo en un tiempo particular, así como su articulación con la estructuración de las prácticas y la conformación del campo socio-político. Es por esto que toda cosmotécnica está en una directa articulación con un modo de existencia socio-histórico particular (Figura 1).

El carácter cosmotécnico y cosmopráctico de las tecnologías ha sido ampliamente reconocido en los Andes, por lo que esto tampoco es extraño para nuestro registro (p.e. Allen 2002; Arnold 2018; Castro y Varela 1994; de la Cadena 2015; Lema 2014; Pazzarelli 2014; van Kessel y Condori 1992); sin embargo, la diferencia es que por sobre entenderlas como un elemento representacional asociado con lo ritual y simbólico, esta naturaleza cosmotécnica y cosmopráctica se nos erige como un camino a seguir para comprender cómo se conforman los mundos pasados y los campos socio-políticos a lo largo de la historia.

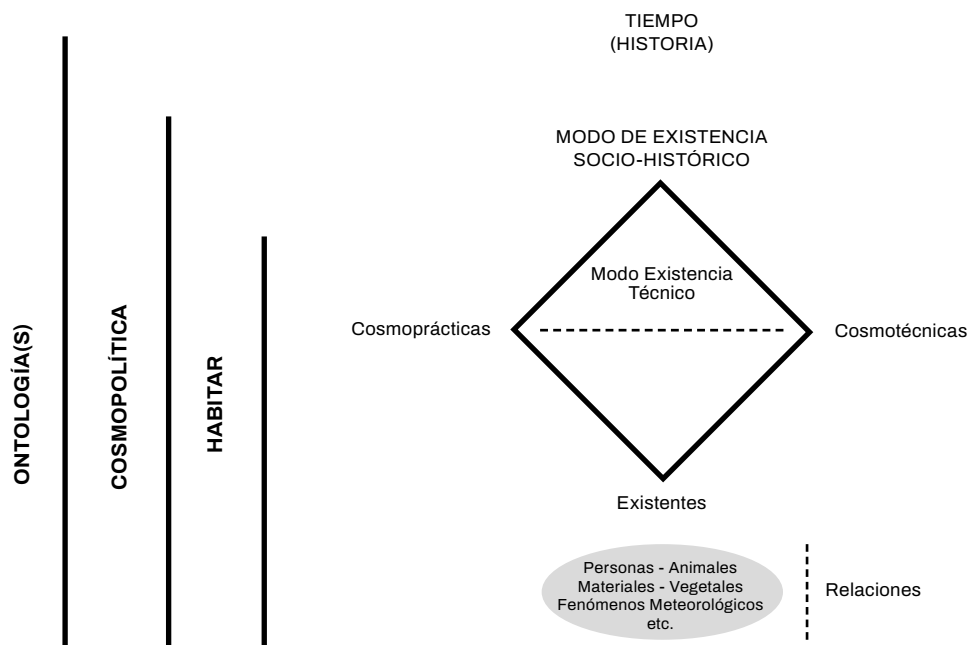


Figura 1. Esquema de articulación de los conceptos teóricos propuestos.

Segundo tensionamiento: cadenas operativas como recurso para un acercamiento a los modos de existencia

Sin duda, una de las grandes transformaciones metodológicas que se han visto en el estudio arqueológico durante las últimas décadas ha sido el uso de la cadena operativa como herramienta para entender los distintos pasos, materias y sujetos asociados con la producción tecnológica. En breve, la cadena operativa busca reconocer los materiales, gestos y objetos que se ven involucrados en el proceso de hacer un objeto en particular, o bien de transformar la materia, los que pueden dar cuenta de elecciones, saberes técnicos particulares, así como convenciones y normas de un grupo social (Dobres 1999; Lemonnier 1992). A nuestro entender, las cadenas operativas se constituyen en una excelente herramienta y aproximación metodológica para desplegar un acercamiento relacional y ontológico en arqueología, poniendo la atención en las múltiples articulaciones que se despliegan en la conformación de un mundo y un modo de existencia socio-histórico y técnico particular. En este sentido, nuestra aproximación a las cadenas operativas las entiende como un conjunto de prácticas, sin enfatizar en los aspectos normativos o cognitivos que usualmente son discutidos en trabajos con estas aproximaciones (Dobres 1999; Schlanger 1994).

En efecto, al ser la cadena operativa la ocurrencia de una serie de actos de hacer, ella implica la ocurrencia de una serie de cosmoprácticas a través de las cuales se despliegan un conjunto de articulaciones histórica y ontológicamente contingentes entre humanos y otros/as existentes. Sin embargo, estas relaciones no pueden, ni deben ser pensadas como un mero diagrama a la manera de enredos (Hodder 2012), o de simplemente seguir los materiales (Weismantel y Meskell 2014), sino reconociendo las distintas articulaciones que ocurren a través de estas cadenas. A nuestro entender, y en términos analíticos, pensamos que ellas pueden ser sintetizadas en una dimensión práctica/experiencial (actos que ocurren), una dimensión espacial (lugar donde ocurren), una dimensión material (existentes que se encuentran e interactúan) y una dimensión temporal (momentos en que ocurre). A través de cada una de ellas, la cadena operativa genera un tejido de relaciones y articulaciones entre existentes (cosmopráctica), agencialidades y afecciones presentes (cosmopolíticas) que son propias a un modo de existencia socio-histórico y técnico (cosmotécnicas), las cuales pueden ser rastreadas y abordadas arqueológicamente. Este despliegue de la cadena operativa, por tanto, excede lo representacional o lo cognitivo para articular con los procesos de cohabitación y coexistencia de seres, materias, fenómenos y lugares en un momento particular, así como con las formas de habitar y generar mundos a lo largo de la historia.

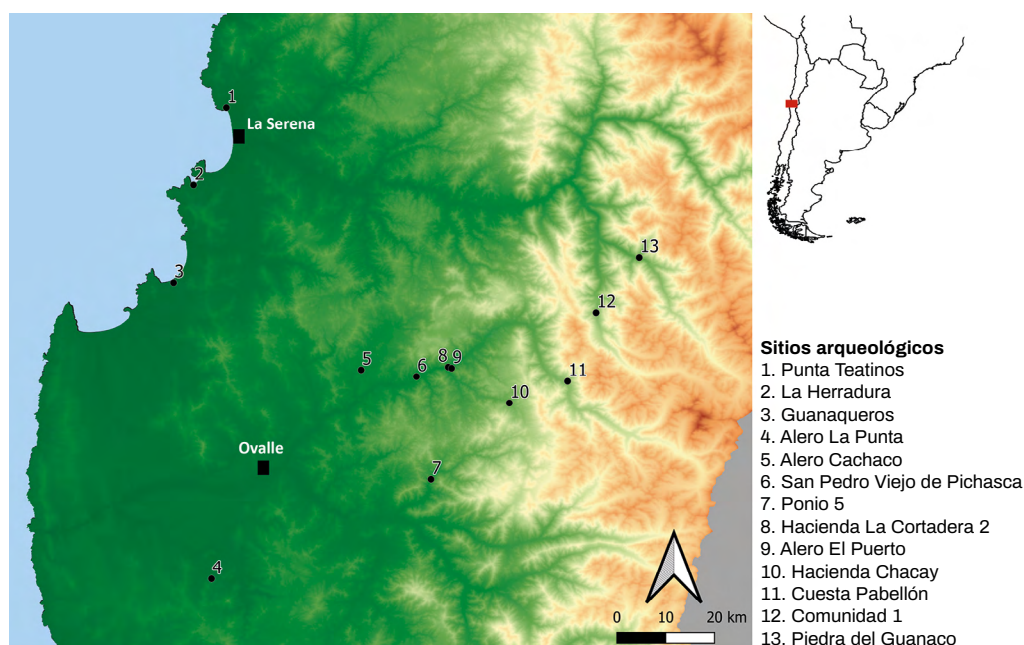


Figura 2. Mapa de la zona de estudio con indicación de los sitios arqueológicos nombrados.

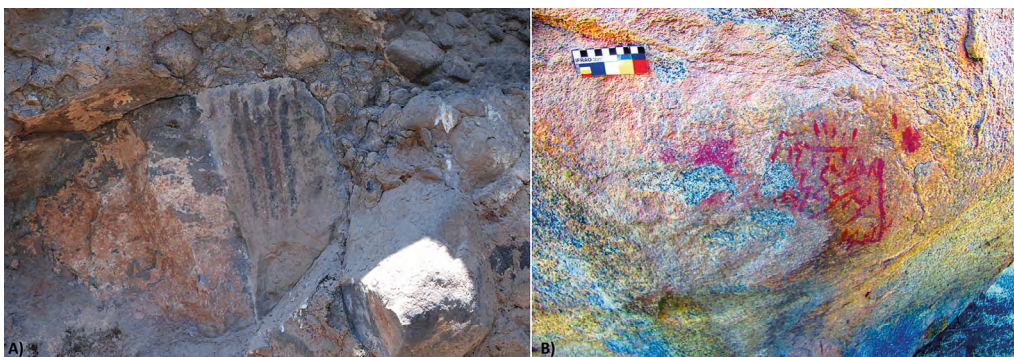


Figura 3. Pinturas rupestres asociadas a grupos cazadores-recolectores de la región (Momento I): a) Sitio Alero Cachaco, b) sitio Alero La Pintura (imagen trabajada con D-Stretch usando canal Ids) (cuenca del río Limarí).

Exploración arqueológica: el arte rupestre del centro norte de Chile en tanto cosmotécnica

El centro norte de Chile presenta una larga tradición de producción de arte rupestre que comienza con los grupos cazadores-recolectores de inicios del Holoceno Tardío y se extiende hasta tiempos coloniales y republicanos, mostrando una importante variabilidad tecnológica, visual y espacial que permite segregarlos en distintos conjuntos (Troncoso *et al.* 2008, 2019) (Figura 2).

Las pinturas rupestres corresponden a uno de estos conjuntos con una amplia representación en la zona. Estas fueron elaboradas por grupos cazadores-recolectores, reconociéndose dos momentos en su desarrollo que se diferencian principalmente por sus atributos visuales. El primer momento foco de nuestro análisis se remite a la primera mitad del Holoceno Tardío, siendo elaboradas entre cerca de 3.500 a.C. y 500 d.C. El segundo momento se ubica entre el 500 y 1550 d.C., correspondiendo a pinturas que son manufacturadas por grupos cazadores-recolectores que coexisten con comunidades agrícolas en la región, las cuales elaboran otras manifestaciones rupestres a partir de la ejecución de petroglifos (Troncoso *et al.* 2017, 2019).

Las pinturas rupestres del primer momento se caracterizan por el predominio de diseños no figurativos elaborados mayormente a partir de líneas (Figura 3). Las imágenes con referencias humanas son escasas y remiten a improntas de mano. En términos materiales, predominan las pinturas rojas, aunque también hay en color negro, amarillo y verde. Los estudios arqueométricos muestran que las mezclas pigmentarias usaron la hematita como base para el color rojo, carbón y/u óxido de manganeso para el color negro, goethita para el amarillo y óxido de cobre para el verde (Moya-Cañoles 2021; Moya-Cañoles *et al.* 2016, 2021). La pobre conservación de estas pinturas no nos ha permitido reconocer

con claridad aglutinantes y otros componentes de estas mezclas pigmentarias, con excepción de un caso correspondiente a una proteína de animal. En términos espaciales, estas pinturas se efectuaron mayormente en espacios residenciales de los grupos cazadores-recolectores de la primera mitad del Holoceno Tardío. Temporalmente, la producción de pinturas rupestres fue una actividad de poca recurrencia entre estas comunidades, dada la baja cantidad de imágenes pintadas en relación con su extensión temporal. En contraposición a esto, sin embargo, fue una práctica espacialmente significativa dada su recurrente presencia en el paisaje local (Troncoso *et al.* 2016).

Por sobre las características antes mencionadas, y en línea con las propuestas teóricas que hemos delineado previamente, entendemos la producción de pinturas como una cosmopráctica que excedió lo meramente representacional para desplegar y generar todo un campo de relaciones propias a un mundo socio-histórico particular, generando a partir de su MET un modo de existencia socio-histórico particular. En efecto, el pintar rocas fue una práctica relacional que desplegó distintas articulaciones. Por una parte, a través del movimiento de los grupos humanos articuló los distintos lugares pintados dentro de un territorio que podía ser experimentado y habitado. Además, incorporó en ese campo todos los espacios propios al aprovisionamiento de las materias primas requeridas para la producción de pinturas, a partir del despliegue de las cadenas operativas. Esto a su vez generó un proceso de cohabitación y coexistencia entre humanos y otros existentes, como los pigmentos y las rocas, proceso que se desplegó en la cotidianeidad y afectó la lógica de las prácticas humanas, pues las cadenas operativas de la producción de mezclas pigmentarias implican ciertos desplazamientos de los humanos, y ciertas formas de interacción entre los cuerpos y las materias.

Por otro lado, esta articulación además de relacionar los lugares marcados, las rocas y los pigmentos, incluye al agua. Un aspecto que cruza todo el hacer de estas pinturas rupestres es su proximidad con cursos de agua secundarios como quebradas y esteros, siendo por tanto un otro existente fundamental tanto para el modo de existencia técnico de las pinturas rupestres como para la conformación de este mundo y modo de existencia socio-histórico (Nash y Troncoso 2017).

Esta capacidad de articular no es algo que descansa exclusivamente sobre las pinturas rupestres, sino que es más bien producto del accionar de los pigmentos. En efecto, si uno levanta la mirada encontrará que en este momento una práctica central de los grupos cazadores-recolectores fue el impregnar con pigmentos diferentes tipos de materias siendo las rocas -y el arte rupestre- solo una expresión de este proceso. Es así como se impregnan con pigmentos

-mayormente rojos- puntas de proyectil (p.e. Alero El Puerto y San Pedro Viejo de Pichasca), restos óseos animales (p.e. San Pedro Viejo de Pichasca y Punta Teatinos), cuerpos humanos, e inclusive se preparan capas con pigmentos en los suelos de los espacios funerarios (p.e. Punta Teatinos, Guanaqueros, La Herradura) (Alaniz 1973; Schiappacasse y Niemeyer 1964). Esta situación nos ha llevado a reconocer que los pigmentos, y no el arte rupestre, pasan a ser un existente central para la conformación de lo social en este momento (Armstrong *et al.* 2018) y, por ende, en su cosmopolítica histórica.

En particular, la aplicación de pigmentos sobre diferentes superficies fue una cosmopráctica que articuló a humanos con un existente particular de alta relevancia dentro de este mundo a partir de su recurrente presencia en el espacio, las experiencias y las prácticas humanas. Los pigmentos en este mundo, por tanto, fueron parte esencial de esta cosmopolítica que excedió a los humanos y en la que a partir de su presencia generó todo un campo de articulaciones y relaciones que devino en un mundo y modo de existencia socio-histórico particular. Es así que a través de su presencia los pigmentos articularon diferentes lugares dentro de un espacio, distintos ámbitos fenoménicos y experienciales (espacios residenciales, productivos y funerarios), distintos existentes (humanos, rocas, agua), distintos momentos del ciclo humano (vida, muerte) y, posiblemente, distintas temporalidades del habitar (el tiempo de la producción-experienciación del arte rupestre, el tiempo de las ceremonias funerarias, el tiempo de las prácticas de caza, etc).

El carácter histórico del modo de existencia técnico, así como de la cosmopráctica y cosmopolítica que se despliega a través de los pigmentos se reconoce claramente al contraponerlo con los petroglifos realizados por los grupos Diaguita durante el período Intermedio Tardío y Tardío en la región



Figura 4. Grabados rupestres asociados a comunidades Diaguita: a) sitio Ponio 5, b) sitio Cuesta Pabellón (cuenca del río Limarí).

(Troncoso *et al.* 2008, 2020). En este caso, la ausencia de pigmentos y la no asociación espacial con el agua muestra una relación distinta entre humanos y otros existentes en el acto de hacer. A la par, hay una relación diferente con una misma materia, como son las rocas, en tanto los petroglifos se basan en extraer superficie de la roca en oposición a la adición de pintura que realizaban los grupos cazadores-recolectores (Figura 4). Además, esta extracción de materia no está claramente presente en otros ámbitos materiales de lo Diaguita.

Sumado a lo anterior, los espacios marcados se segregan de las zonas residenciales y se asocian más bien a movimientos inter-valles, articulando con otros espacios, experiencias, prácticas y contextos fenoménicos, sin que, a través del hacer petroglifos, se establezcan claras articulaciones con lo residencial o lo funerario (p.e. sitio Cuesta Pabellón, Comunidad 1, Piedra del Guanaco, Hacienda El Chacay) (Troncoso *et al.* 2020). En otras palabras, estos petroglifos muestran el despliegue de un modo de existencia técnico que es reconocible a través de una cadena operativa completamente diferente a la de las pinturas rupestres y que, por ende, despliega una cosmopráctica diferencial que, como hemos explorado previamente, genera otra cosmopolítica en comparación a las pinturas rupestres (Troncoso *et al.* 2020). Estas diferencias, por tanto, no son meras variaciones tecnológicas, ni cognitivas, sino que ellas despliegan todo un mundo socio-histórico particular en que interactúan y se relacionan diferencialmente distintos existentes (Troncoso *et al.* 2014). Estas diferencias, por tanto, nos hablan de modos de existencia socio-históricos particulares que, fuera de una mirada de tiempo lineal y evolutivo, dan cuenta de los distintos mundos habitados y que, en este caso, hemos también asociado con cosmoprácticas que se generan y están produciendo dos ontologías de forma diferencial: una propia a los grupos cazadores-recolectores y otra de las sociedades agrarias, y que siguiendo a Descola (2014), definimos en su momento como animistas y analogistas, pero que sin embargo, requieren una mejor definición en pos de su entendimiento (Troncoso 2014).

A manera de conclusión

En este trabajo hemos delineado un acercamiento relacional y ontológico a partir de proponer una serie de ideas teóricas que luego fueron aplicadas para comprender el arte rupestre en el centro norte de Chile. Realizar este ejercicio implicó proponer el uso de un conjunto de términos que, si bien se pueden pensar como un mero aggiornamento teórico, a nuestro entender son una labor esencial dada la carga semántica que tienen los conceptos al momento de ser usados en el proceso de interpretación y escritura. En tal sentido, con-

ceptos como cosmotécnica, cosmopolítica y cosmopráctica nos parece que son cruciales para una mirada que dé cuenta de la naturaleza esencialmente interactiva entre existentes que tiene toda práctica social humana. A la par, nos parece que el uso de estrategias metodológicas de recurrente uso en nuestra disciplina se constituyen en un buen recurso técnico para abordar estos temas, siendo necesario más bien, generar un desplazamiento de la mirada y los supuestos con los que solemos mirar el registro arqueológico.

En este proceso nos parece relevante destacar dos aspectos que requieren mayor exploración, pero que son también vías para seguir en la reflexión e interpretación arqueológica. Por un lado, al reconocer el carácter histórico de los modos de existencia, lo ontológico resalta las distintas posibilidades de ser que tienen los existentes a lo largo del tiempo, cuyas concreciones particulares van conformándose a partir de cómo se despliegan esos campos relaciones, y cómo se distribuyen en su interior las distintas propiedades y capacidades de afección y agencia. Esta característica de las ontologías -y por ende de todo campo de relaciones- es propia a la diferenciación planteada por Gilles Deleuze entre lo real actual y virtual (Crellin y Harris 2021; Harris 2020). Mientras el primero refiere a las formas particulares que adquieren estas articulaciones y sus capacidades de afección, lo virtual son las potencialidades posibles pero que no se han actualizado u ocurrido en estos procesos de ser. Esta idea nos permite des-esencializar la mirada arqueológica y reconocer las múltiples posibles existencias de humanos, lugares, materias, técnicas, etc., a lo largo del tiempo. El concepto de modo de existencia histórico nos posibilita recoger parte de esa variabilidad temporal y, por ende, intentar evitar una de las principales amenazas que se erigen sobre los enfoques relacionales y ontológicos: su homogeneización de diferentes historias a partir de una relationalidad ahistórica y universal (Cipolla 2021).

Por otro, una mirada centrada en modos de existencia socio-históricos, cosmotécnicas y cosmopolíticas se nos abre como una puerta para pensar el futuro y otras formas de habitar en y con el mundo en el marco de la actual crisis social, ambiental y político que atraviesa el planeta. En efecto, el registro arqueológico se nos presenta como una fuente que nos nutre de experiencias, conocimientos y alternativas históricas de utilidad para pensar el futuro y des-esencializar nuestro propio habitar en pos de generar una nueva cosmopolítica que, siguiendo a Hui (2020), se reapropie de la tecnología moderna a través de su encuadre en una cosmotécnica que posibilite imaginar y crear a futuro nuevas prácticas ontológicamente situadas que exceden los dualismos propios de la modernidad y reconozca la centralidad de nuestro cohabitar y coexistir con otros existentes (Escobar 2018).

Agradecimientos. A Francisco Gallardo y Benjamín Ballester por invitarnos a formar parte de este volumen. A lxs evaluadorxs de este manuscrito por sus sugerencias. Al equipo de trabajo de los proyectos arqueológicos en los valles de Elqui y Limarí. Este trabajo se encuentra financiado por el proyecto Fondecyt 1200276 y por el programa de Becas Chile.

Referencias citadas

- Alaniz, J. 1973. Excavaciones arqueológicas en un conchal precerámico La Herradura, Provincia de Coquimbo, Chile. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 15: 189–213.
- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163–179.
- Alberti, B., S. Fowler, M. Holbraad, Y. Marshall y C. Witmore. 2011. Worlds otherwise: Archaeology, anthropology and ontological differences. *Current Anthropology* 52(6): 896–912.
- Alberti, B. y Y. Marshall. 2009. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 344–356.
- Allen, C. 2002. *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Armstrong, F., A. Troncoso y F. Moya. 2018. Rock art assemblages in north-central Chile. En: *Archaeologies of Rock Art South American Perspectives*, editado por A. Troncoso, F. Armstrong y G. Nash, pp. 241–263. Routledge, Londres.
- Arnold, D. 2018. Making textiles into persons: Gestural sequences and relationality in communities of weaving practices of the South-Central Andes. *Journal of Material Culture* 23(2): 239–260.
- Atalay, S. 2006. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice Author. *American Indian Quarterly* 30(3/4): 280–310.
- Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press, Durham.

- Bennet, J. 2010. *Vibrant Matters: A political ecology of things*. Duke University Press, Durham.
- Binford, L. 1965. Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity* 31(2): 203-210.
- Blaser, M. 2013 Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
- Bray, T. 2015. *The Archaeology of Wak'as*. University Press of Colorado, Boulder.
- Carrithers, M., M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad y S. Venkatesan. 2010. Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group of Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2): 152-200.
- Castro, V. y C. Aldunate. 2003. Sacred mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research* 23(1): 73-79.
- Castro, V. y V. Varela 1994. *Ceremonias de tierra y agua: ritos milenarios andinos*. Fondart, Santiago.
- Childe, G. 1960. *Progreso y Arqueología*. Editorial Délano, Buenos Aires.
- Cipolla, C. 2021. In search of different pasts. En: *Archaeological theory in dialogue: Situating relationality, ontology, posthumanism, and indigenous archaeology*, compilado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore, pp. 151-168. Routledge, Londres.
- Conneller, C. 2010. *An Archaeology of Materials: Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe*. Routledge, Londres.
- Coole, D. y S. Frost. 2010. *New materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Duke University Press, Durham.
- Crellin, R. y O. Harris. 2021. What difference does posthumanism make? *Cambridge Archaeological Journal* 31(3): 469-475.

- Crellin, R., C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore. 2020. *Archaeological Theory in Dialogue: Situating Relationality, Ontology, Posthumanism, and Indigenous Paradigms*. Routledge, Londres.
- Criado, F. 2012. *Arqueológicas: La razón perdida*. Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- De La Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practices Across Andean Worlds*. Duke University Press, Durham.
- De Munter, K. 2016. Ontología Relacional y Cosmopraxis Desde los Andes. Visitar y Conmemorar entre Familias Aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644.
- De Munter, K. 2017. Educar mediante la atención en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el vivir bien desde una antropología de la vida. En: *Ecología y Reciprocidad: (con)vivir bien, desde contextos andinos*, editado por K. De Munter, J. Michaux y G. Pauwels, pp. 129-153. PLURAL-CEPA-TARI, La Paz.
- Descola, P. 2014. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Dobres, M. A. 1999. Technology's links and chaînes: the processual unfolding of technique and technician. En: *The social dynamics of technology: Practice, Politics, and World views*, editado por M. Dobres y C. Hoffman, pp. 124-146. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Escobar, A. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press, Durham.
- Fiore, D. 2020. The Art of Making Images: Technological Affordance, Design Variability and Labour Organization in the Production of Engraved Artefacts and Body Paintings in Tierra del Fuego (Southern South America). *Journal of Archaeological Method and Theory* 27(3): 481-510.
- Foucault, M. 1998. *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. Editorial Siglo XXI, Barcelona.
- Fowler, C. 2004. *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*. Routledge, Londres.

- Goldhahn, J. 2019. On unfolding present and past (rock art) worldings. *Time and Mind* 12(2): 63-77.
- Haber, A. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 418-430.
- Harris, O. 2014 (Re)assembling Communities. *Journal of Archaeological Method and Theory* 21: 76-97.
- Harris, O. 2020. What do we mean by relational anyway?. En: *Archaeological theory in dialogue: Situating relationality, ontology, posthumanism, and indigenous archaeology*, compilado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris y S. Moore, pp. 15-33. Routledge, Londres.
- Hawkes, C. 1954. Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-68.
- Hodder, I. 2012. *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. John Wiley & Sons, Londres.
- Holbraad, M. y M. Pedersen. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hui, Y. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre biodiversidad*. Editorial Caja Negra, Buenos Aires.
- Ingold, T. 2013. *Making*. Routledge, Londres.
- Jones, A. 2020. An archaeology of affect: art, ontology and the carved stone balls of Neolithic Britain. *Journal of Archaeological Method and Theory* 27: 545-560.
- Jones, A. y A. Cochrane. 2018. *The archaeology of art: Materials, practices and affects*. Routledge, Londres.
- Laguens, A. y B. Alberti. 2019. Habitando espacios vacíos: Cuerpos, Paisajes y Ontologías en el Poblamiento Inicial del Centro de Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 12(2): 55-66.

- Laguens, A. y F. Pazzarelli. 2011. ¿Manufactura, uso o descarte? O acerca del entramado social de los objetos cerámicos. *Revista del Museo de Antropología* 4: 113-126.
- Lakatos, I. 1978. *La Metodología de los Programas de Investigación*. Alianza Editorial, Madrid.
- Latuk, N. 2017. The indivisibility of land and mind: Indigenous knowledge and collaborative archaeology within Apache contexts. *Journal of Social Archaeology* 17(1): 92-112.
- Latour, B. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge.
- Latour, B. 2018. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press, Cambridge.
- Lema, V. 2014. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En: *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 301-338. EFLA, Buenos Aires.
- Lemonnier, P. 1986. The study of material culture today: Toward an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archaeology* 5(2): 147-186.
- Lemonnier, P. 1992. *Elements for an Anthropology of Technology* (No. 88). University of Michigan Museum, Ann Arbor.
- Lozada, C. y H. Tantaleán. 2019. *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*. University Press of Florida, Gainesville.
- Mariscotti A. 1978. *Pachamama Santa Terra*. Indiana, Suplemento 8. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin.
- Montgomery, L. 2021. Indigenous alterity as archaeological praxis. En: *Archaeological Theory in Dialogue. Situating Relationality, Ontology, Posthumanism, and Indigenous Paradigms*, editado por R. Crellin, C. Cipolla, L. Montgomery, O. Harris, y S. Moore, pp. 51-66. Routledge, Oxon.

- Moro, O. y M. González. 2020. Art in the Making: Recent Developments in the Study of Pleistocene and Holocene Images. *Journal of Archaeological Method and Theory* 27(3): 439-453.
- Moya-Cañoles, F. 2021. Archaeological analyses of pigmenting materials, a case study on Initial Late Holocene hunter-gatherers from North-Central Chile. *Journal of Archaeological Science: Reports* 36: 102801.
- Moya-Cañoles, F., A. Troncoso, M. Sepúlveda, J. Cárcamo y S. Gutiérrez. 2016. Pinturas rupestres en el Norte Semiárido de Chile: Una primera aproximación físico-química desde la cuenca del río Limarí (30° Lat. S). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(2): 47-64.
- Moya-Cañoles, F.; A. Troncoso, F. Armstrong y C. Venegas. 2021. Pinturas Rupes- tres, Arqueometría e Historias en el Centro Norte de Chile (29°-30° S). *Anuario TAREA* 8: 14-46.
- Nash, G. y A. Troncoso. 2017. The socio-ritual organisation of the upper Limarí Valley: Two rock art traditions, one landscape. *Journal of Arid Environments* 143: 15-21.
- Nielsen, A. 2010. Las chullpas son ancestros: paisaje y memoria en el altiplano sur andino (Potosí, Bolivia). En: *El Hábitat Prehispánico. Arqueología de la Arquitectura y de la Construcción del Espacio Organizado*, editado por M. Albeck, C. Scattolin y A. Korstanje, pp. 329-349. EdiUNJU, Jujuy.
- Pauketat, T. 2012. *An Archaeology of the Cosmos*. Routledge, Londres.
- Pauketat, T. y S. Alt. 2005. Agency in a Postmold? Physicality and the Archaeology of Culture-Making. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3): 213-236.
- Pauketat, T. y S. Alt. 2019. *New Materialisms, Ancient Urbanisms*. Routledge, Londres.
- Pazzarelli, F. 2014. "Otros-maíces": trayectorias y transformaciones culinarias del maíz en Ambato (Catamarca, Noroeste Argentino). *Revista Española de Antropología Americana* 43(2): 329-351.

- Pazzarelli, F. y V. Lema. 2018. Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 50(2): 307-318.
- Robb, J. y O. Harris. 2013. *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Robb, J. y T. Pauketat. 2013. From moments to millennia: Theorizing scale and change in human history. En: *Big Histories, Human lifes: Tackling problems of scale in Archaeology*, editado por J. Robb y T. Pauketat, pp. 3-33. SAR Press, Santa Fe.
- Sanhueza, L. y F. Falabella. 2009. Descomponiendo El Complejo Llolleo: Hacia Una Propuesta De Sus Niveles Mínimos De Integración. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41(2): 229-239.
- Schiappacasse, V. y H. Niemeyer. 1964. Excavaciones de un conchal en el pueblo de Guanaqueros (Prov. de Coquimbo). *Actas Tercer Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 235–262. SCHA, Viña del Mar.
- Schlanger, N. 1994. Mindful technology: unleashing the *chaîne opératoire* for an archaeology of mind. En: *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, editado por C. Renfrew y E. Zubrow, pp. 143-151. Cambridge University Press, Cambridge.
- Simondon, G. 2008. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Stengers, I. 2005. The cosmopolitical proposal. En: *Making things public: Atmospheres of Democracy*, editado por B. Latour y P. Weibel, pp. 994-1003. MIT Press, Cambridge.
- Trigger, B. 1992. *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Troncoso, A. 2014. Relacionalidad, Prácticas, Ontologías y Arte Rupestre en el centro norte de Chile. *Revista de la Sociedad Brasileira de Arqueología* 27(2): 64-87.
- Troncoso, A. 2022. Rock Art, Modes of Existence, and Cosmopolitics. En: *Rock Art in the Twenty-first Century: Deep-Times Images in the Age of Globalization*,

editado por O. Moro-Abadía, M. Conkey y J. Mc Donald. Springer, Londres. En Prensa.

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. Gutiérrez. 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. Moya y M. Basile. 2016. Rock art and social networks of north-central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 42: 154-168.

Troncoso, A., F. Moya, M. Sepúlveda y J. Cárcamo. 2017. First absolute dating of Andean hunter-gatherer rock art paintings from North Central Chile. *Journal of Archaeological and Anthropological Sciences* 9(2): 223-232.

Troncoso, A., D. Pascual y F. Moya. 2019. Making rock art under the Spanish empire: a comparison of hunter gatherer and agrarian contact rock art in North-central Chile. *Australian Archaeology* 84(3): 263-280.

Troncoso, A., F. Armstrong, F. Vergara, F. Ivanovic y P. Urzúa. 2020. Nurturing and Balancing the World: A Relational Approach to Rock Art and Technology from North-Central Chile (Southern Andes). *Cambridge Archaeological Journal* 30(2): 239-255.

Tsing, A. 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, Princeton.

Van Kessel, J. y D. Condori. 1992. *Criar La Vida. Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*. Vivarium, Santiago.

Weismantel, M. y L. Meskell. 2014. Substances: Following the material through two prehistoric cases. *Journal of Material Culture* 19(3): 233-251.

