



**REVISTA
CUADERNOS
de Arte Prehistórico**

Revista Cuadernos de Arte Prehistórico
ISSN 0719-7012
Número 19
Enero - Junio 2025
Páginas 1-31

DOI: <https://doi.org/10.58210/rcdap171>

Ritualidad y chamanismo en el Centro Oeste argentino. Identificación de posibles casos en la provincia de San Juan

Rituality and shamanism in Central-West Argentina. Identification of possible cases in the province of San Juan

Alejandro García

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de San Juan, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3537-5879>

alegarcia@unsj.edu.ar

Recibido: 20-11-2024 - **Aceptado:** 27-1-2025 - **Publicado:** 1-7-2025

Financiamiento

La investigación ha sido financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y la Universidad Nacional de San Juan, en el marco del proyecto Investigaciones arqueológicas, históricas y paleoambientales sobre la ocupación indígena tardía e hispánica temprana en el valle de Tulum (San Juan).

Conflicto de interés

El autor declara no presentar conflicto de interés.

Resumen

San Juan es una de las provincias argentinas con mayor cantidad de sitios rupestres, aunque pocos de ellos han sido estudiados sistemáticamente. Llamativamente, los muy escasos intentos de interpretación de algunos de estos sitios se vinculan con una perspectiva ritual. A fin de mostrar el potencial explicativo de este tipo de enfoque, se presentan aquí cinco casos que estarían asociados a la realización de diversas formas de ceremonias y rituales, y que en conjunto conforman la totalidad de los sitios locales cuyo repertorio iconográfico ha sido objeto de interpretación. Los resultados sugieren que esta vía es idónea para abordar la comprensión de gran parte de la producción rupestre del área analizada, que las manifestaciones locales podrían vincularse con actividades

rituales que podrían remontarse a momentos previos a la Era Cristiana, y que algunas de ellas podrían tener características chamanísticas.

Palabras clave

Arte rupestre, ritualidad, chamanismo, Centro Oeste Argentino

Abstract

San Juan is one of the Argentine provinces with the largest number of rock art sites, although few of them have been studied systematically. Strikingly, the very few attempts at interpretation of some of these sites are linked to a ritual perspective. In order to show the explanatory potential of this type of approach, five cases are presented here that would be associated with the performance of various forms of ceremonies and rituals, and which together make up the totality of the local sites whose iconographic repertoire has been the subject of interpretation. The results suggest that this path is ideal for approaching the understanding of a large part of the rock art production in the area analyzed, that local manifestations could be linked to ritual activities that could date back to times prior to the Christian Era, and that some of them could have shamanistic characteristics.

Key words

Rock art, rituality, shamanism, Central West Argentina

Introducción

El arte rupestre argentino exhibe variados análisis vinculados con interpretaciones rituales¹, que abarcan desde comparaciones de figuras rupestres

¹ M. Algraín, "Arte rupestre, shamanismo y enteógenos en el paisaje del sistema serrano de Ventania: abordajes desde la arqueología cognitiva". Anuario de Arqueología núm. 5. (2013): 287-299; N. Carden, "Paisajes rituales y laberintos: relaciones entre dos sitios con grabados rupestres en Piedra Museo, Argentina". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm. 12 (1). (2007): 43-60; M^a. P. Falchi, "Reflexiones acerca del sacrificio. Una aproximación a través del análisis del arte rupestre del sitio Ablomé 3 (Guachipas, Salta)". Fragmentos del pasado núm 3. (2017): 11-26; M. Hernández Llosas, "Inkas y españoles a la conquista simbólica del territorio Humahuaca: sitios, motivos rupestres y apropiación cultural del paisaje". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm. 11 (2). (2006): 9-34; R. Ledesma et al., "Actividades rituales y domésticas en el sitio arqueológico El Divisadero (Cafayate, Salta)". Atek Na núm. 8. (2019): 28-72; A. Llamazares, "Arte y chamanismo. Aproximación a una hermenéutica de las imágenes visionarias". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm. 28 (1). (2023): 21-39; F. Oliva et al., "Diferentes enfoques en la investigación del arte rupestre del sistema serrano de Ventania". Comechingonia núm. 13. (2010): 89-107; S. Pastor, "Acerca de la metamorfosis humano-felino en el arte rupestre de Serrezuela (Córdoba, Argentina)". Anales del Museo de América núm. XX. (2012): 144-165; S. Pastor et al., "Chamanes, Guerreros, Felinos: Iconografía de Transmutación en el Noroeste de Córdoba (Argentina)". Boletín SIARB núm. 29. (2015): 71-85; A. Rocchietti, "Arqueología del arte.

e imágenes de fosfenos hasta análisis más detallados de manifestaciones rupestres relacionadas con ritos de fertilidad o con la sacralización de determinados espacios. En el sector occidental central de Argentina ese tipo de abordaje fue realizado fundamentalmente por Juan Schobinger². Varios de sus trabajos aludían a cuestiones rituales o simbólicas, pero en ningún caso se trató de análisis sistemáticos contextuales de todo el conjunto iconográfico de un sitio, sino más bien de la identificación de imágenes icónicas que pudieran relacionarse con aquella clase de actividades. Un ejemplo importante de esta propuesta concierne a los petroglifos del cerro Tunduqueral, en el noroeste de Mendoza, cuyo carácter ritual se fundamenta esencialmente en la presencia de una cabeza mascariforme considerada como “motivo diagnóstico” de este tipo de acciones³. Más recientemente, se ha considerado de carácter ritual un conjunto de hoyuelos, tacitas e incisiones lineales en el sitio La Pampa, en el centro de Mendoza⁴. Asimismo, un grupo de petroglifos serpentiformes de los sitios LD-S15, LD-S22 y LD-S23, en el área de la Laguna del Diamante (cordillera central de Mendoza), ha sido asociado con prácticas rituales incaicas⁵. Asimismo, se ha propuesto que el arte rupestre de los sitios Petroglifo del Puente, Portezuelo Colorado y Punta de Vacas 1 y 2 tenía carácter ritual, ya que habría servido para sacralizar las sendas incaicas aledañas⁶.

Dentro de este marco general, los sitios rupestres sanjuaninos han desempeñado tradicionalmente un papel marginal, fundamentalmente como aportadores de figuras antropomorfas con características llamativas que

Lo imaginario y lo real en el arte rupestre”. *Revista del Museo de Antropología* núm 2. (2009): 23-38.

² J. Schobinger, “Representaciones de máscaras en los petroglifos del occidente argentino”. *Anthropos* núm 57. (1962): 683-699; J. Schobinger, “Experiencias psíquicas y cultos esotéricos reflejados en el arte rupestre sudamericano”. En *Actes du Symposium International sur les Religions de la Préhistoire* (Capo di Ponte: Edizioni del centro, 1975), 491-498. J. Schobinger, “El arte rupestre del área subandina. Casos interpretables como expresión de vivencias shamánicas”. En Gradín, C. y Schobinger, J. (eds.), *Nuevos estudios del arte rupestre argentino*. (La Paz: Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB), 1988), 35-53; J. Schobinger, “El arte rupestre del área subandina. Casos interpretables como expresión de vivencias shamánicas”. En J. Schobinger (comp.), *Shamanismo Sudamericano*. (Buenos Aires: Continente-Almagesto, 1997).

³ J. Schobinger, *Arqueología y arte rupestre de la región cuyana* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2009); G. Sabatini y V. Terraza, “Distribución del diseño de las cabezas mascariformes en las representaciones rupestres del centro oeste argentino y del norte chico chileno: estilo, identidad y paisaje”. *Espacio, Tiempo y Forma* núm 6. (2013): 123-146.

⁴ M. Ots et al., “Grabados rupestres, paisaje y prácticas sociales en la cuenca del río de las Tunas (Mendoza, Argentina)”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm 25 (1). (2020): 115-136.

⁵ V. Durán et al., “Apropiación y control estatal de ambientes de altura en el extremo meridional del Tawantinsuyu”. *Estudios Atacameños* núm 67 e4353. (2021).

⁶ V. Durán et al., “Caminos, pasos y paisajes sacralizados en el extremo sur del Tawantinsuyu”. *Comechingonia* núm 27 (1). (2023): 129-150.

justificaban su consideración aislada y su vinculación con interpretaciones ceremoniales. En los últimos años esta situación mostró un cambio significativo, ya que surgieron algunas interpretaciones rituales a partir de estudios contextuales de la iconografía de algunos sitios rupestres⁷. Estos análisis sugieren que la incidencia de las actividades rituales a nivel local podría ser mucho mayor que la supuesta hasta el momento, y que por lo tanto una gran parte de las manifestaciones rupestres de los sitios sanjuaninos podrían interpretarse en este sentido. A fin de explorar esta posibilidad y de examinar la variabilidad interna de significados rituales eventualmente involucrados, el presente artículo reúne un conjunto de casos vinculables con esta temática. Asimismo, se discute aquí el papel de los aspectos mágico-religiosos y simbólicos, y el alcance de su rol interpretativo para comprender el significado del arte rupestre provincial.

1. Aspectos teórico-metodológicos

Estudiar aspectos religiosos a través del registro arqueológico es una tarea extremadamente compleja, dado que más allá de que las evidencias disponibles hayan formado parte de actividades vinculadas con determinados sistemas de creencias, la reconstrucción y comprensión de tales acciones y de sus significados se da generalmente en un escenario marcado por la fragmentariedad contextual y las consecuentes limitaciones. Una de las categorías más utilizadas para investigar esta clase de tópicos es la de “ritual”, que generalmente se asocia con lo extraño y con las conductas que tienen poca utilidad funcional o que no pueden ser comprendidas de otra manera⁸. El uso del término se refiere principalmente a determinadas acciones y a las reglas que las organizan. Así, el ritual puede entenderse como un conjunto estandarizado y repetitivo de actos y declaraciones de carácter simbólico, que comunica información significativa para sus participantes⁹. A veces los rituales tienen connotaciones mágicas o religiosas, y tanto su práctica como los elementos utilizados, el espacio en el que desarrollan y ciertos mensajes materializados de diversas formas proporcionan una vía de análisis de estos casos. Para tal fin resulta necesario tender puentes entre el registro arqueológico y las características de los rituales religiosos. En este

⁷ A. García et al., “Evidencias de prácticas religiosas y de brujería en el arte rupestre del valle de Tulum (San Juan)”. *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana* núm 15. (2022): 33-54; A. García, “Registro y cronología del arte rupestre de los Morrillos de Ansilta (San Juan)”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* núm 9 (1). (2021a): 196-207; A. García, *Pinturas rupestres y ritualidad en la Sierra Pie de Palo (San Juan)*. *Revista del Museo de Antropología* núm 17 (2). (2024): 7-16.

⁸ I. Hodder, *The Present Past. An introduction to anthropology for archaeologists* (Barnsley: Pen & Sword Archaeology, 2012), 159; T. Insoll, *Archaeology, ritual, religion*. (Londres-New York: Routledge, 2004), 1-2.

⁹ P. Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 44; S. Lukes, “Political Ritual and Social Integration”. *Sociology* núm 9. (1975): 289-308; R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (Madrid: Cambridge University Press, 2001).

sentido, Vega-Centeno¹⁰ ofrece una contribución metodológica relevante, dirigida a identificar el correlato material de las prácticas rituales andinas. Según este autor, las acciones y expresiones involucradas en un ritual pueden generar ocho categorías de comportamiento ritual (congregación, recitación de códigos, despliegues musicales, simulación, ejercicios fisiológicos, ingesta de sustancias consumibles y/o tóxicas, ofrendas y competencia). Estas pueden incluir cuatro clases de objetos rituales, según estén destinados al consumo, a facilitar operativamente la ejecución del ritual (vasijas de cocina y consumo, instrumentos musicales, pipas, etc.), a formar parte de atuendos y ornamentos (coronas, tocados, vestimentas, etc.) o a estar imbuidas de ciertos significados simbólicos (ídolos, imágenes, etc.). Estos objetos presentan, según cada caso, diferentes momentos y contextos de descarte, tanto fuera como dentro del espacio ritual. Asimismo, el tamaño y la organización de éste pueden brindar información importante sobre el número posible de participantes, su distribución y movimientos.

Ross y Davidson realizan un avance más específico, vinculado con las expectativas referidas a la temática y características de la iconografía rupestre asociable a lo ritual¹¹. Al igual que Vega-Centeno, estos autores toman como punto de partida la definición de ritual de Rappaport, esto es, el “desarrollo de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan”¹². Ross y Davidson identifican diversos elementos fundamentales derivados del análisis de Rappaport, a partir de los cuales se pueden generar expectativas sobre el correlato material identificable en sitios con arte rupestre. Entre aquéllos se destacan la invariancia y reiteración del ritual (y por ende de los elementos involucrados), la existencia de un tiempo y un lugar especializados, la presencia de formas o conductas estilizadas (formalizadas, no espontáneas), datos relacionados con la ejecución y la participación (localización topográfica de los sitios, acceso al panel con imágenes, ubicación de éstas, evidencias de remarcado, repintado, delineado o abrasión de motivos ya existentes, etc.), representaciones asociadas con mensajes autorreferenciales (descriptivas de características físicas, psíquicas o sociales de los participantes) y una forma de motivo rupestre que puede contener y transferir un mensaje canónico (el ya definido por convención y vinculado con el orden natural del cosmos). Al respecto, como todos los motivos rupestres son símbolos y potencialmente pueden contener y transmitir mensajes canónicos, se estima que aquellos que habrían cumplido esa función mostrarán invariación y persistencia en su forma y en sus asociaciones contextuales. Las propuestas de estos autores fueron denominadas *Ritual Form*

¹⁰ R. Vega-Centeno, “El estudio arqueológico del ritual”. Investigaciones Sociales núm 16. (2006): 171-192.

¹¹ J. Ross e I. Davidson, “Rock Art and Ritual: An Archaeological Analysis of Rock Art in Arid Central Australia”. Journal of Archaeological Method and Theory núm 13 (4). (2006): 305-341.

¹² R. Rappaport, Ritual y religión..., 2001, 56.

Model por Jones y May¹³, quienes las aplicaron en el estudio del arte rupestre del oeste de Arnhem Land. De la misma forma, constituirán la base de la identificación de posibles representaciones rupestres relacionadas con rituales en este trabajo.

Otro concepto fundamental es el de “chamanismo”, que en realidad no es una noción unívoca sino que responde a dos criterios diferentes¹⁴. Por un lado, en sentido estricto, constituye una parte de la cosmología y las creencias de ciertas sociedades asiáticas, vinculada con el manejo del ambiente y de la reproducción social a través de rituales de trance, tendiente a mantener un equilibrio entre las personas y su entorno¹⁵. Desde esta perspectiva, se refiere específicamente a las actividades del chamán, un especialista religioso de algunos grupos siberianos y de Asia central registrados etnográficamente a fines del siglo XVII en el contexto de la expansión del Imperio ruso¹⁶. La acción chamánica constituía un viaje simbólico realizado en estado de trance, que le permitía al chamán interactuar y trabajar con la tierra, los animales y con espíritus ayudantes y de los ancestros.

Por otro lado, es una construcción occidental, generalmente denominada modelo chamánico, fenomenológico o neuropsicológico¹⁷, que intenta proporcionar un marco de interpretación global para gran parte de la iconografía representada en el arte rupestre del Paleolítico superior europeo, de los San sudafricanos y de otras partes del mundo. Según esta propuesta, la dicotomía entre las imágenes figurativas y las geométricas en el arte rupestre puede explicarse teniendo en cuenta que en ciertos “estados alterados” de conciencia el sistema nervioso humano produce estos dos tipos de imágenes, que a veces se superponen y mezclan. Según esta interpretación, hay imágenes geométricas entópticas (neurológicas, denominadas posteriormente fosfenos), generadas por el sistema nervioso humano (por lo tanto, universales) y otras figurativas derivadas de la cultura o la mente humana (psicológicas). Estos dos tipos de imágenes son procesados y transformados de acuerdo con principios neurológicos, lo que da como resultado animales compuestos y teriántropos (formas mitad animal y mitad humanas). Este proceso de formación de imágenes consiste fundamentalmente en

¹³ T. Jones y S. May, “Rock art and ritual function: The Northern Running Figures of western Arnhem Land”. *The Artefact* núm 38. (2015): 53-66.

¹⁴ Th. Dowson, “Re-animating Hunter-gatherer Rock-art Research”, *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3) (2006): 378-387.

¹⁵ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976); Ch. Pratt, *An Encyclopedia of Shamanism*. (New York: The Rosen Publishing Group Inc., 2007).

¹⁶ G. McCall, “Add shamans and stir? A critical review of the shamanism model of forager rock art production”, *Journal of Anthropological Archaeology* 26 (2007): 224–233.

¹⁷ J. Lewis-Williams, “Harnessing the Brain: Vision and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe”, *Memoirs of the California Academy of Sciences*. 23 (1997): 321-342; G. McCall, *Add shamans and stir*; A. Rozwadowski, *Rock art, shamanism and history. Implications from a central Asian case study*, en *Working with rock art: recording, presenting and understanding rock art using indigenous knowledge*, eds. B.W. Smith, K. Helskog y D. Morris (Johannesburg: Wits University Press, 2012), 192-204.

alucinaciones visuales que surgen en estados alterados producidos por el consumo de alucinógenos, por hiperventilación, privación sensorial, movimiento rítmico persistente, etc. Por lo tanto, es esperable en el marco del desarrollo de actividades chamánicas y de arte rupestre con ellas relacionado¹⁸. La dispersión de estas ideas fue rápida y se apoyó parcialmente en los resultados de los trabajos de Reichel-Dolmatoff con los Tukano de Colombia¹⁹, que sugerían que las formas geométricas percibidas durante la primera etapa del estado de trance podían asimilarse a las inducidas en experimentos de laboratorios occidentales²⁰.

Tanto este modelo como la aplicación de una concepción muy amplia de chamanismo a situaciones americanas, europeas o africanas no análogas a las que originaron el término en Siberia y Asia central han recibido variadas críticas²¹. Sin embargo, aun desprovisto del arsenal metodológico de este enfoque, el estudio del arte rupestre asociado al “chamanismo” en sentido amplio se ha extendido considerablemente en todo el mundo²².

¹⁸ J. Lewis-Williams, “Wrestling with Analogy: A Methodological Dilemma in Upper Palaeolithic Art Research”, *Proceedings of the Prehistoric Society* 57 (1) (1991): 149-162.

¹⁹ G. Reichel-Dolmatoff, *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia* (México: Siglo XXI, 1978).

²⁰ R. Layton, “Shamanism, Totemism and Rock Art: Les chamanes de la Préhistoire in the Context of Rock Art Research”, *Cambridge Archaeological Journal* 10 (1) (2000): 169-186; J. Schobinger, “La interpretación shamánica del arte rupestre: comentario bibliográfico y balance somero de dos décadas de estudios y discusiones”, *Anales de Arqueología y Etnología* 63-64 (2009): 21-41.

²¹ Por ejemplo, R. Bednarick, “On Neuropsychology and Shamanism in Rock Art”, *Current Anthropology* 31 (1) (1990): 77-80; A. Quinlan “The Ventriloquist’s Dummy: A Critical Review of Shamanism and Rock Art in Far Western North America”, *Journal of California and Great Basin Anthropology* 22 (1) (2000): 92-108; P. Bahn, “Ways of Looking at Prehistoric Rock Art”, *Diogenes* 193 (49) (2002): 88-93; M. Consens, “Arte rupestre, chamanismo y estados alterados de conciencia: una revisión crítica”, *Boletín Oficial de la Asociación Peruana de Arte Rupestre* 4 (13-14) (2012): 571-595; D. Tanudirjo, “Notes on Lewis-Williams and Dowson’s Neuropsychological Model in Prehistoric Art Analysis”, *Humaniora* 16 (2004): 1-9; G. McCall, “Add shamans and stir?”

²² Por ejemplo, A. Lahelma “Between the Worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland”, *Norwegian Archaeological Review* 38 (1) (2005): 29-47; D. Whitley “Cognitive Neuroscience, Shamanism and the Rock Art of Native California”, *Anthropology of Consciousness* 9 (1) (1998): 22-37; D. Whitley, “Rock Art, Religion, and Ritual”, en *Oxford Handbook of the Archaeology of ritual and religion*, ed. Tim Insoll (Oxford: Oxford University Press, 2011), 307-326; M. Greer y J. Greer, “A Test for Shamanic Trance in Central Montana Rock Art”, *Plains Anthropologist* 48 (186) (2003): 105-120; F. Oliva et al., “Diferentes enfoques”; R. Yohe y A. Garfinkel, “Great Basin Bighorn Ceremonialism. Reflections on a Possible Sheep Shrine at the Rose Spring Site (CA-INY-372), Rose Valley, Alta California”, *California Archaeology* 4 (2) (2012): 201-224; S. Pastor, *Acerca de la metamorphosis*, 144-165; M. Algraín, *Arte rupestre, shamanismo*, 287-299; M. Hoppál, *Shamans and symbols prehistory of semiotics in rock art* (Budapest: International Society for Shamanistic Research, 2013); G. Sauvet et al., “Thinking with Animals in Upper Palaeolithic Rock Art”, *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3) (2009): 319-336; A. Rocchietti, “Tres sitios rupestres en la Sierra de Comechingones, Provincia de Córdoba”, *Revista del Museo de Antropología* 9 (1) (2016): 21-34.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este trabajo se considerarán como posiblemente vinculadas con actividades chamánicas las imágenes que muestren atributos asociables con la parafernalia o los procesos involucrados en esas prácticas (e.g., metamorfosis humano-animal, mantos rituales, etc.).

2. Antecedentes vinculados con sitios rupestres de San Juan

La documentación temprana ha aportado información relevante sobre prácticas de hechicería y ceremonias en las sociedades huarpes del norte de Mendoza y sur de San Juan. La información histórica señala que los huarpes “eran dados a hechicerías”²³ y que tenían “grandes hechiceros”²⁴. Las palabras que designaban al hechicero eran *xapmana* y *nurum* en allentiac (el dialecto hablado por los huarpes del sur de San Juan) y *ambicamañi* y *nurum* en millcayac (el utilizado en el centro-norte de Mendoza)²⁵. Las preguntas de un Confesionario elaborado por el padre Valdivia sugieren la extendida costumbre de recurrir a hechiceros para obtener algunos beneficios individuales o comunitarios: “¿Cuando no suele llover buscaste algún indio hechicero que suele hablar con el diablo para que hiciese llover? ¿Habló con el diablo? ¿Cuando estás malo llamaste algún hechicero de éstos? ¿Qué te hizo? ¿Pidióte que hicieses alguna cosa para vivir?”²⁶

Posiblemente estos mismos hechiceros eran los encargados de utilizar plantas para una diversidad de fines que habría incluido el aborto y la eutanasia²⁷. Con respecto a la realización de rituales, Techo²⁸ ha transmitido información sobre ceremonias de iniciación entre los huarpes que vivían en las lagunas de Guanacache (al sur de San Juan), posiblemente relacionadas con la pubertad, a las que concurrían huarpes de varios pueblos invitados por el cacique anfitrión. En estas ocasiones, en las que sólo participaban hombres, que bailaban y bebían incesantemente durante tres o cuatro días, un anciano que tocaba un tambor invocaba a una deidad demoníaca que aparecía en forma de hombre, zorro o perro, y con sus garras arañaba a los niños para hacerlos sangrar e iniciarlos en diversos rituales.

²³ S. Canals Frau, “Los huarpes y sus doctrinas: un documento”. Anales del Instituto de Etnografía Americana núm VI. (1945): 71-94.

²⁴ C. Suárez de Figueroa, Hechos de don García Hurtado de Mendoza. Quarto Marqués de Cañete (Madrid: Imprenta Real, 1613).

²⁵ F. Márquez Miranda, “Los textos Millcayac del Padre Luis de Valdivia”. En J. Tornello, A. Roig, N. Díaz y L. Aguirre (eds.), Introducción al Millcayac, idioma de los huarpes. (Mendoza: Zeta, 2011), 53-65.

²⁶ F. Márquez Miranda, “Los textos Millcayac...”, 2011, 234.

²⁷ F. Márquez Miranda, “Los textos Millcayac...”, 2011, 236-237; L. Valdivia, “Doctrina Cristiana y Catecismo de la Lengua Allentiac, que corre en la Ciudad de San Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte y Vocabulario Breves”. Anales del Instituto de Etnografía Americana núm I. (1940), 47

²⁸ N. del Techo, Historia de la Provincia del Paraguay, de la Compañía de Jesús. Tomo III. (Madrid, A. de Uribe, 1897).

En otras oportunidades, consideradas por Canals Frau como posibles ceremonias de iniciación de hechiceros²⁹, los hijos podían ser “consagrados al demonio”, para lo cual eran entregados a ancianos que les rasguñaban la piel y les rasgaban la cabeza con punzones para que sangraran, y luego recogían la sangre con la mano y la arrojaban al aire³⁰.

En el ámbito arqueológico, los principales antecedentes vinculados con explicaciones rituales del arte rupestre sanjuanino corresponden a trabajos de Juan Schobinger³¹. En un principio este autor simplemente proponía que las representaciones de máscaras del Centro Oeste Argentino se vinculaban con fiestas y ceremonias en las que estos elementos servían como medio de materialización de “lo Divino”. En este sentido, la máscara debía entenderse “primordialmente como encarnación de seres o fuerzas suprasensibles. La máscara no representa, sino que es determinada divinidad o demonio, al menos mientras dura la ceremonia; el hombre que se coloca la máscara se convierte en dicho ser”³². Pero las máscaras plasmadas en las rocas no tienen el sentido de las utilizadas en las festividades, sino que serían “representaciones estáticas, más o menos estilizadas, de antepasados o de fuerzas personificadas”³³. Es preciso señalar que la noción de máscara de este autor es extremadamente amplia, ya que abarca por un lado cualquier “cabeza antropomorfa generalmente con prolongaciones en la parte superior” y por otro cualquier representación de “hombrecillo[s] en una tosca actitud de movimiento o danza, también con algún tipo de apéndice sobre la cabeza”³⁴ (Figura 1).

Esta visión fue modificándose levemente con el tiempo. En 1975, Schobinger pensaba que el arte rupestre podía ser considerado “en gran parte (...) como un intento de aprehender lo visto en las experiencias suprasensibles”, a fin de “garantizar una acción favorable por parte de esas fuerzas”³⁵. En este marco, las cabezas mascariformes habrían sido representaciones “de aspectos profundos del propio ser humano”, “proyecciones de las fuerzas”, “cuerpos» o esferas del ser humano”³⁶. Así, los motivos mascariformes del arte rupestre regional “sugieren la expresión (...) de reales vivencias o experiencias psíquicas de un tipo similar a la de clarividencia” y “las cabezas con prolongaciones (en forma de ondas o de

²⁹ S. Canals Frau, “Etnología de los huarpes. Una síntesis”. *Anales del Instituto de Etnología Americana* núm VII. (1946): 9-47.

³⁰ N. del Techo, *Historia de la Provincia*, 1897, 168-169; A. Metraux, “Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza”. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* núm VI. (15-16) (1937): 1-66.

³¹ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1962, 683-689; J. Schobinger, “Experiencias psíquicas y cultos...”, 1975, 491-498; J. Schobinger, “El arte rupestre del área...”, 1988, 35-53.

³² J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1962, 687.

³³ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1962, 688.

³⁴ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1962, 689, figura 1.

³⁵ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1975, 494.

³⁶ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1975, 494.

rayos) serían, así, lo que algunos denominan el aura³⁷. Más tarde, el autor relacionaría estos motivos rupestres con el chamanismo, al asociar la máscara con “una experiencia viviente en el curso de ceremonias que (...) tienen una fuerte base shamánica en los pueblos agrícolas de Sudamérica”³⁸. En una revisión de este último artículo se aclararía que,

“las cabezas aureoladas o con prolongaciones radiantes o anteniformes suelen llamarse máscaras, pero en realidad no se trata de la representación de ese objeto sino de las fuerzas radiantes o energéticas del propio ser humano (...), hechas “visibles” para el shamán o sacerdote en algún momento de sus estados “alterados” (?) de conciencia”³⁹.

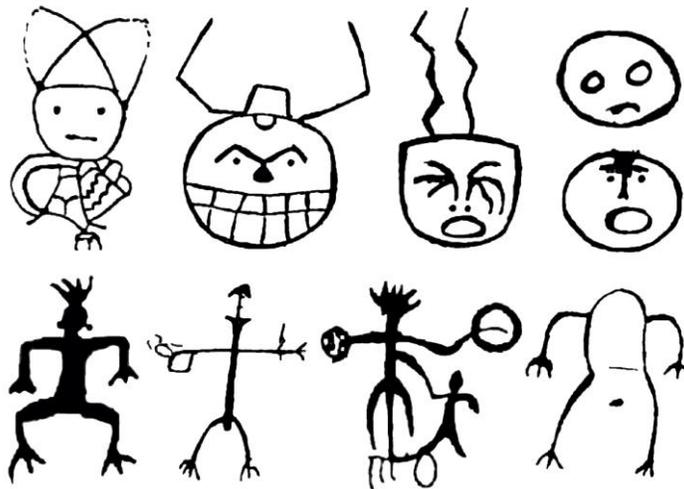


Figura 1

Imágenes consideradas “mascariformes” por Schobinger (modificado de Schobinger 1962).

Finalmente, en su último escrito, el autor expuso su rechazo a las posiciones extremas y su opinión de que la interpretación chamánica “debe ser analizada en cada caso, y no puede ser postulada como una explicación general válida para todos los tiempos y lugares”⁴⁰.

Más recientemente se ha señalado el posible carácter ritual de las manifestaciones rupestres de varios sitios sanjuaninos⁴¹, algunos de los cuales son retomados en el presente análisis.

³⁷ J. Schobinger, “Representaciones de máscaras...”, 1975, 496.

³⁸ J. Schobinger, “El arte rupestre del área...”, 1988, 40.

³⁹ J. Schobinger, “El arte rupestre del área...”, 1988, 62.

⁴⁰ J. Schobinger, “La interpretación shamánica...”, 2009, 22-23.

⁴¹ C. López y A. García, “Los petroglifos de la Quebrada de Agua Blanca”. En C. Mayol Laferrere, F. Ribero y J. Díaz (comps.), *Arqueología y Etnohistoria del Centro-este del País*. (Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2011), 363-374; A. García, “Pinturas rupestres y ritualidad...”,

3. Identificación de probables sitios rituales

Teniendo en cuenta los criterios metodológicos esbozados y las características de los sitios rupestres sanjuaninos, se han detectado varios casos cuyas manifestaciones podrían asociarse con la realización de actividades rituales. Los principales sitios están ubicados en diversas zonas de la provincia (Figura 2): quebradas cordilleranas (Quebrada de Agua Blanca, La Alumbreira), valle de Zonda (Los Colorados), sierra Pie de Palo (Agua del Conejo y quebradas del Molle y del Gato), y sierra de Villicum (Quebrada La Pola).

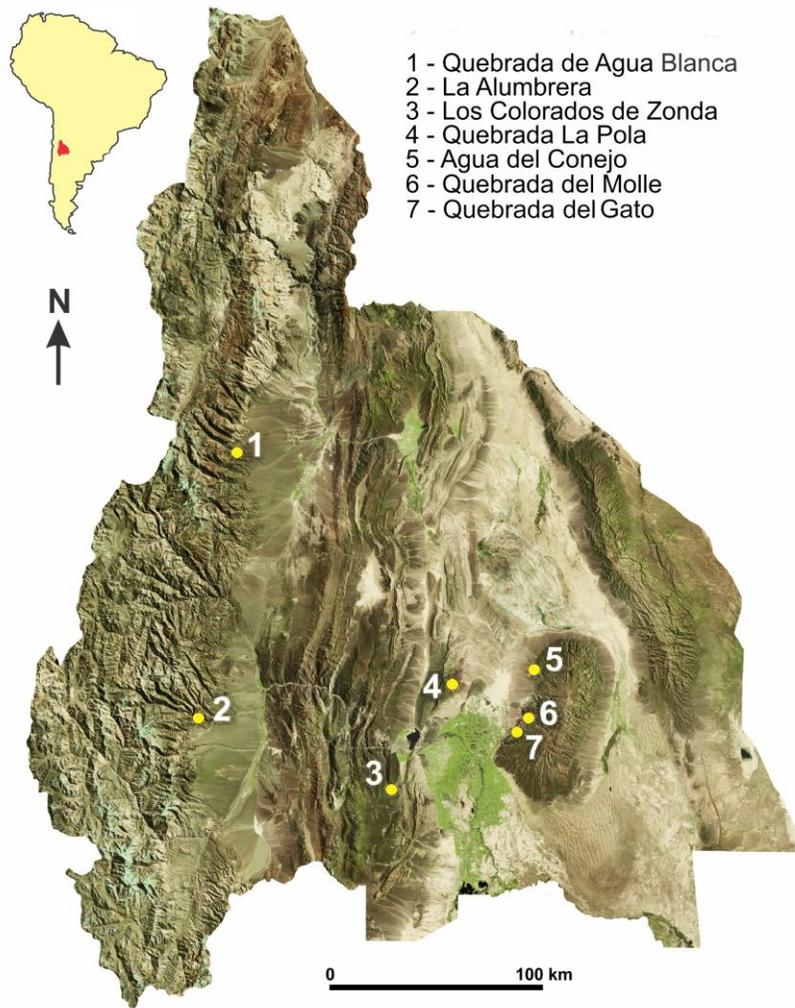


Figura 2
Ubicación de los sitios analizados.

2024, 7-16; García et al., "Ritualidad y arte rupestre en la sierra de Villicum (San Juan). El caso del sitio Quebrada La Pola". *Comechingonia* núm 28 (1). (2024): 47-69.

3.1. Quebrada La Pola

El sitio Quebrada La Pola está ubicado en la vertiente oriental de la sierra de Villicum, a 30 km de la ciudad de San Juan. Un reciente estudio basado en las propuestas de Ross y Davidson sugiere que al menos una gran parte de las manifestaciones rupestres del sitio (208 de los 424 motivos prehispánicos registrados) estaría asociada con el desarrollo de diferentes tipos de rituales. Este argumento se basa parcialmente en el hecho de que se trata de diversos motivos que presentan baja variabilidad formal, no vinculables con actividades seculares, realizados de manera reiterada y sostenida en el tiempo, y en un escenario especializado⁴². Otros indicios adicionales son la producción de numerosas imágenes en ubicaciones ocultas o de muy difícil visibilidad, la presencia de figuras humanas interpretables como hechiceros, la aparición de un antropomorfo sin cabeza cuyos pies se han transformado en patas de ave, y una alineación de tridígitos que parece marcar un itinerario en cuyos extremos aparecen huellas humanas. Estas últimas situaciones podrían relacionarse con la transformación de un chamán en un ave, clase de animales de frecuente aparición en este tipo de experiencia. Otro elemento asociado a rituales chamánicos que puede observarse en la quebrada son las estrechuras o pasajes angostos que contribuyen a enfatizar la noción de paso a una situación distinta⁴³.

En el sitio se identificaron ocho clases de motivos que pudieron formar parte de la realización de esas actividades: espirales, circunferencias aisladas, varias circunferencias integradas en motivos complejos, cruces contorneadas, figuras pluricéldicas, tridígitos, antropomorfos y huellas humanas. En el conjunto predominan los motivos no figurativos (137/208) posiblemente utilizados para la difusión de mensajes canónicos. Dado que no se encontraron otras materialidades en la quebrada y que el área residencial se encontraba en el sector piedemontano, la función específica del sitio se asocia con actividades ligadas a la producción de arte rupestre, lo que denota la especialización del mismo. Las características de algunos motivos figurativos y de la cerámica registrada en un sector próximo al extremo distal de la quebrada sugieren que el lugar fue utilizado entre 3.000 y 500 años AP.

Los motivos señalados aparecen aislados o parcialmente agrupados en varios sectores del sitio, pero todos se observan juntos sólo sobre una gran losa sub-horizontal ubicada a 90 m de la entrada de la quebrada. En esta roca los motivos mencionados aparecen entre cuatro y trece veces. Las

⁴² A. García et al., "Ritualidad y arte rupestre...", 2024, 47-69.

⁴³ T. Yamada, "Through Dialogue with Contemporary Yakut Shamans: How They Revive Their Worldview". *Anthropology of Consciousness* núm7 (3). (1996): 1-14; A. Rozwadowski, "Rock Art, Shamanism...", 2012, 192-204; P. Cruz, "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaq en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm 11 (2). (2006): 35- 50.

representaciones más numerosas son los tridígitos, que claramente se disponen en un recorrido oblicuo desde la parte inferior (occidental) de la losa hacia la superior. En este recorrido los tridígitos se encuentran asociados a otros de los motivos señalados, si bien la relación más llamativa se da con las huellas humanas desde el principio hasta el final del teórico itinerario. Las huellas humanas se disponen en forma similar, pero presentan diferentes orientaciones (algunas hacia la parte superior y otras hacia la inferior). Considerando que las ceremonias chamánicas eran viajes simbólicos en los que frecuentemente el chamán se transformaba en un ave para elevarse a los niveles cósmicos superiores⁴⁴, se ha propuesto que esas representaciones pudieron vincularse con la realización de prácticas chamánicas.

Al respecto, resulta muy interesante el hecho de que uno de los paneles del sitio Quebrada de las Chilcas 2 (Figura 3b), ubicado en la zona de Ischigualasto (150 km al NNE), presente varias hileras de pisadas humanas y animales que cruzan la superficie de manera inclinada, desde abajo a la derecha hacia arriba a la izquierda (esto es, en el mismo sentido que en Quebrada La Pola)⁴⁵. Aunque las representaciones de Quebrada de las Chilcas 2 están mejor elaboradas y detalladas, la similitud dada por el tipo de motivos, su asociación y su disposición sugieren que podría haber cierta relación entre las creencias y rituales asociados con las manifestaciones rupestres de ambas zonas, si bien aún no puede acotarse el período cronológico correspondiente. En territorios cercanos se encuentran manifestaciones rupestres similares (como los sitios Piedra Grabada de San Buenaventura y El Lavadero, en el valle de Punilla)⁴⁶, cuya producción podría igualmente estar vinculada con actividades rituales (Figura 3c y 3d). De hecho, las figuras de pisadas humanas y felínicas del sitio Cajones del Igno 1, en el oeste de Córdoba, han sido consideradas por Pastor como señales de la metamorfosis humano-felino propia del desarrollo de rituales chamánicos⁴⁷. En este sentido, las pisadas de Quebrada La Pola podrían ser un reflejo de la metamorfosis humano-ave.

⁴⁴ A. Rozwadowski, "Rock Art, Shamanism...", 2012, 192-204.

⁴⁵ G. Romero Villanueva, "Los grabados prehispánicos del noreste de San Juan. Arte rupestre y circulación de información en ambientes áridos". (Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2013).

⁴⁶ S. Pastor y L. Tissera, "Iconografía andina en los procesos de integración y legitimación política de comunidades prehispánicas de las Sierras de Córdoba (Argentina)". *Arqueología* núm 22 (1). (2016): 169-191.

⁴⁷ S. Pastor, "Acerca de la metamorfosis...", 2012, 156.

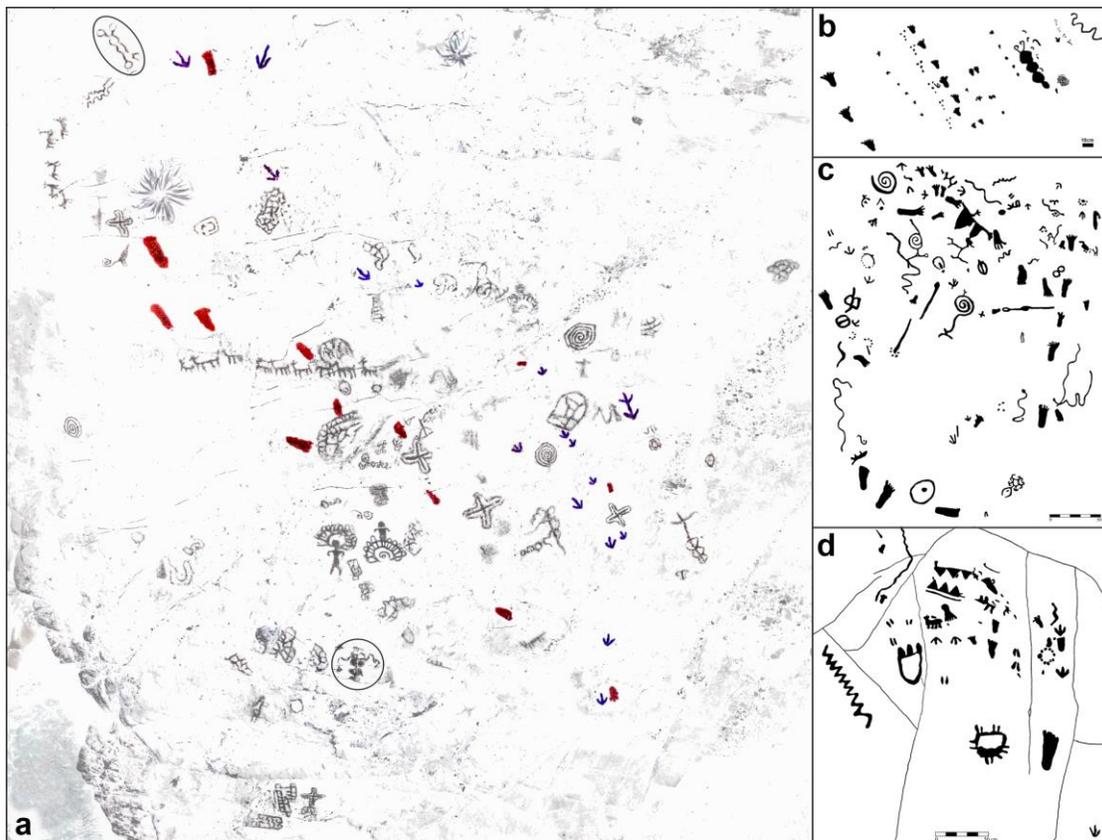


Figura 3

Representaciones de pisadas. a) Quebrada La Pola; b) Quebrada de las Chilcas 2 (según Romero Villanueva 2013, p. 104); c y d) Piedra Grabada de San Buenaventura y El Lavadero (Pastor y Tissera 2016, p. 180 y 181). Obsérvese la posible relación entre los motivos enmarcados en la figura superior y la “oruga” de Quebrada de las Chilcas 2.

Varios motivos (como las circunferencias, las figuras pluricéldicas y las espirales) tienen una distribución amplia dentro de esta losa, pero algunos muestran agrupamientos en determinados sectores de la misma. Así, seis de los 11 pluricéldicos se observaron en el cuadrante inferior izquierdo, y cuatro de las seis cruces con contorno ocupan el centro de la misma. Tanto las figuras antropomorfas ($n=17/20$) como las restantes ($n=105/188$) aparecen fundamentalmente en la losa central y cerca de ésta, lo que refuerza la idea de que ése era el sector principal para el desarrollo de actividades rituales.

Los antropomorfos son muy variables y exhiben atributos especiales (cuernos, tocados y un manto) que reflejan una posición jerárquica o una función especial (presumiblemente la de hechiceros o chamanes). Por lo tanto, estas imágenes pudieron transmitir mensajes autorreferenciales, o sea los codificados por los propios participantes y que aluden a su estado físico, psíquico o social⁴⁸.

⁴⁸ R. Rappaport, “Ritual y religión...”, 2001, 95.

Con esta última alternativa (la social) podrían vincularse algunas figuras pluricéldicas y motivos complejos, que podrían reflejar aspectos organizativos de la comunidad (por ejemplo, distribución de viviendas en el espacio).

La variabilidad de los motivos sugiere que los rituales habrían sido igualmente diversos. Por un lado, es posible que las figuras más reiteradas se relacionaran con acciones o sucesos sujetos a una mayor frecuencia (en el rango de meses o de pocos años), como las cosechas, curaciones, iniciaciones, mantenimiento de orden cósmico, etc. En otros casos puede tratarse de ceremonias más excepcionales y espaciadas en el tiempo, por ejemplo las relacionadas con la muerte o el ascenso de líderes, o con problemas coyunturales que afectarían la supervivencia del grupo (enfermedades, guerras, etc.). Precisamente, dos de las representaciones de la losa central podrían aludir a un cambio de liderazgo, ya que representan a un personaje con un elaborado tocado a modo de corona, y a otro ubicado al lado (posiblemente la misma persona) con el tocado a sus pies (Figura 4a). En este caso, el tocado, probable atributo de poder, parece haber sido espolvoreado con una sustancia roja. Un antropomorfo con un arreglo cefálico similar se encuentra a unos 20 metros de los anteriores.

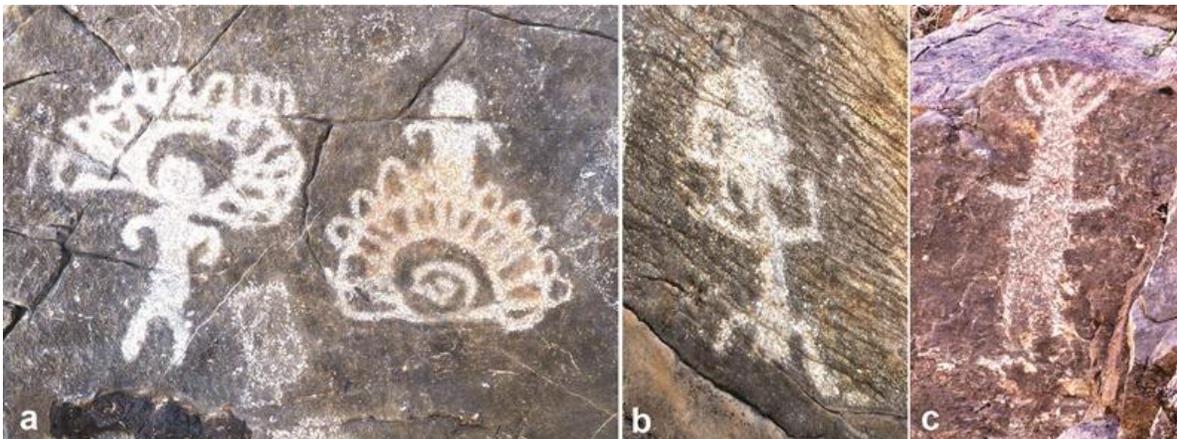


Figura 4
Antropomorfos del sitio Quebrada La Pola.

En resumen, la concentración de motivos conspicuos reiterados en el sector de la losa sugiere que éste constituía el escenario principal para la ejecución de diversos rituales, y como tal es probable que haya tenido un carácter sacro para los grupos humanos que lo utilizaban.

3.2. Quebradas de la ladera occidental de la Sierra Pie de Palo

En las quebradas del Gato y del Molle, y en otra cercana al Agua del Conejo, ubicadas sobre la vertiente occidental de la Sierra Pie de Palo, se hallaron pinturas rupestres cuya realización se supone relacionada con la ejecución de rituales asociados con alguna finalidad que involucraba a las manadas de

guanacos locales (protección, abundancia, etc.), que probablemente constitúan el principal recurso alimenticio de la dieta de los grupos humanos implicados. Es lo que Berenguer identificara como “ritos de incremento”, realizados en el marco de “un sistema de procuramiento animal todavía muy dependiente de las especies silvestres y necesitado de trabajo simbólico para asegurar una buena cacería”⁴⁹. En estos casos, los elementos que permitieron elaborar y sustentar esa propuesta son la singularidad de las manifestaciones rupestres involucradas (los únicos casos de pinturas conocidos en la zona), su llamativa ubicación (en puntos con baja o nula visibilidad, relativamente aislados y alejados de los sectores residenciales, y todos localizados sobre el lado meridional de las quebradas), su falta de asociación con otras materialidades arqueológicas o con hitos o elementos importantes del paisaje, la reiteración de un mismo motivo (camélidos, aparentemente guanacos), diseño, técnica y color (rojo), y su escasa cantidad por panel (Figura 5). Adicionalmente, se tuvo en consideración la ausencia de indicios que avalaran otras explicaciones. Un aspecto peculiar es que en esta oportunidad la hipótesis ritual fue explicitada a partir del primer hallazgo (quebrada del Gato), y sirvió como punto de partida para el planteo de expectativas a contrastar en el terreno. Éstas llevaron a la búsqueda y descubrimiento de los otros dos casos, lo que en cierto modo brinda un aval empírico a la interpretación inicial. Un caso llamativo es el de Agua del Conejo, en el que el panel con pinturas es totalmente invisible desde el exterior y sólo puede observarse desde abajo en posición acostada sobre el suelo. Esta circunstancia permite descartar explicaciones relacionadas con la comunicación pública de las imágenes y avala un uso absolutamente restringido de las mismas. Llamativamente, en otro panel del mismo soporte de las pinturas de Agua del Conejo se registraron varios camélidos realizados por picado, algunos de ellos realizados sobre manchas rojas muy tenues, seguramente producidas durante la ejecución de las pinturas. Por lo tanto, esos petroglifos son más recientes que éstas, y al estar muy alejados del resto de las figuras obtenidas por picado en el sitio (más de 200 m) podrían representar la persistencia de las mismas actividades rituales asociadas a las pinturas por parte de grupos posteriores, en un escenario de resacralización del espacio.

⁴⁹ J. Berenguer, “Identificación de camélidos en el arte rupestre de Taira: ¿animales silvestres o domésticos?”. *Chungara* núm 28 (1 y 2). (1996): 85-114.



Figura 5

Pinturas rupestres de sitios de la sierra Pie de Palo. A. Agua del Conejo; B. Quebrada El Gato; C. Quebrada del Molle.

Recientemente se halló un nuevo caso que formaría parte del patrón descrito, en la quebrada de las Burras, la cual se ubica 3,5 km al norte de la del Gato. Se trata de nuevas representaciones de camélidos en una localización aislada, sobre la ladera meridional de la quebrada, pero en este caso no se observan pinturas sino únicamente petroglifos. Esta situación plantea una posible relación temporal y funcional con los petroglifos del Agua del Conejo arriba mencionados.

Algunos indicios (como la ausencia de cerámica y de representaciones de llamas en los sitios analizados) sugieren que las pinturas tendrían por lo menos 2.500 años de antigüedad y que por lo tanto podrían corresponder a grupos cazadores-recolectores.

3.3. Quebrada de Agua Blanca

La quebrada de Agua Blanca se encuentra en el sector occidental cordillerano central de San Juan, en la zona intermedia entre las habitadas por las etnias capayana (hacia el norte) y la huarpe (hacia el sur). Es una quebrada relativamente estrecha surcada por el arroyo homónimo, que muestra una ladera septentrional escarpada y una meridional más suave, con lomadas y algunos cauces subsidiarios. En ésta se observan bloques grandes y medianos que

constituyen la mayor parte de los soportes utilizados para plasmar las manifestaciones rupestres locales.

En un trabajo previo se propuso que un par de rocas denominadas ABZ4-16 podrían vincularse con rituales cosmogónicos y de fertilidad, en función de su posición topográfica, morfología, tamaño e impacto visual y del simbolismo de las representaciones en ellas grabadas⁵⁰. Sin entrar en la temática específica de los rituales posiblemente involucrados, en esta oportunidad me interesa analizar algunos aspectos asociados con el diseño de tales imágenes y su producción anacrónica. En tres caras de la roca más grande se observan al menos 22 figuras antropomorfas, cuyas características dan cuenta de su probable vinculación con actividades rituales (Figura 6).



Figura 6

Representaciones antropomorfas de ABZ4-16. Arriba, fotografías sin modificar; abajo, resaltadas con Adobe Photoshop y con color invertido.

Muchas de estas representaciones (n=10) muestran tocados cefálicos que las vinculan morfológicamente con las (quizás equivocadamente) denominadas

⁵⁰ C. López y A. García, "Los petroglifos de la Quebrada...", 2009, 363-374.

“máscaras”⁵¹. En cinco oportunidades los antropomorfos (tres de ellos con tocados) tiene un brazo estirado, en cuya mano sostienen un objeto convexo (con forma de medialuna), mientras que el otro brazo está “en jarra”, esto es, en arco con la mano apoyada en la cintura. De las cabezas o los tocados de cuatro antropomorfos parten prolongaciones hacia arriba que terminan en circunferencias. En dos casos, los humanos sostienen probables serpientes; una es relativamente corta y está tomada con la mano derecha, mientras que la otra es muy larga, por lo que es asida con ambas manos. Finalmente, dos de los antropomorfos presentan rasgos que indican una transformación en distintos animales y por lo tanto son asociables con rituales chamánicos. En un caso se observa un hechicero con un atuendo con manchas (posiblemente una piel de jaguar), con cola (posiblemente parte de la misma vestimenta) y con garras en los pies. En el otro aparece un personaje con la cabeza de perfil, que muestra grandes fauces, y un gran tocado en forma de cornamenta (Figura 6).

Las figuras presentan distintos grados de pátina. Si bien son conocidas las precauciones necesarias al considerar este elemento como indicador de cronología relativa, el hecho de que varias de las representaciones se encuentren en las mismas caras de la roca y en ubicaciones muy cercanas sugiere que éstas áreas estaban sujetas a condiciones de alteración similares y que por lo tanto las diferencias de pátinas podrían vincularse con distintos tiempos de exposición a los elementos naturales. Como se observa en la figura 5, pueden distinguirse al menos tres grandes grupos de tonos en los trazos de los motivos: uno blanquecino, uno marrón claro y otro marrón oscuro. Dado que las tonalidades son marcadamente distintas, esto implicaría una continuidad en la producción de estas imágenes (y de la realización de las actividades con ellas ligadas) a través de por lo menos varios siglos. Asimismo, en las caras principales de la roca se observa que las imágenes presumiblemente más antiguas (las más patinadas) se distribuyen fundamentalmente en el sector central de la roca, mientras que las más recientes se ubican exclusivamente en la parte superior. Esto sustenta la separación temporal de ambos grupos, quizás debido a que la saturación inicial de las áreas centrales condicionó la ubicación de las figuras más recientes.

Las diferencias cronológicas relativas y las de algunos de los atributos de los antropomorfos no implican necesariamente cambios importantes en el tipo de ritual involucrado ni en la identidad étnica de los participantes de las ceremonias, de los representados en las imágenes y de los autores de éstas. Mientras el primer punto es muy difícil de abordar y verificar con la información disponible, una cierta persistencia de la identidad étnica de quienes produjeron las figuras estaría sugerida por la reiteración de un mismo patrón de diseño en muchas de ellas. Se trata de troncos largos, rectangulares o levemente triangulares con las piernas

⁵¹ J. Schobinger, “Experiencias psíquicas y cultos...”, 1975, 491-498; G. Sabatini y V. Terraza, “Distribución del diseño...”, 2013, 123-146.

muy cortas y abiertas, con cabezas con o sin tocados. Las figuras más divergentes con respecto a este patrón son las vinculables con chamanes, descritas arriba, y un antropomorfo de cuerpo redondo vacío y aparente cabeza de ave (ver sector derecho de la Figura 5). Este personaje ha sido relacionado con el conjunto iconográfico Aguada en algunos sitios del sur de San Juan⁵² y por lo tanto datado tentativamente en la segunda mitad del primer milenio de la era cristiana. De ser correcta esta asignación, dado que su pátina lo ubicaría en el grupo intermedio, las figuras de los otros conjuntos podrían ubicarse antes y después de aquél período. Por otra parte, muy próxima al conjunto principal de antropomorfos se observa una llama montada en sus ancas, cuyos trazos presentan una coloración intermedia entre las pátinas marrones oscuras y las claras. Dado que el inicio más probable para las imágenes de llamas montadas se ubica alrededor de 2000 AP⁵³ (García 2022), al menos parte de las figuras del grupo con pátina más oscura podría ser anterior al inicio de la era cristiana.

3.4. La Alumbreira

El sitio La Alumbreira está ubicado en las primeras estribaciones cordilleranas, sobre la margen derecha del río Calingasta (Figura 7). Se trata de un conjunto de rocas ubicadas en la ladera septentrional de una loma baja. Una de esas rocas, denominada LA-R1⁵⁴, presenta una gran cara convexa y otra contigua, más pequeña, que muestran una compleja escena en la que participan cuatro clases de protagonistas: a la izquierda, cinco danzantes de diferente tamaño representados en perspectiva para dar sensación de profundidad; en primer plano en el centro aparecen dos figuras que portan posibles ofrendas en sus manos izquierdas y se desplazan por un sendero señalado por una línea; más adelante. A la derecha de los anteriores, un personaje estático aparentemente está llorando. Finalmente, en el extremo derecho, sobre la cara contigua, se observa una cabeza con un gran tocado cefálico, que evidentemente corresponde a un miembro importante del grupo. Además se observan parte del torso y ambos brazos, pero no las piernas. A diferencia de los otros antropomorfos, cuyos ojos están realizados con un pequeño círculo, en este caso muestran una forma almendrada vacía, que podría indicar que no tiene vida (lo que estaría sustentado por el personaje más cercano, que aparentemente está llorando). Dada la continuidad de ambas caras, todas las figuras parecen corresponder a la misma escena, que podría evocar algún ritual fúnebre, posiblemente en ocasión de la muerte de un jefe o de un personaje muy importante. Las características formales de los

⁵² A. García, "Figuras antropomorfas en el arte rupestre del suroeste de San Juan (Argentina)". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Series Especiales núm 9 (1). (2021b): 178-191, figura 4b.

⁵³ A. García, "Pastores y caravaneros en el arte rupestre de San Juan (Centro Oeste Argentino)". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm 27 (2). (2022): 89-109.

⁵⁴ A. García, "Figuras antropomorfas en el arte...", 2012b, 178-191.

antropomorfos (claramente vinculables con el estilo Aguada del Noroeste Argentino) permiten ubicar esta escena entre ca. 700 y 1100 d.C.

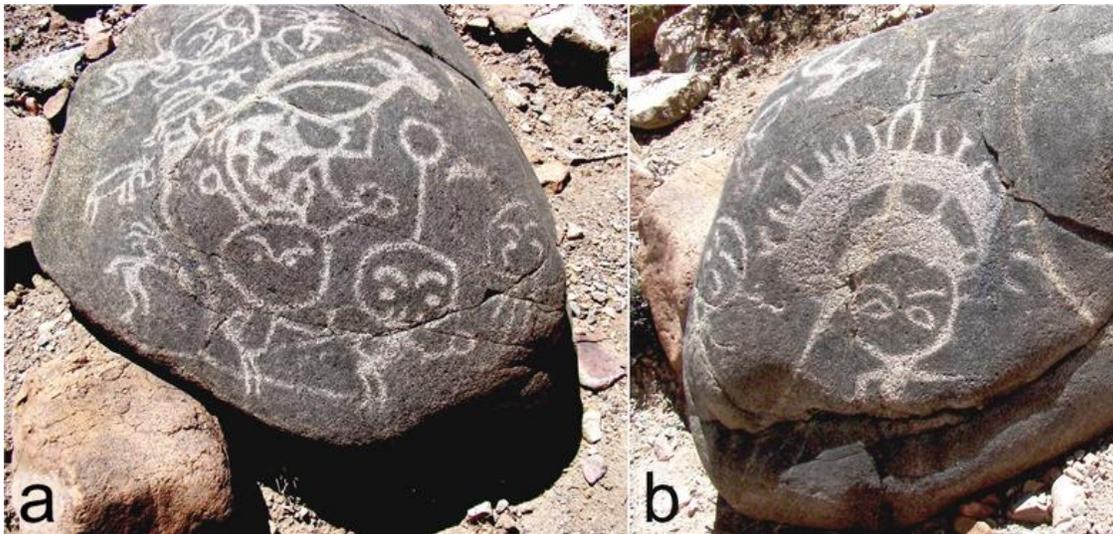


Figura 7

Probable procesión ritual en La Alumbreira. A la derecha, figura de un líder aparentemente fallecido.

3.5. Los Colorados de Zonda

Los petroglifos de Los Colorados de Zonda se encuentran en el sector meridional de las Sierras Azules, en el valle de Zonda. El sitio presenta nueve sectores con rocas grabadas, Del conjunto total de motivos (n=92), algunos sobresalen por su reiterada ejecución, fundamentalmente los antropomorfos (n=26), las espirales aisladas (n=6) o formando parte de motivos más complejos (n=15), las circunferencias concéntricas (n=4) y las circunferencias aisladas o integradas en figuras mayores (n=10). Llamativamente, estos motivos son similares a algunos de los que se analizaron en la quebrada La Pola, situada a 56 km de distancia en línea recta. Siguiendo la propuesta de Ross y Davidson, el primer grupo podría vincularse con la transmisión de mensajes autorreferenciales y los restantes con mensajes canónicos. Sin embargo, a diferencia del relativo realismo de los antropomorfos de aquel sitio, la mayoría de los de Los Colorados presentan un alto grado de esquematismo y de abstracción, sin referencias a atributos que sugieran la representación de personas existentes. Esto sugiere que en lugar de aludir a hechos e individuos reales (como se ha propuesto para Quebrada La Pola y La Alumbreira) estas figuras podrían referirse a personajes míticos, que probablemente formaban parte de relatos cosmogónicos. Al igual que lo registrado en otros sitios, en algunos casos la visibilidad de las imágenes antropomorfas está absolutamente restringida. Este es el caso de dos antropomorfos del Sector 3 del sitio, realizados en la cara superior de un gran bloque y por lo tanto invisibles desde la base de la quebrada (Figura 8).

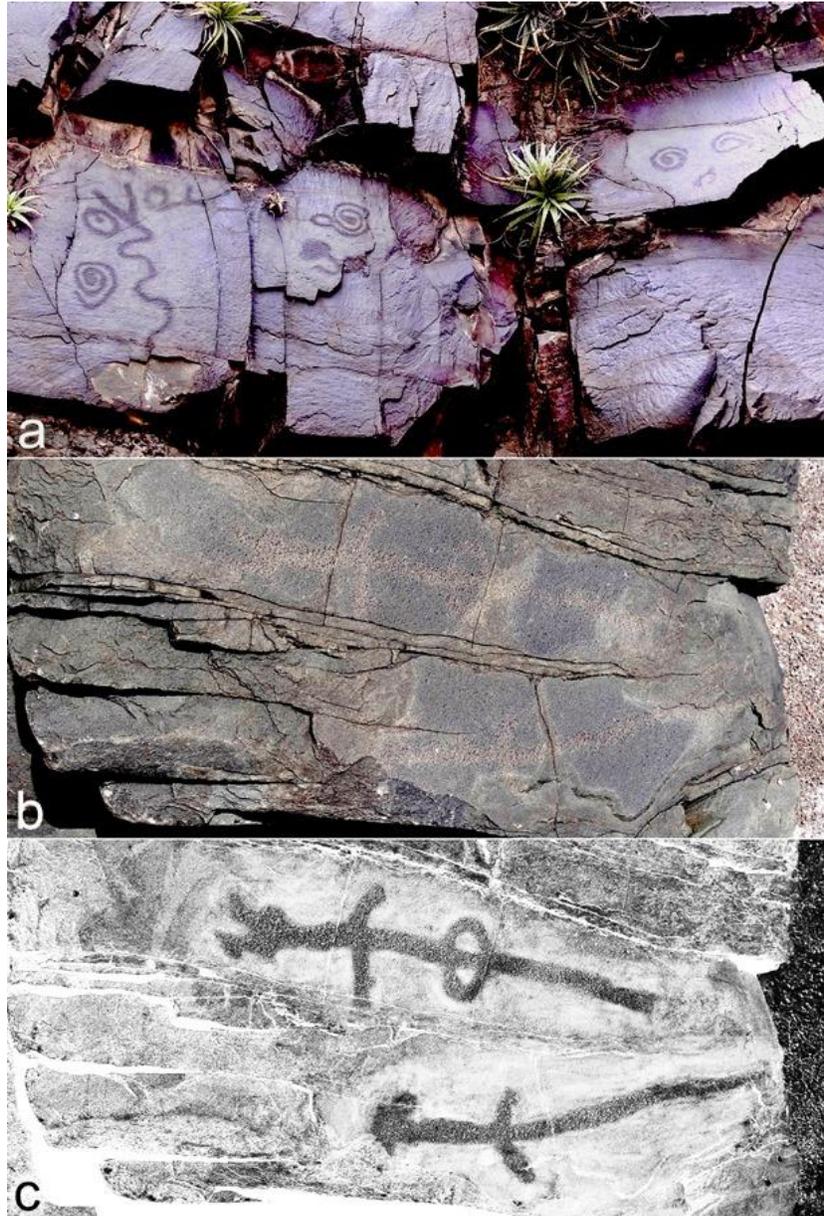


Figura 8

Motivos de los sectores 6 (arriba) y 3 (centro y abajo) de Los Colorados de Zonda. Obsérvese la muy baja visibilidad de los motivos en el panel del centro, tratados digitalmente en el de abajo.

Por su parte, los motivos geométricos señalados están distribuidos en todo el sitio y no muestran asociaciones recurrentes. De manera excepcional, un frente rocoso que conforma el Sector 6 del sitio presenta cuatro espirales aisladas.

Además de la repetición de los motivos señalados, un aspecto interesante es que su producción no sería sincrónica. En efecto, las marcadas diferencias de

pátinas sugieren la identificación de por lo menos seis momentos o períodos de ejecución, cuya cronología tentativa abarcaría desde ca. 1000 a. C. hasta el siglo VII d. C.⁵⁵ En ese esquema, los antropomorfos esquemáticos estarían en el extremo inicial de la secuencia, mientras que las espirales aisladas sólo se observan en el denominado “Momento 4”, que correspondería a los primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, cabe señalar que en instancias anteriores y posteriores las espirales forman parte de motivos más complejos (lo que también sucede en Quebrada de la Pola), lo que indicaría un mayor tiempo de vigencia de esas figuras y probablemente de su significado.

4. Discusión

Si bien en San Juan la cantidad de sitios rupestres es muy elevada, los registrados sistemáticamente y publicados en detalle son muy pocos⁵⁶; de este reducido conjunto, los casos interpretados son muy escasos, y consisten fundamentalmente en los asociados aquí con explicaciones rituales. En otras palabras, los sitios explicados ritualmente representan la mayor parte de los casos en los que se ha intentado comprender las causas o significado de las manifestaciones rupestres analizadas o las actividades de las que formó parte su realización. A su vez, este predominio cuantitativo refleja las evidentes dificultades que, por lo menos a nivel local, ha conllevado la búsqueda de significados desde otras perspectivas teóricas, y sugiere que la producción de manifestaciones rupestres asociadas a rituales y al mundo de las creencias sería más frecuente que lo que generalmente se ha percibido o reconocido. En realidad, otros sitios locales aún no estudiados exhaustivamente muestran fuertes indicios que apuntan en esa dirección. Entre ellos se destacan Leoncito 1, con su conjunto de mascariformes⁵⁷, Quebrada del Pozo del Indio, con su llamativa iconografía geométrica aledaña a un pozo de agua, el Cerro Blanco, con sus serpientes y

⁵⁵ A. García y O. Riveros, “Los petroglifos de Los Colorados de Zonda: secuencia de producción y cronología relativa”. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales núm 5 (1). (2017): 69-80.

⁵⁶ Por ejemplo, Podestá et al., “Arrieros y marcas de ganado. Expresiones del arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto”. En D. Fiore y M. M. Podestá (eds.), *Tramas en la Piedra. Producción y usos del arte rupestre*. (Buenos Aires: SAA-INAPL-WAC, 2006), 169-190; A. Re et al., “Ocupaciones humanas y grabados rupestres del norte de la sierra de Valle Fértil (provincia de San Juan)”. *Comechingonia* núm 15. (2011): 65-92; J. R. Bárcena, “Grabados rupestres del área de la quebrada de la Chilca, vertiente occidental de la sierra de Valle Fértil, provincia de San Juan, Argentina. El sitio La Chilca Pintada”. *Anales de Arqueología y Etnología* núm 65-67. (2012): 89-120; G. Romero Villanueva, “Los grabados prehispánicos...”, 2013; A. García, “Los petroglifos del Cerro Blanco de Zonda”. *Comechingonia* núm 18. (2014): 161-180.

⁵⁷ A. García, “Relevamiento de sitios con representaciones rupestres en el valle de Calingasta (San Juan)”. En A. Rocchietti, M. Yedro y E. Olmedo (comps.), *Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste Argentino*. (Río Cuarto: Unirío, 2013), 89-100.

huellas de felino anexas al canal principal de un sistema de irrigación⁵⁸ y algunas de las pinturas de Los Morrillos de Ansilta⁵⁹.

El alcance de las explicaciones rituales fue probablemente vislumbrado por Schobinger, el único autor local que abordó estos tópicos en el siglo XX. Sin embargo, la ausencia de profundización metodológica, de articulación detallada con la información etnográfica y de análisis comprensivos de los casos considerados en ese momento llevó a que este enfoque no fructificara ni fuera contemplado en la agenda de trabajo arqueológica regional. En contraste, este tipo de perspectiva brindó resultados relevantes en otras regiones relativamente cercanas, sobre todo en el Norte Grande chileno⁶⁰.

Más allá de que todos los sitios analizados pudieron ser considerados como lugares sagrados, se observan marcadas diferencias con respecto a su acceso. Así, mientras en La Alumbra y en la Quebrada de Agua Blanca el acceso a los soportes es totalmente abierto, en las quebradas del Molle y del Gato, y parcialmente en Quebrada La Pola y en los Colorados de Zonda las representaciones fueron localizadas en lugares escondidos o de visibilidad muy restringida, lo que permite descartar (al menos para estos casos) que se trate de elementos involucrados en un proceso abierto de comunicación social –salvo, obviamente, que se estime que los receptores eran divinidades o seres sobrenaturales.

Algunos casos (fundamentalmente los vinculados con las pinturas rupestres) sugieren la necesidad de revalorizar los aspectos mágico-religiosos como causa o motivación de al menos una parte del arte rupestre, ya que allí el interés parece radicar esencialmente en influir sobre el resultado de acciones futuras. Por lo tanto, las imágenes representadas formarían parte de un proceso de intervención sobre el mundo real, a fin de propiciar la obtención de determinados resultados. En otros, la propia realización de las figuras (y no su posterior socialización) podría constituir un componente importante de los rituales correspondientes.

Otro elemento destacable es que la temática de las ceremonias involucradas parece haber sido diversa. En algunos casos se habrían referido a sucesos reales vinculados con momentos significativos de la vida de los líderes de los grupos, como su ascensión o su muerte (Alumbra, Quebrada La Pola). En

⁵⁸ A. García, “Los petroglifos del Cerro...”, 2014, 161-180.

⁵⁹ A. García, “Registro y cronología...”, 2021a, 196-207.

⁶⁰ J. Berenguer, “En torno a los motivos biomorfos de la Puerta del Sol en el norte de Chile”. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural núm 38. (1981): 167-182.; J. Berenguer y J. L. Martínez, “El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana”. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm 1. (1986): 79-99; J. Berenguer y J. L. Martínez, “Camelids in the Andes: Rock art, environment and myths”. En H. Morphy (ed.), *Animals into Art*. (Londres: Unwin Hyman, 1989) 390-416.

otros, los motivos representarían símbolos posiblemente vinculados con rituales cosmogónicos, propiciatorios, mágicos, de curación, de agradecimiento, etc. Las figuras antropomorfas de Los Colorados parecen aludir a personajes míticos; en cambio, las de Agua Blanca y algunas de Quebrada La Pola podrían representar a chamanes. Y los zoomorfos de los sitios de la sierra Pie de Palo evocarían rituales mágicos en los que los camélidos locales habrían sido el objetivo principal.

Si bien en ningún caso se ha podido obtener una datación precisa de las manifestaciones rupestres, las estimaciones basadas en sus diseños y pátinas, y en algunas oportunidades en la materialidad arqueológica de sectores cercanos, indican que varios de los ejemplos analizados se ubicarían dentro de los 2.500 años previos a la conquista española. De ser correcto este cálculo, significaría que los rituales propuestos habrían tenido lugar en el seno de sociedades aldeanas o de grupos cazadores-recolectores que transitaban cambios que las llevarían hacia ese tipo de organización. Por lo tanto, aun cuando no se puede descartar el uso del arte rupestre en el marco de la realización de rituales en tiempos anteriores, el registro actualmente conocido sugiere al menos un aumento importante de tal vínculo durante el proceso de sedentarización y producción de alimentos.

5. Conclusión

La información histórica indica que los hechiceros del Centro Oeste de Argentina atendían una amplia gama de asuntos, muchos de los cuales seguramente requerían el desarrollo de rituales. El registro rupestre de San Juan indicaría que algunos de ellos involucraban la realización de petroglifos o de pinturas rupestres que habrían evocado las situaciones propiciadas o representado a los agentes encargados de los rituales, escenas ceremoniales, personajes míticos, etc., o, constituirían símbolos relacionados con la difusión de mensajes canónicos. La aparición de figuras que aludirían a la transformación de humanos en animales (en Quebrada La Pola y Quebrada de Agua Blanca) y a un posible viaje simbólico entre el mundo real y el nivel superior intangible señalado por pisadas de ave sugiere que algunos de esos rituales podrían ser considerados como chamánicos.

La información disponible sugiere que la producción de arte rupestre vinculado con actividades rituales se habría desarrollado fundamentalmente en sociedades aldeanas o de cazadores-recolectores en proceso de sedentarización, lo que indicaría un aprovechamiento relativamente tardío de ese recurso como medio de representación de la iconografía correspondiente. Algunos sitios muestran un uso ritual reiterado durante siglos, lo que refuerza la idea de su probable carácter sagrado. En otros, en cambio, las representaciones parecerían corresponder a situaciones únicas o al menos mucho más acotadas temporalmente. Estas diferencias podrían estar relacionadas con el significado de

los distintos rituales, lo que alienta la generación de esfuerzos dirigidos a comprender la variabilidad de las manifestaciones rupestres involucradas.

Finalmente, es importante destacar que los casos analizados, junto con las propuestas más restringidas de Schobinger, representan los únicos intentos de interpretación del arte rupestre sanjuanino, lo que permite vislumbrar el marcado potencial explicativo de esta perspectiva para dar cuenta de este tipo de registro. Al respecto, más allá del grado de acierto de las interpretaciones aquí propuestas, éstas constituyen una base firme para la discusión del registro rupestre, lo que a su vez alienta la aparición de mejores argumentaciones que apuntalen líneas explicativas alternativas aplicables a otras representaciones o conjuntos iconográficos. Aunque queda claro que la simple identificación de contextos rituales no brinda detalles sobre los significados específicos, es igualmente evidente que esa delimitación temática constituye un avance en el proceso de entendimiento de las causas de producción de ciertos motivos o repertorios rupestres.

Agradecimientos

Este trabajo es parte de proyectos de investigación financiados por CONICET y la UNSJ. Agradezco la valiosa colaboración de quienes participaron en los relevamientos de los sitios mencionados en este artículo: Susana Carrizo Villarroel, Carlota López, Ana Eguabro, Anabel Rodríguez, Nadia Rodríguez, Gina Domeneghini, Fredi Varas, Oscar Riveros y Andrés Kummel,

Bibliografía

- Algraín, M. "Arte rupestre, shamanismo y enteógenos en el paisaje del sistema serrano de Ventania: abordajes desde la arqueología cognitiva". *Anuario de Arqueología* núm. 5, (2013): 287-299. <https://rehip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/2aea7a8a-a4fe-49df-9f9d-b61f248ad697/content>
- Bahn, P. "Ways of Looking at Prehistoric Rock Art". *Diógenes* núm. 193 (49), (2002): 88-93.
- Bárcena, J. R. "Grabados rupestres del área de la quebrada de la Chilca, vertiente occidental de la sierra de Valle Fértil, provincia de San Juan, Argentina. El sitio La Chilca Pintada". *Anales de Arqueología y Etnología* núm. 65-67, (2012): 89-120.
- Bednarick, R. "On Neuropsychology and Shamanism in Rock Art". *Current Anthropology* núm. 31 (1). (1990): 77-80.
- Berenguer, J. "En torno a los motivos biomorfos de la Puerta del Sol en el norte de Chile". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* núm. 38. (1981): 167-182. https://publicaciones.mnhn.gob.cl/668/articles-64173_archivo_01.pdf
- Berenguer, J. "Identificación de camélidos en el arte rupestre de Taira: ¿animales silvestres o domésticos?". *Chungara* núm. 28 (1 y 2). (1996): 85-114. https://www.chungara.cl/Vols/1996/Vol28-1-2/Identificacion_de_camelidos_en_el_arte_rupestre_de_Taira.pdf

- Berenguer, J. y Martínez, J. L. "El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm., 1. (1986): 79-99. <https://boletinmuseoprecolombino.cl/wp/wp-content/uploads/2015/12/bol1-05.pdf>
- Berenguer, J. y Martínez, J. L. "Camelids in the Andes: Rock art, environment and myths". En *Animals into Art*, editado por H. Morphy. Londres: Unwin Hyman, 1989, 390-416.
- Canals Frau, S. "Los huarpes y sus doctrinas: un documento". *Anales del Instituto de Etnografía Americana* núm. VI. (1945): 71-94.
- Canals Frau, S. "Etnología de los huarpes. Una síntesis". *Anales del Instituto de Etnología Americana* núm. VII. (1946): 9-147.
- Carden, N. "Paisajes rituales y laberintos: relaciones entre dos sitios con grabados rupestres en Piedra Museo, Argentina". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm. 12 (1). (2007):43-60. <https://boletinmuseoprecolombino.cl/wp/wp-content/uploads/2015/12/bol12-1-05.pdf>
- Connerton, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Consens, M. "Arte rupestre, chamanismo y estados alterados de conciencia: una revisión crítica". *Boletín Oficial de la Asociación Peruana de Arte Rupestre* núm. 4, (13-14). (2012): 571-595.
- Cruz, P. "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm. 11 (2). (2006): 35-50. <https://boletinmuseoprecolombino.cl/wp/wp-content/uploads/2015/12/boletin-vol11-2-03.pdf>
- Dowson, Th. "Re-animating Hunter-gatherer Rock-art Research". *Cambridge Archaeological Journal* núm. 19 (3). (2009): 378-387.
- Durán, V., Zárate, M., Yebra, L., Frigolé, C., Lucero, Andreoni, G., Winocur, D., Gasco, A., Marsh, E., Castro, S., Zonana, I., Barberena, R. y Cortegoso, V. Apropriación y control estatal de ambientes de altura en el extremo meridional del Tawantinsuyu. *Estudios Atacameños* núm. 67. (2021): e4353. <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/v67/0718-1043-eatacam-67-23.pdf>
- Durán, V., Zárate Bernardi, S., Winocur, D., Zonana, M^a. I., Trillas, D., Castillo, A., Estrella, D., Guevara, D., Gasco, A. y Barberena, R. "Caminos, pasos y paisajes sacralizados en el extremo sur del Tawantinsuyu". *Comechingonia* núm. 27 (1). (2003): 129-150.
- Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Falchi, M^a. P. "Reflexiones acerca del sacrificio. Una aproximación a través del análisis del arte rupestre del sitio Ablomé 3 (Guachipas, Salta)". *Fragments del pasado* núm. 3. (2017): 11-26. <https://plarci.org/index.php/fragmentos/article/view/1024/1130>
- García, A. "Relevamiento de sitios con representaciones rupestres en el valle de Calingasta (San Juan)". En Rocchietti, A., Yedro, M. y Olmedo, E. (eds), *Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste Argentino*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2013, 89-100.
- García, A. "Los petroglifos del Cerro Blanco de Zonda". *Comechingonia* núm. 18. (2014): 161-180.

- García, A. "Registro y cronología del arte rupestre de los Morrillos de Ansilta (San Juan)". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales núm. 9 (1). (2021a): 196-207.
- García, A. "Figuras antropomorfas en el arte rupestre del suroeste de San Juan (Argentina)". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales núm. 9 (1). (2021b): 178-191.
- García, A. "Pastores y caravaneros en el arte rupestre de San Juan (Centro Oeste Argentino)". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino núm. 27 (2). (2022): 89-109. <https://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v27n2/0718-6894-bmchap-27-02-89.pdf>
- García, A. "Pinturas rupestres y ritualidad en la Sierra Pie de Palo (San Juan)". Revista del Museo de Antropología núm. 17 (2). (2024): 7-16. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/42759>
- García, A. y Riveros, O. "Los petroglifos de Los Colorados de Zonda: secuencia de producción y cronología relativa". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales núm. 5 (1). (2017): 69-80.
- García, A., Domeneghini, G. y Varas, F. "Evidencias de prácticas religiosas y de brujería en el arte rupestre del valle de Tulum (San Juan)". Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana núm. 15. (2022): 33-54. <https://teoriaypracticaah.unr.edu.ar/index.php/tpahl/article/view/178/166>
- García, A., Domeneghini, G. y Varas, F., y Riveros, F.. "Ritualidad y arte rupestre en la sierra de Villicum (San Juan). El caso del sitio Quebrada La Pola". Comechingonia. Núm. 28 (1). (2024): 47-69. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/comechingonia/article/view/42523>
- Greer, M. y Greer, J. "A Test for Shamanic Trance in Central Montana Rock Art". Plains Anthropologist núm. 48 (186). (2003): 105-120.
- Hernández Llosas, M^a. I. "Inkas y españoles a la conquista simbólica del territorio Humahuaca: sitios, motivos rupestres y apropiación cultural del paisaje". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, núm. 11 (2). (2006): 9-34. <https://boletinmuseoprecolombino.cl/wp/wp-content/uploads/2015/12/boletin-vol11-2-02.pdf>
- Hodder, I. The Present Past. An introduction to anthropology for archaeologists. Barnsley: Pen & Sword Archaeology, 2012.
- Hoppál, M. Shamans and symbols prehistory of semiotics in rock art. Budapest: International Society for Shamanistic Research, 2013
- Insoll, Th. Archaeology, ritual, religion. Londres-New York: Routledge, 2004.
- Jones, T. y May, S. Rock art and ritual function: The Northern Running Figures of western Arnhem Land. The Artefact núm. 38. (2015): 53-66.
- Lahelma, Antti. "Between the Worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland". Norwegian Archaeological Review 38 (1) (2005): 29-47.
- Layton, R. "Shamanism, Totemism and Rock Art: Les chamanes de la Préhistoire in the Context of Rock Art Research". Cambridge Archaeological Journal núm. 10 (1). (2000): 169-186.
- Ledesma R., Villarroel, J., Rodríguez, E. y Cardozo, R. "Actividades rituales y domésticas en el sitio arqueológico El Divisadero (Cafayate, Salta)". Atek Na núm. 8. (2019): 28-72. <https://plarci.org/index.php/atekna/article/view/350/331>

- Lewis-Williams, J. D. "Wrestling with Analogy: A Methodological Dilemma in Upper Palaeolithic Art Research". *Proceedings of the Prehistoric Society* núm. 57 (1). (1991): 149-162
- Lewis-Williams, J. D. "Harnessing the Brain: Vision and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe". *Memoirs of the California Academy of Sciences* núm. 23. (1997): 321-342.
- Llamazares, A. "Arte y chamanismo. Aproximación a una hermenéutica de las imágenes visionarias". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm. 28 (1). (2023): 21-39. <https://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v28n1/0718-6894-bmchap-28-01-21.pdf>
- López, C. y García, A. "Los petroglifos de la Quebrada de Agua Blanca". En Mayol Laferrere, C., Ribero, F. y Díaz, J. (eds), *Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del País*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009, 363-374.
- Lukes, S. "Political Ritual and Social Integration". *Sociology*, núm. 9 (1975): 289-308.
- Márquez Miranda, F. "Los textos Millcayac del Padre Luis de Valdivia". En Tornello, P., Roig, A., Díaz, N. y Aguirre, L. (eds), *Introducción al Millcayac, idioma de los huarpes*. Mendoza: Zeta, 2011, 53-265.
- McCall, G. "Add shamans and stir? A critical review of the shamanism model of forager rock art production". *Journal of Anthropological Archaeology* núm. 26. (2007): 224–233.
- Metraux, A. "Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* núm. VI (15-16). (1937): 1-66.
- Oliva, F., Panizza, M^a. C. y Algrain, M.. "Diferentes enfoques en la investigación del arte rupestre del sistema serrano de Ventania". *Comechingonia. Revista de Arqueología* núm. 13. (2010): 89-107. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/comechingonia/article/view/17886>
- Ots, M^a. J., Rocha, A., Iniesta, L. y Cahiza, P. "Grabados rupestres, paisaje y prácticas sociales en la cuenca del río de las Tunas (Mendoza, Argentina)". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* núm. 25 (1). (2020):115-136. <https://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v25n1/0718-6894-bmchap-25-01-115.pdf>
- Pastor, S. "Acerca de la metamorfosis humano-felino en el arte rupestre de Serrezuela (Córdoba, Argentina)". *Anales del Museo de América* núm. XX. (2012): 144-165. <https://www.cultura.gob.es/museodeamerica/dam/jcr:15248798-10fa-4658-bcae-bc5ff0ba8705/anales-del-museo-de-america-xx-2012-144-min.pdf>
- Pastor, S. y Ticera, L. "Iconografía andina en los procesos de integración y legitimación política de comunidades prehispánicas de las Sierras de Córdoba (Argentina)". *Arqueología* núm. 22 (1). (2016): 169-191. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/Arqueologia/article/view/2470/2121>
- Pastor, S., Recalde, A., Ticera, L., Ocampo, M., Truyol, G. y Chiavassa-Arias, S. "Chamanes, Guerreros, Felinos: Iconografía de Transmutación en el Noroeste de Córdoba (Argentina)". *Boletín SIARB* núm. 29. (2015): 71-85.
- Podestá, M., Rolandi, D., Re, A., Falchi, M^a. P. y Damián, O. "Arrieros y marcas de ganado. Expresiones del arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto". En Fiore, D. y Podestá, M. (eds), *Tramas en la Piedra. Producción y usos del arte rupestre*. Buenos Aires: SAA-INAPL-WAC, 2006, 169-190.
- Pratt, C. *An Encyclopedia of Shamanism*. New York: The Rosen Publishing Group Inc., 2007.

- Quinlan, A. "The Ventriloquist's Dummy: A Critical Review of Shamanism and Rock Art in Far Western North America". *Journal of California and Great Basin Anthropology* núm. 22 (1). (2000): 92-108.
- Rappaport, R. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.
- Re, A., Podestá, M. y Romero, G. "Ocupaciones humanas y grabados rupestres del norte de la sierra de Valle Fértil (provincia de San Juan)". *Comechingonia* núm. 15. (2011):65-92.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/comechingonia/article/view/17951/17838>
- Reichel-Dolmatoff, G. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978.
- Rocchietti A. M^a. "Arqueología del arte. Lo imaginario y lo real en el arte rupestre". *Revista del Museo de Antropología* núm. 2. (2009): 23-38.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/5404/5848>
- Rocchietti, A. M^a. "Tres sitios rupestres en la Sierra de Comechingones, Provincia de Córdoba". *Revista del Museo de Antropología* núm. 9 (1). (2016): 21-34.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/11257/14673>
- Romero Villanueva, G. "Los grabados prehispánicos del noreste de San Juan. Arte rupestre y circulación de información en ambientes áridos". Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Ross, J. y Davidson, I. "Rock Art and Ritual: An Archaeological Analysis of Rock Art in Arid Central Australia". *Journal of Archaeological Method and Theory* núm. 13 (4). (2006): 305-341.
- Rozwadowski, A. "Rock art, shamanism and history. Implications from a central Asian case study". En Smith, B.W., Helskog K. y Morris, D. (eds), *Working with rock art: recording, presenting and understanding rock art using indigenous knowledge*. Johannesburg: Wits University Press, 2012, 192-204.
- Sabatini, G. y Terraza, V. "Distribución del diseño de las cabezas mascariformes en las representaciones rupestres del centro oeste argentino y del norte chico chileno: estilo, identidad y paisaje". *Espacio, Tiempo y Forma* núm. 6. (2013): 123-146.
<https://revistas.uned.es/index.php/ETFI/article/view/11168/13582>
- Sauvet, G., Layton, R., Lenssen-Erz, T., Taçon, P. y Włodarczyk, A. "Thinking with Animals in Upper Palaeolithic Rock Art". *Cambridge Archaeological Journal* núm. 19 (3). (2009): 319-336.
https://www.researchgate.net/publication/44105330_Thinking_with_Animals_in_Upper_Palaeolithic_Rock_Art
- Schobinger, J. "Representaciones de máscaras en los petroglifos del occidente argentino". *Anthropos* núm. 57. (1962): 683-699.
- Schobinger, J. "Experiencias psíquicas y cultos esotéricos reflejados en el arte rupestre sudamericano". En *Actes du Symposium International sur les Religions de la Préhistoire*. Capo di Ponte: Edizioni del centro, 1975, 491-498.
- Schobinger, J. "El arte rupestre del área subandina. Casos interpretables como expresión de vivencias shamánicas". En Gradín, C. y Schobinger, J. (eds), *Nuevos estudios del arte rupestre argentino*. La Paz: Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB), 1988, 35-53.
- Schobinger, J. "El arte rupestre del área subandina. Casos interpretables como expresión de vivencias shamánicas". En Schobinger, J. (comp), *Shamanismo Sudamericano*. Buenos Aires: Continente-Almagesto, 1997.

- Schobinger, J. Arqueología y arte rupestre de la región cuyana. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2009.
- Schobinger, J. "La interpretación shamánica del arte rupestre: comentario bibliográfico y balance somero de dos décadas de estudios y discusiones". *Anales de Arqueología y Etnología* núm. 63-64. (2009): 21-41.
- Suárez de Figueroa, C. Hechos de don García Hurtado de Mendoza, Quarto Marqués de Cañete. Madrid: Imprenta Real, 1937.
- Tanudirjo, D. A. "Notes on Lewis-Williams and Dowson's Neuropsychological Model in Prehistoric Art Analysis". *Humaniora* núm. 16. (2004): 1-9.
- Techo, N. del, "Historia de la Provincia del Paraguay, de la Compañía de Jesús". Tomo III. Madrid: A. de Uribe, 1897.
- Valdivia, L. "Doctrina Cristiana y Catecismo de la Lengua Allentiac, que corre en la Ciudad de San Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte y Vocabulario Breves". *Anales del Instituto de Etnografía Americana* núm. I. (1940): 19-94.
- Vega-Centeno, R. "El estudio arqueológico del ritual". *Investigaciones Sociales* núm. 16. (2006):171-192.
- Whitley, D. "Cognitive Neuroscience, Shamanism and the Rock Art of Native California". *Anthropology of Consciousness* núm. 9 (1). (1998): 22-37.
- Whitley, D. Rock Art, Religion, and Ritual. En Insoll. T. (ed), *Handbook of the archaeology of ritual and religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 307-326.
- Yamada, T. "Through Dialogue with Contemporary Yakut Shamans: How They Revive Their Worldview". *Anthropology of Consciousness* núm. 7 (3). (1996):1-14.
- Yohe II, R. y Garfinkel, A. P.. "Great Basin Bighorn Ceremonialism. Reflections on a Possible Sheep Shrine at the Rose Spring Site (CA-INY-372), Rose Valley, Alta California". *California Archaeology* núm. 4 (2). (2012): 201-224.

Licencia Creative Commons Attribution
Nom-Comercial 4.0 Unported (CC BY-
NC 4.0) Licencia Internacional



**CUADERNOS DE SOFÍA
EDITORIAL**

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la Revista