

Julián P. Gómez Augier
Mario A. Caria
Instituto de Geociencias y Medio
Ambiente (INGEMA) - CONICET
Universidad Nacional de Tucumán

La simbología prehispánica e histórica del Noroeste Argentino y su relación con los cambios paleoambientales

Pre-hispanic and historical
simbology of Northwestern
Argentina and its connection with

Resumen

Se vincula el estudio de los cambios del ambiente en el pasado con aquellos operados en los sistemas simbólicos y de creencias observables a través del registro arqueológico y geológico. Esta perspectiva constituye una nueva línea de análisis que no ha sido tomada en cuenta en los estudios paleoambientales y de orden simbólico en la región árida del Noroeste Argentino.

Palabras clave: cambio ambiental, sistemas simbólicos, región árida, Noroeste Argentino.

Abstract

Past environmental changes and symbolic system modification studies, visible through archaeological and geological records, are entailed. This perspective is a new analysis approach that has not been taken into account previously for symbolic and palaeoenvironmental researches in the arid region of Northwestern Argentina.

Keywords: Environmental change, symbolic system, arid region, Northwestern Argentina.

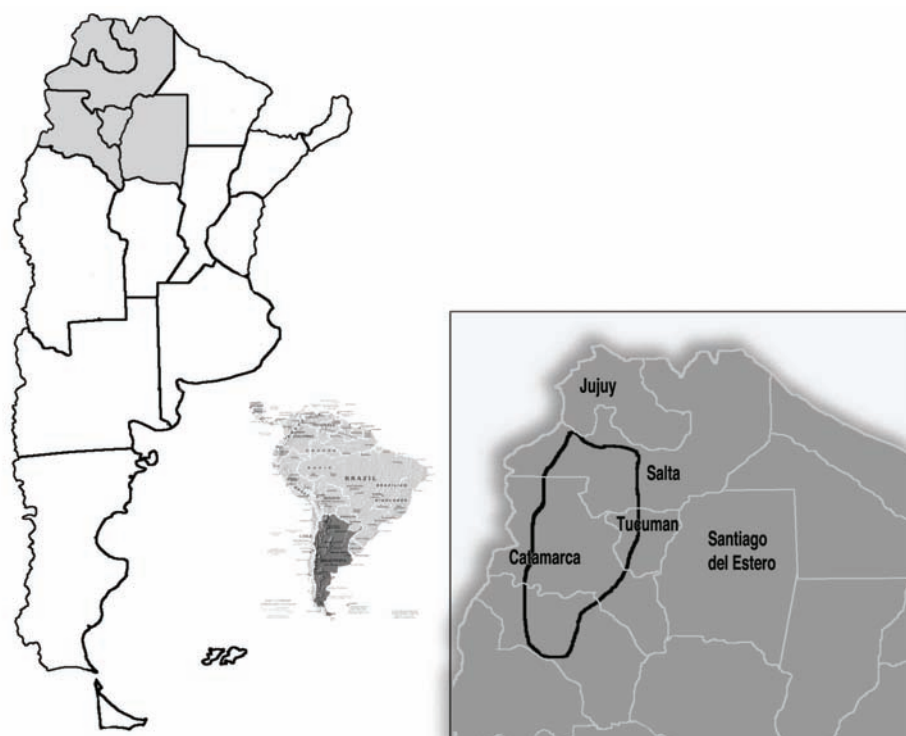


Figura 1: Mapa de la región árida del Noroeste Argentino

I. Introducción

La cosmovisión incluye los esquemas mentales que rigen la relación entre el hombre y la naturaleza y permite generar explicaciones acerca de la forma en que ella es percibida y de los cambios que experimenta. Incluye asimismo la esfera simbólica y su correlato social junto con las manifestaciones artísticas, estilísticas y rituales derivadas, las que se ven reflejadas en los estilos iconográficos y en el manejo del espacio, en sus manifestaciones arquitectónicas, productivas y de circulación.

Así, es posible pensar que el estudio del significado y cambio de la cosmovisión, en sus manifestaciones materiales, podría proveer de elementos que permitan correlacionarlos con cambios observados en el registro paleoambiental, en tanto la cosmovisión es reflejo de la percepción de la naturaleza. Debido a esta relación, los cambios ambientales funcionarían como disparadores en la transformación de la cosmovisión. Por ello, el objetivo de este trabajo es mostrar que a partir del análisis de dos mani-

festaciones de esta cosmovisión como son la iconografía y el espacio ritual prehispánico del Noroeste Argentino (NOA), es posible visualizar cambios en el medioambiente regional durante el pasado.

Teniendo en cuenta este objetivo, este trabajo constituye una propuesta para articular lo cultural con lo ecológico en la investigación del pasado, que lejos de ser enfoques antagónicos creemos resultan complementarios: el científico o “duro”, que involucra la reconstrucción y estudio de los ambientes del pasado con aquel otro más complejo y especulativo o “blando” que aborda el universo de lo simbólico, lo religioso y lo mental. Consideramos que este acercamiento “holístico” al estudio de nuestro pasado puede generar alternativas para el análisis y comprensión de la problemática del cambio cultural.

En síntesis, creemos que es posible vincular el estudio de los cambios del ambiente en el pasado con aquellos operados en los sistemas simbólicos y de creencias observables a través del registro arqueológico y geológico. Esta perspectiva constituye una nueva línea

de análisis que no ha sido tenida en cuenta previamente en los estudios paleoambientales y de orden simbólico para la región.

II. La región árida del Noroeste Argentino

Comprende partes de las provincias de Tucumán, Catamarca y La Rioja (Noroeste de Argentina) y abarca un sector amplio de los valles intermontanos localizados entre la llanura y el borde oriental de la Puna de estas provincias (fig.1). El área presenta características notables desde el punto de vista biogeográfico, con ambientes altamente contrastados que van desde los bosques secos en el oriente, pasando por la selva húmeda y los valles de altura, hasta los ambientes desérticos preandinos en el extremo occidental. Los amplios rangos de altura existentes posibilitan una marcada zonación biótica vertical. Estas características le confieren a la región una gran sensibilidad ambiental ante modificaciones en el clima regional (Gómez Augier et. al., 2008a).

Metodología de trabajo

Para este trabajo se utilizó información paleoambiental previamente publicada y otra especialmente obtenida para el mismo; la información analizada se obtuvo de una secuencia de muestreos que involucraron sitios arqueológicos y perfiles geológicos en sectores representativos desde el punto de vista ambiental para el área de estudio.

Proxy paleoedáficos, paleogeomorfológicos, sedimentológicos y de microfósiles se combinaron conjuntamente con la información arqueológica e histórica para construir una caracterización paleoambiental durante los diferentes momentos del desarrollo cultural del área. Los muestreos y descripciones de suelos fueron realizados en los parajes y sitios arqueológicos de Ticucho y Acequia (Cuenca Tapia-Trancas), El Tolar y El Infiernillo (valle intermontano de Tafí) y El Bañado y Encalilla (valle seco de Santa María).

Paralelamente se realizó un análisis de la iconografía de los grupos prehispánicos asentados en el área. Este análisis puso especial atención en aquellos elementos y motivos previamente asociados en la literatura arqueológica, etnohistórica y folklórica, con fenómenos de orden ambiental (agua, lluvia, tormentas, sol, rayos, viento, nubes, etc.), y esto sirvió para establecer relaciones entre símbolos y significados en perspectiva histórica en relación a la temática ambiental. Además, se analizaron soportes, contextos de procedencia, lugares de emplazamiento y posibles ceremonias y cultos asociados a estos símbolos, buscando entrever elementos indicadores de cambio en la cosmovisión debido a modificaciones en las variables ambientales. Finalmente, se articuló el marco paleoambiental, previamente establecido por nosotros, con los procesos de transformación operados a nivel simbólico.

Aspectos paleoambientales identificados para el área de estudio

Los datos para el área árida de la provincia de Tucumán y alrededores se corresponden en líneas generales con la tendencia general climática observada para otras regiones del NOA y de los

Andes Centrales. Muchas de las fluctuaciones ambientales detectadas para esta región, en el pasado y en el presente, responden a cambios y alteraciones en el sistema de circulación océano-atmosférico imperante (Stine, 1998). Entre las manifestaciones más visibles en el registro paleoambiental que pueden ser rastreadas, reconocidas y correlacionadas en diferentes regiones del globo, entre ellas el Noroeste Argentino, se encuentran algunas como “El Período Húmedo del Holoceno Tardío”, “La Anomalía Medieval Cálida” y “La Pequeña Edad del Hielo”.

El Bosque Seco Oriental

Para el Bosque Seco Oriental, la ocupación humana reconoce una antigüedad de al menos 3.500 años. Desde el 3500 AP y hasta el año 1000 AP, los grupos humanos allí asentados exhibieron una economía cazadora-recolectora con práctica agrícola complementaria y ocuparon asentamientos pequeños de carácter semisedentario localizados preferentemente en lomadas (glacés) y terrazas fluviales (Caria, 2007).

Información palinológica y edafológica obtenida para el área mostró que en este lapso –con anterioridad al año 1000 AP– la misma estuvo caracterizada por un ambiente de condiciones húmedas y cálidas como se infiere del espectro polínico mayoritariamente perteneciente a especies arbóreas tales como *Schinus*, *Prosopis* y *Acacia*, vegetación arbustiva y herbácea (*Poaceae* y *Cyperaceae*) y a esporas monoletes y triletes (Caria y Garralla, 2003; Caria, 2004, 2007).

Hacia el año 1000 AP, la información paleoambiental sugiere un cambio importante en las condiciones ambientales respecto al momento anterior (Sitio Ticucho D). Así, los taxas característicos de ambientes húmedos son reemplazados por otros propios de regiones áridas y frías, principalmente vegetación arbustiva y xerófila. La alta concentración de loess en las capas correspondientes a este momento enfatiza la idea del desarrollo de condiciones ambientales más secas y frías respecto al momento anterior (Caria y Garralla 2003; Caria, 2004). En coincidencia con este cambio ambiental hacia el año 1000 AP, el registro arqueológico muestra una marcada influencia de grupos provenientes de los

valles desérticos ubicados al occidente (Santa María-Calchaquí). Estos grupos, de mayor complejidad socio-política ocuparon gran parte del área, adaptando la configuración de sus asentamientos a las características particulares de este nuevo ambiente.

El establecimiento de estos nuevos grupos parece sustentarse en consonancia con este cambio ambiental en la necesidad de la explotación directa de los recursos del bosque que habrían disminuido en el valle de Santa María. Trabajos recientes corroboraron la existencia de amplias redes de circulación de bienes (obsidiana) que vinculan esta área, a través del tráfico caravanero, con espacios localizados en lugares tan alejados como la puna meridional en la Provincia de Catamarca (Caria et al., 2009). Esta interacción, a través del intercambio y reciprocidad con ambientes vecinos, constituye una estrategia efectiva para minimizar el “riesgo” ante situaciones de estrés ambiental (Veth, 1993).

Explotación directa a través del establecimiento de “colonias” fuera del área nuclear, e intercambio y reciprocidad con grupos establecidos en ambientes próximos, pueden pensarse como estrategias destinadas a superar los inconvenientes derivados de un medioambiente cambiante (Gómez Augier et al., 2008a).

El Valle de Tafí

Para el Valle de Tafí observamos una ajustada correlación entre cambios ambientales y ocupación humana para los últimos 3.000 años. Al igual que en gran parte de los Andes Meridionales, el surgimiento y establecimiento de sociedades aldeanas de base agrícola en Tafí parece estar vinculado al mejoramiento climático. El “Período Húmedo del Holoceno Tardío”, que se extiende entre aproximadamente 3000 AP y el 1200 AP, adquiere especial relevancia por su relación con la expansión de estos grupos en el ámbito regional. Particularmente ilustrativo de esta relación entre mejoramiento climático y expansión agrícola es la presencia de un paleosuelo datado en 2480 ± 110 AP en el contexto agrario del sitio El Tolar (Sampietro, 2002).

Para el Formativo en el sitio Quebrada del río de Los Corrales “paleoenvironmental data available for the region, suggest generalized humid conditions,

more appropriated for plant cultivation than those presents today. The existence of great quantity of diatoms in sediments corresponding with those layers rich in phytoliths, hold the idea of this humid period since no irrigation structures has been detected for the site up to the present” (Gómez Augier et. al., 2008: 64b).

Un perfil palinológico asociado al área mostró que desde el 2000 ± 50 AP y al menos hasta el 875 ± 20 AP se encuentra presente polen de especies típicas del bosque montano subtropical, sugiriendo un cambio en las condiciones frías y secas de la base del perfil –datadas antes del 2000 AP– por otras mas húmedas (Garralla, 1999). Existe aquí una discrepancia entre los datos obtenidos para el Valle de Tafí, lo que podría deberse a las diferencias topográficas que inciden, e incidieron en el establecimiento y las características de las comunidades de plantas y animales que pudieron colonizar esos ambientes a lo largo del tiempo (Gómez Augier et. al., 2008a).

A partir del 1200 AP y hasta la actualidad, en el valle de Tafí, el perfil polínico arroja una dominancia de las especies herbáceas en detrimento de las arbóreas y arbustivas sugiriendo una disminución de humedad respecto al período anterior. Esta situación ambiental podría estar vinculada al abandono del Valle por parte de los grupos “Tafí” al impactar negativamente en los sistemas de cultivo (andenes). El registro arqueológico muestra que el Valle sólo vuelve a ser ocupado en forma efectiva a partir del año 800-700 AP por grupos procedentes del Valle de Santa María.

El Valle de Santa María

Desde el año 4000 AP, hasta el 2500 AP aproximadamente, el Valle habría experimentado condiciones de mayor aridez como se deduce de la formación de costras calcáreas sobre artefactos líticos arqueológicos, en equilibrio con condiciones climáticas como las actuales (García Saleme y Durango, 1985). Posteriormente, la presencia de una capa de arenas ricas en materia orgánica en las terrazas de ambas márgenes del río homónimo, datada en 2190 ± 530 AP, confirmaría que el Período Húmedo del Holoceno Tardío (más benigno) alcanzó los valles áridos del oeste (Strecker, 1987).

En el Valle de Santa María las condiciones de aridez habrían comenzado a manifestarse a partir del 1200 AP (coincidente con el Período Medieval Cálido), intensificándose en las centurias siguientes, de acuerdo a la descripción y fechados efectuados por Strecker (1987) en sedimentos de la margen izquierda del río Santa María, en cercanías de la localidad de El Bañado. El incremento de esta aridez habría ocasionado un drástico cambio en la forma de organización sociopolítica y en la esfera económica para el Valle. Surgen así complejas jefaturas que reemplazan las antiguas aldeas familiares, al tiempo que desarrollan un manejo más intensivo de agua y suelo orientado a la producción agrícola a gran escala. Estos cambios han quedado reflejados en el patrón de asentamiento para poblados y tierras de cultivo (Gómez Augier et. al., 2008a).

La ocupación imperial incaica primero (siglo XV) y la conquista española luego (siglo XVI) interrumpieron definitivamente el desarrollo cultural de los pueblos originarios que sufrieron el desarraigo y la ocupación de sus tierras a manos de los invasores.

Un clima árido-semiárido estacionalmente contrastado, materiales superficiales altamente susceptibles a la remoción por el viento y el agua, pérdida o acentuada disminución de la cobertura vegetal natural a causa del desmonte o actividades extractivas diversas, sobrepastoreo, manejo incorrecto del suelo y el agua a lo largo de varias centurias de ocupación, sumados al desconocimiento del funcionamiento de las variables ambientales propias de este ecosistema, generaron un deterioro progresivo en la vegetación y en los suelos del Valle de Santa María (Gómez Augier y Collantes, 2006).

Un perfil analizado y datado en cercanías de la localidad de Amaicha del Valle (sitio Encalilla) corrobora la situación antes descrita y aporta a este cuadro de deterioro antropogénico el registro de la ocurrencia para el área de La Pequeña Edad del Hielo, la que habría acentuado el proceso de desertificación en el Valle (Gómez Augier et. al., 2008). La misma ha sido fechada 165 ± 15 AP ya casi en el techo del perfil coincidentemente con la disminución progresiva en las condiciones de humedad

como se infiere de los materiales de sus depósitos, hasta alcanzar una morfología dunaria en superficie que en la actualidad cubre parcialmente los remanentes de un antiguo bosque de algarrobo (prosopis) (Gómez Augier et. al., 2008a). Actualmente el Valle presenta un severo cuadro de deterioro ambiental resultado de un manejo incorrecto de suelos, agua y vegetación a lo que se ha agregado un incipiente aumento en las condiciones de aridez producto del calentamiento global (Gómez Augier y Collantes, 2006).

Los Valles áridos de La Rioja y Catamarca

González (1998) ha vinculado el colapso de la entidad sociocultural Aguada con modificaciones en el clima regional hacia aproximadamente el 800 AC. Estos cambios habrían impactado negativamente en el sistema socioeconómico –principalmente los sistemas hidráulicos– que sustentaba las manifestaciones a nivel de superestructura y que daban coherencia espacial a la entidad. De acuerdo a González este colapso sería correlacionable con eventos similares para otras regiones del NOA y los Andes centrales, y podrían estar causados por un evento como la Anomalía Medieval Cálida (esto quedaría por ser establecido).

El caso de Aguada resulta interesante para ilustrar la magnitud de los eventos de cambio climático que pueden haber operado en la región durante el pasado.

Aguada ha sido definida en el pasado, junto con Ciénaga, como “Cultura de los Barreales” en virtud de la localización más frecuente de los vestigios de sus asentamientos. Analizando los barreales, se puede deducir el reemplazo de una morfogénesis de acumulación responsable de la instalación del depósito por una morfogénesis actual de erosión que conduce a la destrucción de los mismos por acción de las aguas corrientes y de lluvias y, por ende, el consiguiente deterioro de las instalaciones prehispánicas existentes sobre ellos. Esto puede corroborarse del examen de diversos sitios arqueológicos. El cambio de un sistema morfogenético por otro es factible asignarlo a un cambio climático (Sayago, 1982).

Hacia el año 800 AP, las condiciones ambientales mejoran sensiblemente y los cambios operados en la estructura social y productiva favorecen ahora un crecimiento demográfico sostenido. Al igual que en el resto del área, surgen verdaderos poblados de características semiurbanas y conflictos entre los grupos, que se manifiestan a través de la existencia de grandes asentamientos fortificados en los cerros y en el acceso a quebradas y gargantas para el control del agua y la tierra (Pucarás). Asimismo, pueden observarse enormes necrópolis para la inhumación de infantes, quizás como consecuencia de estos mismos conflictos (Gómez Augier et. al., 2008a).

III. La magia y la religión en el contexto de las fuerzas sobrenaturales

De acuerdo a Hoebel y Weaber (1985) la religión y la magia son conceptos basados en la forma en que el individuo se comporta en relación con las fuerzas sobrenaturales en las que cree. Constituyen dos formas de la objetivación externa de las creencias. La distinción entre ambas reside en la valoración de las fuerzas motivadoras que se hallan detrás de lo sobrenatural. ¿Está el individuo subordinado al capricho y la voluntad de los seres sobrenaturales? Si la respuesta es afirmativa, las relaciones del individuo con estos seres serán de naturaleza religiosa. ¿Puede el individuo, en determinadas circunstancias, controlar y dominar las fuerzas sobrenaturales? Si la respuesta es afirmativa, las relaciones entre el individuo y lo sobrenatural serán de naturaleza mágica.

Lo que distingue a la religión de la magia no es la bondad de una o la maldad de la otra, sino el estado mental del creyente y sus comportamientos correspondientes. Ésta es la diferenciación que estableció Frazer (2006). En el estado mental religioso, el individuo reconoce la superioridad de los poderes sobrenaturales de cuyas acciones depende su bienestar. La actitud del creyente es principalmente de sumisión y respeto. La conducta seguida es de súplica, petición y apaciguamiento mediante la oración, las ofrendas y los sacrificios.

La diferencia entre estos dos enfo-

ques (magia y religión) de lo sobrenatural tiene tremendas consecuencias sociales. El énfasis religioso en el sobrenaturalismo conduce a la subordinación del pueblo a los dioses y al poder de los funcionarios del culto: el chamán y el sacerdote. Algunas religiones organizadas emplean siempre una cierta cantidad de magia en sus rituales.

Los símbolos del agua en el Noroeste Argentino árido

Reyes (2008) sostiene que la simbólica del agua plantea niveles de identificación e interpretación. La "identificación" de los símbolos nos permite reconocer alusiones a ella –desde referencias evidentes y universales como las ondas de un río o laguna, las gotas de la lluvia o los animales acuáticos–, hasta expresiones más complejas como la cruz en la tradición andina o el dios Tlaloc en la antigua iconografía náhuatl. En cuanto a la "interpretación" del sentido que en cada caso tienen estas alusiones al agua, nos encontramos con una serie de niveles de análisis, que van desde casos simples hasta situaciones más complejas que requieren un conocimiento de los mitos, los valores u otras circunstancias ideológicas. Así un primer nivel de análisis sería la referencia al agua como invocación, conjuro o esperanza de riego en los pueblos agricultores para quienes el agua es una expectativa constante y, particularmente, en culturas de regiones áridas o semiáridas, como las del Noroeste Argentino. Un segundo nivel es la referencia al agua que remite a los orígenes cósmicos, que se abre a significados ontológicos, antropológicos y teológicos (Reyes, 2008). En este trabajo, el análisis se enfocará en el primero de estos niveles.

Símbolos asociados al agua y a la atmósfera

Los símbolos asociados al agua y a la atmósfera que hemos podido identificar para los pueblos que ocuparon la región árida del NOA abarcan motivos abstractos y figurativos como la cruz, el suri, los batracios y los ofidios, entre los más recurrentes y significativos. Estos símbolos pueden presentarse solos o combinados entre ellos o con otros símbolos o motivos. Una variedad de soportes y

artefactos han sido utilizados para plasmarlos: urnas, vasos, vasijas, petroglifos, placas y campanas de metal, entre otros. Los contextos arqueológicos e históricos donde han sido utilizados incluyen "huacas" y centros ceremoniales, andenes y campos de cultivos, enterratorios, espacios domésticos y otros destinados a la celebración de festividades.

La cruz. Uno de los símbolos más recurrentes temporal y espacialmente asociados al agua y a la atmósfera es el de la cruz. Su utilización como símbolo ligado a estos elementos en el continente americano es bien conocida y se encuentra relacionado a deidades como Quetzalcoatl, Tláloc, Atticci, Viracocha, Huayrapuca, Gucumaz, Ahulneb, Huracán, Cuculcán y Catequil, entre otros, ya sea como su atributo, emblema o símbolo de la divinidad misma. Este símbolo ha tenido una serie de significados en diferentes partes del continente, dependiendo del pueblo y del momento; no obstante el común denominador ha sido su vínculo al elemento agua. En América Central fue insignia de los dioses del aire y figuró como un emblema acuático, representaba a las nubes que traían a la lluvia. Símbolo acuático para los pueblos Aymaras, se volvió astrolátrico cuando dominó la Inca; transformándose en símbolo atmosférico combinado de doble valor acuático y luminoso. La cruz, en términos arqueológicos, puede denominarse símbolo atmosférico, emblema de las nubes, de los vientos y de los fenómenos meteorológicos producidos por la acción del sol que producen lluvia. La cruz aparece portada por los dioses del aire y los mitos de la atmósfera, llevándola como cetro, emblema, insignia o adorno en sus manos, pecho o en sus flotantes y sutiles vestiduras (Quiroga, 1942).

En el NOA la cruz constituye un emblema sintético o símbolo figurativo de los fenómenos atmosféricos que producen la lluvia. Este símbolo aparece representado con gran recurrencia para culturas del Período Tardío del Noroeste Argentino, principalmente en la alfarería funeraria de las culturas prehispánicas del Valle de Santa María. La figura antropozoomorfa de las urnas funerarias puede interpretarse como una representación simbólica de la tormenta o tempestad con todos sus atributos, donde la cruz se encuentra representada junto

a otros símbolos acuáticos y atmosféricos reafirmando su significado. Un caso interesante de la vigencia de estos significados para tiempos poscontacto es el de las cruces colocadas sobre pirlas o trojes para el almacenamiento de las cosechas y que han sido documentadas para numerosos lugares de los valles del NOA. En este caso, las cruces se encontrarían sustituyendo a los menhires prehispánicos como símbolos protectores de las cosechas y como elemento propiciatorio de la lluvia. Dicho de otro modo, la cruz sobre las pirlas equivalía a un amuleto protector confundiendo en el espíritu del poblador el valor cristiano con el valor pagano del símbolo (Quiroga, 1942).

La serpiente. El rayo ha sido frecuentemente representado mediante líneas quebradas y flechas, pero principalmente a través de las serpientes. La idea de agua es inseparable de la figuración ofídica y se encuentra, generalmente, combinada con otros símbolos de carácter atmosféricos como los batracios con los que suele confundirse en su carácter figurativo (e. g., la figura de la cabeza es igual para ambos) y el suri que combinados representan la nube y el rayo en abierta manifestación al preludio de una tormenta (Lafone Quevedo, 1900).

El suri. Los pueblos americanos han adorado a las aves como seres que viven en el aire, en la atmósfera, por lo que han incluido a muchos pájaros en la categoría de dioses atmosféricos y mensajeros del mundo de arriba. Es frecuente la analogía establecida entre ave y nube, la que para los pueblos nativos se constituían en hechos reales y no simple coincidencias. En los valles áridos del NOA el suri (*Pterocnemis pennata*) es “el pájaro de la tormenta o la nube, que lleva el agua en su seno y cuyo pico lanza el rayo” (Quiroga, 1942: 146), lo que ha quedado reflejado en la iconografía arqueológica, en los mitos y en el folclore. Hasta el día de hoy el suri es el anunciador de la lluvia. Esta relación no parece casual y debe buscarse sin dudas en la etología de este animal. La estación húmeda en el Noroeste Argentino coincide con su período reproductivo, lo que genera cambios en el comportamiento que son observados por la gente que le atribuye por asociación el poder de llamar a la lluvia (Gustavo Namen, comunicación personal, 2008).

Un hecho interesante lo constituye el hallazgo de restos de huevos de suri colocados sobre “urnas” funerarias típicas del Período Tardío del NOA a modo de ofrendas. Numerosos contextos excavados de este tipo han puesto en evidencia esta práctica a tal punto que el hallazgo de los mismos se ha transformado en un indicador confiable para establecer cronología relativa para el área (Andrés Izeta, comunicación personal, 2008).

Durante el Período Tardío y hasta tiempos históricos es conocida la utilización de plumas de aves y “varillas emplumadas” en ceremonias y ritos asociados a la lluvia, el trueno y el rayo. Como la parte representa al todo, la utilización de varillas con plumas se utilizaba como alusión a las nubes que traen la lluvia. Así las plumas eran tenidas como eficaces amuletos para la protección de las cosechas y contra la seca, la piedra y el granizo. Guarda relación con estas creencias la conocida “Fiesta del Chiqui” que se realizaba hasta tiempos históricos para conjurar la seca cuando esta se hacía prolongada en los valles áridos del NOA. Esta festividad guarda claras reminiscencias con un antiguo ritual prehispánico asociado a las deidades propiciatorias de la lluvia. En ella se sacrificaban animales, “excepto el suri”, en reemplazo de víctimas humanas mientras se batían latas a modo de “campanas” para llamar al trueno por simpatía.

El sapo. En el NOA, como en otras regiones de la Argentina y de América, el sapo aparece íntimamente vinculado al fenómeno de la lluvia y se le atribuye la virtud de hacer llover por acción propia, atrayendo bajo ciertas circunstancias a las nubes.

El sapo es seguramente uno de los símbolos con que se representa a los fenómenos de la tormenta, la lluvia misma o la piedra o granizo por ser sólidos (Quiroga, 1942: 229). Aparece con relativa abundancia en la iconografía tanto de los pueblos del Período Formativo como en los del Tardío, aunque la forma en que se lo representa varía considerablemente para un momento y para otro. Así, es frecuente encontrarlo modelado en forma de apéndices plásticos –en forma más o menos naturalista– adosados a recipientes de cerámica, o formando piezas completas como vasos

o pequeñas vasijas en culturas como Candelaria o Aguada. Es común en Candelaria encontrarlo modelado en bordes de recipientes en una postura que parecería indicar que el mismo desearía introducirse en su interior o que aquél debería ser llenado con agua. Durante el Tardío, en cambio, se encuentra representado en forma más abstracta con un alto grado de convencionalismo formal y compartiendo atributos con las serpientes, principalmente, pero también con suris y con saurios. Generalmente se halla pintado y ocupando campos completos en la decoración o compartiéndolos con otros signos considerados atmosféricos en urnas y pucos.

Al igual que en el caso del suri, es común encontrarlo con cruces pintadas sobre su lomo, lo que refuerza la idea de su carácter acuático y lo vincula además a prácticas y ceremonias destinadas a hacer llover o conjurar el granizo en las que es utilizado conjuntamente con la cruz hasta la actualidad.

Así, “cuando en Calchaquí la seca se prolonga y la naturaleza comienza a languidecer bajo la acción enervante del calor, remuévense las piedras contiguas a las vertientes y manantiales y no bien se da con un sapo debajo de ellas, tómase al animal (...) y se le estaquea en el suelo, con el vientre abultado para arriba, a fin de que le abra el sol canicular, castigándosele con un gajo de ortiga o rupachico a fin de que precipite el cambio meteorológico. Entonces es cuando se dice que el fetiche crucificado y castigado implora el auxilio de las nubes, produciéndose la lluvia, con la que ya obtiene su liberación” (Quiroga, 1942: 222-223).

Espirales y otros símbolos. Otros símbolos asociados al agua y a la atmósfera son las denominadas espirales, “S” invertidas y “tocos”. Las dos primeras han sido interpretadas como alusiones al ruido del trueno y aparecen representadas sobre urnas, pucos, petroglifos e instrumentos de metal como “campanas” y discos de bronce de carácter ritual casi siempre en combinación con cruces y otros símbolos alusivos al agua. Algunas estatuillas antropomorfas huecas que los portan, producen notas graves y agudas cuando se soplan, y de acuerdo a datos etnohistóricos servirían para llamar al trueno por simpatía entre los calchaquíes (Techo, cita en

Quiroga, 1942: 171). Los “tocos”, menos frecuentes y ligados a tradiciones religiosas peruanas, son el símbolo de Tocapo Viracocha, una de las tres personas del Dios de las Aguas. En forma similar es frecuente encontrar representados “ojos Imaymanas” como símbolos de la fertilidad del suelo o gérmenes vitales los que se colocan junto a otros símbolos como el del suri o en forma aislada en alusión al agua de lluvia como fuente de vida (Lafone Quevedo, 1900).

IV. El cambio de los símbolos a través del tiempo

El Formativo

Durante este período (3000-1100 años AP) se da el surgimiento y desarrollo de las sociedades agrícolas en el Noroeste Argentino. Para este período el esquema de creencias gira en torno a deidades relacionadas, principalmente, con el sol y la tierra y existe una diferenciación importante con las manifestadas previamente por los grupos de cazadores y recolectores.

La iconografía muestra como temáticas recurrentes las figuras del “felino”, “el sacrificador” y el “dios de los báculos” o el “personaje de los cetros”, todas representaciones ligadas a un antiguo culto solar de raigambre Sur Andina. Los recursos estilísticos usados se muestran convencionalizados y sugieren participación en la misma esfera simbólica de Tiwanaku (González, 1997; Scattolin, 2006; Kligmann y Díaz Pais, 2007). El arte es esencialmente figurativo y simbólico en todas sus variantes estilísticas, con un repertorio iconográfico variado debido a la constante combinación de elementos tanto realistas como fantásticos cargados de simbolismos religiosos (Kligmann y Díaz Pais, 2007: 51).

Muchas de las representaciones fantásticas se realizaron bajo efectos de sustancias psicoactivas (alucinógenos), principalmente el cevill (*Anadenanthera colubrina*), administradas mediante el uso de pipas o tabletas y tubos para inhalar, en las ceremonias y rituales, tendientes a inducir el trance en los chamanes (Llamazares y Martínez Sarasola, 2006). La representación del felino, el uso del cevill, los discos de bronce y los

sacrificios humanos se han asociado tradicionalmente al culto solar. También se destacan para este período la existencia de verdaderos “centros ceremoniales” con características como las estructuras ceremoniales con plataformas y el típico diseño en “U” de innegable filiación andina temprana.

Hacia final de este período la iconografía evidencia una desestructuración y el cambio abrupto de temas y símbolos plasmados hasta este momento, los que son reemplazados por un repertorio nuevo y diferente. Estos cambios en la iconografía estarían mostrando profundas modificaciones en la cosmovisión coincidentes con alteraciones sustanciales e igualmente abruptas a nivel paleoambiental en la región. Estas alteraciones muestran un cambio de las condiciones húmedas, propias del Formativo, hacia la aridez característica del Tardío (Strecker, 1987; Sayago et. al., 2001).

El Tardío

El Tardío se diferencia del período anterior “por un fuerte crecimiento demográfico y por la aparición de sociedades pujantes que poseían territorios bien controlados y defendidos desde los pukara (...). La agricultura por irrigación, el control de los recursos y una explotación ganadera intensiva, así como relaciones desiguales en la organización del trabajo y la distribución y consumo de bienes” (Tarragó, 2000: 259-260). Este período puede ubicarse temporalmente entre los 1100-550 años AP.

La iconografía muestra ahora un cambio radical en los temas representados al igual que las técnicas, los artefactos y las superficies escogidas para realizarlos. Las representaciones antropomorfas ligadas a las figuras del suri, los ofidios, los batracios y los signos cruciformes son temas casi excluyentes en la representación para este período. Predominan como recipientes las vasijas de tipo efigie, las urnas y los pucos. Este cambio en la iconografía puede interpretarse como un reemplazo en el Panteón de Deidades principales para este momento. La religiosidad parece moverse así de un culto principalmente solar a otro con foco en el agua y los fenómenos atmosféricos asociados a ella, como el rayo, las nubes, el trueno y la tormenta. Las creencias giran ahora

en torno a “Deidades Propiciatorias de la Lluvia” –en sintonía con las necesidades derivadas de la creciente escasez de agua– y sólo circunstancialmente a temas de índole solar.

En este contexto, para Quiroga (1942: 127) las llamadas “urnas funerarias” santamarianas deberían ser interpretadas como vasos votivos para sacrificios propiciatorios a las divinidades atmosféricas: “no son pues propiamente hablando, urnas cinerarias, sino vasos votivos o vasos ceremoniales, mediante los cuales se conjuraría la seca o se propiciaría a los dioses benéficos (...) para que hicieran llover sobre la tierra sedienta”. Para este autor, la iconografía de estas urnas representa a la divinidad atmosférica de la tormenta con todos sus atributos meteorológicos, todos los símbolos reproducidos en ella son acuáticos o atmosféricos (el suri, los ofidios, las cruces, las espirales, las líneas quebradas, los batracios, etc.).

Otra diferencia importante respecto al período anterior es que, a excepción del alcohol (en forma de aloja), prácticamente no han sido documentados, ni arqueológica ni etnográficamente, casos de utilización de sustancias psicoactivas, mucho menos la del cevill, que como vimos se encontraba fuertemente ligado al culto solar. Para este momento el trance chamánico parece ser inducido a partir de la danza, la música y la percusión repetitiva como se desprende del análisis de murales y representaciones plásticas (utilización de “campanas” o tan-tanes de bronce) (Lafone Quevedo, 1900; González, 2004), dirigidas a propiciar la lluvia.

También se percibe una escasa presencia de estructuras ceremoniales planificadas y diseñadas, como sucede durante el Formativo. Al parecer en el Tardío se aprovecha la topografía y las formaciones naturales para “convertir” algunos lugares en espacios públicos destinados a ser santuarios o centros ceremoniales. Estos parecen guardar orientaciones especiales de índole astronómica y vinculada probablemente al establecimiento de calendarios y ciclos agrícolas relacionados directamente con la disponibilidad de agua en las diferentes estaciones. Aquí, las montañas asumían una esencial importancia dentro del complejo meteorológico que daba origen al agua (como ríos y lluvias),

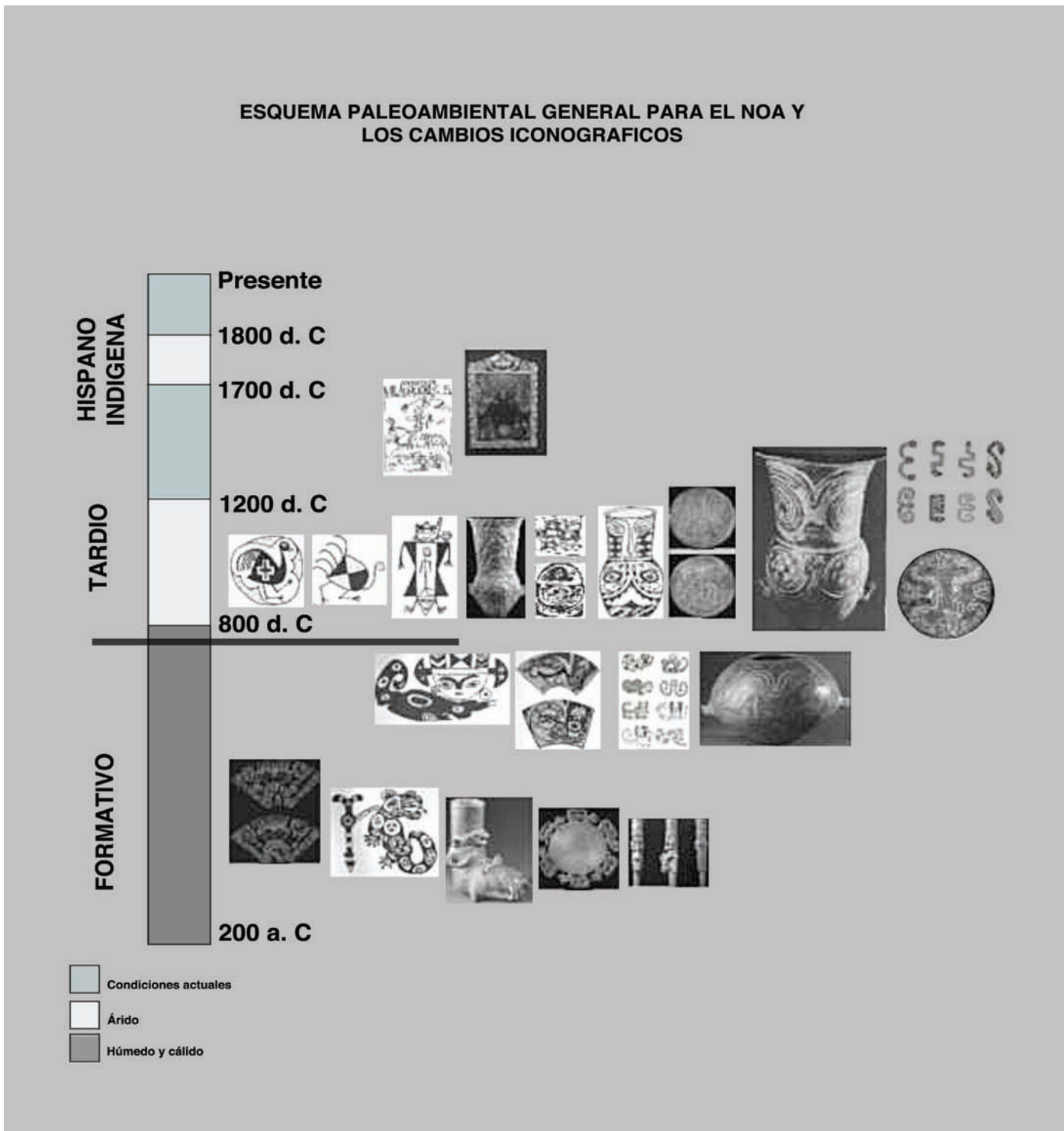


Figura 2: Esquema paleoambiental general para el NOA y los cambios iconográficos identificados.

imprescindible para los cultivos, aunque también representaba amenazas (granizo y rayos) (González, 2004). Ejemplos de ello lo constituyen la “Quebrada del Puma” en el sitio arqueológico de “Rincón Chico” en el Valle de Yocavil y la Sierra de Ambato, ubicada al oeste del Valle de Catamarca, la que debe su nombre a la palabra “Ampato” que significa “sapo”; esta denominación y su significado, aluden claramente a la montaña como fuente de agua de ríos y manantiales y por ello es considerada “huaca” desde tiempos prehispánicos.

Período de contacto Hispano-indígena

Para este momento, la información etnohistórica muestra que el control de los fenómenos meteorológicos constituía el motor de los rituales y ceremonias religiosas. González (2006: 230-231) ha puesto de manifiesto que, hasta nuestros días, perdura una estructura de creencias relacionadas con el devenir de los ciclos de la naturaleza y los modos correctos de propiciar la reproducción de humanos, animales y plantas y aún de los minerales.

En el NOA, al igual que en numerosos lugares del sur de los Andes Centrales, se produjo un sincretismo entre los elementos cúltricos del catolicismo y las creencias prehispánicas. Este sincretismo integró la liturgia católica alrededor de un núcleo sustentado en la cosmovisión indígena y se ha visto plasmado en la iconografía religiosa mestiza. Esta religión sincrética funcionó y funciona hasta la actualidad como sustento de la identidad étnica, pero más importante aún, como un núcleo de conocimientos y prácticas sobre el que se constituye una tecnología que permite la adaptación de los grupos a su medio ecológico, allí donde el sistema científico-tecnológico no ha desarrollado respuestas adecuadas (Merlino y Rabey, 1993).

Así, esta nueva expresión religiosa constituye una suerte de “respuesta adaptativa” orientada a restablecer el equilibrio con los fenómenos de la naturaleza permitiendo generar reacciones ante fenómenos naturales diversos, generalmente de características catastróficas, como las sequías prolongadas, las inundaciones, los aludes, el granizo y las

plagas; muchos de ellos producto del manejo incorrecto del ambiente a partir de tiempos coloniales con la introducción de cultígenos y animales exóticos. De la misma manera, la actividad religiosa regula las actividades en lugares con condiciones ambientales naturalmente rigurosas como los de la Puna o los valles desérticos del oeste que exigen un manejo equilibrado de los recursos. Así una variedad de aspectos particulares del ritual y los tabúes permiten mantener las fluctuaciones de variables ecológicas críticas –como pastos y tamaño de tropas de animales silvestres y domesticados– dentro de ciertos límites. En palabras de Merlino y Rabey (1993: 160-161) “el enfrentamiento a los ciclos ecológicos refuerza el liderazgo chamánico, ejercido a través del manejo de los momentos y circunstancias cruciales del ritual; mientras que las respuestas ante las catástrofes refuerzan las tramas políticas locales y su repliegue sobre los contenidos míticos tradicionales y su continua resignificación”.

V. Conclusiones

Observamos a partir del registro arqueológico una interrupción abrupta en las temáticas de la iconografía durante la transición Formativo-Tardío (1100 AP), donde sólo unos pocos temas como el de las cabezas cercenadas y las figuras serpentiformes parecieran tener cierto grado de continuidad, ligadas aparentemente al uso ritual de discos y hachas de bronce. Sin embargo, temas típicos como el del “felino”, el “sacrificador” o “el personaje de los dos cetros” son abandonados y reemplazados por otros que giran en torno a símbolos ligados al agua y a los fenómenos atmosféricos como el suri y la cruz.

La sustitución de símbolos puede pensarse como una sustitución de ideas en torno a la cosmovisión y la jerarquía de las deidades involucradas. Cobran importancia entonces aquellas ligadas al suministro de los factores críticos afectados por el cambio ambiental, mientras que pasan a un segundo plano aquellas anteriores y relacionadas menos directamente con estos cambios (fig. 2).

También se observa un modificación en el uso del espacio ritual que pasa de una forma planificada y “estandarizada”,

con características comunes con otros centros religiosos del mundo andino, a otra donde cobran importancia ciertos rasgos o elementos del paisaje natural, los que son enfatizados y utilizados como escenarios ligados directamente a los fenómenos de la naturaleza, principalmente el agua.

Todos estos cambios observados a nivel de la cosmovisión a través de sus expresiones materiales se producen en coincidencia con un marcado cuadro de aridización que va instalándose progresivamente en la región del NOA.

Sin embargo, cabría preguntarnos, ¿qué “efectos” en términos reales y concretos, producirían los rituales y símbolos propiciatorios de la lluvia?, si no existiera una relación exitosa entre rito y efecto buscado, entonces ¿cómo es que perduran estas prácticas a lo largo del tiempo? El fracaso repetido en alcanzar el favor/efecto solicitado socavaría lógicamente el corpus de creencias y prácticas rituales asociadas y utilizadas con este propósito. Debe entonces, necesariamente, existir un círculo virtuoso que asegure la vigencia de estas prácticas y rituales basados en una experiencia fáctica, concreta y medianamente exitosa. La convergencia observada entre cambio ambiental y cambio en la religiosidad para nuestro caso de estudio constituye un argumento fuerte en este sentido. Pero, ¿cómo explicar entonces, en nuestro esquema lógico occidental/“cientificista” el funcionamiento aparentemente exitoso de ritos como el de la “cruz de ceniza” sobre el suelo del campo como herramienta infalible para conjurar la tormenta de granizo? ¿O el de la danza de la serpiente y la lluvia en las culturas del Sudoeste de Estados Unidos, por ejemplo?

Intentar responder a este tipo de interrogantes implica una difícil apertura mental que debe romper con arraigados esquemas mentales que rigen y condicionan nuestra observación de la realidad. Observar, escuchar, vivir y compartir la sabiduría milenaria de los pueblos originarios constituye el único camino posible para acceder a esta realidad. La arqueología ha comenzado a cuestionar sus saberes basados en la lógica científica que rige nuestra disciplina y ha comenzado a incorporar en sus explicaciones saberes populares y conocimientos ancestrales.

Bibliografía

- CARIA, M. (2004): *Arqueología del paisaje en la cuenca Tapia-Trancas y áreas vecinas* (Tucumán, Argentina). Inédito, 224 páginas. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Tucumán.
- (2007): "Manejo del espacio geomorfológico en un valle intermontano de la provincia de Tucumán durante la época prehispánica". *Acta Geológica Lilloana* 20 (1): pp. 29-39.
- CARIA, M. y GARRALLA, S. (2003): "Caracterización arqueopalínológica del Sitio Ticucho I (Cuenca Tapia- Trancas. Tucumán. Argentina)" *Cuaternario y geomorfología*. Vol. 1: pp. 421-428. San Miguel de Tucumán.
- CARIA, M.; ESCOLA, P.; GÓMEZ AUGIER, J. P. y GLASCOCK, M. (2009): "Obsidian Circulation: New Distribution zones for the Argentinian Northwest". *Bulletin International Association for Obsidian Studies*, 40: pp. 5-11.
- FRAZER, J., 2006 (1890): *The Golden Bough*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA SALEMI, M. y DURANDO, P. (1985): "Sobre cronologías y paleoclimas en la Quebrada de Amaicha". *Centro de Estudios Regiones Secas*, Tomo II, n.º 2: pp. 1-30. Tucumán-Catamarca.
- GARRALLA, S. (1999): "Análisis polínico de una secuencia sedimentaria en el Abra del Infernillo, Tucumán. Argentina". *Primer Congreso Argentino de Cuaternario y Geomorfología*. Actas de Resúmenes, Comunicaciones y Trabajos, 35-37, La Pampa.
- GONZÁLEZ, A. R. (1999): *Cultura La Aguada del Noroeste Argentino (500-900 d.C.) 35 años después de su definición*. Filmediciones Valero, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, L. R. (2004): *Bronces sin Nombre. La Metalurgia Prehispánica en el Noroeste Argentino*. Fundación CEPPA, Buenos Aires.
- GÓMEZ AUGIER, J. P. (2005): *Geoarqueología y Patrones de Ocupación Espacial en el sitio El Observatorio. Ampimpa. Departamento Tañ del Valle. Tucumán Argentina*. Tesis de Grado para obtener el Título de Arqueólogo. Facultad de Ciencias Naturales e IML. Universidad Nacional de Tucumán, 118 páginas. San Miguel de Tucumán.
- (2007): "Arqueología, espacios y paisajes del Sitio El Observatorio (Ampimpa, Tañ del Valle, Tucumán-Argentina)". *Revista Pacarina*, número especial, Tomo III: pp. 123-130. San Salvador de Jujuy, Argentina.
- GÓMEZ AUGIER, J. y COLLANTES, M. (2006): "Relaciones Geomorfológicas- Arqueológicas del Sitio El Observatorio, Ampimpa, Departamento Tañ del Valle, Tucumán, Argentina". *Actas del III Congreso Argentino de Cuaternario y Geomorfología*. Vol. 2: pp. 345-356. Córdoba.
- GÓMEZ AUGIER, J. P.; CARIA, M.; SAYAGO, J. M. y COLLANTES, M. (2008a): "Relationships Between Palaeoclimatic variability, Desertification Hazard and Human Occupations in Mountains and Valleys of a Subtropical Region in Southern Andes". *Abstract del 33º International Geological Congress*: 456, Noruega
- GÓMEZ AUGIER, J. P.; OLISZEWSKI, N. y CARIA, M. (2008b): "Altitude Cultivation: Phytoliths Analysis in Archaeological Farming Structures of Quebrada del Rio de los Corrales Site (El Infernillo, Tucumán República Argentina)". *Seventh International meeting on Phytolith Research (7º THIMPR)*. Fourth Southamerican Meeting on Phytolith Research, Abstract: pp. 64-65. Mar del Plata, Argentina.
- HOEBEL, E. y WEAVER T. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega, Barcelona.
- KLIGMANN, D. y DÍAZ PAIS, E. (2007): "Una primera aproximación a los motivos Serpentiniformes de la Iconografía Aguada del NOA". *Intersecciones en Antropología* n.º 8: pp. 49-67. UNCPBA, Olavarría.
- LAFONE QUEVEDO, S. (1900): "Los Ojos de Imaymana y el Señor de La Ventana". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Tomo XX, Cuadernos 7 a 12: pp. 1-189. Imprenta y Litografía La Buenos Aires, Buenos Aires.
- MERLINO, R. J. y RABEY, M. A. (1993): "Resistencia y Hegemonía: Cultos locales y Religión Centralizada en los Andes del Sur". *Sociedad y Religión* n.º 10 / 11: pp. 146-166.
- MILLONES, I y TOMOEDA H. (1982): *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales*. Cuarto Simposio Internacional. Museo Nacional de Etnología, Osaka.
- QUIROGA, A. 1942 (1901): *La Cruz en América*. Editorial Americana, Buenos Aires.
- REYES, L. A. (2008): *El Pensamiento Indígena en América. Los Antiguos andinos, mayas y nabuas*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- SAMPIETRO, M. (2002): *Contribución al conocimiento geoarqueológico del valle de Tañ. Tucumán, Argentina*. Tesis Doctoral Inédita. Fac. Cs. Nat. e IML. UNT.
- SAYAGO, J. M. y COLLANTES, M. (1991): "Evolución Paleogeomorfológica del Valle de Tañ (Tucumán, Argentina) durante el Cuaternario Superior". *Bamberg Geographische Schriften* Bd. 11: pp. 109 - 124.
- SAYAGO, J. M., SAMPIETRO, M. M. y CARIA, M. (2001): "Los efectos de la anomalía climática medieval sobre las culturas del Formativo y su relación con los futuros cambios climáticos en el noroeste argentino". *Primera Reunión de Geología Ambiental y Ordenación del Territorio*. Vol. 1: pp. 123-135. Universidad de Mar del Plata.
- SCATTOLIN, M. C. (2006): "Categorías Indígenas y Designaciones arqueológicas en el Noroeste Argentino Prehispánico". *Chungara*. Vol. 38: pp. 185-196. Chile.
- STINE, S. (1998): "Medieval Climatic Anomaly in the Americas". *Water, Environment and Society in Times of Climatic Change*. (Kluwer Academic Publishers) 9: pp. 43-67. Holanda
- STRECKER, M. (1987): *Late Cenozoic Landscape in Santa María Valley, Northwestern Argentina*. Inédito, 261 páginas. Tesis Doctoral. Cornell University, USA.
- TARRAGÓ, M. (2000): "Chacras y Pukara. Desarrollos sociales tardíos". En *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista*. Vol. 1: pp. 257-300. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- TIZÓN, H. 2004 (1969): *Fuego en Casabindo*. Alfaguara, Buenos Aires.
- VETH, P. (1993): "Islas En El Interior: Un Modelo Para La Colonización de La Zona Árida Australiana". *Internacional Monographs in Prehistory, Archaeological*, Serie 3: 143 páginas. Ann Arbor Editor, Australia