



Centro de Estudios de Arqueología Histórica  
Universidad Nacional de Rosario



Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica  
Latinoamericana | Año XI, Volumen 15 | 2022

Revista del Centro de Estudios de Arqueología Histórica,  
Facultad de Humanidades y Artes,  
Universidad Nacional de Rosario  
<https://teoriaypracticaah.unr.edu.ar/index.php/index>  
<https://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/14804>

ISSN en línea: 2591-2801

ISSN versión impresa: 2250-866X

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
(CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Alejandro García (ID: <https://orcid.org/0000-0002-3537-5879>), Gina Domeneghini (ID: <https://orcid.org/0000-0001-5581-4413>) y Fredi Varas (ID: <https://orcid.org/0000-0002-3583-9047>). Evidencias de prácticas religiosas y de brujería en el arte rupestre del Valle de Tulum (San Juan)

---

## EVIDENCIAS DE PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y DE BRUJERÍA EN EL ARTE RUPESTRE DEL VALLE DE TULUM (SAN JUAN)

### EVIDENCE OF RELIGIOUS AND WITCHCRAFT ACTIVITIES IN THE ROCK ART OF THE TULUM VALLEY (SAN JUAN)

Alejandro García\*, Gina Domeneghini\*\* y Fredi Varas\*\*\*

#### Resumen

En el presente artículo se identifican y analizan veintiséis representaciones rupestres de cinco sitios de San Juan estrechamente vinculables con referentes de la iconografía cristiana. Con el objeto de comprender su producción, se intenta precisar su agencia y contexto social de realización. Para examinar este último aspecto se explora el posible desarrollo de actividades rituales aplicando los principios enunciados por Ross y Davidson (2006) para su detección en sitios con arte rupestre. Como resultado, se propone que el marco para entender la distribución y creación del registro analizado estaría dado por el desarrollo de actividades religiosas y de brujería, en algunos casos en lucha por el control de determinados espacios.

**Palabras clave:** Arte rupestre; religión; brujería; Valle de Tulum; San Juan.

---

\* Centro de Investigaciones de la Geósfera y Biósfera (Cigeobio). Conicet-Universidad Nacional de San Juan, Argentina. [alegarcia@unsj.edu.ar](mailto:alegarcia@unsj.edu.ar) - <https://orcid.org/0000-0002-3537-5879>

\*\* Centro de Investigaciones de la Geósfera y Biósfera (Cigeobio). Conicet-Universidad Nacional de San Juan, Argentina. [ginadomeneghini1@gmail.com](mailto:ginadomeneghini1@gmail.com) - <https://orcid.org/0000-0001-5581-4413>

\*\*\* Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan. [fredimarvaras@gmail.com](mailto:fredimarvaras@gmail.com) - <https://orcid.org/0000-0002-3583-9047>

## Abstract

In this article, twenty six rock art representations from five San Juan sites closely linked to references of Christian iconography are identified and analyzed. In order to understand their production, we try to specify their agency and social context of realization. To examine this last aspect, the possible development of ritual activities is explored by applying the principles enunciated by Ross and Davidson (2006) for their detection in sites with rock art. As a result, it is proposed that the framework for understanding the distribution and creation of the analyzed record would be given by the development of religious and witchcraft activities, in some cases in the struggle for control of certain spaces.

**Keywords:** Rock art; religion; witchcraft; Tulum Valley; San Juan.

## Introducción

Durante el desarrollo de estudios de arte rupestre en diversos sitios cercanos al valle de Tulum (donde se encuentra la ciudad capital de San Juan) se han registrado representaciones históricas de carácter religioso y otras que si bien guardan cierta relación con un símbolo propio del Cristianismo presentan variaciones que sugieren su utilización en un contexto diferente. La ausencia a nivel local y nacional de estudios arqueológicos específicos previos sobre este tipo de registro de época colonial e independiente refleja la dificultad de abordaje de este tema, cuyo tratamiento en esta oportunidad no sólo contribuye a llenar ese vacío sino también a proporcionar un punto de partida para su tratamiento en situaciones similares.

Teniendo en cuenta tanto la fuerte incidencia de la religión en la sociedad sanjuanina como el no menos importante involucramiento de ésta en actividades comúnmente vinculadas con la hechicería y la brujería, se analizan aquí las imágenes registradas y se explica su producción como reflejo de las acciones propias del despliegue y expansión de cada uno de estos ámbitos, en algunos casos dirigidas a la sacralización de algunos espacios en un escenario de “disputa espiritual”. Específicamente, se busca obtener precisiones acerca de la agencia del registro rupestre analizado, de la posible ejecución de rituales asociados con algunas de las representaciones rupestres de época histórica, y del desarrollo de una velada competencia por espacios entre acólitos del cristianismo y los responsables de actividades susceptibles de ser integradas dentro del conjunto de prácticas de magia o brujería.

## Casos de estudio

El valle de Tulum se localiza en el centro de la provincia de San Juan y está surcado por el tramo pedemontano y de llanura del río homónimo (Figura 1). Hacia el noroeste y el noreste está limitado por las Serranías de Villicum (sistema perteneciente a la precordillera) –en adelante SV- y por las Sierras de Pie de Palo (pertenecientes a las Sierras Pampeanas) –en adelante SPP-, respectivamente. Las imágenes analizadas en este trabajo fueron registradas en cinco sitios con arte rupestre; cuatro de ellos (Quebrada del Pozo del Indio<sup>1</sup>, Quebrada Pintada, Quebrada del Gato y Quebrada del Molle Norte) se localizan en algunas de las quebradas homónimas del lado occidental de las SPP, entre aproximadamente 600 y 900 m.s.n.m., mientras que el quinto, Quebrada de la Pola (SV), se ubica entre los 850 y 900 m.s.n.m. (Figura 1). En ninguno de estos sitios se han realizado excavaciones arqueológicas sistemáticas (por lo tanto no se dispone de precisiones sobre la funcionalidad y cronología de los mismos) y sólo dos de ellos presentan estudios previos de su arte rupestre: Quebrada del Molle Norte, donde se realizaron análisis desde el

punto de vista artístico y estético (Riveros, 2001; Varela, 2001; Varela y Riveros, 2004) y Quebrada Pintada, donde se efectuó una descripción preliminar de los sectores con manifestaciones rupestres (García, 2020).



Figura 1. Ubicación del valle de Tulum y de los sitios analizados en la provincia de San Juan<sup>2</sup>

La Quebrada del Pozo del Indio (QPI) tiene unos 2,5 km de extensión; salvo el tramo distal, en el que se abre en un abanico de 500 m de ancho, es relativamente estrecha (Figura 1). El acceso hacia el sector proximal se ve interrumpido por la presencia de un salto que en su parte superior tiene un pozo natural de aproximadamente 4 m de diámetro, que ocasionalmente se llena con agua de lluvia. Las numerosas representaciones rupestres se encuentran mayormente concentradas en los últimos 120 m previos al pozo, sobre todo en los paredones ubicados a ambos lados de la quebrada en el sector aledaño a la oquedad, donde se destaca una agrupación de motivos indígenas complejos. No se observan aquí otros materiales arqueológicos asociados. Teniendo en cuenta los diseños y pátinas de los motivos locales, y su comparación con los de otros sitios de la región, se estima que la mayoría es de factura indígena y corresponde a momentos prehispánicos; las de época histórica son generalmente inscripciones, muchas de ellas recientes (de los últimos cien años).

Unos 10 km al norte se encuentra la Quebrada Pintada (QP) (Figura 1). Ésta es menos estrecha que la anterior, con un ancho que va desde unos 20 m en el extremo proximal a 270 en el distal. Tiene aproximadamente 7 km de largo, pero sólo en la mitad final se han observado petroglifos, que se encuentran casi exclusivamente en paredones rocosos ubicados en la ladera meridional. En el sitio se han diferenciado 539 motivos distribuidos en 9 sectores, y no se han observado otros materiales arqueológicos

asociados. El registro incluye 188 inscripciones y figuras de época histórica, entre ellas cinco imágenes de índole religiosa.

La Quebrada del Gato (QG) se encuentra a poco más de 5 km al norte de la Pintada (Figura 1). Es mucho más corta que las anteriores (aproximadamente 1 km), y tiene anchos variables entre unos 10 y 200 metros en los extremos proximal y distal, respectivamente. Las manifestaciones de arte rupestre se encuentran mayormente en los paredones rocosos del sector distal de la quebrada. En general se trata de representaciones indígenas, y sólo excepcionalmente se han observado motivos modernos, entre ellos dos con connotaciones religiosas.

El cuarto sitio registrado en la SPP es Quebrada del Molle Norte (QMN) (Figura 1). Se trata de una corta y muy angosta quebrada (aproximadamente 400 m de largo y entre 2 y 10 de ancho) ubicada en la parte alta del piedemonte occidental del cordón montañoso. Aquí no se han realizado estudios arqueológicos pero sí algunos análisis artísticos de las numerosas representaciones rupestres (Varela y Riveros, 2004). Éstas son atribuibles a los grupos indígenas prehispánicos de la zona, con excepción de unas pocas de origen moderno. Llamativamente, aunque el sitio es uno de los más conocidos y visitados de la región, aquí no se encontró iconografía vinculable con símbolos religiosos, sino únicamente una inscripción.

Finalmente, el único sitio de SV en el que se han hallado imágenes religiosas es la Quebrada de la Pola (QdP) (Figura 1). Se trata de una quebrada encajonada de aproximadamente 1,2 km de extensión y de unos 5 m promedio de ancho. A la salida del sector montañoso, sobre el costado norte, se ubican otras rocas que también tienen representaciones rupestres prehispánicas e históricas. Sobre el costado sur se extiende un espacio aterrizado de unos 700 m de largo, en el que se observan restos líticos y cerámicos en superficie, junto con diversos pozos modernos en sectores acotados que parecen hacer tenido tumbas o estructuras habitacionales. En esta zona no se han realizado excavaciones sistemáticas. Las representaciones rupestres, mayoritariamente prehispánicas, se encuentran en el tramo distal del sector encajonado de la quebrada, tanto en los paredones de ambos costados como en losas ubicadas en el piso.

### Elementos teóricos y metodológicos

En función de la diversidad de definiciones existentes y de las dificultades de acotar el significado de “religión” (Insoll, 2004), en este trabajo se entiende por religioso cualquier elemento vinculado con creencias o prácticas que atañen a la relación entre un grupo humano y elementos sobrenaturales, místicos o espirituales. La población de San Juan presenta un alto grado de religiosidad, coherente con la intensa actividad desplegada fundamentalmente por la Iglesia Católica y por diversas órdenes desde el siglo XVI, y con la aparición y afianzamiento de otros cultos desde el siglo XX (Verdaguer, 1931; Feroni, 2013; Diario Huarpe, 2015). Resultado de estas expresiones religiosas son los centenares de iglesias, capillas, ermitas y grutas diseminadas en todo el territorio. Pero junto con este accionar institucional y público parece haberse desarrollado en forma más velada un conjunto de prácticas relacionadas con curanderismo, hechicería y brujería, cuyos rastros han sido tenuemente visibilizados en estudios recientes (Casas, 2015; Krause Yornet, 2000, 2006, 2008). Las actividades de los hechiceros se vinculan con la ayuda a personas con problemas sentimentales o de salud, o para encontrar algo perdido (Coronas Tejada, 2000), mientras que las de los brujos se asocian con la manipulación mágica de fuerzas sobrenaturales mediante el lanzamiento de hechizos y el conjuro o la invocación de espíritus, ya sea para buenos o malos propósitos (Guiley, 2008, p.378). Desde el punto de vista de su ubicación geográfica, las noticias de estas actividades se extienden por toda la provincia, especialmente en espacios montañosos. Precisamente, dos de las zonas más famosas por su vinculación con la realización de acciones de magia y brujería

son la SPP y la SV. En las últimas décadas, las transformaciones derivadas de la dispersión de algunas ideas posmodernas han dado lugar a la exteriorización y visibilización de tales prácticas, que si bien ya existían estaban reservadas a ámbitos más restringidos. Por otro lado, la naturalidad con que se admite socialmente la presencia de estas actividades y creencias refleja su gran alcance, extensión y aceptación en la población sanjuanina, no sólo en los espacios rurales sino también en las ciudades. Esta situación sugiere una profundidad histórica que quizás se remonta a varios siglos atrás, por lo que, operativamente, consideramos la posible continuidad de las mismas desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad y, en consecuencia, su posible conexión con la elaboración de algunas de las imágenes registradas.

Otro de los aspectos teóricos considerados es el vinculado con la posible realización, durante las épocas colonial e independiente, de rituales religiosos en ámbitos externos a los edificios propios de los ceremoniales cristianos. El desarrollo de un ritual implica la repetición de un conjunto de acciones que tienen un alto valor simbólico, debido a su conexión con una tradición cultural, una ideología o un credo. Según Rappaport, quien estudió en profundidad los rituales de poblaciones aborígenes de Nueva Guinea, se trata de la “ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones no enteramente codificados por quienes los ejecutan” (Rappaport, 1999, p. 55). Estas acciones implican una estructura ritual, entre cuyos elementos principales se encuentran la invariabilidad y repetición de las formas y declaraciones, lugares y tiempos de realización especiales, la participación diferenciada de los intervinientes, conductas e imágenes formalizadas o estereotipadas y la transmisión de mensajes canónicos a través de los aspectos invariables o de los componentes del acto litúrgico.

Ross y Davidson (2006) propusieron una metodología dirigida a rastrear estos elementos (y por lo tanto, la realización de rituales) en la producción de arte rupestre. De acuerdo con su análisis, de los componentes mencionados pueden implicarse expectativas verificables en sitios con arte rupestre. Entre las principales se destacan: a) la repetición invariada de los mismos motivos, técnicas y contextos físicos, según programaciones variables; b) la selección de lugares o contextos específicos, escogidos frente a otros de similares características; c) la presencia de motivos fuertemente formalizados, que pueden ser simples o muy elaborados, según su papel; d) la posible interacción de los participantes a través de acciones de remarcación, repintado, delineado, abrasión o simple frotamiento con las manos de motivos ya existentes; y e) el potencial uso de los motivos rupestres como contenedores de mensajes canónicos (esto es, definidos previamente por otros). Esta propuesta ya ha sido tomada como base para la identificación de arte rupestre ritual en otros trabajos (e.g., Carden, 2008; Argüello García y Rodríguez Buitrago, 2013; etc.) y constituye asimismo uno de los fundamentos del presente estudio.

En sintonía con el glosario de IFRAO, consideramos como motivo “an anthropic mark or connected arrangement of marks on rock, perceived by contemporary humans as forming a single design” (<http://www.ifrao.com/ifrao-glossary/>) y utilizamos aquí con el mismo significado la palabra “representación”. Los motivos analizados han sido identificados como religiosos por su afinidad formal con referentes de alto nivel simbólico para el culto católico o por tratarse de inscripciones que directamente aluden a expresiones cristianas. En el caso de representaciones simples cuya factura pudiera ser prehispánica, su adscripción a tiempos históricos se basa en su asociación contextual con otros motivos indudablemente modernos y en la coloración de las pátinas, generalmente mucho más clara que las de las representaciones a las que se asigna un origen prehispánico, y sobre las cuales se encuentran varias veces superpuestas. Al respecto, cabe señalar que a fin de mejorar la observación de los motivos rupestres, las imágenes fueron tratadas con diversos programas (Microsoft Office Manager Picture, Corel Draw y Adobe Photoshop), lo que en la mayoría de los casos implicó un cambio de coloración.

## Antecedentes

El estudio de las representaciones rupestres coloniales de carácter religioso ha sido objeto de diversos trabajos en América del Sur, fundamentalmente en Chile y Perú (Arenas y Odone, 2015; Arenas, González y Martínez, 2019; Blanco et al., 2015; Gallardo, 2018; Hostnig, 2007; Martínez, 2009; Rivet, 2016). Por el contrario, no hemos registrado análisis específicos en Argentina, donde la iconografía religiosa colonial generalmente se muestra en el marco de estudios más amplio (e.g. Basso, 2021; Cahiza, 2012; Fernández, 2010).

sociales. **Albardón: Encontraron huesos humanos envueltos en una sábana, Se podría tratar de una brujería**  
Diario Popular San Juan (.) 20 agosto, 2019 LAS NOTICIAS DEL DÍA (<https://diariopopularsi.com.ar/las-noticias-del-dia/>)

A LA ORILLA DEL CAMINO  
**Macabro: hallaron restos de un ritual de 'magia negra' en Albardón**  
La imagen de San La Muerte fue encontrada por vecinos junto a una cruz negra, generando temor en quienes transitan por allí.  
SAN JUAN (<https://www.damenoticias.com/san-juan>)

Conmoción en medios nacionales por la bruja que apareció en San Juan **San Juan es la capital de las brujas**

¿Magia negra o ritual?: el aterrador hallazgo en el lateral de Circunvalación  
Capital, Albardón, Caucete, Sarmiento y Zonda, los departamentos donde se registran más ritos de magia

Una bruja cuenta qué "trabajos" le piden los sanjuaninos: amarres amorosos y sexuales, a la cabeza  
Doña Candelita es una de las más buscadas por los sanjuaninos. **Contó detalles de sus prácticas.**

**En San Juan, cada vez son más los que se inclinan a la brujería para conseguir dinero o amor**

Crear o no, siempre hay mujeres y hombres detenidos por realizar ritos de magia blanca o negra. Según un relevamiento realizado por Diario La Provincia, el departamento más frecuente es Capital.



Figura 2. Ejemplos de titulares de periódicos de San Juan y elementos materiales relacionados con prácticas de brujería en años recientes. Fuentes de las fotografías: <https://telesoldiario.com/noticias/departamentales/arte-o-brujeria-la-tetrica-imagen-que-desconcierta-y-espanta-a-los-cauceteros-257568/>, <https://www.damenoticias.com/nota/462859-magia-negra-o-ritual-el-aterrador-hallazgo-en-el-lateral-de-circunvalacion>, <https://diariourbano.com.ar/hallaron-restos-de-un-ritual-de-brujeria-en-el-departamento-de-albardon/> y <https://diariodecuyo.com.ar/sanjuan/La-autora-de-la-brujeria-de-la-que-habla-San-Juan-conto-los-detalles-del-trabajo-de-magia-negra-2018>.

En cuanto al análisis arqueológico de prácticas de brujería o hechicería, sólo existen algunas aproximaciones vinculadas con representaciones prehispánicas, aunque siempre enmarcadas en estudios relacionados con chamanismo (e.g. Algrain, 2013; Oliva y Algrain, 2005; Oliva, Panizza y Algrain., 2010; Pastor, 2012; Pastor, Recalde, Tissera, Ocampo, Truyol y Chiavassa-Arias, 2015). El tema, en cambio, ha sido extensamente abordado desde el punto de vista etnográfico, etnohistórico y de la antropología social en distintas provincias argentinas (e.g. Arteaga, 2012; Barrios, 2000; Disderi, 2004; Garcés, 2010; García Insausti, 2020a y b; Díaz Ledesma, 2016). En San Juan los casos se reducen a algunos estudios vinculados con las creencias en la brujería en el Departamento de Jáchal (Casas, 2015) y con rituales tradicionales, religiosidad campesina y concepciones rurales del mal y la enfermedad (Krause Yornet, 2000, 2006, 2008).

En esta provincia, otra fuente de información reciente está dada por el imaginario social actual y por la creciente publicación a nivel periodístico de sucesos relacionados con prácticas de brujería. En este sentido, resulta francamente llamativa la multiplicación de casos conocidos a través de los diarios locales, referidos a la realización de rituales con diversos elementos, como gallos negros, gallinas, carne cruda, ratones blancos y negros, sapos, fruta, vegetales, bebidas alcohólicas, maíz, velas, fósforos, huevos podridos, cruces negras, muñecos y fotografías de personas (Figura 2). Uno de los aspectos más impactantes de estas prácticas es su gran visibilidad, ya que no se realizan en lugares escondidos sino en sitios en los que estos componentes materiales pueden ser observados fácilmente. Esta apertura se refleja también en diversos portales digitales en los que se llega a ofrecer estos servicios (aun cuando son considerados ilegales ([https://www.compraensanjuan.com/anuncio\\_se/1146809/curandera](https://www.compraensanjuan.com/anuncio_se/1146809/curandera))).

## Resultados

La revisión de las representaciones rupestres históricas de los sitios analizados permitió detectar 26 motivos de carácter religioso: 4 en QPI, 5 en QP, 2 en QG, 1 en QMN y 14 en QdIP (Tabla 1 y Figura 3). Doce de ellos se encuentran superpuestos a otros, generalmente prehispánicos, y su posicionamiento no presenta un patrón definido (Tabla 1). Sin embargo, en varios casos se observa un posicionamiento superior o central con respecto a motivos indígenas, posiblemente intencional y dirigido a establecer una situación hegemónica.

En QPI se registraron cuatro representaciones históricas de carácter religioso (Tabla 1). Dos de ellas son interpretadas como cálices, que presentan en su parte superior una imagen no común en la iconografía cristiana. Se trata de una forma con un eje vertical del cual salen dos segmentos inclinados, que podría representar el simbolismo de la trinidad o, de manera esquemática, Cristo crucificado (Figuras 3a y 3b). Otras dos están constituidas por una cruz aparentemente dispuesta sobre un pedestal, lo que permite identificarlas con la conocida “cruz del Calvario”, y una inscripción que reza “Jesús” (Figuras 3c y 3p).

En QP, tres de los motivos religiosos son cruces latinas, una de ellas sobre un pedestal (Tabla 1, Figuras 3f, 3g y 3h). Una cuarta cruz responde al formato conocido como “griego” (con los cuatro brazos iguales) y presenta dos apéndices a modo de cuernos en sus vértices superiores (Figura 3i). La representación restante remite a un personaje antropomorfo con una cruz en su mano izquierda cuyo segmento superior de esta cruz tiene forma de (¿humana/animal?) cabeza con dos cuernos (Figura 3j).

En QG se registraron sólo dos cruces (Tabla 1). Ambas tienen un diseño simple y fueron realizadas mediante la cuidada horadación de puntos (Figuras 3d y 3e). Dada su cercanía a una posible tumba marcada con un óvalo irregular de rocas, es probable que su origen esté asociado con esta estructura. También es escaso el registro de QMN, donde sólo se observó la inscripción “*Jesú (sic) te ama*” (Tabla 1 y Figura 3q).

Tabla 1. Motivos rupestres religiosos de los sitios analizados.

Sitio	Motivo	Nº	Técnica	Superposición	Ubicación
QPI	cáliz	3a	Picado	Sobre inscripción histórica	Centro de panel con inscripciones históricas
	cáliz	3b	Picado	No	Sector superior de panel con inscripción
	cruz con pedestal	3c	Picado	Aparentemente sobre cruz anterior	Parte inferior de paredón, entre motivos indígenas
	inscripción	3ñ	Picado	Parcial sobre motivos indígenas	Centro de panel, en medio y al costado de motivos indígenas complejos
QP	cruz latina	3f	Picado	Sobre motivo indígena	Sector central de panel con motivos indígenas
	cruz latina	3g	Picado	Parcial sobre motivo indígena	Sector central de panel con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3h	Picado	No	Posición central en bloque aislado
	cruz griega	3i	Picado	No	Posición central en panel sin otros motivos
	cruz con apéndices	3j	Picado	No	Sector superior del paredón en el que se encuentran
QG	cruz latina	3d	Horadado	No	Posición central en cara de bloque aislado
	cruz latina	3e	Horadado	No	Posición lateral en cara de bloque aislado
QMN	inscripción	3q	Picado	Parcial sobre motivo histórico	Sector central de gran panel con motivos indígenas
QdIP	cruz con apéndices	3k	Picado	No	Posición central en gran roca con escasos motivos prehispánicos e históricos
	cruz con pedestal	3l	Picado	No	Panel aislado en sector superior de pared, por encima de motivos indígenas en el sector inferior
	iglesia	3m	Picado	No	Panel en sector superior de paredón con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3n	Picado	Sobre motivo indígena	Sector central de panel con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3ñ	Picado	Sobre motivo indígena	Sector central de panel con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3o	Picado	No	Panel en sector superior de paredón con motivos indígenas
	inscripción	3r	Picado	Sobre motivos indígenas	Sector superior de gran roca con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3s	Picado	No	Panel en sector superior de paredón con motivos indígenas
	cruz con pedestal	3t	Picado	Parcial sobre motivo indígena	Posición central y lateral en paredón con motivos indígenas e históricos
	cruz con pedestal	3u	Picado	Parcial sobre motivo indígena	En medio de gran losa con numerosos motivos indígenas
	cruz con pedestal	3v	Picado	No	Posición central y lateral en paredón con motivos indígenas e históricos
	cruz con pedestal	3w	Picado	No	Sector superior de gran roca sin motivos indígenas
	cruz con pedestal	3x	Picado	No	Sector superior de gran roca sin motivos indígenas
cruz con pedestal	3y	Picado	No	Sector superior de gran roca sin motivos indígenas	



Figura 3. Representaciones rupestres de carácter religioso analizadas en el presente trabajo.

Los motivos rupestres religiosos de época histórica son más numerosos en QdIP (Tabla 1). El conjunto identificado está compuesto por una cruz simple (Figura 3k), once cruces con pedestal (Figuras 3l, n, ñ, o, s, t, u, v, w, x e y), una inscripción (Figura 3r) y la representación de una iglesia de frente (Figura 3m). Tres de las cruces con pedestal se encuentran en una misma roca, ubicada a unos 20 m al norte de la entrada de la quebrada. En estos casos las bases son diferentes (Figura 4) y una observación detallada sugiere que una de las cruces habría sido remarcada. Otro ejemplar se encuentra en una gran losa sub-horizontal ubicada en la parte central de la quebrada; en este caso no se observa el segmento superior del trazo vertical, y el pedestal ha sido replicado en ambos extremos del brazo horizontal. Sobre la pared norte de la quebrada se registra otro caso; en esta oportunidad la cruz se encuentra aislada, en una posición alta, por encima y muy separada de un conjunto de representaciones cuya temática y pátinas permiten consideraras indígenas. En el mismo costado, dos cruces más se ubican en la cara superior de un angosto escalón; éstas parecen tener la particularidad de haber sido realizadas aprovechando trazos correspondientes a grabados indígenas previos, situación que no se repite en el sitio. En un sector más

profundo de la quebrada se observa la ya señalada relación de separación y mayor altura con respecto a representaciones indígenas. En este caso se trata de tres figuras contiguas; dos de ellas, en los extremos, corresponden a cruces con pedestales, y la tercera, ubicada en una posición central, parece mostrar el diseño esquemático de una iglesia vista de frente.

Completan el registro anterior una cruz y una inscripción. La cruz se encuentra aislada en la cara de una roca que muestra algunas representaciones indígenas en otro sector, y presenta dos brazos horizontales muy cercanos (el inferior, de menor extensión) y un único apéndice que sale del extremo superior del eje vertical; esta imagen parece haber sido realizada con la intención de borrar una anterior que ha sido masivamente remarcada. Por su parte, la inscripción reza “Virgen del Valle”; está ubicada en una gran roca a la entrada de la quebrada, sobre la margen sur. Ha sido posicionada en la parte superior de dicha roca, en medio de diversos motivos indígenas, algunos de los cuales han sido afectados. A su vez, la inscripción fue posteriormente vandalizada con el objeto de tornarla imperceptible.



*Figura 4.* Cruces con pedestal en una roca en el sitio Quebrada de la Pola. Obsérvense las diferencias formales de los pedestales y la posible remarcación de la figura central.

## Discusión

Las características y ubicaciones de los motivos rupestres religiosos descritos brindan indicios que permiten explorar algunos aspectos vinculados con su realización y funcionalidad.

### *Agencia de las representaciones religiosas*

En general las manifestaciones registradas no ofrecen dudas acerca de la adscripción religiosa de sus realizadores. En la Quebrada del Pozo del Indio las representaciones de cálices decorados con apén-

lices en la parte superior sólo parecen tener cabida en referencia a la presencia de individuos identificados con la iglesia católica. Si bien también podrían relacionarse con miembros de otra iglesia cristiana, el predominio del catolicismo a nivel provincial sugiere que la alternativa más probable es la primera. Algo similar sucede con las cruces en pedestal de los sitios Quebrada Pintada y Quebrada de la Pola. En estos casos podría esgrimirse una posible apropiación por parte de indígenas o de individuos no católicos, en el primer caso como parte de un eventual proceso de sincretismo iconográfico y en el segundo como parte de una estrategia de utilización de referentes cristianos en actividades de otros cultos, a fin de preservar su integridad. Sin embargo, con respecto a la primera idea cabe consignar que los casos de sincretismo que involucran cruces con pedestal muestran este motivo asociado con otros de origen nativo, algunos de los cuales a veces se insertan en el pedestal (Arenas y Odone, 2015; Hostnig, 2007).

Por otra parte, en algunos casos el color de las pátinas indica claramente que su realización es muy posterior a la de las representaciones indígenas, lo que sugiere una cronología tardía, quizás tan cercana como los siglos XIX o XX. Con respecto al posible uso de este símbolo en prácticas no vinculadas con las creencias cristianas, cabe esperar en estos casos una modificación del diseño o de la orientación de la cruz para adecuarla a la finalidad perseguida. Esta alteración no se observa en las cruces con pedestal registradas, pero sí en dos de las cruces correspondientes al sitio Quebrada Pintada, con el agregado de apéndices a manera de cuernos (Figura 5). Este tipo de marcas se vincula generalmente con la imagen del macho cabrío, que a su vez se relaciona con una deidad demoníaca llamada Baphomet, creación utilizada como excusa por el rey Felipe IV de Francia para iniciar la persecución de los miembros de la Orden de los Templarios (Domínguez Alarcón, 2015). Cabe consignar además que las investigaciones realizadas en la Sierra de la Huerta (Podestá, Re y Romero Villanueva (2011). 2011) han brindado un significativo registro de representaciones realizadas por arrieros, pero éstas no incluyen símbolos religiosos, lo cual permite descartar a este grupo social como productor de la iconografía analizada.

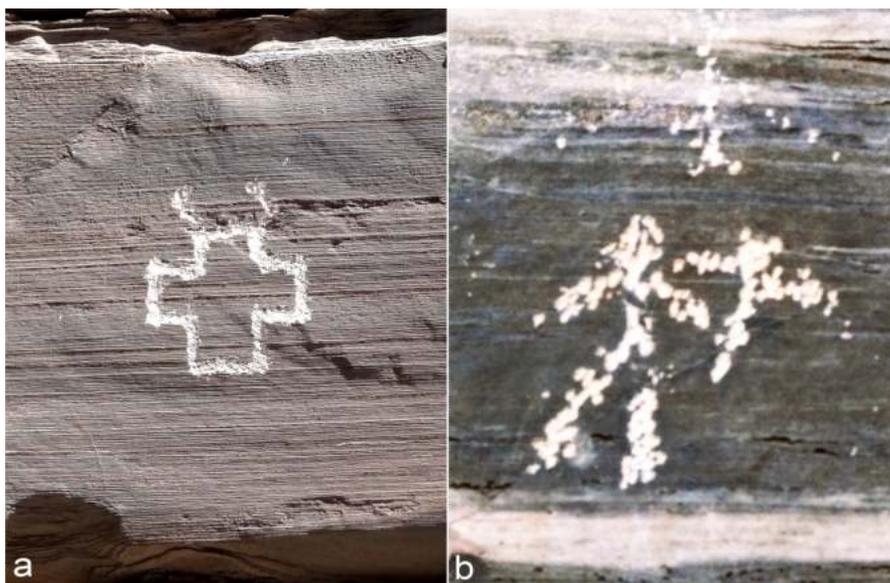


Figura 5. Representaciones de la Quebrada Pintada vinculables con prácticas de brujería. Obsérvense los apéndices interpretados como cuernos.

Por lo tanto, estimamos que el grabado de las cruces fue realizado por miembros de la comunidad católica, ya se trate de sacerdotes o de fieles, como parte de iniciativas individuales o de actividades grupales vinculadas con la propagación de sus creencias. Aun cuando mineros, arrieros, paisanos locales, bandidos, etc. tenían acceso a todas las quebradas de la zona, sólo en el sitio Quebrada de la Pola se observa una reiteración importante de la cruz del Calvario, lo que sugiere una producción vinculada con acciones sistematizadas, programadas o al menos preparadas de antemano por grupos específicos. Al respecto, la participación de sacerdotes estaría sugerida por la modificación de dos de las cruces con el agregado de cabezas circulares y una especie de sotana (Figura 4, imagen central). La consideración de esta última opción nos introduce a la discusión sobre las posibles características de las actividades involucradas.

### *¿Ritualidad o prácticas aisladas?*

En función de las características del repertorio rupestre, la principal expectativa material está dada por la aparición de manifestaciones asociables a dos de las expectativas derivadas del trabajo de Ross y Davidson (2006): la repetición e invariabilidad de ciertos motivos y la selección de lugares o contextos específicos. En este sentido, el registro analizado contiene tres representaciones reiteradas que podrían dar cuenta de la realización de rituales. Por un lado, las cruces con cuernos de la Quebrada Pintada, aunque no son similares, presentan la reiteración de un mismo elemento que alude ostensiblemente a la imagen del macho cabrío y a la idea de una presencia demoníaca. El hecho de que esta representación tan particular aparezca en un solo sitio sugiere la posibilidad de se trate de un mismo realizador. En el caso de la cruz griega (Figura 5a), el motivo está además muy remarcado, lo que podría asociarse con la realización de varias actividades rituales similares en el mismo lugar, las cuales habrían involucrado la remarcación del motivo analizado.

Como contraparte, en la Quebrada del Pozo del Indio se repite una imagen eminentemente cristiana: el cáliz. Éste es un elemento esencial de la liturgia cristiana, ya que es el vaso en el que se consagra el vino que se convierte en la sangre de Cristo durante la eucaristía. Por lo tanto, es un significativo símbolo de la comunión entre Dios y los hombres, cuya utilización es privativa del sacerdote. De ahí que resulte altamente probable que la realización de estas representaciones haya formado parte de ceremonias encabezadas por sacerdotes, de las que pudieron participar numerosos fieles, según se desprende de las características físicas del entorno inmediato a las paredes intervenidas. En efecto, se trata de espacios abiertos y amplios, (en uno de los casos, ubicado a una altura mucho menor que la de la representación), lo que permitía observar el ritual con facilidad. Como elemento a favor de esta posibilidad cabe contar la cercanía entre el sitio y la población humana del sector ocupado por las villas San Martín, San Isidro, Don Bosco y Dominguito (entre 6 y 9 km).

El caso más llamativo por la cantidad de reiteraciones de un mismo referente icónico y por la mayor lejanía entre el lugar y las poblaciones urbanas más cercanas (unos 20 km) es el de Quebrada de la Pola. Aquí se encuentran nueve representaciones de la cruz del Calvario. Aunque desde hace varias décadas se llega al sitio a través de un camino de tierra (realizado para acceder a algunos emprendimientos mineros cercanos), es posible que éste se superpusiera a una senda mucho más antigua. Por lo tanto la llegada al lugar implicaba un largo tránsito que, en el marco del desarrollo de posibles rituales, podía transformarse en una peregrinación.

La cruz (sobre todo en su versión latina) es el símbolo más distintivo del cristianismo; su diseño simple y la facilidad de su factura son factores que explican su fácil replicación en bloques o frentes

rocosos. La cruz con pedestal (o del Calvario) es la alternativa que grafica mejor el origen de este símbolo, ya que esa base representa el cerro Gólgota, donde se habría consumado la crucifixión de Cristo. La utilización de esta variante no sólo habría implicado más tiempo de realización sino también un mayor conocimiento de su simbología, lo que sugiere un alto grado de praxis religiosa por parte de sus autores (al menos en comparación con los realizadores de las cruces latinas observadas en varios de los sitios analizados). No sería extraño, por lo tanto, que en estos casos también se tratara de rituales ejecutados por líderes religiosos locales. Pero, ¿qué motivos llevarían a sacerdotes y fieles a replicar en escenarios de montaña los rituales que cómoda y rutinariamente realizaban en sus iglesias? ¿Por qué se eligieron determinadas quebradas y no otras?

### ***Finalidad de los rituales en sitios rupestres***

Más allá de que pueda considerarse la eventual necesidad de realizar acciones novedosas y movilizadoras para generar o renovar el interés de la feligresía, resulta llamativa la elección de los sitios utilizados para desarrollar estas actividades y dejar constancia de las mismas. En el caso de Quebrada del Pozo del Indio, es probable que la elaboración de complejas representaciones rupestres prehispánicas en torno a un pozo natural de agua en un ambiente muy árido se vinculara con la concepción sagrada (vinculada con la divinidad) de este espacio para las poblaciones indígenas locales. Como en muchos casos, esa percepción no habría finalizado al ir apareciendo los asentamientos históricos cercanos sino que habría continuado siendo el centro de prácticas para-religiosas propias de los grupos nativos locales incorporados al nuevo orden social. El resultado esperable es el de una virtual competencia entre el culto colonizador institucionalizado y aquellas ancestrales prácticas, cuyos respectivos escenarios se encontraban a muy poca distancia entre sí.

Considerado lo anterior, la realización de rituales o ceremonias en Quebrada del Pozo del Indio pudo estar dirigida a la apropiación simbólica de este espacio por parte de los cristianos (específicamente, católicos), reflejada en la representación de los cálices. En este sentido, la remarcación y profundización de al menos uno de estos grabados (Figura 3a) sugiere no sólo la reiteración de estas ceremonias, cuyo número estaría marcadamente sub-representado por las únicas dos imágenes mencionadas, sino también la recurrente utilización de los mismos sectores de la quebrada, tanto por la posibilidad de albergar un número importante de participantes como por su efecto de realzar la idea de creación de nuevos espacios sacros, evangelizados, puros, sanos, etc., contrapuestos simbólicamente al antiguo uso pagano del lugar.

El caso de Quebrada de la Pola era muy distinto, ya que en la época colonial se encontraba mucho más distante de las poblaciones cristianas, que seguramente se concentraban en las cercanías del río San Juan (Figura 1). Por lo tanto, esta zona siempre debió estar más abierta a la continuidad de las prácticas vinculadas con las creencias prehispánicas locales, lo que constituía un factor adverso para la acción de los líderes y feligreses católicos, que posiblemente fue solucionado con el concurso de una actividad tradicional y frecuente en el ámbito religioso de este credo: la peregrinación. Las peregrinaciones son un elemento importante dentro del conjunto de actividades de la Iglesia Católica. En San Juan hay constancia periódica de su realización por lo menos desde 1978, y Sillero (2019) llegó a afirmar que “no hay sanjuanino que en su vida no haya participado de alguna de estas caminatas”. Las mismas partían de la catedral, en pleno centro de la ciudad, y su destino iba variando entre el Cerrillo Barboza (Depto. Pocito), el Villicum (Depto. Albardón) y el Complejo Ceferino Namuncurá (Depto. San Martín, muy cerca de la Quebrada del Pozo del Indio). Según los medios periodísticos, estos traslados, que tenían 37 km en el primer caso y 25 en el tercero) eran movidos por la fe y la devoción (Figura 6). Sin embargo, una partici-

pante de estas peregrinaciones recuerda que en realidad el objetivo era la limpieza espiritual de diversos sectores aledaños a la ciudad, muy reconocidos por ser escenario de prácticas de brujería (Carlota López, com. pers. 2021). Según esta informante, el interés en esta “disputa espiritual” era compartido por varios párrocos locales y por las autoridades eclesiásticas provinciales. De hecho, la peregrinación de 2019 culminó con una misa celebrada por el propio obispo de San Juan.



Con fe y devoción la multitud espera la iniciación de la misa que poco después fue oficiada por monseñor Italo Di Stéfano en el altar levantado en el Villicum.

## Multitudinaria peregrinación de jóvenes sanjuaninos al Villicum

Unos 13 mil fieles cantaron y rezaron al Amor, la Paz, y la Familia de los argentinos. Monseñor Di Stéfano ofició una misa en plena serranía

*Figura 6.* Nota periodística correspondiente a una de las multitudinarias peregrinaciones de finales del siglo XX. Fuente: Diario de Cuyo, 31/08/2019.

Otro elemento que apoya la vinculación de las imágenes religiosas con una limpieza espiritual de algunos espacios (“exorcización de sitios” según Cruz, 2005) es la casi total ausencia de las mismas fuera de las sierras de Villicum y Pie de Palo. Efectivamente, a pesar de que existen numerosos sitios con abundantes representaciones rupestres (e.g. García, 2014, 2020, 2021a, 2021b; López y García, 2011; Podestá et al., 2006, 2009; Re et al., 2009), sólo se ha registrado otra cruz con pedestal en el sitio Piedras Marcadas, en la vertiente occidental de la Sierra de la Huerta (Cahiza, 2012), lo que indica que su producción habría estado direccionada por intereses específicos.

Los rituales ejecutados en la quebrada habrían formado parte, entonces, de una secuencia de actividades más amplia, que incluía el tránsito hasta el lugar. Cabe señalar que estas consideraciones pueden aplicarse aun en caso de que se tratara de acciones individuales llevadas a cabo de manera aislada por uno o varios sacerdotes o misioneros, o sea sin la participación de un grupo mayor. La finalidad de realizar estas prácticas en Quebrada de la Pola sería similar a la propuesta para Quebrada del Pozo del Indio: la apropiación y sacralización de un escenario natural dominado hasta ese momento por individuos extraños a la fe cristiana (y por lo tanto adversos). No obstante, ambos casos presentan particularidades diferenciales. Por un lado, en QdIP hay una actitud variable con respecto a las manifestaciones rupestres anteriores. Así, en dos ocasiones hay superposición y rediseño de motivos indígenas previos, y en una tercera la cruz fue posicionada al lado de una figura zoo-antropomorfa a fin de crear una escena de some-

timiento y adoración al nuevo símbolo (Figura 7b). En el mismo sentido, una cuarta cruz fue realizada en el medio de una gran losa que contenía múltiples representaciones prehispánicas, en un claro acto de apropiación al que contribuye la mayor visibilidad otorgada por la ejecución más reciente de los picados sobre la roca (Figura 7a). No obstante, en otros casos se observa una cierta actitud de respeto frente a las manifestaciones nativas, quizás por considerar que simplemente se trataba de diseños geométricos que no estaban asociados con el mundo espiritual, ya que siete cruces aparecen en paneles no ocupados por aquellas (Figuras 3l, o, s, v, w, x e y). Alternativamente, también es posible que simplemente se haya considerado que esta opción era mejor para resaltar la visibilidad de las cruces. Aun así, en tres de estos casos se trata de una ubicación contigua pero más alta que la de otros paneles que sí contienen representaciones indígenas previas (Figura 7c y 7d). En estas oportunidades la dominación está claramente brindada por la diferencia de altura entre ambos tipos de expresiones. Este posicionamiento en un plano superior es un recurso que también se observa en la antigua costumbre española, transmitida también en América, de colocar cruces elaboradas de diversas maneras en los techos o partes altas de viviendas, como protección contra el mal (Carreño, 2019; Cruz Sánchez, 2009). Aplicado a Quebrada de la Pola, este principio estaría indicando la intención de sanar y proteger el lugar. Similar efecto debía tener la imagen del frente de una iglesia, colocada entre dos de las cruces antes mencionadas (Figura 7d).

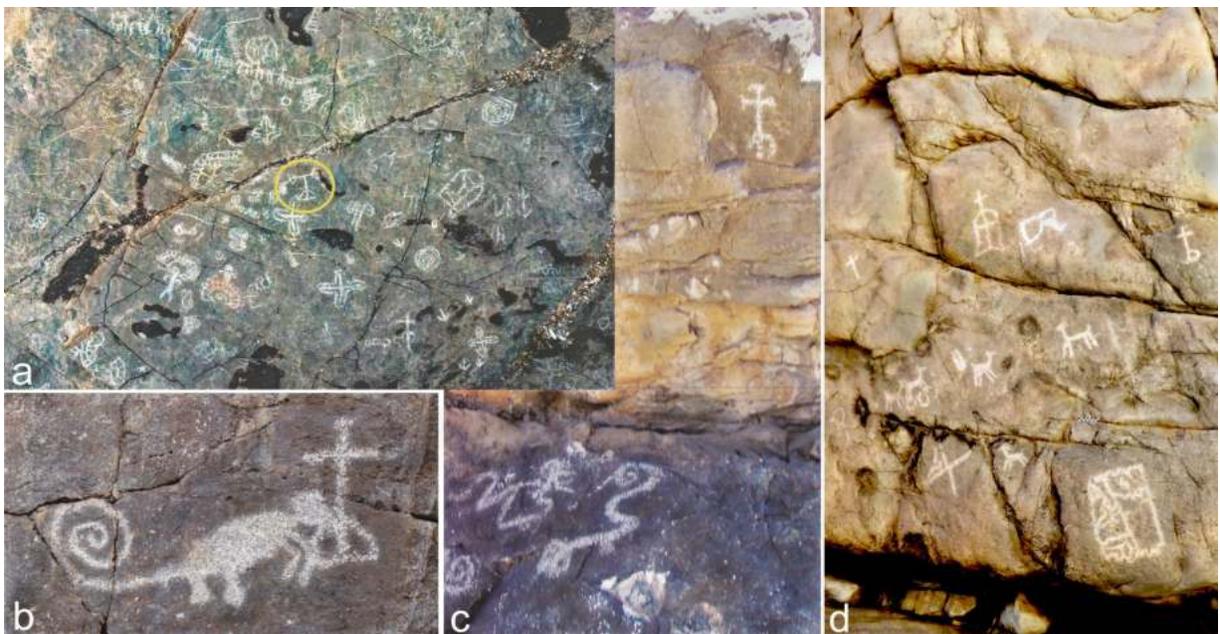


Figura 7. Cruces ubicadas en lugares estratégicos o hegemónicos en QdLP (tonos distorsionados por la utilización de Adobe Photoshop).

Ahora bien, ¿de qué culto o prácticas debía rescatarse el sitio? ¿Por qué en este lugar se realizaron estos rituales de limpieza, sanación, protección y construcción de un nuevo espacio sacralizado de arte rupestre? Si estas actividades formaban parte de un plan de acción más amplio vinculado con la extirpación de las idolatrías nativas, ¿por qué no se hicieron también en otras quebradas de las sierras de Villicum o del Pie de Palo, algunas de las cuales tenían mejor acceso y presentaban un registro rupestre

indígena mucho más abundante? Da la impresión de que no se trataba sólo de la lucha contra imágenes y prácticas vinculadas con un imaginario diferente, sino también de la apropiación de los escenarios principales en los que se habrían seguido desarrollando actividades vinculadas con las creencias nativas, que durante la época colonial debieron integrarse con cualesquiera otras que desde el punto de vista español pudieran considerarse como brujería.

Por otra parte, como ya se ha mencionado, la pátina de los trazos sugiere en varios casos una elaboración relativamente moderna, probablemente dentro de los siglos XIX y/o XX, cuando, además, las poblaciones rurales presentaron una expansión mayor. En el caso de Quebrada de la Pola el tema de las prácticas de brujería parece jugar un papel relevante. Dentro de la ya comentada muy amplia difusión de estas actividades en el territorio sanjuanino, las sierras de Villicum constituyen uno de los principales focos. Sin embargo, es muy probable que en realidad simplemente se trate de un lugar específico de estas serranías. De hecho, nuestros relevamientos en varias quebradas de la vertiente oriental del Villicum, que incluyeron varias quebradas correspondientes a las pequeñas cuencas de los ríos del Alto y San Agustín, sólo mostraron arte rupestre religioso en Quebrada de la Pola, lo que sugiere que las alusiones a prácticas brujeriles conectadas con aquel topónimo en realidad se concentran (quizás de manera excluyente) en la quebrada homónima.

Con esta contienda por la preeminencia espiritual, que probablemente continúa en la actualidad, podrían además vincularse algunos actos relacionados con otras representaciones. Así, la aparente rotura intencional de una roca que muestra una especie de máscara (Figura 8a) pudo responder a la voluntad de destruir una figura que por su aspecto podía ser relacionada con prácticas esotéricas o de brujería. En contrapartida, el piqueteado masivo de la mencionada inscripción católica ubicada en la entrada de la quebrada (Figura 8b), que posiblemente aludiera a una solicitada advocación de la Virgen del Valle sobre el sitio, puede considerarse como una acción de igual tenor y en sentido contrario, quizás también como respuesta a limpiezas periódicas que posiblemente se realizan con frecuencia en el lugar. Este “saneamiento”, consistente en el retiro y destrucción de los objetos involucrados en la realización de prácticas de brujería (animales, fotos, muñecos, comida, etc.), explicaría la ausencia de tales elementos en el fondo de la quebrada. Sin embargo, este tipo de rastros sí subsiste dentro de la quebrada en sectores más elevados y de difícil visibilidad (por ejemplo, en la cima de algunas grandes rocas), como se observa en la Figuras 8c y 8d. Otro indicio de la realización de estas actividades es la presencia de una oquedad rectangular, posiblemente originada por erosión diferencial pero posteriormente regularizada y limpiada, ubicada a unos 10 m de altura, a la que se llega a través de un estrecho y empinado sendero que sube por la pared sur de la quebrada. En su interior se observa una gran roca central que podría eventualmente funcionar como una especie de altar.

En definitiva, parece probable que toda la fama del Villicum como hogar de las brujas se restrinja en la práctica fundamentalmente a la quebrada de la Pola, cuyo tramo distal habría funcionado como escenario principal de este tipo de actividades (Figura 1).



*Figura 8.* Registro arqueológico vinculable con acciones de brujería o de competencia por el espacio ritual. a) Posible representación prehispánica de máscara. Obsérvense las marcas de impacto en la parte inferior y la rotura de una parte de la roca. b) Inscripción católica en la parte superior de una roca, posteriormente alterada. c y d) Materialidades vinculables con prácticas de brujería recientes en la quebrada de la Pola, depositadas en lugares altos, no visibles desde la superficie

## Conclusiones

El velado saneamiento de sitios nativos sagrados (esto es, vinculados con seres divinos) o identificados con prácticas paganas, reflejado en tiempos recientes por el emplazamiento de santuarios, la realización de peregrinaciones y la elaboración de representaciones religiosas como parte de rituales cristianos en localidades específicas relacionadas con el paisaje montañoso del valle de Tulum, podría ser simplemente la parte más reciente de un largo proceso anclado en los tiempos coloniales tempranos y en el plan oficial de extirpación de idolatrías. Por su parte, la gran difusión y persistencia de prácticas vinculadas con brujería y hechicería (que en algunos casos podrían relacionarse con otras más visibles, integradas en el curanderismo) y la percepción generalizada de la existencia de múltiples espacios destinados a tales fines, sólo parecen comprensibles dentro de un marco de continuidad desde tiempos prehispánicos o de contacto hispano-indígena. Precisamente, la selección de sólo dos quebradas (QPI y QdIP) para la realización de rituales y/o peregrinaciones en época colonial o independiente no habría sido arbitraria ni se habría debido a características que resultaran especiales a los ojos de los involucrados, sino que

pudo estar condicionada por el alto grado de reconocimiento popular de esos lugares específicos como escenarios naturales vinculados con la realización pasada o presente de prácticas de hechicería o brujería.

La creciente visibilidad y la abierta aceptación popular de estas actividades en San Juan, posiblemente como resultado del cambio de mentalidad vinculado con el posmodernismo, sugieren un paulatino cambio espacial para su realización, signado por un acercamiento a los ámbitos urbanos. En éstos, a pesar de su formal ilegalidad, su desarrollo genera temor, respeto, admisión y popularidad. Sin embargo, el imaginario social aún preserva la existencia de lugares apartados y especializados para estas actividades, como las sierras de Villicum. Llamativamente, en la actualidad estos sitios no presentan evidencias materiales que respondan a su fama, lo que se explicaría por el mencionado traslado de ese tipo de prácticas a las ciudades y por la eliminación o retiro de las materialidades asociadas. Al contrario, el “saneamiento espiritual” de estos lugares y la utilización del arte rupestre como medio de expresión de los rituales cristianos involucrados, brindan una imagen de recuperación cristiana y re-sacralización de esos espacios, situación que probablemente enmascara una realidad más compleja, en la que las prácticas paganas simplemente han perdido visibilidad pero no vigencia.

### Agradecimientos

Los relevamientos que dieron origen a este artículo se realizaron en el marco del proyecto “*Estudios arqueológicos, etnohistóricos y paleoambientales en la frontera oriental huarpe de San Juan*” (CI-CITCA-UNSJ). Agradecemos la inestimable colaboración de Oscar Riveros, Susana Carrizo Villarroel, Andrés Kummel, Carlota López y Anabel Rodríguez en las tareas de relevamiento. Extendemos nuestro agradecimiento a los evaluadores del manuscrito, por sus minuciosas revisiones y valiosas sugerencias.

### Notas

<sup>1</sup> El sitio con petroglifos Quebrada del Pozo del Indio es conocido a nivel local como Baño del Indio; si bien esta quebrada aparece mencionada como “del Tigre” en una antigua carta topográfica, se opta aquí por la denominación utilizada en la Hoja 3169-29-3 de 1986 del Instituto Geográfico Militar.

<sup>2</sup> Todas las figuras han sido elaboradas por el primer autor.

### Referencias bibliográficas

- Algraín, M. (2013). Arte rupestre, shamanismo y enteógenos en el paisaje del Sistema Serrano de Ventania: abordajes desde la arqueología cognitiva. *Anuario de Arqueología* 5. 287-299.
- Arenas, M.A. y C. Odone (2015). Cruz en la piedra. Apropiación selectiva, construcción y circulación de una imagen cristiana en el arte rupestre andino colonial. *Estudios Atacameños* 51. 137-151.
- Arenas, M.A., B. González y J.L. Martínez (2019). Arte rupestre en los corregimientos coloniales de Tarapacá y Atacama. Problemáticas comparativas iniciales. *Estudios Atacameños* 61. 73-109.
- Argüello García, P. y J.C. Rodríguez Buitrago (2013). Arte rupestre y ritual. Un estudio arqueológico de los petroglifos de El Colegio (Cundinamarca). *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1). 241-277.
- Arteaga, F. (2012). El proceso de iniciación al curanderismo en La Pampa (Argentina). *Chungara, Revis-*

*ta de Antropología Chilena* 44 (4). 707-715.

- Bárcena, J.R. (2012). Grabados rupestres del Área de la Quebrada de la Chilca, Vertiente Occidental de la Sierra de Valle Fértil, Provincia de San Juan, Argentina. El sitio La Chilca Pintada. *Anales de Arqueología y Etnología* 65-67. 89-12.
- Barrios, W. (2000). La enfermedad como daño intencional en las representaciones de los campesinos de Catamarca. *Mitológicas* XV (1). 37-48.
- Basso, D. (2021). Estudios sobre cambios y continuidades entre el periodo Prehispánico y la etapa Colonial en la localidad de Cochino (Puna de Jujuy). A la memoria de María Ester Albeck. *Mundo de Antes* 15(1). 103-134.
- Blanco, J.F., M. de la Maza y M. Peñaloza (2015). Memoria inscrita. Arte rupestre de contacto, integración y dominación en el centro-sur de Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 20 (2). 89-110.
- Cahiza, P. (2012). Las piedras marcadas. Representaciones rupestres del piedemonte occidental de la Sierra de Valle Fértil, San Juan. *Anales de Arqueología y Etnología* 65-66. 121-135.
- Carden, N. (2008). *Imágenes a través del tiempo: arte rupestre y construcción social del paisaje en la meseta central de Santa Cruz*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Carreño Collatupa, R. (2019). Sobre demonios, protección de la casa y cruces apotropaicas rústicas en la ciudad del Cusco (Perú). *Revista de Folklore* 451. 27-49.
- Casas, J. (2015). *Estructura social y concepción del mundo en clases subalternas. Producción material y simbólica del mundo en dos pueblos rurales de Jáchal, provincia de San Juan: creencias sobrenaturales, memoria e identidad popular*. Tesis doctoral inédita. Mendoza: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Consens, M., A. Castellano y C. Dibueno (1991). Análisis de rasgos en el arte rupestre del Río San Juan. En Podestá, M., M.I. Hernández Llosas y S.F. Renard de Coquet, (eds.), *El arte rupestre en la arqueología contemporánea*. 92–100. Buenos Aires: Salón Gráfico Integral S.R.L.
- Coronas Tejada, L. (2000). Brujos y hechiceros: dos actitudes. En Martínez San Pedro, M. (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. 239-248. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Cruz, P. (2005). El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca – Argentina, y Potosí – Bolivia). *Boletín SIARB* 19. 38-48.
- Cruz Sánchez, P.J. (2009). La protección de las casas y sus moradores en el Rebollar (I). Algunos apuntes etnográficos en Robleda. *Estudios del Patrimonio Cultural* 2. 5-26.
- Diario Huarpe. (2015). *En San Juan conviven cuarenta cultos*. 16/11/2015. San Juan.
- Díaz Ledesma, L. (2016). Brujas y hechiceros: género, religiosidad y colonialidad en la cotidianidad santiagueña (Argentina). *Nómadas* 45. 241-249.

- Disderi, I. (2004). Corporizando el daño. Las experiencias de brujería en la pampa santafesina (Argentina). *Scripta Ethnologica* 26. 99-116.
- Domínguez Alarcón, J.E. (2015). *Análisis crítico-jurídico del proceso a la Orden del Temple, 1309-1312 (prolegómenos, disolución y repercusiones posteriores)*. Tesis doctoral. Málaga: Facultad de Derecho, Universidad de Málaga.
- Fernández Distel, A. (2010). Arte Rupestre soslayado: los grabados coloniales de Laguna Colorada - 8 Hermanos (Jujuy, Argentina). *Relaciones XXXV*. 85-97.
- Feroni, J. (2013). Reforma eclesiástica y tolerancia de cultos en Cuyo. Debates a través de la prensa. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. 1-19. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.
- Gallardo, F. (2018). Estilos de arte rupestre e interacción social en el desierto de Atacama (Norte de Chile). *Mundo de Antes* 12 (1). 13-78.
- Garcés, C. (2010). Místicos, curanderos y hechiceros: Historias de afroamericanos en la sociedad del Tucumán colonial. *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente* 7. 9-26.
- García, A. (2014). Los petroglifos del Cerro Blanco de Zonda *Comechingonia* 18. 161-180.
- García, A. (2020). Arte rupestre de tiempos históricos en la Sierra Pie de Palo (San Juan). *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana. Especial: Documentos de Trabajo* 1 (1). 9-20.
- García, A. (2021a). Arte rupestre Aguada en sitios aledaños al río Calingasta (San Juan). *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* 15. 58-71.
- García, A. (2021b). Registro y cronología del arte rupestre de los Morrillos de Ansilta (San Juan). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* 9 (1). 196-207.
- García Insausti, J. (2020a). Kalkutun. La agresión mágica entre las sociedades indígenas del área araucopampeana como problemática de investigación (siglos XVI-XIX). *Cuadernos del Sur – Historia* 49. 9-28.
- García Insausti, J. (2020b). Para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino. Análisis de las funciones de los adivinos en relación con el kalkutun o agresión mágica entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX. *Revista Tefros* 18. 69-100.
- Guiley, R.E. (2008). *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca*. New York: Facts On File.
- Hostnig, R. (2007). Arte rupestre indígena y religioso de épocas postcolombinas en la provincia de Espinar (Cusco). *Actas del Primer Simposio Nacional de Arte Rupestre* (pp. 189-236). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Insoll, Th. (2004). *Archaeology, ritual, religion*. London-New York: Routledge.

- Krause Yornet, M.C. (2000). Símbolo y procedimiento ritual en dos ceremonias vigentes entre los campesinos de San Juan. *Scripta Ethnologica* XXII. 89-97.
- Krause Yornet, M.C. (2006). La envidia y su tratamiento. Reflexiones sobre el poder, la cura de palabra y otras terapias rituales en San Juan (Argentina). *Mitológicas* XXI. 47-53.
- Krause Yornet, M.C. (2008). Depresión, entereza humana y entes del mal... Una visión desde el cosmos cordillerano. *Scripta Ethnologica* XXX. 9-26.
- López, C. y A. García (2011). Los petroglifos de la Quebrada de Agua Blanca. En Mayol Laferrere, C., F. Ribero y J. Díaz (comps.), *Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País. Publicación de las VIII Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País*. 363-374. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Martínez, J.L. (2009). Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (1). 9-35.
- Oliva, F. y M. Algraín (2005). Representaciones simbólicas de las sociedades indígenas en el Área Ecotonal Húmeda-Seca Pampeana (AEHSP). ¿Arte shamánico? *Revista de la Escuela de Antropología* X. 155-167.
- Oliva, F., C. Panizza y M. Algraín (2010). Diferentes enfoques en la investigación del arte rupestre del Sistema Serrano de Ventania. *Comechingonia. Revista de Arqueología* 13. 89-107.
- Pastor, S. (2012). Acerca de la metamorfosis humano-felino en el arte rupestre de Serrezuela (Córdoba, Argentina). *Anales del Museo de América* XX. 144-165.
- Pastor, S., A. Recalde, L. Tissera, M. Ocampo, G. Truyol y S. Chiavassa-Arias (2015). Chamanes, Guerreros, Felinos: Iconografía de Transmutación en el Noroeste de Córdoba (Argentina). *Boletín SIARB* 29. 71-85.
- Podestá, M., D. Rolandi, A. Re, M.P. Falchi y O. Damiani (2006). Arrieros y Marcas de Ganado. Expresiones de arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto. En Fiore, D. y M. M. Podestá (eds.), *Tramas en la piedra. Producción y usos del arte rupestre*. 169-190. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología – Asociación Amigos del INA – World Archaeological Congress.
- Podestá, M.M., A. Re y G. Romero Villanueva (2011). Visibilizando lo invisible. Grabados históricos como marcadores en el camino de los arrieros de Ischigualasto. En Nuñez, L. y A. Nielsen (Eds.), *Viajeros y caravanas en ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico surandino*. 341-372. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Ramos, V., G. Vujovich, R. Cardó, L. Pérez, R. Pelichotti, M. Godeas y J.C. Pucci (2000). Hoja Geológica 3169-IV San Juan. Provincia de San Juan. *Boletín* 243. Buenos Aires: Secretaría de Energía y Minería.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

- Re, A., M. Podestá y D. Rolandi (2009). Arte rupestre prehispánico en valles y quebradas del Parque Provincial Ischigualasto y su Área de Amortiguación (Provincia de San Juan, Argentina). En Sepúlveda, M., L. Briones y J. Chacama (eds.), *Crónicas sobre la Piedra. Arte rupestre de las Américas*. 413-429. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Riveros, G. (2001). Análisis del arte rupestre de la quebrada del Molle Sur (Depto. Angaco, San Juan). *Publicaciones* 25. 3-44.
- Rivet, M.C. (2016). Arte en contextos chullparios. Primera aproximación a las manifestaciones rupestres de Coranzulí (Jujuy, Argentina). *Boletín SIARB* 30. 68-83.
- Ross, J. e I. Davidson (2006). Rock Art and Ritual: An Archaeological Analysis of Rock Art in Arid Central Australia. *Journal of Archaeological Method and Theory* 13 (4). 305-341.
- Sillero, I. (2019). Peregrinación de jóvenes: una costumbre que se inició en los '80 y no pierde vigencia. *Diario de Cuyo*, 31/08/2019.
- Varela, A. (2001). Petroglifos de la Quebrada del Molle Norte (Dpto. Angaco, San Juan). Análisis Estético. *Publicaciones* 25. 45-130. San Juan: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo.
- Varela, A. y M.G. Riveros (2004). Arte rupestre de San Juan: Petroglifos de Angaco (Obra abierta en el espacio y el tiempo). *Chungará Revista de Antropología Chilena* 36 (2). 663-671.
- Verdaguer, J.A. (1931). *Historia eclesiástica de Cuyo*. Milán: Tipográfica Salesiana.

Recibido: 02/03/22

Aceptado: 24/08/22