

Acerca de la metamorfosis humano-felino en el arte rupestre de Serrezuela (Córdoba, Argentina)

On the human-feline metamorphosis in rock art of Serrezuela (Córdoba, Argentina)

Sebastián Pastor

CONICET - Área de Arqueología y Etnohistoria del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»

Resumen: Se analiza un tema de amplia difusión entre las religiones indígenas americanas, el de la metamorfosis humano-felino, en una región donde el mismo no tuvo un amplio tratamiento iconográfico ni ha sido objeto de investigaciones específicas. Con este propósito se consideran dos sitios arqueológicos con arte rupestre localizados en el centro de Argentina. Se contemplan aspectos asociados a este tipo de creencias, de acuerdo a informaciones históricas y etnográficas, así como el contexto histórico y cultural específico donde se ejecutaron las imágenes. Las posibles creencias o conceptos cosmológicos son asociados a un escenario de desarrollo de cierta jerarquización social, propiciada en el marco de celebraciones grupales.

Palabras clave: religiones indígenas, metamorfosis humano-animal, arte rupestre, Sierras Centrales de Argentina, demarcación territorial.

Abstract: The human-feline metamorphosis, a wide diffusion theme in american indigenous religions, is analyzed in this paper. With this purpose we consider a region without a wide iconographic treatment of the theme, and without systematic research on the matter. Two prehispanic archaeological sites, with rock art images, and located in the central region of Argentina, are evaluated. General topics linked with this kind of believe, according to historical and ethnographic information, and the specific historical and cultural context where the images were executed, is taken into account. This possible believes or cosmological concepts are associated to a social hierarchy development scenario, favored in collective feasts or celebrations.

Keywords: indigenous religions, human-animal metamorphosis, rock art, Argentina Central Hills, territorial demarcation.

I. Introducción

El objetivo de este artículo es abordar un tema de amplia difusión en el contexto de las religiones indígenas americanas, el de la metamorfosis o transformación humano-felino, a partir del análisis del simbolismo de dos paneles con arte rupestre del occidente de las sierras de Serrezuela, en el centro de Argentina (fig. 1). Con este propósito se consideran las características intrínsecas de ambos paneles, las evidencias de una ejecución diacrónica de las imágenes, su articulación con el contexto paisajístico local y regional, así como informaciones etnográficas y etnohistóricas pertinentes para una interpretación de la iconografía.

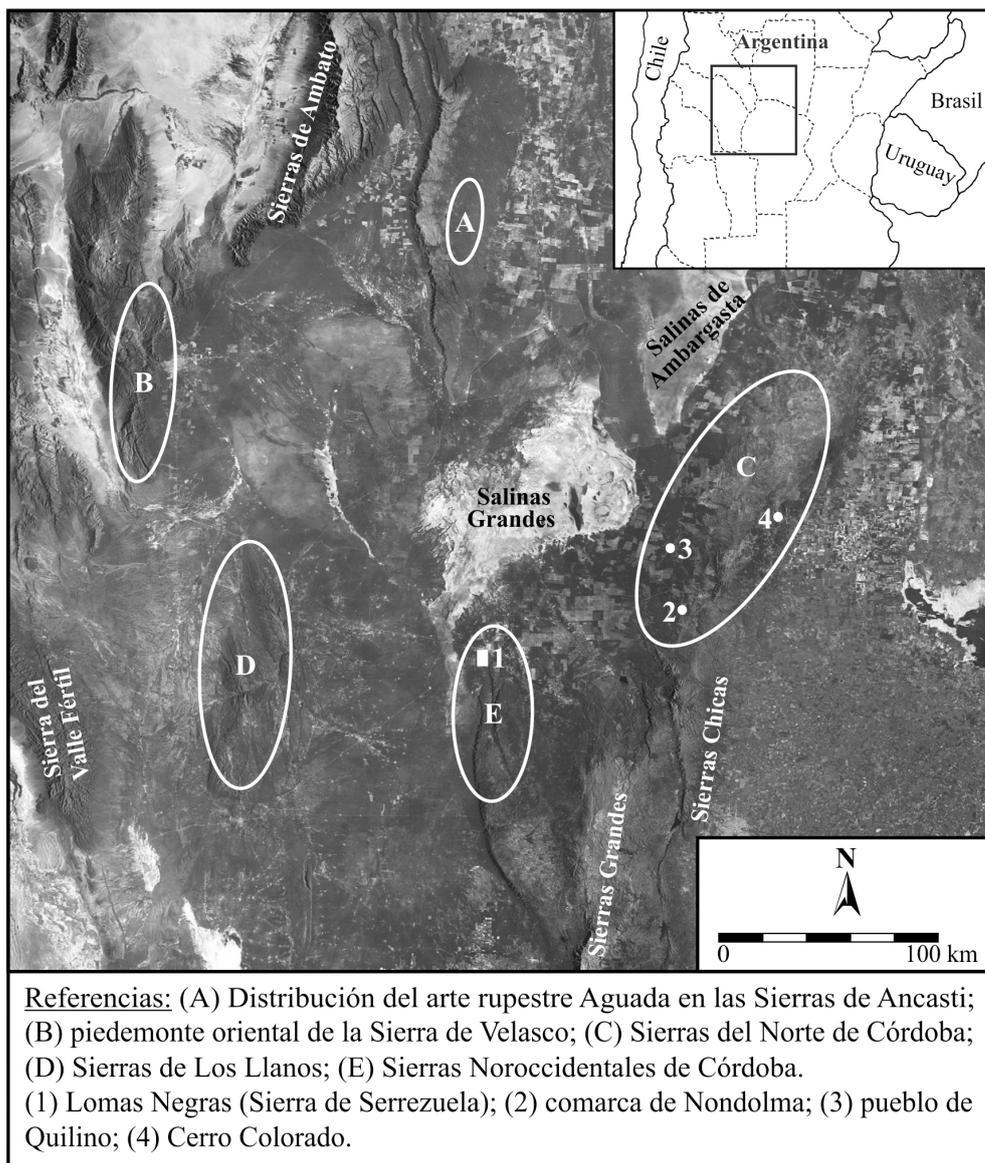


Figura 1. Localización de algunas regiones, sitios y comarcas mencionadas en el texto.

Como señalamos, la indagación gira en torno a un tema ampliamente distribuido a nivel continental, comprendiendo diversas regiones y períodos históricos para abarcar, más allá de su variabilidad y transformaciones, diferentes momentos del proceso prehispánico y colonial, con perduraciones en contextos etnográficos actuales o del pasado reciente. A

nivel iconográfico, la representación de felinos (y específicamente de jaguares, *Panthera onca*), o bien de seres humanos con rasgos híbridos o ataviados con vestimentas o máscaras felínicas, ha sido frecuente en diferentes épocas y regiones geográficas. Así por ejemplo, en las áreas culturales centrales de América se conocen expresiones del llamado período «formativo» (Olmeca, San Agustín, Chavín), así como de épocas posteriores (Período Clásico maya, Teotihuacán, Tiwanaku, Wari), que finalmente se proyectan en las «altas culturas» del tiempo de la conquista española (Aztecas e Inkas) (Isbell, 2008; Janusek, 2004; Lumbreras, 1989; Reichel-Dolmatoff, 1978; Saunders, 2005; Velandia Jagua, 1994). Fuera de estas áreas centrales, la imaginería relacionada con la transformación humano-felino tuvo una clara dispersión en regiones como los Andes Meridionales, la Amazonia o el Chaco (Gómez Cardona, 2010; González, 1998; Idoyaga Molina, 2000; Reichel-Dolmatoff, 1978; Terán, 1997).

Las creencias asociadas a estos procesos de metamorfosis o transmutación humano-animal se relacionan con la base chamánica de las religiones indígenas americanas. Más allá de las diferencias culturales, históricas o de las prácticas concretas desempeñadas por los diversos ritualistas (chamanes, sacerdotes), esto implicó la existencia de conceptos cosmológicos relativamente comunes. En tal sentido, ha sido extendida la creencia en una realidad compuesta por diferentes planos o dimensiones, que pueden ser conectados por los especialistas religiosos (Llamazares y Martínez Sarasola, 2006; Reichel-Dolmatoff, 1978; Urbina Rangel, 2010). Dicha conexión se realiza a través de viajes que pueden implicar vuelos o caídas, asociados al poder de los chamanes para atravesar y penetrar en ambientes cosmogónicos como los submundos terrestres y acuáticos, o para subir al cielo (Terán, 1997). Para ello cuentan con el acompañamiento y asistencia de espíritus y animales guías, que según sus características les aportan diferentes capacidades y aptitudes (Idoyaga Molina, 2000; Métraux, 1944). El trance logrado mediante diversas técnicas (danza, canto, música) y con el uso de variados implementos (rocas, plantas enteógenas, partes de animales) es el vehículo de para dichos viajes. El propósito es lograr una transformación interna que les permita luego incidir de un modo conveniente sobre la realidad (enfrentar y revertir la enfermedad, las sequías, conflictos, etc.).

Las múltiples funciones de los ritualistas en contextos chamánicos no son necesariamente encarnadas por un mismo individuo, aunque esto pueda ocurrir en numerosas ocasiones. En tal sentido, suelen actuar como sanadores, sacerdotes, artistas, adivinos, consejeros, jefes y sabios. Como especialistas de lo sagrado poseen el saber esotérico sobre la salud y la enfermedad, así como el manejo de las energías y poderes que rigen el universo, definiendo a la vida y la muerte (Gómez Cardona, 2010; Llamazares y Martínez Sarasola, 2006; Terán, 1997). Sus difíciles viajes entre las dimensiones de lo real, a menudo rozando fuerzas excesivas, les permiten dialogar con los dueños míticos (personificaciones de la vida manifiestas en elementos, territorios y especies), y aconsejar a los hombres sobre el buen manejo de los entornos (Urbina Rangel, 2010). De este modo, su mayor logro es adentrarse en el mundo del origen, cuando los límites entre hombres y bestias eran aún imprecisos: un momento privilegiado en el cual, por no haberse alejado aún de la matriz silvestre (pero con la potencialidad de hacerlo), el ser integrado puede conjugar en una mirada lo que serán dos miradas distintas, dos perspectivas diferentes pero en el fondo complementarias. Por ejemplo en algunas sociedades amazónicas, a partir de esta participación como cuidador-dialogante, el espíritu del ritualista muerto tomará los atributos del jaguar, y convertido en un chamán-jaguar, velará por el territorio de su grupo (Gómez Cardona, 2010; Urbina Rangel, 2010).

La capacidad de algunos chamanes de transmutar en jaguares, asumiendo sus rasgos y cualidades, se puede traducir en efectos positivos o negativos, acordes con una natura-

leza moralmente ambigua. De este modo, los ritualistas que viajan entre las dimensiones de lo real transformados en jaguares, pueden actuar como protectores de la comunidad pero también como agresores de sus enemigos (Reichel-Dolmatoff, 1978). Entre algunos grupos chaqueños existe la creencia de que el espíritu transmutado del chamán puede asumir los comportamientos del felino, y así atacar y comer a quienes cruza deambulando por el monte. De este modo, se entiende que los cuerpos mutilados que suelen aparecer en los bosques, como si hubieran sido atacados por jaguares, fueron en realidad devorados por chamanes (Idoyaga Molina, 2000).

II. La transformación humano-felina en el área de estudio y en regiones adyacentes

En el rastreo de este tipo de creencias a través del análisis de la iconografía prehispánica, encontramos un amplio tratamiento del tema antro-po-felínico en la estilística de La Aguada (*ca.* 500-1100 d. C.), distribuida por las sierras y valles de las actuales provincias argentinas de Catamarca y La Rioja, a corta distancia de la región que nos ocupa (González, 1998). En aquella época esta temática absorbió todos los ámbitos de la práctica cotidiana, como se observa en la alfarería utilizada en contextos públicos y domésticos (Gordillo, 2009; Kusch, 1991) o en el arte rupestre de las sierras de Ancasti (véase fig. 1), igualmente desplegado en situaciones más o menos inclusivas desde el punto de vista del número de participantes comprometidos en la ejecución y observación de las imágenes (Llamazares, 2009; Quesada y Gheco, 2011). No obstante, las creencias asociadas a la transformación humano-felino no irrumpieron en forma abrupta, ya que se conocen antecedentes iconográficos en los estilos Condorhuasi y Ciénaga, de comienzos del primer milenio de nuestra era (González, 1998).

Por sus características y amplia difusión, la iconografía de La Aguada fue vinculada a procesos de integración a una escala macrorregional, abarcando el centro-sur andino. Tales procesos habrían implicado una creciente centralización política, el incremento de las desigualdades sociales y la existencia de un núcleo ideológico básico compartido por diferentes grupos, como se manifiesta en las similitudes iconográficas verificadas contemporáneamente en el oasis de San Pedro de Atacama (norte de Chile) y, a mayor distancia, en los centros políticos de Tiwanaku y Wari, en Bolivia y Perú (González, 1998; Pérez Gollán, 1986). Durante el período Tardío, posterior al declive de Tiwanaku y previo a la conquista española, esta temática desaparece o se debilita en numerosas regiones, aunque en ciertas ocasiones se habría revitalizado y de este modo puede ser reconocida en objetos de la época de la expansión Inka (Reynoso y Prato Longo, 2008).

Pero aún en la época de máxima expansión de La Aguada (período Medio), cuando se produjeron las mayores afinidades iconográficas en el centro-sur andino, existieron áreas cercanas donde la temática felínica o antro-po-felínica tuvo un escaso o nulo tratamiento. Esto se comprueba, por ejemplo, en el valle de Yocavil y otras áreas comprometidas en el desarrollo del estilo Candelaria (Scattolin, 2006). Estas observaciones advierten sobre la variabilidad de las trayectorias históricas locales y sobre la inconveniencia de concebir a la supuesta «integración» del período Medio como un proceso homogéneo y desplegado en forma continua a lo largo de la geografía centro-sur andina.

Las sierras de Córdoba, también vecinas al área de distribución de La Aguada, pero sin el amplio despliegue iconográfico en torno a la transformación humano-felino, constituirían en este sentido un ejemplo similar al anterior. Probablemente, este patrón se vincula con determinadas elecciones a nivel estilístico, que restringieron un tratamiento explícito del tema. La decoración cerámica, por ejemplo, estuvo basada en diseños geométricos de posible carácter

eskeiomórfico (Serrano, 1945). Tampoco el arte rupestre, con sus diversas modalidades estilísticas locales (Gardner, 1931; Recalde y Berberían, 2005; Recalde y Pastor, 2012; Rocchietti, 2000), se enfocó en este tipo de motivos, más allá de los casos que presentamos a continuación.

Pero tales elecciones a nivel de la iconografía son insuficientes para sostener la inexistencia de creencias y prácticas relacionadas con la transformación humano-felino entre los indígenas de la región. Fuera de este ámbito material, el análisis de las fuentes escritas del período colonial temprano (mediados del siglo *xvi* a principios del *xvii*) ofrece información complementaria sobre el problema. Nos referimos a un expediente judicial del año 1620, relativo al pueblo de indios de Quilino (sierras del Norte de Córdoba, véase fig. 1), y conservado en el Archivo Histórico de Córdoba (Escribanía 1, Legajo 50, Expediente 2; transcripción de Castro Olañeta, 2006a). Se trata de un proceso contra el *poblero*¹ Alonso Gordillo, acusado y condenado por los maltratos cometidos contra los indígenas. Más allá de la trama particular y de las motivaciones de los diferentes declarantes, nos interesa destacar las referencias de algunos testigos de parte del acusado, aludiendo a las frecuentes «borracheras» llevadas a cabo por los indígenas². Por ejemplo Francisco Pereira, mayordomo de una estancia cercana, señalaba que:

«... muchas veces vio este testigo que el dicho Alonso Gordillo impedía a los indios de Quilino las borracheras y biniendo un día de Malgasta un pueblo de indios para Quilino hallaron una noche una borrachera donde bieron dos indias biexas bestidas con pellexos de tigueros danzando en medio de la borrachera y los indios alrededor dellas danzando y gritando...» (Castro Olañeta, 2006a:107).

Según Luçia de Alcaraz, suegra del acusado, los indios de Quilino:

«... muchas veces hacian borracheras... y ara dos años le dixeran a esta testigo que avian echo en el monte otra borrachera y en ella andava una india llamada Juana desnuda con unos pellexos de tiguere y andaba en medio de la borrachera y alrededor danzando y besándola en el trasero los indios...» (Castro Olañeta, 2006a:137).

Otros testigos repitieron afirmaciones en el mismo sentido. Esto es, que se llevaban a cabo «borracheras» en el mismo pueblo o en el monte cercano, con la participación de mujeres mayores («biexas») vestidas con cueros de jaguares («tigueros»), quienes danzaban entre los indios. Según las fechas mencionadas, no se trataba de un evento único sino de reuniones frecuentes y repetidas, cuanto menos, en los últimos 10 años. De acuerdo a los testimonios las motivaciones podían ser variadas, por ejemplo: «...muriéndoseles algunas criaturas se van a el monte y alli lloran y ydolatrando y danzando y haziendo mas borracheras...» (Castro Olañeta, 2006a:137). También se practicaban celebraciones cuando «les baxaba la regla» a las «indias muchachas» (Castro Olañeta, 2006a:136).

¹ Los *pobleros* eran agentes designados por los titulares de las encomiendas o repartimientos de indios para organizar y encauzar su actividad productiva. Debido a que ocasionalmente su paga correspondía a una parte de la tributación, eran comunes los maltratos y exigencias para que los indígenas incrementaran la productividad de su trabajo (González Navarro, 2005; Montes, 2008; Piana de Cuestas, 1992).

² El proceso judicial contra Alonso Gordillo ha sido analizado por Castro Olañeta (2006b). Su estrategia de defensa se basó en acusar a los indios de practicar idolatrías, aduciendo que ellos lo querían mal y lo acusaban injustamente, debido a sus esfuerzos por evitarles las «borracheras».

Específicamente en la declaración del testigo Francisco Rodríguez Mansilla se agrega que, para la realización de una de las «borracheras», los indios «...tenían echo un zercó de ramas y dentro del por un callexon que tenían echo de ramas danzaban con (...?) y unos papagayos y figuras de lagartos...» (Castro Olañeta, 2006a:135). Este comentario suma datos sobre la participación de otros animales, o sus representaciones, además de los jaguares. En este sentido, aves y reptiles tuvieron un alto valor simbólico entre los indígenas sudamericanos, incluyendo los de regiones cercanas como el centro-sur andino, el Chaco o el Paraná (González, 1998; Métraux, 1944; Ottalagano, 2007; Reynoso y Pratolongo, 2008; Terán, 1997).

III. Características del caso de estudio

Los ejemplos arqueológicos que analizamos en esta contribución corresponden al período prehispánico y consisten en dos paneles con representaciones rupestres grabadas, emplazadas en aleros rocosos de las sierras noroccidentales de Córdoba. El empleo de la mencionada técnica de producción de las imágenes, así como la ausencia de depósitos estratificados asociados, impide establecer para las mismas una cronología basada en fechados radiocarbónicos. No obstante, según el conocimiento disponible sobre el arte rupestre en la microregión de estudio, basado en el análisis de 72 sitios arqueológicos (conteniendo 167 paneles grabados y/o pintados), es posible sustentar una asignación general al período Tardío de las Sierras Centrales de Argentina, comprendiendo aproximadamente el milenio previo a la conquista española (Pastor, 2012; Pastor *et al.*, 2012; Recalde, 2009; Recalde y Pastor, 2012).

Estos aleros se localizan en la vertiente occidental de las sierras de Serrezuela, en uno de los límites de la región serrana de Córdoba (véase fig. 1). Se trata de un pequeño cordón montañoso que no sobrepasa los 900 msnm y se encuentra rodeado por las planicies que descienden hacia la depresión de las Salinas Grandes (200 msnm), excepto por el sur donde se conecta con el valle de Guasapampa. El sector occidental de Serrezuela es ocupado por una cerrillada interpuesta entre el faldeo de las sierras y la planicie. Dicha cerrillada recibe la denominación local de «Lomas Negras» (250-400 msnm), tratándose de un intrincado conjunto de lomadas bajas separadas por quebradas por donde discurren arroyos únicamente activos después de las lluvias de verano. Con posterioridad a las mismas, el agua remanente se almacena en depósitos naturales en medio de los cauces (llamados «pozos» o «cajones» por los actuales pobladores), alrededor de los cuales se disponen los principales sitios arqueológicos prehispánicos (figura 2; Pastor, 2009, 2010, 2012).

El ambiente se caracteriza por las condiciones de aridez propias de la transición entre el *Chaco Serrano* y el *Chaco Seco* (Karlin *et al.*, 1994). Se trata de un paisaje forestal con diferentes especies arbóreas que, en época estival (coincidiendo con el momento de mayor disponibilidad hídrica), proveen frutos comestibles. Entre ellas sobresalen los algarrobos (*Prosopis* spp.) y el mistol (*Zizyphus mistol*). Además de las posibilidades de recolección, el área posee una localización estratégica que permite el acceso a ambientes adyacentes, alejados del sector de colonización agrícola o de poblamiento más continuo, en concreto, hacia las planicies donde era posible obtener recursos complementarios como los guanacos (*Lama guanicoe*), ñandúes y sus huevos (Rheidae) y sal en el borde de las salinas. Se trata asimismo de un espacio que permitió la comunicación, así como la convergencia e interacción, con grupos de regiones vecinas que también podían acceder a la depresión de las Salinas Grandes. Entre ellos los asentados hacia el oeste, en las sierras de Los Llanos de La Rioja (80-130 km) y las sierras de Velasco (180-230 km), hacia el noreste en las sierras del Norte de Córdoba (140-220 km), donde se encuentra el antiguo pueblo de Quilino, o bien

hacia el norte en las sierras de Ancasti (210-280 km), donde se conserva el arte rupestre más conspicuo de La Aguada (figura 1; Llamazares, 2009; Quesada y Gheco, 2009).

Sitio Los Pilonos 2 (panel n.º 1)

Este sitio se ubica en el sector de cabecera de una quebrada, en torno a un pequeño pozo de agua a cuyo alrededor se disponen cinco instrumentos de molienda (morteros) en grandes rocas fijas. Este instrumental pudo ser utilizado en forma simultánea por cuatro operadores, lo cual sugiere la habitual interacción de un grupo relativamente reducido de personas, pero superando las necesidades de una simple unidad doméstica nuclear³. La ausencia de otros materiales en superficie y de depósitos estratificados (una característica frecuente en los sitios arqueológicos del área) impide acceder a un panorama más amplio de las actividades llevadas a cabo durante la ocupación del lugar. No obstante, teniendo en cuenta la información de otros sitios de las sierras de Córdoba, donde además de los útiles de molienda (y eventualmente del arte rupestre) se conservan otros materiales asociados, podemos asumir razonablemente la ejecución de tareas más variadas. En este sentido, los instrumentos de molienda pasivos en rocas fijas, ajenos a los procesos erosivos que impiden la acumulación sedimentaria, serían los únicos restos remanentes de un conjunto de prácticas ligadas al procesamiento y consumo de alimentos, comprendiendo vegetales cultivados y especialmente una variedad de recursos silvestres de origen animal y vegetal (Medina *et al.*, 2011; Pastor, 2007).

A unos 400 m cuenca abajo del sitio se encuentra un pozo de mayor tamaño al que se asocian 15 morteros fijos, potencialmente utilizados por 14 operadores simultáneos (sitio Los Pilonos 1). En tanto que a unos 500 m pero en dirección opuesta, en otra quebrada similar, se ubica una importante aguada con morteros dispuestos para su posible empleo simultáneo por 18 usuarios (Pozo de la Sacha Cabra; fig. 2). Las fuentes escritas de finales del siglo XVI y principios del XVII ofrecen testimonios sobre el aprovechamiento de estas aguadas o *jagüeyes* (Montes, 2008). Éstos son definidos como depósitos de agua *llovediza* que quedaba represada entre *lozas de peñas*. Se sostiene que algunos *jagüeyes* tenían una mayor capacidad de carga, reteniendo el líquido por más tiempo, y que eran aprovechados por distintos grupos comarcanos cuando las aguadas más pequeñas se secaban, para lo cual debían contar con la aprobación de sus propietarios o titulares (Montes, 2008). En casos de necesidad, por ejemplo en años secos, debió ser frecuente la convergencia de numerosas personas en dichas aguadas principales, cuando probablemente se celebraban «juntas y borracheras» como las de Quilino, entendidas como instancias de participación comunitaria, de afianzamiento y reproducción de los lazos intergrupales, con la asimilación de las estructuras y jerarquías existentes en el seno de estas antiguas formaciones sociales. Los útiles de molienda, dispuestos para su empleo potencialmente simultáneo por parte de numerosos individuos, serían parte de la infraestructura destinada a acoger a estos colectivos sociales inclusivos, y empleada durante la preparación de significativos volúmenes de alimentos y bebidas (Medina *et al.*, 2011; Pastor, 2007, 2009).

El sitio Los Pilonos 2 se localiza entre estas dos aguadas principales, con evidencias de ocupaciones repetidas por parte de grupos inclusivos de escala comunitaria (Pastor, 2010). Específicamente, el panel grabado se encuentra en el frente de un alero que, por su tamaño

³ La estimación del número posible de usuarios simultáneos de los instrumentos de molienda fue efectuada según las propuestas de Babot (2007), con modificaciones. En tal sentido, el número de operarios propuesto se refiere a aquellos que potencialmente utilizaron los equipos de un mismo grupo tipológico y que aún se conservan en condiciones de uso, por no haber sufrido roturas. Los morteros y molinos (especialmente los primeros) son artefactos de elaboración costosa y uso repetido en el largo plazo, confeccionados en anticipación a un retorno previsto a los lugares.

y ubicación, resulta altamente visible en el paisaje, tanto para quienes ocupan el sitio como para quienes circulan entre una quebrada y otra. En este aspecto, las imágenes pueden ser relacionadas con un rol de demarcación del entorno, siendo ésta una característica del arte rupestre de la modalidad estilística que denominamos B, cuyas expresiones predominan en Lomas Negras y en áreas adyacentes como el sector norte del valle de Guasapampa (Pastor, 2012; Recalde y Pastor, 2012). Además de su emplazamiento y alta visibilidad, las restantes características son propias de esta modalidad estilística, por ejemplo la técnica de producción de las imágenes (grabado por raspado de la superficie rocosa) y los tipos de motivos ejecutados.

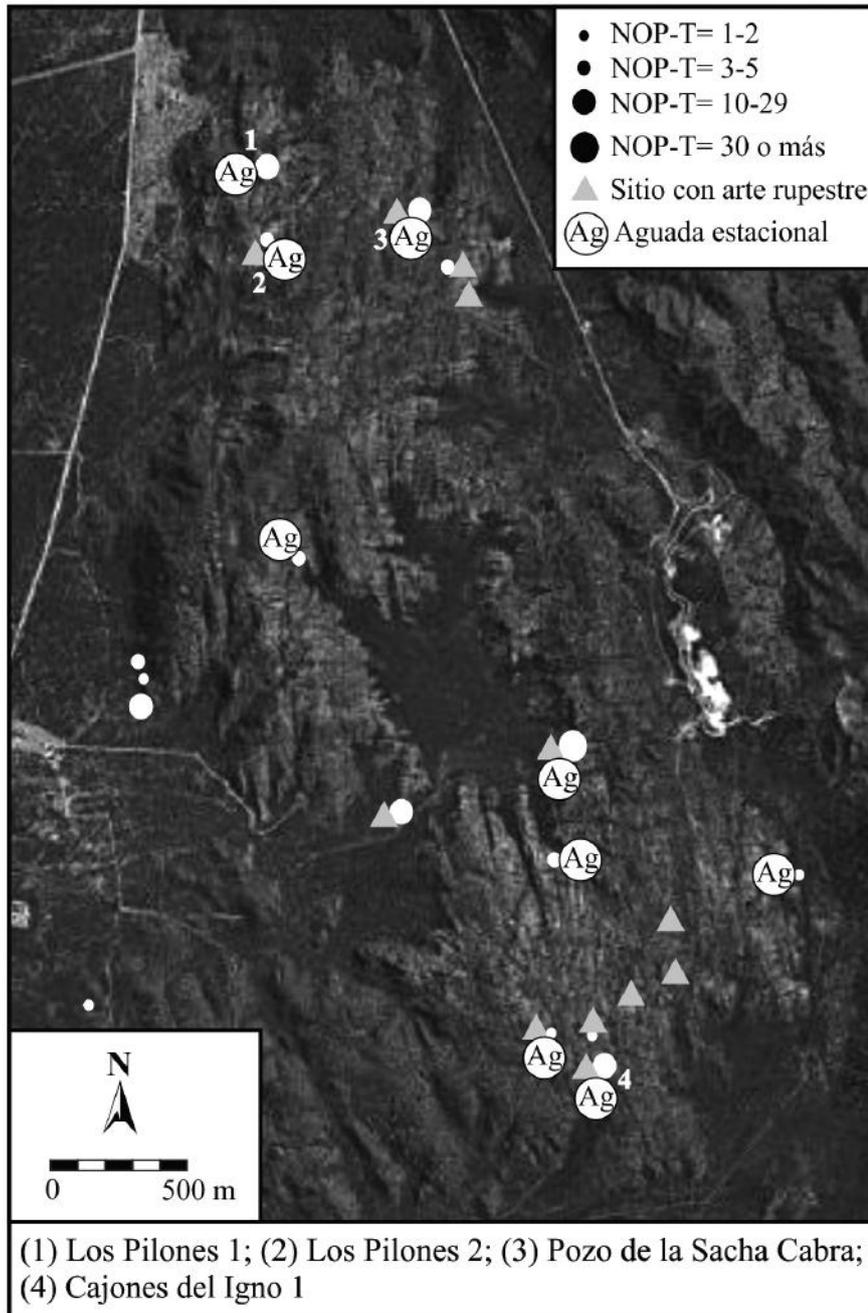


Figura 2. Sitios arqueológicos prehispánicos en el área de Lomas Negras (Sierras de Serrezuela, Córdoba).

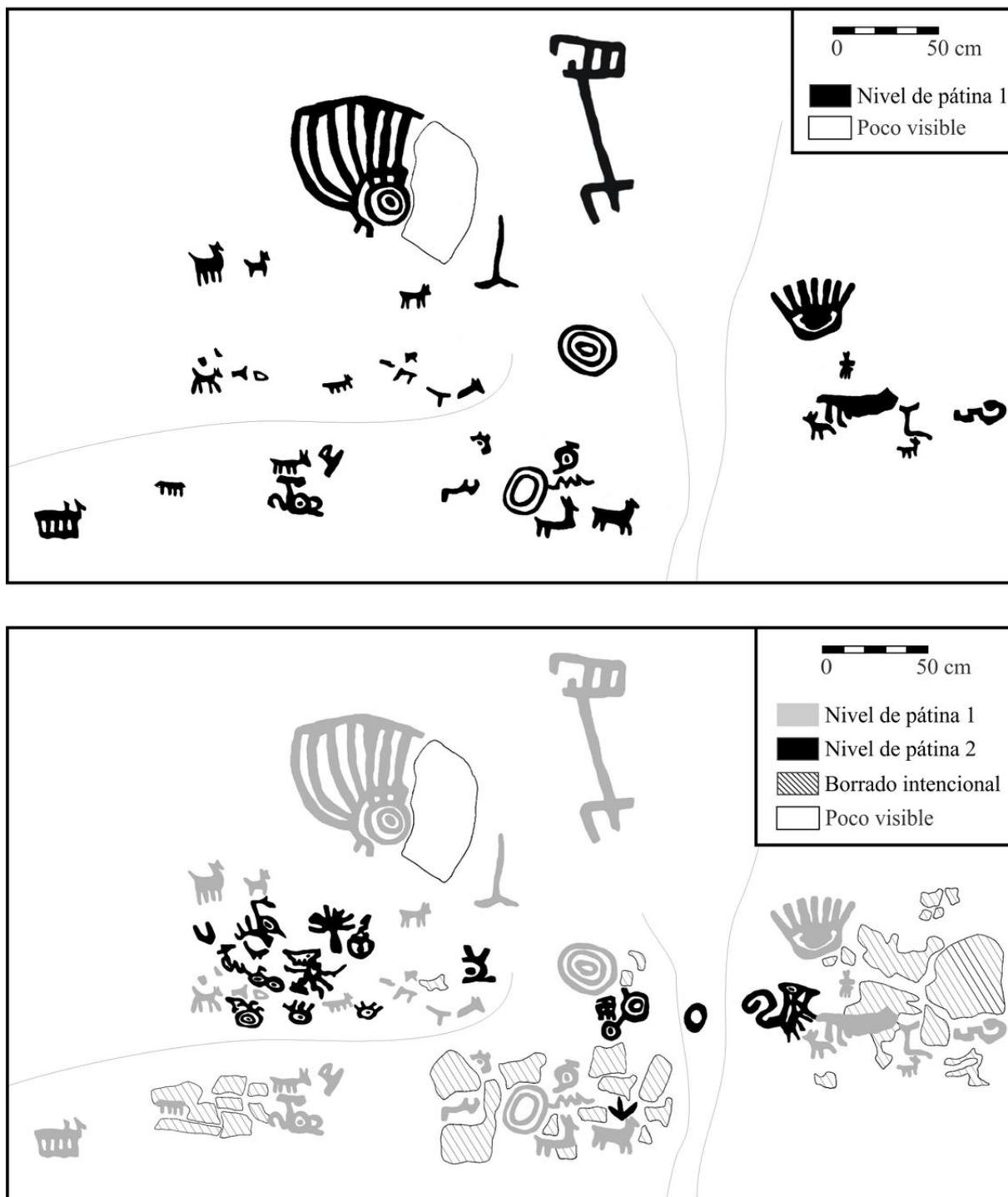


Figura 3. Panel grabado n.º 1 del sitio Los Pilones 2 (Sierras de Serrezuela).

Estos últimos dan cuenta de la tensión entre dos asociaciones temáticas que englobamos en las variedades estilísticas B1 y B2 (Pastor, 2012). En ocasiones, dicha tensión fue expresada a través de la subordinación o supresión de motivos. Tales alternativas se manifiestan en las diferencias de pátinas, superposiciones y por el borrado intencional de imágenes.

En la composición original del panel, correspondiente al nivel de pátina más antiguo, la asociación de motivos define un tema propio de la modalidad estilística B, incluyendo la aludida tensión entre las variedades B1 y B2. Este tema comprende una jerarquía de antropomorfos de dos cánones de diseño específicos (*sensu* Aschero, 1996): figuras de cuerpo

completo con indicación de aditamentos como tocados cefálicos y eventualmente del sexo masculino (patrón constructivo A3; *sensu* Pastor, 2012), y cabezas con tocados (canon C; *sensu* Pastor, 2012). La jerarquización se define por el tamaño y ubicación de las figuras en el panel (fig. 3). También se cuentan motivos circulares y lineales, que no pueden ser relacionados con referentes objetivos. En forma conjunta, los antropomorfos pertenecientes a estos cánones y patrones de diseño (definitorios de la variedad estilística B2) establecen un vínculo jerárquico sobre algunas figuras de camélidos (el tipo de motivo distintivo de la variedad B1), los cuales se diferencian por su menor tamaño y por ocupar una posición por debajo de los antropomorfos (véase fig. 3).

El nivel de pátina más reciente corresponde a un grupo de motivos agregados en un momento posterior, afectando a los sectores preferentemente ocupados por los camélidos. Además de estos agregados, es posible apreciar la ejecución de un raspado sobre gran parte de la superficie rocosa, aparentemente realizado con el propósito de invisibilizar o destruir algunas figuras de la composición original. De este modo, la mencionada tensión entre los motivos característicos de las variedades B1 y B2 alcanzó una mayor intensidad, pasando de la subordinación a la supresión de algunas figuras de camélidos (fig. 3; Pastor, 2012).

Los nuevos motivos reprodujeron la temática propia de la variedad B2, sin implicar en este aspecto una discontinuidad con el momento anterior, sino un mantenimiento de las jerarquías entre figuras humanas establecidas en la composición original, con la replicación del tema de las articulaciones asimétricas entre antropomorfos. Sin embargo, el diseño específico de algunos motivos sí presenta características novedosas que, según entendemos, remiten al concepto de la transformación humano-felino. El agregado principal comprende un conjunto de imágenes organizadas en torno a un antropomorfo central, representado de frente, con indicación del sexo y un objeto tipo vara en una mano. La cabeza está de perfil y sobresale por la indicación de una máscara felínica con detalle de las fauces. La resolución de diseño es afín a la estilística de La Aguada, tal como ésta se manifiesta en la iconografía cerámica (González, 1998; Gordillo, 2009; Kusch, 1991) y en el arte rupestre de las sierras de Ancasti (Llamazares, 2009; fig. 4). Esta figura central establece una relación jerárquica con respecto a varias cabezas con tocado (canon C) de tamaño pequeño, que la rodean. Todo el conjunto agregado respetó la estructura y jerarquías de la composición original, pues aparece como subordinado (por su posición y tamaño) a los antropomorfos principales más antiguos (véase fig. 3).

En el otro extremo del panel, pero a la misma altura y con un tamaño similar al enmascarado, se agregó otra figura antropomorfa, o antro-po-felínica, que también parece afectar a un espacio previamente ocupado por camélidos, pero respetando a las figuras humanas principales de la composición original. Probablemente, en algún sentido, su significación era complementaria con respecto al enmascarado. Está representada de cuerpo completo y en tres cuartos de perfil. El detalle más sobresaliente es una larga cola enroscada, de carácter felínico o acaso simiesco (véase fig. 3). En el caso de las convenciones de La Aguada, especialmente en la cerámica, las representaciones humanas se realizan de frente y las de animales como camélidos y felinos de perfil (González, 1998; Kusch, 1991). De este modo, los personajes enmascarados sólo presentan el cuerpo de frente, con la cabeza de perfil, dado al carácter zoomorfo y específicamente felínico que aporta la máscara. En esta figura de Los Pilonos 2 la posición en tres cuartos de perfil y la cola enroscada (de perfil absoluto) podrían indicar un nivel más avanzado en el proceso de transmutación de humano a felino, donde los rasgos de «animalidad» resultaron más acusados. En tal sentido, sería posible interpretar un carácter complementario en el significado de ambas imágenes, aludiendo a instancias sucesivas de la metamorfosis antro-po-felínica (fig. 5).

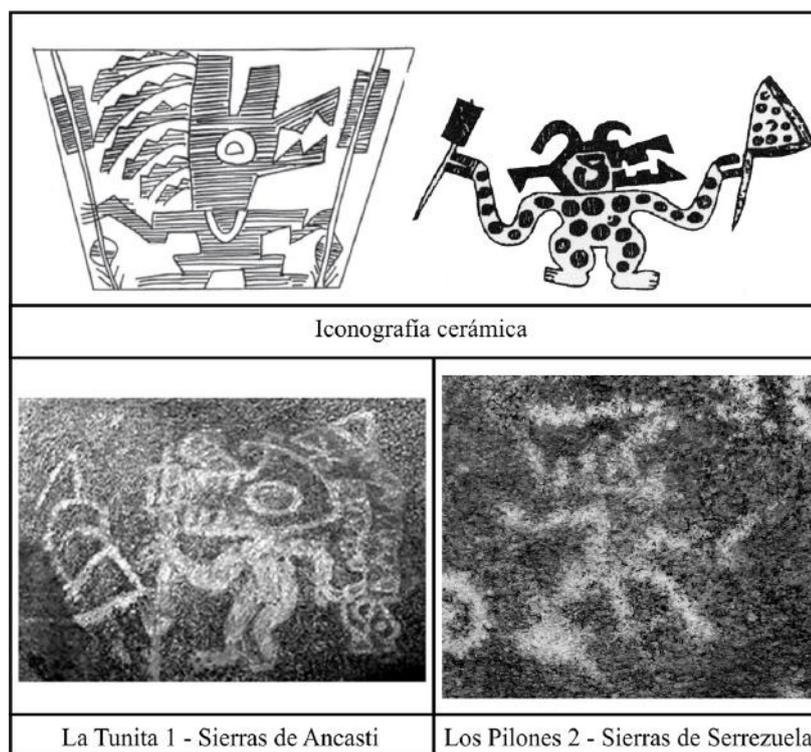


Figura 4. Antropomorfos con máscaras felínicas en la iconografía Aguada (cerámica y arte rupestre) y en el sitio Los Pilonos 2 (Sierras de Serrezuela).

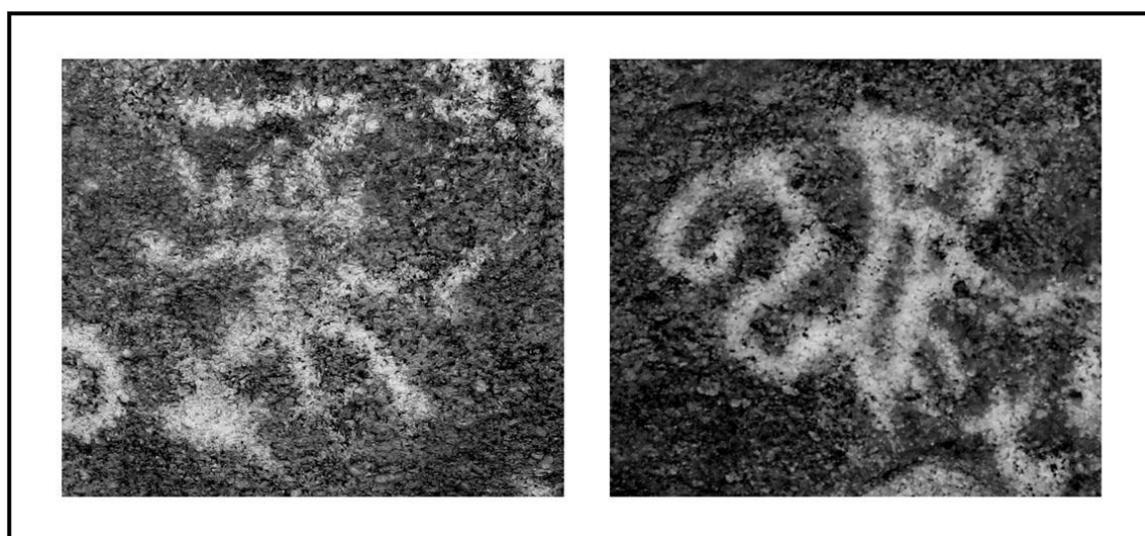


Figura 5. Motivos rupestres del sitio Los Pilonos 2 (Sierras de Serrezuela), posiblemente representando instancias sucesivas de la metamorfosis humano-felino.

Como dijimos, no es posible descartar que la cola enroscada constituyera un rasgo simiesco y no felínico. La representación de monos fue frecuente en la iconografía andina y también en el caso de La Aguada, o de expresiones culturales más tempranas como Ciénaga. Más allá de la importancia simbólica de estos animales, no se debe descartar una probable relación semántica con la casuística antro-po-felínica. Tal como sugirió Alan Sawyer (citado por Sevilla Casas, 2007: 74-75), es posible que los pueblos precolombinos miraran «...a los simios, con sus colmillos y sus rasgos humanoides, como felinos antropomórficos, y sentido que ellos eran humanos felinos de un modo extraño sobrenatural...».

Sitio Cajones del Igno 1 (panel n.º 8)

Este sitio se localiza en torno a una de las principales aguadas del área de Lomas Negras, localmente conocida como «Cajones del Igno» (véase fig. 2). Al igual que los sitios anteriores se ubica en torno a un cauce en una quebrada, presentando instrumentos de molienda en rocas fijas relacionados con prácticas de procesamiento y consumo alimenticio. Dichos instrumentos pudieron ser utilizados simultáneamente por 19 personas, lo cual indica la importancia pública del lugar en tiempos prehispánicos.

Se conservan 10 paneles con arte rupestre, dos de los cuales se localizan en orillas del cauce, en una posición que confiere una alta visibilidad a las imágenes (desde más de 20 m de distancia). Los ocho paneles restantes se ubican en el interior de un alero cercano al pozo de agua (*ca.* 40 m), siendo necesario ingresar al mismo para poder observar los motivos. En casi todos los casos las figuras ocupan posiciones altas, que sumadas a su tamaño, técnicas de ejecución y características de diseño, permiten su asignación a la modalidad estilística B (variedad B2), con condiciones de visibilidad definidas como «medias» (menos de 10 m distancia).

El panel n.º 8, que nos ocupa en esta oportunidad, se aleja de este criterio por el uso de una técnica infrecuente de ejecución (grabado por picado y posterior pulido de la roca) y en especial por desplegarse sobre un soporte horizontal correspondiente al piso del alero. Asimismo, por la elección de algunos motivos que resultan exclusivos de este panel, pues no se repiten en el resto de la microrregión noroccidental de Córdoba. Estas características son suficientes para asignarlo a una variedad específica dentro de la modalidad estilística B (B3), que se diferencia por los rasgos mencionados y por sus condiciones de visibilidad consideradas bajas. En efecto, aun cuando se encuentra en un sitio de importancia pública y de utilización a escala comunitaria, su ubicación particular restringió las posibilidades de observación a pocas personas en forma simultánea, quienes debieron acercarse al mismo a menos de cinco metros.

Se identifican motivos no figurativos (lineales y circulares) así como un antropomorfo del patrón A3, con indicación del sexo, tocado cefálico y probablemente dorsal. La temática antro-po-felínica adquiere un tratamiento distinto, pues no se representaron en forma directa humanos enmascarados o figuras con rasgos mixtos, sino indirectamente pisadas correspondientes a ambas especies. Se cuentan tres pisadas humanas (dos en un mismo sentido y otra en dirección opuesta), junto a dos huellas de felino con la misma orientación que esta última (fig. 6). No se aprecian diferencias de pátinas que indiquen una ejecución diacrónica, por lo que la asociación de motivos es considerada como una unidad. Si en el sitio anterior es posible interpretar dos momentos sucesivos de la transformación humano-felino, a través de las figuras de un enmascarado y la de un personaje con rasgos mixtos, aquí el proceso de metamorfosis se apreciaría por algunos de sus presuntos efectos indirectos. Esto es, por las huellas que dejaría en el suelo un personaje que experimenta dicha transmutación. Si la india Juana, o las dos indias «biexas» de la «borrachera» de Quilino, bailando desnudas y cubiertas con pellejos de «tiguere», experimentaban transformaciones como las conocidas en numerosos ejemplos del chamanismo sudamericano, entonces los efectos del baile sobre la superficie del terreno podrían ser concebidos simbólicamente como esta representación de los «Cajones del Igno» (fig. 7).

En este segundo ejemplo el tratamiento de la temática antro-po-felínica adoptó parámetros estilísticos diferentes a los más conocidos para La Aguada. Las composiciones basadas en huellas y rastros, en lugar de la representación figurativa de los referentes objetivos, fueron frecuentes en el llamado «estilo de pisadas» de la Patagonia (Schobinger y

Gradín, 1985). También se registran manifestaciones similares en áreas más cercanas, como las serranías del sur de la provincia de La Rioja (sierras de Los Llanos y extremo sur de la sierra de Velasco) y el noreste de la provincia de San Juan (sierras de Valle Fértil; Falchi *et al.*, 2011; Re *et al.*, 2011). Asimismo en las sierras de Córdoba, más allá de los cordones noroccidentales, en la piedra grabada de San Buenaventura (valle de Punilla) y en el cerro Suco (un cerro aislado al sur de la sierra de Comechingones; Raggio, 1979; Rocchietti, 2001).

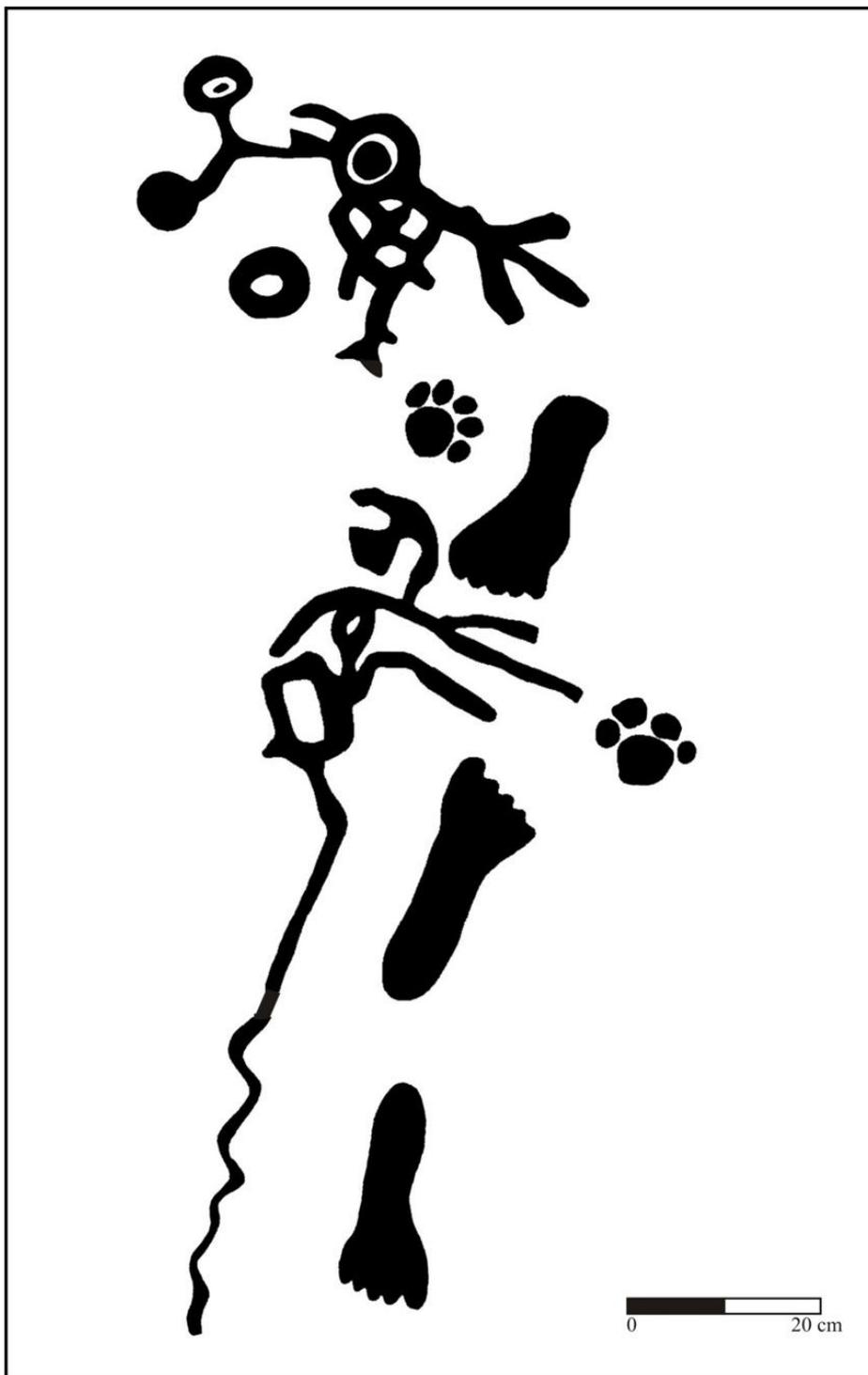


Figura 6. Panel grabado n.º 8 del sitio Cajones del Igno 1 (Sierras de Serrezuela).

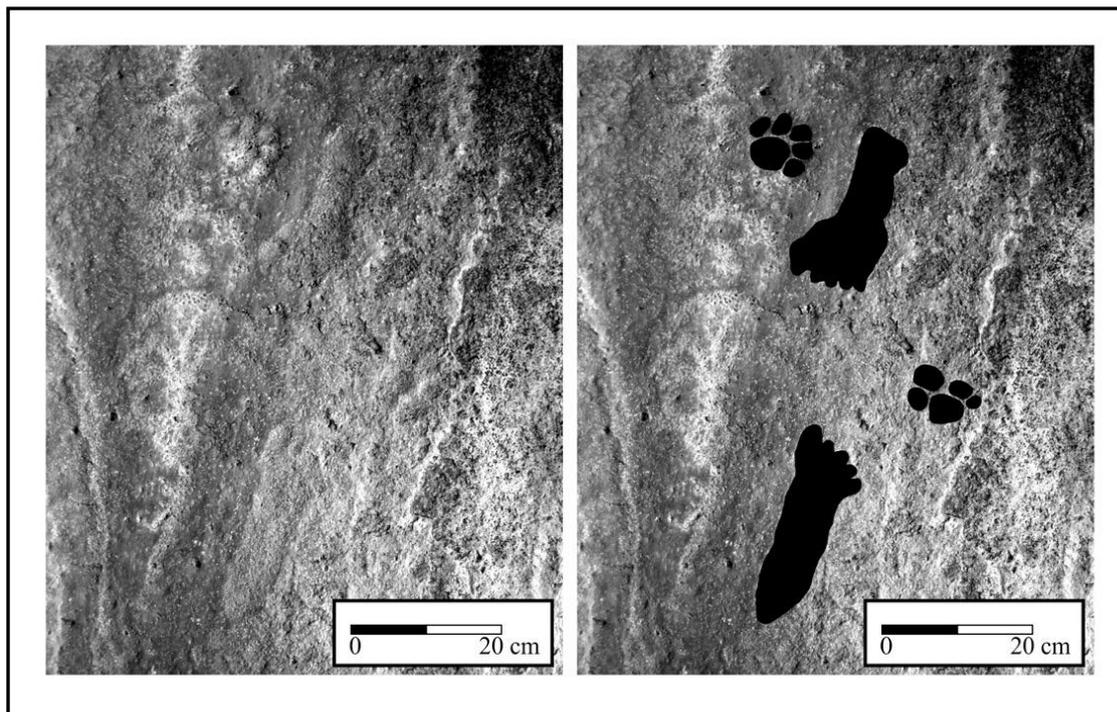


Figura 7. Detalle del panel grabado n.º 8 del sitio Cajones del Igno 1 (Sierras de Serrezuela).

V. Discusión

La problemática de las religiones indígenas en la región central de Argentina, y en su contexto, la casuística ligada a la transformación humano-felino, han tenido un escaso tratamiento en las investigaciones desarrolladas hasta el presente. La información sobre el pueblo de indios de Quilino, donde sus habitantes practicaban «borracheras» en las cuales danzaban mujeres cubiertas con «pellejos de tiguere», fue interpretada como un testimonio de celebraciones rituales y de creencias afines a la esfera chamánica. Asimismo, en el análisis de la iconografía prehispánica, algunos motivos rupestres antropomorfos del Cerro Colorado (sierras del Norte de Córdoba, véase fig. 1) fueron considerados representaciones de chamanes, teniendo en cuenta las características de sus atuendos, posturas y asociaciones con otros motivos (fig. 8); Recalde y Berberían, 2005). Algunas estatuillas antropomorfas de cerámica (piezas relativamente comunes en los contextos del período Tardío en la región) fueron destacadas por la posible indicación de máscaras felínicas (fig. 8; Martín, 1984).

En una contribución específicamente enfocada en el tratamiento de las presuntas prácticas chamánicas, Argüello de Dorsch y Pillado (1988) enumeraron una serie de objetos que, junto a las estatuillas posiblemente enmascaradas, pudieron formar parte del instrumental utilizado en celebraciones grupales y/o en rituales curativos. Éstos comprenden artefactos posiblemente empleados para procesar y consumir sustancias psicoactivas (pequeños moteros y tabletas de piedra, tubos de hueso, pipas de piedra o cerámica), así como cristales en estado natural (cuarzo, berilo, granate, mica) con un probable valor mágico-religioso. En el mismo sentido podríamos incluir a algunos instrumentos musicales como silbatos de cerámica y flautas de piedra o hueso (Bixio *et al.*, 2010; Serrano, 1945). En todos los casos se trata de objetos infrecuentes y aún excepcionales en el registro arqueológico regional, lo cual sugiere una baja tasa de reposición (en ocasiones relacionada con una elaboración costosa) y un uso relativamente restringido para pocas personas.

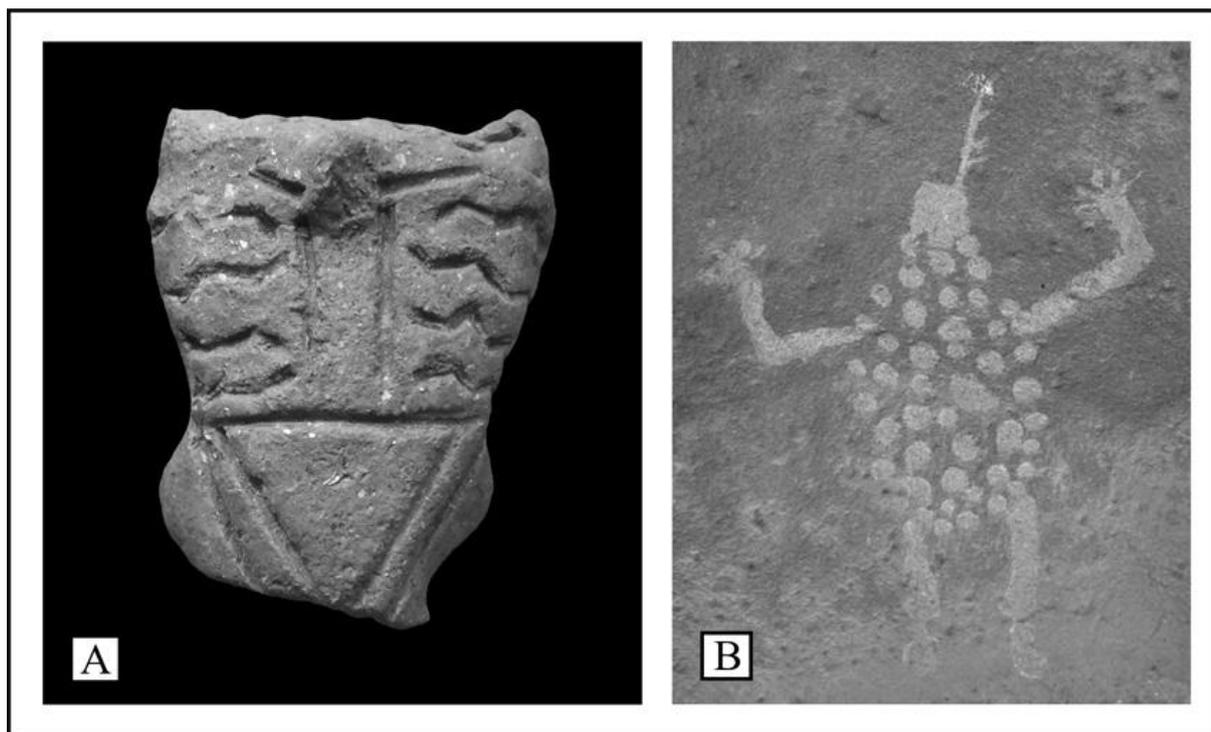


Figura 8. A) Fragmento de estatuilla antropomorfa de cerámica, con posible indicación de máscara felínica. B) Motivo rupestre del Cerro Colorado, interpretado como la representación de un chamán.

A estos indicios se deben sumar las expresiones de arte rupestre presentadas en esta ocasión, que remiten al tema de la metamorfosis humano-felino. Más allá de su carácter poco frecuente en la región, esta temática tuvo una amplísima dispersión geográfica e histórica a lo largo del continente, en relación a la base chamánica de las religiones indígenas. En este punto es preciso señalar que el uso de la categoría «chamanismo» en antropología, y específicamente en los estudios de arte rupestre, ha suscitado en los últimos años numerosas críticas y debates. En especial cuando se utiliza fuera de su contexto original de Siberia y Eurasia subártica, como un rasgo universal en sociedades de pequeña escala como cazadores-recolectores y horticultores. Se indica con acierto que dicha utilización desatiende a la acusada variabilidad cultural y a la contingencia de los procesos históricos (Bahn, 1997; Dowson, 2007). Sin embargo, en esta oportunidad nos interesa resaltar, por encima de la diversidad y del carácter flexible en el corto plazo de las prácticas desarrolladas por los ritualistas (como consecuencia de cambios sociales, políticos, en las pautas de interacción con otros grupos, etc.), la existencia de algunos principios cosmológicos relativamente comunes, que se muestran mucho más extendidos y estables en el largo plazo (McCall, 2007). Por ejemplo, la creencia en una realidad compuesta por diferentes capas o dimensiones, que las mismas pueden ser alcanzadas y conectadas por los chamanes, que con dicho propósito éstos logran estados de trance a través de diferentes medios y técnicas, y que para tales viajes o desplazamientos cuentan con la ayuda de animales y espíritus guías. En ocasiones dichos sistemas de creencias, y las prácticas rituales afines, pudieron persistir en el seno de formaciones sociales políticamente más centralizadas, como estados antiguos.

En el caso de Sudamérica, más allá de sus variantes y transformaciones, el tema de la metamorfosis humano-felino se asocia a este tipo de conceptos cosmológicos, los cuales constituyen el marco de referencia para nuestro ejemplo concreto, abarcando la región central de Argentina en tiempos prehispánicos tardíos y coloniales tempranos (siglos VII

a xvii). El acercamiento a una comprensión más específica y localizada de las prácticas y creencias unidas a esta cosmología, a través del análisis del arte rupestre, exige en primer término una evaluación intrínseca de los paneles, incluyendo los eventuales indicadores de ejecución diacrónica. Asimismo, la indagación sobre sus contextos de producción y uso, contemplando las evidencias de actividades vinculadas a la producción y observación de las imágenes, así como sus articulaciones paisajísticas a diferentes escalas.

Los dos paneles analizados estaban integrados a un paisaje de uso estacional, ligado a las actividades de caza y recolección, y constituyendo uno de los límites del rango de acción de los grupos asentados en los valles agrícolas del noroccidente de Córdoba. Algunos de sus entornos adyacentes eran, además, espacios de convergencia, interacción y eventualmente conflictividad con grupos asentados en regiones vecinas, como las sierras del sur y este de La Rioja, o las del norte de Córdoba (véase fig. 1). Más concretamente, los sitios se localizaban en torno a algunos hitos clave en este medio semi-desértico, las efímeras aguadas que se llenan y retienen el líquido por algún tiempo después de las lluvias de verano. Los materiales arqueológicos sugieren que en torno a dichas aguadas, y a una corta distancia de los paneles, se llevaban a cabo actividades de molienda grupal, seguramente como una instancia de la preparación y consumo de grandes volúmenes de alimentos y bebidas. Tales contextos de participación grupal pueden ser relacionados con las «juntas y borracheras» descritas por los españoles en las fuentes escritas del período colonial temprano (Castro Olañeta, 2006b).

Para el caso específico de las serranías áridas próximas a las Salinas Grandes, existen referencias concretas sobre el aprovechamiento de estas aguadas, acerca de la efectiva territorialidad ejercida por diferentes grupos sobre cada una de ellas, y en relación a la importancia que adquirirían las de mayor tamaño cuando las más pequeñas se secaban (Montes, 2008). Por ejemplo en la comarca de Nondolma (véase fig. 1), el cacique Juan Banchucla informaba que Sacalo era:

«... el jagüey de este testigo; y que el jagüey del que bebe Sarbachuctavi, Ybacsiton y Yalama [se refiere a tres caciques con sus indios], se llama Siquisaca; y que cuando se les acava el agua van a beber del xagüey deste testigo llamado Sacalo...» (Archivo Histórico de Córdoba, Escribanía 1, Legajo 6, Expediente 1; citado por Piana de Cuestas, 1992: 47).

Los contextos de participación grupal constituyeron instancias fundamentales para la integración de las comunidades, la asimilación de las estructuras sociales (con sus jerarquías y contradicciones) y el establecimiento de relaciones y pertenencias territoriales. Como vimos, en tiempos coloniales tempranos, en un contexto de profunda desestructuración social, las celebraciones grupales persistieron como uno de los núcleos resistentes de la cultura indígena, como un canal privilegiado de circulación de la información étnica y como lugar de auto-reconocimiento y oposición a las pautas impuestas por el poder español (Castro Olañeta, 2006b).

Los derechos sobre las aguadas principales, y con ello la posibilidad de permitir o negar su aprovechamiento a otros grupos, pudo ser una de las claves en el establecimiento, persistencia o contradicción de asimetrías sociales. En tal sentido, las «juntas y borracheras» fueron reconocidas como ámbitos de afirmación y reconocimiento de las jerarquías entre diferentes unidades sociales, como familias extensas y linajes. En otro proceso judicial donde

se interrogaba a los informantes sobre las estructuras políticas existentes en un determinado pueblo de indios, el testigo Francisco Calcanchiga declaró que don Gonzalo Pituninaure era el cacique principal del pueblo de Citon, porque como tal «...mandava y le rrespetaban los yndios y quando avia juntas y borracheras era el mas rrespetado y le davan lugar de curaca...». En el mismo sentido, Pedro Chicocechipion agregaba que «...quando se juntan a fiestas lo rrespetaban los indios por tal y los demas curacas y en los asientos le davan el asiento de curaca y por tal era tenido...» (Archivo Histórico de Córdoba, Escribanía 1, Legajo 70, Expediente 6; citado por González Navarro, 2005: 63-64).

En síntesis, el contexto de los paneles donde se desarrolló la temática antro-po-felínica fue el del uso estacional de paisajes forestales áridos donde se practicó la caza y recolección, con ocupaciones en torno a las aguadas transitorias donde se desarrollaron actividades grupales afines a las «juntas y borracheras» del período colonial temprano.

En el caso de Los Pilonos 2, el panel grabado no se ubica específicamente junto a una aguada principal, sino en una secundaria aunque cercana a dos de los pozos de mayor jerarquía en el área (Los Pilonos 1 y Pozo de la Sacha Cabra), en una posición que confiere una alta visibilidad a las imágenes para aquellos que circulan por el paisaje. Las características distintivas de la modalidad estilística B aluden a su significado como hito territorial, asociado a la demarcación del espacio en un contexto de imposición de restricciones a la circulación y a la ocupación de los lugares clave. El análisis de las diferencias de pátinas y superposiciones da cuenta de los vínculos de tensión entre los dos temas más frecuentes de esta modalidad estilística (Pastor, 2012). El primero de ellos, propio de la variedad B1, sobresale por el protagonismo de las figuras de camélidos y por su afinidad temática con la otra modalidad estilística principal del noroccidente de Córdoba (denominada A), cuya distribución y características permitieron relacionarla con contextos de interacción doméstica y con la construcción de paisajes sociales «abiertos» (sin límites ni restricciones a la circulación y el acceso a los recursos; Recalde, 2009). El segundo tipo de asociación, que distingue a la variedad B2, fue específicamente vinculado con la construcción de paisajes sociales «cerrados» (Recalde y Pastor, 2012), en ocasiones entrando en contradicción explícita con las asociaciones B1. Precisamente esto ocurrió en Los Pilonos 2: en un momento inicial las imágenes de camélidos fueron subordinadas a figuras antropomorfas con rasgos jerarquizados, y más tarde fueron suprimidas y superpuestas por nuevos motivos que, además de respetar y reproducir los vínculos de asimetría entre figuras antropomorfas, aludieron al tema de la metamorfosis humano-felino (véase fig. 3).

Por su parte, el panel n.º 8 del sitio Cajones del Igno 1 muestra diferencias en cuanto a las características de diseño y el contexto de producción. No se identifican indicadores de una ejecución diacrónica ni un emplazamiento sobre un soporte de alta visibilidad, aun cuando el mismo se localiza en cercanías de una aguada principal y de instrumentos asociados a la molienda comunitaria. Aunque los datos sugieren el desarrollo de actividades grupales afines a las «juntas y borracheras», el rol de este panel pudo no estar relacionado con la demarcación territorial, sino con rituales específicos implicando una participación más restrictiva, reducida a un corto número de personas (aun cuando pudiera darse en el marco de celebraciones colectivas).

Más allá de sus diferencias, ambos ejemplos dan cuenta de un tipo de construcción paisajística y de las relaciones sociales definida por la efectiva apropiación y demarcación de los principales hitos del entorno, bajo ciertos niveles de tensión y competencia territorial, aportando a la estructuración de un espacio jerarquizado por la imposición de límites a la circulación y acceso a los recursos. Además de los dos sitios analizados, esta misma construcción territorial estuvo extendida por el resto del área de Lomas Negras y zonas

adyacentes como la sección norte del valle y sierras de Guasapampa, donde predominan las expresiones rupestres de la modalidad estilística B (Pastor, 2010, 2012; Recalde y Pastor, 2012).

En cuanto a la temática antro-po-felínica, las resoluciones de diseño sugieren vinculaciones con grupos de regiones vecinas como las sierras de Ancasti y de Velasco (véase fig. 1). Tales vínculos debieron estar favorecidos por el común acceso al bolsón de las Salinas Grandes, entendido como un límite del área de colonización de cada grupo, pero también como un espacio de convergencia, interacción y asimismo de potencial conflicto. Las creencias asociadas a la metamorfosis humano-felino pudieron resultar consistentes con un escenario de jerarquización social y tensión territorial. En el caso de La Aguada se ha planteado que dicha temática formó parte de una ideología relacionada con procesos de integración política e incremento de las desigualdades sociales, propia de contextos de participación pública pero, asimismo, penetrando en ámbitos más domésticos y cotidianos (González, 1998; Gordillo, 2009). Esta última potencialidad no se observa en las sierras de Córdoba, puesto que las expresiones iconográficas fueron limitadas y restringidas a sitios de interacción grupal. Uno de los aspectos más destacados de esta ideología, especialmente en la segunda mitad del primer milenio de nuestra era, y en los primeros siglos del segundo, fue su amplia dispersión geográfica, abarcando a numerosas comunidades de los andes centro-sur, entre ellas muy especialmente las relacionadas con el ámbito de La Aguada. En este sentido, los ejemplos del arte rupestre de las sierras noroccidentales de Córdoba pudieron constituir uno de los límites de la dispersión de un sistema de creencias que, especialmente en ciertos períodos, integró a las comunidades locales en un entramado de relaciones más amplio y extensivo.

Agradecimientos

La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) a través del subsidio PIP 112-200801-02678, bajo la dirección del Dr. Eduardo Berberían. A Isabel Castro Olañeta, Cecilia dal Zovo, Andrea Recalde y Ana María Rocchietti por sus aportes a través de conversaciones, intercambios de bibliografía y/o la lectura crítica del manuscrito. Agradezco a Luis Tissera por su participación en los trabajos de campo y a las familias Eroles, González y Primo por facilitar el desarrollo de las tareas en el área.

Bibliografía

ARGÜELLO DE DORSCH, E. y E. PILLADO (1988): «Aproximación al chamanismo en los pueblos aborígenes de la provincia de Córdoba (aplicación de un modelo teórico)». *Comechingonia*, 6: 119-126.

ASCHERO, C. (1996): «¿Adónde van esos guanacos?», en J. GÓMEZ OTERO (ed.), *Arqueología. Sólo Patagonia*: (153-162). Centro Nacional Patagónico. Puerto Madryn.

BABOT, M. (2007): «Organización social de la práctica de molienda: casos actuales y prehistóricos del Noroeste Argentino». En A. NIELSEN, M. RIVOLTA, V. SELDES, M. VÁZQUEZ y P. MERCOLLI (eds.), *Procesos Sociales Prehispánicos en el Sur Andino: la Vivienda, la Comunidad y el Territorio*: (259-290). Editorial Brujas. Córdoba.

BAHN, P. (1997): «Membrane and numb brain. A close look at a recent claim for shamanism in Palaeolithic art». *Rock Art Research*, 14 (1): 62-68.

BIXIO, B.; BERBERIÁN, E. y S. PASTOR (2010): *Historia Prehispánica de Córdoba*. Editorial Brujas. Córdoba.

CASTRO OLAÑETA, I. (2006a): *Proceso contra Alonso Gordillo, Administrador, por Maltrato a los Indios de Quilino. Estudio Introductorio y Transcripción Paleográfica de un Expediente Judicial de 1620*. Documento de Trabajo n.º 8. Serie del Área de Historia, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

___(2006b): *Transformaciones y Continuidades de Sociedades Indígenas bajo el Dominio Colonial. El Caso del «Pueblo de Indios» de Quilino*. Alción Editora. Córdoba.

DOWSON, T. (2007): «Debating shamanism in Southern African rock art: time to move on...». *South African Archaeological Bulletin*, 62 (185): 49-61.

FALCHI, M.; PODESTÁ, M.; ROLANDI, D.; RE, A., y TORRES, M. (2011): «Arte rupestre entre las sierras y los llanos riojanos: localidad arqueológica Palancho». *Comechingonia*, 15: 9-33.

GARDNER, G. (1931): *Rock-painting of North-West Córdoba*. Clarendon Press. Londres.

GÓMEZ CARDONA, F. (2010): *El Jaguar en la Literatura Kogi. Análisis del Complejo Simbólico Asociado con el Jaguar, el Chamanismo y lo Masculino en la Literatura Kogi*. Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle. Santiago de Cali.

GONZÁLEZ, A. (1998): *Arte Precolombino. Cultura La Aguada. Arqueología y Diseños*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.

GONZÁLEZ NAVARRO, C. (2005): *Construcción Social del Espacio en las Sierras y Planicies Cordobesas*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

GORDILLO, I. (2009): «Dominios y recursos de la imagen. Iconografía cerámica del valle de Ambato». *Estudios Atacameños*, 37: 99-121.

IDOYAGA MOLINA, A. (2000): *Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina*. CAEA/ CONICET. Buenos Aires.

ISBELL, W. (2008): «Wari and Tiwanaku: international identities in the Central Andean Middle Horizon». En H. SILVERMAN y W. ISBELL (eds.), *Handbook of South American Archaeology*: (731-759). Springer. New York.

JANUSEK, J. (2004): *Identity and Power in the Ancient Andes. Tiwanaku Cities Through Time*. Routledge. New York&London.

KARLIN, U.; CATALÁN, L., y R. COIRINI (1994): *La Naturaleza y el Hombre en el Chaco Seco*. Colección Nuestros Ecosistemas. Proyecto GTZ - Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino. Salta.

KUSCH, M. (1991): «Forma, diseño y figuración en la cerámica pintada y grabada de la Aguada». En M. PODESTÁ, M. HERNÁNDEZ LLOSAS y S. RENARD (eds.), *El Arte Rupestre en la Arqueología Contemporánea*: (14-24). Sociedad Argentina de Antropología y Asociación Amigos de Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

LUMBRERAS, L. (1989): *Chavín de Huántar en el Nacimiento de la Civilización Andina*. Ediciones INDEA. Lima.

LLAMAZARES, A. (2009): «El arte rupestre de los parajes La Tunita y La Toma, ladera oriental de la sierra de Ancasti, Catamarca». En *Fundación Desde América* (http://www.desdeamerica.org.ar/textos_arte.html). Última visita: 17-06-2012.

LLAMAZARES, A. y C. MARTÍNEZ SARASOLA (2006): «Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el Noroeste Argentino prehispánico». En MUSEO DE ARTE HISPANOAMERICANO ISAAC FERNÁNDEZ BLANO y FUNDACIÓN CEPPA (eds.), *Tesoros Rrecolombinos del Noroeste Argentino*: (63-91). Buenos Aires.

MARTÍN, V. (1984): «Representaciones plásticas del yacimiento Potrero de Garay». *Comechingonia*, 3: 47-60.

McCALL, G. (2007): «Add shaman and stir? A critical review of the shamanism model of forager rock art production». *Journal of Anthropological Archaeology*, 26: 224-233.

MEDINA, M.; PASTOR, S.; APOLINAIRE, E., y L. TURNES (2011): «Late Holocene subsistence and social integration in Sierras of Córdoba (Argentina): the south-american ostrich eggshells evidence». *Journal of Archaeological Science*, 38: 2071-2078.

MÉTRAUX, A. (1944): «Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Argentino». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV: 7-18.

MONTES, A. (2008): *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*. Ediciones Isquitiipe. Buenos Aires.

OTTALAGANO, F. (2007): «Algunas referencias en torno al simbolismo de las aves en los registros etnohistóricos y etnográficos de guaycurúes y mataco-mataguayos». *Arqueología Suramericana*, 3 (2): 213-228.

PASTOR, S. (2007): «Juntas y cazaderos» Las actividades grupales y la reproducción de las sociedades prehispánicas de las Sierras Centrales de Argentina», en A. NIELSEN, M. RIVOLTA, V. SELDES, M. VÁZQUEZ y P. MERCOLLI (eds.), *Procesos Sociales Prehispánicos en el Sur Andino: la Vivienda, la Comunidad y el Territorio*: (361-376). Editorial Brujas. Córdoba.

_____(2009): «Informe sobre el sitio El Cajón (Serrezuela, Córdoba, Argentina). La ocupación de los microambientes áridos próximos a las Salinas Grandes». *Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos*, 1: 95-114.

_____(2010): «Aproximación inicial a la arqueología del norte de la sierra de Guasapampa y cordón de Serrezuela (Córdoba, Argentina)». *Arqueología*, 16: 151-174.

_____(2012): «Arte rupestre, construcción del paisaje y tensión social en Pocho, Guasapampa y Serrezuela (Córdoba, Argentina)». *Revista Chilena de Antropología*, 26. En prensa.

PASTOR, S.; MEDINA, M.; RECALDE, A.; LÓPEZ, L., y BERBERIÁN, E. (2012): «Arqueología de la región montañosa central de Argentina. Avances en el conocimiento de la historia prehispánica tardía». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 37. En prensa.

PÉREZ GOLLÁN, J. (1986): «Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino», en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XV (3-4): 61-72.

PIANA DE CUESTAS, J. (1992): *Los Indígenas de Córdoba bajo el Régimen Colonial (1570-1620)*. Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

QUESADA, M., y GHECO, L. (2011): «Modalidades espaciales y formas rituales. Los paisajes rupestres de El Alto-Ancasti». *Comechingonia*, 15: 63-83.

RAGGIO, M. (1979): «La roca grabada de San Buenaventura (Córdoba)». *Miscelánea de Arte Rupestre de la República Argentina. Monografías de Arte Rupestre, Arte Americano* 1: 61-82. Barcelona.

RE, A.; PODESTÁ, M., y ROMERO, G. (2011): «Ocupaciones humanas y grabados rupestres del norte de la sierra de Valle Fértil (provincia de San Juan)». *Comechingonia*, 15: 35-62.

RECALDE, A. (2009): «Diferentes entre iguales: el papel del arte rupestre en la reafirmación de identidades en el sur del valle de Guasapampa (Córdoba, Argentina)». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14 (2): 39-56.

RECALDE, A., y BERBERIÁN, E. (2005): *El Arte Rupestre de Argentina Indígena: Centro*. Union Académique Internationale - Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

RECALDE, A., y S. PASTOR (2012): «Contextos 'públicos' y 'privados' para la ejecución del arte rupestre en el valle de Guasapampa (Córdoba, Argentina)». *Latin American Antiquity*, 23. En prensa.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1978): *El Chamán y el Jaguar Estudio de las Drogas Narcóticas entre los Indios de Colombia*. Siglo XXI. México.

REYNOSO, A., y PRATOLONGO, G. (2008): «Jaguares de nuevo. Consideraciones sobre la temática felínica en la iconografía cerámica del período tardío en Yocavil (Noroeste Argentino)». *Estudios Atacameños*, 35: 75-96.

ROCCHIETTI, A. (2000): «Arte rupestre de las sierras de Comechingones (Córdoba). Síntesis regional». En M. PODESTÁ y M. DE HOYOS (eds.), *Arte en las Rocas: Arte Rupestre, Menhires y Piedras de Colores en Argentina*: (121-128). Sociedad Argentina de Antropología y Asociación Amigos de Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

___(2001): «El Cerro Suco: una obra de veinte siglos». *Rupestre/web* (<http://www.rupestreweb.tripod.com/suco.html>). Última visita: 17/06/2012).

SAUNDERS, N. (2005): «El icono felino en México. Fauces, garras y uñas». *Arqueología Mexicana*, 12 (72): 20-27.

SCATTOLIN, M. (2006): «Contornos y confines del universo iconográfico precalchaquí del valle de Santa María». *Estudios Atacameños*, 32: 119-139.

SCHOBINGER, J., y GRADÍN, C. (1985): *Arte Rupestre de la Argentina. Cazadores de la Patagonia y Agricultores Andinos*. Editorial Encuentro. Madrid.

SERRANO, A. (1945): *Los Comechingones*. Serie Aborígenes Argentinos, vol. I. Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

SEVILLA CASAS, E. (2007): «Los animales mágicos de Tierradentro ¿magia de quién?». *International Journal of South American Archaeology*, 1: 67-79.

TERÁN, B. (1997): «Categorías shamánicas y parashamánicas o iniciáticas en la cultura de los Toba orientales». *Mitológicas*, XII: 45-54.

URBINA RANGEL, F. (2010): *Las Palabras del Origen. Breve Compendio de la Mitología de los Uitotos*. Ministerio de Cultura de Colombia. Bogotá.

VELANDIA JAGUA, C. (1994): *San Agustín. Arte, Estructura y Arqueología*. Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular y Universidad del Tolima. Bogotá.