

Sebastián Pastor¹, Andrea Recalde^{1,2}, Luis Tissera²,
Mariana Ocampo³, Gabriela Truylol², Stefanía Chiavassa-Arias²

Chamanes, Guerreros, Felinos: Iconografía de Transmutación en el Noroeste de Córdoba (Argentina)

Shamans, Warriors, Felines: Iconography of Transmutation in Northwestern Córdoba (Argentina)

Recibido: 2.9.2014 - Aceptado: 1.12.2014

Resumen

Se desarrolla un análisis del arte rupestre del noroccidente de Córdoba (Argentina), con especial énfasis en las expresiones del alero Salamanca de la Aguada. Las diferencias tonales y las acciones de repintado permiten distinguir tres momentos de ejecución. La sucesiva incorporación de imágenes modificó la temática original, fundada en las figuras de camélidos, por el agregado de nuevos referentes como antropomorfos, motivos no figurativos y en menor medida pisadas. Este cambio repite una secuencia observada en otros sitios de la región, entendida en términos de desactualización de una determinada temática e imposición de otra nueva. Entre los agregados se destaca una escena compuesta por antropomorfos alineados, con indicación de vestimentas confeccionadas con pieles de jaguar u otro felino moteado. Se analiza información arqueológica, histórica y etnográfica, tanto a nivel local como macrorregional, con el propósito de contextualizar el caso de estudio y desarrollar una hipótesis que define a dichas vestimentas como una indumentaria de transmutación. Finalmente, se intenta vincular la implantación y desarrollo de determinadas formas ideológicas y prácticas sociales en la región con los procesos políticos y culturales del Período Prehispánico Tardío, comprendiendo los siglos finales previos a la conquista española.

Palabras clave: arte rupestre - metamorfosis humano-felino - imposición iconográfica - tensiones sociales

Abstract ⁴

The authors present an analysis of rock art in northwestern Córdoba (Argentina), with special emphasis on Salamanca de la Aguada rock-shelter. Differences in colors and repainting allow the identification of three phases of execution. The original subject (camelid figures) was changed by incorporating new elements such as humans, non-figurative motifs and a few footprints, as also occurs at other sites in the region. Among the additions a scene of aligned human figures stands out, indicating dresses made from feline skins. Archaeological, historical and ethnographic information, both locally and macro-regional, is analyzed in order to contextualize the case study and develop a hypothesis with regard to these garments that apparently indicate transmutation of the human beings. Certain ideological forms and social practices in the region are related to political and cultural processes of the Late Prehispanic Period, comprising the final centuries prior to the Spanish conquest.

Key words: rock art - human-feline metamorphosis - iconography - social tensions

1 CONICET, Área de Arqueología del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", Córdoba, Argentina

2 Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba

3 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

4 English summary revised by Lesley Haslam

Introducción

En toda la América indígena las creencias acerca de las relaciones consustanciales entre personas y animales, dadas en planos espirituales, tuvieron una amplísima dispersión. Dentro de esta relación sobresalen los felinos y en especial los jaguares (*Panthera onca*). El aspecto más destacado es la noción de metamorfosis humano/felino, íntimamente ligada a una cosmología y religiosidad de base chamánica que comprometía a la mayoría de las sociedades en cuyo seno pudo desarrollarse. Este concepto de transmutación formó parte del acervo de numerosos pueblos, a lo largo de vastas geografías y períodos históricos, constituyéndose prácticamente en un arquetipo continental⁵.

Típicamente, en múltiples mitologías amerindias el jaguar era el animal en el que transmutaban los chamanes, más allá de que éstos pudieran eventualmente tomar la forma de otras especies. De este modo, podían emprender difíciles viajes o negociaciones entre los planos y fuerzas cósmicas, arropados de cualidades notables de estos felinos como la astucia, destreza, velocidad o fiereza. Los fines perseguidos pudieron ser diversos, en ocasiones mediados por un carácter moralmente ambiguo (curar/dañar), conectados a instancias tanto individuales como colectivas, las que pudieron incluir desde rituales hasta acciones guerreras (Gómez Cardona 2010, Reichel-Dolmatoff 1978, Valverde Valdés 1996, Viveiros de Castro 2005).

En un aporte anterior se introdujo al tratamiento del problema en la región central de Argentina a través del análisis de dos manifestaciones de arte rupestre prehispánico (Pastor 2012a). Este arte fue contextualizado teniendo en cuenta otras expresiones contemporáneas de la materialidad, como figurinas antropomorfas de arcilla con rasgos o atavíos felínicos, así como datos contenidos en fuentes coloniales tempranas (principios del siglo XVII) que indican la persistencia de este tipo de creencias aún frente a un escenario de desestructuración social.

Nuestro propósito actual es profundizar el conocimiento sobre esta línea enfocando los procesos sociopolíticos locales a través del desarrollo de una particular forma ideológica. El análisis se centra en un nuevo contexto regional con arte rupestre prehispánico, que presenta una significativa escena con personajes antropomorfos ataviados con vestimentas de piel de felino.

Metamorfosis humano/felino en el contexto local y macrorregional

Las nociones de transformación o metamorfosis de humano a animal (y viceversa) tienen una proyección prácticamente universal. En esta sección se definen parámetros más específicos con el propósito de establecer algunas particularidades a nivel local y macrorregional, que permitan una mayor contextualización e interpretación del caso de estudio arqueológico. No se pretende desarrollar un repaso exhaustivo. Por el contrario, se seleccionan algunos ejemplos conspicuos que afirman conceptos fundamentales como la relación chamán-jaguar, la potencia del cuero del animal como objeto mágico y la posibilidad de resignificación y/o polisemia en torno a un núcleo relativamente rígido de creencias, según coyunturas o tendencias del proceso sociopolítico.

Si nos enfocamos en la materialidad arqueológica prehispánica, un ejemplo sobresaliente corresponde a la iconografía de metamorfosis de la estilística Aguada, distribuida por la porción meridional del Noroeste Argentino (González 1998). Desde aquí, las distancias a las Sierras de Córdoba varían entre 200 y 500 km (Fig. 1). Esta iconografía tuvo un claro vínculo con un núcleo temático de amplia dispersión andina durante el Horizonte Medio (500-1000 d.C.), coincidente con el esplendor de Tiwanaku en la cuenca del Titicaca. Una variedad de motivos y temas, plasmados en soportes como cerámica, metalurgia y arte rupestre, inciden sobre figuras de felinos, humanos y sus procesos de transmutación. Se identifican figuras híbridas como felino-ofídicas, felino-ornitomorfos así como humanos con atributos felínicos en el tocado o vestimentas, portando armas, cabezas cercenadas, escudos o estandartes de cueros de felino. También se repite una representación antropomorfa con el cuerpo de frente y una gran máscara felínica de perfil (González 1998, Gordillo 2009).

Algunos temas de esta iconografía tuvieron una vasta proyección andina durante el Período Medio, a modo de un “código internacional” estrechamente relacionado con determinados procesos de integración y centralización política que cristalizaron en la época (Berenguer 1998, González 1998, Isbell 2008). No obstante, las evidencias indican que el marco ideológico que los sustentaba no surgió espontáneamente ni se desvaneció por completo en la primera mitad del segundo milenio. Como observó González (1998) para el caso de Aguada, esta iconografía tenía antecedentes

5 En este trabajo no se parte de una definición esencialista y universal de chamanismo, aspecto que ha dificultado en ocasiones comprender en su especificidad a las sociedades americanas (Martínez González 2007), ni de un sentido reduccionista y restringido a manifestaciones como los estados alterados de consciencia (Clottes y Lewis Williams 2010). Se reconoce una perspectiva que lo concibe como práctica social integradora y expresión de un sistema de significados compartidos. En este marco, las imágenes de transmutación tienen una fuerza simbólica construida en forma comunitaria y, en consecuencia, materializan lo idiosincrático en un contexto histórico particular.

locales en el Período Temprano (ca. 500 a.C. - 500 d.C.), mientras que en los Andes Centrales se los reconoce, por ejemplo, en Chavín de Huántar (ca. 1200-500 a.C.; Burger 2008, Tantaleán 2011). Del mismo modo, el tratamiento de temas alrededor de figuras humanas, de felinos y sus relaciones (incluyendo eventualmente la transmutación) se repite en forma esporádica durante los Períodos Intermedio Tardío y Tardío (ca. 1000-1530 d.C.), sin el protagonismo del Horizonte Medio pero con una clara significación hasta la época de los Inkas (Berenguer 2009, Reynoso y Pratolongo 2008, Zuidema 1989). Desde allí se proyectaron hacia períodos históricos más recientes, aún frente a escenarios de desestructuración social y cultural promovidos por la conquista española.

De este modo, en la segunda mitad del siglo XIX persistían creencias en torno a la transformación humano/jaguar en zonas de Catamarca por las que se distribuyen los restos de Aguada. Los relatos acerca del *runa-uturunco* (hombre-jaguar) fueron recogidos por los primeros etnógrafos y arqueólogos como Lafone Quevedo (1888), Ambrosetti (1896) y Quiroga (1929). Según este último, se contaba “en el Ambato, que allá por el año 1852 vivía en la Puerta un indio muy malo, ño Rocha, quien tenía un cuero de tigre. Este revolcábase en su cuero y se convertía en el acto en *uturunco*; y, una vez transformado en felino, salía a hacer sus correrías por las estancias, cazando hacienda. Si se daba con un tigre lo peleaba, venciénolo siempre. Para volverse cristiano el *uturunco* se revolcaba en el cuero de tigre... Cuando murió ño Rocha, el cura negóse a enterrarlo en sagrado, y allá anda siempre de tigre en los campos...” (destacados en el original; Quiroga 1929: 210).

Sin embargo, como bien advirtió Ambrosetti (1896), la proyección geográfica de estas nociones era mucho mayor, abarcando zonas de Corrientes, Misiones y Paraguay, un ámbito guaraní donde era fácil oír hablar de los hombres-jaguas o *Yaguaretés-abás*. Entre ambas regiones, en Tucumán, Santiago del Estero y el norte de Córdoba, se conservaba la leyenda del “Tigre Capiango”. Reproducimos el extracto completo ya que se obtienen importantes pautas:

“Refiere la tradición que dos hermanos vivían en el bosque en un ranchito, ocupándose de las faenas propias del mismo. Por aquella época apareció en las inmediaciones un tigre cebado en carne humana que hacía muchas víctimas, al cual no podía matarse, pues se le disparaban tiros, erizaba los pelos y las balas resbalaban sobre ellos. Uno de los hermanos observó con sorpresa que las apariciones del felino coincidían exactamente con las desapariciones del otro hermano, y naturalmente esto lo puso en cuidado, resolviendo observarlo con sigilo. En una de las salidas, éste lo siguió y pudo ver que en llegando su hermano a cierta parte del monte descolgaba de un árbol un gran bulto que

contenía un frasco de sal y un *cuero de tigre*, que extendía en el suelo. Luego, tomando tres granos del frasco, los comía en seguida, revolcándose *sobre la piel*, se transformaba en la terrible fiera. Temiendo lo desconociese se retiró, pero al siguiente día se fue al monte y, tomando el bulto con el frasco y la piel, los echó al fuego para que su hermano no pudiese continuar en sus felinas andadas. Vuelto a su casa encontró a su hermano muy enfermo, casi agonizante, quejándose de su acción y diciéndole que a causa de ella se moría, pero que si quería salvarlo aún le trajese del monte un pedacito del cuero del tigre que faltaba quemarse, pues ése sería un único remedio. Al oír esto, el hermano compadecido volvió al monte, y recogiendo el fragmento pedido tornó presuroso a su casa; pero ni bien se lo entregó, el enfermo, *echándose sobre la espalda el resto del cuero*, se transformó repentinamente otra vez en tigre, y dando un salto prodigioso se perdió en el monte hasta ahora” (Ambrosetti 1896: 332-333; los destacados en el original enfatizan la potencia del cuero como objeto mágico).

Siguiendo estas proyecciones se podría sugerir que este núcleo de creencias estaba presente de algún modo en las Sierras de Córdoba durante el período prehispánico. O, dicho en otros términos, que la verificación de esta hipótesis a través del análisis de la materialidad (v.g. presencia de una iconografía de metamorfosis) debería ser más previsible que sorprendente. El objetivo del trabajo consiste entonces en establecer, a partir de la investigación e integración de un nuevo contexto arqueológico, las características y condiciones de implantación de esta forma ideológica y, en especial, su conexión con los procesos políticos y culturales de la época.

Durante el Período Colonial Temprano (comienzos del siglo XVII) una investigación judicial llevada a cabo en el pueblo de indios de Quilino, en las Sierras del Norte de Córdoba (Fig. 1), reveló que sus habitantes realizaban celebraciones periódicas que incluían rituales de metamorfosis. Según uno de los testimonios, en una ocasión los indígenas “tenían echo un zerco de ramas y dentro del por un callexon que tenían echo de ramas danzaban con [...?] y unos papagayos y figuras de lagartos” (Castro Olañeta 2006: 135). Este detalle muestra la importancia simbólica de otros animales en el ritual, no únicamente de los felinos. Sin embargo, el aspecto más sobresaliente era la participación de una “india llamada Juana desnuda con unos pellexos de tiguere” (Castro Olañeta 2006: 136). Según otro testimonio, en otra ocasión oficiaban “dos indias biexas bestidas con dos pellexos de tigueres danzando en medio de la borrachera y los indios alrededor dellas danzando y gritando” (Castro Olañeta 2006: 107). Uno de los testigos había sido enviado por orden del visitador, a la sazón en el pueblo de indios, a confirmar las denuncias sobre borracheras e idolatrías. De este modo pudo hallar a una india que había salido en medio

de la ceremonia y entre sus pertenencias, “dos cueros de tiguere y los traxo” (Castro Olañeta 2006: 135).

Según las evidencias, durante el Horizonte Medio (ca. 500-1000 d.C.) la región serrana central de Argentina no participó explícitamente en los procesos que resultaron en una cierta unificación macrorregional de los temas de la iconografía (González 1998, Berenguer 1998, Isbell 2008). No obstante, y más allá de los testimonios sobre las celebraciones de Quilino, como continuidad y resignificación de una práctica tradicional en un contexto de desestructuración colonial, se conocen expresiones de arte rupestre prehispánico que inciden sobre temas afines a la transmutación humano/felino (Pastor 2012a). Se trata de dos paneles localizados en las sierras de Serrezuela, en uno de los límites de la región serrana de Córdoba que permitía la conexión con Los Llanos de La Rioja y a través de ellos, con la porción meridional del Noroeste Argentino (Fig. 1). Su cronología estimada es entre fines del primer milenio y la primera mitad del segundo. En Cajones del Igno 1, un sitio donde se desarrollaron celebraciones colectivas junto a una aguada⁶, se conserva un panel con una posible representación de un ritual de metamorfosis a través de sus efectos indirectos, en este caso, de las pisadas humanas y de felinos que se entremezclan en un soporte horizontal. Aunque ambos tipos de motivos integran los repertorios rupestres locales y de regiones vecinas (Aparicio 1939, Falchi et al. 2011; Raggio 1979, Re et al. 2011), se destacan aquí las particulares relaciones o vínculos anecdóticos que se establecen entre ellos (Fig. 2).

Otro sitio cercano es Los Pilonos 2, asimismo localizado junto a una aguada, en este caso a corta distancia (ca. 400 m) de un punto de mayor acumulación hídrica donde se dispuso una infraestructura para la molienda colectiva, empleada durante rituales comunitarios (sitio Los Pilonos 1; Pastor 2015). El concepto de metamorfosis se define aquí a partir de otros parámetros de representación. En algunos de sus detalles estos parámetros se aproximan a la estilística Aguada, plasmada en contextos rupestres de la Sierra de Ancasti (ca. 200-250 km al norte de Serrezuela; González 1998). Sobresalen dos personajes antropomorfos o con rasgos híbridos humano-animal, cada uno actuando como centro de un conjunto de motivos y a cierta distancia entre sí, aunque se ubican a una misma altura del soporte y poseen un tamaño similar, lo cual sugiere cierta vinculación anecdótica (Figs. 3-4). Esta apreciación se refuerza con el referido aspecto de centralidad, que convoca prioritariamente la atención del observador, así como la coloración de las pátinas, pues se trata de grabados relativamente sincrónicos e incorporados

en el último momento de ejecución del panel (Pastor 2012b). El motivo de la derecha es un antropomorfo con el cuerpo de frente, indicación del sexo, posiblemente un objeto en una mano y una máscara felínica de perfil. El segundo tiene rasgos híbridos, con el cuerpo en tres cuartos de perfil y una larga cola enroscada. Ambos motivos podrían representar instancias sucesivas de la metamorfosis de humano a felino, en una lectura de tipo secuencial (*sensu* Gordillo 2009) que también ha sido identificada en la iconografía Aguada, a través de temas que inciden sobre la noción de transmutación (Fig. 5).

Fuera del arte rupestre de Serrezuela conocemos otro ejemplo en la localidad arqueológica Cerro Colorado, en las Sierras del Norte de Córdoba (Gardner 1931, Recalde 2015). Esta localidad se destaca, dentro de las Sierras Centrales de Argentina, como la mayor concentración regional de arte rupestre prehispánico, además de su vinculación geográfica con las Sierras de Ancasti (ca. 200-250 km), análoga a la que se establece a mayor latitud entre el occidente de Córdoba y Los Llanos de la Rioja (Fig. 1). Entre los cientos de paneles y los miles de motivos documentados destacamos aquí cuatro figuras antropomorfas, distribuidas en dos paneles, que por sus atributos de diseño (tipo de indumentarias, aditamentos), así como por su centralidad o destaque visual fueron consideradas representaciones de chamanes (González 1963, Recalde y Berberían 2005). Particularmente la vestimenta de una de ellas muestra las características manchas subcirculares, indicativas de su confección con pieles de felino moteado (*Panthera onca*, *Leopardus geoffroyi*; Fig. 6). Esta forma de indicación de los rasgos felínicos a través de manchas u ocelos pintados o grabados por picado, ha sido reconocida en motivos zoomorfos de la misma localidad, así como en sitios dispersos del occidente cordobés (Recalde 2009). A un nivel regional las referencias a este núcleo ideológico se completan con algunas figurinas antropomorfas de arcilla, aparentemente ataviadas con máscaras o tocados felínicos (Fig. 7; Martín 1984, Pastor 2012a). De este modo, el conjunto material sumado a la información documental del Período Colonial Temprano avalan como hipótesis la existencia de un conjunto de creencias en torno a la metamorfosis humano/felino, en un contexto de base chamánica y con un particular despliegue en celebraciones colectivas.

Nos interesa destacar que, en torno a este núcleo de nociones relativamente rígido, la acción de diversas agencias produjo un juego continuo de reproducción, manipulación y resignificación, en gran medida influenciado por las contingencias sociopolíticas. A través de la acumulación histórica, las tendencias al cambio y la polisemia se

6 Se toman en cuenta las infraestructuras de molienda (oquedades de morteros y molinos confeccionados en rocas fijas, para un uso a largo plazo) como indicadores de las mejoras e instalaciones de los lugares por los que se distribuyen, en directa relación con su capacidad de acogida, distinguiéndose situaciones de molienda individual o doméstica y de molienda colectiva (Pastor 2015).

entrelazaron de un modo complejo alrededor de este núcleo en parte imperturbable. Es preciso considerar, en particular, los cambios promovidos por procesos políticos que tuvieron como ingredientes la jerarquización social y/o la conflictividad bélica. En tales casos, formas arraigadas de concebir las relaciones espirituales entre personas y animales, como las unidas a las nociones de transmutación o tonalismo (Garza 1990), pudieron ser redefinidas por grupos específicos o jerarquías sociales en favor de su propia afirmación.

Por ejemplo en Mesoamérica los jaguares, además de ser los animales en los que transmutaban los chamanes, eran *alter egos* de los miembros de la elite. En la era clásica maya los felinos se asociaban directamente con el poder, y así los gobernantes se presentaban en público ataviados con pieles de jaguares, mientras que los *petates* y tronos donde se sentaban estaban revestidos con la misma piel (Valverde Valdés 1996). En el caso de los Andes, después del Horizonte Medio la iconografía de metamorfosis tendió a desvanecerse. No obstante el núcleo de creencias persistió, en parte redefinido por las nuevas condiciones del escenario político, teñido por una ascendente beligerancia (la “edad de los guerreros” o Auca Runa que describen cronistas como Guamán Poma). De acuerdo a estos relatos, los guerreros transmutaban durante la batalla en sus animales tutelares. De este modo, una vez que la guerra permitió instaurar nuevas jerarquías sociales, los nombres de estos animales (pumas -poma-, jaguares -otorongo-, gatos del monte -usco-, zorros -atoc-, cóndores -condor-, halcones -guaman-, serpientes -amaro-) se traspasaron a sus descendientes y llegaron a ser “el más estimado nombre de señor” (Nielsen 2007: 32). La atribución del éxito en la batalla a los animales tutelares ha sido relacionada con una orientación corporativa de las sociedades andinas de este período, que desvinculaba la legitimidad política de la trayectoria biográfica de las personas que ejercían la autoridad. Más allá de la noción de transmutación como cualidad de los chamanes, en ocasiones el poder de metamorfosis fue redistribuido corporativamente entre los miembros de determinados linajes o grupos. Quizás de este modo, en algunos valles catamarqueños pudo persistir la creencia en el siglo XIX de que “algunas familias de indios descienden del tigre” (Quiroga 1929: 213).

En el área andina, además de la iconografía distintiva del Horizonte Medio se conocen algunas expresiones más recientes que también inciden sobre el tema de la metamorfosis humano/felino. Entre los grabados de Santa Bárbara, en el norte de Chile, se destacan los antropomorfos con diversos atributos del guerrero (casco, hacha, cabeza cercenada) y vestimentas de transmutación identificadas por las manchas felínicas (Berenguer 2009). Entre otros motivos acompañan representaciones aisladas de cueros de felinos, un tipo de objeto dotado de un elevado poder en el proceso

de metamorfosis. Probablemente estas creencias sobre la transmutación de los guerreros persistían en el siglo XIX entre los chiriguano que habitaban al pie de los Andes. Estos fueron representados en una viñeta de *De Globus* en una celebración de regreso a su aldea, con las cabezas cercenadas de los vencidos y ataviados con vestimentas de cueros de jaguar (Ibarra Grasso 1971: 19; Fig. 8).

La Salamanca de la Aguada

El marco etnográfico y arqueológico que acabamos de delinear aporta una clave de lectura para una significativa escena rupestre presente en este sitio. La Salamanca de la Aguada es un alero de grandes dimensiones, con 15 m de largo, 3,5 m de profundidad máxima y aproximadamente 20 m² cubiertos. Se localiza en la sección norte del valle de Traslasierra, a unos 20 km al sur de la localidad de Villa de Soto (Fig. 1). No cuenta con antecedentes de estudios arqueológicos. Las distancias a algunos sitios y áreas mencionados en el texto son de 50 km hasta Serrezuela, 105 km hasta Quilino y ca. 200-280 km hasta las Sierras de Ancasti. El paisaje local, en torno a los 700-750 m.s.n.m., presenta características comunes a los valles de las Sierras de Córdoba, con acceso cercano a tierras cultivables y a una variedad de recursos relacionados con el medio forestal chaqueño. Se destacan especies con frutos comestibles como los algarrobos (*Prosopis* spp.), chañar (*Geoffroea decorticans*), mistol (*Ziziphus mistol*), tala (*Celtis tala*) y piquillín (*Condalia* spp.). El acceso al agua era indirecto y a través de un curso secundario de escaso caudal.

Además del arte rupestre se reconocen otros vestigios no estratificados de ocupaciones prehispánicas en el interior del alero, a través de fragmentos de recipientes cerámicos, desechos de talla y un mortero fijo. Estos materiales son consistentes con una cronología tardía (entre fines del primer milenio y la primera mitad del segundo) y con eventos de ocupación poco inclusivos, restringidos a un escaso número de participantes. El contexto general se aproxima a otros sitios con arte rupestre de la misma área y microrregión, englobados en la modalidad estilística (*sensu* Aschero 2006) denominada A. Esta modalidad se define por ocupaciones transitorias en abrigos rocosos, con bajo nivel de inclusión social, visibilidad restringida de las imágenes, técnicas de pinturas y temas preferentemente basados en las figuras de camélidos (Recalde 2009). Asimismo el arte de la Salamanca de la Aguada se aleja de los parámetros distintivos de la modalidad B, también presente en la microrregión (paredones y aleros con alta exposición visual, en ocasiones en sitios de participación comunitaria, junto a aguadas permanentes o estacionales, técnicas de grabado y una iconografía parcialmente basada en otros referentes como motivos antropomorfos y mascariformes; Pastor 2012b).

Las diferentes tonalidades, en particular del color blanco, permiten distinguir tres momentos de ejecución. Corresponden al primer momento unos pocos motivos: un círculo con punto central, una línea serpentiforme y nueve camélidos (uno de ellos complementado con un motivo no figurativo en rojo). La mayoría de las figuras ($n=48$), ejecutadas en blanco, negro, gris oscuro y en baja frecuencia rojo, fueron incorporadas en un momento posterior (Fig. 9). Estos agregados modificaron la temática original, fundada en las representaciones de camélidos. En este segundo momento se siguieron pintando figuras de animales: tres camélidos en blanco y un zoomorfo indeterminado en negro. Otros motivos figurativos incluyen a dos pisadas humanas y dos de ave. Sin embargo sobresalen los no figurativos como circulares (cuatro concéntricos), subcuadrangulares con divisiones lineales internas o “enrejados” ($n=5$) y puntiformes ($n=2$). Existen evidencias del repintado de algunas de estas imágenes, lo cual comprendería un tercer momento de ejecución, así como acciones orientadas al reforzamiento de los sentidos en torno a tales íconos en particular. El cambio general a nivel de la temática implicó una menor afinidad con la iconografía distintiva de la modalidad estilística A. Los nuevos motivos se aproximan al repertorio de una de las variedades de la modalidad estilística B (B2; Pastor 2012b), cuyas expresiones se distribuyen por áreas cercanas en la microrregión occidental de Córdoba (ca. 35-100 km). También son notables las recurrencias formales con el Cerro Colorado (Sierras del Norte de Córdoba, ca. 150 km; Fig. 1), a través de la repetición de temas que vinculan a los círculos concéntricos con “enrejados” y las llamadas “constelaciones de puntos”, además de coincidencias en detalles técnicos (empleo de bicromías) y en los contextos de producción (aleros con ocupaciones discretas; Gardner 1931, Recalde 2015).

En general se observa una actitud de respeto hacia las imágenes previas, a pesar de lo abigarrado del conjunto. Sólo se observa la superposición parcial de una de las pisadas humanas sobre un camélido, mientras que el serpentiforme de la composición original habría sido completado en este segundo momento con nuevos trazos, a partir de los cuales se formó un motivo “complejo por agregación” (*sensu* Tissera 2014). El cambio temático y su alejamiento de la pauta más extendida de la modalidad estilística A (en base al protagonismo de los camélidos) aproximan la situación de la Salamanca de la Aguada a otros sitios puntuales del occidente de Córdoba, pertenecientes a diferentes modalidades estilísticas, donde se observa la penetración de los temas e íconos referentes de la variedad B2 en diversos ámbitos con producciones rupestres preexistentes, en todos los casos con un sentido de imposición jerárquica (Pastor 2012b, Pastor et al. 2015).

Finalmente, en este segundo momento de ejecución se incorporaron los ocho motivos antropomorfos que

convocan nuestra atención en esta oportunidad. Su presencia acentúa el quiebre temático con la producción original, así como la resignificación hacia nuevos referentes, en general asociados a la variedad estilística B2 pero que ocasionalmente pudieron introducirse en otros tipos de contextos. Siete de estos personajes aparecen en situación alineada, lo cual sugiere el vínculo anecdótico o carácter de escena, mientras que el restante está algo separado pero asimismo a corta distancia. Las figuras están pintadas en negro, gris oscuro y blanco y se representan de frente, con indicación de la cabeza, extremidades y vestimentas de piel de felino identificadas por sus manchas (Fig. 9). El tamaño relativamente pequeño y la posición a baja altura determinan una condición de visibilidad restringida, con uno o pocos observadores ubicados a escasa distancia. Este carácter es más marcado que en el caso del conjunto principal de motivos, que son más grandes, están a mayor altura y emplean predominantemente el color blanco, lo cual genera un mayor contraste con el soporte rocoso.

Integración y conclusiones

Lograr establecer en un caso local la existencia de creencias casi universales tiene una importancia más bien limitada. Es necesario indagar sobre el modo de dicha existencia, sobre las particularidades de su manifestación en una realidad específica, además de las condiciones del escenario cultural y sociopolítico que ayudaron a definir, reproducir o modificar. La iconografía prehispánica de metamorfosis, así como las celebraciones coloniales de Quilino, indican el desarrollo de un núcleo ideológico que incluía nociones de transmutación humano/animal y más concretamente humano/felino. Entre otros ámbitos, dichas creencias se expresaron en rituales colectivos conectados con la base chamánica que definía a la religiosidad de estas antiguas sociedades. Hemos planteado que este desarrollo tenía densos vínculos históricos y geográficos, abarcando regiones vecinas tan diversas como las planicies chaqueñas o las montañas andinas.

La escena rupestre de la Salamanca de la Aguada remite especialmente a las vestimentas de cuero de jaguar o felino moteado portadas por una serie de personajes antropomorfos, la cual se concibe como una indumentaria de transmutación. Hemos notado la importancia de la piel de estos animales como objetos mágicos, con un poder clave en el proceso de transformación de los chamanes en el ritual o de los guerreros en la batalla. En el caso de Quilino las celebraciones colectivas en las que participaban “indias viejas” vestidas con cueros de jaguar tenían diversas motivaciones, aunque en general eran ritos de paso como funerales de criaturas o la entrada en la pubertad de las niñas (Castro Olañeta 2006). En algunas ocasiones, como en el paisaje de Lomas Negras en las sierras de Serrezuela (Fig. 1), los paneles con una iconografía de metamorfosis se relacionaron

especialmente con sitios donde se llevaron a cabo actividades comunitarias, aunque ocupando posiciones relativamente marginadas y/o restringidas visualmente a un corto número de observadores (Pastor 2012a). La consolidación de este núcleo ideológico se relaciona con los procesos sociopolíticos del período prehispánico tardío final (ca. 900-1550 d.C.), como rituales orientados en el sentido de la integración política, de la afirmación de los vínculos comunitarios, de las estructuras y jerarquías sociales. Tras el impacto de la conquista dicho ámbito fue redefinido como lugar de auto-reconocimiento y oposición a las pautas impuestas de dominación (Castro Olañeta 2002, Pastor y Medina 2013).

Además de estas motivaciones para la celebración, u otras como los rituales asociados a la recolección de la algarroba, queda expuesto por la evidencia arqueológica y etnográfica un claro vínculo con la actividad bélica, a través de la transmutación de los guerreros. Durante el siglo XVI, en el tiempo de la conquista, las fuentes escritas incidieron en forma repetida sobre los conflictos armados que sostenían diferentes comunidades indígenas entre sí, además de la resistencia ofrecida a los españoles, especialmente en sus primeras entradas (Berberían 1987, Montes 2008). En cuanto al período prehispánico no se verifican procesos distintivos como una reorientación del sistema de asentamiento que privilegiara el aspecto defensivo (v.g. emplazamientos en altura), aun cuando los españoles describieron poblados rodeados con cercos defensivos de ramas y arbustos espinosos. Sí se reconocen escenas de enfrentamiento entre grupos de arqueros en el arte rupestre del Cerro Colorado (Rivero y Recalde 2011; Fig. 1), así como algunos casos de violencia interpersonal (Pastor et al. 2012). Las disputas solían originarse por la violación de límites territoriales y estimularon el desarrollo de una trama política de alianzas y colaboraciones intergrupales. El ámbito de la celebración colectiva o de la “borrachera” fue señalado insistentemente como una verdadera “cocina” de estas alianzas, y no parece arriesgado suponer que antes o después de las batallas también se produjeran rituales de transmutación. Los enfrentamientos armados y las disputas territoriales, reales o potenciales, habrían constituido aspectos clave del proceso sociopolítico tardío, como una fuerza que alentaba la integración política, la jerarquización social, la limitación de los márgenes de la autonomía doméstica y asimismo, la instauración de formas progresivamente restrictivas de territorialidad (Pastor et al. 2012).

Los motivos incorporados en el segundo momento de ejecución del arte rupestre de la Salamanca de la Aguada, incluidos los antropomorfos con indumentarias de transmutación, introdujeron un quiebre temático y un sentido de imposición sobre la producción original. Esta última asumió los parámetros técnicos, contextuales e iconográficos distintivos de la modalidad estilística A, definida como una

forma cultural unida a una ritualidad doméstica y con un sentido orientado hacia la afirmación de esta escala social (Recalde 2009, Recalde y Pastor 2012). Las incorporaciones implicaron un cambio en el relato visual, en el contexto de significación, a través de la apelación a nuevos referentes y un abandono paulatino de la replicación de las figuras que estructuraban la temática original (los camélidos). Los nuevos íconos tienen referencias comunes en el arte rupestre de otras áreas en la región, según diferentes parámetros estilísticos, pero definidos siempre como referentes colectivos, articulados en asociaciones temáticas que dan cuenta de un relato diferente orientado hacia el fortalecimiento de legitimidad política. Este tipo de secuencia de ejecución, repetidamente observada en contextos rupestres del occidente de Córdoba (Pastor 2012b, Pastor et al. 2015), da cuenta del juego de acuerdos y tensiones inherente al proceso de integración comunitaria, con una trama de conflictividad distribuida en un frente interno (entre segmentos constitutivos de las comunidades, como unidades domésticas y linajes familiares) y un frente externo (con formaciones políticas semejantes e independientes). La imposición iconográfica (*sensu* Aschero y Martel 2007) sobre producciones rupestres de la modalidad estilística A, como observamos en este sitio, estuvo vinculada con la tensión del “frente interno”, entre el nivel doméstico y el comunitario, dada en planos simbólicos y a través de diversas acciones rituales.

Entendemos que, de algún modo, la escena rupestre de los antropomorfos con indumentarias de transmutación (consistente con un determinado marco ideológico y de creencias) estuvo conectada con estos procesos sociopolíticos. Interesa destacar que su contenido parece incidir más sobre el aspecto grupal que sobre la metamorfosis como performance individual, en tanto recurso de oficiantes o ritualistas definidos como sujetos con cualidades o conocimientos especiales, inaccesibles a la mayoría. Por el contrario parecen constituirse como sujetos de acciones colectivas, por ejemplo rituales, pero que también pudieron tener un contenido guerrero (aspecto que no se resalta explícitamente), o bien insertarse en un contexto donde la actividad bélica (así como su potencialidad) incidieron en la práctica cotidiana y en el devenir histórico. Como tema general, la asociación de antropomorfos o mascariformes alineados tuvo un amplio tratamiento en el arte rupestre regional, aún bajo diversos parámetros técnicos, formales y estilísticos. En el caso de la Salamanca de la Aguada se destaca la indicación del carácter felínico de las vestimentas, definidas como una indumentaria de transmutación capaz de redirigir las cualidades de estos animales (sagacidad, ferocidad, acecho) hacia el campo de las relaciones políticas (incluida la guerra), tratándose por cierto de recursos muy apropiados para los diversos propósitos.

En el sitio que nos ocupa la temática de la transmutación no fue recreada en un escenario público, de

alta exposición visual y participación colectiva, como sí ocurrió en otras ocasiones (Pastor 2012a). Aquí se trata de un espacio restringido, que solo pudo convocar la observación simultánea por parte de pocos individuos. La incorporación de nuevos motivos tensionó el universo simbólico previo, lo resignificó con un sentido dirigido hacia la integración y legitimación política, en un contexto que imponía una creciente diferenciación y jerarquización social. Los rituales asociados a la ejecución y observación de este arte se reorientaron desde un ámbito típicamente doméstico y de afirmación de los vínculos a dicha escala, hacia aspectos relativos a la construcción política comunitaria. Esto no significó, en este caso particular, una instancia de participación colectiva sino lo contrario, una inclusión restrictiva que podríamos relacionar, por ejemplo, con iniciaciones chamánico/guerreras. Las creencias constituidas en torno a un núcleo arraigado (como las nociones de transmutación) pudieron ser manipuladas o reorientadas hacia un sentido que privilegió la acción colectiva, ante un escenario de ascendente conflictividad.

Esta flexibilidad admitida en el acto interpretativo, la capacidad de asignar nuevos significados en torno a un núcleo de creencias cuyas líneas fundamentales se mantienen rígidas, y de aplicarlos convenientemente en diversas circunstancias o coyunturas, es un aspecto que nos interesa resaltar en torno al análisis de esta producción rupestre y su inserción en el contexto regional. En tal sentido se destaca el aspecto de la discontinuidad temática, la incorporación de nuevos referentes iconográficos y el desarrollo de un aspecto narrativo que nos introduce a los antiguos contextos de significación. Un ejemplo final ayuda a redondear esta idea y a evaluar las proyecciones históricas del núcleo ideológico referido. Hacia 1829, en vísperas del combate de La Tablada (alrededores de la ciudad de Córdoba), donde se enfrentaron las fuerzas del general José María Paz y las del caudillo federal general Facundo Quiroga, se produjo una masiva desertión entre las tropas del primero. Unos 120 de 150 soldados que integraban el escuadrón a cargo del comandante Camilo Isleño huyeron hacia el monte por temor a las fuerzas federales. Según el relato de Paz, la causa del temor era que “habían hecho concebir a los paisanos que Quiroga traía entre sus tropas *cuatrocientos capiángos*, lo que no podía menos que hacer temblar a aquellos... Los *capiángos*... según entendían los milicianos, eran unos hombres que tenían la sobrehumana facultad de convertirse, cuando lo querían, en ferocísimos tigres... y cuatrocientas fieras lanzadas de noche a un campamento acabarán con él irremediablemente” (Paz 1957: 331; destacados en el original). Podemos ver aquí cómo creencias firmemente arraigadas, en un escenario geográfico que es el mismo que nos ocupa, fueron manipuladas por los partidarios del caudillo riojano para favorecer su situación: la invocación del poder temible de una tropa que incluía a cientos de “capiángos” y entre ellos al primero, a su general Facundo Quiroga, “El Tigre de Los Llanos”.

Agradecimientos: La investigación fue financiada a través de un subsidio de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT-2012-1614), bajo la dirección del primer autor, y del subsidio PIP 112-200801-02678 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, dirigido por el Dr. Eduardo Berberían.

Referencias

- Ambrosetti, Juan
1896 La leyenda del yaguareté-abá (el indio tigre) y sus proyecciones entre los guaraníes, quichuas, etc. Contribución al estudio del Folklore comparado. En: Anales de la Sociedad Científica Argentina XLI: 321-337. Buenos Aires.
- Aparicio, Francisco de
1939 Petroglifos riojanos. En: Revista Geográfica Americana XI (67): 257-264. Buenos Aires.
- Aschero, Carlos
2006 De cazadores y pastores. El arte rupestre de la modalidad Río Punilla en Antofagasta de la Sierra y la cuestión de la complejidad en la Puna meridional Argentina. En Tramas en la piedra. Producción y usos del arte rupestre, ed. por D. Fiore y M. Podestá: 103-140. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Aschero, Carlos y Alvaro Martel
2007 Pastores en acción: imposición iconográfica vs. autonomía temática. En: Producción y circulación prehispánicas de bienes en el Sur Andino, ed. por A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. Mercolli: 329-349, Editorial Brujas, Córdoba.
- Berberían, Eduardo
1987 Crónicas del Tucumán. Siglo XVI. Editorial Comechingonia, Córdoba.
- Berenguer, José
1998 La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera. En: Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 7: 19-37. Santiago de Chile.
- 2009 Caravaneros y guerreros en el arte rupestre de Santa Bárbara, Alto Loa. En Crónicas sobre la Piedra. Arte rupestre de las Américas, ed. por M. Sepúlveda, L. Briones y J. Chacama: 193-203. Universidad de Tarapacá, Santiago de Chile.
- Burger, Richard
2008 Chavín de Huántar and its sphere of influence. En:

- Handbook of South American Archaeology (H. Silverman y W. Isbell, eds.): 681-703. Springer, New York.
- Castro Olañeta, Isabel
2002 Recuperar las continuidades y transformaciones: las juntas y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial. En *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*, ed. por J. Farberman y R. Gil Montero: 175-202. Universidad Nacional de Quilmes-Ediunju, Quilmes.
- 2006 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° 8. Serie del Área de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Clottes, Jean y David Lewis-Williams
2010 Los chamanes de la prehistoria. Ariel, Barcelona.
- Falchi, María, Mercedes Podestá, Diana Rolandi, Anahí Re y Marcelo Torres
2011 Arte rupestre entre las sierras y Los Llanos riojanos: localidad arqueológica Palancho. En: *Comechingonia* 15: 9-33. Córdoba.
- Gardner, George
1931 Rock paintings of north-west Córdoba. Clarendon Press, Oxford.
- Garza, Mercedes
1990 Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, D.F.
- Gómez Cardona, Fabio
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, Alberto
1963 Las pinturas indígenas del Cerro Colorado. En: *Revista Gacetika* 63: 14-19. Córdoba.
- 1998 Arte precolombino. Cultura La Aguada. Arqueología y diseños. Filmediciones Valero, Buenos Aires.
- Gordillo, Inés
2009 Dominios y recursos de la imagen. Iconografía cerámica del valle de Ambato. En: *Estudios Atacameños* 37: 99-121. San Pedro de Atacama.
- Ibarra Grasso, Dick
1971 Argentina indígena y Prehistoria americana. Tipográfica Editora Argentina, Buenos Aires.
- Isbell, William
2008 Wari and Tiwanaku: international identities in the Central Andean Middle Horizon. En: *Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman y W. Isbell, eds.): 731-759. Springer, New York.
- Lafone Quevedo, Samuel
1888 Londres y Catamarca. Imprenta y Librería de Mayo, Buenos Aires.
- Martín, Víctor
1984 Representaciones plásticas del yacimiento Potrero de Garay. En: *Comechingonia* 3: 47-60. Córdoba
- Martínez González, Roberto
2007 Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica. En: *Anales de Antropología UNAM* 41(2): 113-156. México, D.F.
- Montes, Aníbal
2008 Indígenas y conquistadores de Córdoba. Ediciones Isquiti, Buenos Aires.
- Nielsen, Axel
2007 Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el sur andino prehispánico. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12(1): 9-41. Santiago de Chile.
- Pastor, Sebastián
2012a Acerca de la metamorfosis humano-felino en el arte rupestre de Serrezuela (Córdoba, Argentina). En: *Anales del Museo de América* XX: 144-165. Madrid.
- 2012b Arte rupestre, paisaje y tensión social: un caso de estudio en Córdoba, Argentina. En: *Revista Chilena de Antropología* 26: 7-32. Santiago de Chile.
- 2014 Lomas Negras de Serrezuela. Construcción de un paisaje rupestre entre las Sierras de Córdoba, las Salinas Grandes y Los Llanos de La Rioja. Editorial Quire Quire, La Plata.
- 2015 Acerca de la constitución de agentes sociales, objetos y paisajes. Una mirada desde las infraestructuras de molienda (Sierras de Córdoba, Argentina). En

- Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina), ed. por J. Salazar. Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", Córdoba. En prensa.
- Pastor, Sebastián y Matías Medina
2013 Prácticas resistentes, elusión y reproducción social en un contexto histórico adverso. Una mirada a los indígenas de Córdoba (Argentina) en tiempos coloniales tempranos. En: *Memoria Americana* 21(1): 65-92. Buenos Aires.
- Pastor, Sebastián, Matías Medina, Andrea Recalde, Laura López y Eduardo Berberían
2012 Arqueología de la región montañosa central de Argentina. Avances en el conocimiento de la historia prehispánica tardía. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXVII* (1): 89-112. Buenos Aires.
- Pastor, Sebastián, Andrea Recalde, Luis Tissera y Mariana Ocampo
2015 Secuencias de producción e imposición iconográfica. Tendencias en el arte rupestre del occidente de Córdoba (Argentina). En: *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas* (República Argentina), ed. por J. Salazar. Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", Córdoba. En prensa.
- Paz, José María
1957 *Memorias póstumas*. Tomo II. Ediciones Estrada, Buenos Aires.
- Quiroga, Adán
1929 Folklore calchaquí. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, sección VI, tomo V: 1-319. Buenos Aires
- Raggio, Mily de
1979 La piedra grabada de San Buenaventura (Provincia de Córdoba). *Miscelánea de Arte Rupestre de la República Argentina*. Monografías de Arte Rupestre, Arte Americano 1, Barcelona.
- Re, Anahí, Mercedes Podestá y Guadalupe Romero
2011 Ocupaciones humanas y grabados rupestres del norte de la sierra de Valle Fértil (provincia de San Juan). En: *Comechingonia* 15: 35-62. Córdoba.
- Recalde, Andrea
2009 Diferentes entre iguales: el papel del arte rupestre en la reafirmación de identidades en el sur del valle de Guasapampa (Córdoba, Argentina). En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14(2): 39-56. Santiago de Chile.
- 2015 Paisaje rupestre en el norte de Córdoba. Primeras aproximaciones a la arqueología de Cerro Colorado. En: *Anales de Arqueología y Etnología* 68. Mendoza. En prensa.
- Recalde, Andrea y Eduardo Berberían
2005 El arte rupestre de Argentina indígena. Centro. Unión Académique Internationale y Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- Recalde, Andrea y Sebastián Pastor
2012 Contextos "públicos" y "privados" para la ejecución del arte rupestre en el valle de Guasapampa (Córdoba, Argentina). En: *Latin American Antiquity* 23(3): 327-345. Washington.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1978 El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. Ed. Siglo XXI, México, D.F.
- Reynoso, Alejandra y Gerónimo Pratalongo
2008 Jaguares de nuevo. Consideraciones sobre la temática felínica en la iconografía cerámica del período tardío en Yocavil (Noroeste Argentino). En: *Estudios Atacameños* 35: 75-96. San Pedro de Atacama
- Rivero, Diego y Andrea Recalde
2011 El uso del arco en la guerra durante el prehispánico tardío de las Sierras de Córdoba. En: *Armas prehispánicas: múltiples enfoques para su estudio en Sudamérica* (J. Martínez y D. Bozzuto, eds.): 151-171. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.
- Tantaleán, Henry
2011 Chavín de Huántar y la definición arqueológica de un estado teocrático andino. En: *Arqueología y Sociedad* 23: 47-92. Lima.
- Tissera, Luis
2014 Arte rupestre y espacio público en las Sierras de Córdoba (Argentina). Construcción del paisaje y reproducción social en la localidad de Achalita. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Valverde Valdés, María del Carmen
1996 Jaguar y chamán entre los mayas. En: *Alteridades* 6(12): 27-31. México, D. F.

Viveiros de Castro, Eduardo

2005 Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico.
En: Chamanismo y sacrificio (J. Chaumeil, R. Pineda
y J. Bouchard, eds.): 335-347. FIAN, Banco de la
República / IFEA, Bogotá.

Zuidema, Tom

1989 Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina.
FOMCIENCIAS, Lima.

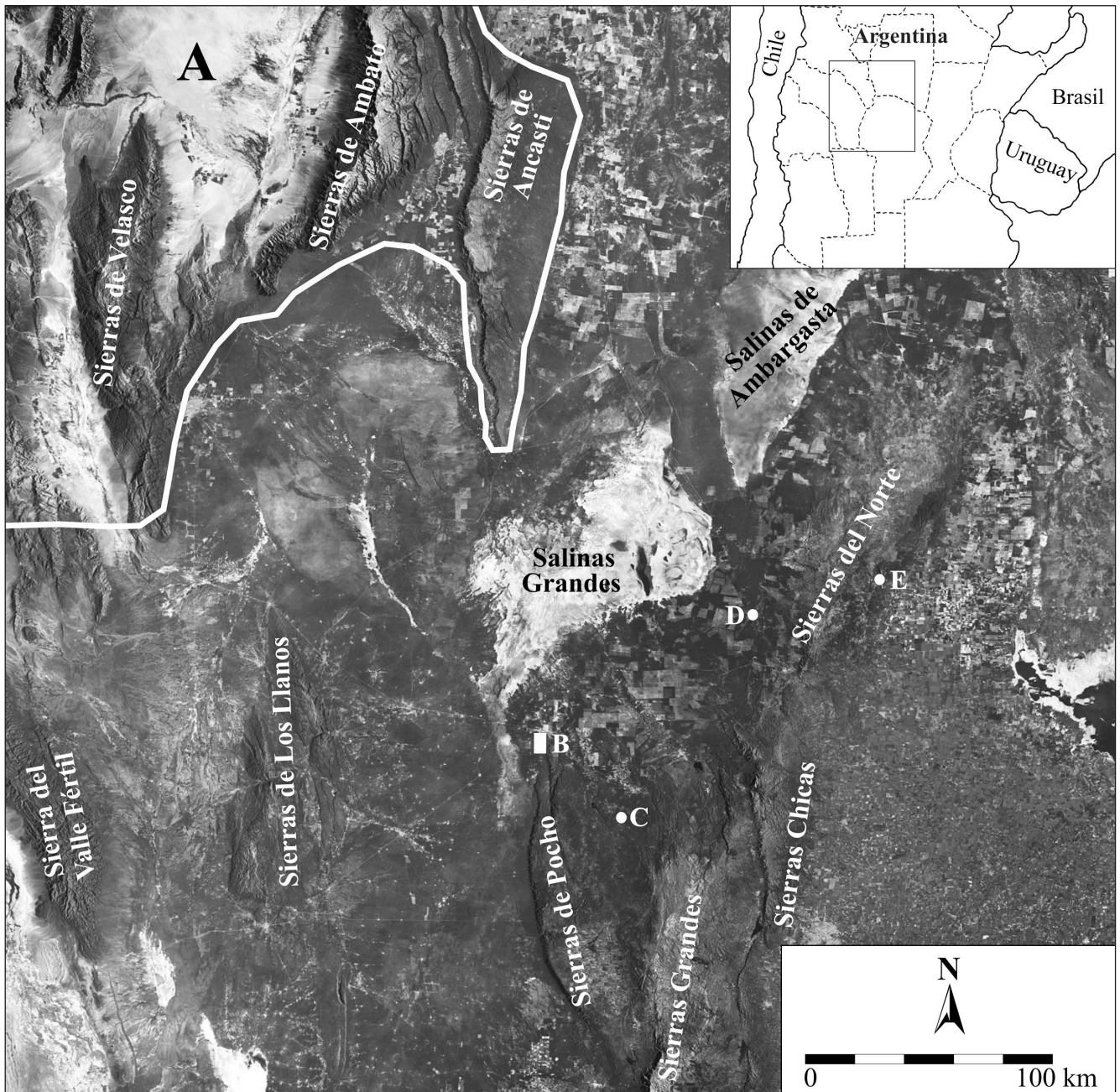


Fig. 1. Algunos sitios y áreas mencionadas en el texto:
A) Áreas de distribución de la cultura Aguada; B) Lomas Negras de Serrezuela;
C) Salamanca de la Aguada; D) Quilino; E) Cerro Colorado.

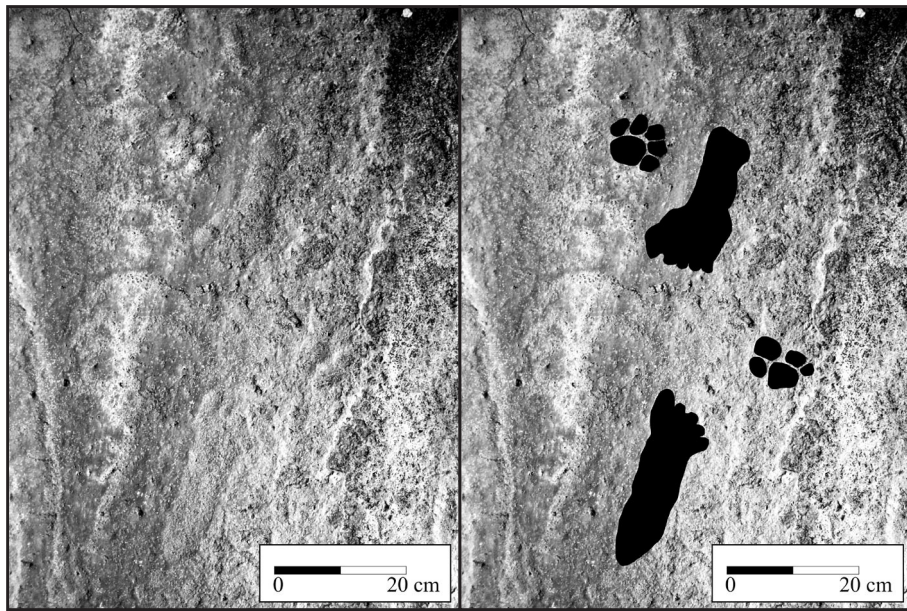


Fig. 2: Motivos de pisadas en el sitio Cajones del Igno 1, panel N° 8 (Serrezuela, Córdoba).

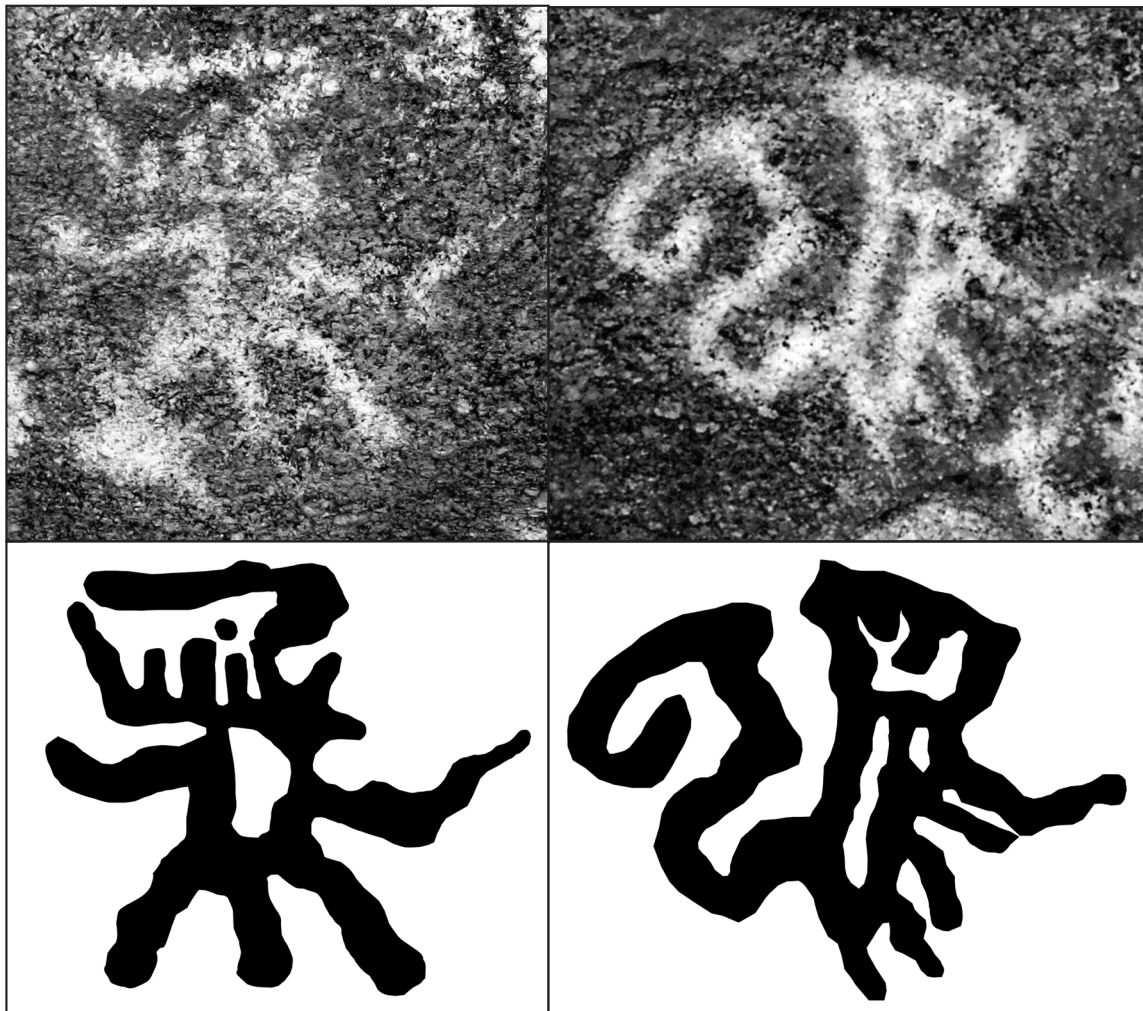


Fig. 3: Motivos con rasgos humanos y felínicos en el sitio Los Pilonos 2 (Serrezuela, Córdoba).

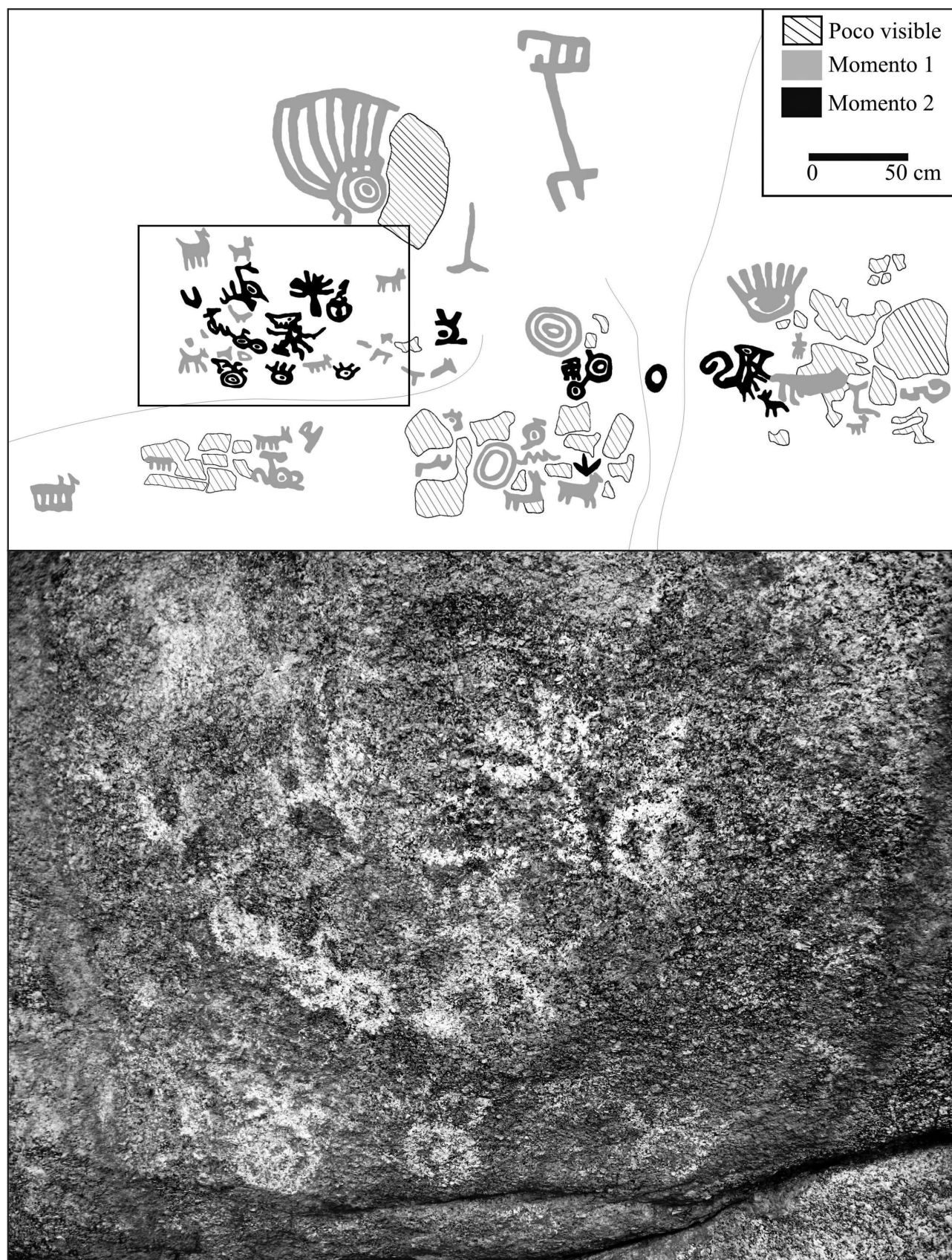


Fig. 4. Secuencia de ejecución y detalle del panel grabado del sitio Los Pilonos 2 (Serrezuela, Córdoba).

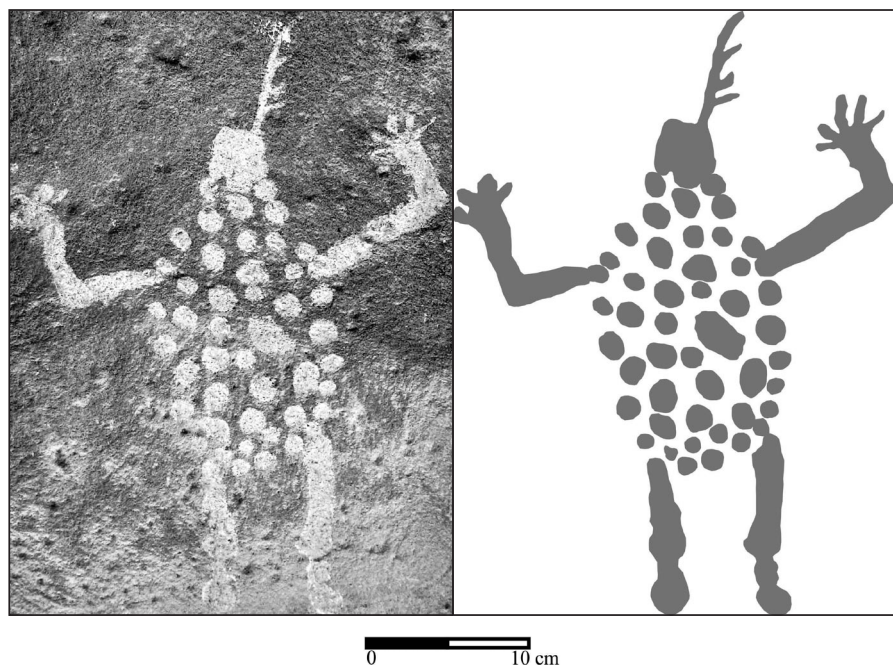


Fig. 5. Manchas felínicas en la vestimenta de un antropomorfo pintado en la localidad arqueológica Cerro Colorado (Sierras del Norte de Córdoba).



Fig. 6. Fragmento de una figurina antropomorfa de arcilla, con un rostro con apariencia mascariforme y felínica (sitio Potrero de Garay, valle de Los Reartes, Córdoba).

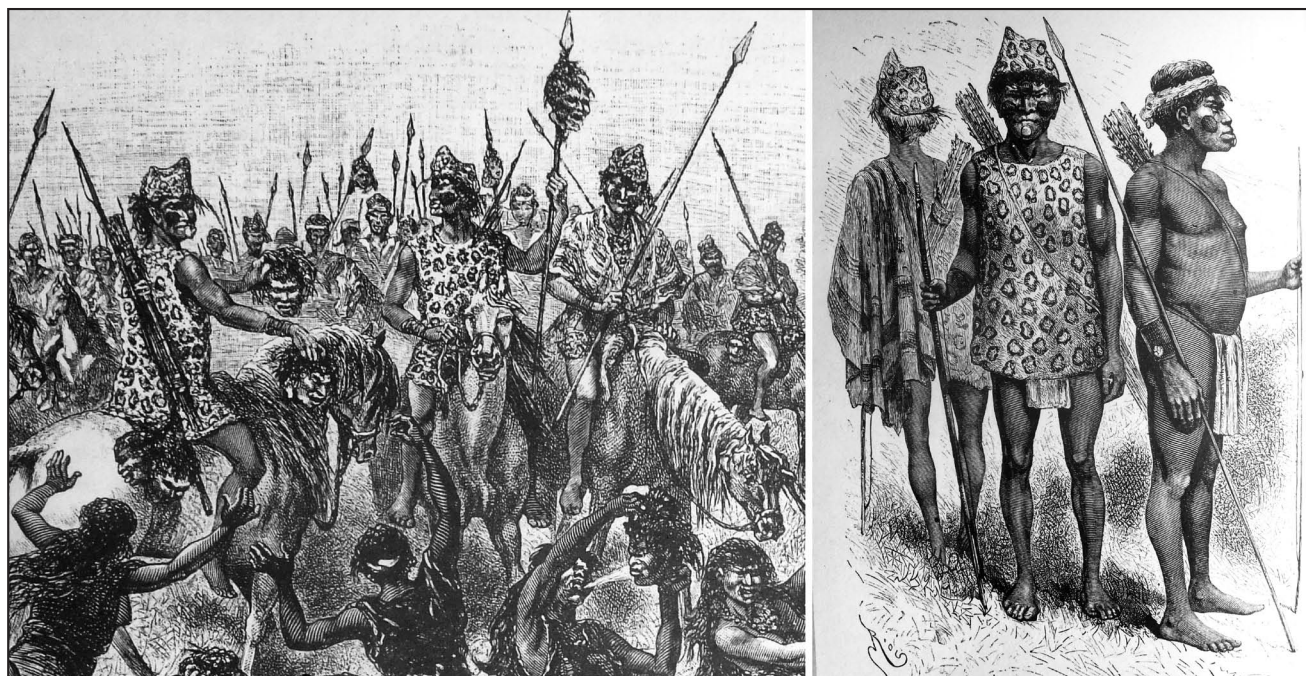


Fig. 7. Guerreros chiriguano del siglo XIX portando vestimentas confeccionadas con pieles de jaguar.

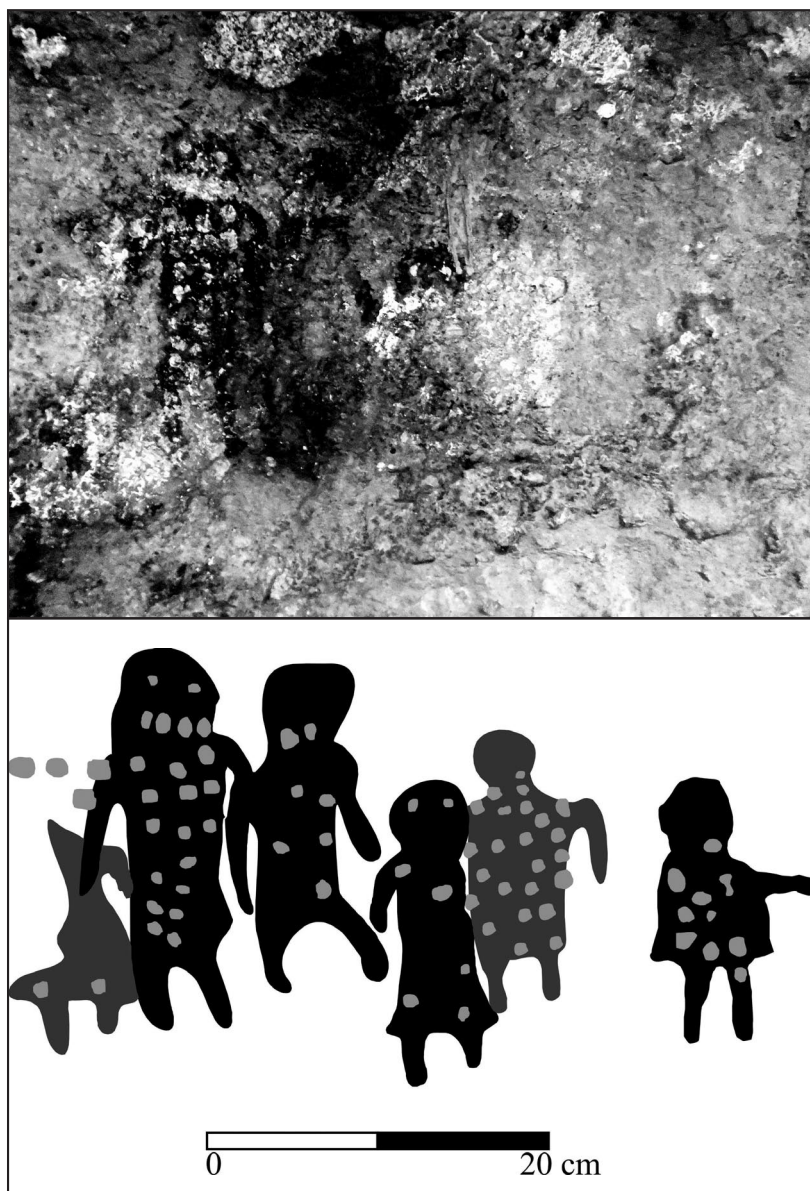


Fig. 8. Calco del panel pintado en el sitio Salamanca de la Aguada (norte del valle de Traslasierra, Córdoba).

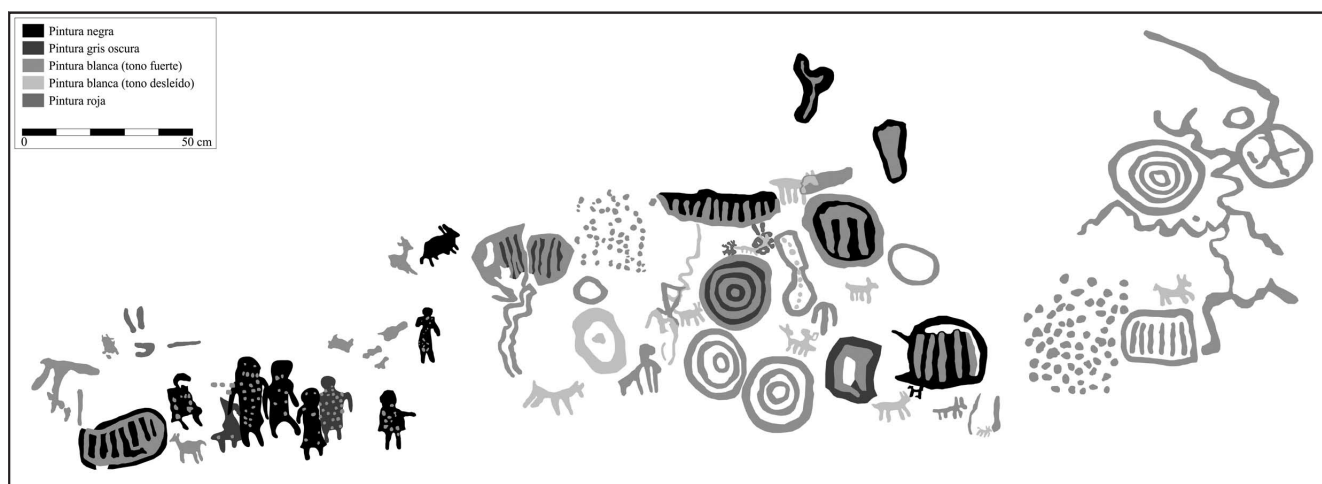


Fig. 9. Detalle de los motivos antropomorfos del sitio Salamanca de la Aguada (norte del valle de Traslasierra, Córdoba).