

**HUARIS Y LLACUACES:  
Un modelo representacional andino  
de dominación**

por:

CARLOS THOMAS W. y DIEGO SALAZAR S.

## RESUMEN

*A partir del análisis de un mito andino, proponemos un modelo para la comprensión de la influencia altiplánica durante el Formativo Tardío y el Período Medio en el norte de Chile, especialmente en la zona circumpuneña. El mito como hipótesis arqueológica nos provee de categorías y nociones andinas que son utilizadas para darle sentido y coherencia a las observaciones empíricas, complementando interpretaciones actualmente en boga.*

## ABSTRACT

*In the following paper we attempt to use an Andean myth as an hypothesis that articulates and gives meaning to archaeological data by providing some symbolic conceptions of reality that we assume were present during Late Formative and Middle Periods in northern Chile, particularly in the Atacamenean area. This allows us a better understanding of prehispanic dynamics in the region, being a complement to other interpretations currently in use.*

## INTRODUCCIÓN

Desde su constitución disciplinaria, en las Ciencias Sociales ha existido un debate constante y aún no resuelto entre una tradición positivista que privilegia la explicación causal (*erklären*) de hechos empíricamente observables y una tradición interpretativa que busca la comprensión (*verstehen*) de los fenómenos humanos en toda su complejidad histórica y cultural. Mientras la explicación causal es el procedimiento estándar en ciencias naturales, la corriente interpretativa ha surgido en el seno de las ciencias humanas como un método propio para dar cuenta de un “objeto de estudio” que tiene la particularidad de ser consciente de sí mismo y de haber elaborado un complejo sistema de explicaciones acerca de su experiencia y comportamiento en el mundo: un “objeto de estudio” que es ante todo un sujeto social, un “sujeto” inseparable de la cultura.

Esta tradición hermenéutica en Ciencias Sociales experimenta un notorio auge a partir de la década de 1960, privilegiándose el estudio de aspectos existenciales y significativos de la realidad humana, los cuales por lo general habían sido considerados de poca relevancia para la comprensión del cambio sociocultural, relegados a la categoría de meros epifenómenos de las condiciones materiales de una sociedad.

En arqueología una preocupación más sistemática por la dimensión ideacional de la cultura surge recién durante la década de 1980, con el desarrollo de la denominada arqueología postprocesal (Hodder 1982a, 1982b, 1982c, 1985; Leone 1986; Miller y Tilley 1984). Sin embargo, en nuestra disciplina aún solemos privilegiar, como explicaciones del cambio cultural, a las condiciones fluctuantes del medio ambiente natural, olvidándonos que lo realmente significativo es cómo un grupo humano resuelve las restricciones impuestas por el entorno, y por qué elige desarrollar ciertas estrategias a expensas de otras. Resulta evidente que las elecciones humanas no se limitan exclusivamente a las condiciones impuestas desde el exterior, sino que en gran parte están orientadas por la propia tradición cultural, por el contexto social y el propio acervo de experiencias y concepciones de mundo que ha elaborado y sancionado un grupo humano dado. En este sentido, creemos que en ciencias sociales no estudiamos “hechos brutos” regidos por leyes mecánicas de carácter universal, sino sistemas de conceptos y significaciones que son los que orientan la vida humana en el mundo (Schütz 1982; Geertz 1973; Winch 1956). Trabajamos con una “doble hermenéuti-

ca" (Giddens 1984), en la medida que realizamos una interpretación de una interpretación del mundo; esto implica que debemos intentar comprender al otro "en sus propios términos" (Geertz 1979).

Evidentemente, esta afirmación nos sitúa de lleno en el problema de la traductibilidad, es decir, a la dificultad de acceder a lógicas y experiencias extrañas a partir de nuestras propias categorías de análisis. En cierto modo, este problema nunca será resuelto completamente, ya que resulta imposible penetrar en la mente del "otro" y vivir la vida desde sus propias concepciones y acervo cultural, tal como parecen proponerlo algunas escuelas románticas de la historiografía europea a partir de la noción de "empatía" (Cf. Dilthey 1944; Collingwood 1968). Pese a ello, estamos convencidos que, en ciencias sociales, y en arqueología en particular, el conocimiento de sociedades distintas a la nuestra se logra en la medida en que vamos penetrando de alguna manera en su propio mundo sociocultural, ya que es a partir de éste que las prácticas sociales, las estrategias adaptativas y políticas, en buenas cuentas el comportamiento humano y las instituciones sociales, adquieren sentido y coherencia.

Considerando que como arqueólogos por lo general tratamos con restos materiales de los sistemas sociales del pasado, aceptar la anterior premisa resulta aparentemente un descriterio. En efecto, para muchos investigadores, los fenómenos mentales no pueden ser abordados desde la arqueología. No nos es posible realizar una "paleopsicología" (Binford 1972).

Sin embargo, nos parece que existen ciertas posibilidades analíticas que nos facultan para dar cuenta de los marcos de significado a partir de los cuales adquiere sentido y coherencia la conducta del "otro" en el pasado. En este trabajo quisiéramos explorar el potencial que nos ofrece una de ellas, a saber, la utilización del mito como hipótesis arqueológica.

Ahora bien, al plantear esta alternativa estamos conscientes que debemos renunciar a la "seguridad" y "comodidad" que nos otorga el paradigma positivista. Antes bien, una arqueología hermenéutica debe asumir una serie de características que redundan en una concepción no-tradicional de lo que constituye el conocimiento científico, pero que de alguna manera puede significar una expansión de los límites que hasta el momento le hemos impuesto a nuestra disciplina. En el presente trabajo partimos de las siguientes premisas epistemológicas y ontológicas:

1. La ciencia y los científicos forman parte de la cultura y por lo tanto no poseen un estatuto aparte o independiente de lo social desde el cual observar su "objeto" de estudio. Por lo tanto, nuestro propio contexto social e histórico orienta en gran medida la investigación y la interpretación en Ciencias Sociales.
2. Consecuentes con lo anterior, sostenemos que no es factible lograr una total objetividad en las observaciones científicas, ya que no es posible separar completamente la teoría de los datos, con lo cual queda rechazada la "contrastación empírica" como método universal de verificación de las explicaciones.
3. Particularmente en arqueología, toda explicación o interpretación que exceda la mera descripción, por definición intentará ir más allá de los meros "datos empíricos", aludiendo a hechos, relaciones y fenómenos no observables arqueológicamente.
4. Por último, sostenemos que prácticamente no existen vínculos causales universalmente válidos entre dinámica y estática, ya que éstos están mediatizados por la particularidad de cada sociedad, en especial en términos de una forma especial de concebir y valorar el mundo externo y la experiencia del ser humano. De tal manera que por lo general no será posible utilizar leyes generales o estadísticas para asignarles un contenido dinámico específico a los patrones estáticos del registro arqueológico.

Pese a estas limitantes, que también han comenzado a ser aceptadas en nuestro medio durante los últimos años, creemos que nuestra disciplina no constituye una mera narrativa de observaciones realizadas desde y para el presente (Shanks y Tilley 1987; Hodder 1984). Por el contrario, existe innegablemente una instancia de diálogo y oposición entre teoría y datos que, si bien no absoluta, permite que las interpretaciones sean validadas en función de su mayor o menor correspondencia con las observaciones y generalizaciones empíricas (Hodder 1991; Wylie 1989, 1996; Salazar 1998). A nuestro juicio, la tarea de una arqueología científica consiste en construir una base de afirmaciones válidas que den cuenta y hagan comprensible la realidad del registro arqueológico en función de marcos interpretativos que se van “encajando” con la “data” en el transcurso de una investigación y durante el desarrollo de la disciplina como un todo.

Basándonos en estas premisas, intentaremos explorar a través de este artículo la posibilidad de tratar al mito como una hipótesis que dé cuenta del complejo mundo de conceptos en el pasado prehispánico. Es decir, nos proponemos utilizar al mito como un modelo explicativo que les otorgue coherencia y significado a las observaciones arqueológicas.

Consecuentemente, en este artículo no pretendemos estudiar el mito como un relato que narra sucesos históricos que puedan ser contrastados en el registro arqueológico, sino como un sistema representacional en el cual quedan expresadas y sancionadas como verdaderas ciertas nociones y conceptos acerca de la realidad y las relaciones sociales de un grupo humano.

A nuestro juicio, el mito que trabajaremos expresa un sistema típicamente andino de definir las relaciones sociales jerárquicas entre dos polos complementarios, el cual será llevado a la categoría de modelo para comprender el fenómeno de integración regional vivido en el norte grande de nuestro país durante los períodos Formativo Tardío y Medio (ca. 200 a.C.-1000 d.C.)

## EL MITO COMO MODELO REPRESENTACIONAL

Recientes investigaciones han resaltado la relación que tiene el relato mítico con el relato histórico, ya sea como dos elementos sucesivos dentro de la evolución cultural de la humanidad, o bien como discursos que trabajan una noción de tiempo diferente y contradictoria (tiempo cíclico en el mito y tiempo lineal o irreversible en la historia)<sup>1</sup>.

Pero, por lo general, los estudiosos del mito se han centrado principalmente en el rol ideológico que éste juega dentro de relaciones de dominación al interior de un sistema sociocultural, o bien en la variabilidad y diversidad de los discursos míticos en contextos sociohistóricos particulares. Pese a la validez de estas perspectivas, no debemos olvidar que una de las características esenciales del cuerpo mítico en las sociedades tradicionales es el de ofrecer explicaciones verdaderas e incuestionables acerca de las relaciones entre la sociedad y su entorno (sea este natural o social). Desde esta perspectiva, en las sociedades tradicionales el mito es una verdad narrada figurativamente, en último término una explicación metafórica de la realidad “tal como es”; es decir, un modelo ejemplar, un paradigma que revela lo Real, lo Verdadero, lo Absoluto (Eliade 1994). La importancia del mito para la comprensión del “otro” radica justamente en que las prácticas sociales concretas de un grupo humano intentan remitirse a esta “realidad absoluta o paradigmática” que revela la mitología, con el objeto de dotar de sentido sus actividades individuales y colectivas, y al

<sup>1</sup> Véase el trabajo de K. Andr  olo (1981) para una discusión más detallada.

mismo tiempo asegurar una relación de cooperación con las fuerzas tutelares y sobrenaturales que integran no sólo su cosmovisión, sino que también su experiencia y conocimientos empíricos.

Para sociedades donde lo "sobrenatural" constituye la dimensión más relevante de la existencia, ya que controla la naturaleza, la producción y la tecnología, el mito es el medio de conocimiento y explicación por excelencia. A partir de éste el ser humano experimenta una verdadera "apertura al mundo" (Eliade 1986), la cual es indispensable para la reproducción social. En este sentido, el mito no puede concebirse sólo como una invención con fines políticos, sino que constituye una historia verdadera que explica la estructura simbólica de la realidad. Creemos que no es posible entender cabalmente a las sociedades tradicionales en general, y a las sociedades indígenas americanas en particular, si no reconocemos la importancia que el mundo de lo sagrado juega en su vida cotidiana; si no reconocemos que sus actividades y estrategias sociales están mediadas por su reconocimiento de la "dependencia ontológica" del ser humano respecto de los "seres sobrenaturales".

La forma específica que adopte esta dependencia en un contexto sociohistórico dado, así como la estructura de la realidad concebida por una sociedad quedan expresadas y representadas en los mitos. De ahí, pues, su innegable valor heurístico para una hermenéutica en Ciencias Sociales.

Adicionalmente, nos parece que, tal como lo demuestra la historia de nuestro continente, la mitología es un cuerpo de concepciones que, dada su naturaleza, tenderá a ser mantenido a través del tiempo como reducto de la propia tradición, identidad y esencia de un pueblo. Naturalmente, esto no niega la existencia o posibilidad del cambio; pero a nuestro juicio los aspectos religiosos y cosmovisionales expresados y comunicados a través de los mitos son los aspectos más distintivos de lo que Braudel llamaría el *long durée*. Para las propias poblaciones andinas de hoy, sin ir más lejos, las "costumbres" o comportamientos ceremoniales tienen un carácter normativo que se sustenta en el prestigio simbólico de las actividades y designios de los antepasados.

Los trabajos de Lévi-Strauss, sin duda uno de los que más han contribuido a llevar el estudio de los mitos a un sitio de privilegio en las ciencias sociales, han sugerido, en efecto, que la narración mítica constituye una manifestación singular (histórica) de modelos inconscientes atemporales que estructuran la realidad humana (Lévi-Strauss 1995).

Sin embargo, a nuestro juicio esta estructura inconsciente no es el reflejo de una lógica binaria que opera en el cerebro del *homo sapiens*; no se trata en última instancia de una operación puramente racional (reductible incluso a procesos electroquímicos en el cerebro). Antes bien, la fuerza del mito radica en que logra preservar ciertas verdades o experiencias existenciales del Hombre en una narración simbólica que integra aspectos éticos, estéticos, cognitivos, emocionales y espirituales en un mismo discurso e imagería. De ahí su poder y su capacidad de orientar y ordenar la acción en el mundo; de ahí también su universalidad en la cultura y su tendencia a permanecer a través del tiempo a pesar de los innumerables y a menudo diferentes relatos que los individuos realizan de un mismo mito.

A nuestro juicio, la distinción fundamental entre mito e historia radica en que mientras esta última es un relato de hechos en un orden lineal cuya narración sólo está mediatizada por el simbolismo inherente al uso del lenguaje hablado, el mito es un relato cuyo sentido no se deriva del lenguaje en sí mismo, sino de la articulación de imágenes simbólicas y metáforas de experiencias humanas. Es decir, el mito se constituye en un metalenguaje en donde lo significativo para poder comprenderlo no es la narración ni la concatenación de palabras en oraciones, sino la puesta en escena de símbolos culturales que ordenan y le otorgan sentido a la realidad social y la experiencia del individuo. Es por ello que un mito puede tolerar una amplia variabilidad narrativa, siempre y cuando se mantengan ciertas estructuras de relaciones y definiciones simbólicas de las/los protagonistas.

Sin embargo, dado que la riqueza del mito radica en la utilización del símbolo como medio de comunicación, no resulta adecuado reducir esta manifestación a una estructura de oposiciones entre signos. Por el contrario, sostenemos la necesidad de abarcar el mito desde una perspectiva hermenéutica y holística que rescate su función como forma de representación y conocimiento de la propia realidad vivida por una sociedad. Es precisamente en términos de esta característica que consideramos posible llevar al mito a la condición de modelo representacional, el cual puede adquirir un importante valor heurístico en arqueología.

## MODELOS REPRESENTACIONALES Y ARQUEOLOGÍA

En nuestro país son pocos los trabajos que han utilizado al mito como hipótesis. Las pocas excepciones han intentado a partir de la lectura de un mito obtener luces para interpretar el significado de diversas manifestaciones iconográficas, en especial en las pictografías y pinturas rupestres (Cf. Berenguer y Martínez 1989; Chacama y Espinoza 1997). Estos trabajos utilizan la analogía etnográfica basada en el método histórico directo, pero el mito no ha sido considerado un modelo que nos provea de una herramienta heurística para interpretar la organización del registro arqueológico. Quizás un antecedente en este sentido sea un trabajo de Rivera (1985).

Por su parte, el concepto de modelo ha sido utilizado en nuestra disciplina para referirse a una variedad muy amplia de productos intelectuales. Por lo general, se utilizan en ellos ciertos supuestos fundados en condiciones del presente, las cuales buscan ser extrapoladas al pasado. Este procedimiento asume tácitamente que la realidad pasada es igual a la realidad presente.

Desde el punto de vista de este artículo, una representación puede ser considerada como un modo elaborado y en ciertos casos compartido de interpretar y comunicar la propia realidad. Su función fundamental es la de explicar y fijar la posición de los individuos y grupos respecto de los objetos, situaciones y acontecimientos que forman parte de su experiencia.

Por su parte,

Un modelo constituye un inventario más o menos sistemático de los elementos que debemos tener en cuenta si queremos entender algo. No es verdadero ni falso, sino más o menos útil.

(Wright-Mills, en Wolf *et al.* 1994)

Desde esta perspectiva, modelo no debe ser considerado sinónimo de hipótesis, teoría, explicación o interpretación, ya que no es sometido a contrastación empírica en el curso de una investigación. La virtud de un modelo entendido en estos términos es que nos otorga una forma particular de observar, entender y relacionar los datos empíricos.

Consecuentemente, un modelo representacional no constituye una herramienta interpretativa construida en el presente y que uno aplique directamente a los datos del pasado. Antes bien, en el marco del presente trabajo, analizaremos un mito andino con el objeto de derivar de él la definición simbólica de ciertas categorías y conceptos, y sus relaciones, las cuales consideramos manifestaciones de una cosmovisión prehispánica. Este modelo derivado del análisis mitológico nos permitirá enfocar de una manera particular los datos arqueológicos de los Períodos Formativo y Medio en el norte de Chile, logrando una interpretación que da cuenta de un universo amplio de evidencias no sólo prehistóricas sino que incluso etnográficas.

## EL MITO ANDINO DE HUARIS Y LLACUACES

El mito en cuestión ha sido recogido esencialmente del trabajo de Pierre Duviols publicado en 1973: "Huari y Llacuz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". La información aportada por dicho trabajo consiste básicamente en referencias a múltiples versiones, fragmentarias y dispersas, que muy difícilmente alcanzan a conformar un relato acabado con carácter paradigmático.

Pese a ello, del trabajo de Duviols se desprenden una serie de relaciones estructurales entre las poblaciones Huari y Llacuz, y una manera particular de conceptualizar y significar su interacción, lo cual intentaremos llevar a la calidad de modelo con el objeto de interpretar diversos contextos arqueológicos y etnográficos en los Andes Centro Sur.

Para la presente investigación, no es relevante considerar la variabilidad que se produce en las narrativas de este mito. Antes bien, lo que nos interesa es ante todo rescatar una serie de categorías, oposiciones y definiciones de dos grupos humanos, ya que a nuestro juicio este sistema representacional ha actuado como explicación y legitimación de relaciones sociales establecidas entre comunidades de tierras altas y comunidades de tierras bajas a lo largo de gran parte de la prehistoria "Agroalfarera" de la región surandina. Vale decir, se trata de obtener a partir del mito una concepción "en sus propios términos" del tipo de relaciones establecidas entre dos componentes poblacionales durante el pasado prehispánico.

El mito que trataremos en este trabajo cuenta en términos muy generales que los Llacuz eran grupos de pastores de llamas que en época preincaica se extendieron a partir de un centro ubicado en la antigua provincia de Chinchaycocha. Al expandirse, éstos conquistaron a los Huaris, esto es, a los agricultores que habitaban los valles intermontanos occidentales, pasando a convivir con ellos en "un dualismo de oposición y complementariedad".

En el mito el Dios Huari es quien le entrega a la humanidad las artes agrícolas y quien ordena la realidad al repartir chacras y acequias, lo cual puso término a las guerras y el caos originario. Los huaris son un linaje originado a partir de la transformación en piedra del Dios Huari.

Por su parte, la divinidad meteorológica Leviac (o Libiac) es propia del linaje de los Llacuz, pastores de tierras altas de características sobrenaturales y que aparecen como héroes civilizatorios de los Huaris, sacándolos de la marginalidad y pobreza cultural en que vivían.

Como ya ha sido señalado, lo interesante del mito no es la narración de sucesos que pueden rastrearse en el registro arqueológico (expansión y conquista "militar", etnias particulares, etc.). Mucho más interesante es el hecho de que dicho mito define ontológicamente a dos tradiciones diferentes: los agricultores de tierras bajas, los Huari, y los pastores de Tierras Altas, los Llacuz, y les asigna una posición y un rol dentro de la Realidad.

El mito de Huaris y Llacuz constituye una narración andina en la cual queda sancionada una manera particular de conceptualizar a cada una de estas "etnias", y por sobre todo se define y avala una relación de oposición y complementariedad jerárquica entre ambos, la cual aparece como reflejo de la estructura del cosmos en sí mismo. En otras palabras, el mito constituye un modelo representacional que define, explica y legitima una relación social establecida entre dos grupos humanos en tiempos preincaicos. Se trata, pues, de una manera "andina" de definir esta relación, y no de una interpretación que emana de nuestras propias categorías culturales.

En el relato se menciona que la tensión producida originalmente por el contacto (incluso bélico) entre Llacuz y huaris se soluciona finalmente en el plano religioso y ritual, en tanto ambas poblaciones se benefician mutuamente con el intercambio de figuras míticas

y los poderes sobrenaturales asociadas a ellas. De esta manera, los huaris obtienen a través de Leviac (divinidad meteorológica representada por el rayo) el dominio sobre los fenómenos atmosféricos, tan importantes para el desarrollo de las prácticas agrícolas. Este control no estaba asegurado a partir de la mitología propia del Dios Huari, de tal manera que las poblaciones agricultoras adoptan el culto al Dios del rayo altiplánico. Los llacuaces son también beneficiados al obtener conocimiento de la tecnología (¿y producción?) agrícola de los Huari.

Evidentemente, detrás de esta relación de oposición y complementariedad, en la cual ambas tradiciones tienen un espacio y un rol preponderante para la manutención del orden cósmico y social, la figura de los Llacuaces aparece como ocupando una posición jerárquica como héroes culturales y civilizatorios, en relación a la pobreza, marginalidad e ignorancia del pueblo Huari. De tal manera que la narración está también legitimando la autoridad de los grupos de tierras altas dado su mayor desarrollo cultural y su acción civilizadora sobre los Huari.

Tenemos entonces que a partir de la lectura del mito pueden derivarse una serie de oposiciones que caracterizan y definen la relación entre Huaris y Llacuaces:

| Llacuaz                       | Huari                           |
|-------------------------------|---------------------------------|
| Pastores                      | Agricultores                    |
| Puna-Titicaca (Tierras altas) | Yungas (Valles bajos)           |
| Movilidad                     | Sedentarismo (aldeas)           |
| Deidad del Rayo (Libiac)      | Deidad de la Tierra (Pachamama) |
| Cielo                         | Tierra                          |
| Macho                         | Hembra                          |
| Alto                          | Bajo                            |
| Extranjeros                   | Originarios                     |
| Innovadores/Civilizadores     | Primordiales/Primitivos         |
| Conquistadores                | Conquistados                    |
| Guerreros                     | Pacíficos                       |
| Clase Superior                | Clase Inferior                  |

Quisiéramos sugerir que estas categorías y conceptos expresados figurativamente en el mito han operado en el pasado prehispánico como explicación y legitimación de una relación desigual entre poblaciones agroganaderas locales y comunidades altiplánicas que se movilizan principalmente a través del tráfico caravanero.

## PREHISTORIA REGIONAL DURANTE EL PERIODO FORMATIVO

Efectivamente, gran parte de la prehistoria del norte grande de nuestro país se caracterizó, en especial a partir del Período Formativo, por una relación continua entre comunidades locales de pescadores o pastores/agricultores con poblaciones altiplánicas. Tanto es así, que los procesos de transformación cultural no pueden ser entendidos en los Valles Occidentales y el área Circumpuneña sin considerar la dinámica poblacional en el Altiplano Meridional y el área Circumtitikaka<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Las interpretaciones le pueden asignar un rol más activo o pasivo al componente poblacional local en estos procesos de transformación cultural, pero todas confluyen en señalar que las poblaciones altiplánicas influyeron constantemente sobre los desarrollos locales.

Hoy sabemos que durante el Formativo Temprano surgen en la zona Circumpuneña de los Andes Centro-Sur algunas aldeas con una creciente estabilidad agropecuaria (Tarragó 1984), las cuales son el resultado de un importante cambio en las estrategias productivas de las poblaciones locales. Las aldeas formativas más tempranas conocidas hasta la fecha son las de Tulán-54 y Tulán-85, en las márgenes del Salar de Atacama, las cuales se caracterizan por un patrón de estructuras circulares aglutinadas y densos basurales. Estas ocupaciones han sido fechadas alrededor de los 1100 a.C. (Núñez 1992, 1994). Asimismo, en el oasis de Chiu-Chiu, en el Loa Medio, uno de nosotros ha estudiado un campamento semipermanente de pastores con contextos fechados hacia el 900 a.C. (sitio Chiu-Chiu 200), el cual constituye uno de los primeros asentamientos Formativos en el río Loa (Benavente 1981). Todos estos yacimientos forman parte de la denominada fase Tilocalar (Núñez op cit.), y se vinculan con los últimos complejos arcaicos de la región (Puripica/Tulán, Complejo Chiu-Chiu), a la vez que están en estrecha relación con los componentes tempranos del NW argentino y del SE boliviano.

Las investigaciones realizadas a la fecha indican que durante esta fase se va consolidando una matriz cultural de incipientes agropastores del desierto a partir de componentes arcaico tardíos vinculados con componentes selváticos occidentales y del sureste del altiplano meridional boliviano, entre otras posibles esferas de interacción.

Este proceso de transformación incipiente, que afectó los aspectos materiales, sociales e ideológicos de las poblaciones circumpuneñas, alcanza una mayor consolidación durante el período Formativo Tardío (Fases Toconao y Séquitor en San Pedro), cuando se aprecia el surgimiento de nuevos núcleos aldeanos en el Salar de Atacama (Tulor 1, Calar y posiblemente Beter y Coyo) y en el Loa Superior (Turi-2 y Chulqui Aldea), así como la presencia de densos cementerios en Quillagua, Calama, Chiu-Chiu, San Pedro de Atacama y Toconao. Las poblaciones durante esta etapa ocupan preferentemente los oasis de altura, aprovechando los recursos forrajeros (vegas) para la crianza de llamas y las crecidas naturales de los ríos para practicar una agricultura a pequeña escala, principalmente del maíz.

Lo interesante es que durante este período se aprecia en el Salar de Atacama el surgimiento de una fuerte identidad local, representada sobre todo por una cerámica de fina factura y de gran prolongación en el tiempo y un sistema de asentamiento que seguramente marca el inicio de los actuales ayllus de San Pedro, así como por un patrón social de integración a redes de tráfico y distribución de recursos por una vasta zona geográfica, que incluía el noroeste argentino y el sur del altiplano boliviano, especialmente (Núñez y Dillehay 1979).

Así, tenemos que la Cultura San Pedro aparece con mucha fuerza a partir de los primeros siglos de la era cristiana, avalada por un significativo aumento poblacional que se verá reflejado en la aparición de densos cementerios en el Salar de Atacama y el río Loa, en los cuales podría apreciarse una incipiente jerarquía sociopolítica (Llagostera y Costa 1999). Paralelamente a estos desarrollos, que conjugan en el norte chileno tradiciones selváticas, altiplánicas tempranas y del desierto, a mediados del último milenio antes de Cristo surgen en el área circuntitikaka nuevos centros políticos y religiosos, tales como Pukara y Chiripa, los cuales se constituirán en puntos de irradiación de una nueva oleada de influencias altiplánicas sobre el norte de Chile.

El centro cívico-religioso de Pukara parece haber alcanzado un alto grado de prestigio en las redes de interacción regionales. En efecto, a partir de los últimos siglos antes de la era cristiana, la iconografía Pukara va a aparecer en diversos contextos ceremoniales y domésticos de los Andes Centro-Sur, incluyendo los Valles Occidentales y la zona Circumpuneña.

Para esta última subregión, esta influencia se aprecia en los cementerios que hemos estudiado durante los últimos años en el Loa Medio: Topater, en Calama, y el sitio Chiu-

Chiu 273 en esta última localidad. Estos cementerios evidencian, en efecto, la presencia de un componente cultural distinto del que caracterizara a la región durante los momentos previos del Período Formativo, el cual no sólo se aprecia en las ofrendas funerarias, sino en la manera de organizar y clasificar el espacio sagrado (Thomas *et al.* 1995). Asimismo, los análisis preliminares en el sitio Chiu-Chiu 273 revelan la existencia de dos poblaciones enterradas en este enorme cementerio. Destaca por sobre todo la presencia de algunos esqueletos morfológicamente distintos del resto de la población, los cuales presentan deformación craneana particular y están enterrados en el sector simbólicamente preponderante del cementerio, asociados a contextos que sobresalen por la cantidad y calidad de las ofrendas.

Ahora bien, tanto la iconografía de ciertas piezas como la configuración de estos espacios nos remiten a los desarrollos altiplánicos circuntitikaka, en especial a Pukara. Estos rasgos podrían relacionarse incluso con la tradición Paracas, o bien con el centro de Chiripa, pero por el momento resulta confuso establecer una vinculación directa con alguno de estos centros. Lo que resulta indudable, en todo caso, es que estos sitios comparten un componente ideológico típicamente Andino, el que tiene claros antecedentes en la Cultura Chavín, y que parece estar cristalizando, bajo una nueva expresión, en lo que hoy conocemos como Pukara<sup>3</sup>.

Estos contextos están estrechamente relacionados con una serie de sitios cronológicamente contemporáneos en el norte de Chile, los que han sido agrupados por Rivera (1980, 1994) bajo el concepto de Fase Alto Ramírez II. A nuestro juicio, la influencia altiplánica durante este momento se da bajo una modalidad diferente a la del período Formativo Temprano (Fase Alto Ramírez I): luego de la consolidación de los centros circuntitikaka, la Tradición Altiplánica se deja sentir de manera más sistemática y consolidada, ya no como elementos aislados, sino que se aprecia en forma recurrente (aun cuando sea en baja frecuencia), en aspectos iconográficos, estructurales y rituales, los cuales de alguna manera nos están señalando algún tipo de influencia o presión ideológica que se sobrepone a los desarrollos locales<sup>4</sup>.

De tal manera que las relaciones entre el Altiplano y la vertiente occidental de los Andes es a partir del Período Formativo Tardío un fenómeno indiscutible y de características distintivas. Este hecho incluso ha llevado a algunos investigadores a plantear la existencia de un fenómeno de integración regional pre-Tiwanaku para parte del Centro-Sur Andino (Núñez 1984; Mujica 1991)<sup>5</sup>.

Sin embargo, a diferencia de lo planteado por Rivera (op. cit.), la Fase Alto Ramírez II no se encuentra representada hasta el momento en el Salar de Atacama, salvo quizás por la tímida aparición de las primeras tabletas para alucinógenos con iconografía pre-Tiwanaku (Llagostera y Costa 1999; Torres 1984). Como ya fue mencionado, durante el Formativo Tardío en San Pedro se aprecia la consolidación de una identidad local en estrecho contacto con poblaciones "selváticas" del noroeste argentino y del sureste del Altiplano boliviano, pero que aún no participan del horizonte iconográfico e ideológico Alto Ramírez clásico.

Los datos actuales sugieren, en cambio, que la Fase Alto Ramírez II alcanza por la costa hasta la zona de Cobija, incluyendo varios sitios en Caleta Huelén, mientras que en el

<sup>3</sup> Muchos de estos elementos y configuraciones son aún característicos de los sistemas religiosos y cosmovisiones de comunidades rurales andinas.

<sup>4</sup> La existencia de dos "tradiciones altiplánicas" diferentes, una característica del Formativo Temprano y otra del Formativo Tardío, ha sido postulada para el noroeste argentino en términos similares a los aquí propuestos (Cf. González 1963; Tartusi y Núñez Regueiro 1993).

<sup>5</sup> Sin duda que el éxito expansivo Tiwanaku se explica en parte por la existencia de un antecedente de integración regional durante el Período Formativo. Tiwanaku constituye, más bien, la culminación de un proceso que se viene gestando desde los últimos siglos antes de la era cristiana.

interior se ha reconocido hasta la zona del Loa Medio (Quillagua, Calama y Chiu-Chiu), así como posiblemente en el Loa Superior, a juzgar por la presencia de ciertos iconos de arte rupestre en el Alto Loa (Horta y Berenguer 1995; Berenguer *et al.* 1985) y algunas evidencias cerámicas en el sitio Turi-2 (Castro *et al.* 1994). Evidentemente, también se le ha detectado en la zona de Tarapacá y Arica, así como en el extremo sur peruano<sup>6</sup>.

Por su parte, como ya ha sido planteado en trabajos anteriores, en San Pedro de Atacama la aparición y consolidación de una iconografía e ideología altiplánica "panandina" se reconoce recién a partir de la influencia Tiawanaku en la fase Quítor, y con mayor claridad en la fase Coyo (Benavente *et al.* 1986; Thomas *et al.* 1985).

Así pues, la prehistoria del norte grande de Chile durante el Período Formativo Tardío y comienzos del Período Medio Atacameño nos muestra la coexistencia y vinculación entre dos tradiciones culturales independientes. La primera, una tradición religiosa "Andina" llegada posiblemente desde el altiplano, dado el prestigio y poder político de los centros circuntitkaka de la época (Pukara, Chiripa, Tiawanaku I), y la otra de comunidades de agropastores del desierto o de pescadores/horticultores de valles bajos, ambas tradiciones con una fuerte raigambre local, pero que recibieron a comienzos del Período influencias importantes desde centros ubicados en el Altiplano meridional (Wankarani) y el noroeste argentino (San Francisco, Candelaria, Ciénaga).

## TEORÍAS E INTERPRETACIONES

Esta presencia altiplánica en las ecozonas de valles bajos o quebradas intermedias ha sido explicada de diferentes maneras durante el desarrollo de la disciplina. Sin duda que los trabajos de Murra (1972) tuvieron gran influencia sobre el pensamiento arqueológico de las últimas décadas. A partir del modelo de la verticalidad, algunos investigadores han planteado la existencia de colonias altiplánicas en los valles occidentales durante el Período Formativo (Rivera 1980). Sin embargo, quizás el modelo más completo que se ha esgrimido para explicar esta situación sea el propuesto por Núñez y Dillehay en 1979, el cual integra evidencias arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas en un mismo marco explicativo. De hecho, el modelo de la movilidad giratoria comprende la verticalidad e incluso el modo altiplano de Browman.

Según los autores (véase también Dillehay y Núñez 1988; Núñez 1984; Berenguer 1994), el mecanismo de la movilidad giratoria habría funcionado en los Andes Centro Sur desde el 1800 a.C. aproximadamente, y supone la existencia de grupos de pastores-caravaneros independientes que llevan a cabo el intercambio interregional de productos entre comunidades sedentarias, siguiendo una serie de rutas horizontales y verticales.

Las caravanas se movían siguiendo trayectorias circulares o "en espiral", que unían dos o más asentamientos sedentarios o semisedentarios que actuaban como ejes de los giros caravánicos. Estos asentamientos-eje eran al mismo tiempo puntos de trasvasije de los productos hacia circuitos locales y sitios de apoyo logístico (paraderos y aprovisionamiento) de las caravanas.

Es decir, cada comunidad, sin ser totalmente autosuficiente, es eje a la vez de su propio movimiento de producción interno, vertiendo sus excedentes en los giros caravaneros más amplios que las conectaban con el resto del universo andino, y que le proveían de los recursos que no producía.

<sup>6</sup> Para más antecedentes sobre la Fase Alto Ramírez II, véanse los trabajos de Rivera (1980, 1994) y Muñoz (1983, 1987).

La dirección y movimiento de las caravanas dependería de las restricciones ambientales y del intercambio de productos, pero generalmente unía dos asentamientos que fueran homogéneos en su complejidad sociopolítica y en su grado de especialización económica. Si bien pueden haber actuado otros mecanismos de traslado de bienes, al parecer fueron las caravanas las principales responsables del tráfico interregional en la prehistoria Centro-Sur Andina.

El modelo de Núñez y Dillehay supone que las limitaciones de cada piso ecológico en los Andes (en especial de las tierras altas) estimularon la búsqueda de mecanismos de acceso a recursos complementarios. Se ha argumentado que los diversos mecanismos de complementariedad ecológica permitieron trascender las limitaciones demográficas inherentes a la producción local, especialmente en el altiplano.

Esta idea de la movilidad giratoria nos sitúa ante un escenario sumamente interesante, pues documenta la interacción constante de dos "poblaciones", cada una caracterizada por un estilo de vida propio, y cumpliendo una función integral para la articulación del sistema de complementariedad. Es decir, se aprecia en el registro arqueológico la ocurrencia de dos "tradiciones culturales" opuestas y a la vez complementarias, tal como se representa en el mito de Huaris y Llacuaces. De hecho, arqueológicamente tenemos una población de tierras bajas caracterizada por comunidades locales sedentarias o semisedentarias con producción de excedentes y con requerimientos de productos especializados de otros ambientes; y tenemos una segunda población, de tierras altas, que corresponde a un componente de pastores caravaneros encargados de la distribución de los bienes entre las comunidades asentadas. Creemos que el mito puede ayudarnos a comprender cómo se concibió la relación entre ambas tradiciones durante la prehistoria. De hecho, el control de los circuitos de tráfico de recursos situó a una de estas "tradiciones" en una posición política favorable, la cual fue legitimada simbólicamente al concebirla como parte constituyente de la armonía y equilibrio del Cosmos.

## ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

El proceso de sedentarización y las demandas de la producción agrícola limitaron la movilidad de las comunidades, y por lo tanto la posibilidad de acceso directo a los recursos y bienes necesarios para la reproducción social que había caracterizado el modo de vida arcaico en la región. Por otra parte, ciertas rutas y enclaves estratégicos para la producción de bienes de gran demanda interregional comenzaron a ser controlados por las comunidades sedentarias locales. En este contexto, el tráfico caravanero comienza a cobrar una importancia vital en el desarrollo cultural de la región.

A nuestro juicio, resulta posible aplicar el modelo derivado del análisis del mito para profundizar la comprensión de esta dinámica. En dicho relato se menciona que, luego de un período inicial de confrontación, las dos poblaciones en contacto pasan a convivir en una relación de oposición complementaria, pero en la cual una de ellas ocupa una posición de mayor jerarquía. Más interesante aún resulta considerar que, según el mito, la tensión entre ambas tradiciones se resuelve en el ámbito de lo ritual y lo religioso, en donde las ceremonias públicas y las divinidades tutelares juegan un rol preponderante. Esta dimensión es la que le otorga sentido a la presencia Llacuaz en tierras bajas.

Sin duda que la libre circulación de caravanas altiplánicas por las tierras bajas debió tener alguna justificación religiosa, ya que estamos tratando con sociedades donde la tecnología y la organización social tienen como eje simbólico esencial, su relación con el mundo que nosotros llamaríamos "sobrenatural". Creemos que un mito como el de Huaris y

Llacuaces pudo representar una forma de explicación y legitimación de la práctica del caravaneo, ya que en él se presenta a los Llacuaz, una etnia sobrenatural de pastores móviles, como un opuesto complementario indispensable para la vida de las poblaciones Huari de tierras bajas.

Sin embargo, más allá de consideraciones teóricas, resulta interesante constatar que, vistos desde la perspectiva del mito, los datos arqueológicos adquieren una mayor coherencia. Es decir, es evidente la correspondencia entre la visión del fenómeno que aporta el mito y los contextos arqueológicos conocidos para la Fase Alto Ramírez II. Sobre todo por que, una mirada detallada a la naturaleza de estos contextos, sugiere que la mayoría de los elementos que se están moviendo durante esta época son efectivamente bienes de estatus, o mejor aún, parte de la parafernalia ritual, y no exclusivamente bienes destinados a la subsistencia económica<sup>7</sup>. Esto significa que el móvil y el sentido del tráfico caravanero no parece radicar solamente en la necesidad de acceder a recursos alimenticios de otras ecozonas. Antes bien, lo que está llegando a las comunidades locales es ante todo un conjunto de elementos utilizados en los rituales locales. En consecuencia, los aspectos ceremoniales no se limitan a crear las condiciones para el "intercambio económico" (Núñez y Dillehay 1978: 58), sino que constituyen parte integral y necesaria dentro del tráfico de recursos, siendo en esencia su justificación.

Si uno analiza la exhaustiva revisión de contextos que realiza Núñez (1984), se encuentra que, efectivamente, los elementos alóctonos en el norte chileno durante el Formativo Tardío y el Período Medio son en su mayoría artículos ceremoniales y no bienes de consumo<sup>8</sup>. Los ejemplos más conocidos son las plumas (de aves tropicales como el guacamayo o de aves altiplánicas como las parinas) y las conchas (del Pacífico y de agua dulce); los alucinógenos (el cebil, la piptademia) y los esqueletos o pieles de animales selváticos: guacamayos, monos, felinos, coatíes, murciélagos, quirquinchos y escarabajos son los más comunes. También se ha detectado la presencia de vegetales exóticos no comestibles (por ejemplo el huayruro), entre otros elementos.

Por otra parte, los "alimentos" alóctonos encontrados provienen generalmente de sitios funerarios y no de basurales o contextos domésticos: es decir, estos elementos están funcionando activamente en contextos rituales, no habiendo claridad todavía respecto de la importancia relativa de su utilización como base de la subsistencia de un grupo. No debemos olvidar que la mayoría de los bienes que documentan el tráfico interregional, sean comestibles o no, son aún muy importantes en ritos y ceremonias andinas y bajo-amazónicas vinculadas generalmente con la fertilidad y la reproducción.

Por último, los bienes manufacturados que aparecen en contextos lejanos a sus puntos de origen también deben vincularse en este período (preferentemente) a la parafernalia ritual (ciertos tipos de cerámica decorada, la textilería y los objetos de metal, hueso y madera son algunos ejemplos), lo cual también tiene un amplio sustento arqueológico, etnohistórico y etnográfico.

Tampoco debemos olvidar que buena parte de los indicadores de la presencia altiplánica en tierras bajas durante este período, ha sido la propia iconografía, la cual constituye expresiones paradigmáticas de la "Tradición Andina", presente en una amplia variedad de soportes materiales.

Todo esto nos lleva a cuestionar los fundamentos del tráfico interregional de bienes durante el referido período. Obviamente no estamos negando la existencia de relaciones de

<sup>7</sup> Tartusi y Núñez Regueiro (1993: 33) han señalado lo mismo para el NOA durante el Formativo Tardío.

<sup>8</sup> Cuando hablamos de Período Medio, estamos pensando sobre todo en el caso de San Pedro de Atacama.

intercambio de productos “económicos”, pero desde la arqueología vemos que este intercambio se basa preferentemente en bienes de estatus y de parafernalia ritual, lo que nos sugiere que las caravanas durante el Formativo y comienzos del Período Medio están orientadas principalmente a surtir a las poblaciones locales de los elementos necesarios para el desarrollo de sus ceremonias religiosas, para la implementación de su calendario ritual.

Esta interpretación es también sugerida por el relato mítico mismo, ya que en éste la contradicción generada por el contacto entre estas poblaciones se resuelve a partir del establecimiento de una oposición complementaria fundamentalmente en el ámbito de lo ritual y lo religioso. Es más, en el mito los Huari adoptan el culto al Dios del rayo altiplánico.

Este fenómeno de reproducción ideológica puede apreciarse materialmente en el registro arqueológico a través de la presencia de ciertos motivos iconográficos de Tradición Andina en una serie de contextos arqueológicos del norte chileno. Los ejemplos más conocidos son los personajes de cabeza radiada, el sacrificador y las cabezas trofeo, los escalerados, los motivos cruciformes y la serpiente bicéfala. A esta lista habría que añadirle la presencia, algo posterior, del personaje de los báculos. Estos motivos están presentes en una serie de soportes diferentes (textiles, metalurgia, cestería, calabazas pirograbadas, arte rupestre y geoglifos), tanto en contextos funerarios como domésticos (i.e. aldeas Tarapaqueñas como Guatacondo y Pircas, y asentamientos como Turi-2 en el río Salado), lo que a nuestro juicio revela un proceso de “andinización” de las poblaciones locales, es decir, de integración a un sistema ideológico de características interregionales<sup>9</sup>. Después de todo, estas evidencias no constituyen tan sólo manifestaciones “artísticas” según el concepto occidental, sino que son expresión de creencias religiosas y concepciones cosmológicas de carácter sagrado.

Por otro lado, esta iconografía se asocia a la presencia de una nueva manera de organizar el espacio ritual tanto en las representaciones “artísticas” mismas como en los cementerios y, eventualmente, en los sitios habitacionales. Esta nueva estructura simbólica, que destaca la dualidad, la oposición complementaria y la cuatripartición como conceptos cosmológicos fundamentales, se aprecia estilísticamente en la forma de organizar las representaciones, dividiendo los motivos en campos opuestos, decorados en distintos colores. Asimismo, estos principios articulan la organización de cementerios y posiblemente algunos sitios habitacionales.

Incluso debemos reconocer las importantes transformaciones que se están produciendo en las prácticas rituales de los grupos locales, en especial en términos de patrón funerario y consumo ceremonial de alucinógenos.

Por lo tanto, el rol del sistema caravanero no se limita a surtir un calendario ceremonial local. Ante todo, la ideología altiplánica ha transformado este calendario y sus demandas de parafernalia, integrándolos dentro de un sistema religioso mayor. Este último constituye la formulación altiplánica (Pukara, Chiripa y posteriormente Tiawanaku) de una larga tradición religiosa que en algunos aspectos podría rastrearse hasta Chavín de Huantar. Incluso hoy en día todavía es posible observar la continuidad de ciertos elementos de esta tradición, y ciertamente la relevancia del calendario ceremonial andino en la regulación de la movilidad y vida cotidiana de las comunidades aymaras y atacameñas.

En el mito, la deidad del rayo que adoptan los Huari es la encargada de controlar los fenómenos atmosféricos, indispensables para las prácticas agrícolas. Consecuentemente, el nuevo culto aparece como vital para la propia supervivencia de los grupos locales. Nos parece que este es justamente el tipo de concepción que legitima la presencia de caravaneros en tierras bajas y posteriormente su dominio político sobre los poblados locales.

<sup>9</sup> Rivera (1994) vincula esta tradición con el complejo Yaya Mama del altiplano.

Desde esta perspectiva, resulta posible hipotetizar que los grupos caravaneros están compuestos originalmente por oficiantes de culto o chamanes que van reproduciendo sus categorías culturales a través de una serie de rituales durante la travesía, tal como ha sido documentado etnográficamente (Nielsen 1996). Parecen ser ellos los responsables de este explosivo fenómeno de reproducción ideológica que afecta no sólo al norte de Chile, sino a una zona más vasta de los Andes Centro-Sur<sup>10</sup>.

Debemos tener presente que el mito le adjudica explícitamente a la población Llacuaz la categoría de héroes civilizatorios que han reordenado la realidad física y simbólica de los Huari, sin desplazar su cosmovisión original. Es decir, a las poblaciones altiplánicas se les adjudica el papel de resignificar o "refundar" el dominio de los grupos de tierras bajas, lo cual calza ajustadamente con las observaciones empíricas del registro arqueológico.

Ahora bien, este proceso de rearticulación simbólica de la realidad local a partir de la influencia de las tierras altas, es una imagen que también aparece en una serie de otros mitos, y es del todo coherente con la cosmovisión andina, que constituye una religión por ordenación y no por creación (Castro de Trelles 1992). Por lo tanto, parece constituir una imagen simbólica de gran importancia en los Andes, seguramente con la capacidad de darle sentido a las relaciones sociales entre grupos humanos a través del tiempo.

Todos los mitos en los que se repite este simbolismo están justificando la imposición de una nueva forma de ver el mundo en las tierras bajas, la cual se encuentra anclada en concepciones y experiencias religiosas altiplánicas; mejor dicho, se trata de legitimar la integración de lo local en una nueva cosmovisión que emana desde las tierras altas y que se considera como absoluta e incuestionable. Recientemente, Chacama y Espinoza (1997) han sintetizado y analizado varios de estos mitos, aportando una interesante interpretación, que puede ser subsumida dentro de la que aquí ofrecemos. A los mitos que analizan estos autores podríamos añadirle el manuscrito de Huarochirí (Salomón y Urioste 1991), y la obra de Cristóbal de Molina (1959), en la cual incluso se menciona a Pukara como el centro desde el que comienza la peregrinación proselitista hacia las tierras bajas aledañas<sup>11</sup>. Lo anterior nos sugiere que debemos estar abiertos ante la posibilidad de que dicho fenómeno de "andinización" se esté efectuando por otros mecanismos de interacción, y no exclusivamente por medio del tráfico caravanero (Tartusi y Núñez Regueiro 1993).

Pero, lo que no podemos dudar, es que desde el altiplano se está generando una expansión ideológica que está transformando e integrando a diversos poblados locales en un sistema panandino. Desde el punto de vista arqueológico, incluso han podido reconocerse algunas de las repercusiones sociopolíticas de esta expansión ideológica. En efecto, se ha propuesto en trabajos anteriores que durante la fase Coyo surge en San Pedro de Atacama un nuevo rol social y ceremonial, "auspiciado" por Tiawanaku (Benavente *et al.* op. cit.; Thomas *et al.* op. cit.). Esta interpretación se encuentra avalada por el reemplazo de las pipas que caracterizan los contextos simbólica y políticamente preponderantes de las fases Toconao y Séquitur, por tabletas a partir de la fase Quitor, las cuales comienzan a reproducir

<sup>10</sup> Esta integración religiosa pre-Tiawanaku también ha sido postulada para el noroeste argentino, en especial para los contextos Condorhuasi (Cf. Tartusi y Núñez Regueiro op. cit.; Pérez Gollán 1994).

<sup>11</sup> "...el Hacedor (...) mandó que desde allí partiese el mayor de sus hijos (...) en cuyo poder y mano estaban todas las cosas, y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra, y que fuese dando y poniendo nombres a todos los árboles, grandes y pequeños, y a las flores y frutas que habrían de tener, y mostrando a la gente las que eran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicinas (...) Y al hijo llamado Tocapo Viracocha, que quiere decir en su lengua, hacedor en que se incluyen todas las cosas, le mandó fuese por el camino de los llanos visitando las gentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos hubiese, y dándole sus frutos y flores por la orden dicha, y que así se fuese bajando hasta lo más bajo de esta tierra y de allí se subiera al cielo, después de haber acabado de hacer lo que había en la tierra" (Molina 1959: 16-17).

fielmente la iconografía y los diseños de la litoescultura del centro de Tiawanaku. Estas tabletas aparecen en un comienzo en unos pocos contextos específicos, lo cual indicaría la aparición de un rol exclusivo de sacerdotes-chamanes encargados de mediar entre la comunidad y el mundo sobrenatural. Estando este mundo sobrenatural poblado de la imaginería del lago Titicaca, no se puede desconocer la importancia de Tiawanaku en la conformación de este nuevo escenario religioso y sociopolítico.

A su vez, no deja de ser relevante considerar que es durante el apogeo de Tiawanaku que se observa en el contexto circumpuneño la consolidación de una élite política y sacerdotal en San Pedro de Atacama, la cual está acumulando parte importante de los bienes suntuarios que circulan durante el período. Tal jerarquización y centralización se pierde durante el Período Intermedio Tardío y es irreconocible durante el Período Formativo en Atacama. Es decir, sólo se aprecia mientras Tiawanaku se consolida como el principal centro religioso y sociopolítico de los Andes Centro sur, de tal manera que nuevamente apoya la tesis de que el centro altiplánico está reorganizando la comunidad Formativa de San Pedro de Atacama.

Ahora bien, podría argumentarse que los restos arqueológicos típicamente altiplánicos en los Valles Occidentales y la zona circumpuneña aparecen en baja frecuencia. Este hecho empírico, sin embargo, más que reflejar una baja intensidad en las interrelaciones o en las influencias, podría estar señalando la presencia de élites locales que se están consolidando a partir de esta relación, tal como sucede en San Pedro de Atacama. Después de todo, una baja cantidad de objetos importados, así como una débil presencia de individuos “altiplánicos” en los cementerios, han logrado imponer una manera andina de organizar todo el espacio sagrado y las prácticas rituales, reducto de la tradición e identidad de un pueblo. En este sentido, debemos elaborar otras metodologías para evaluar la magnitud de la influencia “altiplánica” durante estos momentos de la prehistoria regional, así como marcos explicativos que le otorguen sentido a la baja frecuencia de elementos e individuos extranjeros en los contextos locales<sup>12</sup>.

Por otra parte, la variabilidad en la elaboración de los motivos iconográficos entre los diferentes sitios del norte de Chile refleja sin duda que se trata de elaboraciones locales a partir de las influencias externas, lo cual nuevamente refuerza la idea de una incorporación (aparentemente voluntaria) de las poblaciones de quebradas intermedias y valles bajos a un sistema ideológico interregional. A la luz del mundo andino, esto resulta comprensible, ya que las tradiciones expansivas nunca desplazan o eliminan los elementos tecnológicos, sociales e ideológicos de las poblaciones locales, sino que los integran dentro de un sistema mayor, y generalmente centralizado, tal como sucederá dentro de la expansión incaica. Desde esta perspectiva, se hace necesaria toda una línea de investigación nueva, orientada a determinar procesos simbólicos de negociación, y en último término el rol que cumplen las poblaciones locales en esta integración.

En consecuencia, estamos proponiendo a partir de la lectura de un mito andino que desde el período Formativo presenciemos la consolidación de un sistema caravanero el cual está legitimado simbólicamente, y el cual está jugando un rol activo en la dispersión de una ideología andina desde los focos altiplánicos hacia las comunidades agropastoriles de la vertiente occidental de los Andes. Esta ideología será el sustento sobre el que se articula y

<sup>12</sup> No está de más recordar los interesantes trabajos etnoarqueológicos de Hodder (1979, 1982b, 1982c), en los cuales se ha demostrado que el grado de similitud de la materialidad entre dos pueblos distintos no es reflejo de la intensidad de sus contactos (como se ha visto desde la óptica histórico-cultural), sino que responde a una manipulación activa de la cultura material en el contexto de estrategias de negociación y competencia por recursos.

legítima el dominio político que alcanzará Tiawanaku sobre las comunidades del norte de Chile.

De esta manera, la presencia de la Tradición Andina en los contextos arqueológicos Formativos no se explica por reemplazos poblacionales ni por colonias altiplánicas. Antes bien, considerando el manejo empírico de las caravanas hasta la actualidad, es comprensible que haya sido un número reducido de caravaneros altiplánicos los que están expandiendo una ideología en un tiempo tan corto y en una región tan vasta de los Andes del Sur, sin mediar aparentemente conflictos bélicos de importancia. La materialidad debió jugar un rol preponderante en este proceso de "catequesis andino" (Cordy-Collins 1976), y de allí la presencia de algunos bienes suntuarios de alto prestigio, cargados con iconografía altiplánica. También es importante considerar el rol del arte rupestre en este contexto, el cual, más allá de que pueda haber cumplido una función como señalizador de rutas caravaneras, está cargado de un simbolismo religioso que actúa sobre las comunidades locales de forma eficiente. Lo anterior queda de manifiesto al considerar la recurrencia y redundancia de ciertos iconos tanto en pictografías como en grabados y geoglifos de todo el norte chileno.

En otras palabras, la Fase Alto Ramírez II en buena parte del norte de Chile, así como los inicios de la influencia Tiawanaku en San Pedro de Atacama, constituyen un proceso de movimiento proselitista de ideas religiosas de origen "andino", que van reclutando adeptos por una serie de comunidades locales (Thomas *et al.* 1985; Tartusi y Núñez Regueiro 1993).

Resta aún comprender en mayor profundidad cuál es la verdadera razón del prestigio y la eficacia de la ideología andina que se expande por todo el desierto de Atacama durante un tiempo tan corto. Es posible suponer, en este sentido, que los circuitos caravaneros controlados por las poblaciones altiplánicas les otorgaron una posición de privilegio en cuanto a la acumulación y redistribución de todo tipo de bienes necesarios para la reproducción biológica y ritual de las poblaciones locales, garantizando así el bienestar de los ayllus locales<sup>13</sup>. Asimismo, el mayor desarrollo tecnológico de las sociedades circuntitikaka debió haber legitimado la eficacia de su sistema religioso y ritual, mientras que, al aportar estas tecnologías a las comunidades locales, las poblaciones altiplánicas quedaron en una posición ventajosa dentro de las relaciones de reciprocidad andina<sup>14</sup>.

Por último, no debemos descartar la posibilidad de que haya sido el propio contenido de la nueva "doctrina" la explicación de su expansión, tal como sucedió en el mundo cristiano temprano. En este sentido, debemos reconocer la importante connotación simbólica y ceremonial del ecosistema altiplánico, el cual juega un rol destacado en gran parte de la mitología andina incluso hasta nuestros días.

## CONCLUSIONES

A través de estas páginas hemos querido explorar el potencial interpretativo que tienen los mitos como hipótesis arqueológicas. Hasta donde conocemos, dicha perspectiva no ha sido desarrollada hasta ahora en nuestra disciplina. Después de todo, forma parte de una concepción no positivista de la ciencia, en la cual la "confusión de géneros" (Geertz 1991) y la hermenéutica juegan un rol destacado.

<sup>13</sup> Quisiéramos agradecer a Victoria Castro el habernos señalado la importancia del concepto de "bienestar" en el mundo andino.

<sup>14</sup> Diversas investigaciones tienden a sugerir que esta expansión ideológica andina trae consigo una serie de innovaciones tecnológicas como lo son la "ingeniería agrohidráulica", algunas técnicas textiles y metalúrgicas (posiblemente ciertas aleaciones, las figuras tridimensionales, etc.), entre otras.

Pese a ello, creemos que nuestro trabajo constituye un ejercicio interesante y que abre espacios para una reflexión arqueológica de mayor profundidad teórica e interpretativa. Sobre todo, consideramos que la virtud del modelo expuesto en estas páginas es hacer comprensibles una serie de fenómenos arqueológicos e incluso etnohistóricos y etnográficos que a la luz de las interpretaciones manejadas a la fecha quedan sin clara explicación.

Nos referimos especialmente a la súbita irrupción de una iconografía "Andina" en contextos Formativos y del Período Medio de todos los Andes Centro-Sur, lo cual ciertamente nos refiere a un proceso de expansión de un mundo de conceptos y nociones de carácter sagrado. Como vimos, el registro arqueológico sugiere que los recursos y bienes que circulan por el territorio surandino durante este período son en su mayoría elementos rituales y/o iconográficos que, además, se encuentran depositados en contextos rituales. No existen investigaciones orientadas a estimar el grado de transformación de las poblaciones locales en ámbitos más "domésticos" como son las materias primas o la morfología de los artefactos líticos, la dieta y los patrones de descarte de basuras, entre otros.

Naturalmente que otras interpretaciones también se hacen cargo de esta transformación ideológica, pero a nuestro juicio no es suficiente demostrar un contacto poblacional para explicar el cambio en los sistemas de creencias locales. Después de todo, desde esta perspectiva no se entendería por qué el "intercambio de ideas" es solamente unidireccional, o bien por qué afecta a tantas poblaciones locales en un tiempo tan corto, siendo que contactos entre poblaciones de tierras bajas y altiplánicas han ocurrido con certeza desde el arcaico. Son varios los investigadores que han señalado, efectivamente, que los aspectos menos comprendidos dentro de los modelos de complementariedad son los ideológicos (Schaedel 1988; Núñez 1984; Salomón 1985), ¿en circunstancias de que son justamente los que le están dando sentido y explicación al fenómeno!

Además de integrar esta dimensión ideológica en la explicación de los procesos de cambio en el pasado, el modelo derivado del mito nos revela una forma de dominio típicamente andina, la cual puede retrotraerse para explicar otros procesos de dominio político en los Andes. Incluso sería posible reconocer este modelo en la expansión del Tawantinsuyu. Se trata, como hemos visto, de un dominio principalmente en el plano de lo ideológico, de la expansión de una cosmovisión que es la que legitima relaciones jerárquicas entre poblaciones locales y altiplánicas, y la que le otorga sentido y explicación a los sistemas de complementariedad económica y las relaciones políticas entre quienes participan de esta relación.

Ciertamente, el manejo de la esfera de lo religioso constituye la forma más efectiva de control político en el mundo andino. Y esto se ha logrado por lo menos desde Chavín, integrando la religiosidad local en una cosmovisión que explica y legitima las relaciones jerárquicas entre los elementos constitutivos de lo Real. Es más, se concibe las relaciones de opuestos complementarios y jerárquicos como indispensables para la mantención del Orden Cósmico.

De tal manera que el modelo mítico permite integrar las distintas esferas de la realidad dentro de un mismo marco interpretativo que da cuenta de los fenómenos de continuidad y transformación de comunidades locales durante los períodos Formativo y Medio.

Esta virtud se deriva de una de las características principales del mito, cual es su naturaleza holística: su capacidad de integrar los más diversos aspectos de la realidad y experiencia humanas en un mismo discurso simbólico, en una misma narrativa. El trabajo arqueológico con los mitos permite, entonces, una aproximación holística al registro, en donde variadas evidencias tienen interrelaciones sistémicas al interior de una totalidad cultural. Vale decir, creemos que el modelo permite concebir como una totalidad a las sociedades andinas del pasado, en las cuales lo religioso, lo político, lo social y lo económico se

encuentran estrechamente unidos, siendo, en esencia, inseparables. La distinción que hemos propuesto en el artículo entre bienes "económicos" y "rituales" ha sido solamente un recurso analítico, siguiendo por lo demás la narrativa arqueológica habitual. Pero la interpretación final ha logrado en parte reunir aspectos de la realidad que en el mundo andino forman parte de lo mismo, y que por lo tanto no deben ser considerados excluyentes.

En consecuencia, no estamos haciendo uso de leyes generales ni asumiendo condiciones que son relevantes dentro de la economía política neoliberal para explicar el pasado, sino que intentamos capturar la particularidad cultural de un mundo andino que, si bien lleno de matices y diversidad, comparte ciertas pautas generales y principios de organización y comprensión de la realidad hasta nuestros días.

Así, por ejemplo, nos parece que hemos comprendido mejor el porqué de la expresión repetida de motivos altiplánicos en el arte rupestre y los geoglifos de los Períodos Formativo y Medio en el norte de Chile. Desde las perspectivas anteriores nos vemos limitados a asumir que el contacto entre dos pueblos significó la asimilación mecánica de los elementos de uno por parte del otro y que, para marcar las rutas caravánicas, se utilizaron estos nuevos símbolos, quizás como parte de rituales caravaneros (Núñez 1984). Pero desde la posición defendida por este artículo apreciamos claramente el rol que cumplen estas manifestaciones simbólicas en el contexto de un sistema de dominación. El arte rupestre y los geoglifos ya no aparecen como un discurso aislado del resto de la cultura de los pueblos de este período, como un epifenómeno, sino que se entiende como un mecanismo práctico de expansión ideológica, tanto en aquellos paneles con gran visibilidad como en aquellos destinados a celebrar rituales a un grupo de iniciados.

A manera de ejemplo, la presencia de iconos de la ideología altiplánica en contextos tan sagrados para las poblaciones locales como es la zona de Santa Bárbara, en el Alto Loa (Berenguer *et al.* op. cit.; Horta op. cit.), de alguna manera está indicando un fenómeno de catequesis y la consolidación de una nueva institucionalidad religiosa.

Vemos, entonces, que a través de este modelo nos ha sido posible integrar en un sistema coherente una serie de evidencias aparentemente inconexas. En este sentido, creemos que nuestra interpretación resulta "válida" (no verdadera) a la luz de los conocimientos actuales, ya que responde a los criterios de validación de una ciencia hermenéutica (Ricoeur 1979), en el sentido de hacer inteligibles un número mayor de observaciones empíricas.

Más aún, el modelo nos ha permitido darle coherencia también a ciertos hechos observados etnográfica y etnohistóricamente, como por ejemplo la fuerza que aún poseen los centros religiosos en el norte de Chile (La Tirana, Tocopilla, Aiquina, Conchi Viejo, etc.), o la práctica del caravaneo hasta hoy. Es decir, podemos apreciar la continuidad de la tradición andina en la importancia de los calendarios litúrgicos y ceremoniales, y de cómo éstos constituyen el eje articulador dentro del ciclo de movilidad anual de las poblaciones atacameñas y aymaras del norte de Chile.

Incluso el mito le otorga sentido a los campamentos de los caravaneros, ubicados cercanos a las aldeas y asentamientos locales, pero nunca compartiendo el mismo espacio, práctica que también ha sido observada arqueológica y etnográficamente (Nielsen 1996).

Así pues, el modelo derivado del mito de Huaris y Llacuaces ha permitido darle coherencia y sentido a una serie de observaciones arqueológicas y etnográficas del norte de Chile, las cuales no presentan vínculo empírico evidente. Antes bien, los diversos "hechos empíricos" son integrados en un mismo marco interpretativo al ser observados y concebidos a partir del modelo mítico. Desde esta perspectiva, debemos resaltar la virtud de este modelo no sólo en términos interpretativos, sino que también en su capacidad heurística para orientar problemas y observaciones que deben cotejarse con el registro arqueológico.

Lo anterior es importante de tener en cuenta, ya que el presente trabajo es una visión muy general de la problemática arqueológica del norte de Chile durante el Formativo Tardío y el Período Medio Atacameño. Esto significa que nos aporta una manera interesante y novedosa de entender y relacionar los datos, pero que el modelo debe ser aplicado a zonas específicas para intentar entender su particularidad y su participación en este proceso. Es por ello que la dimensión heurística del modelo adquiere relevancia, ya que debiera sugerir observaciones y relaciones a investigadores trabajando en localidades específicas del norte de nuestro país.

No deja de parecernos paradójico que, partiendo desde una postura fenomenológica y hermenéutica, nos encontremos respondiendo el llamado de la arqueología positivista a trabajar con hipótesis deductivas que son luego sujetas a "contrastación" con el registro arqueológico. En efecto, nuestra hipótesis ha sido la que ha guiado el análisis y no es el resultado o producto de nuestro proceso de producción de conocimiento. Quisiéramos resaltar, en todo caso, que desde nuestra perspectiva resulta factible trabajar con hipótesis arqueológicas que sean estructuradas desde la lógica del otro, y no desde nuestra propia lógica analítica.

Creemos que uno de los aspectos más interesantes del análisis propuesto reside en que las asociaciones entre observaciones e incluso los hechos considerados relevantes no surgen de una concepción occidental de la realidad, sino que de la propia lógica del "otro", expresada y materializada a través de un cuerpo mítico que, como hemos visto, representa las nociones inalterables de una sociedad. Así, hemos realizado una suerte de "epojé" fenomenológica, al intentar evitar imponer nuestras categorías de análisis y nuestra lógica para explicar una realidad que se comporta según cánones muy diferentes. Naturalmente, como ya hemos dicho también, esta "epojé" nunca se logrará del todo, pues resulta imposible penetrar completamente en el mundo del otro. Además, en tanto científicos sociales, estamos realizando una interpretación de una interpretación de la realidad (sujeta por lo tanto a errores y subjetividad). Pese a ello, creemos que este esfuerzo demuestra la posibilidad de avanzar cautelosamente en una arqueológica interpretativa, que intente rescatar y comprender al otro "en sus propios términos".

## BIBLIOGRAFÍA

- |                                                                |                                                                                                                                                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ANDRIOLO, Karin<br>1981                                        | Myth and history: a general model and its application to the Bible. <i>American Anthropologist</i> 83: 261-284.                                                                                                                   |
| BENAVENTE, Antonia<br>1981                                     | <i>Chiu-Chiu 200: un campamento de pastores</i> . Tesis de Grado. Universidad de Chile.                                                                                                                                           |
| BENAVENTE, Antonia;<br>Claudio Massone y Carlos Thomas<br>1986 | Larrache, evidencias atípicas ¿Tiahuanaco en San Pedro de Atacama? <i>Chungara</i> 16/17: 67-73.                                                                                                                                  |
| BERENGUER, José<br>1994                                        | Asentamientos, caravaneros y tráfico de larga distancia en el norte de Chile: el caso de Santa Bárbara. En: <i>Taller de Costa a Selva</i> . M.E. Albeck (ed.), pp. 17-50. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Buenos Aires. |
| BERENGUER, José; Carlos Aldunate<br>y Victoria Castro<br>1985  | Secuencia del arte rupestre en el Alto Loa: una hipótesis de trabajo. En: <i>Estudios en arte rupestre</i> . C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro (eds.), pp. 87-108. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.              |

- BERENGUER, José y José Luis Martínez 1986 El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 79-99.
- BINFORD, Lewis 1972 Archaeological systematics and the study of culture process. *An archaeological perspective*, L. Binford (comp.), Seminar Press, New York (1965).
- CASTRO, Victoria *et al.* 1994 Relaciones entre el noroeste argentino y el norte de Chile: el sitio 02-Tu-002, Vegas de Turí. *Taller de Costa a Selva*. M.E. Albeck (ed.), pp. 215-239. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Jujuy.
- Castro de Trelles, Lucila (edición) 1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres Agustinos*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CHACAMA, Juan y Gustavo Espinosa 1997 Análisis de un mito y una imagen rupestre en el norte de Chile. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo I, pp. 769-792, Copiapó.
- COLLINGWOOD, R.C. 1968 *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México (1946).
- CORDY-COLLINS, Alana 1976 *An iconographic study of Chavin Textiles from the South Coast of Perú: the discovery of a Pre-Columbian Catechism*. Doctoral Dissertation. Institute of Archaeology, University of California.
- DILLEHAY, Tom y Lautaro Núñez 1988 Camelids, caravans and complex societies in the South Central Andes. *Recent Studies in Pre-Columbian archaeology*. Saunders y Montmollin (eds.). BAR International Series 545, Oxford, Inglaterra.
- DILTHEY, Wilhelm 1944 *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.
- DUVOLS, Pierre 1973 Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.
- ELIADE, Mircea 1986 Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. *Metodología de la historia de las religiones*. Editorial Paidós, Barcelona [1965].
- 1994 *Mito y realidad*. Editorial Labor S.A., Colombia [1963].
- GEERTZ, Clifford 1973 *The interpretation of cultures*. BasicBooks, EE.UU.
- 1979 From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding. *Interpretive social science. A reader*. P. Rabinow y W. Sullivan (eds.), pp. 225-241. University of California Press, EE.UU.
- 1991 Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. C. Reynoso (comp.), Editorial Gedisa, México.
- GIDDENS, Anthony 1984 *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, Alberto Rex 1963 Las tradiciones alfareras del Período Temprano en el N.O. argentino y sus relaciones con las de áreas aledañas. *Anales de la Universidad del Norte* 2: 49-65, Antofagasta.

- HODDER, Ian  
1979 Social and economic stress and material culture patterning. *American Antiquity* 44: 446-454.
- 1982a *Symbolic and structural archaeology*. I. Hodder (ed.), Cambridge University Press, Inglaterra.
- 1982b *Symbols in action*. Cambridge University Press, Inglaterra.
- 1982c *The present past. An introduction to anthropology for archaeologists*. Batsford Ltd, Inglaterra.
- 1984 Archaeology in 1984. *Antiquity* 58: 25-32.
- 1985 Postprocessual archaeology. *Advances in archaeological method and theory*, vol. 8. M. Schiffer (ed.), Academic Press, Nueva York.
- 1984 Interpretive archaeology and its role. *American Antiquity* 56 (1): 7-18.
- HORTA, Helena y José Berenguer  
1995 Un ícono Formativo en el arte rupestre del Alto Loa. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 20: 23.
- LEONE, Mark  
1986 Symbolic, structural and critical archaeology. *American archaeology. Past, present and future*. D. Meltzer, D. Fowler y J. Sabloff (eds.), Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1995 *Antropología Estructural*. Paidós, Barcelona.
- LLAGOSTERA, Agustín y  
Ma. Antonieta Costa  
1999 San Pedro de Atacama antes de 1000 A.D. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo I: 92-101, La Plata.
- MILLER, David y Christopher Tilley  
1984 *Ideology, power and prehistory*. Cambridge University Press, Inglaterra.
- MOLINA, Cristóbal de  
1959 *Ritos y fábulas de los Incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires.
- MUÑOZ, Iván  
1983 La Fase Alto Ramírez del extremo norte de Chile (valle-costa). *Documentos de Trabajo* 3: 3-42.
- 1987 Enterramientos en túmulos en el valle de Azapa: nuevas evidencias para definir la fase Alto Ramírez en el extremo norte de Chile. *Chungará* 19: 93-127.
- MUJICA, Elías  
1991 Pukara: una sociedad compleja temprana en la cuenca norte del Titicaca. *Los Incas y el antiguo Perú, 3.000 años de historia*, pp. 273-297.
- MURRA, John  
1972 El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. I.E.P., Lima.
- NIELSEN, Axel  
1996 *Ethnoarchaeological Perspectives on caravan trade in the South-Central Andes* (en prensa).
- NÚÑEZ, Lautaro  
1984 *Tráfico de complementariedad de recursos entre las tierras altas y el Pacífico en el Area Centro-Sur Andina*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Tokio.

- 1992 Ocupación Arcaica en la Puna de Atacama: secuencia, movilidad y cambio. *Prehistoria Sudamericana. Nuevas Perspectivas*. B. Meggers (ed.), pp. 283-317. Editorial Universitaria S.A., Santiago.
- 1994 Emergencia de complejidad y arquitectura jerarquizada en la Puna de Atacama: las evidencias del sitio Tulán-54. *Taller de Costa a Selva*. M.E. Albeck (ed.), pp. 85-116. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, B. Aires.
- NÚÑEZ, Lautaro y Tom Dillehay  
1978 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Universidad del Norte, Antofagasta.
- RICOEUR, Paul  
1979 The model of the text: meaningful action considered as a text. *Interpretive social science. A reader*. P. Rabinow y W. Sullivan (eds.), pp. 73-101. University of California Press.
- RIVERA, Mario  
1980 Algunos fenómenos de complementariedad económica a través de los datos arqueológicos en el Area Centro-Sur Andina: la Fase Alto Ramírez reformulada. *Temas Arqueológicos del Norte de Chile. Estudios Arqueológicos*, Número Especial: 69-97, Antofagasta.
- 1985 Alto Ramírez y Tiawanaku: un caso de interpretación simbólica. *Diálogo Andino* 4: 39-58.
- 1994 Hacia la complejidad social y política: el desarrollo Alto Ramírez en el norte de Chile. *Diálogo Andino* 13: 9-37.
- SALAZAR, Diego  
1998 *Fundamentos para una arqueología interpretativa de la muerte*. Memoria de Título. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- SALOMON, Frank  
1985 The dynamic potential of the complementarity concept. *Andean Ecology and civilization: an interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity*. S. Masuda, I. Shimada y C. Morris editores, pp. 511-531. University of Tokyo Press, Tokio.
- SALOMON, Frank y  
George Urioste (traductores)  
1991 *The Huarochiri manuscript, a testament of ancient and colonial Andean religion*. University of Texas Press, EE.UU.
- SCHAEDEL  
1988 Andean world view: hierarchy or reciprocity, regulation or control. *Current Anthropology* 29 (5): 769-775.
- SCHÜTZ, Alfred  
1982 *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- SHANKS, Michael y Cristopher Tilley  
1987 *Re-constructing archaeology. Theory and practice*. Cambridge University Press, Inglaterra.
- TARRAGÓ, Miriam  
1984 La historia de los pueblos circumpuneños en relación con el altiplano y los Andes Meridionales. *Estudios Atacameños* 7: 116-132.
- TARTUSI, Marta  
y Victor Núñez Regueiro  
1993 *Los centros ceremoniales del NOA*. Publicaciones N° 5, Instituto de Arqueología, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
- THOMAS, Carlos; Ma. Antonia  
Benavente, Isabel Cartagena  
y George Serracino  
1995 Topater, un cementerio Temprano: una aproximación simbólica. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Antofagasta.

- THOMAS, Carlos; Antonia Benavente  
y Claudio Massone  
1985      Algunos efectos de Tiawanaku en la cultura de San Pedro de Atacama. *Diálogo Andino* 4: 260-271.
- TORRES, Constantino  
1984b      Iconografía de las tabletas para inhalar sustancias psicoactivas de la zona de San Pedro de Atacama, norte de Chile. *Estudios Atacameños* 7: 178-195.
- WINCH, Peter  
1958      *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- WOLF, *et al.*  
1994      *Antropología social de las sociedades complejas*. Editorial Gedisa, México.
- WYLIE, Alison  
1989      Matters of fact and matters of interest. *Archaeological approaches to cultural identity*. S. Shennan (ed.), pp. 94-109. Unwin Hyman, Londres.
- 1996      The interplay between evidential constraints and political interests: recent archaeological research on gender. *Contemporary archaeology in theory*. R. Preucel e I. Hodder (eds.), pp. 431-459. Blackwell Publishers, Oxford.