

EL JAGUAR EN LLAMAS. LA RELIGIÓN EN EL ANTIGUO NOROESTE ARGENTINO

Pérez Gollán, J. A.

En *Nueva Historia Argentina*.

Tomo: Los pueblos originarios y la conquista, Cap. VI,
pp. 229-256. Sudamericana. Barcelona.

“Viniendo uno de los Incas a visitar aqueste templo [de la isla del Sol] el demonio en figura de un gato montes corrió por la peña, despidiendo de sí mucho fuego, viendo esto el Inca, la venero más... hizo uno [un edificio] dedicado al Sol. ... Este templo fue el más rico de todos los del Perú, porque como a él concurrían de todo el reino y de todo cuanto a él Inca estaba sujeto”.

(Fray Antonio Ramos Gavilán. 1621. Historia del Suntuario de Nuestra Señora de Copacabana.)

I

Si pasarnos revista a los temas que se destacan en los estudios sobre el Noroeste argentino prehispánico, la religión no es uno de ellos. En los últimos veinte años las distintas orientaciones de la arqueología han considerado prioritarios otros problemas: cronología, secuencias culturales, estrategias adaptativas o la domesticación de la llama. Las razones que justifican estas elecciones son tantas como las preferencias teóricas de los investigadores, pero no debemos pasar por alto el peso determinante de los factores heurísticos. En opinión de algunos arqueólogos, resulta imposible abordar científicamente los aspectos religiosos de las sociedades desaparecidas, dado que sólo ha llegado hasta nosotros una fragmentaria cultura material. Para otros, en cambio, una alternativa es echar mano de la analogía histórica: formular hipótesis explicativas sobre la base de la documentación escrita referida a temas similares a los que estudiamos, pero distantes en el tiempo y en espacio. Se argumenta, y muchas veces no sin razón, que en ocasiones las distancias son muy grandes y hasta insalvables.

Veamos qué nos dice sobre la religión indígena de 1 Noroeste argentino la documentación entre los siglos XVI y XVIII. Tomemos, por ejemplo, las obras de carácter general escritas por jesuitas que se basan en los testimonios orales y los archivos de la orden y que, si bien no dejan de tener una visión apologética de la Compañía, aportan un caudal de información etnográfica confiable. Una de ellas es la *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (Lieja, 1673) del padre Nicolás del Techo, quien al referirse a la labor misionera de los jesuitas Romero y Monroy en el valle Calchaquí expresa: "investigaron los religiosos que dogma profesaba aquella gente, y averiguaron que adoraban al Sol, y su culto consistía en rociar con sangre manojos de plumas colocados en los edificios destinados a templos". Más adelante vuelven sobre el tema: "Consideran al sol como el dios más importante, y al trueno y al relámpago como divinidades menores. Los sepulcros son montones de piedras, y con esto honran a los muertos [...]".

Casi ochenta años después, Pedro Lozano escribió la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (Madrid, 1754-55), donde afirma que los indios calchaquíes "adoraban por Dioses al trueno, y al rayo, á quien tenían dedicadas unas casas pequeñas, en cuya circunferencia interior clavaban unas varas rociadas con sangre de carnero de la tierra [llama], y vestidas de plumages de varios colores, á las quales, por persuasión del padre de la mentira, atribuían virtud de darles quanto bueno poseían. No adoraban solas estas deidades en aquellos sus Templos, pues rendían culto también en ellos a otros ídolos, que llamaban *Caylles*, cuyas Imágenes labradas en láminas de cobre traían consigo, y eran las joyas de su mayor aprecio y assi dichas laminas, como las varitas emplumadas, las ponían con grandes supersticiones en sus casas, en sus sementeras, y en sus Pueblos, creyendo firmemente, que con estos instrumentos vinculaban á aquellos sitios la felicidad, sobre que decían notables desvarios, y que era imposible se acercarse por allí la piedra, la langosta, la epidemia, ni otra alguna cosa, que les pudiese dañar".

En la *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (publicada por primera vez en 1874), al ocuparse de la entrada de Almagro al Tucumán, Lozano relata cómo los calchaquíes reunidos para resistir, hicieron "solemne juramento por el alto y poderoso sol que era su primera deidad, de morir o dar muerte á todos los extranjeros".

El 8 de septiembre de 1594, el jesuita Alonso de Barzana escribe desde Asunción del Paraguay al padre Juan Sebastián relatando su experiencia entre los indígenas de Santiago del Estero "Acerca

de la religión o culto de todas las naciones que pertenecen a la provincia de Tucumán no he hallado que tengan ídolos ningunos, a quienes hayan adorado; hechiceros, sí tienen y han tenido muchos, de los cuales algunos les hacían adorar al mismo Demonio, que siempre les aparecía negro, y que les ponía temor [...] Lo que es cierto de esta gente es que no conocieron Dios verdadero, ni falso, y así son fáciles de reducir a la fe y no teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros".

Volvamos al problema de las fuentes. Desde su entrada al Noroeste argentino en la primera mitad del siglo XVI, los europeos encontraron una enconada resistencia de los aborígenes. Esta situación, con variantes, se mantuvo por más de cien años, hasta derrota del embaucador Pedro Bohorquez, y se resolvió con desnaturalización y la mestización forzosa de los más importantes grupos étnicos. En esa época el eje administrativo español estaba en la ciudad de Santiago del Estero, desde donde partían las empresas para la conquista de las tierras situadas más al oeste y que, por su papel de articuladora de diversos paisajes, era el lugar donde se mezclaban indígenas de muy dispares tradiciones: agricultores andinos junto con cazadores-recolectores chaqueños. Al respecto, los distintos grupos aborígenes quedaron incluidos bajo una única categoría —la de indio— que enmascara las enormes diferencias económicas y sociales.

La mayoría de quienes daban testimonio sobre la región noroeste de lo que hoy es la Argentina habían residido en el Perú y esta experiencia, por ser ampliamente compartida, era la que establecía el patrón comparativo. Así se introduce, por una parte, el enunciado *como los del Perú* en la descripción etnográfica, para significar adelanto cultural entre los indígenas del Noroeste y, por otra, con el de *behetría* (confusión o desorden, y también sociedad que no tenía señor) se otorga a la región el estatuto de atraso y salvajismo. Esto último queda reflejado en una carta del provincial de la Compañía de Jesús, Pedro de Oñate, fechada en Córdoba del Tucumán el 17 de lebrero de 1620, que relata cómo los sacerdotes que van a evangelizar al valle Calchaquí están en constante riesgo entre los indígenas, "gente muy bárbara y fiera", que a pesar de los años transcurridos los españoles no han podido someter.

El chileno José Luis Martínez en el artículo "Textos y palabras" (1992) analiza las fuentes que expresan la mirada europea sobre un sector de los Andes de l sur. En ellas, la simple descripción del paisaje se torna un relato plagado de símbolos y categorías: una topografía cargada de significados. La descripción —nos dice el autor— no alude a un relieve geográfico, sino a la representación simbólica del espacio social y político. En ese sentido, el jesuita Diego de Torres escribe: "Si el fruto de esta misión es la medida de los trabajos y peligros que en ella pasan los padre Juan Darío y el padre Horacio Moreli, será mucho y muy grande porque los peligros don muy grandes y muchos, [...] su ordinario caminar a pie por los caminos y resbaladeros tales que les obliga a hincarse de rodillas a cada paso o decir letanías para que los santos los libren o dar gracias a Dios porque los ha librado, andan en continuo movimiento, subiendo y bajando el valle, al cuan han dado tres vueltas. Los peligros no son menores, porque además de los malos caminos, estaban en perpetuo riesgo entre aquella gente [los calchaquíes] que es muy bárbara y fiera, enemiga extrema de los españoles, y entre si tan mal avenidos que casi siempre andan en guerras, matándose y rubándose los unos a los otros, y saliendo del valle a otras naciones de paz para hacer mil maldades, sobre todo las borracheras son tantas y tales que les tienen lo más del año sin entendimiento, fieros y hechos fieras". En este texto de 1611, la geografía es una representación del espacio social amenazante poblado de hombres-fieras.

El discurso de los misioneros vuelve una y otra vez sobre la ferocidad de los calchaquíes. El padre Juan Darío, por ejemplo, relata en 1613 que estaba en el pueblo de Pichijao [¿el actual Pichao, Tucumán?] cuando llegaron cinco indios quilmes —en su opinión, la etnia más aguerrida de todo el valle— armados y pintados, a los que todos temían por su imponente y soberbia presencia.

A principios del siglo XVII, sobre la base de la representación de su ferocidad salvaje y que, a la vez, transmite al paisaje significados sociales y políticos, se ha logrado construir la imagen del indio del Noroeste. Si el salvajismo tiñe hasta el espacio geográfico, la religiosidad de los indios debe estar en consonancia: "idólatras de idolatrías no intrincadas", en el decir del conquistador Sotelo de Narváez.

Para la misma época el Inca Garcilaso de la Vega publica *Comentarios reales de los incas* (Lisboa, 1609), un texto que ponía el acento en el análisis del sistema religioso prehispánico andino para argumentar que los miembros de la dinastía incaica —sus parientes— no eran bárbaros idólatras, sino que en materia religiosa habían llegado al más alto desarrollo que era posible esperar de gentiles, hombres que no poseían el conocimiento de la fe cristiana. Los *Comentarios reales* aún gozan de un enorme prestigio entre el público; así,

su descripción del templo principal del Cuzco es aceptada por muchos historiadores y arqueólogos, sin que se haya hecho una crítica de los motivos ideológicos que apuntalaban el discurso de Gracilaso de la Vega.

Lo que interesa destacar es que, en el siglo XVII, el tema de la religión es central para la construcción de la imagen del indio en los Andes: el caso de Gracilaso, para presentar ante los ojos europeos unos incas elegidos por la Providencia para allanar la venida de la auténtica fe; en el de los jesuitas para remarcar la figura del indio salvaje. Esta imagen, con muy poca crítica, fue incorporada (muchas veces de manera no explícita) al discurso de arqueólogos e historiadores que daban forma a la historia oficial.

En los estudios arqueológicos argentinos es posible observar, desde hace ya algún tiempo, una creciente preocupación por el mundo simbólico de las sociedades andinas del actual territorio de nuestro país. Es necesario destacar que la recuperación de lo religioso se ha hecho casi por completo a través de las representaciones y, de este modo, está ligado a sus manifestaciones artísticas. Quien más ha aportado en ese sentido ha sido Alberto Rex González: *Arte, estructura y arqueología. Análisis de figuras duales y anatómicas del NO. argentino* (1974), "Función y significado de un cerámico de la cultura de La Aguada" —en colaboración con M Baldini— (1991) y *Las placas metálicas de los Andes del sur. Contribución al estudio de las religiones precolombinas* (1992); nosotros también nos hemos ocupado del problema en "Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino" (1986). Los dos últimos trabajos analizan el significado de las placas de bronce, lo que nos ha llevado a usar fuentes históricas y etnográficas para formular hipótesis explicativas mediante el uso de analogías. Nuestro punto de partida es que las placas metálicas —típicas de l Noroeste argentino— adquieren sentido en el marco de una antigua ideología andina fundada en el culto solar y que, en consecuencia, son representación de la deidad principal de los Andes: el Punchao.

Estimamos que para un estudio de la religión prehispánica del Noroeste hay tres temas que merecen ser abordados: la adoración del sol, el uso de alucinógenos y el culto a los antepasados. Pueden ser investigados desde un marco estrictamente arqueológico y a la vez están históricamente vinculados entre sí como parte de los procesos sociales de los Andes, arraigados profundamente en el entramado de la sociedad indígena antes de la invasión europea. Es más, constituyen quizá la parte más importante del poder ideológico en el proceso por el cual surge la desigualdad social hereditaria.

II

En los Andes el sol era venerado en la figura de un ser humano bajo la advocación del Punchao: el señor del día. Los incas —quienes organizaron el Estado más grande de la América prehispánica— participaban de la religión solar andina y para su culto construyeron en el Cuzco el *Qoricancha*, el templo principal del Estado. Por un testimonio de fines del siglo XVI sabemos en la sala central del *Qoricancha* había una imagen del Punchao como hombre hecha de oro y con los atributos del poder: es vestida con una camiseta o túnica (*uncu*) tejida de oro, lana y "diversas labores" (*cumbi*). sandalias (*ushutas*) de oro, las orejas horadadas y con aretes (*pacu*), una vincha o diadema (*llauto*) le ceñía la cabeza, un patena o disco (*canipo*) sobre la frente y sentado en una banqueta (*tiana*) de madera cubierta con plumas de "tornasol". Iba acompañado de dos serpientes o saurios que salían de los costados y un par de felinos, al parecer, sobre los hombros.

Según el mito, él sol había alumbrado por primera vez desde una peña de la isla Titicaca en el lago que hoy lleva ese nombre. En su *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621) el agustino Antonio Ramos Gavilán afirma que antes de la llegada de los españoles el principal santuario de los Andes era el que estaba en la isla Titicaca (hoy conocida como del Sol): allí llegaban peregrinos "desde Quito, Pasto y Chile" —como dice texto— para rendir culto a la peña sagrada de donde salió el sol, y debía ser tan alto su prestigio que Ramos Gavilán lo compara con el templo de Apolo en Delfos (Grecia). Todo parece indicar que el lago Titicaca y sus islas eran el centro del mundo simbólico de los Andes.

El relato mítico nos dice que sobre la roca sagrada andaba un "gato que despedía fuego" y que estaba en asociación simbólica con el sol. Creemos que el jaguar en llamas expresa, mejor que cualquier otra imagen, el siempre presente y renovado juego de la metáfora ("ver una cosa en otra") entre el felino y el dios de los Andes.

El culto a los antepasados también fue un elemento importante en la religión andina prehispánica. Los textos dejados por los llamados "extirpadores de idolatrías" nos han proporcionado una valiosa información al respecto. El jesuita Hernando de Avendaño escribió una *Relación de las idolatrías de los indios* (1617), en la que manifiesta: "Adoran los indios dos géneros de ídolos, unos fijos, como los cerros y peñascos y cumbres

altas de la sierra nevada, y al sol, luna y las estrellas, [...] y al trueno y rayo, y á la mar y á los manantiales; otros son móviles, de los cuales unos tienen en sus chacras y labranzas en medio, como abogados de los que en su lengua llaman guanca, [...] Adoran también a sus progenitores gentiles, cuyos huesos tenían en mucha veneración y los guardan en unos sepulcros de piedra y les ofrescían sacrificios de conejos [cuyes] y corderos de la tierra [llamas] y ofrendas de chicha y coca."

"Declaran los viejos que antiguamente hubo indios que tenían por oficio hacer y labrar estos dioses con las figuras referidas, y fundidores que los fundían de plata, oro y cobre, [...] Adoran otros ídolos de piedra, por decir que eran los fundadores o patronos de los pueblos, a quien llaman *marcayoc* ó *marca oparac*, [...]"

Conviene aclarar que la palabra huaca o guaca de refería tanto al ídolo —en sus más diversos aspectos— como al lugar donde se desarrollan los rituales o prácticas religiosas. Huanca, por el contrario, era un monolito, labrado o no, clavado en el suelo y que, por lo general, cumplía dos funciones: la de huaca tutelar de la aldea (*marcayoc*) o protectora de los campos de cultivos (*chacmayoc*). Desde el punto de vista religioso, el huanca representaba al ancestro momificado del ayllu (*mallqui*) fundador de la aldea y de las chacras, y que en las relaciones sociales de poder se le concedió una alta jerarquía.

Los antepasados, llamados *mallqui* o *yllapa*, fueron inhumados en sepulcros especialmente contruidos, vestidos con túnicas o camisetas de *cumbi* y, según establecía el rito, se les ponían las manos en el rostro y las rodillas flexionadas contra el pecho metidas por dentro de la camiseta. Algunos llevaban colgada del cuello una bolsa tejida (*chuspa*) con coca, sobre la frente una media luna (*guama*) o disco (*canipu*) metálico y brazaletes (*chípanas* c *tincurpas*) en las muñecas. A los antepasados se les asignaban tierras de cultivo para el sustento y *ministros* —como decían los españoles— para ocuparse de su culto.

Cuando volvemos nuestra atención hacia los alucinógenos, comprobamos que desde tiempos remotos su uso ceremonial estuvo extendido en América, y que fuera del contexto religioso, no es posible entender su significado en las sociedades indígenas. Si bien se usaron como alucinógenos distintas plantas —variedades de tabaco y cactus— nosotros centramos nuestra atención en el género *Anadenanthera* (antes denominado *Piptadenia*) que posee propiedades químicas de efectos alucinógenos por el contenido de derivados triptamínicos y B-carbolínicos. En las yungas del límite oriental de los Andes y en el sector serrano del parque chaqueño, entre los 350 m y 800 m de altitud, crece la *Anadenanthera colubrina* var. *cebil*. Se trata de un árbol de 10 a 25 m de altura, de amplio follaje de hojas compuestas, semejante a las acacias, y produce unas vainas achatadas de 20 cm de longitud por 3 cm de ancho, que contienen entre 8 y 15 semillas pequeñas, duras y de color marrón. Estas semillas —previamente tostadas y molidas— son las que se consumieron por sus propiedades alucinatorias. El árbol y el polvo se conocieron en el Noroeste argentino con el nombre de "cebil", "sebil" o "cevil"; en el Perú y Bolivia se los designa con la palabra quechua y aymara "vilca", "wilca" o "huilca"; los wichí del Chaco los denominan "jatax" o "jataj", y "paricá" o "curupay" las tribus tupí-guaraní.

Tenemos claras evidencias de que hace más de cuatro mil años el cebil fue usado como alucinógeno por las antiguas sociedades de cazadores-recolectores que poblaban lo que hoy es el Noroeste de la Argentina. Su consumo, en el contexto religioso prehispánico, está atestiguado por las pipas de cerámica, hueso y piedra, tabletas de madera, piedra y metal, tubos de madera y hueso, valvas de moluscos o caracoles, espátulas y cucharitas de madera o hueso, jarros y vasos (*k'eros*) de cerámica, madera y metal, morteros, fuentes y vasos de piedra. Asimismo, su uso está ampliamente documentado por las fuentes etnográficas e históricas, y por ellas sabemos que era inhalado, fumado, bebido en infusiones o inyectado mediante enemas. La forma de consumo más difundida fue la inhalación del polvo de las semillas a través de los orificios nasales y para ello se utilizaron tubos y tabletas ahuecadas, generalmente de madera, o diversos dispositivos tubulares de huesos. Esta costumbre se extendió por la cuenca amazónica y la región andina incluyendo el Noroeste argentino; en esta última región, las evidencias arqueológicas y etnográficas atestiguan que también se fumaba el cebil en pipas de cerámica, hueso o piedra.

Es probable que la variedad de estos objetos pudiera reflejar una diversidad cronológica de las distintas modalidades de uso. Si bien no debe descartarse el manejo de otros vegetales psicoactivos, o diversas combinaciones de ellos, no es posible pasar por alto en el Noroeste de la Argentina, por un lado, la presencia del cebil los bosques de la ladera oriental de los Andes y, por otro, los morteros de piedra tallada en los que se molían las duras semillas del cebil para inhalar o fumar.

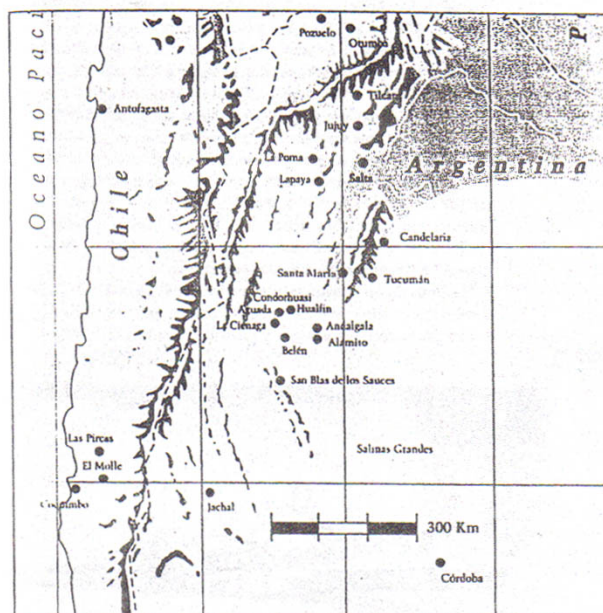
El uso ceremonial a través de diversas formas de consumo muestra una dispersión que excede sus límites naturales; además, está poniendo énfasis en el alto valor asignado a la planta y a sus derivados, y una compleja dinámica de intercambios con grupos culturales de regiones vecinas. Para el actual Perú, Matienzo

escribe que: "[...] las que verdaderamente se dicen huaca, y por otro nombre vilca, son oráculos y adoratorios que comúnmente están en cerros altos, donde adoran por ídolos a piedras y plantas, y allí tienen ídolos de oro y plata [...]". Cristóbal de Albornoz, por su parte, afirma: "Tienen otro género de guacas que llaman uilcas, que aunque la uilca es un género de fruta poncoñosa que nace y se da en los Andes tierra caliente, de hechura de una blanca de cobre de Castilla, curáanse y púrganse con ella y se entierran con ellas en las más provincias deste reino. Ase de advertir que unas figuras como carneros de madera y piedra y [que] tienen un hueco como tintero, ques donde se muele la uilca, se a de procurar buscar y destruir. Llámase el tintero uilcana y la adoran y reverencian. Es esta uilcana hecha de muchas diferencias de piedras hermosas y de maderas fuertes. Tienen, fuera desta uilca, otros muy muchos géneros de medicinas que llaman uilcas, en especial de purgas. Ay muchos géneros de médicos que todos son hechizeros que usan de curar e inbocan a) demonio primero que comiencen a curar, [...]". Nosotros hemos vinculado en el espacio sudandino el uso de los alucinógenos con el culto solar. Encontramos que Ludovico Bertonio en su vocabulario de la lengua aymara define: "Villca; el sol como antiguamente dezian, y agora dizen inti. Villca; adoratorio dedicado al sol u otros ídolos. Villcanuta; adoratorio muy celebre entre Sicuani y Chungara; significa casa del sol, según los indios barbaros. Villca; es también una cosa medicinal, o cosa se daua a beber como purga, para dormir, y en durmiendo dize que acudía el ladrón que auia llenado la hazienda del que tomo la purga, y cobraua su hazienda: era embuste de hechizeros".

III

A nuestro juicio, el proceso por el cual las desigualdades sociales se volvieron hereditarias es uno de los temas más cautivantes de la historia prehispánica del Noroeste argentino. Del registro arqueológico de ese momento es posible inferir la intensa y profunda relación entre lo simbólico y lo social: la ideología, para modelar las creencias y el comportamiento social debió adquirir forma material a fin de ser compartida y manipulada.

Todo indica que este proceso ocurrió a comienzos de la Era Cristiana, en un área geográfica que tenía como centro el hoy denominado valle de Ambato. Éste, que es parte del sistema orográfico de la sierra del mismo nombre en la actual provincia de Catamarca, se extiende desde los altos de Singuil, en el norte, hasta algo más al sur de la localidad de Colpes. El río de los Puestos o del Valle lo recorre en toda su extensión hasta que sus aguas van a dar, hacia el sur, a los bañados del bolsón de Catamarca. El valle de Ambato está a una altura media sobre el nivel del mar de 1.000 m y tiene un clima cálido con lluvias de verano de entre 500 y 800 mm por año, si bien en razón de la topografía la distribución de las precipitaciones no es uniforme. En los sectores más húmedos de las laderas crecen quebrachos colorados (*Schinopsis lorentzii*), mistoles (*Zizyphus mistol*), tintitacos (*Prosopis torcuata*) y chañares (*Gourlica decorticans*); en el fondo del valle predominan los bosques de algarrobos (*Prosopis alba*), molles (*Schnus areira*) y sombra de toro (*Jodina rhombifolia*).



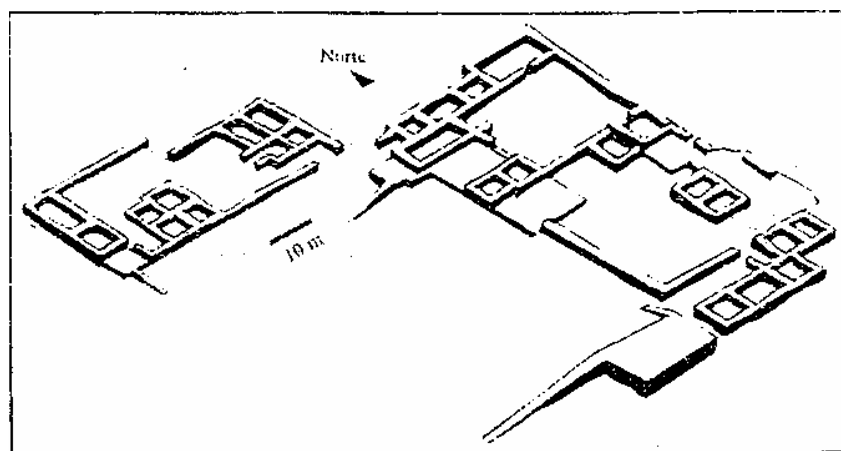
Mapa del Noroeste argentino y Chile con localidades arqueológicas

Si pudiéramos valernos de los conocimientos que nos ha aportado la arqueología, y nos fuera dado contemplar a vuelo de pájaro el valle de Ambato en el siglo VI de nuestra era, tendríamos ante nuestra vista un paisaje que, para el ojo entrenado, lleva inscriptas las transformaciones sociales. Se destacan notablemente tres huellas: los centros ceremoniales, las pequeñas aldeas y las terrazas de cultivos en las laderas.

En el fondo del valle, y sobre la margen izquierda del río, se construyeron dos complejos arquitectónicos de carácter ceremonial: uno, cercano a la localidad de Los Talas, se conoce con el nombre de Bordo de los Indios; el otro, situado 8 km más al sur del anterior, es la Iglesia de los Indios en el paraje de La Rinconada. No hay duda de que quienes planearon la construcción de estos complejos ceremoniales buscaban darle al conjunto un aire de monumentalidad e imponencia para que fueran una marca indeleble en el paisaje.

Ambos centros ceremoniales se distinguen por la presencia de un montículo piramidal de planta rectangular de 20 m en el lado mayor y de unos 3 m de alto, que domina un espacio abierto a modo de plaza de aproximadamente 60 m de extensión. El conjunto está flanqueado en tres de sus lados por construcciones de paredes de barro y que se disponen como, recintos rectangulares alrededor de un patio. El montículo principal, que se levantó con sedimentos arcillosos, está rodeado en su perímetro por un muro bajo de piedras bajas canteadas, que logra el efecto decorativo de presentar un lienzo exterior liso. El hallazgo de huesos humanos fragmentados en el relleno del montículo principal de la Iglesia de los Indios estaría indicando que estaba destinado a la realización de sacrificios.

Aprovechando la amplia superficie sedimentaria acumulada se construyeron los núcleos de viviendas en el fondo del valle. Se trata de un módulo de aproximadamente 25 m por 35 m, con recintos cuadrangulares dispuestos paralelamente sobre los lados menores de un rectángulo que conforma el patio central. En casi todos los casos, las habitaciones tienen paredes de barro, reforzadas por columnas de piedras planas en ambos paramentos, y un techo a dos aguas con una cubierta de paja y barro: era frecuente que sobre la fachada que da al espacio abierto central se levantara una galería techada destinada a las actividades domésticas. Las unidades relevadas hasta el presente van desde alrededor de 15 m por 14 m de diámetro y una sola fila de recintos, hasta las que tienen 100 m de largo y más de un patio en su interior.



Vista en perspectiva del centro ceremonial La Rinconada, Catamarca, dibujo de Inés Gordillo

En las laderas de ambos flancos del valle se construyeron andenes o terrazas destinadas a la agricultura. Se trata de paredes bajas de piedra que, al seguir una cota de nivel en la pendiente del cerro, permiten rellenar una superficie plana. Además de crear un suelo apto para los cultivos, es un recurso constructivo que permite, a la vez, aprovechar el agua y controlar la erosión. Muchas veces las terrazas o andenes se combinan con obras de riego, como represas, acequias o canales.

Las tres huellas en el paisaje —los centros ceremoniales, las aldeas y las obras agrícolas— son testimonio de un orden ideológico, territorial y económico. Hablan, sobre todo, de lo que en la investigación arqueológica se ha denominado *señorío*: una entidad política regional con gobierno institucionalizado y algún tipo de estratificación social, que dirige a una población de miles o decenas de miles de habitantes. En este tipo de organizaciones, el poder político se basa, en última instancia, en el control sobre la producción y el intercambio de la riqueza y de los bienes de subsistencia, a la vez que depende de la fuerza militar para defender los recursos y de la ideología para institucionalizar la desigualdad.

El despliegue ideológico de que hacen gala los señoríos —particularmente los del Noroeste argentino en sus inicios— ha arraigado entre algunos arqueólogos la idea de que se trataba de una teocracia (cuando el poder lo detenta el sacerdocio); pero no hay nada tan terrenal como aquel sistema político.

Si analizamos un cierto tipo de placas de bronce originarias del Noroeste argentino —que también circularon en el norte de Chile y Bolivia— es posible reconocer esa antigua tradición religiosa andina, cuyo eje era el culto al Punchao, y del cual nos hemos ocupado antes. En términos generales, las placas tienen unos 15 cm de diámetro y debieron usarse como pectorales. La mayoría presentan un diseño que tiene por personaje central a un ser antropomorfo con un adorno en la cabeza, vestido con una túnica (uncu) decorada con escalonados y espirales en diagonal; en algunos ejemplares, el personaje lleva colgando del brazo un hacha. Sobre los hombros del ser antropomorfo central hay un par de felinos figurados por sus manchas, fauces, garras y largas colas enroscadas hacia abajo: en la porción inferior se han representado un par de animales con apariencia de saurios: nosotros creemos que es posible identificar este "ser" con el ídolo de Copacabana que se veneraba en un santuario frente a la isla Titicaca, donde se decía que había parecido el sol.

Entre las sociedades andinas la metalurgia fue una tecnología de poder, de enorme fuerza comunicativa y uno de los medios privilegiados para expresar y manipular los valores sociales, políticos y religiosos. Las placas metálicas del Noroeste argentino fueron, sin duda, objetos de alto valor simbólico para el uso de quienes detentaban el poder: por un lado, comunicaban la jerarquía social, por el otro, les concedían legitimidad apelando a la imagen del Punchao. Estos artefactos, además, requerían de un alto grado de especialización, pues su elaboración era de gran complejidad técnica, todo lo cual facilitaba el control por parte de los señores y explica su distribución restringida.

La metalurgia del bronce posibilitó, de manera paralela, la fabricación de herramientas y armas más eficaces. Los señores pudieron contar con otro emblema del poder: las hachas metálicas. Prueba de ello son las representaciones sobre los vasos de cerámica de individuos que, en algunos casos, van ataviados con elaborados tocados y pieles de jaguar, además de portar hachas y cabezas trofeo; en otros, las hachas se ostentan como pectorales. Estaba en manos de los señores el ejercicio de la violencia, real o potencial, para el control social. Esta coerción es la que permitió la integración territorial de los señoríos, toda vez que se encaminó hacia el control de los recursos humanos y naturales. En ese sentido, es ilustrativa la extensa población aldeana que, entre los siglos IV y VIII de nuestra era, habitaba el valle de Ambato.

Sin abandonar el terreno de lo ideológico, es necesario abordar el tema de la iconografía. La imagen del *uturunco* o jaguar se despliega en todos los campos de la producción social; aparece sobre las hachas de metal, en las placas de bronce, como tatuajes corporales y faciales de los personajes representados en la alfarería, sobre el borde de los recipientes de piedra, en los escasos textiles y objetos de madera que se han conservado. A fines del siglo XIX la cerámica pintada con la imagen del felino fue denominada draconiana por Samuel Lafone Quevedo; en la actualidad esta alfarería integra el contexto de la cultura de La Aguada (González, 1998), que define el período Medio o de Integración.

La alfarería del valle de Ambato se caracteriza por tener una superficie negra bruñida con temas grabados de personajes humanos profusamente engalanados, felinos ejecutados de manera realista o la combinación de rasgos felinos u humanos. Hay también figuras huecas modeladas con pinturas o tatuajes faciales y complejos tocados que, no dudamos, aluden a los señores. En contraste con otras regiones, aquí las piezas pintadas son casi inexistentes.

En el valle de Hualfín y el oeste de la actual provincia de Catamarca la cerámica es gris con felinos y seres humanos grabados, o bien beige con motivos policromos. En el actual territorio de La Rioja y hacia el sur, la alfarería presenta como decoración un ave finamente estilizada pintada en negro sobre rojo o marrón claro; también son comunes las vasijas policromadas y grises grabadas generalmente con representaciones del jaguar.

Poca duda cabe de que la imagen del *uturunco* o jaguar está estrechamente vinculada con la deidad solar de los Andes —el Punchao— y el espacio sagrado de la isla Titicaca. Antes habíamos escrito que el jaguar en llamas era expresión de la metáfora del sol, si bien ahora podemos situarla en el contexto ideológico del desarrollo de la desigualdad social hereditaria.

En el contexto de las prácticas religiosas, el consumo ritual de sustancias alucinógenas era el vehículo que permitía a los hombres entrar en contacto con el mundo de lo sagrado: para ese fin —como hemos dicho antes— en la región andina de la actual Argentina se usaron en tiempos prehispánicos el cebil o vilca, coro, chamizo, tabaco y el cactus ashuma. Sin destacar el posible uso de otros vegetales que hoy nos son

desconocidos, todas las evidencias arqueológicas parecen indicar que el cebil fue el más empleado. Como se sabe, este árbol crece en un territorio que se extiende a modo de franja de norte a sur y que, además, comprende la vegetación tanto de las yungas del borde oriental de los Andes, como de la porción serrana del parque chaqueño. El valle de Ambato, en términos generales, está a unos 20 km del área del cebil sobre la ladera oriental de la sierra de Ancasti. Contar con este recurso aseguraba la estabilidad de las relaciones entre la sociedad y los seres sagrados; su importancia está atestiguada por el extenso repositorio de arte rupestre con representaciones tanto del jaguar como del señor con sus atributos.

Hay unas esculturas de piedra pulida llamadas por los arqueólogos suplicantes, que merecen nuestra atención en el estudio de la religión prehispánica del noroeste argentino. Son piezas que tienen una altura media de 30 cm, si bien se conocen algunas de más de 60 cm; la mayoría de ellas han sido talladas sobre piedras duras que adquieren buen pulimento. Los suplicantes son, sin lugar a dudas, una representación de un ser humano, pues las características anatómicas así lo indican. El rasgo que los distingue es el tratamiento de brazos y piernas; las extremidades han sido talladas como dos arcos perforados y, partiendo de estos elementos, se organiza la composición total de la figura; vistos de perfil tienen la apariencia de una letra B mayúscula. En la mayoría de los suplicantes la cara mira hacia arriba; la boca y los ojos son pequeños cilindros protuberantes, mientras que la nariz es aguileña: algunos tienen indicación de sexo masculino.

A nuestro juicio se trata de representaciones en piedra de los antepasados que, como ya dijimos, fueron amortajados, siguiendo el rito fúnebre andino, con las manos en las mejillas y las rodillas contra el pecho. El suplicante debió ser el ancestro, huaca tutelar del ayllu, fundador de la aldea y de las chacras. Este es el punto —que nos interesa destacar— donde religión y economía quedaron unidas por las redes del poder. En ese momento, en el valle de Ambato y sus alrededores, se creó un nuevo paisaje. Mientras que antes, en general, las viviendas se construían dentro de los campos de cultivo, ahora se han separado y los núcleos aldeanos ocupan el fondo del valle, entre el bosque de algarrobos, mientras que las chacras están en las laderas. El control sobre el espacio de la reproducción social — la aldea y la chacra — es ejercido por quienes descienden de los fundadores, transformados en piedra y venerados como seres sagrados. La colonización de las faldas de los cerros para la agricultura, mediante la organización del trabajo colectivo, ha puesto la producción en manos de los señores a través del trabajo de los productores.

Como ya hemos expresado, el valle goza de un clima continental cálido con la estación seca en el invierno austral y un promedio anual de lluvias de entre los 500 y 800 mm, lo cual es un índice elevado si consideramos la aridez de los valles y bolsones de más al oeste, que apenas reciben algo más de 400 mm cada año. Sin embargo, por la topografía las condiciones climáticas no son homogéneas y varían según sea la altitud y exposición. Una buena parte de los vientos húmedos y cálidos que soplan desde el nordeste, pasan por arriba de la sierra del Alto o Ancasti y sólo condensan su humedad cuando se topan con esa barrera de piedra de 4.000 m de altura que es la sierra de Ambato. Así, la parte oeste del valle es la más húmeda y la que presenta mejores condiciones para la agricultura: aquí es donde se concentraron las obras comunales, como andenes y represas. La agricultura que se practicó en ese momento estaba basada en variedades del maíz y otras plantas americanas como el zapallo, maní, ají, quínoa, papa y otros tubérculos. En el fondo del valle se recolectó algarroba, mientras que en la cabecera, en los altos de Singuil a unos 1.500 m de altitud, fue posible el pastoreo de llamas y la captura de vicuñas. No debemos olvidar que la recolección de plantas silvestres y la caza también debieron ser una importante fuente de recursos.

Es inevitable que nos preguntemos ¿de dónde emanaba el poder económico de los señores y su séquito? Para los arqueólogos norteamericanos T. Earle y T. D'Altroy la economía política de los señoríos se basa en un sistema de propiedad que impone a los agricultores un tributo por el acceso a los recursos de subsistencia. El problema está en cómo ampliar el excedente que puede ser expoliado de la economía de los campesinos para financiar los proyectos de los señores: desde ceremonias y bienes de lujo, hasta las dádivas a los seguidores. Esto supone la existencia de un proceso para crear las condiciones que permitan el control de las tierras. Una estrategia es la ejecución de trabajos destinados a mejorar y ampliar los terrenos agrícolas y la distribución del agua. Las obras marcan la división del paisaje y constituyen la base de un sistema cultural de propiedad de la tierra que hace posible su apropiación y manipulación en el contexto de la economía del señorío.

Al igual que en el resto de los Andes, el tributo fue en trabajo. Un ejemplo ilustrativo —aunque muy tardío— es una información del jesuita Altamirano que describe las actividades agrícolas de los indígenas del valle Calchaquí, quienes una vez finalizado el trabajo, regresan "[...] hasta llegar a la casa del principal curaca cuya es la heredad que se cultiva [...]". El control sobre el trabajo comunitario de los ayllu es la clave del sistema: la comunidad cultiva las tierras para el mantenimiento del señor, el culto y los especialistas: con el

trabajo comunitario se construyen los centros ceremoniales, se colonizan nuevas tierras y conservan y mejoran los sistemas de riego ya existentes.

Pero en los señoríos el control sobre los bienes de prestigio también fue un elemento clave para su consolidación y reproducción económica y simbólica. Nosotros juzgamos que en el valle de Ambato hubo dos bienes estratégicos: el bronce y los alucinógenos. El control sobre los accesos al territorio donde crece el cebil les debió permitir a los señores de Ambato organizar su distribución, mediante un sistema de caravanas de llamas, a las regiones ubicadas hacia el oeste. El tráfico debió extenderse hasta los oasis del salar de Atacama, en lo que hoy es el norte de Chile, donde se han hallado materiales procedentes del Ambato.

El bronce arsenical (aleación de cobre con arsénico) es una tecnología que aparece en el Noroeste argentino en los inicios de la Era Cristiana; sin duda se trata de un desarrollo original y muy temprano de la metalurgia en el contexto andino, y que tuvo un notable peso en el desarrollo histórico posterior. Los objetos metálicos representaron en el pasado prehispánico una tecnología vinculada al poder y, en ese sentido, fueron bienes claves en el tráfico caravanero a larga distancia. Una ideología compartida y las redes de intercambio que desarrollaron los señoríos facilitaron el traslado de bienes simbólicos cargados de valor sagrado y, a la vez, estimularon la adopción de una iconografía del poder.

El panorama que hemos dado de la sociedad que pobló el valle de Ambato hacia el siglo VI de la Era Cristiana es sincrónico; pero, en realidad, estamos ante un proceso histórico por el cual las desigualdades sociales se volvieron hereditarias.

A comienzo del primer milenio después de Cristo, las plantas y animales que constituían el fundamento de la economía estaban ya domesticados, salvo quizá, algunas variedades del maíz. Los elementos simbólicos básicos se encontraban para ese entonces estabilizados: el culto solar y las representaciones del jaguar, el uso de alucinógenos y un incipiente culto a los antepasados. En la metalurgia, el cobre se empleaba en la confección de herramientas simples, y el oro era usado para los bienes de prestigio: vinchas, patenas, discos ovales, pectorales y brazaletes; pero, a la vez, el registro arqueológico muestra los primeros objetos de bronce arsenical.

Sobre esta base se desarrolló el proceso histórico que hemos mencionado antes y que se refiere a la institucionalización de la desigualdad: la propiedad y el rango social hereditarios. Todo indica que en el valle de Ambato el control sobre la producción y el intercambio de riqueza y bienes de subsistencia fue el fundamento sobre el que se construyó el poder político, en tanto que los poderes ideológico y militar quedaron estrechamente vinculados a la economía del señorío.

Como expresa T. Earle, al controlar la producción y distribución de los alimentos básicos y de los bienes de prestigio, los señores podían invertir el excedente para tener de su lado a la fuerza militar y el derecho ideológico; en la medida en que los dirigentes manejaban la producción que daba de comer a guerreros y sacerdotes y fiscalizaban la producción especializada de armas y objetos simbólicos, la coerción militar y la santidad religiosa fue privativa de los gobernantes.

Poco tiempo después, otros señoríos surgieron en distintos valles y bolsones del Noroeste argentino. Todos despliegan una similar iconografía del jaguar y de los señores, si bien se constata una tendencia hacia la concentración de la población y un énfasis en el poder militar.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Cristóbal de. "Instrucciones para descubrir las guacas del Piru y sus camayos y haciendas". Urbano, H. y Duviols, P. (Eds.), *Fábulas y ritos de los incas*. Historia 16. Madrid. 1989.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social - Instituto Francés de Estudios Andinos. Cochabamba, 1984.
- Del Techo, Nicolás. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Librería y casa editorial A. de Uribe y compañía. Madrid - Asunción del Paraguay. 1897 [1673].
- Duviols, Pierre. "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques". *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*: XIX (2). Paris. 1979.
- Earle, Timothy. *How Chiefs Come to Power: The Political Economy Prehistory*. Stanford University Press. Standford. 1997.
- Furlong, Guillermo. *Alonso Barzana S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Escritores Coloniales Rioplatenses. Ediciones Theoria, Buenos Aires. 1968.
- González, Alberto Rex. *Arte, Estructura y arqueología. Análisis de figuras duales y anatóricas del NO argentino*. Nueva Imagen, Buenos Aires, 1974.

- *Las placas metálicas de los Andes sur. Contribución al estudio de las religiones precolombinas.* Verlag Philip von Zabern, Mainz am Rhein, 1992.
- González, A. R. y Baldini. M.. "Función y significado de un ceramio de la cultura de La Aguada". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 5, Santiago de Chile, 1991.
- Lozano, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Imprenta de la viuda de M. Fernández, Madrid.1754-1755.
- *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* Ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas. Casa editora "Imprenta Popular". Buenos Aires, 1874.
- Martínez, José Luis. "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI." *Estudios Atacameños*: 10. Instituto de investigaciones Arqueológicas y Museo "R. P. Gustavo Le Paige, S. J.". Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992.
- Matienzo, J. de, *Gobierno del Perú.* Travaux de l'Institute Française d'Etudes Andines. Lima-París, 1967.
- Pérez Gollán, José Antonio. "Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*; XV, 4, Lima, 1986.
- Ramos Gavilán, Antonio. *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana.* Transcripción, nota del editor e índices de Ignacio Prado Pastor. Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima. 1988 [1621].

Trabajo digitalizado por Geraldine Gluzman para uso exclusivo de los alumnos
de la Cátedra de Fundamentos de Prehistoria, FFyL, UBA
No incluye las fotos –ver original