

Supuestos y conceptos acerca de la imagen precolombina del noroeste argentino en la obra de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan Ambrosetti



María Alba Bovisio

UBA/UNSAM

mariaalbab@yahoo.com.ar

Enviado: 1/9/2013. Aceptado: 17/7/2014

(...) el objeto [disco de bronce de Chaquiago] es vaciado y se admira uno al ver la perfección de los más delicados detalles, la simetría sin repetición, en fin la armonía del conjunto que indudablemente encierra en sus símbolos misteriosos algo del arte americano. Yo procuraba descubrir ese algo.

Lafone Quevedo, *Londres y Catamarca*, 1888

Resumen

En el presente trabajo se exploran los supuestos y conceptos que sustentan, en los inicios de la arqueología del noroeste argentino (1880-1900), la interpretación de las imágenes arqueológicas. Nos centraremos en la obra de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan Ambrosetti, desarrollada en ese período en sintonía con la preocupación propia de la época respecto a qué orígenes definirían la identidad nacional. Surge entonces la pregunta acerca de qué lugar otorgar a las culturas prehispánicas en el contexto de la historia argentina. En los trabajos de los tres estudiosos de la arqueología del NOA se aborda la reconstrucción del pasado precolombino asumiendo que las imágenes de las piezas son textos a descifrar, abordaje que se abandona con el triunfo definitivo del evolucionismo positivista que ubicará a la arqueología del lado de las ciencias naturales.

Palabras clave

*Imágenes arqueológicas
Arte precolombino del NOA
Adán Quiroga
Samuel Lafone Quevedo
Juan Bautista Ambrosetti*

Abstract

Suppositions and conceptions of the pre-Colombian image of the “not-Argentine” in the works of Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga, and Juan Ambrosetti. This paper explores the assumptions and concepts that supported the interpretations of archaeological images, during the beginnings of archeological research in the Argentine northwest (1880-1900), the interpretation of archaeological images. It focuses on the work of Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga and Juan Ambrosetti that

Key words

*Archaeological images
Pre-Columbian art of Argentine northwest
Adán Quiroga
Samuel Lafone Quevedo
Juan Bautista Ambrosetti*

developed in tune with the concerns of the era about origins that define national identity. This raises the question about how to place pre-Hispanic cultures in the context of Argentine history. The three scholars of Argentine northwest archaeology reconstructed the pre-Columbian past while assuming that the images of the pieces were texts to decipher. When positivist evolution triumphed, placing archaeology on the side of the natural sciences, this approach was definitively abandoned.

Résumé

Mots clés

*Images archéologiques
L'art précolombien au nord-ouest argentin
Adán Quiroga
Samuel Lafone Quevedo
Juan Bautista Ambrosetti*

Présupposés et concepts concernant l'image précolombienne du Nord Ouest argentin dans l'œuvre de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga et Juan Ambrosetti. On explore, dans ce travail, les présupposés et les concepts qui sont à la base de l'interprétation des images archéologiques au tout début de l'archéologie du Nord-Ouest argentin (1880-1900). On s'occupe en particulier de l'œuvre de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga et Juan Ambrosetti, qui s'est développée pendant cette période et fait écho aux questions typiques de l'époque concernant les origines qui définiraient l'identité nationale. Se pose alors la question de savoir quelle place donner aux cultures préhispaniques dans le contexte de l'histoire argentine. Dans les travaux des trois spécialistes de l'archéologie du Nord-Ouest argentin, on envisage la reconstruction du passé précolombien en supposant que les images des pièces sont des textes à déchiffrer, perspective qu'on laisse de côté lors du succès définitif de l'évolutionnisme positiviste qui placera l'archéologie du côté des sciences naturelles.

Lafone Quevedo, Quiroga y Ambrosetti: imágenes precolombinas, historia e identidad nacional

En nuestro país hubo un momento, hacia los años 80 del siglo XIX, en que los caminos de la naciente arqueología y la reflexión sobre el problema de la interpretación del significado de las imágenes plásticas prehispánicas convergieron en los estudios sobre el NOA encarados por Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan Ambrosetti. Estudios que, articulando arqueología, etimología, folclore y lingüística, respondían a una acuciante problemática, la de reconstruir la historia de nuestros antepasados en el contexto de la definición de la identidad nacional, problemática que, en el proceso de consolidación del Estado, se sumaba a la de la integridad territorial y la organización de un sistema político. Las campañas a Patagonia y Chaco (1879-1885) "resolvieron" la primera cuestión incorporando al territorio nacional aproximadamente 83.500 km², y la federalización de Buenos Aires, con el gobierno de Roca en 1880, inauguró un nuevo régimen político (Botana, 1986: 29-30). Ahora bien, una vez establecidos el territorio y el gobierno nacionales, era necesario crear un cuerpo de valores y creencias comunes fundado en una historia nacional. Sin lugar a dudas a los científicos e intelectuales les cupo un lugar privilegiado en la tarea de definir quiénes y cuándo inician esta historia y quienes son sus descendientes.¹ Hacia principios de la década del 90 el alud inmigratorio exacerbó el dilema de la identidad nacional: era necesario "otorgar a los inmigrantes símbolos identitarios a fin de integrarlos a una Nación pretendidamente homogénea (...). Establecer los criterios de la identidad nacional exigía construir un pasado común" (Dávila da Rosa, 2011: 35). Nuestros tres investigadores se sintieron interpelados ante el problema de la definición del pasado nacional y la preocupación por definir a los sujetos hacedores de las piezas arqueológicas los llevó a encarar la "lectura" de los mensajes en ellas inscriptos.

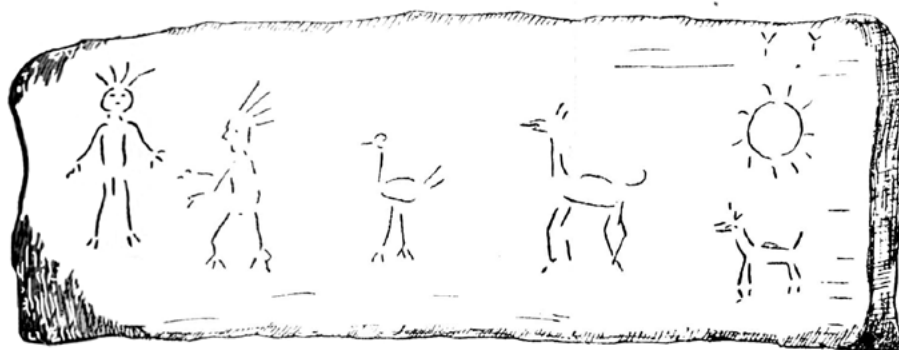


Figura 1. Arte rupestre. Roca grabada cerca de la ciudad de San Luis, tomado de Ameghino (1918 [1881]: fig. 316).

Los debates generados a raíz de los hallazgos realizados por Liberani y Hernández en Loma Rica, Catamarca, en 1876 representan el antecedente directo respecto de la interpretación de las imágenes precolombinas del NOA como “textos”. Los autores del hallazgo consideran que “(...) no sería imposible que [las inscripciones presentes en las rocas] formasen la lengua escrita de los primeros indígenas” y agregan que presentan caracteres idénticos a los de los jeroglíficos egipcios (citado en Ameghino, 1914 [1880]: 407). En 1878, Florentino Ameghino presentó en el Congreso Internacional de Americanista en Bruselas su trabajo “Inscripciones antecolombinas encontradas en la República Argentina”² (Ameghino, *op. cit.*) donde sostiene que no cree que se trate de signos asimilables a los egipcios pero sí acuerda acerca de su carácter jeroglífico. Mientras que Burmeister afirma que no se trataría de jeroglíficos por la heterogeneidad e irregularidad de los signos presentes en las rocas (Nastri, 2004: 94).³

En el mencionado texto de Ameghino, que se refiere fundamentalmente a los hallazgos de Loma Rica, este considera “inscripciones” todas las imágenes sobre barro, piedra o metal. Refiriéndose a una urna santamariana sostiene que “(...) descubrieron un hermoso ataúd; consistía en una tinaja de barro cocido, pintada con jeroglíficos y figuras tan extrañas que habrían despertado el entusiasmo de más de un arqueólogo” (Ameghino, *op. cit.*: 403). La supuesta similitud iconográfica lo lleva suponer que se trata de un sistema de escritura: “(...) muchos objetos de barro, de piedra y aún de metal que se encuentran en la misma región muestran inscripciones completamente idénticas (...)” (*op. cit.*: 406).

Tanto Liberani y Hernández como Ameghino reivindican la existencia de escritura en Sudamérica, rasgo que permite ubicar a los pueblos originarios de la región en un estadio de “civilización”: “(...) los pueblos sudamericanos poseían (...) sistemas de escritura más o menos avanzados según el grado de civilización que cada pueblo había alcanzado” (*op. cit.*: 409). Ameghino equipara los sistemas pictográficos americanos con los egipcios y chinos:

Obsérvese que los mismos egipcios nunca consiguieron formarse un verdadero alfabeto y que la misma escritura china actual es ideográfica (...) si nos atenemos a lo que nos enseñan las ruinas y monumentos que se descubren de un extremo al otro de América tenemos forzosamente que admitir que hay inscripciones que nos revelan la existencia de pueblos más avanzados que los contemporáneos de la Conquista. (1918 [1881]: 62)

Basándose en la crónica de Fernando Montesinos *Memorias históricas i políticas del Piru* (1646)⁴ sostiene que la civilización quechua que los españoles encontraron en Perú “no era más que una civilización reconstruida sobre otra anterior a la que nunca alcanzó a igualar” y que tendría su origen en el Titicaca: “Tiahuanaco parece ser el

centro de donde ha irradiado esa antigua civilización” (*op. cit.*: 66-67). Siguiendo a ese mismo cronista, asume que el sistema de quipus vigente en el momento de la Conquista tendría su origen en culturas del norte de América, en tanto que la escritura jeroglífica correspondería a pueblos del sur: “Los quipos descendieron pues de norte a sud; la escritura propia de otros pueblos subió por el contrario de sud a norte”; ambos grupos se enfrentan a principios de nuestra era y “cupó la victoria al pueblo de los quipos, fue prohibido el uso de las letras y un antiguo soberano peruano hizo quemar vivo a un Amauta que había inventado una nueva especie de caracteres” (Ameghino, *op. cit.*: 412-413).

Ameghino interpreta una escena grabada en una roca cerca de San Luis (figura 1) en los siguientes términos:

(...) figuran dos hombres con penachos de pluma en la cabeza y que parecen están en actitud de hablarse después de una larga ausencia. El primero parece estar en su casa o territorio y abre los brazos para recibir al segundo que está en actitud de caminar (...). Al recién llegado le sigue un avestruz, tras del avestruz sigue un guanaco o una llama y a este otro animal que parece un perro. Encima del perro se ve la figura del Sol y más arriba (...) se ven dos signos que tienen algo del figura de una Y. (1918 [1881]: 281)

Atento a su supuesto de que los quechuas de la época de la Conquista, que fueron los que ocuparon San Luis, no conocían las “escritura jeroglífica o pictográfica”, esta imagen es anterior, pero la presencia del Sol demostraría que estuvieron en contacto con los quechuas. Propone, entonces la siguiente interpretación:

El hombre de la izquierda con los brazos abiertos representa al hombre indígena de la provincia de San Luis, antes de la conquista peruana, que recibe al (...) invasor importando con él al país la pastoría, representada por el avestruz, la llama y el perro; el culto del Sol (...) y quizás también el de la Pachamama, el espíritu invisible superior al Sol, por los signos que se encuentran encima de ese (...) esta inscripción es un monumento de los indígenas de San Luis representando la conquista del país por los peruanos (...). (ídem)⁵

El carácter netamente figurativo de los signos favorece una lectura icónica; sin embargo, la concibe en términos de “inscripción simbólica” y no de mera “escena narrativa”. Cuando Ameghino está frente a imágenes no figurativas propone que se trata de caracteres fonéticos, cuyo valor es imposible determinar sin conocer la lengua en la que están escritos. A propósito de los hallazgos de Loma Rica, que ubica (correctamente) en una etapa anterior a la conquista inca,⁶ sostiene que: “(...) es indiscutible que son igualmente monolitos consagrados al recuerdo de grandes acontecimientos, explicados por ahí a un pueblo que ya no existe (...) (Ameghino, 1814 [1880]: 419); y afirma: “(...) las inscripciones sobre rocas de Catamarca (...) representan un sistema completo de escritura ideográfica, compuesto en parte de figuras y caracteres simbólicos y figurativos y en parte de caracteres fonéticos” (*op. cit.*: 420). Interpreta la cruz como símbolo funerario, la cruz recta como los cuatro puntos cardinales, la línea quebrada como el signo del agua, y los puntos y círculos como sistema de notación que asimila al de mayas y aztecas (ídem).

Este ensayo de interpretación de las pictografías por parte de Ameghino presenta, como veremos, fuertes puntos de coincidencia con los supuestos sostenidos por Lafone, Quiroga y Ambrosetti quienes van a profundizar y sistematizar la lectura de las imágenes prehispánicas del NOA. Sin embargo, aunque coincidan con el supuesto básico de leer las imágenes en clave pictográfica, cada uno construye una perspectiva particular para su abordaje, cuestión que indagaremos a lo largo de nuestro texto.

La incorporación del Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires, fundado en 1877 con gran parte de las colecciones de Francisco Moreno, al Museo de Ciencias Naturales de La Plata en 1884 evidencia que, desde la perspectiva del positivismo dominante, el lugar de la arqueología no estaba del lado de las ciencias históricas y filológicas sino del de las ciencias naturales. Sin embargo, los investigadores en cuestión desarrollaron sus trabajos en esa misma época desde una perspectiva en la que las piezas y las imágenes que portaban eran objetos a descifrar (al igual que para Ameghino) y no ejemplares a clasificar.⁷ Hacia principios del siglo XX el triunfo definitivo del paradigma naturalista interrumpirá ese encuentro entre el estudio de las imágenes y la arqueología, posibilidad que quedará latente y será reactivada fundamentalmente hacia los años 60 del siglo XX con los trabajos de Alberto Rex González quien, a lo largo de casi medio siglo, hará importantes aportes a los estudios sobre el arte precolombino (González, 1964, 1974, 1980, 1998).

En el presente trabajo nos proponemos indagar este momento inaugural de la relación entre los estudios arqueológicos y la interpretación del sentido de la iconografía de las piezas, puesto que consideramos que a pesar de sus límites epistemológicos, los textos de los autores analizados presentan una cantidad de sugerentes propuestas, a la vez que permiten indagar una serie de supuestos y preceptos respecto a la interpretación de las imágenes procedentes del registro arqueológico que, a veces, aunque ocultas, han pervivido hasta el presente.

Samuel Lafone Quevedo nació en 1835 en Montevideo y murió en La Plata en 1920. Adán Quiroga nació en San Juan, veintiocho años después que Lafone Quevedo, y murió en Buenos Aires tempranamente, dieciséis años antes que aquel, en 1904. Ambrosetti, solo dos años más joven que su amigo y colega Quiroga, nació en Entre Ríos y tampoco alcanzó la vejez, ya que murió en Buenos Aires en 1917.⁸

Los tres estudiosos desarrollaron su labor fundamentalmente en los últimos quince años del siglo XIX y la primera década del XX: Lafone Quevedo entre 1883 y 1886 publica en el diario *La Nación* una serie de cartas a través de las que comenzó a hacer conocer sus estudios sobre folclore del NOA, etimología de toponímicos y de nombres de deidades andinas, visitas a ruinas arqueológicas, objetos arqueológicos que incorporaba a su colección, lecturas de los cronistas coloniales y de los padres jesuitas, geografía física de la región, etc.;⁹ su primer texto en un medio académico data de 1890, en la sección de Arqueología de los *Anales del Museo de La Plata*, donde publica “Notas arqueológicas a propósito de un objeto de arte indígena”, y el último, “Londres y Tucumán, en 1919”, en la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*; pero su penúltimo trabajo data de 1906, y se trata de “Viaje arqueológico a la región de Andalgalá”, publicado en la *Revista del Museo Nacional de La Plata*.

La primera publicación científica de Quiroga es “Calchaquí y la epopeya de las Cumbres” que sale en la *Revista del Museo Nacional de La Plata* en 1893, y tres años después aparece su primer texto dedicado a materiales arqueológicos, “Antigüedades Calchaquíes. La colección Zavaleta”, en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*; su último libro, *La cruz en América*, es de 1901. *Folklore calchaquí y petrografías y pictografía del Calchaquí* son publicaciones póstumas de 1929 y 1931, respectivamente.

Ambrosetti, por su parte, en 1892, publica en la *Revista del Museo de La Plata* su “Descripción de algunas alfarerías calchaquíes”, donde por primera vez se aparta de la labor de naturalista y se refiere a unas piezas del Museo de Entre Ríos. Su último texto, *Leyendas y supersticiones*, donde compila datos del folclore de tres regiones del país: el NOA, la Pampa y la Mesopotamia, aparece en 1917, año de su muerte.

Nuestros tres personajes se forman de modo autodidacta en el campo de la arqueología, la etnología y el folclore y reciben una educación muy diversa pero con una base humanística común: en 1848 el padre, de origen inglés, envió a Lafone Quevedo a la Universidad de Cambridge, donde se graduó en 1857 como *magister artum*, es decir, que tuvo la oportunidad de introducirse en disciplinas filológicas, estudiar griego y latín, y analizar el desarrollo histórico de las artes y humanidades del Viejo Continente. Quiroga, por su parte, entre 1880 y 1886, estudió Derecho en la Universidad de Córdoba, carrera que contaba entre sus contenidos curriculares asignaturas como Historia, Filosofía, Griego y Latín. Ambrosetti tomó contacto con la cultura humanista clásica por sus estudios secundarios desarrollados en el Colegio Nacional de Buenos Aires, donde también pudo aprender griego, latín, Historia y Literatura de la Antigüedad clásica, etc. Apenas egresado del secundario se incorporó, en 1885, como agregado a la expedición de científicos naturalistas que recorrería el Chaco.

A la impronta humanista debemos sumar otros aspectos comunes en sus vidas: el provenir de familias acomodadas económicamente, lo que favoreció su participación en círculos de poder político y cultural, ser interlocutores del mitrismo y culminar sus vocaciones autodidactas con su inserción en los ámbitos académicos de Buenos Aires y La Plata. Un abogado, un empresario y un naturalista que devinieron arqueólogos y etnólogos, los tres vinculados al núcleo científico e intelectual de la compleja y contradictoria generación del 80, cuyos miembros, tal como señala Pérez Gollán “(...) tenían la certidumbre de ser los custodios de la tradición esencial de la nacionalidad”, y sostenían siguiendo

La visión histórica forjada por los Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López (...) que la nación se había constituido por obra de las clases ilustradas liberales, que lograron imponer, a una población atrasada, un sistema institucional semejante al de los países más civilizados. (Pérez Gollán, 1995: 56)

Samuel es el mayor de los tres y como señala Rojas “los estudios de Ambrosetti y Quiroga deben gran parte de su orientación a las iniciaciones de Lafone (Rojas, 1960 [1922]: 146). Furlog en la biografía dedicada a Lafone sostiene que él y Quiroga “eran dos almas gemelas con idéntica vocación científica y con iguales ideales humanos” (1964: 77). La lectura de los diversos textos de estos personajes pone en evidencia tanto el interés común por rescatar y reconstruir el pasado indígena a través de sus testimonios materiales, como sus diferencias acerca del modo de entender y ubicar ese pasado y de analizar las obras que lo expresaban.

Samuel Lafone Quevedo

Lafone Quevedo regresó de Cambridge en 1857 y en 1859 viajó por primera vez a Catamarca acompañando a su padre y a Benjamín Poucel, un viajero francés que lo introdujo en la geografía y la antropología de la región. Poco después debió regresar para ponerse al frente de la explotación de las minas de Las Capillitas. Una vez instalado, vendió el ingenio Victoria que la familia tenía en El Paso y en 1860 compró, 25 km al sur de Andalgalá, en los bordes del salar de Pipanaco, un extraordinario algarrobal donde fundó el Pilciao –nombre aborigen del sitio registrado por Lozano y que había sido cambiado por El Pozo–, una fundición de metales con casas para sus 400 obreros, iglesia, escuela, farmacia y proveeduría y su propia morada, donde confluyeron intelectuales y científicos.¹⁰ El proyecto casi utópico del Pilciao,¹¹ afectado por los impuestos elevados y por el hecho de que el ferrocarril no llegaba hasta allí, entró en crisis entre 1886 y 1892 y, finalmente, en

1902 se hizo necesario vender la mina y el ingenio. Sin embargo, la experiencia le sirvió a Lafone Quevedo para conocer todo lo referente a la cultura indígena de Catamarca: fue allí y durante esos años que llevó a cabo sus estudios más interesantes y valiosos sobre arqueología y lingüística.

A principios de los años 90, en Buenos Aires, Lafone Quevedo entabló relación con Andrés Lamas, quien le abrió su biblioteca. Pasará allí varios días copiando páginas de las obras de Lozano, de su *Historia de la Compañía de Jesús* y de su *Gran Chaco Guallambá*. Con estos elementos y el estímulo de otros amigos intelectuales, científicos y políticos, Bartolomé Mitre, Nicolás Avellaneda, Francisco Moreno, entre otros, su vocación arqueológica y filológica fue adquiriendo mayor consistencia. Una figura clave en su formación fue López; Rojas en un pasaje de su *Historia de la Literatura* comenta: “Recuerdo haberle oído referir a él mismo que don Vicente Fidel López le sugirió la necesidad de que se aplicara al estudio de la filología y la arqueología americanas” (Rojas, *op. cit.*: 144).

Paralelamente, Lafone Quevedo encontrará un espacio académico en Buenos Aires: en 1892, Moreno lo puso al frente del departamento de Filología del Museo de La Plata; en 1898 asumió como profesor de Arqueología Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, finalmente, como director del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata, cargo en el que permanecerá desde 1906 hasta su muerte.

¿Cómo propone Lafone Quevedo descifrar los significados latentes en las obras que las antiguas civilizaciones americanas nos han dejado? Al igual que sus colegas, Quiroga y Ambrosetti, postula la importancia de combinar información histórica, folclórica, lingüística y arqueológica. A propósito de la traducción al inglés por Clemens Markham del texto de Cristóbal de Molina *Fábulas y ritos de los Incas*, sostiene que

Estas relaciones de hombres competentes, escritas en el primer siglo de la conquista son la piedra de toque que tenemos que aplicar porque alrededor de los hechos consignados en aquellas tenemos que hacer girar los resultados de nuestras investigaciones. (1900a: 4)

Lafone, al igual que Ameghino y la mayoría de los americanistas de la época, adopta la cronología establecida por Montesinos y asume la tesis de este acerca de la existencia de un “imperio quechua” anterior a los incas que fue destruido:

Por lo que nos trasmite este historiador sabemos que hubo un “imperio colosal del Perú” anterior a nuestra era, que fue destruido por hordas salvajes que entraron simultáneamente del naciente y sud, es decir, de esas regiones hoy ocupadas por Caribes, Guaraníes y Araucanos. (Lafone Quevedo, 1888: 13)

Al respecto sostiene la posibilidad de que los incas hayan adoptado elementos culturales de una tradición anterior centrada en el Títicaca, que correspondería a ese primer imperio destruido: “(...) los reyes del Cuzco, que para mí no son más que restauradores de un viejo imperio del Perú, cuyo gran centro se hallaba en el ya nombrado Tiahuanaco” (Lafone Quevedo, 1903: 6).

En un trabajo dedicado al culto a *Tonapa*, deidad del panteón incaico, analiza su etimología y encuentra raíces comunes entre el guaraní y el quechua. Este dato estaría en relación con la tesis de que el quechua incaico sería el resultado del primer quechua modificado por el aporte de los invasores guaraníes. Parte de la palabra guaraní *tupa* que significa “dios” y la identifica con la palabra quechua *thupa*, que quiere decir “nombre de honor equivalente a Señor”. Por otro lado, con relación al

concepto específico, esta raíz común probaría la existencia prehispánica de la idea de “Dios único”.¹² “(...) debe considerarse que el tal *Tupá* debió ser un Dios tan parecido al de nosotros, los cristianos, que sin idolatría pudo usarse en toda la América guaranizante” (Lafone Quevedo, 1892b: 14).¹³ Resuelve la contradicción entre la idea de los guaraníes como “hordas salvajes”¹⁴ y, por otro lado, como poseedores de un pensamiento cosmogónico que superaba la etapa de la magia, apelando al modelo de los griegos que conquistan culturalmente a sus invasores romanos: “(...) el conquistador bárbaro” (los guaraníes) acabó “por ser conquistado por los restos de la misma civilización que derrocara (la quechua)” (Lafone Quevedo, 1888: 369).

En su artículo “Huacas de Chañar Yaco” queda claro que atribuye a los objetos “más o menos artísticos”, urnas, pucos y yuros policromos de un sepulcro, a “indios que enterraban en tinajas los mismos que desaparecieron ante hordas menos civilizadas que les aprendieron mal el arte de la cerámica” (Lafone Quevedo, 1892a: 13). Frente a fragmentos de alfarería grabada y policromada –que hoy sabemos corresponderían a la cerámica Aguada septentrional– sostiene que: “Esto no pudo ser obra de los alfareros calchaquíes del tiempo de la conquista y si lo era debió representar un arte anterior que sobrevivió a la nación que lo inventara” (*op. cit.*: 26). Argumenta que como los padres misioneros nada dicen acerca de la costumbre del entierro en urnas entre la gente que encontraron en los valles Calchaquíes estaría claro que no pertenecían a ellos, ni a sus antepasados. Afirma, entonces, que las piezas y los cráneos con deformación asociados a esta práctica corresponderían a grupos de origen guaraníico de tiempos precolombinos:

(...) probablemente correspondientes a la misma raza que construyó las leguas de fortalezas y pircas que abundan en todo el país y que de ninguna manera pueden atribuirse a los moradores de ranchos y toldos de *quincha* y *tumbadillo* que hallaron los españoles. (*op. cit.*: 30)

Estos “salvajes” serían los antepasados de los calchaquíes que Lafone Quevedo se propuso educar en el Pilciao.¹⁵

Como señalamos, Vicente Fidel López, quien en 1867 publica *Estudio sobre la colonización del Perú por los Pelasgos en tiempos prehistóricos. Demostrada por el análisis comparativo de las Lenguas y los Mitos*, trabajo donde defiende el origen común de las lenguas europeas y americanas,¹⁶ fue una influencia decisiva para la orientación filológica de Lafone. La hipótesis que atraviesa los trabajos de ese último es que:

(...) un idioma prototipo del actual quechua prevaleció en toda la región andina desde Quito hasta el estrecho de Magallanes [y fue] arrollado y modificado por la lengua de los feroces bárbaros que derribaron el primer imperio del Perú (...) dando origen a distintos dialectos. (Lafone Quevedo, 1888: 385)

Esta lengua “prototipo” será la clave para entender las imágenes que aparecen en las piezas del pasado, cruz, espiral, meandro, escalones, como “símbolos de una lengua sagrada que sería propia de nuestra raza antes de la separación que se produjo de las distintas etnias” (Lafone Quevedo, 1977 [1901]: 12).

A la existencia de una misma base lingüística, se sumaría, según Lafone Quevedo, un elemento religioso común: el culto “fálico solar”. El carácter solar de ese culto lo infiere de las fuentes referidas al Inti incaico, lo fálico de la atribución de este carácter a toda forma alargada y erecta.¹⁷ Retomando a Rialle (1878), atribuye a Tiahuanaco, sede del antiguo “imperio quechua”, el origen de este culto, que tendría fuertes asociaciones con el agua y del que los incas se habrían apropiado acentuando su carácter solar (Lafone Quevedo, 1892b, 1900a).

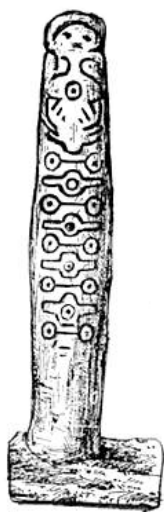


Figura 3. Mehir descubierto por Ambrosetti en Tafi del Valle (redibujado de Lafone, 1900a).



Figura 4. Disco de bronce. Alto 16 cm, ø 10 cm. Chaquiago, Andalgalá, Catamarca (redibujado de Lafone Quevedo, 1890).

La célebre lámina de Pachacuti (figura 2) –dibujo que acompaña la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* en el que el cronista plasma la plancha de oro grabada que supuestamente estaba en una de las paredes del Coricancha²⁰ es según Lafone: “la clave del simbolismo peruano” porque allí encuentran motivos icónicos identificados con nombres en quechua y en español a los que atribuirá el carácter de ideogramas y los descifrará a partir de esos nombres” (Lafone Quevedo, 1900b: 291). Es una fuente que sintoniza tan convenientemente con su orientación, que la asume como una de las más autorizadas, pese a las evidentes distancias entre el cronista, que se considera descendiente de un linaje que, como él mismo apunta, tributó servicios al Inca, a la Corona Española, a la iglesia Romana (Duviols e Itier, 1993: 20) y la cultura prehispánica andina que pretende descifrar.

Por ejemplo, en la lámina Pachacuti anota junto a unos círculos dobles: “los ojos de *Imaymana*”. Lafone, en un artículo dedicado a esta deidad, rastrea este nombre fundamentalmente en la crónica de Molina y en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608) de Diego González Holguín y concluye que esos motivos serían ideogramas de *Imaymana*, emanación o atributo de Viracocha asociado al agua y al origen de las cosas: “Fijándonos bien en la lámina (...) veremos que ella contiene varios nombres de divinidades con sus símbolos correspondientes, como, por ejemplo *Pacha Mama*, representada por una panes de azúcar parados adentro de un círculo (...). De ahí se deduce que *Los ojos* son también símbolo de una divinidad y esta no es otra que el *Imaymana* de Molina” (Lafone Quevedo, 1900a: 11). En esta crónica aparece el nombre *Imaymana Viracocha* y Lafone interpreta que el primero califica al segundo término (de ahí que se refiera a “emanaciones o atributos de *Viracocha*”, nombre que equivaldría a la idea de Dios) lo que también sucedería con el término *Tocapo Viracocha* que también menciona Molina. Ahora bien, si los círculos representan el ideograma de *Imaymana*: ¿cuál será el ideograma de *Tocapo*? Lafone entiende que se trata de “un tema compuesto”: *toco* = “ventana”, *apu* = “señor”, lo traduce como “Señor de la Ventana”, lo identifica con los dibujos de la lámina que Pachacuti llama “tocos” y dice que son “ventanas” que consisten en unas formas cuadrangulares, que estarían asociadas al lugar de origen de los incas (*op. cit.*: 12-13). Como en la crónica de Molina *Imaymana* se dirige a los cerros y *Tocapo* a los llanos, Lafone concluye que el culto al primer

Tocapo Viracocha era de los cerros y el del segundo de los llanos, y que ambos se referían al mismo atributo “la fecundización de la tierra por el Dios del Agua, Viracocha” (*op. cit.*: 14).

Una vez determinados los ideogramas se leerá en todo círculo doble²¹ y todo cuadrado o rectángulo esas emanaciones de Viracocha: “Lo único que nos falta hallar es una imagen de algún Dios en el que símbolos de *Imayamana* y *Tocapo Viracocha* se encuentren reproducidos como atributos del mismo (...) (ídem), y encuentra esta posibilidad: “Acaso tengamos un ejemplo de la combinación de las dos ideas (...) en el menhir de Ambrosetti descubierto en Tafi” (*op. cit.*: 17, ver figura 3).

En su primer trabajo dedicado a la interpretación iconográfica analiza el célebre disco de bronce que adquirió en Chaquiago (figura 4): tomando como referencia los jeroglíficos egipcios y mayas, atribuye un valor fonético e ideográfico a los motivos. Contrasta los motivos presentes en la placa con los de otras piezas andinas, con estudios de lingüística andina e información sobre religión de los incas, y arriba a la conclusión de que se puede descifrar en la iconografía la palabra *cuati*, referida a la deidad local, que tendría su origen en un dios acuático quechua:

(...) la curva de los lagartos y los ganchos de sus pies dan un *Cu*, los círculos con el punto, el disco todo, la patena en la frente, pueden ser *a*, las cruces o cruceros, la *t*, que porque son dos o porque tienen los dos círculos floreados encima hacen *ti*. (Lafone Quevedo, 1890: 11)

Lafone adhiere a la tesis difundida en la época de que los hundimientos de las costas de América y Europa habrían aumentado las distancias que antes pudieron salvar pueblos navegantes como los fenicios, estableciéndose contactos entre ambos lados del Atlántico. En el mencionado artículo dedicado al culto a *Tonapa*, sostiene:

La civilización en el Viejo Mundo se limitaba a las costas de los mares y ríos navegables, lo que hace sospechar que fuese introducida por mar de otra parte (...). Hasta hoy no se han podido hallar los orígenes de la civilización de Egipto, de las más viejas que se conocen: la arqueología está probando que, a lo que nos queda, ella nació como Minerva, hecha y derecha. ¿Esto qué indica? Que no era indígena.

De un gran centro o centros, hoy perdidos, nació esta sorprendente civilización que se remonta a época prehistórica, que ha sobrevivido a todos los embates de las hordas exterminadoras que han pretendido sojuzgarla. (Lafone Quevedo, 1892b: 56)

La aceptación de estos supuestos da sustento a la aplicación de significados simbólicos universales a los motivos de piezas prehispánicas. Refiriéndose a las urnas de Chañar Yaco (figura 5), que presentan signos escalonados, señala que “incluyen un motivo que hace uso del símbolo de Isis y Osiris, es tanto más curioso cuanto que la encontramos también entre los zúñis de América septentrional” (Lafone Quevedo, 1892a: 27).

Por otra parte, en una sugerencia más que pertinente en términos metodológicos, propone atender a la relación entre los signos “abstractos” y la función del soporte en aras de desentrañar el sentido de esos signos (*op. cit.*: 6). En su afán de confirmar la existencia de escritura silábica y de identificar fonemas, afirma que los motivos pintados de los yuros y de las urnas funerarias estaban identificados con el agua, dado que los primeros servían para contenerla y las otras eran usadas en “exorcismos tendientes a llamar a la lluvia benéfica”. La supuesta existencia de un origen común de las lenguas le permite atribuir a estos motivos un valor fonético asociado al concepto “agua”, ya que se asemejan a glifos mayas con valor fonético *ca* o *co*, raíz que en varios idiomas



Figura 5. Cerámica policroma. Entierro A de Chañar Yaco, Andalgalá (tomado de Lafone, 1892).

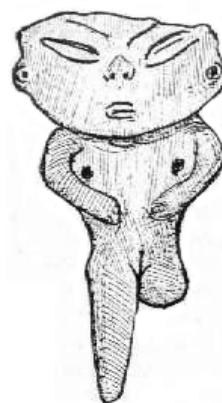


Figura 6. Figurilla de cerámica, alto 7,5 cm, Belén, Catamarca (redibujado de Lafone Quevedo, 1892b).

americanos significa “agua” (*op. cit.*: 17). Infiere, entonces, que los niños enterrados en las urnas de Chañar Yaco habrían sido las víctimas sacrificadas a la deidad en la rogativa por el “agua”, cuyo ideograma se plasmaba en las mismas urnas.

Ahora bien, si ante los motivos geométricos o figurativos complejos como el caso del Disco de Chaquiago, Lafone Quevedo opta por el concepto de escritura ideográfica y/o fonética, ante los figurativos concibe lo representado como “descripción”. Por ejemplo, frente a figurillas antropomorfas con senos modelados halladas en Belén (figura 6) acude al *Vocabulario* de González Holguín, que define los *hapiñuñu* como “duende que solía aparecer con dos tetas largas que podían asir de ellas” y señala que “por lo pronunciado de los pechos parece que deberían corresponder a la idea de estos” (*op. cit.*: 9).

Haber y Delfino (1997) han analizado cómo el afán por descifrar las imágenes decae, y con él su producción, a medida que Lafone Quevedo se legitima en el ámbito académico.²² El cambio de énfasis es elocuente en textos como “Viaje arqueológico en la región de Andalgalá”, donde la pieza ahora no se interpreta sino que se describe: color, tamaño, forma, estado de conservación, procedencia, tipos de ornamentación (salvo algunas alusiones a datos del folclore sobre el suri). Al final del texto, señala que ante la falta de cronologías para hacer algo que pueda llamarse “metódico” y “científico”, tenemos que “atenernos principalmente a la clasificación geográfica” (Lafone Quevedo, 1906: 38). Por eso ante las enigmáticas figuras, que él denomina “draconiformes”, lo que ahora puede señalar, después de describirlas concienzudamente, es que indican el estado evolutivo de quienes las crearon y procesos de difusión: “¿De dónde inventarían estos hombres ideas tan extravagantes? Sabemos que el indio era escaso de imaginación y que por lo general reproducía lo que veía y no inventaba. Es pues, como para creer que la idea de la alfarería draconiana les vino de afuera” (*op. cit.*: 33).

Adán Quiroga

Quiroga, que había nacido en el valle del Tulum en San Juan, pasó su infancia en Catamarca y su adolescencia y primera juventud en Córdoba, donde estudió abogacía en la Universidad Nacional y ejerció el periodismo. En esa universidad, trabó amistad con Joaquín V. González, con quien fundó los periódicos *La propaganda* y *El Interior*, y tomó contacto con las ideas de uno de los científicos

del entorno de Mitre, Carlos G. Conrado Burmeister, presidente de la Academia Nacional de Ciencias, con sede en Córdoba, y primer director, entre 1862 y 1892, del Museo Argentino de Ciencias Naturales de Buenos Aires. Una vez que egresó de la universidad, en 1887, regresó a Catamarca donde se desempeñó como fiscal federal, juez, abogado, periodista y diputado provincial durante la gobernación de Ferrari. Participó de un enfrentamiento con dicho gobernador, fue encarcelado y en 1895 renunció a su banca y se autoexilió en Tucumán, donde continuó con sus actividades profesionales e inició sus estudios arqueológicos. Desde entonces ejerció su profesión de abogado, fue juez, periodista y político pero lo combinó con sus dos vocaciones: la poesía²³ y la arqueología. Al cabo de unos años regresó a Catamarca donde fue intendente municipal de 1898 a 1900. Fue miembro de la Junta de Historia y Numismática Americana, de la Sociedad Científica Argentina y del Instituto Geográfico Argentino, el cual hacia fines de la década de 1890 le encomendó unas expediciones por los valles Calchaquíes. Mantuvo a lo largo de su vida una activa participación política: promovió las candidaturas de Roca y Juárez Celman en Catamarca y poco antes de morir había sido nombrado subsecretario del Interior en el Gobierno de Quintana.

Para Quiroga el pasado indígena otorga a América una épica comparable a la de las grandes civilizaciones de la humanidad: "(...) los tiempos han escrito en cada roca una epopeya homérica" (Quiroga, 1893: 186). Y así como los poetas han contado la historia de Grecia y Roma: "(...) los *amautas* y *haravecs* han sido los Homeros infantes de nuestra América" (*op. cit.*: 188). Al igual que sus colegas, no duda en la pertinencia del concepto de raza, ni en el de evolución, ni en invocar los estadios de civilización y barbarie pero para reivindicar el derecho de las "antiguas culturas americanas" a participar en el concierto de las "grandes civilizaciones". La cultura griega, lección de Winckelman mediante, es el marco de referencia permanente: Quiroga hace suyas las expresiones del perito Moreno al describir la cerámica de Santiago del Estero destacando que: "la alfarería es aún más fina, más elegante que las de Troya y Micenas en la Grecia Antigua" (*op. cit.*: 192).

Al igual que Lafone Quevedo, adopta la tesis de las "invasiones bárbaras" que "dieron por tierra" con las "grandes civilizaciones" del pasado prehispánico: "Es una cuestión resuelta que naciones bárbaras hicieron una gran irrupción, no hará muchos siglos (...), dieron en tierra con la primitiva civilización de estos valles (...) los objetos de arte diariamente encontrados, son los restos preciosos de esa civilización desaparecida" (Quiroga, 1893: 191). Fueron, entonces, estos "bárbaros" los que entraron en contacto con los europeos, de modo que las campañas de expansión territorial no "corrieron" a los herederos de las altas culturas sino a los descendientes de la "barbarie". Sin embargo, y en una elocuente expresión de las contradicciones que atraviesan el pensamiento de estos americanistas señala:

Muchas de esas razas [primitivas] son las generadoras de nuestros pueblos actuales, que llevan aún su sangre, sus virtudes y sus vicios; y triste sería la condición humana si no quisiera conocerse a sí misma en el pasado, viviendo sólo para el egoísmo del presente (...). La historia de las razas americanas es pues, nuestra propia historia; su tradición, la tradición de nuestra tierra y de nuestra raza (...). Apartar al indio de la historia es desdeñar nuestra tradición y renegar de nuestro nombre americanos. (*op. cit.*: 217-219)

Quiroga, que no duda de la existencia de valores culturales universales, se esfuerza por demostrar que las culturas del NOA prehispánico participaron de estos. Con tal fin recurre a investigaciones sobre religiones y mitología comparadas del siglo XIX, como *Mythologie comparée* de Girard de Rialle; *Orígenes y desarrollo de la religión* del filólogo inglés Max Müller, estudioso de la filosofía y religión orientales; *Myths*

of the New World del etnólogo norteamericano Daniel Brinton, quien investigó las religiones indígenas de América; y *Le livre sacré* del historiador francés Brasseur de Boubourg, quien viajó por América estudiando su historia. En su libro *La cruz en América*, destinado a demostrar la existencia de símbolos universales en la iconografía calchaquí: fundamentalmente el de la cruz identificada con el agua, culmina con estas palabras:

(...) la adoración al Agua y a las masas líquidas es un hecho innegable, universalmente reconocido y comprobado en toda nuestra América. La Cruz es la figura trascendental en el simbolismo del culto acuático, que hacía del hombre primitivo un observador constante de la atmósfera, a la cual levantaba sus ojos para ver flotar entre la nubes a esas divinidades cuyo rostro y cuyas formas ideó su fantasía, portadoras del vaso resplandeciente y estruendoso. (Quiroga, 1977 [1901]: 193)

Las referencias bibliográficas de ese libro ponen en evidencia que Quiroga comparte con los intelectuales de su tiempo –en particular con sus colegas Lafone Quevedo y Ambrosetti, con los que intercambia informaciones sobre el folclore del NOA, hallazgos arqueológicos, colecciones y publicaciones, tal como lo evidencian las citas recíprocas– la preocupación por desentrañar en “las creencias sagradas americanas” los símbolos universales presentes en todas las culturas. Las crónicas y diccionarios coloniales de los siglos XVI y XVII le proporcionan la información específica sobre la América andina, a la que suma la escasa información del período colonial sobre las culturas aborígenes del NOA, fundamentalmente, las obras del padre Pedro Lozano y las *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1637)*. El atlas que contiene cincuenta y ocho láminas, incluido en *Antigüedades peruanas* (1851) de Mariano Rivero y Juan von Tshcudi es una de las fuentes iconográficas que más consulta. Retoma y discute las interpretaciones sobre el arte prehispánico de Bolivia y Perú de Wiener en *Perou et Bolivie* y de Squier en su obra *In the land of the Incas*.

Su metodología consiste, entonces, en la interpretación de la iconografía de las piezas y de la función práctico-simbólica de las mismas a partir de información procedente de rudimentarias excavaciones, del folclore local y de las fuentes históricas, pero partiendo del supuesto de que existe una tradición americana, que enlaza pasado y presente, y que se inserta en la historia de las civilizaciones. El sentido universal de los símbolos lo habilita para establecer comparaciones no solo entre el arte prehispánico del NOA y el del resto del mundo andino, sino también con el arte y la religión de los indígenas de Norteamérica, de Mesoamérica y del Lejano Oriente.

En función de la interpretación de los contextos en los que aparecen las piezas, además de recurrir a datos folklóricos e históricos, se vale de analogías etnográficas: a raíz del hallazgo de una tumba excavada en Medanito, al noreste de Saujil (provincia de Catamarca), donde se hallaron seis cadáveres con deformación craneana y un importante ajuar funerario, interpreta en estos términos las vasijas dispuestas en dirección a la boca de los individuos: “(...) se pondría agua al enterrado, así como alimento en las tinajas, para que tuviese qué beber y qué comer para su largo viaje a otro mundo” y en una nota al pie, funda su interpretación en una información que le proporcionaron: “(...) unos indios del Chaco sobre esta costumbre que ellos mismos tienen (...) y lo que se diga del Chaco es por más de un motivo aplicable al Calchaquí” (Quiroga, 1896b: 511). ¿Por qué esta explicación da cuenta del sentido de las vasijas del entierro de Saujil? Tal es la certeza en la continuidad espacio-temporal de *lo americano* que nuestro autor no explica más.

También para Quiroga la combinación de estudios filológicos y arqueológicos es la vía para iluminar el problema del origen de las culturas del NOA. En “Calchaquí y

la epopeya de las cumbres” despliega extensamente las vinculaciones entre lenguas de diversas áreas: el kakan (NOA), el quechua (sierras surandinas) y el aymara (altiplano), el araucano (Patagonia) y el tonocote (Chaco-santiaguino) que evidencian, a su entender, una temprana interacción entre grupos de diversa procedencia o, siguiendo la tesis de Lafone Quevedo, la existencia de una lengua común que luego fue adquiriendo formas locales diferenciadas. Estas relaciones sumadas a “los datos de la craneología” le permiten afirmar el origen híbrido de la cultura prehispánica del NOA:

Distintas familias sud-americanas parece que han poblado el país (...). La lengua kakana, sin duda, es la del tipo de las del Chaco, familia abipona. La craneología acusa gran mezcla de tipos [aimaríticos, araucánicos]. La inhumación de cadáveres en tinajas, de lo que se han visto casos en el país, es costumbre guaraníca, que aún dura (...). La prueba concluyente de la diversidad de razas que han poblado nuestro calchaquí, está, así mismo, en los nombres de los lugares, los que tienen etimológicamente considerados, orígenes diversos, siendo un hecho evidente que responden a cinco lenguas: araucana, quichua, aimara, tonocote y kakana. (Quiroga, 1893: 192)

Esta hibridación e interacción entre los diversos grupos habilitaría el uso de las fuentes históricas y folclóricas para aplicarlas a la exégesis de piezas prehispánicas del NOA. Quiroga comparte con Lafone Quevedo el convencimiento de que las imágenes encierran un mensaje; refiriéndose a las pictografías y petroglifos del NOA señala que “su *escritura* responde a formas convencionales para representar objetos o cosas sobre las que se desea la acción de aquellas divinidades bienhechoras o funestas” (Quiroga, 1931: 1). En este sentido adhiere a la propuesta del etnólogo norteamericano Mallery, estudioso de las pictografías de los indígenas de Norteamérica, quien sostiene que la “escritura pictográfica” es un medio para expresar hechos o pensamientos por medio de dibujos (Mallery, 1888-1889). Por eso, frente a “motivos geométricos”, postula que no son “adornos caprichosos”, “meras decoraciones”, sino que las condiciones de su distribución y reiteración en determinado género de objetos, demuestran que son signos que representan ciertas ideas, “jeroglíficos inexplicables”, “escritura simbólica” (Quiroga, 1929: 192). Entonces, combinando datos de los cronistas, arqueológicos y del folclore, propone descifrar el valor simbólico de motivos constantes en diversas piezas (lítica, cerámica, arte rupestre), tales como la cruz para significar la lluvia, el meandro para la tormenta, etc. (Quiroga, 1977 [1901]).

En cuanto a la imagen figurativa, la interpreta fundamentalmente en clave simbólico-alegórica, vale decir, que las convenciones se sustentan en la observación de lo real fáctico. En *Petrografías y Pictografías de Calchaquí*, alude al uso de “atributos” para significar la imagen:

A veces (...) el indio no se limita a reproducir personas o cosas, sino que indica las jerarquías, atributos o cualidades de unas y otras, valiéndose de curiosos e intrincados convencionalismos (...), a un cacique lo pintará con plumas en la cabeza o insignias en el pecho (...), a una autoridad (...) con un hacha sagrada en la mano (...), si desea expresar la idea de fecundidad de una persona o “illa” abultará el vientre o exagerará sus órganos sexuales. (*op. cit.*: 8-10)

En cuanto a los animales, les otorga un lugar clave en la “simbología calchaquí”; al analizar la presencia de serpientes en la iconografía de las urnas santamarianas señala “que repetidamente estas serpientes están enroscadas en el lugar –(figura 8B)– correspondiente a la mejilla del ídolo de las cejas arqueadas, estirando su cuello hasta formar los ojos de aquél con sus cabezas (...). No parece sino que se quisiese significar

que el hombre debía mirar siempre con los ojos vivísimos de la serpiente” (Quiroga, 1896a: 185). Interpreta la imagen en función de la percepción que supone tenían los indígenas de su entorno natural, de modo que de la observación de los animales se abstraía determinada cualidad que los definía y aquellos que presentaban rasgos particulares eran mitificados: “(...) así como adoraban a la serpiente por su astucia y al cóndor por la majestad de su vuelo soberano dominando las nubes, veneraba también el indio al *suri*, ya por su tamaño, su bizarra apariencia, y, más que nada por la velocidad de su carrera” (*op. cit.*: 186).

He aquí un aspecto que nos interesa rescatar: el rol de los animales en la construcción de imágenes de fuerte connotación mítico-religiosa. La abundante iconografía antropozoomorfa vuelve indudable este rol y, evidentemente, este se constituye a partir de la percepción que el hombre tiene de esos animales. El problema en el planteo de Quiroga es que atribuye sentidos desde los universales que da por evidentes: serpiente = astucia, cóndor (equiparable al águila del Viejo Mundo) = majestad, etc. En los casos en que el animal no da ninguna posibilidad de ser asimilado a los sentidos de los “símbolos universales” (serpiente, león, águila, etc.) apela a rasgos observables en la realidad fáctica, por ejemplo, la velocidad del *suri*.

El otro supuesto que nos interesa destacar es el de que la construcción de las iconografías se funda en procesos analógicos; refiriéndose al *suri* presente en objetos cülticos vinculados a la lluvia sostiene que “Las analogías observadas entre el ave y la nube han sido para el indio hechos reales y no simples semejanzas (...). La nube toma muchas veces la forma de un pájaro gigantesco (...), los colores del iris suelen corresponder a las plumas del pájaro (...) la nube, como este, vuela (...) la una trueno y el otro (...) *grazna*” (*op. cit.*: 118).

Obviamente esta interpretación, al igual que la aplicada a las urnas, es demasiado superficial, pero no así la categoría metafórica implícita, puesto que está concibiendo un procedimiento de configuración de la imagen por sustitución (el pájaro por la nube o las serpientes en lugar de ojos), de modo tal, que queda establecida una comparación entre los dos términos. Este es el tipo de analogía propio de la metáfora que destruye la relación entre el término metafórico y el objeto que designa habitualmente (la serpiente, el *suri*) para poner de relieve un atributo dominante (la agudeza de la vista del reptil, el color y la forma del ave). Esta lógica de construcción de las imágenes estaría en relación con otro aspecto que Quiroga plantea, y que nos resulta de gran interés por su vigencia, que es el carácter multiforme de las deidades del NOA y del mundo andino (Bovisio, 2002). A partir de descripciones de personajes míticos, que recoge del “folclore calchaquí” y de la observación de iconografías híbridas en distintas piezas arqueológicas, destaca que para representar “uno de esos misteriosos seres múltiples, que pululan en su mitología (...) se lo reproducirá con cabeza y cuello de guanaco, cuerpo de avestruz y cola de serpiente, ofreciéndonos un ser único y a la vez doble o triple” (Quiroga, 1931: 10).

Basándose en las afirmaciones de Wiener, respecto a que: “las dificultades mismas que experimentan [los indios] para dar una expresión completa a su pensamiento los llevan insensiblemente a esas abreviaciones” (citado en Quiroga, 1931: 8) describe metonimias de la parte por el todo:

El ejemplo y uso de los símbolos por el indio es muy explicable si se tiene en cuenta su enorme trabajo para pintar en el barro o grabar en piedra las formas completas del ser o cosa que quiere representar. Lo que entonces hace el indio es reproducir la parte o atributo típico del dios o persona que se propone figurar, del animal que quiere ofrecer. (ídem).



Figura 7. Vaso de 13 cm de alto y 12 cm de diámetro. Capayán. Dibujo y foto de la autora.

Quiroga fue quien más alentó con su trabajo el uso del folclore –que concebía como las antiguas tradiciones populares, ritos, mitos, prácticas mágicas, formas locales de organización social, que perduran hasta el presente– como instrumento para la interpretación del pasado prehispánico, basándose en la certeza de que existe una cultura americana trascendente: “(...) no obstante los siglos que van corridos, perduran en Calchaquí los rastros luminosos del pasado, luchando incesantemente con el tiempo y la cultura actuales” (Quiroga, 1929: 5). Es por esto que lo utiliza como fuente iconográfica (así como Lafone Quevedo usa, sobre todo, las crónicas coloniales), de modo que identifica a los diversos seres plasmados en las imágenes plásticas del NOA prehispánico con las deidades presentes en las tradiciones contemporáneas. Por ejemplo, interpreta que las iconografías de seres con rasgos antropomorfos y ofídicos representan a *Huayrapuca*, la madre del Viento, mito del que recoge versiones en diversa provincias (Quiroga, 1929: 38-73):²⁴

En nuestro calchaquí tenemos también un mito del viento y de la tormenta (...). La divinidad atmosférica calchaquí aparece aniquilando a las fuerzas de la naturaleza que vencieron al sol y a la luna, estableciendo desde entonces su imperio absoluto (...). Tal divinidad atmosférica suprema, de cara humana, mitad antropomorfa y mitad ofídica, con cuerpo de dragón y cola de serpiente, es la *chasca* [en quechua: melena enmarañada] *Huayrapuca*, la “Madre del Viento” o el Viento mismo (...) varón y hembra a la vez, que anda corriendo por los aires, llevando al huracán, a la tormenta y a la lluvia. (Quiroga, 1977 [1901]: 76)

Frente a la imagen de la figura 7, vaso que fue de su colección, sostiene que

(...) por todos los preciosos antecedentes del folclore y cuanto caracteriza al dibujo la figura en cuestión representa a la madre del Viento en lucha con el Nublado (...) tenemos un ser con cabeza luminosa; luz significan asimismo las serpientes que dan al rostro los detalles salientes de su fisionomía, su cuerpo está formado por cuatro cabezas de serpientes, sus pies son de animal, etc. Este ser parece estar en el espacio entre espesos y grandes nublados que despiden relámpagos. Es lo que dice la leyenda recogida. Luego tenemos aquí a *Huayrapuca* o al Tormenta. (Quiroga 1929: 57)



Figura 8. Urnas para entierro de párvulos. Cerámica policroma. A. Amaicha, Tucumán; B. Santa María, Catamarca. C. Tafí, Tucumán (tomadas de Quiroga, 1929).

Otra de las deidades que registra en el folclore es el *Chiqui*:

El *Chiqui* es una divinidad importada del Perú –*chi* en quechua es cosa parada y *qui* es una partícula que significa doblez, ambigüedad, luego *Chiqui* = cosa doble, llena de falsía– arraigado de tal modo en nuestros pueblos (...) que hoy día mismo no hay gente en Calchaquí que no conozca el nombre del numen funesto (...). Las guerras, la seca, los huracanes, las pestes, los temblores (...) todo era obra de ese *Chiqui*. (Quiroga, *op. cit.*: 7)

Según sus informantes, esta deidad “se aplacaba con sacrificios humanos” (*op. cit.*: 76), pero estos se sustituyeron luego en su ceremonia por animales y *huahuas* de pan: “(...) hoy mismo [se cuelgan] del árbol en sustitución de víctimas humanas, niños amasados con cuajada de leche, o *huahuas* de pan” (Quiroga, 1977 [1901]: 102). El ruido de latas que se hace durante esta ceremonia estaría destinado a invocar al trueno por magia simpática (Quiroga, 1929: 126). Sostiene que el símbolo de esta deidad es el suri porque es el único animal de los “que sirven a los hombres y no vuelan” cuya cabeza no se le ofrenda y que, además, está pintado en las urnas funerarias de Santa María (figura 8C) donde se han encontrado cabezas solamente o “con mucha generalidad párvulos” (Quiroga, 1929: 115)²⁵ que habrían sido sacrificados (u ofrendados al morir) a la deidad.

Otro ejemplo elocuente del uso del folclore como fuente iconográfica es el de la interpretación de los motivos antroponómicos a la luz de las leyendas de metamorfosis “hombre-tigre” (jaguar):

Yo he oído solo referir que las personas que se transforman en tigres, convirtiéndose en *uturuncos* u hombres tigres, se revolcaban en un cuero de esta fiera, muchas veces cerca del mortero colocado siempre debajo del algarrobo, del chañar o del mistol. (Quiroga, 1929: 152).

Usando esta información analiza, por ejemplo, un mortero de piedra de su colección procedente de Ambato que tiene tallado un antropomorfo de un lado y un felino del otro (figura 9), como una alusión a estos procesos de transformación o al “antepasado totémico” (*op. cit.*: 211).

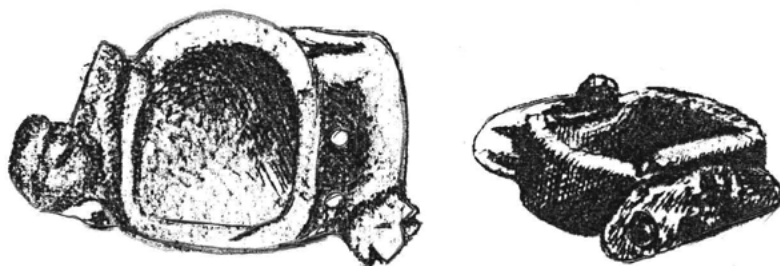


Figura 9. Mortero de piedra, Ambato, Catamarca (redibujado de Quiroga 1929).

Juan Bautista Ambrosetti

La producción científica de Ambrosetti, nacido en Gualeguay, se inició en 1887, al año siguiente de ser nombrado director de la Sección Zoológica del Museo Provincial de Paraná –dirigido por Pedro Scalabrini quien fuera su primer maestro en ciencias naturales–, con el artículo “La fauna de Entre Ríos”. Mientras realizaba sus estudios de naturalista llamaron su atención unos vasos del NOA que se guardaban en el Museo de Entre Ríos lo que originó la redacción del artículo “Descripción de algunas alfarerías calchaquíes”,²⁶ publicado en la *Revista del Museo de La Plata* donde, en el mismo sentido que Ameghino, considera que se trata de piezas que podrán ser leídas del mismo modo que “los ataúdes egipcios” (Ambrosetti, 1892: 4).

A partir de su primer viaje a Misiones, realizado en 1890, comenzaron sus exploraciones como arqueólogo y etnólogo, principalmente en dos áreas: la cuenca del río de La Plata y sus tributarios, y el noroeste argentino. En 1895 exploró las grutas pintadas de Carahuasi y el Chural, en Salta y

(...) ante la procesión de extrañas figuras humanas (...) extraños personajes armados o portadores de trofeos (...) interpreta el arqueólogo aquella representación como un episodio guerrero, un desfile de vencedores cargando el botín conquistado. (Debenedetti, 1917: 26)

Ese mismo año pasó seis meses en Molinos, Salta, desempeñando la primera de varias misiones arqueológicas que le encomendara el Instituto Geográfico Argentino. Estas darán origen a las famosas “Notas de Arqueología calchaquí”, publicadas entre 1896 y 1899 en varios números del *Boletín* de ese instituto. En 1897 describió los menhires de Tafí del Valle en Tucumán y, más tarde, en 1902, excavó el sitio de La Paya, donde se hallaron sepulcros con ricos ajuares de bronce, oro, madera y ceramios.

Fue un importante representante en el Congreso de Americanistas reunido en París en 1900 y sus teorías tuvieron repercusión en el medio científico europeo, tal como lo demuestra la mención de sus contribuciones en el *Manual d'Archeologie Americaine* de Beuchat publicado en París en 1912, quien rescata la tesis de Ambrosetti acerca de un antiquísimo origen común entre los diaguitas y los pueblos de América el Norte, expuesta en su artículo “Rastros etnográficos comunes entre Calchaquí y Méjico” publicado por la Sociedad Científica Argentina en 1901 (Rojas, *op. cit.*: 155). Su vínculo con Eduardo Holmberg, hermano de su esposa, favoreció su interacción con la elite intelectual y científica de Buenos Aires. En 1897 participó de El Ateneo, fundado en 1893 con el objeto de nuclear a intelectuales y científicos abocados a la construcción de una cultura nacional moderna, con la disertación “El diablo indígena, ensayo de mitología argentina”.

En 1905 fue nombrado director del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras, cargo que ejerció hasta su muerte. Desde allí, orientó al Museo como un verdadero laboratorio de investigaciones y trazó un plan de exploraciones

arqueológicas que debían ejecutarse sistemáticamente por todo el país y cuyo objetivo principal sería la resolución de la cronología de las culturas extinguidas (Debenedetti, *op. cit.*: 15). Él mismo dirigió las diez primeras expediciones realizadas a distintos puntos del NOA.

Ambrosetti, que arribó a la arqueología desde la zoología, recibió la influencia de Ameghino con quien trabajó en el Museo de Historia Natural, pero fundamentalmente, el impacto de las miradas hermenéuticas de Lafone Quevedo y Quiroga. En sus artículos dedicados a la interpretación de piezas prehispánicas del NOA, publicados a partir de 1896 en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, retoma y discute gran parte de las tesis de estos autores. Sin embargo, no encontramos en este arqueólogo-naturalista la reivindicación del pasado calchaquí, ni desde la épica de Quiroga, ni desde la religiosidad y sabiduría que le atribuye Lafone Quevedo. Su interés se concentra en un deber científico, el de la reconstrucción del pasado para contribuir al avance del conocimiento, ideal propio de la modernidad ilustrada. En el comienzo de sus “Notas” señala:

Los datos que iré dando a conocer (...) deben tomarse como una contribución al estudio de esta interesante rama de la Arqueología Argentina, pues este es el único móvil que me impulsa a publicarlos, deseando como todos, solo el progreso de estos estudios entre nosotros, para que al fin algún día, nos podamos dar cuenta de lo que fueron aquellas razas que tanto interés despiertan en el Americanista y que tantos y tantos restos han dejado de su extinguida civilización. (Ambrosetti, 1896a: 415)

Dar a conocer materiales observados, estudiados “en detalle”, en aras de “trabajar por la verdad” y de promover el desarrollo de una arqueología que “se encuadre dentro de las exigencias científicas modernas”, tales son los objetivos que persigue: “El dato verídico, debidamente coleccionado y criticado, es lo único que importa por hoy: más tarde, y cuando haya muchos reunidos, se clasificarán y ellos solos sin gran esfuerzo nos dirán lo que con tanto empeño vamos buscando” (Ambrosetti, 1899b: 302).

En realidad está anunciando, tempranamente, el giro que dará su enfoque: no habrá ya que construir hipótesis interpretativas sino clasificar debidamente el dato y este hablará por sí mismo. Al encarar su labor como director del Museo Etnográfico, asume definitivamente la práctica arqueológica como esencialmente diferente de la de los historiadores, es decir, acorde a las concepciones evolucionista y positivista triunfantes, la desplaza al ámbito de las “ciencias” desligadas de las “humanidades”.²⁷ De todos modos, en las “Notas”, más allá de estos indicios de su cambio futuro, denota una preocupación exegética que lo ubica a la par de Quiroga y Lafone Quevedo.

La adopción del paradigma evolucionista justifica el uso del paralelo etnográfico para la interpretación de las piezas prehispánicas: por ejemplo, define las figurillas antropomorfas de cerámica (figura 6) –las mismas en las que Lafone Quevedo veía a los *hapiñuñu*– como “ídolos funerarios” porque les atribuye una función equivalente a la de los pequeños ídolos de los papúa de Oceanía que sirven para encerrar el alma de los muertos. La información que da Lozano sobre la costumbre en los valles Calchaquíes de dejar abiertos los ojos del muerto para que vea el camino a seguir en el más allá, le permite afirmar la creencia de un desdoblamiento *post mortem* en el NOA pre y poshispánico. Siguiendo los pasos universalistas de Lafone Quevedo y Quiroga, la asocia con la idea de los romanos acerca de que el alma de los muertos se divide en *umbra*, *manes* y *spiritus*, con la egipcia sobre la existencia de un alma, *bai*, una sombra, *khaibit*, y un doble, *ka*, y con la de los caribes respecto a que al morir un espíritu bueno sale del corazón, uno del aire de la cabeza y uno maligno de los miembros (Ambrosetti, 1896a: 431-435).

También entre sus inquietudes está el problema del origen de los calchaquíes: a propósito del desarrollo de la metalurgia en el NOA, se opone a Quiroga que la interpreta como importada del Perú argumentando que “la industria del cobre y del bronce de estos lugares [es] muy diferente de la exhumada en el Perú” (Ambrosetti, 1898: 203). A partir de las crónicas de los padres jesuitas Lozano (1882) y Techo (1897), sostiene que “los incas nunca fueron señores de los calchaquíes” (*op. cit.*: 207), y siguiendo la tesis de Montesinos de las invasiones al primer Imperio del Perú, propone su teoría más arriesgada:

Cada vez más me voy convencido de que fuera de un estado de guerra continuo o interrumpido con los peruanos, muy pocas o ninguna fueron las relaciones que tuvieron los calchaquíes con ellos, y más aún, y de la opinión que la civilización calchaquí salió de las fronteras bolivianas-argentina e invadió al Perú en épocas muy remotas y vencida a su vez volvió a retirarse a sus ásperas montañas, trayendo consigo nuevos elementos de la civilización adquiridos al contacto con ella. (*op. cit.*: 202)

Diferenciándose de sus colegas, afirma que los calchaquíes no están ligados a los quechuas y por eso desecha las fuentes coloniales dedicadas al Perú y presta atención a las de los jesuitas, referidas “al Calchaquí” y al folclore local. Explica la existencia posconquista de esa lengua en el NOA por la presencia de quechua parlantes que acompañaron a los españoles de modo que “este idioma poco a poco fue difundiendo (...) Los misioneros contribuyeron no poco a esta difusión pues, como bien dice el P. Barzana, el *cacan* calchaquí era tan difícil que solo podía aprenderse mamándolo con la leche de la madre” (*op. cit.*: 211-212).

Ambrosetti no pretende justificar el estudio de los antiguos calchaquíes por su pertenencia a una “gran civilización” como la quechua sino porque forman parte de los vestigios del pasado que la arqueología intenta reconstruir. Si Lafone Quevedo y Quiroga les atribuyen el estadio de “la civilización”, él los mantiene en “la barbarie” y no duda, además, que entre los actuales y aquellos hay una continuidad y es por esta certeza que plantea el uso “científico” del folclore para la interpretación de piezas arqueológicas: “Las ceremonias que los actuales Calchaquíes practican, tienen un carácter tan marcadamente indio que no trepido en suponerlas iguales a las que efectuaban en los tiempos precolombinos” (Ambrosetti, 1896a: 548).

Por otra parte, partiendo de un único esquema posible de evolución, aplica el paralelo etnográfico entre los “bárbaros calchaquíes” y otros “bárbaros”; en una de sus “Notas” establece una relación directa entre los sacrificios de niños que realizan los batacos de Sumatra, la mención en la *Historia de la Conquista de Perú* de Agustín de Zárate acerca de que los españoles encontraron “niños secos dentro de las urnas que habían sido sacrificados” y las urnas funerarias calchaquíes:

(...) en cuyo simbolismo no hallamos hasta ahora sino un continuo pedido de agua y la sed espantosa que al niño hacen sufrir los batacos y lo del entierro vivo matándolo como para que pida más agua por medio de la pimienta y el plomo líquido, y véase si estas coincidencias son simples casualidades o tienen que ver con invasiones sumamente remotas que han dejado como herencia estos perdidos rastros de sus ritos bárbaros. (Ambrosetti, 1898: 51)

Las diferencias con la valoración que realizan Quiroga y Lafone Quevedo de la religión calchaquí son evidentes: si bien estos no niegan la existencia de sacrificios humanos, y de niños en particular, el énfasis está en la motivación vital, la necesidad de agua en lugares de duras condiciones ambientales y en la universalidad de tales ritos propiciatorios. De modo que el arte asociado a estas prácticas, en un caso será expresión de la religiosidad de una civilización y, en este último, la de “los restos perdidos de sus ritos bárbaros”.



Figura 10. A. Disco de bronce, 33,5 cm de diámetro (tomado de González 1980).
B. Interior de puco pintado, Tolombón, Salta (tomado de Ambrosetti 1896b).

En el mismo sentido, explica Ambrosetti, el culto calchaquí a la serpiente, producto del temor y la superstición:

Su cerebro inculto nunca pudo dirigirse a lo bello porque el saber distinguirlo de lo que no lo es, requiere cierta educación intelectual que no tenían; de modo que nada más razonable que su imaginación fuese de temprana edad, fuertemente herida por todo lo que les llamase la atención: ya sea por su fealdad o por su peligro, y esto es precisamente lo que ocurrió con los reptiles. (Ambrosetti, 1896b: 224)

A partir de datos de Lozano combinados con información del folclore, interpreta las piezas que presentan iconografía ofídica (fundamentalmente, urnas, pucos y discos de bronce santamarianos (figuras 8 y 10) con relación al culto al Rayo:

(...) libros del tiempo de la conquista, nos dicen bien claro que el culto de la serpiente tenía un papel muy importante en las poblaciones de aquella época de la América occidental (...), no es aventurado atribuir también su culto a los indios que poblaron la región calchaquí en la época que fabricaron urnas funerarias (*op. cit.*: 221)

y que perduran: “(...) aún hoy existe en la Región Calchaquí la creencia de que habiendo en cualquier parte una víbora ponzoñosa el rayo cae” (*op. cit.*: 227); menciona también que “(...) aún hoy día la serpiente es considerada guardiana de tesoros escondidos, debiendo interpretarse esto como guardiana de sepulcros o huesos de muertos o enterratorios o en una palabra *huaca*” (*op. cit.*: 224-225).

Concluye, entonces, que habría dos sentidos aunados en la serpiente: “la serpiente *huaca* guardiana de los sepulcros y la serpiente rayo” (*op. cit.*: 228). En un texto posterior, discute con Quiroga la interpretación de la iconografía de una urna santamariana que guardaba un cráneo (figura 8A): en la que este ve en los personajes antropomorfos con los brazos hacia arriba rematados en unas cabezas romboidales, al *Chiqui*, “deidad funesta” (importada del Perú, según Montesinos) que levanta las cabezas de sacrificio (Quiroga, 1929: 6); Ambrosetti ve las “cabezas de las serpientes-rayo”. Retoma la idea planteada en otra de sus “Notas” (Ambrosetti, 1896a: 428) respecto a que el rostro de las urnas representa al muerto que contiene en su interior, y que las serpientes, que aparecen en su rostro y cuerpo son símbolos de la deidad guardiana asociada con el Rayo (Ambrosetti, 1899a: 167).

A partir de la presencia de iconografías serpentinas en las urnas funerarias y la creencia respecto a la serpiente como guardiana de tesoros y tumbas, entiende que en las

urnas y en diversos objetos de culto se puede ver la imagen antrozoomorfa de esa deidad Rayo (Ambrosetti, 1899a: 169), culto que estaría asociado al uso de “fetiches”: interpreta como tales a pequeñas figurillas de animales talladas en piedra o modeladas en cerámica, proyectando el sentido que tienen figuras similares usadas en invocaciones rituales contemporáneas para protección del ganado.²⁸ El uso ritual de los fetiches correspondería a pueblos cuyas creencias se encuentran en el estadio de la superstición:

(...) las creencias religiosas de los calchaquíes se reducían al culto al Rayo como divinidad benéfica y al del Chiqui como entidad funesta, ocupando los fetiches y demás amuletos propiciatorios, un lugar intermedio que se comprende a causa de la superstición que en ellos debió existir, del origen sobrenatural de las piedras que les servían para fabricarlos. (Ambrosetti, 1899b: 258)

A partir de la descripción que hace Rialle en *Mythologie comparée de Catequil*, la deidad preincaica, asociada al Trueno,²⁹ sumada a la información del padre Guevara (1882) sobre el culto al Rayo entre los calchaquíes, y a la cronología de Montesinos, concluye que se trata de la misma deidad, que llegó por la invasión calchaquí al Perú y que tuvo tal arraigo que pervivió en la forma del *Illapa* incaico:

Entre el Catequil peruano y el Rayo calchaquí, hay otro punto de contacto y son los sacrificios a los que eran tan aficionados. El padre Guevara nos cuenta que los recintos de sus templos (...) los rodeaban de varas que rociaban con sangre de llamas y aunque no lo dice, los sacrificios de estos rumiantes presupone los de víctimas humanas. (Ambrosetti, 1897: 357)

En el contexto de estas creencias Ambrosetti encuadra las pipas halladas en la región calchaquí y atiende a que, aunque Lozano no hace referencia a la costumbre de fumar en pipa, sí menciona que “echaban en la chicha raíces molidas de *koro* para embriagarse” y lo une con la costumbre contemporánea entre las “tribus chaqueñas de fumar *koro* en pipa lo que “les produce borracheras con éxtasis” (*op. cit.*: 287). El rito del éxtasis, que reforzaría la relación con el ámbito de la selva, se articula con la tesis de Ambrosetti acerca del origen de la “leyenda del yaguareté”.³⁰ A raíz de la existencia de numerosas piezas que representan “tigres” y de la creencia en el NOA en el *uturunco* (hombre brujo transformado en jaguar), que homologa la leyenda guaraní del yaguareté, asume que: “(...) el origen de esta leyenda se halla en las prácticas de los sacerdotes guaraníes, quienes se vestían con pieles de tigres para ejercer sus ritos fetiquistas, como en la danza del tigre, que aún hoy día usan alguna tribu como los Bororós del Alto Paraguay” (Ambrosetti, 1896a: 537). Justifica la presencia de esta leyenda en los valles Calchaquíes por las posibles invasiones guaraníes, hipótesis en la que coincide con Lafone Quevedo y Quiroga.

Ambrosetti también entiende la imagen como portadora de un mensaje y en su análisis, preanunciando cómo se entenderá el método iconográfico en la mayor parte de los análisis arqueológicos, identifica los motivos a partir de “datos” de crónicas coloniales (jesuíticas fundamentalmente), combinados con los del folclore local y con el paralelo etnográfico. Por ejemplo, utiliza las descripciones que se hacen en las crónicas de la deidad *Catequil* como fuentes iconográficas aplicándolas a la interpretación de personajes antrozoomorfos (que hoy sabemos corresponden a la iconografía Aguada) con manchas redondeadas en su cuerpo³¹ (figura 11):

A mi modo de ver esos óvalos representan huevos y la abundancia de ellos, según el criterio de los indios al dibujarlos, no tuvo otro objeto sino el de insistir más sobre una idea, de manera que esto nos indicaría que ese personaje salió de un huevo y que todo su cuerpo, parte por parte, no se había formado sino de la sustancia del huevo y no carne de otro ser; tal cual nos lo dice el mito de *Catequil*. (Ambrosetti, 1897: 360)



Figura 11. "Catequil", cerámica policroma, 10 cm de alto, Huasán, Andalgalá, Cateamarca (tomada de Ambrosetti, 1897).

Una vez establecidos los atributos de *Catequil*, todo personaje que los posea, plasmado en piezas asociadas a funciones cúllicas (aunque no se conozca su contexto) ceramios, figurillas líticas, placas de bronce, será él o a él estará referido. Ambrosetti rechaza la lectura propuesta por Lafone Quevedo del disco de Chaquiago (figura 4) y, por supuesto, ve en su iconografía el Rayo, las hachas, los huevos, es decir, todo lo que lo hace a *Catequil*. En cuanto a la función de estos objetos, que oscilan entre los 10 y 12 cm, apela a la información del padre Techo acerca de que "los principales del Calchaquí se ciñen las sienes con un orbe de plata o bronce" (Ambrosetti, 1904: 274).

Al igual que Lafone Quevedo, asume que puede haber imágenes que funcionan como descripciones de lo real fáctico, supuesto que en gran medida se ha mantenido hasta el presente (Bovisio, 2011). Por ejemplo, interpreta todo motivo presente en el cuerpo de las figurillas de arcillas como "camisetas", que corresponderían a las noticias que da Luis de Cabrera, gobernador de las provincias de los juríes: "Las camisetas que traen vestidas son hechas de lana y texidas primorosamente con Chaquira a manera de malla menuda" (citado en Ambrosetti, 1896a: 529). Entiende que las intrincadas formas que rematan las cabezas de algunas de estas figurillas describen los peinados que se hacían las mujeres calchaquíes (figura 12), comparándolas con los peinados de las muchachas *hopi* (Ambrosetti, 1898: 54-58). En el mismo sentido, no duda en leer un "vientre preñado" en el tratamiento abultado de una de las piezas conocidas como "los suplicantes" (figura 13), que Ambrosetti interpreta como "una serie de animales curiosísimos de piedra fantásticos"; en otra, que no puede disponerse verticalmente, ve "una llama con mucha lana tallada en zigzag, con la cabeza bien destacada y (...) con un órgano genital femenino marcado por medio de un agujero grande y hondo en la parte posterior del animal" (Ambrosetti, 1899b: 260-261).

Conclusiones: descifrar vs. clasificar

Como hemos visto, nuestros tres estudiosos de la arqueología del NOA coinciden en términos generales en abordar la imagen prehispánica como pictograma respondiendo a la hipótesis de época acerca de la existencia en América de civilizaciones poseedoras de escritura, "poblaciones pretéritas que, por su misma pertenencia a la lejanía prehistórica, daban testimonio de la irrecusable extinción de los primitivos ante el arrollador avance de la historia universal" (Pérez Gollán, *op. cit.*: 36). Recordemos que los hallazgos de Loma Rica se produjeron porque, en plena época de la Campaña del Desierto, el ministro de Instrucción Pública, Leguizamón, le encomendó a Inocencio Liberani, profesor de Historia Natural en la Escuela Regional de Tucumán, una expedición con el objetivo de "atestiguar la existencia de una raza haciendo vida civilizada" (citado en Haber, 1994: 36).

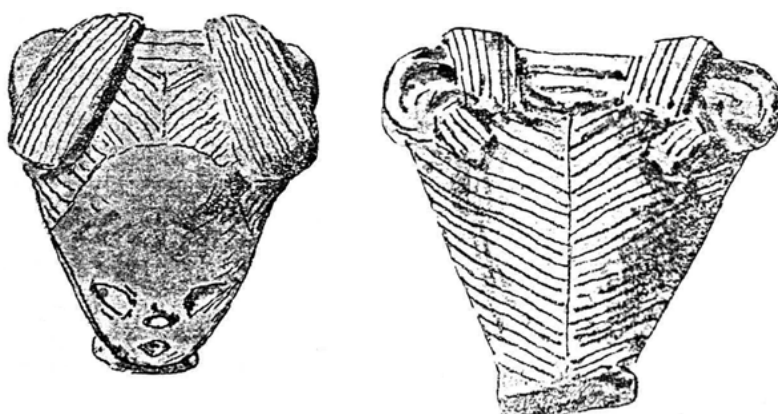


Figura 12. Cabecita de barro, Capayán, 4 cm (tomado de Ambrosetti, 1898).

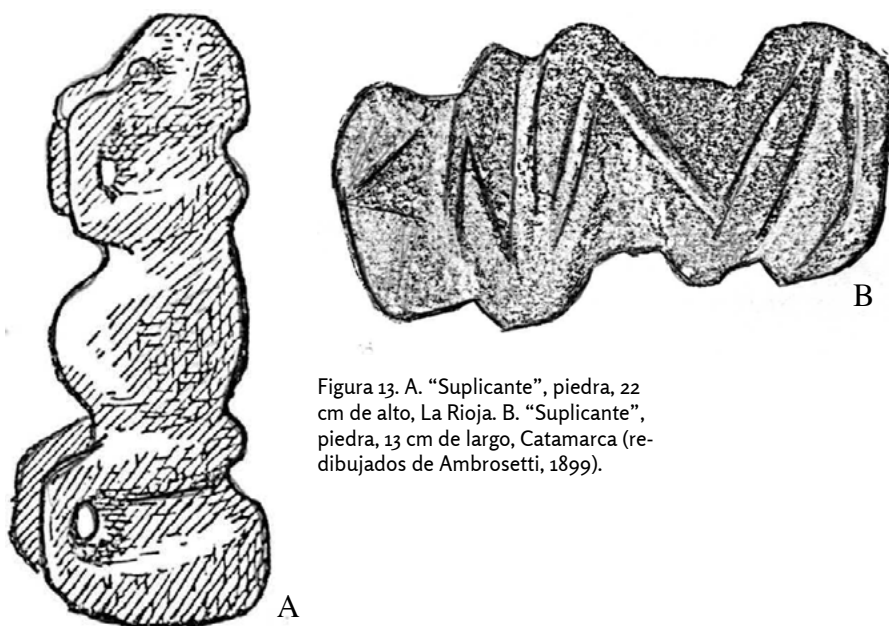


Figura 13. A. "Suplicante", piedra, 22 cm de alto, La Rioja. B. "Suplicante", piedra, 13 cm de largo, Catamarca (redibujados de Ambrosetti, 1899).

La reivindicación de un pasado indígena civilizado coexiste con la afirmación de la necesidad de incorporar al indígena actual (entendido desde el "darwinismo social" como un factor de atraso) al "Progreso" lo que implica su extinción/asimilación. Como bien señalan Andermann y Fernández Bravo, Ambrosetti incluye en su trabajo sobre la expedición a la antigua ciudad de La Paya, fotos de los peones empleados en las excavaciones junto a las fotografías de las piezas extraídas: los objetos aluden a las civilizaciones extinguidas mientras que los habitantes actuales de esas regiones representan los grupos atrasados que hay que civilizar (Andermann y Fernández Bravo, *op. cit.*: 39). En la polémica sostenida con Lehmann Nitsche en el Congreso Científico Internacional Americano realizado en la Sociedad Científica Argentina en julio de 1910, Ambrosetti frente a la propuesta del primero de crear reservaciones indígenas, donde pudieran "vivir a su manera" a la vez que proveer de mano de obra barata y adaptada a la región, sostuvo que: "Los indios están condenados a desaparecer (...). Tal desaparición solo hubiese podido evitarse deteniendo el progreso de la Nación y que éste no alcanzara a las regiones donde ellos viven" (citado en Dávila da Rosa, 2011: 98).

Ahora bien, este afán por rescatar las grandes civilizaciones americanas del pasado a través de sus obras, portadoras de antiguos sistemas de escritura, favoreció el desarrollo de abordajes en los cuales la principal labor del investigador era el desciframiento.

Lafone, Quiroga y Ambrosetti, en los trabajos analizados, evidencian diferencias respecto al tenor de esa labor, que implican variaciones referidas a la concepción de las imágenes: el primero es el que más se apega al supuesto de la escritura pictográfica y va a rastrear valores ideográficos e incluso fonéticos en las mismas; el segundo las interpreta en clave simbólico-alegórica, es el que plantea intuitivamente la mirada más ajustada sobre la problemática puesto que concibe sus diversos estatutos (símbolo, metáfora, metonimia, ideograma, etc.) y el tercero es el que asume la postura más positivista al respecto, puesto que las entiende como “motivos iconográficos” que ilustran o describen mitos y ritos.

La concepción general de la imagen como texto a descifrar, el afán indagatorio en la configuración de los iconos y su relación con las características y funcionalidad del soporte, la preocupación por las modalidades de la exégesis, la discusión sobre la universalidad de los símbolos, la indagación en fuentes etnohistóricas y etnográficas, son facetas que consideramos merecen ser rescatadas. Rescate crítico que no niega los aspectos deficientes de estos tempranos ensayos de lectura de las imágenes precolombinas, que no tiene su fundamento último en la imagen en sí y sus relaciones contextuales, y a veces ni siquiera en información arqueológica, sino en la reconstrucción de mitos y creencias, hechos a partir de la información histórica, folclórica y de la analogía etnográfica. Metodología fundada en las tesis sobre la supervivencia de las creencias, el modelo único de evolución de las sociedades y los contactos, por invasiones, entre guaraníes, peruanos y calchaquíes. Si la fuente histórica lleva el peso de la *autoritas*, la folclórica encierra la verdad de la “tradición viva” y la analogía etnográfica, la verdad de la ciencia antropológica.

Los trabajos de Quiroga, Ambrosetti y Lafone se despliegan a contrapelo de las tendencias dominantes, que ubicarían, como ya señalamos, a la Arqueología del lado de las Ciencias Naturales. Cuando el nacionalismo positivista dominó la escena nacional, entre 1880 y 1910, se apartaron de esta tendencia, mientras que en el momento en que esta era reemplazada por el nacionalismo triunfalista, optaron por abrazarla (salvo Quiroga que fallece en 1904) (Nastri y Catania, *op. cit.*), desplazando la labor del arqueólogo del desciframiento a la taxonomía: recolectar muestras, clasificarlas a partir de “datos verídicos”, así se concebía el proceder científico. A lo largo de las primeras décadas del siglo XX la arqueología asumirá, en relación a las imágenes prehispánicas, la existencia de dos dimensiones inconciliables: la estética o artística identificada con la cuestión de la “belleza” y la interpretación de las imágenes, y la científica asociada a la clasificación de las piezas. El problema de la lectura de la imagen queda fuera del orden científico, vale decir queda fuera de las preocupaciones de la arqueología. *El Manual de la Cerámica Indígena* de Antonio Serrano publicado en 1958 es elocuente acerca de la concepción sobre los estudios de arte prehispánico que imperaron en la disciplina hasta la década del sesenta. Serrano afirma la idea de estilo cerámico como “índice (...) para fijar áreas, secuencias e interferencias culturales”, vale decir, como “fósil-guía” (Serrano, 1966: 7). Privilegiando el hecho de que es uno de los materiales más abundantes y frecuentes en el registro, considera las cerámicas como “documentos para el conocimiento de aspectos económicos y sociales del núcleo étnico al que pertenecieron” (*op. cit.*: 8). El capítulo II, “Normas para la descripción de la cerámica arqueológica”, es elocuente acerca del carácter descriptivo y taxonómico de la tarea del arqueólogo, quien debe registrar el sitio de donde provienen las piezas (“sitio-tipo”), la materia prima, los tipos de pastas, las técnicas de elaboración, las morfologías, el tamaño, la decoración y la distribución.

Ya nada queda de ideas tales como “escritura pictográfica”, símbolos y metáforas, deidades y mitos, solo aquello que se pueda describir, medir o pesar merece entrar en el campo de una disciplina científica como la arqueología.³²

Así fue que los estudios sobre arte prehispánico quedaron por décadas transformados en catálogos de tipologías cerámicas y secuencias estratigráficas y los estudios iconográficos se redujeron a descripciones estilísticas hasta que aparecieron los primeros textos de Alberto Rex González a inicios de los años sesenta, dedicados al estudio e interpretación del arte prehispánico argentino, en general, y de la cultura Aguada, en particular, que reavivaron las preguntas de los viejos arqueólogos americanistas y reabrieron la posibilidad de intentar descifrar, como anhelara Lafone, “en sus símbolos misteriosos algo del arte americano”.



Notas

1. Moreno, en 1881, hacía especial énfasis en el rol de la arqueología y la antropología frente a la tarea de “hacer historia de la prehistoria” y de incorporar a “nuestros abuelos fósiles” al patrimonio nacional (Andermann y Fernández Bravo, 2003: 36).
2. Retoma la cuestión en la primera parte de *La Antigüedad del hombre en el Plata* (1881).
3. Los resultados de la expedición se publicaron recién a mediados del siglo XX pero ambos científicos tuvieron acceso al álbum original (Nastri y Catania, 2011: 68).
4. Publicado por Vicente Fidel López en la *Revista de Buenos Aires* entre 1869 y 1870.
5. Plantea esta misma lectura en Ameghino (1914 [1880]: 418-419).
6. Nastri ha señalado la coincidencia de la secuencia cultural establecida por Ameghino con la vigente en la actualidad para la zona central del área valliserrana del NOA (2004: 96).
7. Podgorny llama la atención acerca de que los criterios de organización y exhibición de las colecciones en el Museo de La Plata durante la larga dirección de Lafone Quevedo, desde 1907 hasta 1919, no se modificaron, manteniéndose el criterio geográfico adoptado por Lehman Nitsche, basado en el principio sincrónico del “suelo”. Esta cuestión daría cuenta de la tensión entre las ideas de Lafone y el relato curatorial del museo que respondía al paradigma dominante de las Ciencias Naturales o de la Historia Natural (Podgorny, s/f: 8-9).
8. Los datos biográficos que se consignan a lo largo del texto han sido tomados de las siguientes fuentes: Lafone Quevedo (1887); Debenedetti (1917); AA.VV. (1921); Cabrera (1943); Rojas (1960 [1922]); Quiroga Coria (1962); Furlong (1964); Fernández (1982); Cortazar (1993).
9. En 1888 se reunieron en un volumen titulado *Londres y Catamarca*, publicado por Imprenta y Librería de Mayo en Buenos Aires.
10. Grousacc, que en 1975 siendo inspector de escuelas, pasó una semana en la casa del Pilciao, la definió como “isleta de perfecta civilización entre la más árida rusticidad” (Rojas, *op. cit.*: 145) aludiendo no solo a la confortable arquitectura estilo inglés sino a la constante presencia de artistas e intelectuales; la misma razón por la que Rojas afirma que “El antiguo discípulo de Cambridge tuvo su segunda universidad en las montañas de Catamarca” (idem).
11. Pedro Cabrera, quien fuera alumno de la escuela del Pilciao, hace un relato minucioso de la vida allí, sobre todo de la organización de la educación curricular y extracurricular (Lafone impartía él mismo clases de música a los niños) y de los eventos culturales organizados para toda la comunidad de Andalgalá (Cabrera, 1943). Este relato, en el que el autor llama a don Samuel “benefactor”, evidencia hasta qué punto Lafone respondía a la convicción de su generación y de su clase respecto a su misión educadora y civilizadora.
12. Lafone adoptó la religión católica de su madre y fue un ferviente católico (ver Cabrera, 1943).

13. Retoma esta problemática en un trabajo muy posterior, “Rasgos psicológicos de indios sudamericanos: ‘Los indios guaraní tenían ese ‘*sentiment naturel de quelque divinité*’, que les atribuye de Rochefort a sus caribes de las Antillas francesas y en prueba de que la tenían y que era algo más esencialmente superior a la tradición vulgar del hombre inconsciente, está la palabra *Tûpâ*, Dios” (Lafone Quevedo, 1918: 77).
14. En un texto de 1918, se pronuncia (tardíamente, por cierto) en contra de las campañas al Chaco y Pampa, lamentándose del inicio del “exterminio” de indígenas en las Antillas a principios de la conquista: “¡Naciones enteras exterminadas porque se defendían en pro de sus tierras y hogares queriendo conservar su libertad y modo de vivir! (...), lo pocos [araucanos] que quedan [en la Pampa] en vano solicitan que se les reconozca como dueños de miserables rincones donde antes lo eran del todo” (Lafone Quevedo, 1918: 64). Ya en 1901, en el “Prólogo” a *La cruz en América* de Quiroga, manifestó que hay “razas” que permanecen “nómadas, salvajes y cazadoras hasta el día de hoy, lo que sirve de disculpa a muchos para abogar por su exterminio” (Lafone Quevedo, 1977 [1901]: 13).
15. Podemos percibir ecos del modelo neoclásico de Winckelman (1989 [1764]) – que hizo mella tanto en la historia del arte como en la arqueología del “Viejo Mundo”– en esta reconstrucción del desarrollo de las culturas prehispánicas del NOA a través de etapas de esplendor y decadencia: una antiquísima civilización con asiento en el altiplano del Titicaca, invadida por “hordas guaranícas”, que más tarde incorporan la civilización de sus vencidos, a la que sigue otra etapa de decadencia representada en esta raza de “moradores de ranchos” que encontraron los españoles.
16. López defiende la autonomía de América en sus logros artísticos, científicos y sociales pero basados en lazos ancestrales con las fuentes de la civilización europea (Nastri y Catania, 2011: 65).
17. “(...) fálico es todo culto solar (...). Los monolitos y menhires que a cada paso tropiezo en América (...) son pruebas de este culto” (Lafone Quevedo, 1892b: 43); respecto del menhir descrito por Ambrosetti sostiene: “(...) parece ser un monumento fálico (...) con atributos de un Dios andrógino que a su vez servía para formar algún intihuatana” (Lafone Quevedo, 1902: 5). Quiroga aplica el mismo razonamiento al afirmar que los menhires “son piedras sagradas correspondientes al culto fálico” (Quiroga, 1898: 105).
18. Cita las ediciones: Santa Cruz Pachacuti Yanqui, *Relación de las antigüedades de este reino del Pirú* (1613), publicado por Jiménez de la Espada en 1879 y Cristóbal de Molina, *Fábulas y ritos de los Incas*, traducción al inglés de Markhan, publicada en Londres en 1873.
19. Fundamentalmente las publicadas en Wiener, *Perou et Bolivie* y en Squier, *In the lands of the Incas*.
20. Pachacuti jamás pudo haber visto la lámina, si es que esta existió, puesto que de la información que él mismo da en su manuscrito se puede inferir que nació en el último tercio del siglo XVI y que el manuscrito podría datarse en 1615 (Duviols e Itier, 1993: 18-20); para esta época el Coricancha, que estaba en los solares que se entregaron a Fernando Pizarro en 1534, se había desmantelado. Entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII sobre el templo incaico se construyó la iglesia del convento de Santo Domingo que recién se terminó en 1633 (Bauer, 2008).

Duviols e Itier (*op. cit.*: 37-40) han señalado los referentes europeos presentes en la lámina de Pachacuti.

21. Aplica esta interpretación a la iconografía de “ojos” que encuentra en piezas de bronce que hoy se conocen como “tensores” (Lafone Quevedo, 1900b).
22. “The interpretation of symbolic meanings of archaeological objects stayed out of the boundaries of legitimate Archaeology (...). Symbolic and cultural meanings were not a matter of interest for the national science. While the nation was being constructed through the physical annihilation and reclusion of Indian peoples, scientific classification and control of Indian culture and history part of the practice of legitimation. The interpretation of symbolic meanings of pre-european history was excluded from the definition of the objectual realm of Archaeology” (Haber y Delfino, 1997: 42).
23. La poesía completa de Quiroga fue publicada después de su muerte en 1913 con el título *Flores del aire*, el mismo título de una colección de poemas aparecida en 1893 (Quiroga Coria, 1962: 19).
24. La mayoría corresponde a piezas negras grabadas de Aguada-Ambato.
25. La urna santamariana reproducida en Quiroga (1929: 173) contenía un cráneo aislado (figura 8A).
26. Recordemos que en la época lo Calchaquí identificaba a todo el NOA (Nastri, 2004: 102).
27. “Las grandes capacidades interpretativas que había mostrado al inicio de su carrera se verán ahogadas en pulcras y detalladas descripciones de objetos, sitios y contextos como si hubiera alguna razón teórica o metodológica por la que una cosa invalidara a la otra” (Haber, 1994: 47).
28. Lafone Quevedo (1891) ya había postulado la identificación de “fetiches” en el calchaquí, retomando las ideas de Pané (1977) acerca de los *zemíes* antillanos como “cosas muertas formadas de piedra o hechas de madera” que sirven para evocar a los antepasados, favorecer las cosechas, obtener lluvia, etc.
29. El culto a esta deidad estaría asociado al de “las grandes piedras”, por eso Ambrosetti interpreta como amuletos de este culto las figurillas líticas antropo y zoomorfas.
30. Como mencionamos, la atribución de un origen selvático a los calchaquíes ya está presente en Lafone Quevedo, pero ni este ni Quiroga hacen mención a las pipas, y mucho menos al consumo de alucinógenos, pese a que debían estar al tanto de la existencia de este tipo de objetos; por ejemplo, había una en la colección Zavaleta que Quiroga analiza (Quiroga, 1896). ¿Será que no era aceptable la práctica de incluir consumo de psicoactivos en los rituales para sostener el carácter de “civilizados” de los antiguos habitantes del NOA?
31. Actualmente se interpretan en relación con las manchas del jaguar.
32. Serrano le otorga a la cerámica un “valor mitográfico” que reduce a la idea de que “el ceramista estampó en vasos sin duda de carácter religioso-personajes míticos y escenas cosmogónicas” (*op. cit.*), pero cuando desarrolla el análisis de

la producción cerámica de las distintas regiones se limita a describir motivos y clasificarlos y no se refiere en ningún caso a la cuestión “mitográfica”.

Bibliografía

- » AA.VV. (1921). “Dr. Samuel Lafone Quevedo, noticia bio-bibliográfica”. En *Revista del Museo de la Universidad Nacional de La Plata*, tomo XXV, 9-24. La Plata.
- » Ambrosetti, J. (1892). “Descripción de algunas alfarerías calchaquíes depositadas en el Museo provincial de Entre Ríos”. En *Revista del Museo de La Plata*, nº 3, 67-69.
- » ——— (1896a). “Notas de arqueología calchaquí”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XVII, nº 7-9, julio/septiembre, 415-558. Buenos Aires.
- » ——— (1896b). “El símbolo de la serpiente en la alfarería funeraria”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XVII, nº 4-6, 219-230. Buenos Aires.
- » ——— (1897). “Notas de arqueología calchaquí (continuación)”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XVIII, nº 4-6, abril/junio, 351-366. Buenos Aires.
- » ——— (1898). “Notas de arqueología calchaquí (continuación)”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XIX, nº 1-6, enero/julio, 46-228. Buenos Aires.
- » ——— (1899a). “Notas de arqueología calchaquí (continuación)”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XX, nº 1-6, enero/junio, 163-187. Buenos Aires.
- » ——— (1899b). “Notas de arqueología calchaquí (continuación)”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XX, nº 7-12, julio/diciembre, 253-302. Buenos Aires.
- » ——— (1904). “El bronce en la región calchaquí”. En *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, serie 3, tomo IV, 265-283. Buenos Aires.
- » ——— (1917). *Supersticiones y leyenda*. Buenos Aires, La Cultura Argentina.
- » Ameghino, F. (1914 [1880]). “Inscripciones antecolombinas encontradas en la República Argentina”. En *Obras completas, vol. II: Primeros trabajos científicos*, pp. 403-420. La Plata, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.
- » ——— (1918 [1881]). *La antigüedad del Hombre en el Plata*. Buenos Aires, La Cultura Argentina.
- » Anderman, J., Fernández Bravo, A. (2003). “Objetos entre tiempos: coleccionismo, soberanía y saberes”. En *Márgenes-Margens*, nº 4, 28-37. Belo Horizonte/Buenos Aires.
- » Bauer, B. (2008 [2004]). *Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.
- » Beuchat, H. (1912). *Manual d'Archeologie Américaine*. París, Librairie Alphonse Picard et fils.
- » Botana, N. (1986). *El orden conservador*. Buenos Aires, Hyspamerica.
- » Boubourg, B. de (1861). *Popol Vuh, Le livre sacré et les mythes de l'Antiquité Américaine*. París, Arthus Bertrand Editeur.
- » Bovisio, M. A. (2002). “Aportes de Adán Quiroga para una Historia del Arte Prehispánico Argentino”. En “V Jornadas de Estudios e Investigaciones”. Buenos Aires, Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 359-371.
- » ——— (2011). “Lo real en el arte prehispánico”. En *Boletín de Estética. Publicación del Programa de Estudios en Filosofía del Arte del Centro de Investigaciones Filosóficas*, nº 18, diciembre. <http://www.boletindeestetica.com.ar/>
- » Brinton, D. (1868). *Myths of the New World*. Nueva York, Leypoldt and Holt.

- » Cabrera, P. (1943). *Apuntes sobre la vida íntima del sabio Samuel Lafone Quevedo*. Buenos Aires, Escuela Gráfica del Colegio Pío IX.
- » Cortazar, A. R. (1993). "J. B. Ambrosetti: el hombre, su época y su obra folklórica". En Cortazar, A. R. (comp.), *Ambrosetti. Los argentinos y su folklore*, pp. 7-34. Buenos Aires, Centurión.
- » Dávila da Rosa, L. (2011). *Reservas, asimilación, aniquilamientos. Los dilemas del progreso en la polémica R. Lehmann-Nitsche-J. B. Ambrosetti*. Buenos Aires, Kula.
- » Debenedetti, S. (1917). "Ambrosetti y su obra científica". En Ambrosetti, J. B., *Supersticiones y leyendas*, pp. 9-35. Buenos Aires, La cultura argentina.
- » Duviols, P., Itier, C. (1993). "Estudio y comentario etnohistórico en Joan de Santa Cruz Pachauti Yanqui Salcamaygua". En *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru*, pp. 11-179. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- » Fernández, J. (1982). "Historia de la Arqueología Argentina". En *Anales de Arqueología y Etnología*, 34-35, 1-100.
- » Furlog, G. (1964). *Samuel Lafone Quevedo*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- » González, A. R. (1961-1964). "La cultura de la Aguada de N. O. argentino". En *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba*, vol. 2-3, Córdoba.
- » ——— (1974). *Arte, estructura y arqueología*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- » ——— (1980 [1977]). *Arte Precolombino en la Argentina*. Buenos Aires, Filmediciones Valero.
- » ——— (1998). *Cultura La Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires, Filmediciones Valero.
- » González Holguín, D. (1879 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Edición a cargo de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid.
- » Guevara, J. (1882). *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Buenos Aires. Lamas, A. (prólogo); Ostwald, S. (ed.). Buenos Aires.
- » Haber, A. (1994). "Supuestos teórico-metodológico de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca". En *Publicaciones* 47, 31-54. CIFF y H, UNC, Córdoba.
- » Haber, A., Delfino, D. (1997). "Samuel Lafone Quevedo and the construction of archaeology in Argentina". En *Revista de História da Arte e Arqueologia*, 31-43.
- » Hellemeyer, M. (2010). "Arte indígena o el triunfo del evolucionismo". En Bovio, M. A., Pehos, M., *Arte indígena, categorías prácticas y objetos*, pp. 55-72. San Fernando del Valle de Catamarca, Universidad Nacional de Catamarca.
- » Lafone Quevedo, S. (1888). *Londres y Catamarca, cartas a La Nación 1883/85*. Buenos Aires, Imprenta y librería de Mayo.
- » ——— (1890). "Notas arqueológicas a propósito de un objeto de arte indígena". En *Revista del Museo de la Plata*, tomo I (Arqueología), 1-13.
- » ——— (1891). "Zemes de Catamarca". En *American Anthropologist*, octubre.
- » ——— (1892a). "Catálogo descriptivo e ilustrado de las huacas de Chañar-Yaco, Catamarca". En *Revista del Museo de la Plata*, tomo III, 33-64 (separata: 1-38). La Plata.
- » ——— (1892b). "El culto de Tonapa". En *Revista del Museo de la Plata*, tomo III, 3-59. La Plata.
- » ——— (1900a). "Los ojos de Imaymana y el señor de la ventana". En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XX, n° 7-12, 3-31.
- » ——— (1900b). "Las manoplas del culto a Viracocha". En *Actas Congreso Internacional de Americanistas*, 284-291. París, Leroux.

- » ——— (1977 [1901]). “Prólogo”. En Quiroga, A., *La cruz en América*, pp. 11-22. Buenos Aires, Americana.
- » ——— (1902). “Viaje a Santa María y Tafi en octubre de 1898”. En *Revista del Museo de la Plata*, tomo XI, 121-129 (separata: 1-8). La Plata.
- » ——— (1903). “Las ruinas de Pajanco y Tuscamayo entre Siján y Pomán, provincia de Catamarca”. En *Revista del Museo de la Plata*, tomo X, 259-265 (separata: 1-8). La Plata.
- » ——— (1906). “Viaje arqueológico en la región de Andalgalá (1902-1903)”. En *Revista del Museo de la Plata*, tomo XII (separata: 1-38). La Plata.
- » ——— (1918). “Rasgos psicológicos de los indios Sudamericanos”. En *Revista del Museo de la Plata*, tomo XXIV, 63-81. La Plata.
- » Lozano, P. (1882). *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Andrés Lamas.
- » Mallery, G. (1888-1889). “Picture-writing of the American Indians”. En Powell, J. W. (ed.), *Tenth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, vol. XXX, 25-742. Washington D. C.
- » Monserrat, M. (1993). *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, CEAL.
- » Molina, C. de (1873 [1576]). *Fables and rites of the incas*. Markhan, C. (trad. al inglés). Londres, Hakluyt Society.
- » Montesinos, F. (1869-1870 [1646]). *Memorias historiales i políticas del Piru*. En López, V. F. (ed.), *Revista de Buenos Aires*. Buenos Aires.
- » Müller, Max (s/f). *Orígenes y desarrollo de la religión. Estudiados a la luz de las religiones de la India*. Madrid, La España Moderna.
- » Natri, J. H. (2004). “Los primeros americanistas (1876-1900) y la construcción arqueológica del pasado de los Valles Calchaquíes (Noroeste argentino)”. En Haber, A. *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, pp. 91-114. Bogotá, CESO-UNIANDES.
- » Natri, J. H., Catania, B. (2011). “Contexto intelectual del surgimiento del americanismo en la Argentina”. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXXVI, 61-77.
- » Pané, R. (1977). *Relación de las Antigüedades de los indios*, p. 46. México, Siglo XXI.
- » Pérez Gollán, J. A. (1995). “Mr. Ward en Buenos Aires. Los museos y el proyecto de nación a fines del siglo XIX”. En *Ciencia Hoy*, vol. 5, n° 28, 52-58.
- » Podgorny, I. (s/f). “Vitrinas y administración. Los criterios de organización de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata entre 1897 y 1930”. En *Relics and selves: articles*. Disponible en: <http://curlew.cch.kcl.ac.uk>
- » Quiroga, A. (1893). “Calchaquí y la epopeya de las Cumbres”. En *Revista del Museo Nacional de La Plata*, tomo V, 185-223. La Plata.
- » ——— (1896a). “Antigüedades Calchaquíes. La colección Zavaleta”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Tomo XVII, n° 4/6, abril/junio, 177-210.
- » ——— (1896b). “Excursiones por Pomán y Tinogasta”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Tomo XVII, N° 10/12, octubre/diciembre, 499-596.
- » ——— (1898). “El simbolismo de la cruz y el falo en calchaquí”. En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XIX, n° 7-12, 41.
- » ——— (1929). “Folklore calchaquí”. En *Revista de la Universidad de Buenos Aires*.
- » ——— (1931). *Petrografías y Pictografías del Calchaquí*. Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires.

- » — (1977 [1901]). *La cruz en América*. Buenos Aires, Americana.
- » Quiroga Coria, L. G. (1962). *Dr. Adán Quiroga, síntesis de su vida y obra*. San Juan, Archivo Histórico y Administrativo.
- » Rialle, J. G. de (1878). *La Mithologie comparée*. París, C. Reinwald et Cie.
- » Rivero, M., von Tshcudi, J. (1851). *Antigüedades peruanas*. Viena, Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.
- » Rojas, R. (1960 [1922]). *Historia de la Literatura argentina. Ensayos filosóficos sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Cap. VI: “Las tradiciones indígenas”, vol. VII/VIII: “Los Modernos”, pp. 142-164. Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- » Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. de (1993 [1615]). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- » Serrano, A. (1966). *Manual de la Cerámica Indígena*. Córdoba, Assandri.
- » Squier, E. G. (1877). *Peru: incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Londres, Ams Press Inc.
- » Techo, N. de (1897). *Historia de la provincia del Paraguay*. Madrid.
- » Winckelman, J. J. (1989 [1764]). *Historia del Arte en la Antigüedad seguida de las Observaciones sobre la Arquitectura de los Antiguos*. Madrid, Aguilar.
- » Wiener, C. (1880). *Perou et Bolivie, récit de voyage*. París.

María Alba Bovisio

Doctora en Historia y Teoría de las Artes por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, docente e investigadora en la cátedra de Arte Precolombino de esa institución, donde también ejerce la docencia de posgrado, y Profesora Titular de Arte Amerindio en la Maestría en Historia del Arte del IDAES/UNSAM. Es autora del libro *Algo más sobre una vieja cuestión: “arte” vs. “artesanía”* (2002) y coautora, junto a Marta Penhos, de *Arte indígena: categorías, prácticas y objetos* (2010).

