

Una historia de los cuerpos en el arte prehispánico de la Región de Coquimbo

Andrés Troncoso*

RESUMEN: Los cuerpos son el resultado de una compleja red que combina propiedades físicas y biológicas con un conjunto de atributos culturales y sociales. Por esta razón, están sujetos siempre a una conceptualización histórica y profundamente relacionados con el concepto de persona, la producción de identidades y el mundo simbólico de las comunidades humanas. A la luz de lo anterior, en este trabajo discutimos cómo fueron producidos cuerpos e identidades durante los últimos 5000 años de historia prehispánica en la Región de Coquimbo, analizando la evidencia arqueológica disponible con especial énfasis en el arte. Los resultados nos permiten identificar diferentes cuerpos e identidades, cuya heterogeneidad nos recuerda que nuestros conceptos actuales de cuerpo, persona y género son históricamente situados.

PALABRAS CLAVE: arte prehispánico, cuerpos, Región de Coquimbo, persona

ABSTRACT: Bodies are the result of a complex network that combines physical and biological properties with a set of cultural and social attributes. For this reason, they are always subject to a historical conceptualization and deeply related to the concept of person, the production of identities and the symbolic world of human communities. In light of the above, in this work we discuss how bodies and identities were produced during the last 5000 years of pre-Hispanic history in the Coquimbo Region, analyzing the available archaeological evidence with special emphasis on art. The results allow us to identify different bodies and identities, whose heterogeneity reminds us that our current concepts of body, person and gender are historically situated.

KEYWORDS: prehispanic art, bodies, Coquimbo Region, person

* Doctor en Arqueología y académico del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Ha concentrado sus investigaciones en comprender los procesos sociohistóricos de las comunidades prehispánicas de la Región de Coquimbo, especialmente a través del arte rupestre. Los resultados de dichas investigaciones, financiadas principalmente por Fondecyt, se encuentran publicados en revistas científicas, capítulos de libros y la página de Facebook «Arqueología de la Cuarta Región» (<https://www.facebook.com/Arqueologia-Cuarta-Region-1063027210461437>)

Cómo citar este artículo (APA)

Troncoso, A. (2019). *Una historia de los cuerpos en el arte prehispánico de la Región de Coquimbo*. Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

Introducción

Todos somos cuerpos y estamos rodeados de cuerpos, ya sea al recorrer las calles, entrar a edificios o, incluso, en nuestros propios hogares. Estos cuerpos suelen presentar distintos tamaños, formas y colores, entre otros atributos, y algunos son más que pura carne, piel y huesos: en unos casos incluyen secciones plásticas (prótesis) y en otros están pintados (tatuajes) o lucen piezas colgando (aros, cadenas). Además, cuando los observamos e interactuamos con ellos, generalmente están cubiertos por múltiples prendas que no solo los protegen del frío o les permiten paliar el calor, sino que también forman parte de su estética. Tan acostumbrados estamos a nuestros cuerpos, que pocas veces nos preguntamos por su historicidad y valor social –pese a que nuestra primera impresión de las demás personas a menudo nace de la lectura de sus cuerpos (colores, forma física, estilo, etc.)–.

En definitiva, los cuerpos son una realidad compleja que no podemos reducir a sus meras características físicas y biológicas, pues las formas y expresiones que adquieren están íntimamente ligadas a nociones como identidad, género e, incluso, la propia idea de qué es una persona (Butler, 2018; Fowler, 2004; Foucault, 2005; Harris y Robb, 2012; Mauss, 1979; Perego, 2015; Robb y Harris, 2013). A partir de los cuerpos generamos una cartografía que define roles sociales y estructura patrones conductuales, sin embargo sus formas, expresiones e identidades no son esenciales ni naturales, sino que están profundamente enraizadas en nuestra cultura y momento histórico. Así, lo que hoy definimos como un cuerpo, las identidades que socialmente reconocemos en él y las pautas de conductas que esperamos de ellas corresponden a una construcción sociohistórica coherente con nuestro modo de existencia; de hecho, la manera en que actualmente entendemos cuerpos e identidades, así como las formas en que aquellos deben actuar y ser tratados se remontan a no más de dos siglos atrás, cuando tomó fuerza la noción biomédica de los cuerpos (Geller, 2009; Robb y Harris, 2013).

No es de extrañar, por tanto, que sociedades distintas a las nuestras definieran qué es un cuerpo, qué es una persona y las identidades de esos cuerpos de modos diferentes a los nuestros. Tales definiciones implicaron que los patrones conductuales esperables para sus distintos tipos de cuerpos fueran diferentes y, por ende, también las formas en que habitaron y crearon sus mundos.

Este trabajo busca entender cómo cuerpos, personas e identidades variaron a través de tiempos prehispánicos en la Región de Coquimbo –un

territorio que ha estado habitado, al menos, desde hace 14 000 años—, a partir del estudio de las expresiones artísticas de los últimos cinco milenios y de las formas de habitar de los grupos que la ocuparon. De esta manera, nos proponemos recuperar esos otros cuerpos e identidades latentes en la región, ejercicio que, por una parte, nos sirve para reconocer nuestra riqueza cultural, pero también para repensarnos y tomar conciencia de que las divisiones que actualmente hacemos entre las personas —por su sexualidad, color de piel u otros atributos— son solo una expresión cultural propia de nuestro tiempo.

Cuerpos, identidad y personas

Cuando hablamos de los cuerpos, generalmente pensamos en ellos como una realidad biológica dada que debe ser cuidada y mantenida a lo largo de un ciclo en el que nacen, crecen, maduran, decaen y mueren. Sin embargo, solemos olvidar una particularidad de nuestra especie: que los mundos que habitamos están siempre cruzados y afectados por nuestras relaciones sociales, políticas, ideológicas y culturales. Por ello, en nuestro entendimiento de qué son los cuerpos, los atributos biológicos se completan y combinan con preceptos sociales, culturales e históricos, coemergiendo ambas dimensiones a través del tiempo (Robb y Harris, 2013). Este simple principio tiene consecuencias radicales para nuestra vida social.

En primer lugar, implica que los cuerpos están íntimamente ligados a la conformación de identidades, prácticas sociales y la idea de qué es o cómo debe ser una persona. Por un lado, todo grupo humano define una heterogeneidad de identidades dentro de sus mundos sociales, las cuales pueden estar estructuradas en función de diferentes variables, por ejemplo, el sexo biológico, la edad o el uso de ciertas prendas por parte de las personas (Butler, 2018; Fowler, 2004; Geller, 2009); de este modo, los cuerpos pasan a ser marcadores de esa identidad a partir de algunos atributos biológicos, pero también del conjunto de elementos materiales que usan o poseen, así como de las acciones que realizan. Por otra parte, tales nociones de identidad y cuerpos no constituyen meros preceptos ideológicos, sino que determinan performatividades, es decir, formas esperadas en las cuales los cuerpos, identidades y personas deben desenvolverse en un determinado contexto social (Butler, 2018). Esta situación implica, por tanto, que sobre las nociones de cuerpo, identidad y persona se estructura todo un campo sociopolítico de semejanzas, diferencias y desigualdades que repercute en la vida cotidiana de los sujetos sociales.

En segundo lugar, si los atributos que se le entregan a un cuerpo, sus definiciones y performatividades esperadas están entrecruzadas con lo sociohistórico, nos vemos enfrentados al hecho de que dichas nociones están históricamente condicionadas y, por ende, no son ni esenciales ni naturales (Butler, 2018; Fowler, 2004; Foucault, 1998; Harris y Robb, 2012; Robb y Harris, 2013). En otras palabras, lo que hoy entendemos por estos conceptos y los tipos de identidades que definimos son propios de nuestro mundo, y es altamente probable que no hayan existido en tiempos previos; sin ir más lejos, distintos autores han mostrado cómo el mundo occidental conformó la noción de cuerpos, persona e identidad que conocemos en la actualidad hace no más de dos siglos (Foucault, 1998, 2005; Butler, 2018; Elias, 2012). Los trabajos mencionados demuestran que cada momento histórico define una serie de posibilidades y performatividades de los cuerpos, al tiempo que inhibe o clausura otros tantos. Estas posibilidades, limitaciones y prohibiciones construyen, por tanto, todo un campo conductual, performativo, simbólico y sociopolítico.

Una mirada de largo término a la historia permite discutir cómo se estructuraron estas distintas posibilidades de ser de los cuerpos, así como sus diferentes identidades y sexualidades, y lo que se esperaba de cada una de ellas a partir de la forma en que el heterogéneo mundo de cuerpos fue organizado. Dentro de estas posibilidades, probablemente existieron en un mismo momento histórico distintas formas de ser cuerpos y conceptualizaciones de estas acordes a cómo eran comprendidas en ámbitos particulares de la vida social (por ejemplo, medicina, economía, etc.) (Robb y Harris, 2013). Esta multimodalidad de los cuerpos nos muestra que, junto con transformarse a través de la historia, los discursos sobre cuerpos, identidades y conceptos de persona varían también dentro de una misma sociedad, dependiendo de sus contextos de interés (Robb y Harris, 2013).

Tres ejemplos simples pueden dar cuenta del carácter históricamente construido de las nociones de cuerpo y la valorización de sus atributos. En primer lugar, mientras en la cultura occidental contemporánea los cuerpos delgados son sinónimo de bienestar y belleza, en sociedades polinésicas tales nociones se asocian, más bien, a los cuerpos redondeados (Brewis, 1998). Segundo, nuestro mundo reconoce como personas solo a aquellos sujetos que presentan cuerpos físicos similares a los nuestros, segregando los cuerpos de humanos y los de otras especies animales –en conformidad con la distinción creada por Occidente entre cultura y naturaleza–. Por contraposición, entre los grupos amazónicos –donde no existe tal separación– se considera que

todos los seres son personas, aunque sus cuerpos luzcan distintos; es más, mientras en otras culturas las personas ven a algunos seres como animales, por ejemplo, al tapir, los amazónicos consideran que los tapires se ven entre sí como personas con cuerpos humanos (Viveiros de Castro, 2010). El problema, por tanto, es simplemente uno de perspectiva. Finalmente, y como todos lo experimentamos a diario, hoy en día nuestra individualidad es algo central a la vida social; de hecho, la aparición de herramientas tecnológicas como Netflix y Spotify o el hecho de que cada asiento en los aviones cuente con su propia pantalla dan cuenta de cómo nuestro mundo material está cada vez más enfocado en dar espacio a las opciones personales, por sobre los acuerdos comunitarios. Pues bien, esta primacía de la individualidad tan propia de los tiempos actuales corresponde a un fenómeno extremadamente reciente en nuestra historia, que data de menos de un siglo (p. ej., Hernando, 2012); en muchos otros grupos lo que prima, por el contrario, es la colectividad, inclinación que se traduce en un conjunto de prácticas comunitarias –desde comer todos de un mismo recipiente hasta la inexistencia de subdivisiones internas en los hogares a manera de habitaciones (p. ej., Hernando, 2012)– y la ausencia de lógicas de competencia entre sujetos.

El rico registro arqueológico que existe en la Región de Coquimbo para los últimos 5000 años nos permite explorar cómo se constituyeron los cuerpos y sus identidades antes de la llegada del Imperio español (ver Troncoso, 2018). Si bien se trata de una tarea compleja, que requiere un gran corpus de información, con la que diversas investigaciones han recolectado hasta la fecha podemos comenzar a develar algunos primeros puntos sobre este tema, a fin de desenzualizar nuestros propios cuerpos e identidades, y recuperar aquellos otros que habitaron este territorio hace miles de años.

Cuerpos y personas en Coquimbo prehispánico

La Región de Coquimbo tiene una extensa historia de ocupación humana previa a la llegada de las huestes españolas a mediados del siglo XVI (p. ej., Ampuero, 2010). Aunque las primeras evidencias de la presencia humana en este territorio se remontan a cerca de 14 000 años atrás (Jackson *et al.*, 2007), en este trabajo exploraremos la conformación de los cuerpos durante los últimos 5000 años de historia prehispánica debido a que la evidencia con la que contamos se concentra en dicho lapso. Para desarrollar la discusión combinaremos un conjunto de evidencia arqueológica con lo que ilustra el arte prehispánico de la zona.

Personas y mundos de cuerpos entre los grupos cazadores-recolectores del período Arcaico Tardío (3500 a. C. a 1 d. C.)

Los grupos del período Arcaico Tardío fueron comunidades cazadoras-recolectoras que llevaron una vida móvil y se desplegaron por la región de acuerdo con un claro sistema de organización territorial y diferenciación identitaria. Los grupos costeros se caracterizaron por hacer un intenso uso de las cuencas inferiores de los valles y explotar fuertemente el ambiente marítimo por medio de actividades como la recolección de moluscos, la caza de fauna marina (lobo marino) y la pesca. La recolección de recursos vegetales tales como el algarrobo también ocupó un lugar importante. Sus sitios arqueológicos corresponden a conchales habitacionales, en algunos de los cuales enterraban a sus muertos (p. ej., Punta Teatinos, Guanaqueros, El Cerrito; ver fig. 1). Hacia el interior, en tanto, se desarrollaron grupos con una marcada orientación a la explotación del guanaco y la recolección de recursos vegetales. Habitaron en aleros rocosos ubicados de preferencia en quebradas secundarias con buena visibilidad hacia los valles (p. ej., Alero El Puerto, San Pedro Viejo de Pichasca, Pichasquita; ver fig. 1) (Schiappacasse y Niemeyer, 1965-66; Méndez y Jackson, 2004; Troncoso *et al.*, 2016).

Las comunidades cazadoras-recolectoras del Arcaico Tardío fueron los primeros grupos de la región en producir arte rupestre, el que plasmaron sobre rocas ubicadas en sitios habitacionales tanto en la costa (p. ej., Punta Teatinos) como en el interior (p. ej., San Pedro Viejo de Pichasca, Alero Cachaco, Alero El Cabrito; ver fig. 1). No obstante su heterogeneidad, las pinturas no incluyen representaciones humanas, sino solamente motivos abstractos o no figurativos (Troncoso, 2018). Lo anterior implica que cualquier tipo de diferenciación que existiese en las identidades y/o actividades de las personas no parece haber constituido un motivo que pretendieran señalar o remarcar en su arte público —en otras palabras, «hablar sobre las personas» no era su temática—. Esta característica contrasta con el hecho de que las figuras fueron efectuadas en rocas emplazadas en los mismos lugares donde alojaban las personas, por lo que la interacción con las pinturas debió ser cotidiana (Troncoso, 2018).

No obstante esta dinámica de no representar a las personas en el arte, la evidencia arqueológica obtenida de la excavación de diferentes sitios de la región, especialmente de cementerios costeros como Punta Teatinos, Guanaqueros, El Cerrito o Museo del Desierto, sugiere la presencia de distintos tipos de cuerpos en estos contextos, algunos de los cuales adquieren

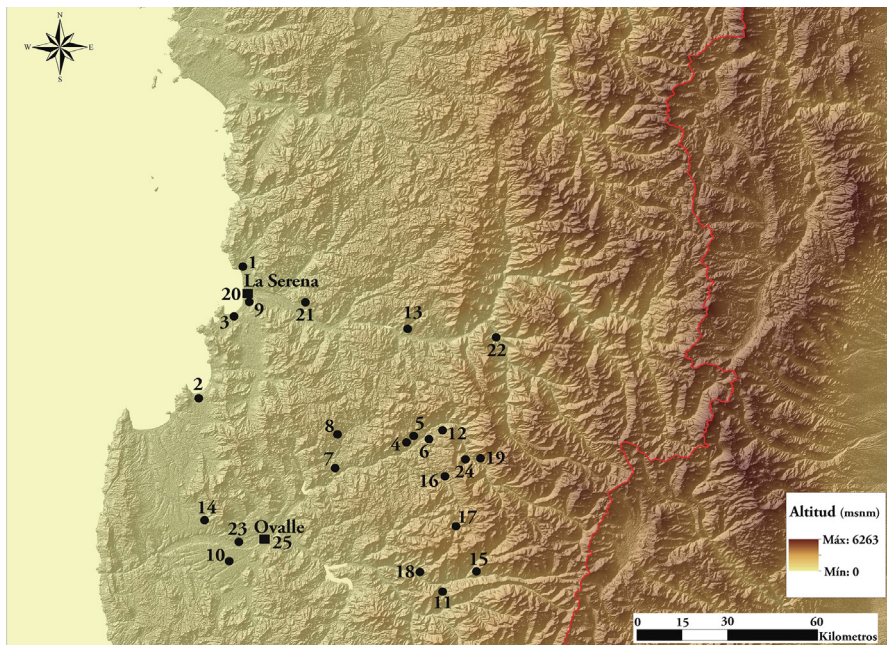


Figura 1. Ubicación de los sitios de la Región de Coquimbo mencionados en el texto: (1) Punta Teatinos; (2) Guanaqueros; (3) El Cerrito; (4) San Pedro Viejo de Pichasca; (5) Pichasquita; (6) Alero El Puerto; (7) Alero Cachaco; (8) Alero Cabrito; (9) Museo del Desierto; (10) Valle El Encanto; (11) Alero Roca Fértil; (12) La Turquí; (13) El Molle; (14) Tamaya; (15) Palomo; (16) Hacienda Chacay; (17) Tranca del Diablo; (18) Rapel; (19) Cuesta Pabellón; (20) El Olivar, Plaza La Serena; (21) Altovalsol; (22) Paihuano; (23) San Julián; (24) Arenoso Bolsico; (25) Estadio Fiscal de Ovalle. Elaboración de Proyecto Fondecyt 1150776.

particularidades propias de este momento. Por una parte, abundan los que hoy llamamos «adornos corporales», principalmente colgantes elaborados en huesos o piedra (fig. 2) que se han recuperado de los cementerios nombrados, pero también de sitios residenciales como Alero Roca Fértil o Valle El Encanto. A través de estas piezas, las personas integraron dentro de su fisicidad fragmentos óseos de animales o de rocas que pasaron a ser constituyentes de sus cuerpos e identidades. Sin embargo, sabemos que no todas las personas llevaban estos artefactos, por lo que su presencia/ausencia comienza a construir un mundo de cuerpos heterogéneo que no está basado –por ejemplo– en criterios de edad, puesto que aparecen asociados tanto a infantes como a adultos (Quevedo, 1998).

Por otro lado, es altamente probable que algunos de estos cuerpos estuviesen pintados. La práctica de impregnar múltiples materias (huesos de animales, conchas, instrumentos de piedra y rocas, entre otros) con pigmento rojo fue recurrente y se explica por las propiedades simbólicas que debieron

tener entonces los pigmentos (Armstrong *et al.*, 2018). Si bien no contamos con evidencia directa, es posible que la piel de las personas también estuviera pintada: de hecho, los cuerpos enterrados en cementerios como Punta Teatinos y Guanaqueros presentan restos de elementos colorantes que avalan dicha idea. Esto muestra que, para los grupos que habitaron la región durante el Arcaico Tardío, el cuerpo humano compartía ciertas características y propiedades con una serie de otras materias que hacían necesaria la aplicación de pigmento sobre sus superficies. Nuevamente, la presencia de pintura corporal en los enterratorios no muestra diferencias entre hombres, mujeres, infantes o adultos.



Figura 2. Adornos corporales realizados en hueso animal, procedentes de los sitios Punta Teatinos (Colección Antropología, Museo Nacional Historia Natural) y Alero Roca Fértil (Proyecto Fondecyt 1150776). Período Arcaico Tardío. Fuente: Bravo *et al.*, 2019.

En contraposición, los cuerpos de estos momentos sí parecen revelar algunas diferencias en relación con las actividades económicas que pudieron ejercer. Estudios bioantropológicos practicados sobre cuerpos masculinos recuperados del cementerio de Punta Teatinos, por ejemplo, mostraron que un 20% de ellos presenta una lesión en los oídos que se asocia con prácticas de buceo para recolección de moluscos. En el caso de las mujeres, algunas huellas osteológicas sugieren que habrían consumido más restos vegetales que los hombres (Quevedo, 1998; Alfonso *et al.*, 2017). Otro dato relevante es que un número importante de cuerpos, tanto masculinos como femeninos, muestra evidencias de violencia en los huesos, lo que se relacionaría con la tensión social del momento como consecuencia del crecimiento demográfico y el uso intensivo del espacio (Quevedo, 1998; Castelleti *et al.*, 2012).

Llama la atención, asimismo, que el tratamiento dado a los cuerpos una vez muertas las personas difiere en la costa y el interior. En el litoral los cuerpos fueron enterrados, pintados y/o dispuestos sobre una cama de pigmentos de color rojo o verde, en espacios funerarios compartidos con otros cuerpos y asociados con conchas marinas, así como con piedras alineadas que los rodean o acompañan. En el interior, al contrario, no existen tales cementerios, y los cuerpos se hallan enterrados en lugares de vivienda y de forma aislada, sin demarcaciones de piedra, pero con instrumentos líticos, como es el caso de los sitios de San Pedro Viejo de Pichasca o Alero Cachaco.

Todo lo anterior refleja que nos encontramos en un momento en que los cuerpos comienzan a ser trabajados intensamente en la vida y la muerte, dando origen a una importante heterogeneidad. El disímil tratamiento brindado a los muertos en el interior y en la costa reafirma las diferencias identitarias existentes entre ambos espacios en relación con el soporte más básico de toda identidad: el cuerpo. No se aprecia, en cambio, una clara diferenciación entre los sexos, pues los adornos son usados indistintamente por ambos, y actividades como el buceo, si bien de momento se han asociado solo a sujetos masculinos, no parecen estructuradas exclusivamente conforme a un patrón sexual, por cuanto no todos los hombres presentan la mencionada lesión del osteoma del conducto auditivo (Quevedo, 1998). La dieta tampoco presenta grandes diferencias entre ambos sexos, todo lo cual lleva a suponer que la performatividad de los cuerpos habría estado estructurada a partir de criterios diferentes de lo masculino-femenino.

En suma, la lógica de la vida social entre los cazadores-recolectores del período Arcaico Tardío en múltiples aspectos no estuvo construida sobre una diferenciación identitaria y de género similar a la nuestra. Muy por el contrario, nos encontramos ante un momento en el que actúan y se visibiliza una multimodalidad de cuerpos, la que se expresa claramente también en la vida funeraria. Esta situación conforma un paisaje de cuerpos, identidades y performatividades particulares que no permea, sin embargo, su arte –un arte que, aunque es visto por todas las personas, no habla de ellas–.

Personas y mundos de cuerpos entre los grupos del período Alfarero Temprano – Complejo cultural El Molle (1 d. C. a 1000 d. C.)

A inicios de la era cristiana, en la Región de Coquimbo se observa un conjunto de cambios en las comunidades que se pueden resumir en: (i) aparición de la alfarería, (ii) reducción de la movilidad, (iii) menor intensidad en el uso de la

costa y (iv) centralidad de los recursos vegetales silvestres en la alimentación (Troncoso *et al.*, 2016). Esto dio origen a un nuevo período denominado «Alfarero Temprano», representado por el complejo cultural El Molle (Nieme-*yer et al.*, 1989). Si bien se observan algunas continuidades con el momento anterior, las nuevas dinámicas de vida fueron generando cambios paulatinos que eclosionaron con posterioridad al 500 d. C. y significaron una importante transformación en las actividades de estas poblaciones.

Un primer elemento que llama la atención corresponde a las piezas que se incorporan sobre los cuerpos físicos, generando personas visualmente distintas en comparación a tiempos previos. Estos artefactos han sido recuperados de cementerios como La Turquía o El Molle, pero también de sitios residenciales tales como Valle El Encanto. Entre ellos se cuentan los tembetás, adornos labiales elaborados en piedra que por entonces utilizaba un número importante de personas, sin diferencias perceptibles entre sexos (fig. 3). Su implantación no solo modificaba el rostro, resaltando la mandíbula con piedras de colores pulidas, sino que, además, como muestra González (2018), generaba diferencias entre los cuerpos de las personas de Coquimbo y Atacama, puesto que tanto los tipos y la visibilidad de los tembetás difería de una región a otra (unos se proyectan más desde el mentón o tienen colores más fuertes).

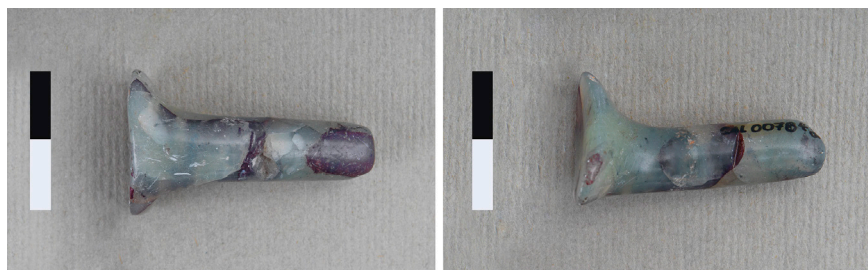


Figura 3. Tembetá procedente de Altar Alto, Ovalle. Complejo cultural El Molle. Museo del Limarí, n.º inv. 784. Fotografía de Rolando González (Proyecto Fondecyt 1150776).

Otros sectores del cuerpo también eran destacados y reelaborados mediante adornos específicos. En los rostros encontramos cintillos de metal y orejeras de piedra que potencian la cara sobre otras partes del cuerpo. Sobre la caja torácica se observan pectorales de metal y collares con adornos de piedra y minerales que vuelven más heterogéneos estos cuerpos, pero continúan destacando su tercio superior. Por último, en los brazos se registran pulseras de metal. No se observan diferencias por género en el uso de ninguna de estas piezas, como tampoco en el tratamiento de los cuerpos.

Con la introducción de la cerámica, los cuerpos se hacen presentes también en la alfarería, consistente en jarros y ollas que provienen mayormente de los cementerios mencionados. Estas piezas suelen no presentar decoración, aunque algunas tienen motivos incisos y otras corresponden a cuerpos modelados donde se destaca el tercio superior y, en especial, la cabeza (Niemeyer *et al.*, 1989; Pérez, 2015) (fig. 4). Estos cuerpos-vasijas cumplían la función de contenedores para líquidos y alimentos.



Figura 4. Jarro de cerámica con modelado de rostro recuperado en la comuna de Río Hurtado (vista lateral y detalle). Complejo cultural El Molle. Museo del Limarí, n.º inv. 888. Fotografía de Isidora Pérez (Proyecto Fondecyt 1150776).

Algo similar ocurre con el arte rupestre de estas comunidades que se ha identificado en algunos pocos lugares como Valle El Encanto o Tamaya. Si bien se conocen algunos diseños no figurativos, las imágenes de cabezas tiara grabadas en la roca son recurrentes (Castillo, 1985; Mostny y Niemeyer, 1983; Troncoso *et al.*, 2008; Troncoso, 2018). Se trata de grandes cabezas ataviadas con complejos tocados cefálicos que –nuevamente– resaltan y reconfiguran los rostros de las personas (fig. 5), lo cual se refuerza aún más por la ausencia de indicio alguno de sus troncos y/o extremidades. Acompañan estos petroglifos otras imágenes antropomorfas donde aparecen cuerpos y cabezas, pero son de menor tamaño que las cabezas tiara y en ellas no se indican ni sus extremidades, ni



Figura 5. Petroglifo de cabeza tiara, Valle El Encanto. Complejo cultural El Molle. Fotografía de Andrés Troncoso (Proyecto Fondecyt 1150776).

otros elementos como ojos, narices, etc. Los tocados que lucen, aunque más simples que los de las cabezas tiara, vuelven a concentrar la atención en dicha porción del cuerpo, que se constituye como el segmento privilegiado dentro de toda esta producción.

Por esta misma época, se verifican otros dos fenómenos que marcan un cambio respecto del período anteriormente descrito. En primer lugar, la práctica de aplicar pigmentos sobre diferentes superficies deja de realizarse: ya no se encuentra evidencia de su presencia en las rocas (que ahora se graban), en instrumentos de piedra, en huesos de animales ni en los cuerpos en los cementerios (Armstrong *et al.*, 2018). A ello se suma una transformación en el manejo de los restos de las personas muertas: ahora los cuerpos se disponen en cementerios sobre cerros (por ejemplo, La Turquía, El Molle, Palomo 11), sin conchas ni estructuras de piedra que los acompañen, pero sí con algunas piezas de cerámica y/o metal que suelen aparecer, nuevamente, en sus cabezas, aunque también en sus pies. Aunque los muertos yacen a profundidades mayores a un metro, las tumbas se señalizan con ruedos de piedra que permiten distinguirlas a la distancia. Además, los cerros elegidos suelen ser visibles desde varios sectores, por lo que estos cuerpos, aun bajo suelo, emergen en el paisaje (Cornely, 1956; Iribarren, 1958, 1970) y, de esta forma, continúan presentes en la vida cotidiana de las personas.

Denotativas de la molienda de granos, principal actividad económica en este tiempo, las piedras tacitas abundan y muchas de ellas presentan una gran cantidad de oquedades, indicando que esta práctica se habría ejercido en forma grupal (Pino *et al.*, 2018). No se conoce, por lo demás, evidencia de su desarrollo diferenciado por sexo, lo que permite imaginar los cuerpos de hombres y mujeres interactuando por igual al compás de la molienda.

Así, vemos que el paisaje de los cuerpos entre los grupos del Alfarero Temprano cambió notoriamente respecto de la fase anterior. La reducción de la movilidad, de las prácticas de cacería y de la ocupación costera, sumada a la intensificación de las prácticas de molienda de granos y la incorporación de nueva tecnología como la cerámica –asociada asimismo con nuevas formas de comer y beber–, significó que estos cuerpos se relacionaran con el mundo de forma diferente a como lo hacían los grupos cazadores-recolectores del Arcaico Tardío. Pero los cuerpos mismos también cambiaron. Este fenómeno se expresa, sobre todo, en una reconformación de los rostros dada no solo por el uso extendido del tembetá y la presencia de orejeras y de adornos nuevos, sino también por el posible empleo de tocados cefálicos, según lo sugiere el arte rupestre. La centralidad que adquieren las cabezas es tal, que sus formas

se reproducen incluso en la alfarería, proveyendo líquidos en las prácticas cotidianas. De esta forma, el arte Molle marca el ingreso de lo humano en los sistemas de representación visual, haciéndolo ostensible en rocas y vasijas cerámicas. El discurso sobre el cuerpo Molle y las personas, sin embargo, no hace referencia a actividades particulares, ni tampoco enuncia diferencias entre sexos (lo cual sugiere que las prácticas esperadas difieren de las que concibe la mirada actual); muy por el contrario, lo que busca es remarcar la centralidad de las cabezas en ese mundo.

Por último, en estos tiempos se incorpora una práctica previamente desconocida como es fumar, posiblemente tabaco (Planella *et al.*, 2018), a partir de pipas. Este ejercicio vuelve a situar la cabeza como un punto central del cuerpo, poniendo en juego toda una performatividad relacionada con ella (fumar y expeler el humo a partir de la boca y la nariz), posiblemente en el marco de prácticas rituales que entregan a dicha práctica un significado importante, tal como se conoce para otros contextos de la América indígena (Bollwerk y Tushingham, 2016).

Personas y mundos de cuerpos entre los grupos diaguitas (1000 d. C. a 1450 d. C.)

Hacia el 1000 d. C. cristalizaron en la región una serie de cambios socio-históricos con la aparición de dos nuevos desarrollos culturales: el complejo cultural Las Ánimas y la cultura diaguita (Ampuero, 2010). Si bien las relaciones entre una y otra entidad han sido un tema de discusión recurrente en la historia de la arqueología, en el presente artículo las tratamos como una unidad, atendiendo a las claras evidencias de continuidad y semejanzas que existen entre ambas (Cornely, 1956; Ampuero, 2010; Troncoso, Cantarutti y González, 2016).

Este nuevo momento histórico muestra varias transformaciones respecto del período anterior. Por una parte, la aparición de la llama marca el surgimiento de los primeros camélidos domésticos en la región (López *et al.*, 2015). Por otra, se consolida la vida agrícola y sedentaria centrada en el cultivo de maíz y complementada con otras plantaciones (p. ej., poroto, quínoa), con la recolección de vegetales y moluscos, y con la caza de fauna terrestre y marítima (Alfonso *et al.*, 2017; Troncoso, Cantarutti y González, 2016). La organización sociopolítica operaba por valles, y se distingue la existencia de líderes que, si bien no tenían el poder de expropiar mano de obra, sí actuaban en otros ámbitos sociales como la resolución de problemas y prácticas rituales (Troncoso, 2019).



Figura 6. Aro de cobre recuperado en el sitio Planta Pisco Control. Cultura diaguita. Museo del Limarí, n.º inv. 991b. Fotografía de Juan Pablo Turén.

pliegan por toda la región —en sitios como Hacienda Chacay, Valle El Encanto, La Tranca del Diablo, Rapel o Cuesta Pabellón, por nombrar algunos—, el motivo de mayor complejidad corresponde, precisamente, a las cabezas, ahora a menudo desprovistas de tocados cefálicos (Troncoso, 2018, 2019) (fig. 7). Combinando elementos naturalistas con rasgos esquemáticos, las caras resultantes no evocan una fisonomía claramente humana. Un aspecto interesante es que las posiciones específicas donde se ubican estas cabezas dentro de los sitios de arte rupestre se asocian con puntos en los que cambia la visibilidad del paisaje (p. ej., la inflexión entre un lugar con alta visibilidad del valle y otro con poca; al respecto, ver Troncoso, 2018, 2019); en otras palabras, se emplazan en puntos que median entre dos mitades.



Figura 7. Petroglifo con figura de cabeza, valle de Hurtado. Cultura diaguita. Fotografía de Andrés Troncoso (Proyecto Fondecyt 1150776).

En este contexto, el mundo de cuerpos diaguita también se diferencia del de tiempos previos. El tembetá desaparece, cediendo terreno a aros y colgantes generalmente metálicos, en su mayoría de cobre, pero también de plata y oro (Latorre *et al.*, 2018). Su uso reconfigura los rostros de hombres y mujeres por igual, lo que revela el carácter compartido de esta forma de crear cuerpo (fig. 6).

La importancia que continúan teniendo rostros y cabezas se ve igualmente refrendada en el arte rupestre. Dentro del conjunto de petroglifos diaguitas que se despliegan por toda la región —en sitios como Hacienda Chacay, Valle El Encanto, La Tranca del Diablo, Rapel o Cuesta Pabellón, por nombrar algunos—, el motivo de mayor complejidad corresponde, precisamente, a las cabezas, ahora a menudo desprovistas de tocados cefálicos (Troncoso, 2018, 2019) (fig. 7). Combinando elementos naturalistas con rasgos esquemáticos, las caras resultantes no evocan una fisonomía claramente humana. Un aspecto interesante es que las posiciones específicas donde se ubican estas cabezas dentro de los sitios de arte rupestre se asocian con puntos en los que cambia la visibilidad del paisaje (p. ej., la inflexión entre un lugar con alta visibilidad del valle y otro con poca; al respecto, ver Troncoso, 2018, 2019); en otras palabras, se emplazan en puntos que median entre dos mitades.

En la cerámica se da una situación similar. Los platos antropozoomorfos muestran un rostro cuadrangular (como el del arte rupestre) que combina elementos humanos con felínicos (Troncoso, 2005) y se ubica entre dos campos de diseño diferente, generando un espacio central que

tercia entre esas dos mitades, como se puede ver en piezas exhibidas en el Museo Arqueológico del Limarí (fig. 8). Lo mismo ocurre en ciertos jarros pato, donde se advierte un rostro sin cuerpo explícito ubicado en medio de dos diseños distintos.



Figura 8. Plato antropozoomorfo (vistas anterior y posterior). Cultura diaguita. Museo del Limarí, Colección Durruty, n.º 084. Fotografía de María José Vásquez (Proyecto Fondecyt 1150776).

En el arte rupestre, en cambio, sí se registran referencias a cuerpos, pero —como ha sido habitual en la región— estas no contienen alusiones claras a las actividades o el sexo de la persona (Troncoso, 2018, 2019). Troncos y extremidades aparecen representados como líneas, generalmente anguladas, siendo recurrente una posición con los brazos flectados en 90 grados hacia arriba y las piernas en la posición contraria. Las cabezas no llevan tocados, ni presentan indicaciones de ojos o bocas. En una ínfima cantidad de imágenes se observan líneas entre las piernas que recuerdan falos, mientras que otras lucen círculos en la pelvis sugiriendo su asociación con el sexo femenino (p. ej., Ballereau y Niemeyer, 1996); su baja frecuencia, sin embargo, da para suponer que la diferencia sexual no fue algo que este arte buscó resaltar.

Esta diversidad de cuerpos se expresa también en las prácticas funerarias. Cementerios en sitios como Plaza La Serena, Peñuelas y El Olivar, entre otros, contienen tumbas individuales y colectivas que denotan diferentes tratamientos en la depositación de los cuerpos. Algunas personas fueron enterradas junto con camélidos, otras conservan sus adornos corporales, pero casi todas están acompañadas de vasijas; ello sugiere que, por sobre cualquier diferencia en el tratamiento mortuario, la cerámica pasó a ser un elemento compartido por los distintos tipos de cuerpos existentes entre la población diaguita. Se advierten, por otra parte, cambios en las prácticas mortuorias de estas comunidades a lo largo del tiempo: mientras los camélidos suelen ocurrir en momentos más tempranos, en tiempos más tardíos los cuerpos se hallan

enterrados en cistas, unas especies de ataúdes de piedra, donde puede haber una o varias personas (Cornely, 1956; Ampuero, 2010; Troncoso, Cantarutti y González, 2016). Como sea, la multimodalidad de los cuerpos enterrados no parece estar relacionada con el sexo biológico de las personas, ni con su estatus, pues no siempre son las tumbas individuales las que muestran un mayor gasto de energía en la elaboración.

Con todo, un aspecto que resalta en estos contextos es que hay elementos particulares de ciertas tumbas compartidos por solo algunas personas. Nos referimos específicamente a las piezas del complejo alucinógeno: tabletas y espátulas para inhalar (Castillo, 1992). Si bien antes existían implementos asociados a este tipo de prácticas (pipas), usualmente se encontraban descartadas en los sitios de vivienda y en pocos casos entraban a los contextos funerarios, sugiriendo una lógica más colectiva en su uso, posesión y descarte. Por contraposición, en momentos diágitas las piezas del complejo alucinógeno aparecen mayormente en contextos funerarios y son muy escasas en ámbitos residenciales; esto indica una relación más directa y personal entre tales instrumentos y sujetos específicos, de manera que cuando la persona moría, su complejo alucinógeno la acompañaba.

Ahora bien, contrariamente a lo que ocurre con las vasijas o con los adornos, que tienen cierta recurrencia, las piezas del complejo alucinógeno son escasas. En el sitio El Olivar, por ejemplo, de un total de 233 personas, 18 –incluyendo hombres y mujeres– contaban con ellas en sus tumbas (González, 2018). Estos datos apuntan a que la relación cuerpos-complejo alucinógeno involucraba a personas específicas, claramente diferenciadas dentro del grupo social –es decir, mientras las vasijas unen al conjunto de personas y cuerpos, el complejo alucinógeno crea diferencias (Troncoso, 2019)–. Una situación semejante se da en distintas regiones de América y de los Andes prehispánicos, donde la etnografía y la arqueología han demostrado que el uso del complejo alucinógeno se vincula con individuos que sobresalen dentro del grupo por sus capacidades para interactuar con ciertos seres-no-humanos que habitan el mundo (p. ej., Saunders, 1999). En dichas interacciones, el complejo alucinógeno cumpliría una función mediadora, tal como ocurre con las cabezas presentes en la cerámica y petroglifos diágitas (Troncoso, 2019).

En paralelo al desarrollo de una vida eminentemente agrícola y sedentaria (Alfonso *et al.*, 2017; Troncoso, Cantarutti y González, 2016), otro cambio relevante en materia de prácticas funerarias consiste en que los cementerios ya no se emplazan sobre cerros ni tienen gran visibilidad en el paisaje. Por el contrario, cementerios como Altovalsol, Paihuano, San Julián o Las Mo-

llacas están emplazados en el fondo de los valles, de preferencia en terrazas fluviales o planos cercanos a los principales cursos hídricos. Se distribuyen en todos los valles, pero en pequeñas cantidades, constituyéndose como espacios de agregación social de las comunidades diaguitas, ya que distintas familias enterraban a sus deudos en un mismo lugar. Esto lleva a pensar que los cuerpos de los antepasados jugaron un papel diferente al que tuvieron en tiempos previos: mientras en el mundo Molle marcaban su presencia en el espacio en virtud de su visibilidad, en la sociedad diaguita tienden a asociarse con las tierras agrícolas, pudiendo conjeturarse una relación entre ancestros, fertilidad y dinámicas agrícolas.

De esta forma, vemos que el arte y las prácticas funerarias diaguitas nos muestran un mundo de cuerpos heterogéneos que, aunque mantiene lazos con tiempos previos, incorpora nuevas formas de estructurar cuerpos, personas e identidades. Aunque poco conocemos sobre las prácticas asociadas a ellos, los cuerpos asociados con la mediación, el complejo alucinógeno y sus performatividades correspondientes resaltan dentro del colectivo por su capacidad para organizar y reproducir a una comunidad, conformando una categoría particular, sin distinción de sexo biológico –variable que, por lo demás, sigue sin ser un atributo destacado énfaticamente–.

Personas y mundos de cuerpos con la llegada del Estado incaico (1450 a 1540 d. C.)

Hacia 1450 d. C. la región se integró al Estado inca, cuyo centro se encontraba en la ciudad de Cusco, Perú (Ampuero, 2010; Stehberg, 1995). Su incorporación implicó un aumento en la producción agrícola y minera de las comunidades locales, la introducción en una economía política que conllevó la tributación en mano de obra y la llegada de poblaciones y bienes desde otros territorios, así como de la ritualidad e infraestructura propia del inca (Ampuero, 2010; Llagostera, 1976; Stehberg, 1995; Troncoso, 2018b). En la región se trazó el Camino Incaico y se edificaron tambos, centros administrativo-ceremoniales y santuarios en los que las poblaciones locales se articulaban a con otros territorios del Estado (Ampuero, 2010; Stehberg, 1995). Lo anterior condujo a una importante transformación sociohistórica, no obstante que las comunidades locales mantuvieron varias de sus prácticas tradicionales, reutilizando sitios habitacionales, de arte rupestre y cementerios (Troncoso, 2018b). Sin embargo, estos contextos muestran transformaciones en los cuerpos, que amplían su multimodalidad y reflejan la constitución de nuevas subjetividades y personas.

El primer elemento que llama la atención con respecto a la transformación de los cuerpos es que un buen número de ellos se «incaíza», es decir, adquiere elementos y rasgos propios de lo inca. Tanto en el arte rupestre como en la cerámica, las cabezas que eran recurrentes en tiempos previos adoptan ahora motivos iconográficos cusqueños (Troncoso, 2018a, 2018b). Algo similar ocurre en las tumbas, donde algunos cuerpos son enterrados con vasijas incaicas como aríbalos y platos planos (Ampuero, 2010), aunque otros siguen siendo sepultados con las vasijas tradicionales diaguitas. Las cistas, en tanto, aparecen asociadas tanto a cuerpos incaizados como de raigambre más local.

En segundo término, se registran nuevas formas de interpretar visualmente el cuerpo humano. En el arte rupestre, los troncos —que antes se representaban únicamente a través de líneas rectas— adquieren volumen mediante el recurso a figuras como círculos, óvalos o cuadrados, como se advierte, por ejemplo, en los sitios Hacienda El Chacay y Arenoso El Bolsico. Aunque puede parecer menor, esta innovación propició además la incorporación de diferentes decorados a manera de vestimentas. En la cerámica también se observa la aparición de representaciones humanas de cuerpo entero, algo inusitado hasta entonces. Varios jarros pato expuestos en la colección del Museo Arqueológico del Limarí presentan asimismo representaciones de textiles (Troncoso, 2018a, 2018b).

Derivado de lo anterior, y como tercer punto, en los dos soportes mencionados nos encontramos con cuerpos escenificados en diferentes tipos de actividades. En la cerámica, por ejemplo, aparecen cuerpos cuadrados con decoraciones ajedrezadas que están laceando camélidos, posiblemente en el marco de una escena pastoral. Imágenes de este tipo se han registrado en sitios como Altovalsol y Estadio Fiscal de Ovalle. En el arte rupestre, sitios como Hacienda El Chacay contienen petroglifos de gente con hachas, arcos y flechas o cuchillos de metal, donde se combinan troncos lineales, troncos con volumen y la presencia o ausencia de tocados (fig. 9). A esta heterogeneidad de cuerpos-escenas se suma la incorporación de cuerpos foráneos como



Figura 9. Petroglifo con figuras antropomorfas, valle de Hurtado. Cultura diaguita. Fotografía de Andrés Troncoso (Proyecto Fondecyt 1150776).

son los escutiformes santamarianos, diseño propio del Noroeste Argentino (Troncoso, 2011, 2018a, 2018b). La alusión a las corporalidades de esta región trasandina se reconoce también en las prácticas funerarias, donde algunas tumbas presentan cerámicas-cuerpos del tipo Yavi-La Paya, características de dicho territorio (Cantarutti y Mera, 2004). Otras vasijas antropomorfas usadas como contenedores de granos o líquidos según sus formas (platos, jarros o urnas) remiten a una tradición local incaizada o a tradiciones de grupos foráneos; entre ellas se destacan las grandes urnas diaguítas –como una que se exhibe en el Museo Arqueológico del Limarí–, que no solo muestran cuerpos casi completos, sino, además, vestidos.



Figura 10. Urna diaguíta-incaica, procedente del sitio Estadio Fiscal de Ovalle. Museo del Limarí, Colección Durruty, n.º inv. 132.



Figura 11. *Pachka* inca recuperada en el sitio Estadio Fiscal de Ovalle. Museo del Limarí, Colección Particular Julio Broussain Campino, s. n.º inv. Fotografía de Romina Moncada.

urnas) remiten a una tradición local incaizada o a tradiciones de grupos foráneos; entre ellas se destacan las grandes urnas diaguítas –como una que se exhibe en el Museo Arqueológico del Limarí–, que no solo muestran cuerpos casi completos, sino, además, vestidos.

En varias de estas cerámicas el elemento visualmente predominante son las cabezas, conforme a la tradición local que otorga una especial valoración a esta porción del cuerpo. En aquellas que representan cuerpos completos, los troncos varían de acuerdo con las diferentes formas y decoraciones de cada vasija (fig. 10). Pero también encontramos cabezas aisladas, como las *pachkas* usadas para hacer libaciones a la Pachamama en los rituales incas, objetos de alta valoración simbólica. Una de ellas fue recuperada desde el Estado Fiscal de Ovalle (Cantarutti y Mera, 2004) (fig. 11).

De lo anterior podemos concluir que durante la presencia inca la multimodalidad de los cuerpos diaguítas se amplió, promoviendo una heterogeneidad cada vez mayor de corporalidades, identidades y performatividades –un elemento central de

la representación visual de los cuerpos—, que marca diferencias entre sujetos incaizados y no incaizados. Respetando la tradición local, las cabezas siguieron siendo sectores privilegiados de los cuerpos, pero los troncos también adquirieron una gran importancia, caracterizando a distintas personas por medio de diferentes decoraciones. Este nuevo estatus de los troncos probablemente se relacione con el valor político e identitario que alcanzaron los textiles y las vestimentas en el mundo incaico (Murra, 1980).

Aunque las prácticas mortuorias no experimentaron grandes cambios en este período, se advierte también una diversificación en el tratamiento de los cuerpos: algunos presentan verdaderos muros de piedras en sus tumbas, mientras que otros aparecen asociados con el complejo alucinógeno o con implementos de textilera.

Conclusión: Una región, múltiples historias, diferentes mundos de cuerpos

En las páginas precedentes hemos realizado un sucinto recorrido por las distintas formas en que los cuerpos han sido tratados y constituidos socialmente en el Coquimbo prehispánico. Si bien aún no tenemos un gran conocimiento sobre esta dimensión de la vida de nuestros antepasados, la heterogeneidad de sus cuerpos muestra que los patrones conductuales han variado considerablemente en el tiempo, sin que podamos necesariamente homologarlos a los nuestros. De hecho, hemos constatado reiteradamente que la diferencia hombre-mujer no es un elemento crítico dentro del arte y los patrones funerarios prehispánicos de la región, situación que posiblemente se deba a dos factores: por un lado, que el sistema de organización social no estuvo centrado en una diferenciación por sexo; por otro, que la lógica binaria sobre la cual descansa la concepción sexual occidental no operó en estos contextos. Sin duda, aún se requiere un cúmulo mucho mayor de investigación para profundizar en estas nociones de cuerpo, identidad y persona en tiempos prehispánicos de Coquimbo, pero de momento nos parece que surgen claramente tres temas centrales por desarrollar.

Primero, la historicidad del cuerpo. Sea a través de su presencia en el arte o en las prácticas funerarias, lo cierto es que no existe una sola forma de ser ni de tratar los cuerpos en la región. Muy por el contrario, nuestra revisión muestra que existieron distintas maneras de ser cuerpo, las que variaron tanto a lo largo del tiempo como dentro de un mismo momento histórico. En estas múltiples formas de experimentar la corporalidad, los objetos representaron

un elemento central, generando diferentes tipos de cuerpos que seguramente actuaron y replicaron cierto tipo de prácticas de acuerdo con la naturaleza de aquellos. Uno de los puntos que no discutimos acá se refiere a la relación entre cuerpos y modos de vida, por cuanto el conjunto de actividades que desarrollamos en nuestra cotidianidad también va formando nuestros cuerpos, apariencias y patrones conductuales. Por ejemplo, los cuerpos de las comunidades móviles suelen tener inserciones musculares marcadas en partes del cuerpo diferentes a las de los grupos agrícolas. La introducción del maíz, en tanto, motivó –producto de las caries– la conformación de dentaduras distintas a las de los grupos cazadores-recolectores, tal como la vida costera ocasionó desgastes dentarios de otra índole respecto de los grupos del interior o el trabajo de ciertas materias primas dejó huellas en dientes y brazos. Todos estos ejemplos demuestran que los cuerpos no son una entidad esencial ni natural, sino, por el contrario, están completamente historizados en relación con nuestros modos de existencia, desde donde se construyen similitudes, diferencias, discursos, simbolismo y patrones conductuales esperados.

En segundo lugar, como consecuencia de esta historicidad del cuerpo, arte y funebria en la región remarcan aspectos distintos de los cuerpos. Esto se advierte en las presencias-ausencias de los tocados en las representaciones y en los tratamientos mortuorios, pero resulta especialmente evidente en el caso de las cabezas. Mientras en el mundo Molle se realzan con tocados, los diaguitas fundan su valor en la noción de centralidad-mediación y transformación, en directa relación con las personas asociadas al complejo alucinógeno. Por contraposición, aunque en tiempos incas se la continúa vinculando con la noción de mediación, esta parte del cuerpo entra a jugar en otros contextos y con otras significaciones, especialmente en la libación ritual de líquidos a modo de dádivas de las personas humanas a la Pachamama. Esta heterogeneidad nos muestra que, si bien la cabeza mantuvo un estatus destacado en los cuerpos de la región por cerca de 1500 años, sus valores, significados e implicancias variaron, lo que nos recuerda un principio básico de la investigación histórica: que similitud de forma no necesariamente supone similitud de contenido.

Finalmente, esta revisión muestra que el momento incaico concentra la mayor variabilidad de cuerpos e identidades, combinando elementos locales, incaicos y asociados al Noroeste Argentino. A ello se suma la hasta entonces inédita representación de cuerpos con distintas performatividades en el arte rupestre. Sin duda esta amplia heterogeneidad es coherente con el contexto sociohistórico, caracterizado por el movimiento de personas y materiales, y la integración de Coquimbo en un mundo amplio y diverso. Aunque la multi-

modalidad de cuerpos ya tenía precedentes en la región, es en época incaica cuando alcanza su máxima expresión, en coherencia con la incorporación a un Estado que abarcó múltiples territorios de la América andina precolombina.

Todos los antecedentes que aquí hemos discutido nos deben llevar a mirar con sospecha cualquier intento de esencialización y naturalización de nuestros cuerpos, personas y capacidades a partir de la selección que efectúa sobre ellos el mundo occidental. La historia profunda de Coquimbo nos lo demuestra constantemente. A la par con lo anterior, estos datos nos muestran que detrás de un petroglifo, una vasija o una decoración prehispánica se encuentran cuerpos e identidades que esperan ser develadas y reconocidas en pos de recuperar parte de la diversidad de lo que hemos sido como seres humanos –algo en lo que la región de Coquimbo tiene mucho que decir–.

Referencias

- Alfonso, M., Troncoso, A., Misarti, N., Larach, P. y Becker, C. (2017). Maize (*Zea Mays*) consumption in the southern Andes (30°-31° S Lat.): Stable isotope evidence (2000 BCE - 1540 CE). *American Journal of Physical Anthropology*, 164(1), 148-162.
- Ampuero, G. (2010). *Prehistoria de la Región de Coquimbo*. Santiago: Impresora Andros.
- Armstrong, F., Troncoso, A. y Moya, F. (2018). Rock art assemblages in North Central Chile: Materials and practices through history. En A. Troncoso, F. Armstrong y G. Nash (eds.), *Archaeologies of rock art: South American perspectives* (pp. 242-263). Londres: Routledge.
- Ballereau, D. y Niemeyer, H. (1986). Los sitios rupestres de la cuenca alta del río Illapel. *Chungará*, 28(1/2), 319-352.
- Bollwerk, E. y Tushingham, S. (2016). *Perspectives on the archaeology of pipes, tobacco and other smoke plants in the ancient Americas*. Nueva York: Springer.
- Bravo, G., Troncoso, A. y Santander, B. (2019). Bone tools of Late Holocene hunter-gatherer-fishers of North-Central Chile: case study of the Punta Teatinos assemblage. *International Journal of Osteoarchaeology*, 29(2), 314-324
- Brewis, A., McGarvey, S., Jones, J. y Swinburn, B. (1998). Perceptions of body size in Pacific Islanders. *International Journal of Obesity*, (22), 185-189.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cantarutti, G. y Mera, R. (2004). Estadio Fiscal de Ovalle: redescubrimiento de un sitio diaguita-inca en el valle del Limarí. *Chungará*, volumen especial, tomo II, 833-846.

- Castelleti, J., Biskupovic, M., Campano, M., Guajardo, A., Delgado, A., Peralta, P., Alfaro, S., Quiroz, L., Acuña, P., Abarca, V., Castillo, C., Lillo, J. y Olguín, L. (2012). Adaptaciones costeras durante el Arcaico Tardío del semiárido: nuevos aportes con el estudio del sitio Museo del Desierto. En *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 261-268). Valparaíso: Sociedad Chilena de Arqueología.
- Castillo, G. (1985). Revisión del arte rupestre Molle. En C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro (eds.), *Estudios en arte rupestre*, (pp. 173-194). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Castillo, G. (1992). Evidencias sobre uso de narcóticos en el norte semiárido chileno. Catastro regional. *Boletín del Museo Regional de Atacama*, (4), 105-160.
- Cornely, F. (1956). *Cultura diaguita chilena y cultura El Molle*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización*. México: Fondo Cultura Económica.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fowler, C. (2004). *The archaeology of personhood*. Oxford: Routledge.
- Geller, P. (2009). Bodyscapes, biology and heteronormativity. *American Anthropologist*, 111(4), 504-516.
- González, P. (2018). *Consumo de alucinógenos en las comunidades Ánimas y diaguita del sitio El Olivar: Avances en su contextualización temporal, social y simbólica*. Trabajo presentado en el XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Santiago.
- González, R. (2018). *Perforando la prehistoria*. (Tesis para optar al grado de magíster en Arqueología). Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Harris, O. y Robb, J. (2012). Multiple ontologies and the problem of the body in history. *American Anthropologist*, 114(4), 668-679.
- Hernando, A. (2012). *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz Editores.
- Iribarren, J. (1958). Nuevos hallazgos arqueológicos en el cementerio indígena de La Turquía-Hurtado. *Arqueología Chilena*, (4), 13-40.
- Iribarren, J. (1970). *Arqueología y antecedentes históricos del valle del río Hurtado*. La Serena: Ediciones del Museo Arqueológico de La Serena.
- Jackson, D., Méndez, C., Seguel, R., Maldonado A. y Vargas, G. (2007). Initial occupation of the Pacific coast of Chile during Late Pleistocene times. *Current Anthropology*, 48(5), 725-731.

- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Mostny, G. y Niemeyer, H. (1983). *Arte rupestre chileno*. Serie Patrimonio Cultural Chileno. Santiago: Ministerio de Educación.
- Latorre, E., Plaza, M. T. y López, P. (2018). Animales metálicos: Los aros prehispanicos del norte semiárido de Chile como representaciones zoomorfas. *Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(2), 99-120.
- López, P., Cartajena, I., Santander, B., Pavlovic, D. y Pascual, D. (2015). Camélidos domésticos en el valle de Mauro: Múltiples análisis para un mismo problema. *Intersecciones en Antropología*, (16), 101-114.
- Llagostera, A. (1976). Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes meridionales. En *Homenaje al Dr. G. Le Paige* (pp. 203-218). Antofagasta: Universidad del Norte.
- Méndez, C. y Jackson, D. (2008). La ocupación prehispanica de Combarbalá: una propuesta sintética. *Chungará*, (40), 5-17.
- Murra, J. (1980). *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI Editores.
- Niemeyer, H., Castillo, G. y Cervellino, M. (1989). Los primeros ceramistas del Norte Chico: Complejo El Molle (0 a 800 d. C.). En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano (eds.), *Culturas de Chile, Prehistoria* (pp. 227-263). Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Pérez, I. (2015). *El complejo cultural El Molle en los valles de Elqui y Limarí*. (Memoria para optar al título de arqueóloga). Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Perego, E. (2015). Bodies and persons. En A. Gardner, M. Lake y U. Sommer (eds.), *The Oxford handbook of archaeological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Pino, M., Troncoso, A., Belmar, C. y Pascual, D. (2018). Bedrock mortars in the semiarid north of Chile (30°S): Time, space and social processes among Late Holocene hunter-gatherers. *Latin American Antiquity*, 29(4), 793-812.
- Planella, M. T., Belmar, C., Quiroz, L., Niemeyer, H., Falabella, F., Alfaro, S., Echeverría, J., Albornoz, X., Carrasco, C. y Collao-Alvarado, K. (2018). Saberes compartidos y particularidades regionales en las prácticas fumatorias de sociedades del período Alfarero Temprano del norte semiárido, centro y sur de Chile, América del Sur. *Revista Chilena de Antropología*, (37), 20-57.
- Quevedo, S. (1998). *Punta Teatinos: Biología de una población arcaica del Norte Semiárido chileno*. (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Robb, J. y Harris, O. (2013). *The body in history: Europe from the Palaeolithic to the future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saunders, N. (1999). *Icons of power: Feline symbolism in the Americas*. Londres: Routledge.
- Schiappacasse, V. y Niemeyer, H. (1965-1966). Excavaciones de conchales precerámicos en el litoral de Coquimbo, Chile (Quebrada El Romeral y Punta Teatinos). *Revista Universitaria, L-LI(II)*, 277-313.
- Stehberg, R. (1995). *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dibam.
- Troncoso, A. (2005). El plato zoomorfo antropomorfo diaguíta: una hipótesis interpretativa. *Werken*, (6), 113-124.
- 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. (2018a). *Arte rupestre de la Región de Coquimbo*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. https://www.museolimari.gob.cl/635/articles-87809_archivo_PDF.pdf
- Troncoso, A. (2018b). Inca landscapes of domination: Rock art and community in northcentral Chile. En S. Alconini y A. Covey (eds.), *The Oxford handbook of Inca culture* (pp. 453-469). Oxford: Oxford University Press.
- Troncoso, A. (2019). La constitución del liderazgo en la cultura diaguíta chilena: Humanos, no humanos y persona. En L. Sanhueza, A. Troncoso y R. Campbell (eds.), *Trayectorias históricas en comunidades prehispánicas* (en prensa). Santiago: Social Ediciones.
- Troncoso, A., Armstrong, F., Vergara, F., Urzúa, P. y Larach, P. (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., Moya, F. y Basile, M. (2016). Rock art and social networks of north-central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology*, (42), 154-168.
- Troncoso, A., Cantarutti, G. y González, P. (2016). Desarrollo histórico y variabilidad espacial de las comunidades alfareras del Norte Semiárido. En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo (eds.), *Prehistoria en Chile: Desde sus primeros habitantes hasta los incas* (pp. 319-364). Santiago: Editorial Universitaria.

- Troncoso, A., Vergara, F., Pavlovic, D., González, P., Pino, M., Larach, P., Escudero, A., La Mura, N., Moya, F., Pérez, I., Gutiérrez, R., Pascual, D., Belmar, C., Basile, M., López, P., Dávila, C., Vásquez, M. J. y Urzúa, P. (2016). Dinámica espacial y temporal de las ocupaciones prehispánicas en la cuenca hidrográfica del río Limarí (30° Lat. S.). *Chungará*, 48(2), 199-224.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz Ediciones.