



Humanos, camélidos y artefactos en un universo transformacional: ritualidad funeraria en el sitio El Olivar

Humans, camelids and artifacts in a transformational universe: funerary rituals at El Olivar site

Paola González Carvajal^A

Recibido:
enero 2021.

Aprobado:
febrero 2023.

Publicado:
junio 2023.



RESUMEN

La excavación de una extensa área funeraria del sitio diaguita El Olivar ha aportado valiosa información acerca de las prácticas mortuorias de una comunidad concreta durante un período de cuatro siglos, aproximadamente. En este artículo se plantea la existencia de una ontología relacional y animista en el ámbito de la muerte, muy cercana al perspectivismo chamánico descrito por Viveiros de Castro para pueblos amazónicos. A partir de las relaciones observadas en los entierros entre personas, animales y objetos, postulamos que las fronteras ontológicas entre ellos se difuminan. Esta investigación también contribuye a la contextualización del arte simétrico, específicamente respecto del rol clave que esta expresión artística desempeñó en la construcción de la identidad diaguita.

Palabras clave: cultura Diaguita chilena, ritualidad funeraria, arte visual simétrico, perspectivismo chamánico amerindio, agencia del arte.

ABSTRACT

The excavation of an extended funerary area at El Olivar Diaguita site has provided valuable information about the mortuary practices of a specific community over a lengthy period spanning approximately four centuries. In this article, the authors propose that a relational animist ontology existed around death that was quite similar to the shamanic perspectivism described for Amazonian peoples by Viveiros de Castro. Based on the relationships observed between people, animals, and objects, we argue that the ontological boundaries between them were blurred. This research also contributes to the contextualization of Diaguita symmetrical art, specifically the key role that this form of artistic expression played in constructing Diaguita identity.

Keywords: Chilean Diaguita culture, funeral rituals, symmetrical visual art, Amerindian shamanic perspectivism, art agency.



INTRODUCCIÓN

El estudio de la cultura Diaguita chilena se ha visto limitado por mucho tiempo, debido principalmente a la carencia de información contextual de gran parte de las excavaciones en que se hallaron cuerpos y objetos atribuibles a ella. Esto dificultaba el acceso a una comprensión más profunda de sus aspectos sociales, simbólicos y ontológicos. La cultura Diaguita es reconocida por el desarrollo de una iconografía cerámica de carácter abstracto y simétrico, de colores blanco, negro y rojo, universo representacional precolombino que ha ido lentamente develando su contexto cultural, simbólico y funcional (González 2013, 2016). Recientes excavaciones realizadas en una extensa área funeraria del sitio El Olivar (González 2017; Cantarutti & González 2021) han enriquecido el conocimiento de las prácticas mortuorias, la cronología y las relaciones establecidas entre personas, animales y objetos en el ámbito de la muerte, y también han permitido ahondar en otros aspectos culturales e ideológicos de esta comunidad. En este sentido, la presente investigación abarca los inicios de la cultura Diaguita, su consolidación y el período de contacto con los incas.

Con estos nuevos antecedentes, cabe preguntarse acerca de la manera en que las comunidades diaguitas establecieron relaciones sociales y nexos de comunicación con el mundo material en el espacio mortuario, considerando que en la ritualidad funeraria los objetos actúan como mediadores entre la vida y la muerte. A través de sus distintas expresiones culturales, observamos cómo su cultura material compromete y desafía las fronteras entre seres humanos, animales y objetos. La intención de este trabajo es atender a los gestos rituales discernibles en sus prácticas funerarias. De acuerdo con Axel Nielsen y colaboradores (2017: 242), entendemos estos gestos como una "acción simple que marca ciertos lugares, momentos y objetos, indicando la presencia de una interacción con seres no humanos". Así, estamos en la búsqueda de "prácticas que involucren entidades, las cuales son entendidas como seres sintientes" (Nielsen et al. 2017: 242) por las comunidades diaguitas.

Desde el punto de vista teórico, nuestra aproximación se nutre de los postulados del perspectivismo chamánico amerindio, de las ontologías relacionales, de la agencia del arte y del animismo andino. Las prácticas rituales

analizadas señalan como idea central la mutabilidad o transformabilidad de las formas y de los cuerpos. Esto nos sitúa en un universo altamente transformacional (*sensu* Riviére 1994), en el que las fronteras entre personas, animales y objetos son inestables. En definitiva, que la identificación e interpretación preliminar de estas prácticas rituales concretas, así como las relaciones pesquisadas entre actantes humanos y no humanos, aporten luces acerca de la alteridad ontológica de la cultura Diaguita.

CULTURA DIAGUITA CHILENA

La cultura Diaguita chilena se desarrolló en el norte semiárido, entre los años 1000 y 1536 DC (períodos Intermedio Tardío y Tardío). Se trataba de comunidades de pequeña escala asentadas en sectores de valle, los que no alteraron mayormente. Su patrón de asentamiento era disperso, y ocupaba también ambientes costeros y conos de deyección de los valles que conformaban su territorio. Practicaron la agricultura y recolección de plantas silvestres, el aprovechamiento de recursos litorales y la caza de animales terrestres. Además, recientes investigaciones han brindado antecedentes sobre la crianza de llamas en el valle de Elqui, precisamente desde el Período Intermedio Tardío (López 2022).

Para tiempos preincaicos, la organización social diaguita ha sido definida como no jerarquizada, de ahí que sus comunidades se caracterizarían por una autosuficiencia económica y política (Troncoso et al. 2016: 357; Troncoso 2022: 128). En cuanto al liderazgo, Troncoso (2022: 141-142), siguiendo las ideas de Sullivan (1988) y Moore (2005), plantea la existencia de un modelo mixto entre un sistema canonista y otro basado en la figura de chamanes extáticos. Los rasgos del primero se vinculan con la monumentalidad, perdurabilidad y amplia visibilidad del arte rupestre, caracterizado por su homogeneidad a nivel regional. En tanto que el segundo, basado en las experiencias extáticas, estaría sugerido por el reconocimiento de un cierto tipo de personas enterradas con artefactos para el consumo de alucinógenos, y también por la iconografía de las escudillas zoomorfas con representación de un felino antropomorfizado, en su sector central, que remite a la transformación chamánica humano/felino.

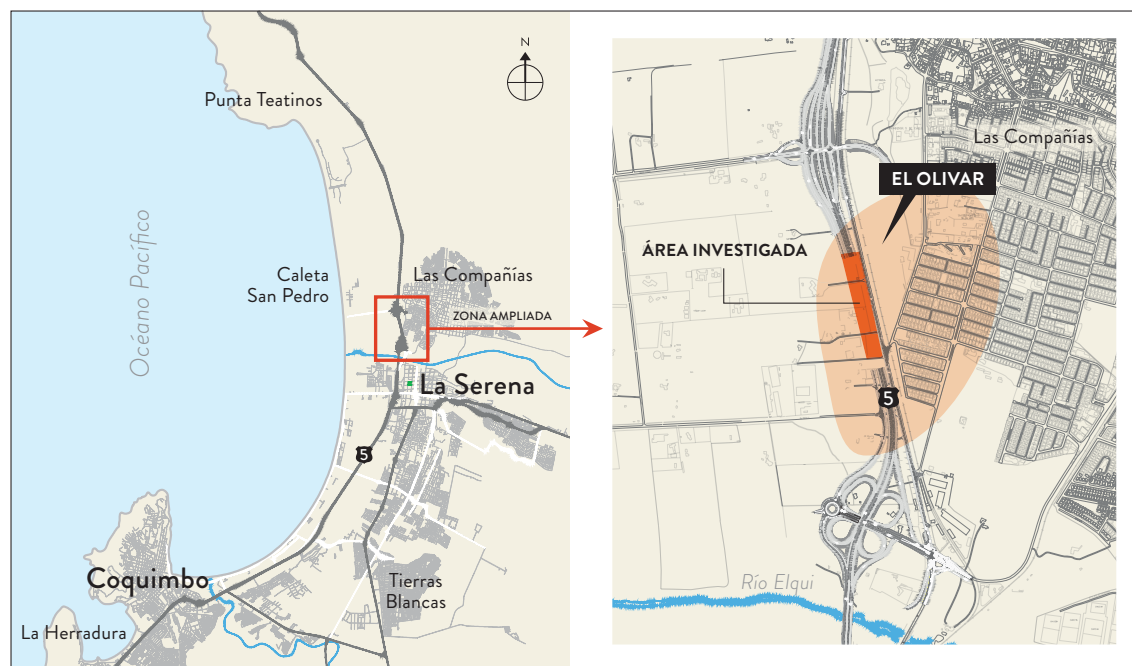


Figura 1. Ubicación del sitio El Olivar, costa del valle de Elqui (Cantarutti & González 2021: 736). **Figure 1.** Map showing location of El Olivar site in the coastal zone of the Elqui valley (Cantarutti & González 2021: 736).

De acuerdo con Troncoso (2022: 142), esta iconografía alude “a la noción de transformación y transmutación con el felino, su constitución como centro y mediador entre distintos seres y actantes de la comunidad”. El autor también plantea que tales rostros antropozoomorfos presentes en las escudillas zoomorfas y en máscaras antropomorfas situadas en sectores centrales de los sitios de arte rupestre “corresponden a personajes políticos y rituales centrales en la conformación y reproducción de la comunidad diaguita, específicamente sus líderes” (Troncoso 2022: 137).

El marco cronológico-cultural vigente relaciona el surgimiento de la cultura Diaguita con el complejo cultural Las Ánimas, desarrollo histórico que ha sido situado en el Período Medio (Ampuero 1972-1973; Troncoso et al. 2016). No obstante, esta adscripción, en los valles de Elqui y Limarí, descansa únicamente en dos dataciones absolutas, por lo que su fundamento es bastante débil (Troncoso et al. 2016; Cantarutti & González 2021). En este trabajo planteamos la contemporaneidad del desarrollo Las Ánimas y Diaguita, sobre la base de numerosas dataciones absolutas obtenidas últimamente en el sitio El Olivar.

RECIENTES AVANCES EN LA INVESTIGACIÓN DEL SITIO ARQUEOLÓGICO EL OLIVAR

El sitio El Olivar es un importante asentamiento funerario y habitacional, ubicado al norte de la ciudad de La Serena (fig. 1). Presenta una ocupación principalmente Diaguita y Las Ánimas, aunque también se distinguen reducidos conchales de la cultura El Molle (González 2017). Su extensión aproximada es de 40 hectáreas (Cantarutti & González 2021).

La primera mención a este sitio arqueológico aparece a fines del siglo XIX, en la clásica obra *Los aborígenes de Chile* de José Toribio Medina (1882: 417). En el año 1929, Samuel Lothrop excavó 63 sepulturas y algunos sectores habitacionales del sitio, cuyos contextos fueron estudiados por Mary Sheperd Slusser (1950). Años más tarde, Ricardo Latcham (1932) denominó Diaguita Arcaico a dos piezas de factura tosca, similares a algunas halladas en las excavaciones de Lothrop, que representarían un período anterior de su cultura artística. También en la década de 1930, Francisco Cornely (1936) reconoció diversos sectores funerarios,

los que contenían entre treinta y setenta sepulturas, distribuidos en un terreno de unos 300 × 200 metros. Posteriormente (Cornely 1956), realizó extensas excavaciones en 22 áreas funerarias identificadas con letras entre A y W; sin embargo, el registro contextual de una gran cantidad de sepulturas fue precario, lo que ha limitado su potencial informativo e interpretativo. Recientemente, Francisco Garrido (2016) ha sugerido que El Olivar se habría conformado de caseríos dispersos cercanos a suelos agrícolas y sectores funerarios.

El año 2014 se produjo el hallazgo fortuito de osamentas prehispánicas en este sector, en el marco del mejoramiento de la carretera Panamericana entre La Serena y Vallenar. La labor de caracterización del sitio permitió la identificación de 29 áreas de conchal y ocho funerarias, además de numerosos rasgos habitacionales (González 2017; Cantarutti & González 2021). Los sectores habitacionales y funerarios de esta comunidad, adyacentes e intercalados, denotan una estrecha cercanía entre la vida cotidiana y el ámbito de la muerte. En la etapa de rescate se excavaron 332 m² en dos áreas funerarias denominadas FUN 6 y FUN 8. Se recuperaron 212 entierros primarios y 44 entierros secundarios, que incluían además 56 camélidos articulados, tres cánidos articulados y una gran cantidad de material arqueológico. El estudio del sitio se encuentra en curso, no obstante, presentamos un conjunto de resultados relevantes para este trabajo.¹

El análisis de carporrestos vegetales (frutos y semillas), procedentes de áreas habitacionales, indica el cultivo de maíz, quínoa, amaranto y otras especies.

La recolección de frutos y hierbas comestibles también formó parte importante de la dieta de estas comunidades, detectándose hierbas de uso alimenticio, medicinal y sicoactivo. En tanto, en los microrrestos contenidos en vasijas de áreas funerarias se identificó la presencia de maíz, porotos, peumo, algarrobo, cactáceas, tabaco silvestre y latué, entre otros (Quiroz & Belmar 2022). El análisis osteométrico de camélidos articulados que acompañaban los entierros (N=56) sugiere la práctica de pastoreo, además del registro de llamas (*Lama glama*) de un morfotipo pequeño (López 2022). El análisis isotópico de estos camélidos reafirma la idea de que se trata de animales domésticos, dado que presentan una alimentación rica en alimentos C4 y C3-C4 (Santana 2022). Según López (2022), desde el inicio de la ocupación del sitio El Olivar se evidencia la existencia de llamas pequeñas derivadas de un proceso de domesticación foráneo y asimiladas por estos grupos durante fases de contacto con áreas vecinas.

Destacamos también los fechados radioacarbónicos obtenidos en los contextos funerarios (N=20). Estos señalan una ocupación del sitio entre los siglos XI y XV, los que abarcan todo el desarrollo de la cultura Diaguita hasta el contacto con los incas. Los contextos tradicionalmente definidos como Las Ánimas, es decir, aquellos que registran vasijas del tipo Las Ánimas II y III o camélidos articulados junto a humanos en entierros, presentan fechados bastante tardíos, que comprenden los siglos XII y XV (tabla 1), por lo que coexisten con contextos mortuorios diaguitas, en sus fases preincaicas (fig. 2a y b).

INDIVIDUO	SEXO	MUESTRA	CÓDIGO LABORATORIO	FECHADO ¹⁴ C AP	CALIBRACIÓN 2 SIGMAS DC	PROBABILIDAD DE CALIBRACIÓN	δ ¹³ C
137	Femenino	Camelidae articulado	OXA-40818	902 ± 19	1155-1224	95,4%	-11,1
166	Masculino	Camelidae articulado	OXA-40088	893 ± 17	1157-1225	95,4%	-16
4	Femenino	Camelidae articulado	Oxford-X-3120-7	816 ± 18	1124-1280	95,4%	-17,2
208	Masculino	Camelidae articulado	OXA-39752	702 ± 19	1288-1389	95,4%	-16,2
25	Masculino	Camelidae falange	OXA-40877	701 ± 20	1288-1390	95,4%	-11,5
64	Probable femenino	Camelidae articulado	OXA-40816	682 ± 19	1294-1393	95,4%	-17,8
214	Femenino	Camelidae articulado	OXA-40876	674 ± 22	1296-1395	95,4%	-16,8
63	Masculino	Camelidae falange	OXA-40878	660 ± 20	1300-1399	95,4%	-14,7

Tabla 1 / Continúa en la página siguiente

INDIVIDUO	SEXO	MUESTRA	CÓDIGO LABORATORIO	FECHADO ¹⁴ C AP	CALIBRACIÓN 2 SIGMAS DC	PROBABILIDAD DE CALIBRACIÓN	δ ¹³ C
196	Femenino	Camelidae articulado	OXA-40875	649 ± 21	1305-1402	95,4%	-16,1
127	Femenino	Camelidae articulado	OXA-40087	612 ± 17	1322-1414	95,4%	-17,6
197	Masculino	Camelidae falange	OXA-40880	505 ± 20	1421-1455	95,4%	-14,8
94	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-40202	900 ± 19	1155-1225	95,4%	-10
32	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39780	850 ± 19	1188-1275	95,4%	-9,3
122	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39785	831 ± 18	1220-1276	95,4%	-9,8
74	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39710	797 ± 19	1226-1287	95,4%	-8,8
29	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39783	767 ± 18	1231-1379	95,4%	-8,9
99	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-40991	757 ± 17	1270-1382	95,4%	-10,4
29	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39782	756 ± 19	1270-1383	95,4%	-8,9
191	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-41001	746 ± 17	1275-1383	95,4%	-10
82	Masculino	<i>Homo sapiens</i>	OXA-39718	739 ± 19	1277-1383	95,4%	-10,9

Tabla 1. Fechados ¹⁴C de contextos funerarios del sitio El Olivar. Las dataciones realizadas en humanos o falanges de camélido corresponden a entierros sin camélidos articulados. Calibrado con programa OxCal versión 4.4 (Bronk 2009) y la curva SHCal20 (Hogg et al. 2020). **Table 1.** ¹⁴C dates for funerary contexts at El Olivar site. Datings based on humans or camelid phalanges correspond to graves without articulated camelids. Calibrated with the OxCal program 4.4 (Bronk 2009) and the SHCal20 curve (Hoggs et al. 2020).



Figura 2. Ejemplo de entierro con camélidos de fecha tardía (1322-1414 cal DC), individuo N° 127 y camélido N° 23: **a)** contexto *in situ*; **b)** ofrenda de cuenco Las Ánimas IV (todas las fotografías son de la autora). **Figure 2.** Example of grave with camelids from the late date (cal AD 1322-1414), individual N° 127 and camelid N° 23: **a)** *in situ* context; **b)** Las Ánimas IV bowl offering (all photos by the author).



Como se observa en la tabla 1, ninguno de los fechados corresponde al Período Medio. La abundancia de dataciones absolutas y su coherencia deja pocas dudas respecto de la coexistencia por varios siglos, en espacios habitacionales y funerarios, de los grupos denominados Las Ánimas y la cultura Diaguita preincaica. Los resultados indican una variabilidad interna de la comunidad que dio vida al sitio El Olivar, más que a la existencia de dos culturas diferentes y diacrónicas.

Finalmente, el estudio de artefactos metálicos (N=27) de oro y bronce evidencia la aplicación de avanzados conocimientos de metalurgia desde el inicio de la ocupación del sitio (Latorre 2021). Además, se registraron artefactos utilitarios (anzuelos, hacha, cincel y pinzas) y otros ornamentales (aros, brazalete, cuentas y cintas). El análisis de la composición química elemental de los artefactos de bronce muestra que seis de ellos (22,22%) presentan aleaciones con estaño.² Este componente se encuentra únicamente en el altiplano boliviano y en el Noroeste Argentino. Dichos objetos están presentes en contextos de diversa temporalidad, entre los siglos XII y XV. De particular interés son los fechados de los individuos N° 4 y 94, con presencia de elementos de bronce con aleación de estaño, de comienzos del siglo XII, mucho antes del arribo del Inca al norte semiárido chileno.

RITUALIDAD FUNERARIA DEL SITIO EL OLIVAR: APORTES TEÓRICOS

Perspectivismo chamánico amerindio

A partir de estudios etnográficos en comunidades amazónicas, Viveiros de Castro (2010, 2018) ha descrito un modelo de pensamiento indígena que da cuenta de una ontología que comprende como esencial la intercambiabilidad y potencial transformación de formas y cuerpos. Postula el concepto de multinaturalismo, para el que existiría “una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos” (Viveiros de Castro 2018: 278), en otras palabras, “un continuo socio espiritual” (Viveiros de Castro 2010: 30), presente en humanos, animales y otras entidades no humanas. El autor afirma que las categorías occidentales de *naturaleza* y *cultura* son

diferentes de las cosmologías amerindias, ya que “ellas no señalan regiones del ser, sino más bien configuraciones relacionales, perspectivas móviles; en suma, puntos de vista” (Viveiros de Castro 2018: 279). La apariencia visible de cada especie sería “un envoltorio (una ‘ropa’) que esconde una forma interna humana, normalmente visible solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecies, como los chamanes” (Viveiros de Castro 2018: 280). Esta noción de los cuerpos como “ropajes” da cabida a la concepción de un universo altamente transformacional (*sensu* Riviére 1994), en que los procesos de metamorfosis entre objetos, animales, espíritus, muertos y chamanes son hechos comunes.

El perspectivismo amerindio se vincula estrechamente con el chamanismo. Este es definido por Viveiros de Castro (2018: 285) como “la habilidad manifestada por ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo de administrar las relaciones entre estas y los humanos”. Es importante destacar que en esta cosmovisión los objetos son concebidos como “acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material” (Viveiros de Castro 2010: 43). Por lo demás, según el autor “el cuerpo como nudo de afecciones y capacidades, que es el origen de las perspectivas” (Viveiros de Castro 2018: 303), generando semejanzas y distinciones entre los seres. Es el punto de vista el que da origen al sujeto y lo provee de agencia, de modo que existe una estrecha relación entre perspectivismo e intercambio (Viveiros de Castro 2018: 307, 309), comprendido este como intercambio de perspectivas.

Animismo andino y perspectivismo amazónico

En cuanto a la pertinencia de la aplicación de conceptos teóricos propios de la ontología perspectivista amazónica al mundo andino, Cavalcanti-Schiel (2014: 453) destaca las semejanzas, desde un punto de vista cosmológico, entre las áreas amazónica y andina. Así, “el multinaturalismo puede bien ser reconocido como la economía ontológica común a los Andes y Amazonía” (Cavalcanti-Schiel 2014: 461), no obstante, con algunas diferencias propias de cada área. Por ejemplo, en el perspectivismo amazónico la definición de sujeto, o de la existencia de un punto de vista, se centra en el cuerpo, lo que supone una ampliación del

concepto de humanidad a seres no humanos; mientras que en la cosmovisión andina “la animacidad común, incluso compartida, de los seres no parece implicar que estos sean reconocidos como personas o humanos por las cosmologías locales” (Raas 2020: 103).

Al parecer, en el contexto andino la definición de sujeto tiene relación con ciertas esencias o poderes animadores, como el *animu*. De acuerdo con Raas (2020: 101), es “una entidad compleja, inmaterial y material a la vez, que es considerada, en términos generales, la fuerza que anima todas las cosas (humanos, plantas, animales, montañas, objetos, etc.)”. La autora vincula este concepto con el de *camac*, entendido como fuerza vital que anima a humanos y no humanos. Según Cavalcanti-Schiel (2014: 459), el reconocimiento de un sujeto en los Andes depende “de una relación en la que el esfuerzo, fuerza o energía es el significante genérico”. Estas cualidades, integradas en el concepto de *kallpa*, sustentan el principio ordenador andino de reciprocidad. Entonces, en los Andes lo que distingue la calidad de persona, tanto en humanos como no humanos, sería el valor ético del trabajo. Este sentido de reciprocidad es destacado por Bolin (1998: 43; la traducción es mía) al señalar que:

[...] la gente andina no separa el medioambiente natural del medioambiente espiritual. Ellos creen que tanto animales como personas, son todos parte de una naturaleza viva, sienten y respiran. La Pachamama, los Apus, lagos, rocas, brotes y cosas animadas e inanimadas –todas las manifestaciones de la naturaleza necesitan alimento y bebida, amor y consideración.

En la cosmovisión andina es esencial que exista una comunicación fluida entre personas, espacios y objetos, y el ámbito de la muerte no es una excepción. Al respecto, Allen (1988: 62; la traducción es mía) precisa que “la esencia del animismo andino no son los espíritus, sino las identidades sociales de lugares materiales o cosas consideradas como sensibles”, y agrega que “para los andinos toda la materia está en algún sentido viva, y convenientemente, toda vida tiene una base material”. Tanto en el perspectivismo amazónico como en el animismo andino se reconoce una capacidad de transformación o fluidez ontológica entre entidades humanas y no humanas (Raas 2020: 102). Cavalcanti-Schiel (2014: 461) destaca como punto convergente entre ambas ontologías el intercambio de

perspectivas, es decir, “el momento en que la alteridad se pone de frente”, cuya administración corresponde al ámbito de las prácticas chamánicas y rituales.

Ontologías relacionales y prácticas sociales

Alberti y colaboradores (2011: 902) han señalado que un camino para aproximarnos a la alteridad ontológica en arqueología se focaliza en las relaciones que involucran a entidades humanas y no humanas, a través de prácticas sociales concretas. En otro trabajo, Alberti y Marshall (2009) destacan los aportes de Ingold (2007a) y Barad (2003), quienes postulan el concepto de “ontologías relacionales”. Ambos autores resaltan la naturaleza relacional e inherentemente indeterminada de la materia. La agencia depende de “las relaciones que produce la diferenciación y estabilización de formas materiales específicas” (Alberti & Marshall 2009: 345; la traducción es mía). Por ejemplo, en su estudio sobre vasijas con rasgos antropozoomorfos del Noroeste Argentino, concluyen que ellas:

[...] encarnan la antinomia del efecto estabilizador de la práctica, ya sea de autoría humana o no. Consecuentemente, la cuestión de la agencia es invertida: el tema no es cómo las cosas obtienen movimiento (es decir, agencia) sino más bien cómo ellas se estabilizan (Alberti & Marshall 2009: 353; la traducción es mía).

La agencia se expresa en las relaciones que vinculan a humanos y no humanos en prácticas específicas, tanto cotidianas como rituales (Raas 2020: 102). El estudio de estas prácticas constituye un aporte, desde la región andina, para la comprensión de estos “mundos otros” (*sensu* Alberti et al. 2011: 900; la traducción es mía).

PERSPECTIVISMO CHAMÁNICO AMERINDIO Y ARTE VISUAL DIAGUITA

Hemos propuesto una ontología afín al perspectivismo chamánico amerindio que subyace también en uno de los referentes clave de la identidad de la cultura Diaguita: su arte visual. Asimismo, hemos planteado que su universo visual se vincula a una específica tradición de

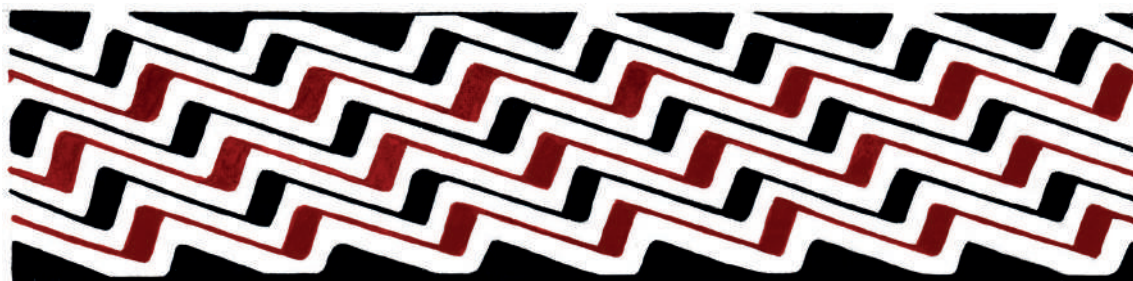


Figura 3. Efecto visual de movimiento o vibración en diseños diaguaita (González 2013: 118). **Figure 3.** Diaguaita design with the visual effect of movement or vibration (González 2013: 118).

arte chamánico sudamericano, de larga data (González 2013, 2016; Troncoso et al. 2016). Esta tradición está presente aún en pueblos indígenas actuales, como el pueblo shipibo-conibo en la Amazonía peruana. La pertenencia de la cultura Diaguaita preincaica a esta tradición es sugerida por aspectos contextuales y también por ciertas características intrínsecas de su arte visual. Desde el punto de vista contextual, esta tradición asocia su arte a un áter ego animal (jaguar, anaconda) y se vincula con la práctica de consumo de alucinógenos.

En cuanto a las evidencias de consumo de plantas psicoactivas entre los diaguaitas, se puede mencionar el hallazgo de *Anadenanthera colubrina* en una espátula hallada en un contexto funerario del sitio Diaguaita-Inca El Bato, en el río Illapel (Albornoz 2015). Igualmente, el estudio de carporrestos vegetales (frutos y semillas) procedentes de las áreas habitacionales del sitio El Olivar, recientemente excavadas, identificó plantas de uso psicoactivo, como *Datura stramonium* y *Datura* sp. (Quiroz & Belmar 2022). Un 40% de las columnas de flotación realizadas en el sitio presentaron este tipo de registro. Además, en el análisis de microrrestos adheridos a las vasijas cerámicas (N=78), procedentes de las áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, se detectó *Nicotiana* sp. (tabaco silvestre) y *Latua pubiflora* (latué) (Quiroz & Belmar 2022). El hallazgo de latué, con huellas de remojo y hervido, fue registrado al interior de una escudilla relacionada al individuo N° 63. Se trata de un hombre asociado a tubos inhalatorios y un contenedor de concha de almeja. El latué, también llamado “árbol de los brujos” o *kalku-mamül* en mapudungún, es un potente alucinógeno usado aún por el pueblo mapuche (Olivos 2004).

Entre las características intrínsecas comunes del arte visual de los pueblos que integran esta tradición de arte chamánico sudamericano se considera el manejo

de complejas simetrías, de indeterminable variabilidad a partir de motivos acotados y de atracción hipnótica. Destacan también las propiedades kinéticas, que producen la ilusión de movimiento o vibración de los diseños y la posibilidad de visualizarlos en positivo/negativo, produciéndose un interjuego entre figura y fondo (González 2013: 76). El vínculo entre chamanismo y arte visual diaguaitas ha sido planteado también por Troncoso (2005, 2022), en sus estudios sobre el plato zoomorfo Diaguaita y el arte rupestre de la región.

Respecto del rol que posee este arte abstracto y simétrico en relación con prácticas chamánicas de comunidades que aún lo ejecutan, Belaunde (2009: 59) señala que en el arte shipibo “los diseños no son un mero registro: tienen shama, ‘potencia acumulada’, transforman y curan el mundo, embelleciéndolo, y como las plantas, retoñan”. Aquí, el arte visual abstracto estaría dotado de una suerte de agencia, que posibilita que los cuerpos u objetos que poseen esta decoración alcancen la categoría de personas (*sensu* Gell 1998: 76), con capacidad de influir y establecer relaciones en el ámbito social.

Gell se refiere a la atracción que produce este tipo de imágenes en el espectador, designándolas como “tecnologías de encantamiento”, en la que la “inimaginable virtuosidad” (Gell 1998: 71, 74; la traducción es mía) empleada en su elaboración fascina al espectador, quien no alcanza a comprender su proceso de producción; de este modo, la obra es asociada a una suerte de magia. Un ejemplo lo encontramos en los diseños simétricos y abstractos, en los que se observa la “aparición no mimética de animación” (Gell 1998: 77; la traducción es mía), cualidad que consiste en la ejecución de diseños que producen la ilusión de movimiento o vibración, a través de técnicas gráficas, tales como repetición y contraste cromático, entre otras (fig. 3).

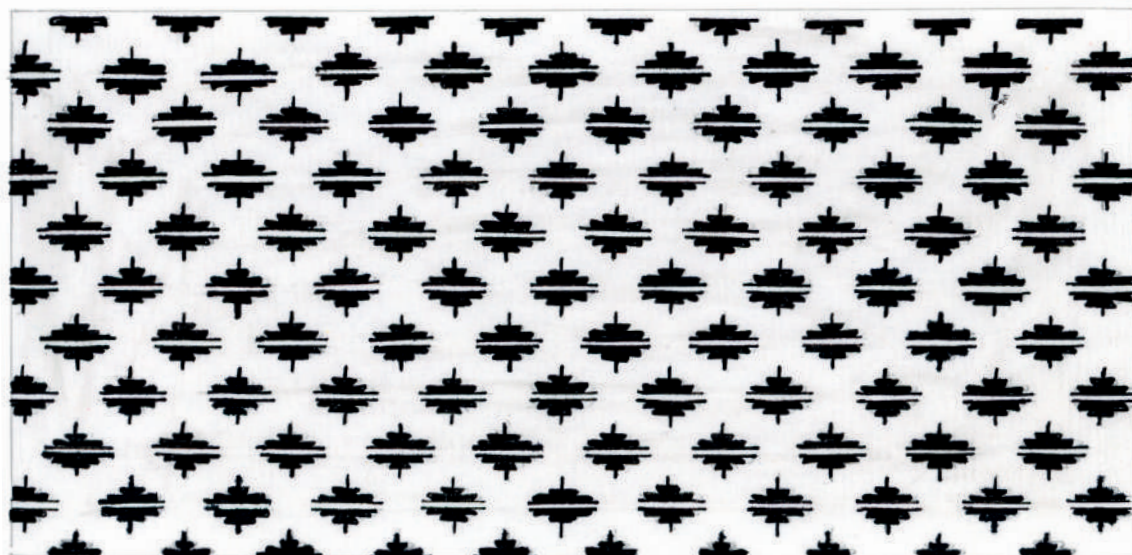


Figura 4. Visión en positivo/negativo en diseños diaguitas (González 2013: 149). *Figure 4. Positive/negative perspective in a Diaguita design (González 2013: 149).*

Por su parte, Lagrou (2012: 95) ha estudiado técnicas visuales utilizadas en el arte simétrico del pueblo amazónico cashinahua, destinadas a producir juegos ópticos y movimiento en los diseños. La autora vincula estas técnicas gráficas con el perspectivismo amerindio y una concepción animista de mundo (*sensu* Viveiros de Castro 2010). Esta ontología se caracteriza por la idea de transformabilidad de las formas y los cuerpos. El vínculo que une imágenes, sustancias, fluidos y cuerpos sería “altamente relacional y transformacional” (Lagrou 2012: 104). Se trata de un universo representacional que “juega constantemente sobre la tensión entre lo que es mostrado y lo que no es mostrado” (Lagrou 2012: 113). Entonces, el grafismo deviene en un “camino visual para la visualización de imágenes virtuales” (Lagrou 2012: 118).

Una de las técnicas perspectivistas a las que alude Lagrou (2012) es la visión en positivo/negativo presente en los diseños cashinahuas y diaguitas chilenos. Estos diseños se caracterizan por un interjuego visual entre figura y fondo. En la figura 4 se observa un diseño diaguita semejante a un enrejado blanco reticulado oblicuo, o bien a una figura escalonada negra que se refleja horizontalmente y se traslada cubriendo el campo del diseño. De acuerdo con Lagrou (2012: 95), estas técnicas focalizan la mirada del espectador y producen la ilusión de movimiento, capturando al espectador al

interior de la composición abstracta. En palabras de Gell (1998: 80; la traducción es mía):

[...] somos atraídos hacia el patrón y mantenidos dentro, clavados, por así decirlo, en sus ganchos y espinas erizadas. Estos patrones son una trampa mental (Gell, 1996), nosotros quedamos enganchados, y esto nos lleva a relacionarnos de una manera determinada con el artefacto que es embellecido por el patrón.

Según Lagrou (2012: 97), el efecto de visión en positivo/negativo que genera una ilusión de movimiento persigue denotar el carácter simultáneo de mundos visibles e invisibles. La autora indica que “la inversión de la figura y del fondo, consecuencia de una simetría kinética de los motivos, es una técnica eficaz para hacer ver una realidad doble e inestable” (Lagrou 2012: 107). Arnold (2016) ha enfatizado también la concepción andina de cuerpos inestables que permiten la circulación de distintas entidades y sustancias humanas y no humanas en distintos soportes materiales, incluido el arte visual.

El vínculo entre simultaneidad de mundos visibles/invisibles y diseños en positivo/negativo es también destacado por Viveiros de Castro (2018), quien sostiene que las entidades no humanas perciben el mundo de manera semejante a los humanos; no obstante, lo que ellos visualizan es diferente a lo que perciben los humanos. De acuerdo con el autor, este planteamiento “a primera



vista, suena ligeramente contraintuitivo, pues cuando comenzamos a pensar sobre ella parece transformarse en su contrario, como en aquellas ilusiones ópticas que cambian una figura por el fondo contra el cual se recorta" (Viveiros de Castro 2018: 302).

En relación a la entidad ontológica de estas configuraciones simétricas, Lagrou (2012: 118) considera que tales grafismos generan superficies que no estarían solo representando cuerpos, sino que "contienen cuerpos". A una conclusión similar llega Gell (1998: 191; la traducción es mía) acerca del arte visual de las Marquesas, cuyos diseños "no representan algo, sino que ellos son constitutivos de algo". Taylor (2008: 13), respecto del arte abstracto-geométrico percibido en estados de trance alucinógeno por indígenas amazónicos, señala que su función es representar entidades sobrenaturales, como "corporalizaciones' de seres no humanos surgidas de la imaginación visual de los indígenas".

En definitiva, gracias al avance en la comprensión del sentido que reviste el arte visual para esta tradición de arte chamánico sudamericano, nos encontramos en una mejor situación para abordar las prácticas mortuorias del sitio El Olivar, sus posibles relaciones con el arte visual y la particular forma en que la comunidad diaguita concibió "la realidad y la naturaleza de las cosas" (Alberti et al. 2011: 896; la traducción es mía).

RITUALIDAD FUNERARIA EN EL SITIO EL OLIVAR

Las prácticas sociales y las interrelaciones que involucran humanos, animales, ofrendas mortuorias, arte visual y su despliegue en una comunidad diaguita concreta, nos permiten visualizar con una nitidez inédita aspectos rituales y ontológicos de este pueblo andino. De acuerdo con Joyce (2001: 13; la traducción es mía), los cementerios pueden ser vistos como lugares "particularmente cargados, a través de los cuales los sobrevivientes inscriben a la persona que fallece en una memoria social, como parte de un proceso continuo de tejer redes de relaciones sociales entre ellos y los demás". En la cultura Diaguita, los cementerios y los sitios de arte rupestre son reconocidos por su capacidad de generar espacios públicos. Según Troncoso (2022: 127), ellos conforman:

[...] espacios multitemporales y de memoria del grupo social, reafirmando los lazos sociales de un territorio y, donde cada acto de enterrar un nuevo cuerpo o de marcar una nueva roca reitera y reconstruye esas relaciones de la comunidad con su historia y memoria, generando el mencionado espacio multitemporal que articula presente y pasado.

Desde esta perspectiva, El Olivar constituye un hito muy relevante, dada su densidad, gran extensión espacial y temporal, así como también por la complejidad y variabilidad de sus contextos funerarios. En esta sección, caracterizaremos brevemente los entierros primarios de las áreas funerarias FUN 6 y FUN 8 según sexo y rango etario, dando especial énfasis a aquellos asociados a consumo de sicoactivos. Los entierros primarios (N=212) incluyen perinatos (N=35), lactantes (N=61), niños (N=29), hombres (N=45), mujeres (N=37) y cinco personas adultas de sexo indeterminado. La población adulta alcanza a 77 personas y fue posible asignar sexo a cinco adolescentes. La mayor parte de los entierros son depositados directamente en tierra, aunque se registran también siete cistas, consistentes en un conjunto rectangular o trapezoidal de piedras canteadas, dispuestas verticalmente, que contienen uno o más cuerpos en su interior.

Existen tendencias que unifican las prácticas mortuorias, como la orientación este-oeste y la cabeza en dirección el este. Si se suma la orientación sureste-noroeste, su representación alcanza el 79,34% de los individuos articulados (Retamal & Pacheco 2022). En las mujeres predomina la posición decúbito lateral derecho flectado, y en los hombres, decúbito lateral izquierdo flectado. Las categorías etarias de neonatos, infantes y niños se disponen mayormente en posición extendida. En adultos esta postura tiende a ser más frecuente en el período Diaguita-Inca. Solo el 22% de los entierros no presenta ofrendas (N=47), y el 79% de este universo (N=37) corresponde a lactantes y neonatos, mientras que el 8,8% de los hombres (N=4) y un 8,1% de las mujeres (N=3) no posee ofrendas.

El estudio comparativo sobre cantidad y naturaleza de las ofrendas, según los distintos sexos y rangos etarios, revela una interesante homogeneidad. A modo de ejemplo, mencionaremos la distribución de ofrendas cerámicas. El 37,7% de los entierros (N=80) cuenta con ofrenda cerámica, y dentro de este universo, el 61,25%

corresponde a niños, lactantes y perinatos. La vasija cerámica con más alta representación en estos contextos mortuorios es el jarro zapato (N=35). En tanto, en los contextos asociados a hombres, la ofrenda cerámica alcanza el 20% (N=16) y en las mujeres el 17,5% (N=14).

Contextos funerarios con ofrenda de artefactos ligados al consumo de sicoactivos y su cronología

Estos contextos funerarios son de gran relevancia para el tema que nos ocupa. La presencia de personas asociadas a este tipo de ofrendas en contextos funerarios de la cultura Diaguita denotaría, según Troncoso (2022: 137), una categoría especial de persona:

[...] si bien no es posible definirlos necesariamente como chamanes dada la variabilidad de especialistas religiosos reconocidos en la región (Sullivan 1988), distintas etnografías y estudios han mostrado la posición central que tienen en las redes socio-políticas de las comunidades estos sujetos asociados con el uso de alucinógenos y el manejo de conocimientos asociados a esta práctica (Moore 2005; Sullivan 1988; Viveiros de Castro 2010).

Resulta evidente la importancia de esta práctica en las comunidades diaguitas. Los contextos mortuorios

recientemente excavados de El Olivar permiten observar su presencia en un sitio específico y durante un amplio período de tiempo. Las dataciones absolutas obtenidas dan cuenta de procesos de continuidad y cambio a través del tiempo, así como patrones de asociación con otros elementos del ajuar funerario y tendencias relativas al sexo de las personas que poseen estas ofrendas.

Los artefactos destinados al consumo de alucinógenos incluyen espátulas, tubos de hueso de ave, una tableta de hueso de cetáceo y conchas de ostión, almeja o loco. Estos objetos se encontraron asociados únicamente a personas adultas y alcanzan el 24,6% de los contextos funerarios de este rango etario (N=19). No obstante, la distribución varía en consideración al sexo. Las mujeres adultas son 32, y solo el 12,5% de ellas cuenta con artefactos de consumo de sicoactivos (N=4). En tanto, los hombres adultos son 42, encontrándose esta asociación en el 36% (N=15). Esto sugiere que se trata de una práctica frecuente en la población adulta, no necesariamente restringida a especialistas o chamanes, y de una extensa profundidad temporal. También apoya esta idea el abundante registro de chamico (*Datura stramonium*) en áreas habitacionales.

En la tabla 2 se presentan las asociaciones artefactuales, características relevantes y sexo de las personas asociadas al consumo de sicoactivos. El rango temporal

ENTIERRO	SEXO	VASIJA CERÁMICA	ARTEFACTOS INHALATORIOS	CONCHA	CAMÉLIDO ARTICULADO	ARTEFACTOS DE METAL	PARTES DE ANIMAL	CUENTA VERDE	OFRENDA LÍTICA
94	M		Tres espátulas Cuatro tubos	Valva indet.		Anzuelo Argolla			Bifaz Lascas síliceas
32	M	Escudilla Las Ánimas III Jarro monocromo	Cuatro espátulas Tubos					Seis	
122	M	Escudilla Diaguita I	Espátula	Valva de <i>Concholepas concholepas</i>					
74	M		Espátula	Valva indet.					Gujarro pulido pequeño
29	M		Tres espátulas	Dos valvas de <i>Argopecten purpuratus</i> Valva de <i>Fisurella</i> sp.			Mandíbula de cánido		
99	M	Dos escudillas Diaguita I	Espátula Tubo	Valva de <i>A. purpuratus</i> Valva de <i>Mulinia</i> sp.					Cuchillo Piedra circular plana pequeña Punta de proyectil

Tabla 2 / Continúa en la página siguiente

ENTIERRO	SEXO	VASIJA CERÁMICA	ARTEFACTOS INHALATORIOS	CONCHA	CAMÉLIDO ARTICULADO	ARTEFACTOS DE METAL	PARTES DE ANIMAL	CUENTA VERDE	OFRENDA LÍTICA
191	M		Espátula Tubo	Valva indet.			Diente de <i>Selachimorpha</i>		
82	M	Escudilla Diaguíta III	Dos espátulas			Pinza	Falanges de camélido	Una	Cristal prismático
208	M	Escudilla Ánimas IV	Espátula	Valva de <i>C. concholepas</i>	Dos camélidos				
25	M	Escudilla Rojo Engobado	Espátula Dos tubos	Valva de <i>C. concholepas</i>			Dos Rodentia Maxilar de <i>Lycalopex Culpaeus</i>	Una	Mano de moler
63	M	Escudilla Rojo Engobado Escudilla Diaguíta I	Dos tubos	Valva de <i>Mulinia</i> sp.			Falanges de camélido		Piedra huaca
197	M	Fuente Diaguíta III Jarro zapato	Espátula Tubo	Valva de <i>A. purpuratus</i>			Ave articulada Dos falanges de camélido Mandíbula de <i>Lontra felina</i> Mandíbula de Rodentia Mandíbula de <i>Canis familiaris</i> Maxilar y mandíbula de <i>Lycalopex culpaeus</i>		13 puntas de proyectil Mano de moler Gujarro subs esférico
195	M	Fragmento escudilla policroma	Espátula Tubo		Camélido	Pinza		Una	Seis puntas de proyectil Lascas de sílice
40	M	Escudilla Las Ánimas IV	Tres espátulas Tubo Tableta hueso de cetáceo		Camélido				14 puntas de proyectil Trozo de hierro oligisto
69	M		Espátula		Camélido preñado	Pinza Hacha			Punta de proyectil Gujarro elipsoidal blanco
137	F		Espátula		Dos camélidos				Punta de proyectil
182	F	Taza antropomorfa policroma Jarro antropomorfo policromo	Espátula		Dos camélidos	Aro de oro Fragmento de aro de bronce			Punta de proyectil Tortera de calcedonia
214	F	Escudilla Las Ánimas IV	Tubo		Camélido				
196	F		Espátula	Valva <i>C. Concholepas</i>	Camélido				

Tabla 2. Contextos funerarios de humanos asociados a artefactos para consumo de psicoactivos. **Table 2.** Human funerary contexts associated with artifacts for consuming psychoactive substances.

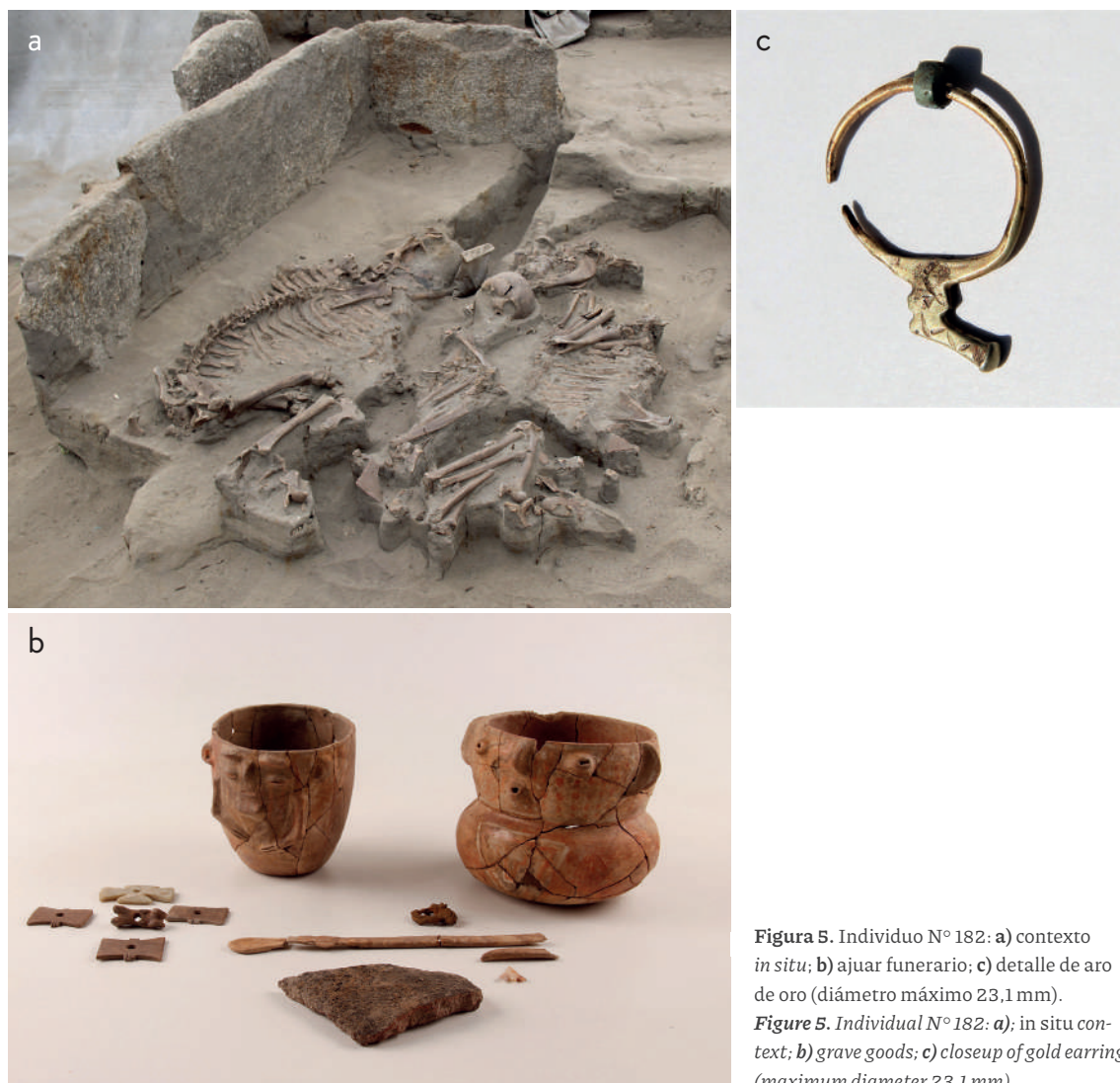


Figura 5. Individuo N° 182: **a)** contexto *in situ*; **b)** ajuar funerario; **c)** detalle de aro de oro (diámetro máximo 23,1 mm).
Figure 5. Individual N° 182: **a)** *in situ* context; **b)** grave goods; **c)** closeup of gold earring (maximum diameter 23.1 mm).

abarca los siglos XII y XV, y destaca el hecho de que todos los contextos funerarios de mujeres contienen camélidos articulados. Aparte de este rasgo unificador, existe variabilidad en cantidad y naturaleza de las ofrendas, por lo que algunas solo se acompañan del artefacto inhalatorio, además del camélido (individuos N° 137 y N° 191), y otra presenta una vasija Las Ánimas IV y una espátula (individuo N° 214). En contraste, junto al individuo N° 182 hay dos camélidos, un abundante ajuar que incluye dos vasijas policromas novedosas, un aro de oro y una tortera de calcedonia, entre otras ofrendas (fig. 5a-c).

A diferencia de las mujeres, el entierro con camélidos articulados es minoritario en los hombres asociados a consumo de sicotrópicos, y solo el 26,6% lo presenta (individuos N° 195, 69 y 40). La gran mayoría de estos contextos funerarios se sitúan cronológicamente entre los siglos XIII y XIV (tabla 1), y se percibe cierta estandarización en la ofrenda de estos individuos. Por ejemplo, en el 60% hay relación entre artefactos para consumo de sicoactivos y ofrenda de escudillas decoradas con colores negro, rojo o blanco (N=9). En este universo, el 44,44% corresponde a escudillas Diaguita I Transición (individuos N° 122, 99 y 63) (fig. 6a-c).



Figura 6. Individuo N° 99: a) contexto *in situ*; b) ajuar funerario; c) detalle de espátula, tubo y concha de ostión. **Figure 6.** individual N° 99: a) *in situ* context; b) grave goods; c) spatula, tube, and scallop shell.



Figura 7. Fuente Diaguita III del individuo N° 197: a) exterior; b) interior. **Figure 7.** Diaguita III serving dish of individual N° 197: a) exterior; b) interior.

También se registran escudillas Las Ánimas III, Las Ánimas IV y rojo engobadas, y solo el individuo N° 197 sería del siglo XV. Por su parte, la decoración cerámica de la fuente polícroma Diaguita III que compone su ofrenda posee influencia incaica (ajedrezado) (fig. 7a y b).

El 40% de los entierros de hombres asociados a artefactos para consumo de sicoactivos presenta partes de animales, algunos de ellos articulados (tabla 2). Es probable que estas ofrendas aludan a animales auxiliares

del chamán o a su álgter ego. Se registra también un conjunto de piezas líticas no utilitarias, mayoritariamente pulidas, que hemos definido como “piedras huacas”, de importante presencia en ámbitos rituales del mundo andino (Dean 2010), entre estos también destaca un cristal prismático en la ofrenda del individuo N° 82. Téngase presente que el empleo de cristales como objetos de poder por parte de chamanes sudamericanos es frecuente en tiempos prehispánicos e históricos (fig. 8a-c).



Figura 8. Individuo N° 82, Período Diaguita-Inca: **a)** contexto *in situ*; **b)** ajuar funerario; **c)** cristal prismático (largo máximo 34,7 mm). **Figure 8:** Individual N° 82, Diaguita-Inca Period: **a)** *in situ* context; **b)** grave goods; **c)** prismatic crystal (maximum length 34.7 mm).

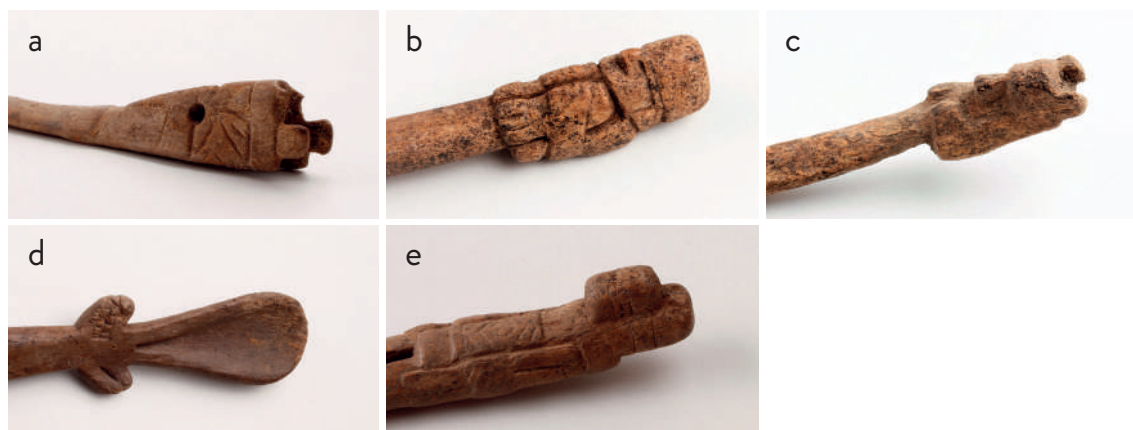


Figura 9. Espátulas para consumo de psicoactivos con vínculos iconográficos con áreas de San Pedro de Atacama y Copiapó: **a)** individuo N° 94; **b) y c)** individuo N° 29; **d)** individuo N° 82; **e)** entierro secundario N° 41. **Figure 9.** Spatulas for consuming psychoactive substances displaying iconographic links to San Pedro de Atacama and Copiapó: **a)** individual N° 94; **b) and c)** individual N° 29; **d)** individual N° 82; **e)** secondary burial N° 41.

El 26,6% de estos contextos funerarios cuenta con ofrenda de artefactos de metal (N=4), todos ellos con aleación de estaño, de los cuales el 75% corresponde a pinzas. También destacamos la presencia de cuentas de piedra verde en cuatro casos. Igualmente, la iconografía

de algunas espátulas evidencia posibles vínculos culturales con las áreas de San Pedro de Atacama y Copiapó, expresada en representaciones antropomorfas con gorros de cuatro puntas, un antropomorfo en postura sedente, fauces de felino y ofidiomorfos (fig. 9a-e).

INTERCAMBIO DE PERSPECTIVAS Y TRANSFORMACIÓN EN EL ÁMBITO DE LA MUERTE EN EL SITIO EL OLIVAR

A continuación, examinaremos un conjunto de prácticas que vinculan a humanos, animales y objetos en los contextos mortuorios de El Olivar. Planteamos que en ellas es posible percibir una extensión del concepto de persona a seres no humanos, así como el principio de transformabilidad o inestabilidad de formas y cuerpos. Sugerimos que subyace a estas prácticas una noción de fluidez ontológica entre entidades humanas y no humanas (*sensu* Raas 2020: 102). Probablemente, nos enfrentamos a espacios, animales y objetos concebidos “como entidades sintientes que tienen poder de actuar en nuestra realidad social” (Sillar 2009: 368; la traducción es mía). La enumeración siguiente no pretende ser exhaustiva, sino únicamente enunciativa.

Relaciones entre humanos y camélidos en el ámbito de la muerte

El análisis morfométrico (López 2022) e isotópico (Santana 2022) de los restos de camélidos indican la probable existencia de llamas en El Olivar. La idea de una comunidad de pastores permite plantear un contexto que destacaría la importancia social y simbólica de los camélidos. Fueron recobrados 39 entierros asociados a camélidos articulados, que representan el 18,39% de los entierros primarios, práctica que se extendería entre los siglos XII y XV. Estas sepulturas presentan una compleja composición y una sutil individualidad, además de un criterio estético que parece prevalecer en su planificación y que dota de armonía al conjunto.

En 38 entierros fue posible distinguir la ordenación espacial de estos cuerpos. Tanto camélidos como humanos presentan una posición flectada decúbito dorsal izquierdo o derecho y la orientación del conjunto es mayoritariamente este-oeste. Tales sepulturas se observan principalmente en hombres (N=15) y mujeres adultas (N=16), aunque se registra también en niños (N=5) y en un perinato. A partir de lo anterior, distinguimos cuatro tipos básicos de ordenamiento, según la disposición de los cuerpos de humanos y animales (fig. 10a-d).

Tipo 1. Los cuerpos de los camélidos se disponen en forma simétrica y el humano se sitúa en el centro, actuando como un eje de reflexión vertical (fig. 10a). Este tipo se encuentra representado por cinco entierros asociados a hombres (N=3) y mujeres (N=2).

Tipo 2. Humano y camélido se enfrentan, encontrando sus miradas (fig. 10b). Presente en hombres (N=3), mujeres (N=3), niños (N=3), un perinato y dos adultos de sexo indeterminado.

Tipo 3. El humano se sitúa en el centro, rodeado por un camélido a cada lado. Los cuerpos muestran la misma postura y orientación (fig. 10c), y se registra en dos hombres y una mujer.

Tipo 4. Un camélido y un humano en idéntica postura y orientación (fig. 10d). Es la ordenación más común, y se registra en mujeres (N=9), hombres (N=5) y niños (N=4).

En este despliegue de cuerpos y objetos, asistimos a una suerte de antropomorfización del camélido en el ámbito mortuario, a juzgar por la posición en que son dispuestos humanos y animales, la distribución de las ofrendas, así como por la gestualidad y estrecha cercanía física entre ellos. La postura de los camélidos no es anatómica e imita la de los humanos (decúbito lateral flectado con orientación izquierda o derecha), por lo que para lograr esta disposición, forzada y artificial del camélido, algunos de sus huesos fueron quebrados (Patricio López, comunicación personal). De las sepulturas que registran ofrenda, en el 41% de los casos se deposita junto al camélido (N=15). Además, la totalidad de las ofrendas de cerámica pintada se asocia a estos animales. En un mínimo número de casos, es compartida por humanos y camélidos, y comprende vasijas Las Ánimas II, III y IV, Diagueta I Transición y piezas polícromas novedosas. Otros entierros también junto a camélidos consideran arreglos con colas de pescado, torteras y cuentas verdes.

Igualmente, es destacable la íntima gestualidad y proximidad física entre camélidos y humanos. Por ejemplo, el cuerpo del individuo N° 1, que corresponde a una adolescente, es cubierto completamente por el cuerpo de un camélido adulto, al punto de que resulta difícil distinguir a uno y otro (fig. 11). Al parecer, presenciamos lo que Teresa Aguilar (2008: 16), a propósito de la ontología cyborg, señala como “la construcción de un ente fusionado con una otredad exterior a sí mismo



Figura 10. Ordenamiento espacial de entierros de humanos y camélidos articulados: **a)** tipo 1, individuo N° 208; **b)** tipo 2, individuo N° 195; **c)** tipo 3, individuo N° 9; **d)** tipo 4, individuo N° 52. **Figure 10.** Spatial arrangement of humans and articulated camelids in graves: **a)** type 1, individual N° 208; **b)** type 2, individual N° 195; **c)** type 3, individual N° 9; **d)** type 4, individual N° 52.

y cuyas acciones y existencia ponen en entredicho lo canonizado como humano”. En tal sentido, este encuentro o imbricación tan profunda entre humanos y camélidos nos enfrenta a una experiencia trascendente, numinosa.

El individuo N° 4 es una adolescente cobijada por un camélido adulto hembra. La mandíbula del animal roza el cráneo de ella, sus patas delanteras flanquean su cráneo y espalda, encontrándose ambos cuerpos estrechamente unidos y en idéntica posición (fig. 12a y b). Así, surge la

pregunta, ¿cuál es el trasfondo ideacional que alimenta estos inesperados vínculos entre personas y rebaños? Considero que la particular relación entre humanos y camélidos se relaciona con la generosidad ontológica propia de la cosmovisión andina y amazónica. Viveiros de Castro (2010: 36-37) precisa que “todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica”.

En el ámbito de la muerte, es posible postular tentativamente que camélidos y humanos detentan una condición ontológica inestable, marcada por la mutación, transformabilidad e intercambio de puntos de vista. Resulta sugerente también el concepto de “cuerpos híbridos” (Radrigán 2014: 141), que alude a la existencia de relaciones interdependientes y transfronterizas entre sujetos y objetos. En este contexto, al parecer, nos hallamos frente a un “contagio entre heterogéneos” (Viveiros de Castro 2010: 106), en que el encuentro entre dos seres de diferente naturaleza no puede ocurrir sin algún grado de contaminación ontológica.

Una mención aparte merece el empleo de simetría en la organización de los cuerpos de humanos y animales. Algunos entierros parecen replicar el comportamiento



Figura 11. Individuo N° 1 y camélido N° 1. *Figure 11.* Individual N° 1 and camelid N° 1.

de las unidades mínimas de los diseños diaguitas, en ordenaciones regidas por los principios simétricos de reflexión en espejo y rotación. Por ejemplo, la configuración simétrica en que el humano opera como eje de reflexión vertical de dos camélidos en posiciones opuestas (fig. 13).



Figura 12: a) individuo N° 4 y camélido N° 3; b) detalle de ambos. *Figure 12:* a) individual N°4 and camelid N° 3; b) detail of both.



Figura 13. Individuo N° 166 y camélidos en reflexión vertical.
Figure 13. Individual N° 166 with camelids positioned in vertical reflection.

El principio de rotación está presente en dos entierros de camélidos que acompañan infantes (fig. 14). Claramente, nos encontramos ante un traspaso del universo representacional del arte visual cerámico a las ordenaciones mortuorias. De modo que su presencia en la esfera de la muerte no debe parecerse accidental. Así, planteamos como hipótesis que tanto la simetría de los cuerpos como la complejidad de la composición actuaron como estrategias mediadoras entre la muerte y la vida cotidiana en la comunidad de El Olivar.

Transformación humano-animal en el ámbito mortuario

Entre las prácticas que dan luces sobre procesos de transformación e identidades inestables entre seres humanos y no humanos en El Olivar, un caso resulta particularmente relevante. El individuo N° 64 corresponde a una persona joven, de entre 15 a 20 años, probablemente mujer (Retamal & Pacheco 2022). Esta se encontraba acompañada de dos camélidos dispuestos simétricamente, por lo que el cuerpo humano sirvió como eje de la distribución en espejo de los animales (fig. 15a). La ofrenda consiste en un gran contenedor monocromo fracturado, una pinza y un anzuelo de bronce con aleación de estaño. Asociado a uno de los camélidos se registró un conjunto de colas de pescado organizadas en abanico. Durante el despeje del humano, se detectó la presencia de un pequeño maxilar de cánido, con sus respectivas



Figura 14. Contextos mortuorios con camélidos en rotación, individuos N° 38 y 39. **Figure 14.** Mortuary contexts with camelids in rotation, individuals N° 38 and 39.

piezas dentales, adyacente al maxilar del individuo y en contacto directo con su mano derecha (fig. 15b y c).

El estudio bioantropológico reveló que esta persona padeció una patología congénita denominada displasia de dentina, en grado severo, causada por la existencia de un diente supernumerario hacia medial de los incisivos centrales superiores (Retamal & Pacheco 2022). La sobreposición de dientes de cánido en su mandíbula sugiere la intención de denotar una identidad híbrida o transfronteriza humano/animal en el ámbito de la muerte. Viveiros de Castro (2010: 159) señala “morir es transformarse en animal”. En la cosmovisión amerindia la diferencia entre muertos y vivos es tal, en cierto plano, porque la muerte supone el devenir no humano de los humanos. El autor precisa que es así como en el pensamiento indígena se genera una cercanía muy importante entre la muerte y los animales (Viveiros de Castro 2022: 27).

Si bien esta interpretación es plausible, sugerimos como hipótesis que la existencia de la malformación congénita del individuo N° 64, recién descrita, que afectó severamente la apariencia de su mandíbula superior, pudo probablemente ocasionar que esta persona fuera considerada con una identidad híbrida humano/animal también en vida. Entonces, la sobreposición de una mandíbula de cánido sobre la mandíbula humana reiteraría su estatus transfronterizo al morir.

Prácticas mortuorias y objetos entendidos como entidades sintientes

En la ritualidad funeraria del sitio El Olivar hemos identificado un conjunto de prácticas en las cuales los objetos son de algún modo activados e insertados en relaciones con los humanos, sobrepasando su función utilitaria para ejercer un rol cargado de intencionalidad y emotividad. Esta relación entre humanos y determinados objetos comprende una dimensión comunicativa y cuenta con las características de formalidad y repetición, propias de los actos rituales (*sensu* Nielsen et al. 2017: 242).

Ofrenda de vasijas con forma de pecho femenino

En las ofrendas próximas a recién nacidos e infantes, destaca la presencia de un tipo de jarro zapato pequeño

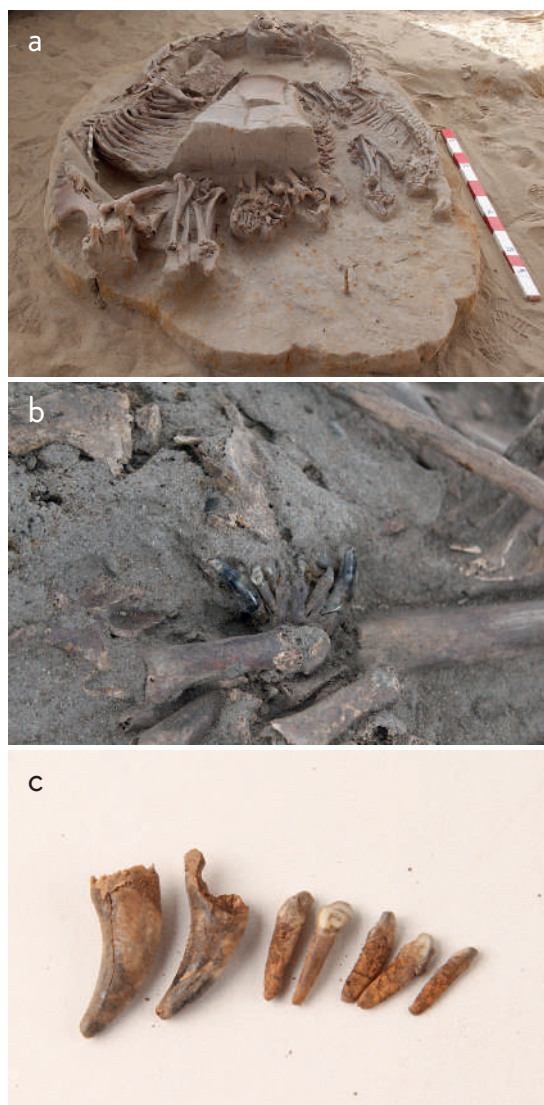


Figura 15. Individuo N° 64: a) contexto *in situ*; b) dientes de cánido sobrepuestos a mandíbula del individuo; c) detalle de dientes de cánido. **Figure 15.** Individual N° 64: a) *in situ* context; b) canine teeth placed on the jaw of individual; c) detail of canine teeth.

que presenta modelados e incisos que le dan la apariencia de un pecho femenino (fig. 16a y b). Es posible sugerir que este objeto indexa la presencia de la madre y reactualiza simbólicamente el vínculo entre madre e hijo, después de su muerte. Es un fiel reflejo de la cualidad comunicativa de la cultura material. Por su intermedio, el infante fallecido cuenta con compañía y alimento. En este sentido, Sillar (2009: 367; la traducción es mía)

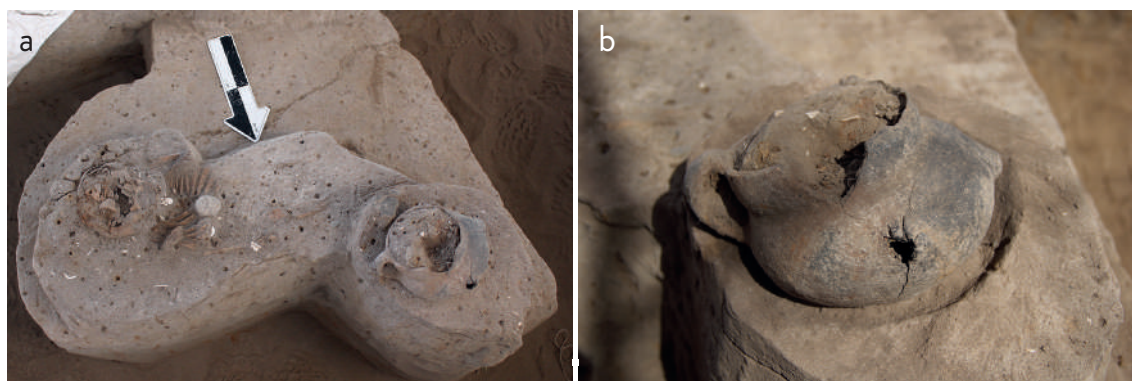


Figura 16: a) individuo N° 21; b) ofrenda de jarro zapato con forma de pecho femenino. **Figure 16:** a) individual N° 21; b) offering: shoe-shaped pitcher in the form of a woman's breast.



Figura 17. Quiebre intencional de vasijas policromas, rasgo 1, unidad HI 118.
Figure 17. Intentionally broken polychromatic vessels, feature 1, unit HI 118.

plantea que “objetos que han tenido relaciones anteriores con ciertos lugares, cosas o personas son pensadas como manteniéndose en comunicación incluso después de su separación física”.

“Sacrificio de objetos” en las ofrendas funerarias

Otra práctica detectada se refiere al “sacrificio de objetos”, en que un artefacto es deliberadamente roto y no puede continuar sirviendo para la función que le es propia. Se aprecia en la realización de orificios en vasijas ofrendadas y en la destrucción de un hacha de bronce (individuo N° 69). Marcel Mauss (1947: 240) plantea

que la destrucción intencional de objetos que sirven de ofrendas mortuorias configura una analogía entre la persona muerta y el objeto inutilizado. La destrucción se debe a que estos objetos habrían adquirido una fuerza, positiva o negativa, de una esencia comparable a la de los seres humanos que acompañan.

Quiebre intencional de vasijas

Un matiz diferente lo encontramos en la fractura intencional de un conjunto de vasijas situadas cerca de entierros, sin asociación a personas o camélidos (fig. 17). Destaca el hecho de que estas contenían alimentos como pescados y restos de mamíferos.



Figura 18. Vasijas antropozoomorfas: a) cuenco tetrápodo, individuo N° 186; b) taza antropomorfa, individuo N° 182; c) jarro antropomorfo, individuo N° 182; d) escudilla antropozoomorfa, individuo N° 62; e) jarro zapato antropomorfo, individuo N° 50. **Figure 18.** Anthropomorphic vessels: a) four-legged bowl, individual N° 186; b) anthropomorphic cup, individual N° 182; c) anthropomorphic pitcher, individual N° 182; d) anthropomorphic serving dish, individual N° 62; e) anthropomorphic shoe-shaped pitcher, individual N° 50.

Nielsen y colaboradores (2017: 254) han investigado el quiebre ceremonial, o *ceremonial trash* (*sensu* Walker 1995), en el contexto de rituales actuales de atravesos de montañas en las tierras altas de los Andes. Los autores describen prácticas de los viajeros vinculadas con los “espíritus del lugar”, obteniendo así su permiso para seguir adelante con su viaje. Ofrendan bienes que consideran valiosos para entidades no humanas. En el contexto mortuario del sitio El Olivar podríamos comprender este quiebre ceremonial como un homenaje a las entidades que pueblan el ámbito de la muerte. Nielsen y colaboradores (2017) también proponen la posibilidad de que esta práctica ritual genere “aperturas” que permitan el contacto entre vivos y otras entidades no humanas.

Vasijas antropozoomorfas como ofrendas mortuorias

Su uso abarca toda la secuencia ocupacional del sitio. Los entierros asociados con camélidos articulados incluyen un cuenco tetrápodo antropomorfo (fig. 18a), una taza polícroma antropomorfa (fig. 18b) y un cuenco biglobular antropomorfo (fig. 18c). En los períodos más tardíos, asociados a entierros primarios y secundarios, se registran escudillas antropozoomorfas que representan rasgos de humanos y felinos, así como jarros zapato antropomorfos (fig. 18d y e).

El carácter híbrido humano/animal de las escudillas antropozoomorfas podría hacer referencia al proceso de transformación chamánica (Troncoso 2005, 2022).

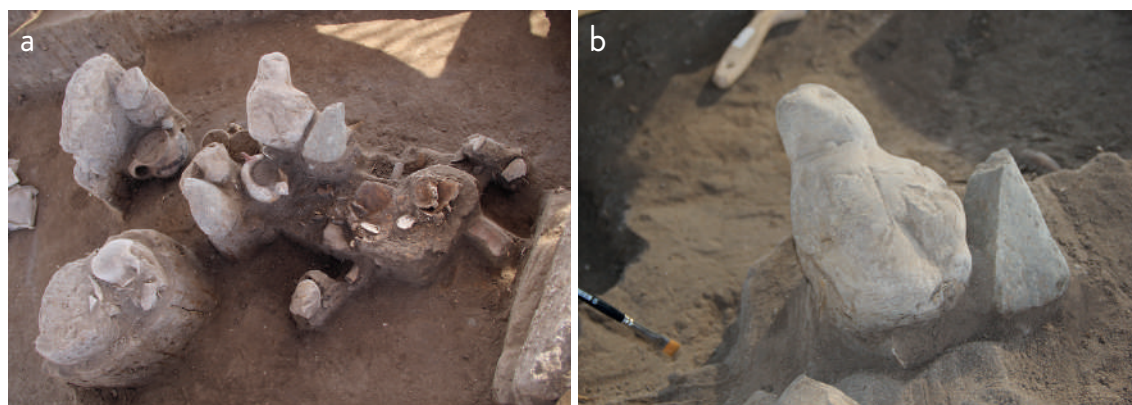


Figura 19: a) piedra huaca, individuo N° 59; b) detalle piedra huaca. **Figure 19:** a) huaca stone, individual N° 59; b) detail of huaca stone.

Sin embargo, Alberti y Marshall (2009: 352; la traducción es mía) aducen que esta condición híbrida puede vincularse también con la concepción de que materia y forma física son consideradas “inherentemente inestables” en la cosmovisión amerindia. Este postulado nos parece muy coherente con las nociones de mutabilidad y transformabilidad detectadas en la cultura material y las prácticas diaguitas recién descritas.

Tal como han señalado Alberti y Marshall (2009: 348; la traducción es mía), asumir una ontología relacional (*sensu* Ingold 2007b: 35) implica concebir al ser configurado por un campo “de líneas entretejidas” entre sujetos, objetos y relaciones. Aquello genera una naturaleza altamente transformacional. Igualmente, de acuerdo con Ingold (2007b: 35; la traducción es mía), la relación sería “una línea a lo largo de la cual los materiales fluyen, se mezclan y mutan”. Alberti y Marshall (2009: 352) invitan a cuestionar y redefinir los conceptos de cuerpo, animal y vasija, atendiendo a los desafíos que señala el giro ontológico en antropología. Cuando los objetos materiales asumen formas humanas, muy probablemente adquieren un carácter liminal y así las fronteras entre estos y los sujetos son transgredidas.

Piedras huacas asociadas a entierros

Hemos registrado piedras de formas caprichosas, pulidas intencionalmente, de evidente uso ceremonial, próximas a las sepulturas (individuos N° 59 y 199). El entierro N° 59 pertenece al Período Diaguita Inca (fig.

19a y b), corresponde a un recién nacido cuyo cuerpo tiene una orientación este-oeste. Se observa una piedra de mediano tamaño de color blanco, pulida. La ofrenda considera un cuenco felinomorfo, un kero doble y un jarro zapato. Considero que la disposición de esta piedra cumple un rol de protección de los restos de este lactante. En tal sentido, Dean (2010) informa que los incas concebían ciertas piedras como transmutables y potencialmente animadas, en otras palabras, como seres sintientes. Existen numerosos ejemplos de su importante rol social. La autora señala que estas piedras son reconocibles por determinadas características, tales como su encuadre, localización, contorneado y tallado. Se trataría de objetos que actúan activamente en la vida social de la comunidad, estableciéndose vínculos y redes de comunicación con estas entidades no humanas.

Ofrendas mortuorias de cuentas verdes y blancas

Hemos registrado ofrendas de cuentas verdes aisladas o contiguas a cuentas blancas en el 9,4% de los contextos funerarios recuperados (N=20). En los ajuares asociados a consumo de alucinógenos, su presencia alcanza el 33% de los casos (N=6), y solo en la ofrenda de hombres. Cinco subadultos (perinatos, lactantes y niños) contienen este tipo de ofrendas, y además, el 20% de mujeres presentan cuentas blancas, verdes o combinaciones de estas. Las cuentas se registran durante todo el lapso de ocupación del sitio.

Nielsen y colaboradores (2017: 254) señalan que la utilización de cuentas de colores verde (mineral de cobre) y blanco (conchas marinas) se registra desde el Período Formativo Temprano (1500-500 AC), asociadas a grupos de cazadores-pastores y empleadas en intercambios interregionales. También mencionan su presencia en tabletas para consumo de alucinógenos, procedentes de San Pedro de Atacama. Sugieren que el color sería un rasgo significativo en la elección de estos objetos como ofrendas (Nielsen et al. 2017: 253). Por su parte, Pimentel (2013: 328) informa que el término quechua para cuenta (*huallica*) se relaciona con el término (*hualccancca*), compartiendo ambos términos un campo semántico vinculado al concepto de protección. Nielsen y colaboradores (2017: 260) agregan que a fines del primer milenio de nuestra era se registra la ofrenda de cuentas verdes y blancas en atravesos de montaña, cumbres y vertientes, con una probable función propiciatoria o de protección. Los autores precisan que esta práctica habría persistido en algunas áreas andinas meridionales en tiempos incaicos, coloniales e incluso actuales. Según Soto (2019: 591), estos objetos se ubican en múltiples áreas interrelacionadas (económicas, simbólicas, sociales), por lo cual tienen un significado “altamente relacional”.

La presencia de esta práctica en contextos funerarios del sitio El Olivar supone vínculos con San Pedro de Atacama y el Noroeste Argentino. Su identificación en el sitio amplía el registro de estos objetos propiciatorios al ámbito de la muerte, relacionados principalmente con la parafernalia para consumo de alucinógenos y también como ofrenda a niños e infantes.

Conclusiones preliminares

Las recientes investigaciones realizadas en el sitio El Olivar han revelado un conjunto de asociaciones contextuales entre humanos, artefactos y animales que permiten una aproximación inicial a aspectos ideacionales y simbólicos de esta comunidad, en el ámbito de la muerte. Cada entierro conforma un microcosmos particular, cuya complejidad da cuenta de la importancia del ritual mortuario. No se perciben diferencias importantes entre los ajuares funerarios, en atención a las categorías etarias y de sexo, sugiriendo que cada miembro de esta comunidad fue objeto de una consideración semejante.

Además, las relaciones observadas entre humanos y no humanos (camélidos y artefactos), dan a entender que también se extiende a estos últimos la calidad de personas. De acuerdo con Viveiros de Castro (2018: 299), “el animismo no es una proyección figurada de las cualidades humanas sustantivas sobre los no humanos; lo que expresa es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no humanos mantienen consigo mismos”. Entonces, el desafío es intentar aproximarnos a la comprensión de estos “mundos otros” a través de la observación minuciosa de las relaciones desplegadas entre humanos y no humanos (*sensu* Alberti et al. 2011: 900; la traducción es mía). El estudio de estas prácticas en el ámbito de la muerte abre un campo fértil para la comprensión de la alteridad ontológica en tiempos prehispánicos.

Así, en este trabajo se identifican principios como mutabilidad y transformabilidad ontológica entre humanos y entidades no humanas (camélidos y artefactos). Aquellas cualidades se observan en las prácticas de antropomorfización de camélidos articulados, en la sobreposición de partes de animales (mandíbula de cánido) sobre una mandíbula humana (entierro N° 64) y en la morfología de ofrendas de vasijas antropozoomorfas. Destaco que estas técnicas perspectivistas están presentes también en el arte visual diaguita, a través de las ilusiones ópticas de visión en positivo/negativo y vibración, que según Lagrou (2012: 97) señalan el carácter simultáneo de mundos visibles e invisibles.

De acuerdo con Cavalcanti-Schiel (2014: 461), la administración del intercambio de perspectivas es un ámbito propio de las prácticas chamánicas y rituales, tanto en la cosmogonía amazónica como en la andina. Considero que muchos elementos de las prácticas y materialidades de la cultura Diaguita permiten adscribirla dentro de la esfera de sociedades cuya cosmogonía es afín al perspectivismo chamánico amerindio. Destaca, además, el reciente descubrimiento de latué al interior de vasijas y el abundante registro de chamico en las áreas habitacionales de El Olivar. Esta información, sumada a la presencia de artefactos para consumo de sicoactivos como ofrendas mortuorias en personas adultas, sugiere que el acceso a estados visionarios fue una experiencia común, no solamente restringida a especialistas o chamanes.



En definitiva, el estudio de la ritualidad funeraria del sitio El Olivar revela la existencia de fronteras imprecisas entre seres humanos y no humanos. Las relaciones establecidas entre ellos enfatizan la idea de una naturaleza sintiente y la existencia de relaciones de comunicación y mediación. Esto sugiere “una ontología integralmente relacional, en la cual las sustancias individuales o las formas sustanciales no son la realidad última” (Viveiros de Castro 2018: 307).

NOTAS

¹ Los informes manuscritos de análisis de arqueobotánica, arqueofauna, antropología física, fechados ¹⁴C y metales del sitio El Olivar forman parte del informe final del rescate arqueológico que se encuentra en elaboración. Estos informes podrán ser consultados una vez que el Consejo de Monumentos Nacionales finalice su evaluación.

² Laboratorio USACH (Latorre 2021).

REFERENCIAS

- AGUILAR, T. 2008. *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- ALBERTI, B. & Y. MARSHALL 2009. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 344-356.
- ALBERTI, B., S. FOWLES, M. HOLBRAAD, Y. MARSHALL & C. WITMORE 2011. “Worlds Otherwise”: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52 (6): 896-912.
- ALBORNOZ, X. 2015. *Plantas sagradas en grupos del Norte Semiárido, un contexto Diaguita-Inca*. Memoria para optar el título de Arqueóloga, Facultad de Patrimonio Cultural y Educación, Universidad SEK, Santiago.
- ALLEN, C. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- AMPUERO, G. 1972-1973. Síntesis interpretativa de la arqueología del Norte Chico. *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, H. Niemeyer, ed. pp. 339-344. Santiago: Universidad de Chile-Sociedad Chilena de Arqueología.
- ARNOLD, D. 2016. Artes bajo la influencia: pautas sobre nexos entre las prácticas textiles de los Andes surcentrales y las artes gráficas de las tierras bajas. *Estudios Sociales del NOA* 17: 19-52.
- BARAD, K. 2003. Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* 28 (3): 801-831.
- BELAUNDE, L. 2009. *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- BOLIN, I. 1998. *Ritual of Respect: the Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- BRONK, C. 2009. Bayesian Analysis of Radiocarbon Dates. *Radiocarbon* 51 (1): 337-360.
- CANTARUTTI, G. & P. GONZÁLEZ 2021. Nuevos antecedentes sobre la cultura Diaguita chilena en el valle de Elqui a partir del sitio El Olivar. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* NE: 735-768.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. 2014. Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46 (3): 453-465.
- CORNELY, F. 1936. El cementerio indígena “El Olivar”, La Serena. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 15: 35-40.
- CORNELY, F. 1956. *Cultura Diaguita chilena y cultura de El Molle*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- DEAN, C. 2010. *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.
- GARRIDO, F. 2016. Unidades residenciales y diferenciación social en el sitio diaguita El Olivar. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 65: 247-264.
- GELL, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GONZÁLEZ, P. 2013. *Arte y cultura Diaguita chilena: simetría, simbolismo e identidad*. Santiago: Ucajali Editores.
- GONZÁLEZ, P. 2016. La tradición de arte chamánico Shipibo-Conibo (Amazonía peruana) y su relación con la cultura Diaguita chilena. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21 (1): 27-47.
- GONZÁLEZ, P. 2017. Sitio El Olivar: su importancia para la reconstrucción de las comunidades agroalfareras del norte semiárido chileno. *Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, DIBAM*. <<https://www.museoarqueologicolaserena.gob.cl/sites/www.museoarqueologicolaserena.gob.cl/files/2021-07/>>



- Sitio%20El%20Olivar.%20Su%20importancia%20para%20la%20reconstrucci%C3%B3n%20de%20la%20prehistoria%20de%20las%20comunidades%20agroalfareras%20del%20norte%20semi%C3%A1rido%20chileno.pdf> [consultado: 28-03-2023].
- HOGG, A., T. HEATON, Q. HUA, J. PALMER, C. TURNEY, J. SOUTHON, A. BAYLISS, P. BLACKWELL, G. BOSWIJK, C. BRONK, C. PEARSON, F. PETCHEY, P. REIMER, R. REIMER & L. WACKER 2020. SHCal20 Southern Hemisphere Calibration, 0-55,000 Years Cal BP. *Radiocarbon* 62 (4): 759-778.
- INGOLD, T. 2007a. Materials Against Materiality. *Archaeological Dialogues* 14 (1): 1-16.
- INGOLD, T. 2007b. Writing Texts, Reading Materials. A Response to my Critics. *Archaeological Dialogues* 14 (1): 31-38.
- JOYCE, R. 2001. Burying the Dead at Tlatilco: Social Memory and Social Identities. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1): 12-26.
- LAGROU, E. 2012. Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico* 3: 95-122.
- LATCHAM, R. 1932. Alfarería Diaguita arcaica. *Revista Chilena de Historia Natural* 36: 137-138.
- LATORRE, E. 2021 Ms. *Informe de análisis metálico, sitio El Olivar. Rescate sector Vegas Norte, ex parcelas 105 y 106*. Informe arqueológico parcial. Rescate arqueológico áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, sitio El Olivar, La Serena, región de Coquimbo. Proyecto Mejoramiento Ruta 5, tramo La Serena-Vallenar. Ministerio de Obras Públicas.
- LÓPEZ, P. 2022 Ms. *Informe de análisis zooarqueológico y tafonómico, sitio El Olivar. Etapa de Rescate*. Informe arqueológico parcial. Rescate arqueológico áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, sitio El Olivar, La Serena, región de Coquimbo. Proyecto Mejoramiento Ruta 5, tramo La Serena-Vallenar. Ministerio de Obras Públicas.
- MAUSS, M. 1947. *Manuel d'ethnographie*. París: Petite Bibliothèque Payot.
- MEDINA, J. 1882. *Los aborígenes de Chile*. Santiago: Imprenta Gutenberg.
- MOORE, J. 2005. *Cultural Landscapes in the Ancient Andes*. Gainesville: University of Florida Press.
- NIELSEN, A., C. ANGIORAMA & F. ÁVILA 2017. Ritual as Interaction with Non-Humans: Prehispanic Mountain Pass Shrines in the Southern Andes. En *Rituals of the Past*, S. Rosenfeld & S. Bautista, eds., pp. 241-266. Colorado: University of Colorado Press.
- OLIVOS, C. 2004. Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 36 (NE2): 997-1014.
- PIMENTEL, G. 2013. *Redes viales prehispánicas en el desierto de Atacama: viajeros, movilidad e intercambio*. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- QUIROZ, L. & C. BELMAR 2022 Ms. *Informe arqueobotánico, sitio El Olivar*. Informe arqueológico parcial. Rescate arqueológico áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, sitio El Olivar, La Serena, región de Coquimbo. Proyecto Mejoramiento Ruta 5, tramo La Serena-Vallenar. Ministerio de Obras Públicas.
- RAAS, K. 2020. De humanos y no-humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología* 42: 95-111.
- RADRIGÁN, V. 2014. *Tecnomorfosis: desbordes e hibridaciones entre el cuerpo y la tecnología. Cyborgización y virtualización como claves de la transformación corporal contemporánea*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Facultad de Artes, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, Santiago.
- RETAMAL, R. & A. PACHECO 2022 Ms. *Análisis bioarqueológico, sitio El Olivar, ex parcelas 105 y 106*. Informe arqueológico parcial. Rescate arqueológico áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, sitio El Olivar, La Serena, región de Coquimbo. Proyecto Mejoramiento Ruta 5, tramo La Serena-Vallenar. Ministerio de Obras Públicas.
- RIVIÉRE, P. 1994. Myth and Material Culture. Some Symbolic Interrelations. En *Forms, of Symbolic Action*, C. Spencer, ed., pp. 151-166. Seattle: University of Washington Press.
- SANTANA, F. 2022 Ms. *Análisis estadístico e interpretativo del estudio de isótopos estables de camélidos, sitio El Olivar*. Informe arqueológico parcial. Rescate arqueológico áreas funerarias FUN 6 y FUN 8, sitio El Olivar, La Serena, región de Coquimbo. Proyecto Mejoramiento Ruta 5, tramo La Serena-Vallenar. Ministerio de Obras Públicas.
- SILLAR, B. 2009. The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 367-377.



- SLUSSER, M. 1950. *Preliminary Archaeological Studies of Northern Central Chile*. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología, University of Columbia, Nueva York.
- SOTO, C. 2019. "Objetos perforados", asociaciones simbólicas y redes de circulación: reflexiones sobre las formas de intercambio en el Período Formativo (1500 AC-500 DC) del desierto de Atacama, norte de Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 573-593.
- SULLIVAN, L. 1988. *Icanchu's Drum*. Nueva York: Macmillan.
- TAYLOR, A. 2008. Arte y mito en las culturas amazónicas. <<https://www.upf.edu/web/ciap/arte-y-mito-en-las-culturas-primitivas>> [consultado: 03-03-2023].
- TRONCOSO, A. 2005. El plato zoomorfo antropomorfo Diaguita: una hipótesis interpretativa. *Werken* 6: 127-132.
- TRONCOSO, A. 2022. *Arte rupestre, comunidades e historia en el centro norte de Chile*. Santiago: Social Ediciones.
- TRONCOSO, A., G. CANTARUTTI & P. GONZÁLEZ 2016. Desarrollo histórico y variabilidad espacial de las comunidades alfareras del Norte Semiárido (ca. 300 años AC a 1450 años DC). En *Prehistoria en Chile, desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, F. Falabella, M. Uribe, C. Aldunate & J. Hidalgo, eds., pp. 319-364. Santiago: Editorial Universitaria.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2010. *Metafísicas canibales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2018. *La inconstancia del alma salvaje*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2022. *La muerte como casi acontecimiento*. Santiago: Saposcat.
- WALKER, W. 1995. Ceremonial Trash. En *Expanding Archaeology*, J. Skibo, W. Walker & A. Nielsen, eds., pp. 67-79. Salt Lake City: University of Utah Press.