

ARTE RUPESTRE, SHAMANISMO Y ENTEÓGENOS EN EL PAISAJE DEL SISTEMA SERRANO DE VENTANIA: ABORDAJES DESDE LA ARQUEOLOGÍA COGNITIVA

Mariana Algrain¹

Recibido el 16 de Febrero de 2013. Aceptado el 13 de Abril de 2013

Resumen

En este trabajo, se discute la propuesta que considera al estudio del shamanismo y los estados modificados de conciencia (EMC) o trance shamánico, como una vía de acceso al conocimiento del pasado. Se mencionan casos etnográficos que ilustran su incidencia en la variabilidad arqueológica. Son diversos los mecanismos para acceder a los EMC, sin bien una vía altamente eficaz está dada por la química de diversas sustancias presentes en la naturaleza. En este sentido se reconocen potenciales enteógenos de la región pampeana, como *Datura feroz*, *Ipomea violácea*, *Nicotiana glauca*, *N. longiflora*, *N. noctiflora*, *Sida rhombifolia*, *Psathyrella candoleana* y *Psilocybe cubensis*, entre otros. El Sistema Serrano de Ventania posee numerosos sitios con representaciones rupestres, existiendo la posibilidad de que algunos motivos se relacionen a experiencias producidas durante los estados de trance shamánico. De esta forma, la demarcación de lugares con arte rupestre potenciaría la valoración simbólica del paisaje.

Palabras clave: arte rupestre, shamanismo, enteógenos, paisaje.

Abstract

In this paper we discuss the proposal which considers the study of Shamanism and the modified states of conscience (MSC) or shamanic trance, as a way to access knowledge of the past, mentioning ethnographic cases which illustrate its incidence on the archeological variability. There are several mechanisms to access the MSC, although a highly effective way is found in the chemistry of many substances present in Nature. In this sense entheogenic potentials of the Pampean region are recognized, such as *Datura feroz*, *Ipomea violácea*, *Nicotiana glauca*, *N. longiflora*, *N. noctiflora*, *Sida rhombifolia*, *Psathyrella candoleana* y *Psilocybe cubensis*, among others. The Ventania Sierran System has a number of sites with cave paintings, and there exists the possibility that some motifs are related to experiences produced during the states of shamanic trance. In this way, the demarcation of places with cave paintings would potentiate the symbolic appraisal of the landscape.

Key words: cave paintings, shamanism, entheogenic, landscape.

Introducción

La Región Pampeana Argentina posee tres sistemas serranos: Ventania, Tandilia y Lihúe-Calel, los cuales cuentan con una gran cantidad de sitios con representaciones rupestres (Aguerre 2000; Curtoni 2006; Mazzanti 1991; Madrid *et al.* 2000; Oliva 1991, 2000; entre otros). Gradín enmarca dentro de la “modalidad estilística geométrica simple” (Gradín 1980) a las representaciones rupestres de la región, si bien se puede reconocer dentro de la misma una gran variabilidad (Consens y Oliva 1999).

Se ha sugerido como posibilidad que algunos motivos del arte rupestre de la Región

¹ Centro de Estudios Arqueológicos Regionales. Departamento de Arqueología. Facultad de Humanidades y Artes. UNR. algrainmariana@hotmail.com

Pampeana se traten de representaciones de las experiencias generadas en el trance shamánico (Algrain 2003; Madrid *et al.* 2000; Oliva y Algrain 2004, 2005; entre otros). Así también se propuso que muchas de estas manifestaciones al tener un posible origen shamánico, podrían corresponder a seres o potencias supranaturales (Algrain 2003).

Es decir, muchos de estos motivos podrían englobarse dentro del “arte chamánico” concebido por Llamazares y Martínez Sarasola (2004) como una forma de expresión de lo sagrado, donde el arte resulta una condensación multisensorial de la cosmovisión y una vía regia para alcanzar planos sagrados.

Con respecto al Sistema Serrano de Ventania, el 97% de los motivos presentes corresponden a abstracto-geométricos, incluyendo puntiformes, lineales y de cuerpo lleno (Oliva 1991, 2000; Oliva y Panizza 2007; Oliva *et al.* 2010). Si bien la mayor parte de los mismos constituyen motivos “geométricos simples”, los figurativos no son escasos, con la presencia de antropomorfos y mascariformes. Se destaca la representación de líneas paralelas, zigzags, enrejados, triángulos, círculos concéntricos, entre otros. Estos, presentan similitudes formales con algunos motivos que son experimentados durante el trance.

Es destacable el hecho de que en los estados de conciencia modificados, como es el caso del trance shamánico, se produciría una serie de recurrencias en las experiencias visuales (percepción de zigzags, líneas paralelas, enrejados, entre otras) y somáticas (Clottes y Lewis-Williams 2010; Dowson 1998; Lewis-Williams y Dowson 1993; Withley 1998; entre otros).

Dada la similitud de las mismas con ciertos motivos rupestres, se plantea su relación con las experiencias del trance shamánico. Relación enmarcada en un sistema simbólico-mitológico, en el cual las visiones y experiencias están imbuidas de una matriz cultural y ofrecen significados culturales específicos (Ouzman 1998:33). Es decir, en el arte rupestre se combinarían factores culturales y neurológicos (Dowson 1998).

Arte y shamanismo

Desde la etnografía, existen estudios que observan la relación entre el arte de los pueblos indígenas y el shamanismo. Se destacan los aportes pioneros de Reichel Dolmatoff (1978) quien por los años 70 estudió el uso de la ayahuasca (*yaje*), entre los tukanos de la cuenca amazónica, revelando un vínculo entre el arte y los aspectos mitológicos y/o sagrados, y destacando que este grupo atribuye “todo lo que es arte” a las “imágenes” del *yaje*. Estas visiones eran representadas en la decoración de malocas, de vasijas, de cestas, tratándose de motivos geométricos simples (círculos, diamantes, puntos, espirales, líneas paralelas) (Reichel Dolmatoff 1985). Para este autor, el arte y las religiones shamánicas se relacionan estrechamente con el uso de drogas.

Otro ejemplo de experiencias de EMC plasmadas en el arte se encuentra en el grupo canelo quiche (Alcina Franch 1982), cuya tradición cerámica, esencialmente femenina, posee una síntesis del conocimiento y “la visión”; siendo que una o dos veces durante su vida una mujer puede buscar una visión más profunda del universo tomando *Datura*. Esta planta, muy psicoactiva, es usada para entrar en el mundo de los espíritus, mientras que la poción de ayahuasca sería un intermedio con el mundo de los hombres. Según este autor, tales visiones inducidas

no son momentáneas, sino que persisten durante un cierto tiempo -meses quizás-, de modo

que la periódica celebración de ceremonias en que se ingiere algunas de estas drogas haría que tales fosfenos quedasen incorporados permanentemente en los individuos. De ahí que la visión de la realidad por parte de los individuos habituados a la ingestión de estas drogas, incorpore inevitablemente los fosfenos a la visión real haciendo, por consiguiente, de esa realidad un mundo fantasmagórico que fácilmente es interpretado mediante mitos (Alcina Franch 1982:104).

En el caso de la arqueología argentina, este tipo de interpretación se encuentra expresada en diversos ejemplos. En el NOA, la iconografía Aguada presenta determinados motivos y personajes, como el del “shaman jaguar” entre otros, que sugieren metáforas somáticas del trance, y son relacionadas con el uso del cebil (*Anadenanthera colubrina*) (Gordillo *et al.* 2000).

Para el Área Subandina, Shobinger (1997) señala que en muchos casos las manifestaciones plásticas presentan un simbolismo derivado de experiencias originadas en prácticas shamánicas o iniciáticas, donde los motivos que se originan en el trance, mediante el uso de plantas psicodélicas, son representados en el arte rupestre y mobiliario.

En un interesante trabajo sobre el uso de alucinógenos (sic) en las diferentes culturas americanas, Furst (1992) observa una relación esencial entre los sistemas religiosos, simbólicos, y el consumo de sustancias psicoactivas presentes en el medio ambiente, destacando muchos casos de representación de las mismas en el arte.

Particularmente en la interpretación de las representaciones rupestres, en el marco de la arqueología cognitiva y basándose en estudios del sistema nervioso central y periférico del hombre, diferentes autores proponen un *modelo neuropsicológico* (Dowson 1998; Lewis-Williams y Dowson 1993; Ouzman 1998; Withley 1998; entre otros). Según estos trabajos, durante los estados modificados de la conciencia habría una recurrencia en cuanto a las experiencias visuales y somáticas (ligadas a un mismo sistema nervioso central y periférico entre los *Homo sapiens*), distinguiéndose etapas que pueden no ser secuenciales: En la primera, se observa la aparición de motivos entópicos de carácter geométrico (fosfenos), siendo los más comúnmente visualizados: puntos, cuadrículas, líneas paralelas, zigzags, engranajes, meandros y espirales. Luego se busca un sentido a las visiones entópicas a partir de asociaciones con objetos de la memoria. En la tercera etapa, que involucra cambios sensoriales, la imagería mental es controlada culturalmente, y una gran variedad de visiones (animales, personas, objetos, seres míticos) son combinadas con los elementos entópicos, existiendo una tendencia a la integración de los elementos visualizados y a la duplicación de los mismos (Lewis-Williams y Dowson 1993:56).

Por otro lado, desde la “etnocognición”, Fericgla (2002:34), quien realizó estudios del uso de ayahuasca, observa que la capacidad de producción de imagería durante los estados “ampliados” de la conciencia, si bien esta “extrañamente despierta” no modifica los elementos físicos del entorno, sino que se perciben pero de una “forma distinta”. Agregando que “Es bajo los efectos del enteógeno, que los lenguajes mitopoyéticos, [...] revelan su profundidad semántica y su capacidad sinérgica para los sentidos: olores, colores, sonidos, contenido conceptual... todo al unísono y para un mismo fin” (Fericgla 2002:33).

Llamazares (2004), menciona que las imágenes del arte shamánico, referido a la iconografía nacida del trance (o relacionada con alguno de sus rituales), constituyen símbolos permanentes de lo sagrado. Esta autora distingue, entre los tipos de representaciones, cuatro ejes temáticos: el viaje, el trance, la transformación y el poder, los que pueden ser

ampliamente reconocidos en diversas expresiones del arte indígena.

Es relevante mencionar otro tipo de fenómenos como la pareidolia (fenómeno psicológico que permite reconocer formas en manchas, objetos amorfos, rasgos topográficos del medio ambiente y demás elementos), que, si bien es difícil de correlacionar arqueológicamente, podría estar incidiendo en la valoración y uso del paisaje. Bustamante (2006) considera a la pareidolia como un fenómeno de reconocimiento súbito que puede desatar en los individuos, intensas experiencias emocionales y o religiosas: los objetos que movilizan estas percepciones, adquieren una valoración diferencial de acuerdo con los patrones culturales (valorar como sagrados ciertos lugares). Para este autor, la pareidolia puede al menos en parte, explicar algunos de los hallazgos arqueológicos y proporcionar una explicación a la pregunta de por qué algunos lugares u objetos, pudieron ser considerados sagrados en el pasado (Bustamante 2006).

Queda como pregunta si este tipo de fenómenos pudo verse incrementado durante los estados modificados de conciencia.

Los caminos al éxtasis: enteógenos en la Región Pampeana

El acceso a los denominados estados ampliados, modificados o alternos, de la conciencia, constituye uno de los aspectos más sobresalientes del shamanismo (Elia-de 1960), y su práctica muchas veces implica la utilización de enteógenos (entre otras técnicas del éxtasis). Este neologismo fue propuesto por diversos autores para designar “drogas que provocan éxtasis y han sido utilizadas tradicionalmente como embriagantes chamánicos o religiosos, así como sus principios activos y sus congéneres artificiales” (Ott 2000:15).

Las especies enteogénicas se presentan entre las plantas más evolucionadas que dan flor (angiospermas) y en una división (hongos) de plantas más simples (Schultes y Hofmann 1993) aunque actualmente se considera que los hongos estarían fuera del reino Vegetal, es decir, formando un reino aparte (Furst *et al.* 1995).

Etnográficamente, entre las sociedades de Pampa y Patagonia, se encuentra documentado el uso de diversas plantas para fumar. En este trabajo se utilizarán los nombres dados por cada autor a los diversos grupos, tratándose generalmente de “identidades impuestas” como advierte Nacuzzi (1998).

Según Falkner los huiliches poseían una especie de tabaco que machacaban verde y con el cual armaban rollos cilíndricos que pitaban, destacando que era muy fuerte y podía causar borracheras así como la pérdida de los sentidos (Falkner 1957). También está documentada la utilización del humo en las prácticas shamánicas y ceremonias religiosas araucanas (Gancedo 1973:50). La existencia de pipas de fumar de plata llamadas *quitra* o *cachimba* (Ibarra Grasso 1981:274), y de piedra y madera en Pampa y Patagonia indica la utilización de hierbas por parte de las sociedades que habitaban la región. En este sentido, Gancedo (1973:49) destaca el uso etnográfico, a falta de tabaco, de ciertas “hierbas narcotizantes”, que eran mezcladas con “madera triturada o tallos de yerba mate”.

Por su parte Guinnard (1947) menciona que en cada *ruca* existía una *quitra*, con la cual fumaban tabaco mezclado siempre con estiércol seco de caballo o de vaca. Su uso era frecuente, e incluía a cualquier miembro del grupo, incluyendo mujeres y niños. Sin embargo, a pesar de que aparentemente no se limitaba a un contexto ritual, nadie molestaba a los fumadores y los trataban con respeto “durante su embriaguez”. El fumar les

ponía los ojos en blanco, les saliva la boca, provocando arcadas, les hacía agitar pies y manos, a la vez que eran “presa de un temblor convulsivo y sumergidos en una ebriedad parecida el éxtasis” (Guinnard 1947:75). Probablemente aunque su uso era doméstico se trataba de una actividad sagrada, ya que “Dios, según la costumbre, participa de este regocijo” (Guinnard 1947:75). En cuanto al agregado de estiércol al tabaco, resulta un dato notorio ya que Mansilla (1967) observó la utilización de “sahumerios de bosta” por parte de las adivinas, lo cual merece ser estudiado en mayor profundidad para evaluar sus posibles efectos.

Es posible que aparte de este uso doméstico del tabaco, ocurra como entre los tobas, para quienes existe un uso “alucinógeno” del mismo, privativo de los shamanes o *piogonak*, que acuden a estas prácticas en ocasiones pautadas, dentro del marco de creencias de este pueblo (Terán 2003:29).

Con respecto al tabaco, es una de las plantas de uso más difundido en el continente americano, la cual se consumía o fumaba, siendo “notable” su psicoactividad (Escohotado 1995:358). Plotkin (1997:303) resalta que su uso, por casi todas las tribus americanas, se remonta a miles de años antes de la llegada de los europeos. En cuanto a las especies de tabaco nativas de la provincia de Buenos Aires, se puede destacar la presencia de *Nicotiana glauca*, *Nicotiana longiflora* y *Nicotiana noctiflora*. El uso de *Nicotiana glauca* (en mapuche *lampalan* o *welenwelen*) por parte de las sociedades indígenas está indicado en Chile.

Por otra parte, se conoce el uso ritual del “chamico” (*Datura ferox*) en grupos mapuches (Terán, comunicación personal), especie también presente en la región. Vázquez (1997) explica que un informante mapuche le contaba “acerca de las facultades adivinatorias que desarrolla un niño bajo los efectos de la datura (que ellos llaman *miaya*),” y que los shamanes las logran sin el influjo de drogas (Vázquez 1997:12). Esta planta se puede encontrar dentro de la Región Pampeana, y es probable que su uso fuera anterior a la llegada del blanco (Algrain 2001). Como advierte Saggese (1959:58), el humo tiene propiedades curativas, aunque las “hojas no deben ser usadas internamente, su empleo sería peligroso, pues contienen abundantes principios tóxicos”.

Llamazares y Sarasola (2004:270-271) describen que la *miaya* o chamico (*Datura*) fue una planta importante entre los mapuches, usada con varios fines medicinales y como veneno. Refiere Pardal (1998:321-327) que con las *Daturas* se prepararon cocimientos, maceraciones y otros compuestos conocidos como *Huar-Huar*, *Huanto* o *Guantuc*, *Maicoma*, *Natema*, *Toluachi*, *Bobachera* y Chamico, según las regiones de América o las épocas (Hay que aclarar que Pardal incluye entre las *Daturas* al floripondio, que actualmente se considera un género diferente aunque estrechamente relacionado: *Brugmansia*).

Las especies del género *Datura*, llamadas *toloache*, han sido a lo largo del tiempo, empleadas por sus propiedades psicoactivas en México y el sudoeste norteamericano, tenido “un papel importante en la medicina nativa y en los ritos mágico-religiosos” (Schultes y Hofmann 1993:107). Incluso, en el Alto Amazonas, para la “cultura de bosque tropical” según Latrhap (2010), plantas del género *Datura* se encontraban en un estado semi-domesticado.

Asimismo, en el norte de Patagonia y la Pampa, Guinnard (1947) menciona el uso de una planta por los “adivinos” (shamanes). Según su relato, entre los grupos que denominó poyuches, puelches, patagones, pampas y mamuelches, en el norte de Patagonia y la pampa, existía una planta cuyo uso provocaría (lo que sugiere su descripción) estados modificados de conciencia. Esta planta era usada por “adivinos de los dos sexos que

predicen el porvenir” (shamanes), agregando que su “vocación se anuncia por especies de ataques de epilepsia ocasionados por el uso de cierta planta cuyo secreto guardan religiosamente” (Guinnard 1947:73), por lo que posiblemente sería tabú que la conozcan o utilicen otras personas. Así, los puelche-guénaken o *gününa këna* “conocían las bebidas alcohólicas, hechas con raíces de la planta *yaulëmsk*, que se molían, hervían y dejaban estar un día antes de beberlas” (Ibarra Grasso 1981:288).

Existen a su vez plantas con potencial psicoactivo nativas de la región que si bien no se conoce su uso etnográfico en sociedades de Pampa y Patagonia, podrían haber sido reconocidas por los antiguos habitantes. Este es el caso de *Ipomea tricolor* (sinónimo de *Ipomea violácea*; ver Ott 2000; Furst 1992; Schultes y Hofmann 1993). “*Tlilitzin*”, uno de sus nombres, era conocida entre los aztecas antes de la conquista, y es actualmente usada al sur de México en la adivinación y en rituales mágico-religiosos y curativos (Schultes y Hoffman 1993:46). Otra especie es *Sida rhombifolia*, probable enteógeno según Ott (2000:411), la cual es fumada en la costa del Golfo de México como sustituto de la marihuana (Schultes y Hofmann 1993:56). Así también *Heimia salicifolia* es mencionada por Schultes y Hofmann (1993) en su trabajo sobre plantas alucinógenas (sic). Si bien es usada en México para preparar una bebida fermentada y varios de sus nombres vernáculos “parecen indicar que se conocía su psicoactividad” (Schultes y Hoffman 1993:44), Ott (2000) refiere que no es fiable la fuente original de donde procede la información, y prefiere catalogarla como “dudosa”.

Además, sin ser un enteógeno propiamente dicho, *Prosopis nigra* (algarrobo negro) contiene beta-carbolinas “inhibidoras de la monoamino oxidasa” (IMAO) (Ott 2000:256). La “monoamino oxidasa” (MAO) es una enzima generada por el cuerpo que anula los efectos enteogénicos de las triptaminas (como ser DMT) al ser usadas de forma oral. Esta potencialidad del algarrobo de utilizarse como IMAO en pociones enteogénicas, pudo haber sido reconocida por los grupos cazadores recolectores de la región (Oliva y Algrain 2005). Resulta interesante destacar que aquellas pociones que contiene una sustancia que actúa como IMAO y otro componente con triptaminas son llamadas generalmente ayahuasca (también este es el nombre que recibe la liana *Banisteriopsis caapi*, uno de sus más conocidos ingredientes). Inclusive, habría que evaluar la potencialidad de plantas como el espinillo (*Acacia caven*), también presente en el Espinal, ya que según Ott (2000:239) la corteza de diversas especies de Acacias son fuentes de triptaminas, como la DMT.

Plantas como por ejemplo *Prosopis caldenia* (caldén) y *Schinus molle* (molle), merecen un estudio más preciso en cuanto a sus principios activos (Oliva y Algrain 2005), dada su presencia en la Provincia del Espinal (Cabrera 1971). Sin contar que con el algarrobo, el caldén y el molle, además de los abundantes recursos que ofrecen, se preparan bebidas fermentadas, como lo ilustra Ibarra Grasso (1981:291) cuando afirma que los “pampas primitivos” fabricaban una bebida fermentada a base de algarrobo. En este sentido, Casamiquela (1999) refiere que, según Clemente Onelli, los tehuelches conocen “una planta cuyo jugo produce los efectos criminales de la ergotina y del aguaribay”. Agregando que la ergotina tiene propiedades de alcaloide, y que el aguaribay (o gualeguay) no es otra cosa que el verdadero “molle”, *Schinus molle*, y que en la Patagonia existen distintas especies y variedades del género, agregando que “con la fruta de esta planta, macerada, se hacía una bebida de propiedades inebriantes” (Casamiquela 1999). También Keller (1942, citado en Fernández 2000:88) refiere que los pehuenches preparaban bebidas alcohólicas a partir del molle. Cabe destacar que el *Schinus molle* o aguaribay,

posee una dispersión geográfica que abarca el centro y norte de Argentina, por lo cual, también puede considerarse un potencial enteógeno accesible para las sociedades de la Región Pampeana.

Por otra parte, resultaría interesante el estudio de las plantas medicinales, ya que poseen muchos compuestos activos. Por ejemplo, la llamada contra-yerba, que incluye diversas especies (*Flaveria contrayerba*, *Trixis divaricata*, *Discolor griseb*, *Trichocline incana*, *Leuceria contrayerba*) usadas por los guaraníes e indios chaqueños (como los *qom* y *wichí*) contra heridas venenosas y mordeduras de serpientes y arañas, así como también en enfermedades como sarampión y viruela (los españoles las usaban contra flechas envenenadas) (Saggese 1959). Asimismo, otro empleo de la contra-yerba "... fue porque tenía propiedades preservativas en contra del daño (gualicho) y entre los indígenas tiene hoy mismo nombre de payé..." (Saggese 1959:54).

Pérez Gollán y Gordillo (2002) mencionan el uso de la planta psicotrópica llamada *coro* en el NOA, a la cual identifican como *Trichocline* (uno de los géneros atribuidos a la contrayerba). Este género es catalogado por Ott (200:412) como "posible" enteógeno, y, aunque advierte que aún son necesarios estudios químicos para aclarar su farmacognosia, refiere que especies del mismo fueron mencionadas en el siglo XVIII por el sacerdote jesuita Pedro Lozano como aditivo de la chicha que preparaban los calchaquies, y que, conocida con el nombre de *coro*, actualmente se usa como aditivo del tabaco para fumar. También, en una página web que se dedica a las plantas psicoactivas, hay referencias al hecho de que los araucanos y pampas del oeste de Buenos Aires preparaban una bebida con la raíz de *Trichocline*, a la que denominaban "*koré-koré*" (2006 <http://www.cahuinadencul.com.ar>).

Si bien no hay datos acerca de la utilización ritual de hongos entre los grupos de la región, Ercilla (1956:38), en el poema *La Araucana* (en referencia a un ser llamado *Eponamón*), destaca que los araucanos "invocan su furor con falsa seta". Dato que parecería avalar el uso ritual de hongos entre los mapuches a no ser por una nota al pie de página que advierte que en la edición de 1578 se lee "secta" por "seta", si bien se considera probable que se trate de una referencia al consumo ritual de hongos enteogénicos (Algrain 2003, 2010).

En este caso, la Región Pampeana cuenta con hongos que son consumidos en la actualidad con el fin de obtener estados modificados de la conciencia: los llamados generalmente "cucumelos" (*Psilocybe cubensis*) en Argentina, Brasil y Uruguay. El género *Psilocybe* cuenta con muchas especies psicotrópicas, entre ellas *Psilocybe* (o *Stropharia*) *cubensis*. La misma crece en la Región Pampeana en los excrementos de animales ruminantes, y actualmente se relaciona con el estiércol de ganado (como cebú, caballo y vaca). Estos hongos son usados como "alucinógenos sagrados" por muchos shamanes en México (Schultes y Hofmann 1993:54).

Otra especie de hongos, catalogada como "probablemente enteogénica" por Ott (2000) que se encuentra hoy en día en la Región Pampeana es *Gymnopilus spectabilis*, a pesar de que es considerada una especie comestible (<http://www.viarural.com.ar/>).

Particularmente dentro del Sistema Serrano de Ventania, Ramadori (1993) destaca que la flora fúngica es muy variada y que hay muchas especies exóticas introducidas en la zona. En su trabajo se menciona el hallazgo de la especie *Psathyrella candolleana* (Ramadori 1993:121) la cual posee principios enteogénicos según Ott (2000:305, 314).

Es necesario destacar que, según Ramadori (comunicación personal), la flora fúngica actual en Ventania posiblemente no tiene mucha relación con la de hace 200 años ya que

hay muchas especies exóticas introducidas en la zona, no solo de plantas sino también de animales, y es precisamente el estiércol del ganado vacuno y caballar el hábitat de muchos hongos.

Esto mismo puede decirse para la Región Pampeana en general, ya que en el caso de los hongos estercolosos (como los del género *Psilocybe*) el hecho de que actualmente crecen en el estiércol de animales vacunos, conduce a la idea de que debieron ser introducidos junto con el ganado después de la conquista. No obstante, de los mismos “nada se ha dicho en España o en el sur de Europa” (Furst 1992:142) y, siguiendo a Ott (2000:280), esta especie posee una amplia distribución en las zonas semitropicales de todo el mundo. Siguiendo estas propuestas, se puede atisbar una posibilidad para la existencia de ciertas especies en el pasado, como *Psilocybe cubensis*, ya que Furst (1992), avalado por el hecho de la íntima asociación entre el consumo de hongos y el “chamanismo del venado”, menciona la posibilidad de que el animal rumiante capaz de albergar estos hongos en el continente americano sea el venado. Incluso, para Mesoamérica, Furts sugiere un culto de hongos sagrados ampliamente difundido, donde la producción de imágenes o ídolos de hongos perduró casi dos milenios, desde ca. 1000 a.C. Según Schultes y Hofmann (1993:144) pertenecen al género *Psilocybe* los hongos sagrados más numerosos e importantes de México, expresando que “es posible que en la antigüedad también se hayan empleado en América Central y del Sur”.

En anteriores trabajos se propuso la posibilidad de que hayan existido estos u otros hongos, en los excrementos de aquellos animales que habitaron la Región Pampeana argentina en el pasado, de acuerdo al registro arqueológico: *Lama guanicoe*, *Ozotoceros bezoarticus* (Algrain 2001, 2003).

Asimismo, se registra en el Sistema de Ventania el género *Panaeolus* (Ramadori, comunicación personal) y en la región, otros géneros que poseen especies enteógenas (ver Furst 1992; Schultes y Hoffman 1993; Ott 2000) que si bien no son las aquí representadas, podrían considerarse para un estudio más profundo de sus compuestos químicos dado su parentesco. Entre estos se pueden mencionar: *Gerronema*, *Mycena*, *Inocybe*, *Agrocybe*, *Conocybe*.

Por otro lado, según Ott (2000:154), han sido aislados alcaloides enteogénicos, como algunas amidas simples del ácido lisérgico, del (hongo) cornezuelo que infecta especies del género *Paspalum*. A diferencia del ergot o cornezuelo del centeno (*Claviceps purpúrea*), sumamente tóxico, refiere este autor que, para la antigua Grecia, “Hofmann sugiere que los sacerdotes de Eleusis pudieron haber empleado el cornezuelo de la hierba silvestre *Paspalum*, que solo produce alcaloides enteogénicos, careciendo de sus homólogos tóxicos” (Ott 2000:135). Esta hierba silvestre, capaz de albergar dicho enteógeno, se encuentra ampliamente representada en las Provincias fitogeográficas Pampeana y del Espinal (Cabrera 1971).

Para finalizar, se considera que todas estas especies merecen particular atención, tratándose de potenciales recursos enteogénicos de los cuales habría que evaluar su existencia en el pasado pampeano, realizando estudios biológicos más específicos y considerando las variables climáticas. Aunque los datos acerca de su uso por las sociedades indígenas de la Región Pampeana son escasos, las causas de tan pocas referencias deben buscarse en que las mismas, al posibilitar EMC, concebidos como un acceso a lo supranatural, son consideradas sagradas y “mantenidas en secreto” (Shobinger 1997:48) a lo cual posiblemente haya que sumarle los prejuicios actuales respecto a las “drogas” que obligan a dejar de lado cualquier mención. En opinión de Schultes y Hofmann (1993:7),

“la íntima relación del hombre con el mundo vegetal es fácilmente aceptada, pero la producción de sustancias que afecten a las profundidades de la mente y el espíritu no se reconoce con tanta facilidad”.

Los shamanes, como herbolarios de la sociedad, son portadores de conocimiento a través de la tradición oral sobre las virtudes de las plantas, y en la Región Pampeana argentina seguramente conocían las propiedades enteogénicas que brinda la naturaleza.

Comentarios finales

Si bien hay trabajos sobre el uso de enteógenos que surgieron la existencia de las mismas imágenes primordiales en culturas tan alejadas como la de los *shuar* y la occidental, relacionadas con arquetipos universales de la mente humana, destacan la diferencia entre los procesos cognitivos, con una estructura probablemente similar, y los estados mentales, que poseen contenidos y estructuras diferentes (Fericgla 2002).

En esta cuestión, se procura destacar la relación indisoluble entre lo universal y lo particular en el hombre. Lévi-Strauss (1984) postula que cada grupo étnico, particular, posee una necesidad universal de elaborar un orden, es decir, una interpretación simbólica del mundo. Desde la perspectiva estructuralista, se plantea la identidad del hombre y la diversidad de sus obras, ya que a partir de las mismas operaciones formales se establece una multiplicidad de organizaciones de la vida social frente a los nuevos y cambiantes objetos (Verón 1995).

Morin (1978) observa que la sociedad humana, al definirse por oposición a las agrupaciones gregarias, hordas y manadas, no hace otra cosa que reconstituir el mito humanista de hombre sobrenatural en el seno de la misma antropología, donde la oposición naturaleza-cultura toma la forma de paradigma, modelo conceptual que rige su pensamiento. Agregando: “Sin embargo, esta dualidad antitética tropieza con la evidencia. [...] Es evidente que cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica” (Morin 1978:21).

Retomando a Lévi-Strauss, entre naturaleza y cultura existiría un intercambio recíproco. En sus palabras de: “todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular” (Lévi-Strauss 1993:41).

El arte, como fenómeno social y transcultural, supone una convergencia entre lo universal y lo particular. Parcialmente este abordaje fue expuesto en un trabajo anterior, donde en un intento de superar, en cierta forma, la dicotomía establecida entre lo universal y lo particular en el arte rupestre, se propuso que lo universal se hallaría en la naturaleza cognitiva del *Homo sapiens*, es decir, sus aspectos biológicos. Por otra parte, la particularidad estaría vinculada al simbolismo de cada cultura en su fin de seleccionar-clasificar-explicar-ordenar, las percepciones de la experiencia cognoscitiva (Algrain 2003).

Si bien la universalidad de ciertas experiencias del trance constituye una posibilidad de validar hipótesis y/o inferencias acerca del simbolismo en el pasado, debe tenerse cuidado de no caer en analogías directas. Por esto, se propone considerar a las visiones que se experimentan durante los EMC como posibles referentes de las representaciones artísticas (Algrain 2010), sin por ello negar otras posibilidades de interpretación para este tipo de motivos observados desde el arte paleolítico, y que aparecen representados en manifestaciones artísticas de muchas culturas del mundo.

Siendo el uso de enteógenos una de las formas eficaces de acceder a un cambio de percepción, se consideró importante evaluar medianamente que las sociedades indígenas de la Región Pampeana contaban con estos recursos. De esta forma, se pueden sustentar algunas interpretaciones del registro arqueológico, que consideren al arte (gesto creativo y universal a la vez), como uno de los caminos hacia el mundo de lo sagrado.

Se puede entender un paisaje ritual como producto de acciones estereotipadas, las cuales representan órdenes socialmente preceptuados mediante los cuales las comunidades definen legitiman y mantienen la ocupación de la tierra (Anschuetz *et al.* 2001). En este contexto, el arte rupestre constituiría un aspecto indisoluble del mismo: por la repetición de patrones que denotan acciones pautadas (uno de los aspectos del ritual, según Carden 2007:54) y por su simbolismo, dado que se entiende a la forma como un “momento esencial de acceso a lo numinoso” (Colombres 2005:20). Apreciando que las representaciones rupestres, como toda expresión plástica, se nutren del mito, y en ciertos casos plasmen visiones y experiencias del trance, se estima que las mismas potenciarían la valoración simbólica del paisaje.

Profundizar en el estudio del shamanismo y los estados modificados de conciencia ayudaría a especificar su impronta en el arte rupestre del Sistema Serrano de Ventania, contribuyendo a la caracterización de este paisaje como ritual, en esa relación recíproca y creativa del hombre con su entorno.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en un proyecto de arqueología regional acreditado por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, denominado *Estudios arqueológicos en el área ecotonal húmeda seca pampeana*, dirigido por Fernando Oliva. Agradezco a Eduardo Ramadori, por brindarme información sobre los hongos agaricales del Sistema Serrano de Ventania. Las faltas y errores del trabajo son de mi responsabilidad.

Bibliografía

- ALCINA FRANCH, J. 1982. Religiosidad, alucinógenos y patrones artísticos Tainos. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 17(X):103-117.
- ALGRAIN, M. 2010. Manifestaciones artísticas en la pampa argentina y su posible relación con los estados de trance shamánico. *Anuario de arqueología (UNR)*:185-200.
- ALGRAIN, M. 2003. *El arte rupestre del Sistema Serrano de Ventania. Aproximaciones desde un enfoque cognitivo*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- ALGRAIN, M. 2001. Aportes para el estudio de los alucinógenos de la Pampa Argentina. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 425-426. Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- ANSCHUETZ, K.F.; R.H. WILSHUSEN y C.L. SCHIECK. 2001. Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias. *Journal of Archaeological Research* 9(2):152-197.
- AGUERRE A.M. 2000. Las pinturas rupestres de Chos Mala. Meseta Basáltica del Oeste de la Provincia de La Pampa. En *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, menhires y piedras de colores en Argentina*, editado por M.M. Podestá y M. de Hoyos, pp. 135-142. SAA y AINA, Buenos Aires.
- BUSTAMANTE, P. 2006. Hierofanía y pareidolia como propuestas de explicación parcial

- a la sacralización de ciertos sitios, por algunas culturas precolombinas de Chile. <http://rupestreweb2.tripod.com/hierofania.html>
- CABRERA, A.L. 1971. Fitogeografía de la República Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* XIV(1-2):1-60.
- CASAMIQUELA, R. 1999. *Proyecto etnobotánico de la Patagonia: Primer informe*. <http://ag.arizona.edu/OALS/ICBG/publications/aspectos/casamiquela.html>
- CARDEN, N. 2007. Paisajes rituales y laberintos: relaciones entre dos sitios con grabados rupestres en piedra museo, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12(1):46-60.
- CLOTTE, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. 2010. *Los chamanes de la prehistoria*. Editorial Ariel, España.
- COLOMBRES, A. 2005. *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- CONSENS, M. y F. OLIVA. 1999. Estado de las investigaciones en sitios con representaciones rupestres en la Región Pampeana, República Argentina. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 218-228. La Plata.
- CURTONI, R. 2006. Expresiones simbólicas, cosmovisión y territorialidad en los cazadores-recolectores pampeanos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXI:133-160.
- DOWSON, T. 1998. Revelations of religious reality: the individual in San rock art. *World Archaeology* 20:116-28.
- ELÍADE, M. 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- ERCILLA, A. 1956. *La Araucana*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.
- ESCOHOTADO, A. 1995. *Historia de las drogas*. Tomo I. Alianza Editorial, Madrid.
- FALKNER, T. 1957. *Descripción de la Patagonia*. Hachette, Buenos Aires.
- FERICGLA, J.M. 2002. *Al trasluz de la Ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. La Liebre de Marzo, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, J. 2000. *Las piedras con marcas de la cordillera del Viento. Arte rupestre en el departamento de Minas, Neuquén, Argentina*. Ediciones de la Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- FURST, P. 1992. *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FURST, P.; H. SOLOMON H.; L.J. BARRY y H.J. JEROME. 1995. *Hongos. Especies alucinógenas*. Enciclopedia de las drogas psicoactivas. Editorial Diana, México.
- GANCEDO, O. 1973. Descripción de pipas de fumar tehuelches de la colección Francisco P. Moreno y Estanislao S Zeballos. *Revista del museo de La Plata* VIII:47-71.
- GORDILLO I.; M. BALDINI y M.F. KUSCH. 2000. Entre objetos, rocas y cuevas: significados y relaciones entre la iconografía rupestre y mobiliario de Aguada. En *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, menhires y piedras de colores en Argentina*, editado por M.M. Podestá y M. de Hoyos, pp.101-111. SAA y AINA, Buenos Aires.
- GRADIN, C. 1980. Algunos aspectos de la metodología y el desarrollo del arte rupestre de Pampa-Patagonia. *Actas de las Primeras Jornadas de Arte Rupestre de la Provincia de San Luis*, pp. 35-65. San Luis.
- GUINARD, A. 1947. *Tres años de esclavitud entre los Patagones*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.
- IBARRA GRASSO, D.E. 1981. *Argentina indígena y prehistoria americana*. Tipográfica Editora Argentina, Buenos Aires.

- LATHRAP, D. W. 2010 (1970) *El Alto Amazonas*. S. Rivas Panduro Editor. Perú.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1993. *Las estructuras elementales del parentesco*. Ediciones Planeta, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1984. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LEWIS-WILLIAMS, D. y T.A. DOWSON. 1993. Discussion and criticism. On vision and power in the Neolithic: Evidence from decorated monuments. *Current Anthropology* 34(1):55-65.
- LLAMAZARES, A.M. 2004. Arte chamánico: visiones del universo. En *El lenguaje de los Dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por A.M. Llamazares, y C. Martínez Sarasola, pp. 67-125. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- LLAMAZARES, A.M. y C. MARTÍNEZ SARASOLA. 2004. *El lenguaje de los Dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por A.M. Llamazares, y C. Martínez Sarasola, pp. 13-20. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- MAZZANTI, D. 1991. Haras los Robles: un sitio con pictografías en el borde oriental de las Sierras de Tandilia. *Boletín del Centro* 3:180-200.
- MADRID P.; G. POLITIS y D. POIRÉ. 2000. Pinturas rupestres y estructuras de piedra en las Sierras de Curicó (extremo noroccidental de Tandilia, región Pampeana). *Intersecciones en Antropología* 1:3-33.
- MANSILLA L.V. 1967. *Una excursión a los indios ranqueles*. Tomo I. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- MORIN, E. 1978. *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*. Editorial Cairós, Barcelona.
- NACUZZI, L. 1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Editorial de la Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- OLIVA, F. 1991. Representaciones rupestres del Sistema de Ventania, Provincia de Buenos Aires, República Argentina. *Actas del III Simposio Internacional de Arte Rupestre*, pp.36-37. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- OLIVA, F. 2000. Análisis de las localizaciones de los sitios con representaciones rupestres en el Sistema Serrano de Ventania, Provincia de Buenos Aires. En *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, menhires y piedras de colores en Argentina*, editado por M. Podestá y M. de Hoyos, pp. 143-158. SAA y AINA, Buenos Aires.
- OLIVA, F. y M. ALGRAIN. 2004. Una aproximación cognitiva al estudio de las representaciones rupestres del Casuhati (Sistema Serrano de Ventania y llanura adyacente, Provincia de Buenos Aires). En *La Región Pampeana: su pasado arqueológico*, editado por C. Gradín y F. Oliva, pp. 49-60. Laborde Editor, Rosario.
- OLIVA, F. y M. ALGRAIN. 2005. Representaciones simbólicas de las sociedades indígenas en el Área Ecotonal Húmeda-Seca Pampeana (AEHSP). ¿Arte shamánico? *Revista de la Escuela de Antropología (UNR)* X:155-167.
- OLIVA, F. y M.C. PANIZZA. 2007. Estilos, agrupamientos y temas en el análisis de las representaciones rupestres. El Sistema Serrano de Ventania como caso de estudio. *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Tomo II, pp. 463-467. San Salvador de Jujuy.
- OLIVA, F.; C. PANIZZA y M. ALGRAIN. 2010. Diferentes enfoques en la investigación del arte rupestre del Sistema Serrano de Ventania. *Comechingonia. Revista de Arqueología* 13:89-107.
- OTT, J. 2000. *Pharmacothoeon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. La Liebre de Marzo, Barcelona.

- OUZMAN, S. 1998. Towards a mindscape of landscape: rock-art as expression of world-understanding. *The Archaeology of rock art*, editado por. C. Chippindale y P.S.C. Tacon, pp. 30-42. Cambridge University Press, Cambridge.
- PARDAL, R. 1998. *Medicina Aborigen Americana*. Editorial Renacimiento, Buenos Aires.
- PÉREZ GOLLÁN, J.A. e I. GORDILLO. 2002. Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste Argentino. *Ciencia Hoy* 4(22). www.unl.edu.ar/conciencia/anio1n2/pag6_7.htm
- PLOTKIN, M.J. 1997. *Aprendiz de chamán. En busca de las plantas que curan*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- RAMADORI, E. 1993. Fungus flora de Sierra de la Ventana. *Metrodiana Erschiene* 20(3):111-138.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1985. Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena. En *Estudios de arte rupestre*, editado por C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro, pp. 291-307. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1978. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI, México.
- SAGGESE, D. 1959. *Yerbas medicinales argentinas. Breves apuntes de las propiedades medicinales de 200 de las mismas e indicaciones para su uso*. Talleres Gráficos de Antognazzi y Cia, Rosario.
- SCHOBINGER, J. 1997. El arte rupestre del área andina como expresión de ritos y vivencias shamánicas o iniciáticas. En *Shamanismo Sudamericano*, compilado por J. Schobinger, pp. 45-67. Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- SCHULTES, R.E. y A. HOFMANN. 1993. *Plantas de los Dioses. Orígenes del consumo de alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- TERÁN, B. 2003. *La ergología Toba y sus contenidos culturales. Proyecciones míticas y shamánicas*. Ediciones Juglaría, Rosario.
- VÁZQUEZ, J.A. 1997. Introducción: naturaleza y significación del chamanismo. En *Shamanismo Sudamericano*, compilado por J. Schobinger, pp. 9-14. Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- VERÓN, E. 1995. Prólogo a la edición española. En *Antropología Estructural*, Claude Lévi-Strauss, pp.11-18. Paidós Básica, Barcelona.
- WITHLEY, D. 1998. Finding rain in the desert: landscape, gender and far western North American rock-art. En *The archaeology of rock art*, editado por C. Chippindale y P.S.C. Tacon, pp. 11-29. Cambridge University Press, Cambridge.

