

Casas de piedra o La Tunita: entre patrimonialización y megaminería (sierra de Ancasti, Catamarca, Argentina)

Stone houses or La Tunita: between patrimonialization and mega mining (Sierra de Ancasti, Catamarca, Argentina)

Luciana Fernández¹ 

¹ Instituto Superior de Arte y Comunicación. Escuela de Arqueología. Universidad Nacional de Catamarca. Correo: luferanqui@gmail.com

Recepción: 31 de agosto del 2022 - **Aceptación:** 06 de mayo del 2023
ISSN 2027-552



Resumen

Este trabajo intenta reflexionar sobre las relaciones entre el pasado y el presente: las cuevas con pinturas, los jaguares y chamanes de Aguada, el bosque y los habitantes que recorren el paisaje vivido. A partir de la experiencia de vivir en la sierra de Ancasti (Catamarca, Argentina), el agenciamiento local da cuenta de las diferentes maneras de ser/estar en y con el territorio, en un vínculo profundo donde la territorialidad toma cuerpo y se materializa. A su vez, los procesos de patrimonialización y despatrimonialización del Parque Arqueológico La Tunita nos permiten analizar las relaciones de poder que se imponen, no solo en las interpretaciones sobre el pasado, sino en la apropiación de los espacios que pasan a ser sitios arqueológicos, controlados por el Estado e investigados por la ciencia, para ser utilizados por la industria del turismo cultural. Por último, vemos cómo los nuevos proyectos de intervención representados por el avance de la megaminería paralizan las intervenciones anteriores, y dan cuenta de las prioridades del capital.

Palabras clave: Patrimonio, territorio, Aguada, pinturas rupestres, turismo cultural.

Abstract

This work tries to reflect on the relationships between the past that coexists with the present, the caves with paintings, the jaguars and shamans of Aguada, the forest, and the inhabitants who walk through the lived landscape. From the experience of living in the Sierra de Ancasti (Catamarca, Argentina), the local agency gives an account of the different ways of being in and with the territory, in a deep bond in which territoriality takes shape and materialize. In turn, the processes of patrimonialization and depatrimonialization of the La Tunita Archaeological Park allow us to analyze the power relations that are imposed, not only in the interpretations of the past but also in the appropriation of the spaces that become archaeological sites, controlled by the State and investigated by science, to be used by the Cultural Tourism industry. Finally, we see how the new intervention projects represented by the advance of mega-mining paralyze previous interventions, revealing the priorities of capital.

Keywords: Heritage, territory, Aguada, cave paintings, cultural tourism.

Cómo citar: Fernández, L. (2023). Casas de piedra o La Tunita: entre patrimonialización y megaminería (sierra de Ancasti, Catamarca, Argentina). *Cambios y Permanencias*, 14 (1), 93-114. Doi: <https://doi.org/10.18273/cyp.v14n1-202306>

Introducción

Las Casas de Piedra o La Tunita, como los arqueólogos dieron a conocer este lugar en las Sierras de Ancasti (Catamarca, Argentina)¹, se encuentran habitadas por seres que conviven con la comunidad local, los turistas, visitantes e investigadores. Estos seres pintados en las piedras nos llevan hacia otros tiempos, nos conectan con otras maneras de ser, de vivir y de relacionarnos entre los humanos y no humanos. Las huellas de poblaciones, que en el pasado crearon una transformación total en el paisaje, están por todas partes. Innumerables cañadas con terrazas de piedras que generan espacios fértiles aparecen mientras subimos y bajamos lomas, mientras transitamos por los caminos y senderos serranos. El pasado convive con el presente, en las cuevas, en el bosque, en cada recorrido por el paisaje vivido.

El felino o jaguar está pintado en varias de las cuevas que hoy forman parte del Parque Arqueológico La Tunita, donde, desde el año 2007, avanza un proceso de patrimonialización que se materializa con la construcción de un centro de interpretación en la entrada del parque. Aquí, distintas racionalidades se contraponen para percibir el entorno de maneras muy diferentes. Sin embargo, unas se imponen sobre otras. En el discurso arqueológico, la cultura aguada es autora de las pinturas rupestres de La Tunita. Las interpretaciones hablan de guerreros y sacrificadores que cortan cabezas, lo cual pretende demostrar que la violencia es anterior a la conquista. Sin embargo, la violencia de la conquista es un silencio en el discurso disciplinario de la ciencia occidental, que se impone como única lectura posible del pasado. Este pasado se transformará en mercancía, como parte de la oferta del turismo cultural, y, arbitrariamente, volverá a invisibilizarse debido al avance de otros proyectos de intervención de alto impacto, vinculados con la megaminería litífera.



Figura 1. Alero “La Sixtina” en La Tunita.
Fuente: Fotografía de la autora.

Vivir en Ancasti

En la sierra de Ancasti, la población se encuentra dispersa. Aproximadamente 3000 habitantes residen en el departamento homónimo² y se aglutinan en los pueblos más importantes, como la villa de Ancasti, capital del departamento, donde viven 300 personas, o en la villa de Anquincila que cuenta con 200 residentes, mientras que el resto habita en caseríos que se encuentran sobre los caminos principales. El actual patrón de asentamiento difiere radicalmente de lo que acontecía en el siglo pasado, cuando los

¹ En el Apéndice se encuentra la cartografía de la zona.

² Censo 2010. INDEC.

puestos ubicados monte adentro reunían a la población serrana en torno a las tareas cotidianas que allí se realizaban. Los puestos, en su mayoría, quedaron abandonados, pero los habitantes dejaron huellas en su territorio, donde el tiempo se entrecruza en cada curva del camino. Si nos alejamos un poco de las rutas de ripio, adentrándonos por los distintos senderos, llegamos a los antiguos puestos. En estos lugares, hace apenas algunas décadas, los habitantes de Ancasti desarrollaban diferentes tareas, y producían muchos de los alimentos que consumían y los productos que intercambiaban por otros bienes en los almacenes de ramos generales. “Las casas”, como aún les dice la gente a los puestos, configuraban un conjunto de habitaciones alrededor de un patio, rodeadas de zonas de jardines, huertas y árboles frutales, con parcelas de la chacra y corrales de ganado vacuno y caprino. Las casas estaban en general cerca de vertientes o cursos de agua, construidas en zonas bajas.

Por el contrario, otro tipo de construcciones da cuenta de la presencia de habitantes que ocuparon el espacio y lo transformaron de manera radical. Si desde el cauce del río subimos por alguna cañada nos cruzaremos con terrazas, paredes de piedra que en algunas oportunidades son perfectamente visibles, impactando los grandes bloques acomodados de manera que encajan unos con otros cuidadosamente. Otras veces apenas se ven como una línea de piedras sobre el pasto, desarmada por el paso del ganado. En las partes más altas, donde alcanzamos otra visibilidad, podemos encontrar vestigios de ocupaciones mucho más antiguas que las de los puestos.

Ecós de esta antigua ocupación se oyen cuando, yendo al río, pasamos por las piedras con morteros. Los huecos en las piedras, las terrazas en las cañadas, las cuevas con pinturas de enigmáticos diseños hablan de un pasado que convive con el presente en diálogo permanente. Así, las piedras nos conectan y propician el diálogo entre las diferentes generaciones que habitamos en esta sierra.

Morteros y terrazas

La sierra está atravesada por terrazas de piedra, que se dibujan en cada una de las cañadas. Estas construcciones han cumplido un papel fundamental en el ecosistema ancasteño, debido a que retienen y evitan la erosión del suelo y componen el paisaje serrano en su totalidad.

Recuerdo una conversación, en una de las campañas que realicé en Potrero de los Córdoba junto al arqueólogo Carlos Nazar, donde Juan Moreira, un vecino que oficiaba de guía, sugirió una versión muy particular sobre la construcción del suelo ancasteño. Él, conocedor de caminos y senderos, sabedor de la gran cantidad de terrazas que conforman el espacio serrano, me comentó su opinión sobre estas. Decía que seguramente habrían sido hechas por esclavos, porque tanto trabajo no podrían haberlo realizado de otra manera. En ese momento me permití discutir con él planteando que, quizás, estas obras fueron parte de un proceso de construcción que se mantuvo a lo largo del tiempo, en períodos de cientos de años. Un trabajo familiar sostenido por sucesivas generaciones. Preparando el suelo para el cultivo se fueron construyendo las paredes de retención, un sistema muy diferente al uso del arado impuesto por los españoles. En la actualidad, se continúa repitiendo la idea de arar, de partir, de romper la tierra. La construcción de suelos, en cambio, tiene una lógica diferente. A la tierra se la alimenta propiciando su crecimiento, estableciendo una relación de cuidado y beneficio mutuo (Van Kessel y Condori Cruz, 1992).

La conversación con Juan llegó hasta los morteros, esa gran cantidad de huecos que por todas partes aparecen en las piedras, en los lugares más diversos: sobre el río o en la cima de una loma. Esos morteros no parecían obra de esclavos. Imagino a la gente sentada sobre la piedra, conversando mientras realizaban la molienda de diversos materiales. Me pregunto sobre su vida cotidiana y sus costumbres. Seguramente el porqué y el para qué fue múltiple, como en la piedra del río Tacana³, donde los morteros van formando un dibujo, con círculos continuos hechos uno muy cerca del otro. Desde esta piedra podemos ver el río de una manera especial, desde arriba, y observar con amplitud el cielo nocturno. En algunas piedras hay tal cantidad de morteros que es posible que fueran sitios especiales, espacios de reunión de los antiguos habitantes de Ancasti.

³ Al omitir el apellido se tiene por objetivo preservar la identidad de la persona nombrada.



Figura 2. Morteros del río Tacana.
Fuente: Fotografía de la autora.

Las casas de piedra

Conocí La Tunita en el 2013, después de muchos años de vivir en la sierra de Ancasti y de escuchar historias que hablaban de lo impactante del lugar. Llegamos con mi familia en la camioneta todo terreno de una gente que estaba de visita, porque el camino es difícil de transitar para otro tipo de vehículos. Desde la entrada al Parque Arqueológico La Tunita, ubicada muy cerca de la escuela de Potrero de los Córdoba, se debe recorrer una distancia de 8 km para acceder a las cuevas con pinturas. El más visitado es el alero conocido por los arqueólogos como “La Sixtina”, que se destaca por la forma de la roca y por la variedad, tamaño y complejidad de diseños que allí fueron pintados (Nazar, 2003). En esta cavidad, debemos entrar agachados y recostarnos sobre la piedra del piso. De esta manera, podemos observar los dibujos en las paredes internas de la cueva, imposibles de ver si sólo pasamos caminando por afuera.

Ese día quedamos recostados en la cueva, comunicándonos con las huellas de un pasado que se materializaba. Compartimos una sincronicidad absoluta, los chamanes parecían querer tocarnos. A través de las piedras podíamos dialogar con los habitantes de distintos tiempos que, sin embargo, estaban aquí en el presente, en los dibujos que realizaron en tiempos remotos. Allí en La Tunita se corporizaban frente a nosotros seres y prácticas ancestrales. Podíamos sentirlos en este sitio, para ellos, sagrado. En nuestra sociedad actual lo sagrado aparece como lo opuesto a lo cotidiano (o profano), sin embargo, en el mundo prehispánico ambos estaban vinculados. Lo sagrado y el ritual formaban parte de lo cotidiano, el templo era la casa y también la chacra (Van Kessel y Condori Cruz, 1992). Estas cuevas guardaban en su interior lo sagrado. Semejantes a úteros, en ellas se gestaba el cambio que le permitía al chamán adquirir la visión del jaguar. Podíamos sentirlo, y también podíamos verlo en los dibujos que pintaron en las piedras.

Los 21 aleros registrados en La Tunita (Nazar *et al.*, 2012; Nazar *et al.*, 2014) están algo retirados, aunque no demasiado, de los sitios donde se encontraron restos habitacionales y terrazas de cultivo. Quizás era necesario alejarse un poco y ocultarse de la luz del sol para propiciar la transformación chamánica.

Regresé a La Tunita, formando parte del equipo de Carlos Nazar, en el año 2015. Esta vez el objetivo de la visita era diferente. En aquella oportunidad realizamos distintas actividades y experiencias con los vecinos

(niños, jóvenes y adultos) de Potrero de los Córdoba y Santa Gertrudis, con quienes llevamos a cabo talleres de educación patrimonial y de conservación preventiva del arte rupestre (Nazar *et al.*, 2019). Logramos confeccionar grupalmente una cartografía patrimonial de la zona, en donde quedaron plasmados los sitios relevantes para la comunidad. Estos mapas dibujados en papel afiche me llevaron a pensar durante mucho tiempo sobre las relaciones entre los habitantes y su territorio. En primer lugar, La Tunita eran “las casas de piedra”: esa era la manera en que los vecinos nombraban a los aleros con pinturas prehispánicas. Quedaron dibujadas a un costado del mapa. En la parte central del afiche estaban las casas de los actuales habitantes, pero también las de habitantes de otros tiempos, como la casa de Salomé⁴, aunque quedan de ella solo los cimientos. Esta vecina fue partera y curandera, y aún hoy le prenden una vela para que encuentre a los animales perdidos. Aparecía en el mapa el telar de Paula Quiroga, una de las tejedoras más reconocidas de la zona por sus telas hechas con hilo de seda silvestre, conocida localmente como “coyoyo”. También estaba la chacra y el corral de los animales, el arroyo y los pájaros que habitan el bosque, como la reina mora.

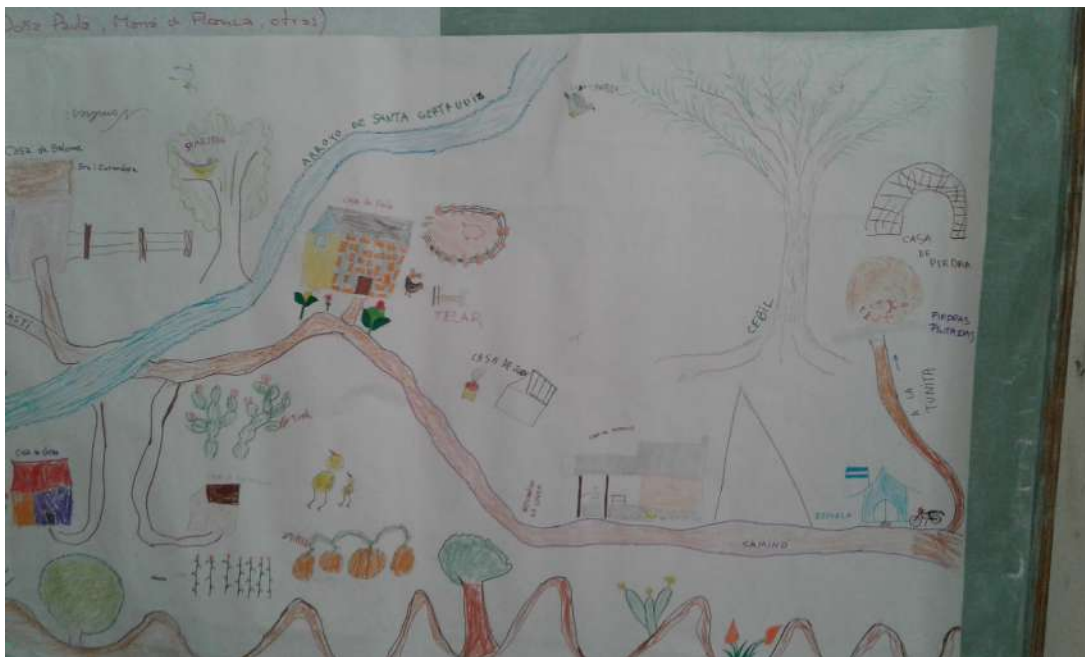


Figura 3: Cartografía patrimonial.
Fuente: Fotografía de la autora.

En este mapa el patrimonio no parece una propiedad que pertenece a la comunidad. Podemos entrever una manera diferente de relacionarse con el entorno. La vida y la muerte, lo animal, lo vegetal y lo humano, el pasado y el presente, todo se entrelaza en una red de caminos que se conectan, que los vecinos recorren cotidianamente en este habitar el espacio, que pasa a ser territorio vivido y territorio vivo a la vez.

La idea de caminos que interconectan la sierra de Ancasti con otras regiones; las rutas de tránsito de personas, animales y mercaderías; los contactos místicos y religiosos, son temas que se han planteado en reiteradas oportunidades. Se piensa en una línea de tránsito E-O que conectaba a La Tunita con la quebrada del Tipán, cruzando el valle central hasta la quebrada de la Cébila (Nazar, 2003 y Nazar *et al.*, 2014). Sin embargo, no me refiero a este tipo de rutas y circulaciones, sino más bien a sendas que van y vienen, que rodean en círculos, donde los que las recorren tienen objetivos más pequeños, más cotidianos. Habitar tiene que ver con realizar un recorrido, con un movimiento en múltiples sentidos, con diversas acciones, sucesivas o superpuestas, que van conformando el paisaje. Hablo del paisaje de tareas (Ingold, 2013) o cómo las acciones cotidianas realizadas por las sucesivas generaciones van quedando plasmadas en el entorno,

⁴ Al omitir el apellido se tiene por objetivo preservar la identidad de la persona nombrada.

el paisaje vivo que se impregna de nuestros actos, nos rodea y nos conforma. El territorio de la comunidad aparece entonces como una red de recorridos del presente y del pasado. Por eso las cuevas son casas, las casas de piedra que quedaron plasmadas en este mapa patrimonial, un poco alejadas de los demás vecinos. Las casas de los antiguos habitantes que ya no se nombran, pero siguen allí, habitando en las cuevas.

Varias veces volví al lugar, junto con el equipo de Carlos Nazar. Parábamos en la escuela de Potrero de los Córdoba, y desde allí visitamos a los vecinos, tomamos mate y charlamos, preguntamos y escuchamos. En Santa Gertrudis, camino a Potrero, conocimos a las tejedoras de coyoyo. Recuerdo que estábamos en el patio de Josefa Quiroga y ella nos mostraba cómo preparaba el hilo de seda, ablandando los capullos con lejía. Fue increíble cuando la nieta vino a mostrarnos sus primeros tejidos. Mientras tanto, la tortilla se cocinaba en las brasas y las gallinas caminaban por el patio; las flores de colores y la chacra al fondo completaban el cuadro. En el taller del hermano de Josefa vimos unas fotos viejas de cuando estuvo en el ejército, y también nos encontramos con algunas historias más sobre la difunta Salomé, que cada vez se nos presentaba más enigmática. Conocimos muchos lugares, algunos cercanos, otros nos llevaron todo el día de caminata. Fuimos al puesto abandonado en el río de la Madera, donde estaba la piedra de un antiguo molino. El vecino que nos guiaba, Juan Moreira, se había criado allí, y nos contaba sus vivencias, sus recuerdos. De los frutales y los corrales donde guardaban el ganado, de la chacra y la siembra, de las huellas que recorría a caballo cuando era chico, camino a la escuela o al almacén.

La Tunita

En 1969, el arqueólogo Nicolás de la Fuente llegó al puesto de La Tunita para conocer unas cuevas con pinturas rupestres. Serafin Soto, que vivía allí, lo guio hasta los aleros (Nazar, 2003). Impactado por el lugar, De la Fuente lo dio a conocer en el ámbito académico denominándolo como La Tunita. Esta es la manera como en la actualidad se nombra al sitio, usada por arqueólogos, turistas, visitantes e, incluso, por muchos pobladores locales. Sin embargo, como contaba anteriormente, los vecinos que viven en proximidad de las cuevas con pinturas las llaman las casas de piedra.

Desde un primer momento, La Tunita se asoció con la cultura aguada, y se reconocieron también componentes tempranos (De la Fuente, 1969; 1979). Desde el punto de vista arqueológico, la importancia del lugar se debe a la gran concentración de abrigos con arte rupestre. Además, las pinturas que allí se encuentran se destacan por su tamaño e impactantes diseños (Nazar *et al.*, 2014). Los investigadores coinciden en relacionar a La Tunita con Aguada (600 a 900 d. C.), pensado como un momento de singular desarrollo en el plano artístico y tecnológico (Nazar, 2003). Sobresalen las representaciones del felino y también la figura del chamán, interpretado muchas veces como guerrero o sacrificador, con la cabeza trofeo en una mano y el arma en la otra (De la Fuente, 1979).

Es importante destacar que las cuevas de La Tunita están rodeadas por un tupido bosque nativo, en el que abunda el cebil. Las semillas de este árbol eran usadas por sus propiedades psicoactivas, seguramente en rituales realizados por los chamanes (Nazar, 2003). Este bosque de cebil junto a las cuevas nos lleva a reflexionar sobre las relaciones entre los llamados recursos y la sociedad. Podríamos pensar que los chamanes realizaban un manejo de las semillas del cebil y que el aprovechamiento de este recurso fue determinante en la elección del lugar; era un recurso valioso, de gran importancia simbólica, ya que formaba parte de los rituales de los pueblos que allí vivían. Pero me atrevo a decir que estos bosques podrían ser el resultado del habitar de los antiguos chamanes, consumidores de cebil, que establecieron una relación profunda entre humanos y árboles, influyéndose y transformándose mutuamente. Los cebiles se encuentran hoy en La Tunita como testimonios de una convivencia ancestral entre árboles y chamanes, jardines de los antiguos habitantes que realizaron las pinturas en las cuevas. El cebil deja de ser un recurso natural (Mastrángelo, 2009), algo que es exterior al humano, algo que está ahí para satisfacer una necesidad. Posee agencia y transforma al humano de diversas formas, bajo una interdependencia mutua.

El cebil, el bosque y las cuevas con pinturas conforman un territorio con múltiples significados, que son compartidos de manera desigual por diferentes grupos humanos en distintos tiempos históricos. Diversas

identidades se entremezclan en un mismo espacio. Para los vecinos que recorren el monte en busca de sus animales o de leña, las cuevas con pinturas son las casas de piedra. Pero también es La Tunita, un sitio arqueológico extraordinario, un espacio entendido como patrimonio cultural y natural (Nazar, 2003).

Las casas de piedra son el territorio vivido (Barabás, 2008), impregnado de experiencias y sentires, en esta dinámica permanente del habitar. Pero, a la vez, este espacio pertenece al territorio provincial, que tiene bajo su tutela el patrimonio arqueológico de la región. Territorios superpuestos que conviven imponiéndose unos sobre otros. Estas casas de piedra están llenas de presencias de otro tiempo. De un tiempo donde cebiles y chamanes se vinculaban y compartían la vida. Esta territorialidad ha quedado plasmada en las piedras, una manera de sentir el territorio, ser parte de él, una forma de relacionarse en el marco de una convivencia sostenida. En la actualidad, los vecinos transitan otras sendas, habitan otras casas, tienen diferentes costumbres y rituales, pero comparten el mismo territorio. Estas casas de piedra alojan a los antiguos habitantes, que conviven con los pobladores de Santa Gertrudis y Potrero de los Córdoba, las dos localidades más cercanas. Los actuales habitantes continúan caminando por el bosque, recorriendo los senderos entre las cuevas, entre las casas de piedra. Los abuelos recuerdan historias casi olvidadas por todos, de los tiempos en que se escondía el hombre-jaguar en el monte.

Aguada y los arqueólogos

En la gran cantidad de cuevas con pinturas rupestres que se encuentran en diferentes lugares de la Sierra del Alto/Ancasti se destaca la figura del jaguar, lo cual evidencia, para los investigadores, un vínculo con la cultura arqueológica de la Aguada, debido a que aparece plasmada en las piedras su iconografía característica. Es sabido, no obstante, que el fenómeno Aguada trasciende la sierra de Ancasti, y puede encontrarse numerosa evidencia de su influencia a nivel regional, que marca los territorios dejando una impronta específica en su materialidad.

La alfarería hallada en diferentes lugares del departamento Andalgalá, que llamó poderosamente la atención de Samuel Lafone Quevedo (1892) en el siglo XIX, es asociada hoy con Aguada. El industrial, arqueólogo, etnógrafo y lingüista argentino, nacido en Uruguay, interpretó como dragones las representaciones plasmadas en las piezas que halló, y, a partir de entonces, a la cerámica que llevaba estos diseños la denominó “draconiana”. Siguiendo el rastro de Aguada, encontramos a los dragones que, finalmente se pensarán como felinos (Levilier, 1926).

En el Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Buenos Aires, en el centenario de la independencia, el arqueólogo sajón Max Uhle presentó una cronología para la cerámica arqueológica del noroeste argentino: 1. Período de los vasos draconianos; 2. Período preincaico; 3. Período incaico (Uhle, 1912). Más tarde, el historiador Roberto Levilier (1926) discutirá la idea del dragón, proponiendo la del felino.

Por otra parte, este tipo de cerámica se asoció con la llamada cultura de los Barreales, según Salvador Debenedetti (1917 y 1931) y Eduardo Casanova (1930), aludiendo a las zonas de gran erosión del suelo que se encuentran en el oeste de la provincia de Catamarca, donde se realizaron la mayoría de los hallazgos arqueológicos asociados posteriormente con Aguada. Los investigadores ubicaron cronológicamente a estos pueblos en un tiempo anterior a los que fueron contemporáneos de la conquista española. Además, postularon relaciones directas con Tiwanaku.

Entre 1922 y 1930 se realizaron las expediciones financiadas por Benjamín Muñiz Barreto, y dirigidas por el ingeniero Vladimir Weiser, en las que se excavaron cerca de 2000 tumbas en el valle de Hualfín. Como resultado de estas expediciones, se obtuvieron más de 11.000 piezas que, en 1932, fueron adquiridas por el Estado nacional y alojadas en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Estas piezas fueron estudiadas años después por Alberto Rex González, quien las clasificó como parte del patrimonio de Aguada, y estableció además una cronología para las culturas arqueológicas del noroeste argentino (NOA) (González y Cowgill, 1970).

El panorama se transformó con la obra de González (1955) debido al énfasis que su trabajo puso en determinar secuencias y contextos en la interpretación del proceso cultural prehispánico. La utilización de la datación radiocarbónica que incorporó al trabajo arqueológico cambió de manera radical la forma de pensar y de realizar las investigaciones de esta disciplina en nuestro país. Como decíamos, González contextualizó por primera vez la cultura de la Aguada (1961/1969) y determinó su área de dispersión en el noroeste argentino. Identificó un área de ocupación que abarcaba las provincias de Catamarca, La Rioja y norte de San Juan; definió un desarrollo temporal posterior a la Ciénaga, y remarcó su relación con otras culturas altoandinas, especialmente Tiwanaku (que se expandió en Bolivia, Perú y norte de Chile), a través de San Pedro de Atacama. Propuso una nueva periodización para las culturas agroalfareras del noroeste argentino, detallando cinco períodos: temprano, medio, tardío, incaico e hispano indígena (González y Cowgill, 1970).

De manera drástica y a la vez dramática, la última dictadura militar (1976-1983) impidió el desarrollo de las investigaciones. Los proyectos quedaron abandonados, ya que sus responsables tuvieron que exiliarse, y recién se retomaron en la década de 1980. Para ese entonces quedaba clara la variabilidad regional y la unidad en el manejo de los recursos simbólicos del fenómeno Aguada. Los arqueólogos Víctor Núñez Regueiro y Marta Tartusi plantearon que Aguada, más que una cultura que se implantó sobre un área extensa, habría sido la manifestación de una integración regional, resultado de la interacción de las culturas del Formativo Inferior. Propusieron entonces hablar de Período de Integración Regional (Núñez Regueiro y Tartusi, 2002).

El jaguar, presente de manera reiterada en la iconografía de Aguada, fue relacionado por algunos investigadores con el sol o Punchao (González, 1983). Este personaje mítico muchas veces tomaba forma humana y era representado como el sacrificador: llevaba el hacha en una mano y una cabeza trofeo en la otra. El jaguar o *uturuncu* aparece como una metáfora del Punchao: el Sol/Jaguar sacrifica a su presa y se nutre de sangre, cortando cabezas con su hacha (Pérez Gollán y Heredia, 1987). Esta interpretación del jaguar sacrificador fue difundida por muchos arqueólogos.

En líneas generales, el fenómeno Aguada es reconocido por su potente iconografía. Se interpreta como un sistema conceptual común, con un posible trasfondo religioso y en relación con visiones obtenidas gracias al uso de sustancias psicoactivas, donde la imagen del jaguar domina las representaciones hechas en la cerámica funeraria y ritual, y también en el arte rupestre. Para Inés Gordillo (2018), Aguada presenta características generales que se destacan, por ejemplo: especialización y estandarización de bienes materiales, incremento de población, novedoso manejo de recursos agrícolas y ganaderos, arquitectura pública y arte elaborado. Una interpretación generalizada sobre Aguada es que estas comunidades formaron un señorío incipiente (González, 1998). Se plantea que, a través de la intensificación de la economía, se produjo una diversificación de roles que generó desigualdades al interior de esta sociedad (Laguens, 2007).

Aguada fue pensada como una cultura, un estilo, una entidad sociocultural y un fenómeno de integración. Estas comunidades prehispánicas fueron asociadas con un fenómeno de complejización social en el que se produjo la centralización del poder, expresada a través de rituales colectivos (Núñez Regueiro y Tartusi, 2002). Pero, a pesar del acuerdo que existe entre los arqueólogos respecto a entender la ocupación Aguada como una sociedad estratificada tipo jefatura, se escuchan voces que discuten esta mirada. Desde una perspectiva relacional, podemos intentar comprender el entramado de relaciones rizomáticas que se encuentran presentes, subterráneas, unidas de forma autorregulada, y que, aunque casi imperceptibles, van dejando marcas, como huellas del pasado. La falta de evidencias materiales que corroboren la hipótesis de la centralización nos permite dudar de la idea del señorío y nos propone nuevas lecturas. Las prácticas rituales descentralizadas, más cercanas al chamán que al sacerdote, la homogeneidad de la cultura material y la inexistencia de tumbas jerarquizadas hablan, siguiendo a Pablo Cruz (2006), de una sociedad compleja sin una repartición estratificada del poder, por lo cual se puede comprender Aguada como un proceso de complejización social basado en la interacción y no en la dominación (Cruz, 2006).

Por otra parte, el patrón de asentamiento disperso presenta importantes dificultades para el control. Además, la diversidad de superficies agrícolas y espacios reservados para la recolección evocan una heterogeneidad en la producción, contraria a una decisión centralizada (Cruz, 2006). Si bien Aguada representa un momento de complejidad social, con un aumento de la población que se refleja en la multiplicación de sitios de habitación y producción agrícola, sumado a la estandarización cerámica en la que se plasman nuevas modalidades discursivas desde la iconografía, el registro arqueológico no daría cuenta de la intensificación de las desigualdades sociales, por lo que es válido hablar de sociedades corporativas (Cruz, 2006). Esta interpretación nos aleja de la figura del señorío y abre nuevas posibilidades para repensar Aguada.

Jaguares y chamanes

En la sierra de Ancasti aparece el jaguar, escondido en el monte, pintado en las piedras. Sabemos que es él porque, además de garras y colmillos, el cuerpo felínico está marcado con sus manchas características. Si bien en la actualidad el hábitat del jaguar se encuentra a varios cientos de kilómetros, en las planicies calurosas de la región chaqueña, es muy posible que en tiempos anteriores el hábitat del jaguar se extendiera a otras regiones con microclima más húmedo y vegetación más exuberante, como los valles de Ambato y Paclín. Seguramente, su extinción fue producto de la colonización de tierras, la deforestación y las actividades agroganaderas (Cruz, 2002). Leyendo las representaciones rupestres, también la sierra de Ancasti pudo haber estado habitada por jaguares.

Además de La Tunita, en Ancasti hay otras cuevas con diseños muy especiales, como la Candelaria y Oyola.



Figura 4. Cueva de la Candelaria.
Fuente: Fotografía de Leyla Darwiche

En la cueva de la Candelaria el jaguar domina la escena. Con una soga al cuello, se encuentra sobre un grupo de personas que forman una fila. Ana María Llamazares explica que las pinturas de la cueva de La Candelaria fueron hechas en la fase tardía de Aguada, según demuestran los fechados radiocarbónicos, entre el 700 y 1300 de la era cristiana (Llamazares, 1997). Esta autora sostiene que el jaguar fue tanto animal tutelar o *alter ego* de los chamanes como representante del mundo de arriba o celeste, teniendo en cuenta que la cosmovisión andina contempla la existencia de mundos superpuestos: el mundo de arriba era

representado por el jaguar; el mundo subterráneo se asociaba a las ranas y serpientes; y el mundo del medio, el humano (a veces representado por abstracciones o formas geométricas), era el propiciador de la conexión entre los diversos planos. A su vez, la autora subraya la influencia de los pueblos del Amazonas y del Chaco, donde aún existe la mimesis entre el humano y el felino. De esta manera, observamos una doble influencia del mundo andino y amazónico sobre los chamanes de Aguada (Llamazares, 2000, 2002, 2006).

Como La Tunita, las pinturas de La Candelaria están rodeadas por un tupido bosque subtropical donde se destaca el cebil. Estos bosques, ubicados entre 400-800 metros sobre el nivel del mar, servían como fuente de aprovisionamiento de las semillas de este árbol (*Anathenantera colubrina* var. *Cebil*), ya que las semillas de cebil eran utilizadas por los chamanes para producir estados alterados de conciencia. El complejo del rapé (tabletas, tubos y cucharas), relacionado con Aguada, incluye objetos asociados con las prácticas de consumo de las semillas de cebil, en forma de polvo para ser inhalado. Este polvo también fue fumado en pipas, en el altiplano de la Puna argentina, hace más de 3000 años (Llamazares y Martínez Sarasola, 2011).

Podemos entender el consumo de plantas y sustancias para generar la transformación chamánica como un fenómeno transcultural, al igual que el chamanismo. El/la chamán/a, como vínculo entre lo humano y lo no humano, realiza un viaje para obtener una visión, volviendo visible lo invisible, a partir de la alteración de la percepción. La transformación le posibilita al/a chamán/a acceder al arte de curar, pues obtiene visión de rayos X, y posee además la capacidad de desdoblarse y de comunicarse con los muertos, lo cual es plasmado en la iconografía y transmite la idea de la dualidad de los seres (Llamazares, 2000). El felino es el *alter ego* del/a chamán/a que, a través de su transformación, logra unir el mundo de la naturaleza, el mundo sobrenatural y el humano.



Figura 5. Chamán en La Tunita.
Fuente: Fotografía de la autora.

Con base en estudios realizados con indígenas del Amazonas colombiano, Gerardo Reichel Dolmatoff (1978) exploró el fenómeno del chamanismo y la significación del hombre-jaguar. Este investigador habla sobre el payé (chamán), quien gracias al uso de las “plantas de los dioses” puede transformarse en jaguar. El chamán o payé puede, a través del consumo de sustancias psicoactivas, conocer el universo, volar por el macrocosmos, dominar al trueno, penetrar en la vía láctea y establecer una comunicación con el Dueño de los Animales para negociar la cacería. El chamán es una autoridad moral para la comunidad, y, gracias a su intervención, logra establecer equilibrio, propiciando la reproducción de los animales; es un ecólogo cuyas funciones apuntan a la gestión, conservación y reproducción de la selva. Tiene, además, el poder de transformarse en jaguar o anaconda, incluso después de su muerte (Reichel Dolmatoff, 1978).

La iconografía muestra que los chamanes practicaban el arte del desdoblamiento, accediendo a otros planos de la realidad, favorecidos por el consumo de sustancias psicoactivas. Sabemos que el chamanismo en Sudamérica ha utilizado diferentes plantas para uso ritual: cebil, ayahuasca, floripondio, chamico, canelo, coca, tabaco, san Pedro o wachuma. Esto ha recibido la condena de la sociedad occidental que denomina a las plantas sagradas como alucinógenos, y las considera drogas (Llamazares y Sarasola, 2011). Alucinar se equipara a delirio, a locura, una manera muy diferente de entender el uso y los efectos de estas sustancias.

En los aleros de la sierra de Ancasti, el arte rupestre da cuenta de rituales representados en una potente iconografía. En las pinturas, los chamanes aparecen con máscaras felínicas o adornos cefálicos para magnificar la cabeza, lugar donde residía el poder que manejaban. Según Llamazares, la sociedad en tiempos de Aguada no parece haber sido belicosa, lo cual refuerza la idea del chamán como guía de la comunidad en la interpretación de la iconografía de las pinturas rupestres, y desestima la imagen del guerrero o sacrificador. La cueva de la Candelaria sirve de ejemplo, ya que la escena representada muestra a varias personas participando de un ritual o ceremonia colectiva (Llamazares, 1997) en torno al jaguar.

Pinturas en las cuevas

Otro sitio de arte rupestre destacado se encuentra en Oyola, departamento el Alto. Los investigadores señalan los múltiples sentidos de las pinturas rupestres que se encuentran allí. Conforman montajes realizados en diferentes tiempos y expresan múltiples significados; son policrónicos y polisémicos (Quesada y Gheco, 2015). A través de las pinturas, los antiguos habitantes establecían un diálogo que atravesaba el tiempo. En este conjunto de cuevas pueden observarse diferentes diseños que conectan tiempos y personas. Marcos Quesada y Lucas Gheco (2015) aseguran que en las cuevas de Oyola los dibujos fueron realizados en épocas muy distintas. Un felino de Aguada, camélidos con forma de medialuna, un jinete, un mensaje escrito en 1935. El tiempo no es una línea recta, sino una conversación entre habitantes de distintas épocas. Esta diacronía en la ejecución de las pinturas es lo que permite hablar de un diálogo que se establece entre distintos tiempos, y que continúa en esta interacción hasta el presente. Los mismos lugares atravesados por miradas y lógicas diferentes, por maneras distintas de transitar y de habitar.

Por otra parte, en la sierra del Alto-Ancasti se ubican más de 100 cuevas con arte prehispánico y colonial. Los primeros equipos de arqueólogos que trabajaron en la zona fueron dirigidos por Nicolás de la Fuente, Ángel Segura, Amalia Gramajo y Martínez Moreno (Quesada y Gheco, 2011). Con los años, muchos investigadores reforzaron la idea de que el arte rupestre de la sierra podía asignarse a la cultura Aguada. A pesar de esta imagen homogénea, en Oyola, por ejemplo, Quesada y Gheco (2015) han podido constatar que la variabilidad de motivos, la diferencia en la composición de las mezclas pigmentarias y la diversidad de colores utilizados da cuenta de que las pinturas no son el resultado de un único evento de pintado. A pesar de que los fechados en la cueva de la Candelaria y el abrigo del Campo de Las Piedras hablan de un período de realización de las pinturas comprendido entre los siglos IV y IX de nuestra era (Boschín y Llamazares, 1996), este es sólo un segmento de la historia regional. En Oyola las imágenes parecen corresponder a un mismo momento atemporal de realización, pero una mirada más detallada revela la complejidad, y da pistas de la diacronía de su ejecución, en un proceso de formación y transformación de los abrigos (Quesada y Gheco, 2015).

Otras miradas

Nos enseñan que nuestra historia comienza a partir de la conquista española, ya que desde el momento en que fuimos conquistados contamos con los relatos escritos de los cronistas, que dan cuenta de la supuesta realidad que describen en sus crónicas. Pero posiblemente estos relatos hablen más de los que escriben, de los que designan, que de lo designado, puesto que expresan el deseo colonial de dominio, materializado en la escritura alfabética, un dispositivo que nombra y establece el derecho del conquistador sobre lo que nombra (Haber, 2015). La conquista es la que nos permite entrar en la historia, ya que el colonialismo es el punto cero universal de la experiencia humana (Sheperd, 2015), y el control de los cuerpos y territorios no

son suficiente, también se desarrollan diferentes dispositivos para lograr el control de las subjetividades. La violencia epistémica que implica esta universalización, esta predación del conocimiento local, esta subalternización, consiste en la globalización y la normalización de las relaciones espacio-temporales, bajo las ontologías y las epistemologías occidentales (Haber, 2015).

En nuestra prehistoria, la historia de los pueblos que habitaron alguna vez el territorio que hoy es la Argentina, se destacan los alfareros Aguada por su refinada cerámica negra pulida, grabada o pintada. Pero, al parecer, estos pueblos que florecieron y decayeron antes de la conquista española no tienen nada que ver con nosotros, habitantes del presente. Los pueblos Aguada no son antepasados de los habitantes actuales, sino objeto de estudio de los investigadores, y forman parte de las curiosidades que deben conocer los turistas cuando visitan los sitios arqueológicos. Se levanta un muro entre el pasado y el presente, se abre una grieta. Entonces, debido a esta ruptura metafísica (Haber, 1999), lo indígena quedará relegado al pasado, al mundo de los arqueólogos, y ya no podremos acceder al pasado sino a través de intermediarios especializados. Sólo a ellos podremos preguntarles por qué las historias de humanos que se transforman en jaguares aún se escuchan, aunque en voz muy bajita, en los relatos de algunas abuelas (Sempé y Gentile, 2006).

El discurso arqueológico habla de Aguada como un momento particular en la prehistoria del N.O.A. Los arqueólogos nos cuentan sobre lo que sucedió en el pasado ya que están autorizados a hablar de él, apoyándose en la existencia de restos materiales que dan cuenta de la autenticidad de su conocimiento sobre el tema. A partir de estos restos, se ordena, se nombra y clasifica el pasado, estableciendo un criterio de verdad para comprender cómo fueron los hechos. El colonialismo disciplinario no pregunta, sino que establece sus criterios para afirmar un sentido de realidad. Este sentido se impone hace más de 200 años, gracias a una estrecha relación entre ciencia, modernidad, Estado/Nación y capitalismo (Haber y Grosso, 2020).

En la actualidad, los discursos y prácticas disciplinarias que nombran y jerarquizan lo existente se reconvierten en discursos y prácticas de intervención, movilizadas por la arqueología posdisciplinaria. La rentabilización turística en tiempos de neoliberalismo implica al discurso arqueológico como proveedor de signos y sentidos históricos y culturales localizados. Entonces, la arqueología se vuelve funcional a la industria cultural, tanto en el ámbito privado como estatal. El conocimiento académico produce una verdad autorizada y útil, un discurso sobre lo que sucedió, al servicio de la expansión mercantil. La comercialización de la “barbarie” en manos del multiculturalismo posdisciplinario encubre la violencia simbólica de la disciplina, porque implica invisibilizar otras maneras de conocer, imponiendo una monolingua dominante, desconociendo el agenciamiento local (Haber y Grosso, 2020).

Así, el discurso sobre Aguada, desarrollado por la disciplina arqueológica y reforzado en un contexto posdisciplinario, se ha sustentado en la imposición de la matriz civilizatoria que reproduce una concepción hegemónica donde la jerarquización de las relaciones es permanente, e implica la violencia y el dominio sobre seres y recursos. Sin embargo, otras concepciones que se sustentan en diferentes formas de relacionarse y de entender la vida dan cuenta de otras maneras de comprender al chamán y al jaguar.

Otras miradas respecto del jaguar nos remiten a diferentes ontologías, que no perciben la dominación humana sobre la naturaleza y sobre los otros seres, sino que desarrollan un sistema de crianza mutua, donde alimentar la vida implica cuidado y cariño (Haber, 2011). Bajo esta perspectiva, la reciprocidad es lo que regula las relaciones entre los grupos humanos, y también entre humanos y no humanos, teniendo en cuenta que las relaciones entre los seres determinan los procesos de generación y destrucción de la vida.

Desde una mirada diferente, la figura del jaguar puede asociarse en los Andes con el Señor de los Animales (Arnold, 2016). Este ser, generalmente representado como una entidad antropomorfa o como un animal, no es el gobernador de un reino según parámetros judeo-cristianos. Es un ser espiritual que vigila a los animales como parte de su mismo ser, estableciendo códigos éticos que regulan las relaciones entre cazadores humanos y animales. El jaguar, como guardián de los animales, está al acecho de los cazadores

que no cumplen con las normas éticas, que se exceden y cazan más de lo que necesitan. Como Coquena y Pachamama, castiga a quien no cumple con las pautas de reciprocidad. El jaguar también es considerado guardián de las fuentes de agua y de los pastizales de los cerros, y cumple un papel fundamental en la creación de las nubes que se transformarán en lluvia, permitiendo que la vida se reproduzca (Arnold, 2016). El felino es asociado con la divinidad prehispánica conocida como Illapa, el rayo, principio fertilizador de las lluvias y el granizo.



Figura 6. Jaguar, La Tunita.
Fuente: Fotografía de la autora.

Por otra parte, el jaguar, como habitante de las selvas, de las tierras bajas y húmedas, es representante del espacio no socializado, de la potencia vital del mundo salvaje y de las fuerzas genésicas del cosmos (Cruz, 2002):

De manera general, para los actuales campesinos de la región andina, las tierras bajas son fuente de peligro y de enfermedades desconocidas. Encarnan un mundo no socializado y relacionado con los saqras, las fuerzas vivas de la naturaleza ligadas con los espacios salvajes y no cultivados, con los diablos, los muertos y los ancestros. Tanto en la época prehispánica como en la actualidad este mundo caótico y peligroso es también fuente de fertilidad, de generación y mayor concentración del principio vital del cosmos en constante circulación y que anima a todos los organismos vivos (p. 228).

Estas miradas acerca del jaguar nos permiten releer el fenómeno Aguada, teniendo en cuenta otras maneras de entender las relaciones entre los seres, donde no siempre se impone el modelo jerárquico de

desigualdad y violencia. Donde la crianza de la vida incluye también la muerte, como parte de un ciclo vital que se regenera de forma permanente, e implica la transformación de la materialidad.

Es posible repensar el pasado prehispánico desde otras perspectivas, dejando a un lado la preocupación por el poder y el dominio, que impone la civilización occidental. Pero, más que analizar e interpretar, creo que es importante intentar establecer una conversación con el pasado, escuchar a las abuelas, preguntarle a las piedras, hablar con el jaguar. Este diálogo puede llevarnos hacia un tiempo-espacio otro, lejos de los parámetros que occidente impone, en una conquista que nunca termina, sino que avanza y pretende apropiarse de nuestros territorios y de nuestra historia.

Patrimonialización y despatrimonialización

En el año 2003, el arqueólogo Domingo Carlos Nazar presentó su tesis de maestría donde desarrolló una propuesta de activación patrimonial para La Tunita: “Parque arqueológico La Tunita. Puesta en valor integral del arte rupestre de la vertiente oriental de la Sierra de Ancasti, Provincia de Catamarca, Argentina” (Nazar, 2003). Nazar destacó, en su trabajo, la relevancia arqueológica del área, y sugirió una gestión integral del patrimonio de esta región. Planteó un plan de manejo para el futuro parque, teniendo en cuenta el paisaje cultural. Estableció sus límites, y realizó una zonificación en el área. A través de diferentes programas diagramó la manera de llevar a cabo la gestión del parque arqueológico, teniendo en cuenta diferentes aspectos: programas de operaciones (construcción y mantenimiento), programas de manejo del patrimonio cultural (conservación de los sitios, investigación y monitoreo), protección de los recursos naturales y educación patrimonial.

El 13 de agosto del año 2007, a través de un decreto del Poder Ejecutivo Provincial, se creó el Parque Arqueológico La Tunita. Este hecho fue consecuencia directa de una denuncia presentada por Carlos Nazar a raíz del avance de un proyecto de construcción de cabañas turísticas en una zona cercana a las cuevas con pinturas. Este proyecto comenzó con la realización de un camino que permitía acceder a los sitios arqueológicos con vehículos, a pesar de no contar con la autorización correspondiente. Además, esto representaba un alto riesgo, ya que el lugar comenzaba a ser promocionado turísticamente, pero no contaba con la protección necesaria para su conservación. A pesar de este decreto, el parque siguió siendo solo un nombre durante varios años más. Paralelamente, la difusión y el conocimiento del sitio a nivel nacional e internacional se incrementó, y llegaron periódicamente visitantes de distinta procedencia para conocerlo. Este aumento de visitas provocó un impacto considerable, desde fogones que se realizaron muy cerca de los aleros con pinturas, hasta escrituras y raspaduras sobre las paredes de las cuevas pintadas. También se tuvieron noticias en reiteradas oportunidades de la tala de árboles dentro del perímetro del parque.

La creación del Parque Arqueológico tenía como motivo fundamental la protección del patrimonio de la región, concebido de manera integral, incluyendo el marco cultural y natural (Nazar, 2003). Además, se contemplaba un manejo participativo, donde la comunidad pudiera tener incidencia y tomar decisiones respecto al futuro del parque. A partir de un proceso de activación patrimonial, se pretendía favorecer a los pobladores a través de los beneficios económicos que el desarrollo del turismo cultural podrían generar (Nazar y de la Fuente, 1999; , Nazar et al, 2013).

En septiembre del 2017 regresé a Potrero. Esta vez realicé una de mis prácticas de campo produciendo los textos para los carteles del Parque Arqueológico La Tunita. Junto a Carlos Nazar colaboramos en la puesta en valor del lugar, especialmente en lo referido a la demarcación de senderos y recorridos. También se presentó una propuesta de textos e imágenes para los carteles del centro de interpretación. La Fundación de Historia Natural Félix de Azara estaba financiando y dirigiendo las obras que tenían por objetivo final la inauguración del parque. De esta fundación, con sede en la ciudad autónoma de Buenos Aires, depende la Universidad Maimónides.

El día que llegamos nos acercamos al lugar donde se estaba realizando la construcción de plataformas de cemento sobre las que se levantaría el futuro Centro de Interpretación. La selección del lugar fue lo que

primero nos sorprendió. Se había elegido un espacio muy cercano al arroyo. Rodeado de pircas y destinado a la chacra en épocas recientes, el sitio era sumamente húmedo. Además de los inconvenientes que la humedad pudiera acarrear, estaba el tema de los baños. Pensaban construir y acondicionar un espacio para recibir turistas, por lo tanto, contar con baños era algo fundamental. Pero al estar tan cerca del arroyo, la construcción de estos podría representar graves inconvenientes para los pobladores. La cámara séptica y el pozo ciego quedarían próximos a la toma de agua de la escuela, donde asisten los niños de las comunidades de Potrero de los Córdoba y de Santa Gertrudis.



Figura 7: Ubicación del Parque Arqueológico La Tunita. Facilitada por C. Nazar
Fuente: C. Nazar

Finalmente, el Centro de Interpretación, realizado con materiales traídos desde Buenos Aires, por constructores llegados de Buenos Aires, fue terminado en poco tiempo. Consistía en dos pequeños domos o construcciones abovedadas, hechas con madera y vidrio. Se revistió la madera con un material impermeabilizante, pero resultaba fácil advertir la corta durabilidad de la obra. Además de los domos, los senderos habían sido preparados, contaban con carteles y hasta con algunos bancos para sentarse a descansar. El parque estaba listo para ser inaugurado, a pesar de todas las dificultades, comenzaba a tomar forma. El proyecto de activación patrimonial de La Tunita estaba listo para ser presentado a las autoridades, a los vecinos, a toda la comunidad ancasteña, y se observaba apuro por tener todo listo. Sin embargo, de un momento a otro, la situación cambió completamente. La inauguración del parque se fue postergando hasta perderse en el olvido. Durante meses se mantuvo el portón de entrada cerrado con candado, era imposible pasar. Tiempo después, visitar La Tunita se convirtió en una tarea difícil. Sólo con una autorización de la Dirección Provincial de Antropología se podía acceder al sitio, algo complejo de conseguir.

Pero la no inauguración del parque no fue el único tema que conmocionó a los vecinos ese año. Entre enero y febrero del 2017 se realizó una exploración de subsuelo en Santa Gertrudis, materializándose el avance de un proyecto de extracción de litio en pegmatita. Santa Gertrudis es un paraje reconocido porque allí viven las tejedoras de coyoyo o seda silvestre. La antigua mina próxima al lugar donde se realizó la exploración de subsuelo está a menos de 500 metros de sus casas. Cabe aclarar que desde la villa de Ancasti, camino al Parque Arqueológico La Tunita, nos encontramos con el paraje Santa Gertrudis, y luego a unos 5 km se llega a Potrero de los Córdoba, desde donde se accede al parque.

Creemos que el proyecto de megaminería (para diferenciar los megaproyectos mineros en la actualidad con las antiguas prácticas de extracción minera en pequeña escala) entra en pugna con el proceso de patrimonialización que se estaba llevando a cabo en La Tunita. Según Carlos Nazar (comunicación personal) se viene gestando un proceso de despatrimonialización en la zona. Casualmente, el avance de los proyectos de megaminería coincide con la paralización de las actividades de activación patrimonial en relación con el parque.

Las expectativas de un supuesto desarrollo económico para la región a través del turismo cultural se congelaron. El Parque La Tunita quedó opacado por los nuevos proyectos que el capital internacional pretende implementar, con la colaboración del Estado provincial y nacional, ampliando la frontera extractiva para controlar nuevos territorios. El neoextractivismo minero marca hoy las nuevas lógicas de apropiación territorial.

Transformaciones

Llegar a La Tunita me llevó al jaguar. Para comprenderlo, para involucrarme, fui recorriendo senderos y caminos. El jaguar apareció inesperadamente en el relato de Patricio Funes, un vecino de Potrero de los Córdoba que, a pedido de Carlos Nazar, recordaba la historia de su tío abuelo, Juan Cuello, quien había matado al último tigre. Su padre le contó que cuando tenía unos 12 años estaba cerca de las casas de piedra y vio un extraño animal grande como un ternero. Fue a contárselo a su tío, pero no le creyó. Al rato llegó Pedro Falcón y aseguró haber visto cerca de las cuevas unas huellas grandes como platos. Entonces convocaron a los demás hombres del caserío y salieron a buscar al animal. Iban con docenas de perros.

Lo hallaron en una banda del río, escondido entre las piedras. Primero, los perros le tenían miedo, pero cuando empezaron a animarse a atacar, el animal los abrazaba, los quebraba y quedaban ahí tirados. Luego, saltó de una banda a la otra del río, un salto impresionante que terminó bautizando aquel lugar, hoy conocido como el Salto del Tigre. Como no podían atraparlo por lo rápido que corría, luego de mucho perseguirlo, se les ocurrió ofenderlo, ya que era sabido que cuando insultaban a la madre ahí nomás se paraba. Le gritaron: ¡Párate, cochino, la madre que te parió! Entonces el tigre se paró, y así erguido lloró. Le corrían las lágrimas porque sabía que lo iban a matar. Aprovecharon y le pegaron un tiro en la frente. Según dicen, era el último *uturuncu*: ese día murió el último hombre-tigre.



Figura 8. Cebiles en invierno.
Fuente: Fotografía de la autora.



Figura 9. Jaguar y chamán.
Fuente: Fotografía de la autora.



Figura 10. Patricio con lazos.
Fuente: Fotografía de la autora

Pero, a pesar de todo, creo que el jaguar sigue aquí entre nosotros. El jaguar aún nos habla de aquellos tiempos en que los seres podían tomar múltiples formas, cambiar de ropas manteniendo una humanidad común, un tiempo en el que animales y personas compartían los mismos códigos, reconociéndose y relacionándose como seres con agencia. Como señala Eduardo Viveiros de Castro (2004):

(...) los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes (p. 39).

Era el chamán quien podía cambiar de ropa para volverse jaguar, ampliando su visión y estableciendo comunicación con los seres no humanos:

El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades específicas con miras a dirigir las relaciones entre estas y los humanos (pp. 42-43).

Desde una configuración relacional, el perspectivismo amerindio comprende al mundo como un espacio habitado por diferentes sujetos o personas, humanos y no humanos, con diferentes perspectivas acerca de la realidad circundante. Por ejemplo, “para el jaguar la sangre es cerveza de mandioca” (Viveiros de Castro, 2004). Lo que unos llaman naturaleza, bien puede ser la cultura de los otros. En este sentido, la naturaleza o la forma exterior es diversa, por lo cual se contempla de esta manera la existencia de múltiples naturalezas, y la cultura o el ámbito de lo humano es común a todos los seres, por lo que se concibe una diversidad de cuerpos y una unidad espiritual. Esto implica desustancializar las categorías de naturaleza y cultura, volviendo a llenar los conceptos de contenidos diferentes. Estas concepciones son registradas en muchas etnografías suramericanas, que nos develan la existencia de un tiempo mítico, en el que existía un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales. Por lo tanto, la condición común a humanos y animales no sería la animalidad sino la humanidad.

En este entramado de territorios y tiempos superpuestos, de naturalezas y seres, las cuevas con pinturas nos conectan, nos comunican, y en esta comunicación se van estableciendo diferentes relaciones. Con el pasado, con el presente, entre lo global y lo local. Las casas de piedra son parte de Potrero, de Gertrudis; las casas de los antiguos habitantes que siguen presentes, como Salomé, que continúa encontrando a las vaquitas perdidas cuando le prenden una vela.

Conclusiones

Plasmado en las piedras queda el territorio vivido (Barabás, 2008), impregnado de experiencia y sentires de los antiguos habitantes. En las cuevas con pinturas nos encontramos con una iconografía impactante que, lejos de la interpretación arqueológica más generalizada donde se habla de jerarquías y dominio, puede remitirnos a momentos donde las personas conformaban sociedades corporativas (Cruz, 2006), habitaban el territorio de manera dispersa, compartiendo e intercambiando desde la colaboración más que desde la imposición. ¿Por qué tenemos que pensar nuestro pasado como una réplica del pasado de occidente, cargado de luchas por el poder y de conquistas? Estas lecturas del pasado nos recuerdan la predación ontológica y la violencia epistémica (Haber, 2015), la imposición de una visión del mundo a sangre y fuego.

Desde una mirada diferente podemos percibir el paisaje vivo, que se impregna de nuestros actos, nos rodea y nos conforma. En esta interacción, el paisaje de tareas (Ingold, 2013) se va conformando, marcado por las acciones de las generaciones sucesivas, a partir de los recorridos realizados en el pasado y en el presente. En la sierra de Ancasti, los chamanes aparecen pintados con sus máscaras felínicas y sus tocados en la oscuridad de las cuevas de La Tunita. Semejantes a úteros, en ellas posiblemente se realizaba una transformación trascendente: el chamán, como enlazador de mundos, establecía un vínculo entre lo humano y lo no humano. De esta manera, podemos entender al chamanismo como visionario (Llamazares, 2000), logrando volver visible lo invisible. Gracias a esta visión ampliada, el chamán era guía para la comunidad, que precisaba de sus capacidades de intérprete para poder convivir con los demás seres.

Por otra parte, la rentabilización del pasado, que impone el turismo cultural, utiliza al discurso arqueológico como proveedor de signos y sentidos históricos y culturales localizados (Haber y Grosso, 2020), desconociendo el agenciamiento local, e instituyendo una monolengua dominante. La industria cultural impone la idea de un pasado desconectado del presente, separado de nosotros por una grieta que solo los especialistas pueden franquear. Esta ruptura metafísica (Haber, 1999) no nos permite relacionarnos con el pasado si no es a partir del conocimiento disciplinario, que maneja versiones de la historia, de nuestra historia, desde una réplica de la historia universal, naturalizando la violencia. Por el contrario, cuando

comenzamos a escuchar otras voces, nos encontramos con maneras diferentes, llenas de cuidado y cariño, donde los distintos seres se relacionan desde el intercambio, la cooperación y el diálogo.

Podemos sentir en las piedras las huellas del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2004), nos llegan rumores de un tiempo en que los diferentes seres compartían una humanidad común. Múltiples naturalezas habitaban el territorio, portadoras de vida y agencia.

Vuelvo a recordar al jaguar y al chamán, que permanecen en las cuevas del bosque, y quizás se sorprenda el turista al encontrar que en Ancasti las pinturas rupestres no son un negocio para ser explotado. Las cuevas son las casas de los ancestros, que aún habitan los espacios que creemos vacíos.

Bibliografía

- Arnold, D. (2016). Territorios animados. El rito al señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En Á. E. Román-López Dollinger y T. Galarza Mendoza (comp.), *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social* (pp. 111-160). ISEAT (Instituto Técnico Ecuménico Andino de Tecnología). Barabás, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, (7), 119-139.
- Boschín, M. T. y Llamazares A. M. (1996). La datación absoluta del arte rupestre. *CIENCIA HOY. Revista de divulgación científica y tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy*, 6(34), 14-20.
- Casanova, E. (1930). Hallazgos arqueológicos en el cementerio indígena de Huiliche (Depto. Belén. Prov. De Catamarca), *Archivos del Museo Etnográfico* N.º3. Universidad de Buenos Aires.
- Cruz, P. (2002). Entre pumas y jaguares. Algunas reflexiones acerca de la iconografía del Valle de Ambato (Catamarca-Argentina). *Revista Andina*, (34), 217-235.
- Cruz, P. (2006). Hombres complejos y señores simples. Reflexiones en torno a los modelos de organización social desde la arqueología del Valle de Ambato (Catamarca). En *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales* (pp. 99-123). Ed. Brujas.
- Debenedetti, S. (1917). Los yacimientos arqueológicos occidentales del Valle de Famatina (Provincia de la Rioja) *Physis* III, 386-404.
- Debenedetti, S. (1931). *L'ancienne civilisation des Barreales*. Ars Americana.
- De la Fuente, N. (1969). La Cultura de la aguada: Nuevos aportes para su estudio. *Diario La Prensa* 23/11. Buenos Aires.
- De la Fuente, N. (1979). Nuevos descubrimientos de arte rupestre en la región de Ancasti, Prov. de Catamarca. *Centro de estudios de Regiones Secas*.
- González, A. R. (1955). Contextos culturales y cronología relativa en el área central del N.O.A. *Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo IX. Universidad Nacional de Cuyo.
- González, A. R. (1961). La Cultura de la Aguada del N.O.A. *Revista del Instituto de Antropología*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Tomo II. Córdoba.
- González, A. R. (1983). Notas sobre religión y culto en el N.O.A. prehispánico. *Baessler Archiv*, 31, 55-98.
- González, A. R. (1998) *Cultura Aguada. Arqueología y Diseño*. Filmediciones Valero.

- González, A. R. y Cowgill, G. (1970). Cronología del Valle de Hualfín, Provincia de Catamarca. *Actas del I Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (pp. 383-405). Rosario.
- Gordillo, I. (2018). Descubriendo a La Aguada. Su lugar en la arqueología del noroeste argentino. En *Los Pueblos de la Aguada. Vida y Arte* (17-19). Academia Nacional de Historia.
- Haber, A. F. (1999). Caspichango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino. *Revista do Museu de Arqueología y Etnología*, (3), 129-141.
- Haber, A. F. (2011). Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post occidentales. En D. Herno y Miotti L: (eds.), *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana* (pp. 75-98). Encuentro Grupo Editor.
- Haber, A. F. (2015). Arqueología indisciplina y descolonización del conocimiento. En *Arqueología y decolonialidad* (pp. 123-166). Ediciones Del Signo. CABA.
- Haber, A. F. y Grosso, J. (2020). Entramados territoriales y arqueología indisciplina. En Gnecco, C. y Jofré C. (eds.), *Políticas patrimoniales, procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Ingold, T. (2013). La temporalidad del paisaje (Matías Lepori, Trad.). *Dokumen*. <https://dokumen.tips/documents/ingold-la-temporalidad-del-paisaje-trad-lepori.html> (Obra original publicada en 1993)
- Kush, F. y Abal, C. (2000). El jaguar y las cuatro zonas, estilo y subestilos de la Aguada. Ponencia de la IV Mesa Redonda sobre la Cultura Aguada y su dispersión. San Pedro de Atacama.
- Lafone Quevedo, S. (1892). Catálogo descriptivo e ilustrativo de las huacas de Chañar Yaco (Catamarca) *Revista del Museo de la Plata*, 2.
- Laguens, A. (2007) Contextos materiales de desigualdad social en el valle de Ambato, Catamarca, Argentina, entre los siglos VII y X d.C. *Revista española de antropología americana*, 37(1), 27-49.
- Levilier, R. (1926) *Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán*. Buenos Aires.
- Llamazares, A. M. (1997) El arte rupestre de la cueva de la Candelaria, Prov. de Catamarca. *Serie arqueología*, (50), 1-26.
- Llamazares, A. M. (2000). Arte chamánico del antiguo noroeste argentino. *Visión Chamánica. Publicación de etnomedicina y chamanismo*, 1(3).
- Llamazares A. M. y Sarasola C. M. (2011). Principales plantas sagradas de Sudamérica. En *El Lenguaje de los Dioses. Arte, Chamanismo y Cosmovisión Indígena en Sudamérica*. Editorial biblos.
- Mastrángelo, A. V. (2009). Análisis del concepto de recursos naturales en dos estudios de caso en Argentina. *Ambiente y Sociedad*, 12(2), 341-355.
- Nazar, D. C. (2003). *Parque Arqueológico La Tunita. Puesta en valor integral del arte rupestre de la vertiente oriental de la Sierra de Ancasti* [tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía].
- Nazar, D. C., Doulout, L. N., Rodríguez, M. L. (2013). Puesta en valor y manejo integral del patrimonio. La problemática socio ambiental del Parque Arqueológico La Tunita, Sierra de Ancasti (Catamarca, Argentina). *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, (44), 153-173.

- Nazar, D. C., De la Fuente, G. y Gheco, L. (2014). Entre cebiles, pinturas y cuevas. Una mirada a la estética antropomorfa del arte rupestre de la Tunita, Catamarca, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 19(1), 37-51.
- Núñez Regueiro, V. y Tartusi M. (2002). Aguada y el proceso de integración regional. *Estudios Atacameños*, 24, 9-19.
- Pérez Gollán, J. A. y Heredia, O. R. (1987). Hacia un replanteo de la Cultura Aguada. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 12. 161-178.
- Sempé, C. y Gentile, M. E. (2006). Análisis de microsecuencias narrativas en la alfarería de La Aguada, área andina argentina. *Espéculo. Revista de estudios literarios*.
- Quesada, M. y Gheco, L. (2011). Modalidades espaciales y formas rituales. Los paisajes rupestres del Alto-Ancasti. *Comechingonia. Revista de Arqueología*. (15), 17-37.
- Quesada, M. y Gheco, L. (2015). Tiempos, cuevas y pinturas. Reflexiones sobre la policronía del arte rupestre de Oyola (Provincia de Catamarca, Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 40(2), 455-476.
- Sheperd, N. (2015). Arqueología, colonialidad, modernidad. En *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-69). Ediciones Del Signo. CABA.
- Reichel Dolmatoff, G. (1978). *El Chamán y el Jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Fondo de la Cultura Económica. S.XXI.
- Uhle, M. (1912). Las relaciones prehistóricas entre el Perú y la Argentina. *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*. Tomo XVII. Buenos Aires.
- Van Kessel, J. y Condori Cruz, D. (1992). ¿Cómo criar la vida? En *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino* (3-14). Editorial Vivarium.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en América Latina. En Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-79). IWGIA.

Apéndice:

Cartografía de la zona

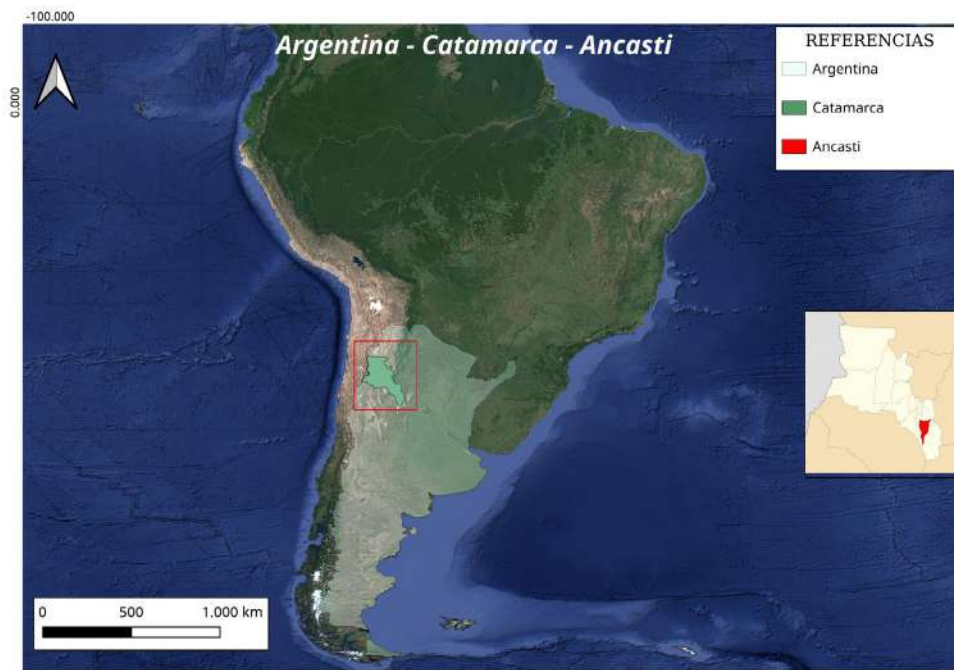


Figura 11. Ubicación de la zona de estudio en mapa. Fuente: Pedro Cayuqueo
Fuente: Pedro Cayuqueo

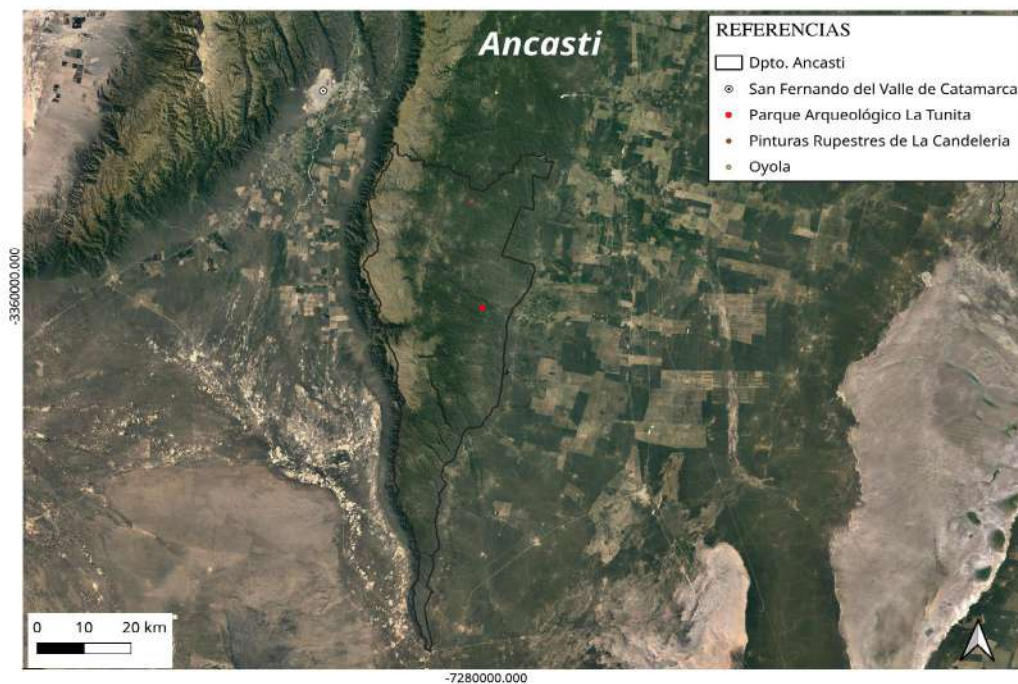


Figura 12: Mapa de Ancasti.
Fuente: Pedro Cayuqueo