



XXI CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA CHILENA

UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA
SANTIAGO - 3 A 7 DE DICIEMBRE - 2018

LIBRO DE RESUMENES

Simposio XI

PRÁCTICAS RITUALES PREHISPÁNICAS Y
ESTUDIOS MULTIDISCIPLINARIOS ACERCA
DEL CONSUMO DE PLANTAS PSICOACTIVAS EN
EL CENTRO-SUR ANDINO

PRESENTACIÓN

El Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado y la Sociedad Chilena de Arqueología convocan a la participación en el XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, el cual se realizará en la sede de esta universidad en la ciudad de Santiago entre los días 3 y 7 de diciembre de 2018.

En esta oportunidad se introdujeron modificaciones en la manera que tradicionalmente se han organizado los congresos nacionales. Por un lado, se desarrollará una nueva dinámica en el espacio dedicado a los simposios, en busca de reuniones que sean más transversales, integradoras y debatidas. Para esto, si bien se mantiene la libre postulación de simposios por parte de posibles interesados (Simposios VI a XIII), se reservó un espacio para la realización de cinco simposios sobre temas que la Comisión Organizadora considera pueden lograr el efecto buscado (Simposios I a V). Cada uno de estos simposios ha sido encargado a dos reconocidos(as) especialistas en dichos campos, que decidieron sobre las ponencias que se postulen y hacer las otras tareas habituales de un relator (comunicación, edición, estructura, etc.), aunque una de sus funciones cruciales fue convocar al simposio a investigadoras(es) o equipos de investigación específicos que en su conjunto puedan lograr el objetivo de entregar una visión transversal de la temática de la reunión.

A la vez, los Simposios Regionales, que en los últimos Congresos han recibido presentaciones sobre temas no cubiertos por los Simposios Temáticos, fueron reemplazados por Sesiones de Comunicaciones organizadas en torno a los principales tipos de sociedades que se pueden reconocer en el registro arqueológico en el territorio nacional y áreas vecinas. A saber, sociedades cazadoras y recolectoras; sociedades que se inician en la agricultura, pastoreo y/o producción alfarera; sociedades agrícolas y/o pastoras; sociedades durante el periodo inka; y sociedades de los periodos colonial y republicano. Con ello se pretende reunir en una sola sesión a investigadores de distintas áreas geográficas, pero que estudian sociedades similares, nuevamente en vista de lograr una discusión transversal.

Por su parte se mantienen los Paneles dedicados a temas bien fundamentados, con presentación de figuras y textos más apropiados para esta modalidad. Estos fueron coordinados por la Comisión Organizadora.

Los trabajos presentados en las distintas sesiones del congreso serán posteriormente publicados como número especial del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, revista que actualmente se encuentra indexada en Latindex Catálogo. Por esta razón todos los artículos que se presenten serán sometidos al proceso editorial propio de esta revista.

COMISION ORGANIZADORA

Sociedad Chilena de Arqueología
Gloria Cabello B. (Presidenta)
Elisa Calás P. (Secretaria)
Carole Sinclaire A.

Universidad Alberto Hurtado
Luis E. Cornejo B.
Verónica Baeza D.
Victoria Castro R.
Boris Santander P.

Contacto: xxicnach@uahurtado.cl



INDICE

	Página
Presentación Simposio XI: Prácticas rituales prehispánicas y estudios multidisciplinarios acerca del consumo de plantas psicoactivas en el centro-sur andino. <i>Helena Horta T. y Paola González</i>	1
Contenedores de madera del complejo inhalatorio de San Pedro de Atacama: explorando su uso desde el análisis morfológico y químico. <i>Alejandra Vidal Elgueta</i>	3
Reconstruyendo el Complejo Fumatorio El Vergel a partir de pipas cerámicas, sus contextos y residuos. <i>Carolina Godoy-Aguirre, Luciana Quiroz, Silvia Alfaro, Roberto Campbell, Javiera Gajardo, Manuela López, Gabriela Palma y Horacio Ramírez</i>	7
Parafernalia alucinógena en San Pedro de Atacama: iconografía y significación de espátulas, cucharillas y pilones del período Medio. <i>Elena Muzzio Parra</i>	10
Enemas en la parafernalia alucinógena surandina. Evidencias de su uso en contextos funerarios de Atacama y zonas vecinas (ca. 500-1500 d. C.) <i>Helena Horta Tricallotis, Javier Echeverría, Verónica Lema y Alethia Quirgas</i>	13
Dos arquetipos culturales milenarios de la selva tropical americana como compañeros de viaje en la ruta de la cojoba. <i>Juan Carlos Román</i>	16
Sonidos, arte y corporalidad: hacia un entendimiento de la performance ritual Diaguita. <i>Francisca Gili, José Pérez de Arce y Ximena Albornoz</i>	19
Evidencia química del uso de tabletas de inhalación para la administración de plantas psicoactivas en San Pedro de Atacama. <i>Alethia Quirgas, Javier Echeverría y Hermann M. Niemeyer</i>	22

De huesos, chamanes y sonidos sicotrópicos. Flautas óseas en la parafernalia alucinógena del noroeste de Argentina (NOA). <i>Mónica Gudemos</i>	24
Plantas y mundos permeables. <i>Bernarda Marconetto y Claudia Amuedo</i>	27
Consumo de alucinógenos en las comunidades Ánimas y Diaguita del sitio El Olivar: Avances en su contextualización temporal, social y simbólica. <i>Paola González</i>	30

Simposio XI: PRÁCTICAS RITUALES PREHISPÁNICAS Y ESTUDIOS MULTIDISCIPLINARIOS ACERCA DEL CONSUMO DE PLANTAS PSICOACTIVAS EN EL CENTRO-SUR ANDINO

Relatores: Helena Horta T.^a y Paola González^b

a) Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige, S.J., Universidad Católica del Norte. hhorta@ucn.cl / b) SCHA. paoglez@gmail.com

Presentación: La búsqueda de los pueblos amerindios por acceder a otros estados de conciencia, vista como estado sagrado o comunicación con la deidad, inquietó a los conquistadores occidentales desde los albores de la Conquista. Según Salazar-Soler (1993:31) “los alucinógenos constituyeron otro vector cultural nativo, imprevisto y sin duda más temible que el alcohol, que preocupó fuertemente a los extirpadores de idolatrías. Convencidos de que jugaban un rol decisivo en la transmisión de una tradición y en la evolución de un universo onírico al margen del cristianismo...”. Sin duda, el consumo de plantas psicoactivas ha jugado un rol clave en la construcción de singulares concepciones de mundo y percepción del entorno, que gradualmente han sido parcialmente reveladas por estudios etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos. A este respecto, en relación con las sociedades andinas, Saignes (1993:60) destaca que “semejante vínculo, tan íntimo en el mundo andino, entre fiesta, embriaguez y memoria, permite reactualizar la gesta colectiva pasada y asegurar los fundamentos de la identidad grupal”.

Este simposio persigue ahondar en esta práctica ritual en tiempos prehispánicos, a través de estudios multidisciplinarios (etnoarqueológicos, etnohistóricos, arqueológicos y arqueométricos). Se espera la presentación de trabajos que profundicen en el contexto cultural y los alcances sociales y simbólicos de este consumo, integrando los avances en la investigación desde distintas perspectivas metodológicas y disciplinas. Hasta aquí, las aproximaciones más frecuentes han sido las vinculadas a la definición estilística y tipológica de los materiales conservados en distintos museos de Chile y países vecinos,

pero actualmente somos testigos de la aparición de nuevos enfoques, tales como los que vinculan rito chamánico y música, o el descubrimiento de nuevos tipos de prácticas, o de componentes alcaloides no considerados previamente, al tiempo que también se presentan esfuerzos por indagar acerca del rol social que ocuparon dichas prácticas en las sociedades andinas pre y postincaicas. En las últimas décadas este avance se está viendo sustentado por los estudios que desarrollan conjuntamente arqueólogos y científicos de las ciencias naturales, conformando equipos multidisciplinarios que contemplan análisis arqueométricos que antiguamente no eran posibles.

A modo de ejemplo, la aplicación de análisis propios de dichas ciencias -tales como estudios químicos, botánicos y zoológicos, entre otros-, al estudio de macrorestos vegetales y residuos orgánicos asociados a la parafernalia alucinógena, tanto libatoria como inhalatoria y fumatoria, están imprimiendo un nuevo ritmo al avance en los conocimientos acerca de las prácticas rituales con plantas psicoactivas. En el área Centro-sur andina se ha ido conformando un colectivo de investigadores de distintas disciplinas dedicados al tema en regiones y ecosistemas diferentes, así como dentro de un marco cronológico amplio; de ahí nuestro interés por convocar a un simposio que permita actualizar conocimientos y dar a conocer los resultados generados en la línea de investigación psicoactiva/medicinal y en la contextualización cultural de estas prácticas en distintas épocas.

Contenedores de madera del complejo inhalatorio de San Pedro de Atacama: explorando su uso desde el análisis morfológico y químico

Alejandra Vidal Elgueta¹

Durante gran parte de la secuencia cultural prehispánica de los oasis de San Pedro de Atacama se registran en los contextos funerarios artefactos vinculados al consumo de psicotrópicos (tabletas, tubos, espátulas, espinas, contenedores, entre otros) (Berenguer 1998, Llagostera et al. 1998, Llagostera y Costa 1999, Torres, 1986,1987, 2013). Formando partes de estos conjuntos, se reconocen cajitas, en su mayoría de madera, también denominadas cubiletes, morteros y/o contenedores (Núñez 1962, 1963). Su asociación contextual al set inhalatorio, y en particular a pilones de madera, como también la presencia de polvos no determinados en su interior, permitió a distintos autores (Núñez 1962, Uhle 1913) otorgarles el uso de contenedores de polvos narcóticos o morteros de sustancias psicotrópicas. No obstante, el set inhalatorio prescinde de estos objetos en algunos contextos, cuestionando la funcionalidad, uso y significación de estos artefactos. De igual modo, a pesar de encontrarse en un número significativo, con una amplia distribución espacial en los contextos de San Pedro y una importante variabilidad de formas (Núñez 1962, Uhle 1913) se desconoce su asignación temporal y los cambios en sus formas. Es así como se han asignado al período Medio (ca. 500-900 d.C.), momento en que se registran en la zona objetos vinculados al estado de Tiwanaku y el complejo inhalatorio aumenta notoriamente. No obstante, existen antecedentes que indican que su uso alcanzaría incluso el período Tardío, específicamente en la localidad de Caspana (Alliende 1981).

De acuerdo a lo anterior, las preguntas de investigación que nos planteamos son ¿cuál es el uso y asignación temporal de los contenedores del complejo inhalatorio?, ¿cuál es la variabilidad morfológica de la muestra?, ¿pueden ser considerados como indicadores temporales exclusivamente para el período Medio?, ¿son sus características propias de un estilo Tiwanaku? El objetivo planteado es evaluar el uso otorgado a los contenedores asociados al complejo inhalatorio a partir del análisis de la diversidad de formas, su distribución contextual y el análisis químico de las sustancias que se observan en su interior.

Se evaluaron morfológicamente 357 piezas completas de contenedores provenientes de contextos funerarios de los sitios Toconao Oriente, Sequitor Alambrado, Larache, Quitor 1, Quitor 2, Quitor 5, Quitor 6, Quitor 8, Quitor 9, Solcor, Solor, Yaye, Catarpe y

Tilomonte. De éstas, 47 piezas no pudieron ser adscritas algún sitio, por lo tanto no se consideraron para la seriación, pero sí para la clasificación morfológica. Se realizó una clasificación de tamaños y formas basada en una tipología estructurada (Orton y Vince 1997). Se dividió los objetos en dos clases: formas compuestas (aquellos que plantean perfil discontinuo) y formas simples (aquellos que presentan perfil continuo) (clase I y II, respectivamente). Luego se subdividió estas dos categorías utilizando atributos de la forma del cuerpo, cuello, base y labio. Se midió peso, altura máxima, diámetro máximo, altura y diámetro de los puntos de inflexión y diámetro de la apertura de boca de cada uno de los ejemplares. La temporalidad relativa de los ejemplares se determinó a partir de la cerámica asociada a cada uno ello. Para ello se revisó los cuadernos de campo del P. R Gustavo Le Paige, consignando la tumba de cada contenedor y el tipo cerámico asociado.

Los resultados indican que los tipos simples componen el 76% y los tipos compuestos el 24% de la muestra. Éstos se subdividen en ocho tipos básicos: “simple cilíndricos”, “simple hiperboloides”, “simple cuadrangulares”, “simple esféricos”, “simples elíptico con y sin reborde”, “compuesto esférico cuello cilíndrico”, “compuesto esférico cuello cónico” y 18 subtipos.

Los contenedores simples (principalmente cilíndricos) se asocian mayoritariamente al período Formativo (ca. 300 a. C. -400 d. C.) (fases Toconao y Sequitor). Durante el período Medio (fases Quitor y Coyo), tanto el número de tipos y subtipos aumenta notoriamente, con una proliferación de los tipos compuestos (formas de botella con cuello rectos e hiperboloides) y una clara disminución de contenedores cilíndricos simples. Adicionalmente, durante este momento hacen su aparición los contenedores simples con formas de cuerpo hiperboloide con y sin demarcación de la “cintura” (similares a la forma del vaso kero). Para el período Intermedio Tardío (ca. 950-1450 d.C.) y período Tardío (1470-1535 d.C.) (fases Solor, Yaye y Catarpe, respectivamente), nuevamente se registran en mayor cantidad tipos cilíndricos simples y cajitas de madera cuadrangulares. No obstante, permanecen algunos de los tipos compuestos registrados para las fases del período Medio.

En relación a la temporalidad relativa, el mayor porcentaje (56.3%) de contenedores se encuentra asociado a sitios pertenecientes al período Medio (Quitor 1, 2, 5, 6, 7, 8 y 9, Larache, Tchilimoya y Coyo Oriente), mientras que los restantes se distribuyen en sitios tradicionalmente vinculados al período Formativo (14.6%) (Toconao Oriente y Sequitor Alambrado Oriente), al período Intermedio Tardío (Solor y Yaye) (8.95%) y período Tardío (Catarpe) (5.3%). El porcentaje restante lo completa las piezas sin registro contextual (14.85%).

En relación con el uso, las formas iniciales del conjunto nos permiten plantear que las piezas con formas abiertas (los tipos cilíndricos simples) y los tipos compuestos de boca ancha, habrían permitido la molienda de sustancias en su interior dado que estos tipos presentan paredes y bases gruesas que permiten el gesto de presión que requiere la molienda. Por otra parte, el tipo denominado “simples esféricos con reborde”, el cual se caracteriza como una pieza restringida con cuerpos esféricos muy pequeños, que no superan los 37 mm de altura promedio y presenta paredes muy delgadas (<3mm) funcionalmente no habría permitido su uso para la trituración de sustancias. De tal manera, se propone que este tipo de piezas sólo pudo haber sido utilizada como contenedor de sustancias. Los restantes tipos habría podido cumplir la función de contenedor y mortero.

En términos generales, confirmamos los tipos planteados previamente por otros autores (Núñez 1962, Tarragó 1977). Sin embargo, nuestra tipología reconoce nuevas variedades de formas. Entre éstas se encuentran las que denominamos “esféricas con reborde” y las “piezas elípticas con y sin reborde”.

De esta manera, postulamos que los contenedores permiten distinguir las distintas fases de la cronología agroalfarera de San Pedro (*sensu* Tarragó 1976, Uribe et al. 2004). De tal forma, para el Formativo temprano y Formativo tardío existe una proliferación de tipos “cilíndricos simples” que pueden ser atribuidos a un complejo inhalatorio temprano. Durante el período Medio, la notable variabilidad de formas, permite suponer el uso expandido del contenedor de madera como parte del complejo inhalatorio, cuyo uso ya sea como contenedor o mortero, pasa a ser parte fundamental de dicho complejo. La revisión de los contextos mostró que en su mayoría las piezas, aparecen asociados al tipo cerámico Negro Pulido y a los restantes artefactos que componen el set inhalatorio, verificando su mayoritaria pertenencia al período Medio.

Por otra parte, no nos fue factible hacer diferencias dentro de este período en cuestión. De tal modo, observamos que los tipos planteados se presentan en igual cantidad y variabilidad en todos los sitios del período Medio. Se suma a lo anterior, que el número de cubiletes asociados a cerámica Negra Casi Pulida, tradicionalmente considerada expresión de una fase más tardía de este momento, es prácticamente nula. En concordancia, en la variedad y cantidad de cubiletes presentes en Quito 6 y Coyo Oriente, vinculados a momentos más tardíos de la época (Llagostera y Costa 1999), es similar a los presentes en los restantes sitios de Quito, representativos de la fase homónima. Por el momento, desde nuestro análisis, no tenemos bases que sustenten una segmentación del período Medio. Hacia el final de la secuencia los contenedores seguirán en uso, aunque su disminución en cantidad y variabilidad de formas, permite suponer que ya no juegan el rol protagónico de las fases previas.

(¹Pontificia Universidad Católica de Chile. Programa de Doctorado en Ciencias Biológicas. Av. Bernardo O'Higgins
340, Santiago, Chile, aevidal@uc.cl)

Reconstruyendo el Complejo Fumatorio El Vergel a partir de pipas cerámicas, sus contextos y residuos

Carolina Godoy-Aguirre¹, Luciana Quiroz², Silvia Alfaro³,
Roberto Campbell⁴, Javiera Gajardo⁵, Manuela López⁶,
Gabriela Palma⁷ y Horacio Ramírez⁸

El complejo fumatorio El Vergel comprende una serie de prácticas y saberes que han quedado plasmados de manera fragmentaria en los sitios arqueológicos con evidencias de pipas cerámicas. En este estudio, utilizamos el registro de pipas cerámicas provenientes de sitios arqueológicos de Isla Mocha (P29-1 y P5-1) y la zona de Angol (Cueva de Los Catalanes y San Miguel de Renaico 5), cuyos contextos fueron estudiados en los Proyectos Fondecyt 11150397 y el rescate arqueológico del proyecto “Parque Eólico Renaico”. A través de estos registros y los antecedentes de estudios anteriores de prácticas fumatorias (Belmar et al. 2017) se persigue aportar a la definición del complejo al que se atribuyó sus ocurrencias. Para ello analizamos las recurrencias más distintivas. Con esta síntesis espacio-contextual se intenta rescatar los elementos culturales y tal vez ideológicos que le dan forma al complejo fumatorio de los grupos El Vergel. Como resultado de este trabajo, el análisis morfológico provee una tipología para pipas cerámicas donde, si bien, la mayoría corresponde a material muy fragmentado como para ser categorizado, se han podido reconstruir al menos ocho morfotipos, siendo las de tipo “T invertidas” las más frecuentes y cuyo uso perdura durante toda la secuencia temporal hasta períodos históricos (Alfaro et al. 2016; Belmar et al. 2017). En cuanto al análisis de microrrestos vegetales, se ha podido corroborar un amplio espectro de recursos que ingresan a este complejo fumatorio. De este espectro, debemos destacar que muchas de estas plantas son utilizadas en los contextos cerámicos asociados a los sitios en estudio, como por ejemplo: maíz (*Zea mays*), maqui, (*Aristotelia chilensis*) y elementos atribuibles a Cyperaceae y Poaceae, las tribus Panicoideae y Chloridioideae, y otras monocotiledóneas, además de un amplio registro de microcarbones y tejido vegetal indeterminado (Alfaro et al. 2016, Godoy 2017). Sin embargo, también detectamos una serie de recursos vegetales que hasta el momento se han encontrado exclusivamente en pipas y no en contextos cerámicos de El Vergel: nalca (*Gunnera sp.*), tabaco (*Nicotiana spp.*) y plantas con efectos narcóticos y probablemente alucinógenos, donde destaca la presencia de las especies de tabaco del diablo (*Lobelia sp.*) y latué o palo de los brujos (*Latua pubiflora*), esta última registrada en una pipa proveniente del sitio San Miguel de Renaico 5 (Alfaro et al. 2017).

Nuestros resultados son posibles de observar e interpretar tanto a la luz de los contextos arqueológicos analizados, así como también mediante antecedentes etnográficos y etnohistóricos del uso de plantas en el acto fumatorio y sus significaciones sociales. Por una parte, la mayoría de los hallazgos de pipas se producen en sitios principalmente domésticos. Esto nos indica que las prácticas fumatorias habrían sido parte de articulaciones sociales importantes en la cotidianidad, donde lo ritual permea tanto los contextos y motivos de reunión acotados como los de gran agregación social, tal como se ve en las fuentes documentales (Núñez de Pineda y Bascuñán 1863[1637]; Rosales 1877-1878; Guevara 1911; Guevara y Oyarzún 1912; Joseph 1931; Serrano 1934). Además, gracias al conocimiento que se posee sobre el amplio espectro de plantas silvestres y cultivadas que manejaron los grupos El Vergel, podemos observar que sólo algunas de las especies utilizadas por estos grupos parecen formar parte del complejo fumatorio, a pesar de que debemos tener en consideración los problemas tafonómicos que pueden haber sufrido dichas evidencias (Roa et al. 2014; Rojas y Cardemil 1995; Sánchez et al. 2004; Silva 2010). Más aun, es necesario destacar que las especies y familias recuperadas en las pipas estudiadas pueden haber sido incluidas de forma deliberada en el acto de fumar, o por el contrario, podrían algunas de ellas corresponder a residuos que se introdujeron debido a la ingesta de las comidas y bebidas que se consumieron al mismo tiempo que se llevaba a cabo el uso de las pipas.

Respecto a eso último, las referencias etnográficas y etnológicas son una pieza clave para la interpretación de estos hallazgos. A partir de los registros escritos tenemos antecedentes de que la especie *Aristotelia chilensis* se utilizaba en tiempos históricos como una planta que aromatizaba el humo emitido en el acto de fumar (Serrano 1934). Sin embargo, tanto *Aristotelia chilensis* como *Zea mays* poseen registros de carporrestos y granos de almidón asociados a alimentación y bebidas fermentadas en sitios El Vergel (Godoy Aguirre 2018), lo cual abre la posibilidad de que estas especies fueran consumidas de múltiples formas acompañando al uso de las pipas. Correlativamente, los granos de almidón y silicofitolitos recuperados en las muestras, nos han dado indicios de los procesos de molienda y aplicación de calor que las plantas tuvieron en relación a estas instancias fumatorias. En cuanto al ámbito alucinógeno de este complejo fumatorio, los registros etnográficos indican el uso de la especie del latué o palo de los brujos (*Latua pubiflora*) como una planta con importantes significaciones sociales, en tanto conectaba al mundo terrenal con el espiritual (Lenz 1910; Olivares 1985; Plowman et al. 1971).

Esta especie era utilizada en contextos ceremoniales mapuche debido a sus importantes efectos psicoactivos emanados de sus altos niveles de alcaloides tropano (Sánchez-Montoya et al. 2017), mientras que los taxa denominados tabaco del diablo (*Lobelia sp.*), se han relacionado también con prácticas fumatorias mapuche (Olivares 1985). A pesar de que el efecto alucinógeno de *Lobelia sp.* no ha sido comprobado, diferentes estudios

químicos han determinado que estas especies efectivamente poseen una mezcla de alcaloides con efectos tóxicos, narcóticos y probablemente alucinógenos después de su consumo (Villegas et al. 2014). A estas evidencias de plantas psicoactivas, debemos añadir el registro de esferulitas adheridos a las pipas cerámicas, microrresto indicador de coprolitos animales. Esta evidencia podría guardar relación con los antecedentes históricos del uso de bosta animal como catalizador de las sustancias psicoactivas de las plantas (Guevara y Oyarzún 1912).

Preliminarmente, las asociaciones aquí revisadas nos han permitido plantear que el complejo fumatorio correspondió a un conjunto de prácticas sociales amplio y moldeable, donde si bien existieron formas que perduran en el tiempo, como cierta tipología de pipas, también los modos de fumar debieron ser muy diversos, tanto en cuanto a la estructura de las instancias sociales donde se daba esta práctica, como en las formas de los artefactos usados y los activos introducidos en las pipas. A pesar de lo anterior, las evidencias muestran que la diversidad de plantas consumidas en las pipas es más bien escasa en comparación con el gran espectro de especies manejado por estos grupos en sus actividades domésticas. Lo anterior se puede deber a razones asociadas a problemas de conservación de las evidencias producidas por el mismo acto de fumar, o por el contrario, podría explicarse por un criterio social. En este último caso, se podría inferir que hubo selección, donde ciertas plantas y formas de pipas pudieron tener roles connotados y específicos, entendidos como los agentes y propiciadores de las situaciones que atestiguan cada contexto, éstos a su vez inmersos en un sistema correlacionado de asentamientos y de comunicación/interacción social.

(¹Programa de Doctorado en Ciencias Biológicas, Pontificia Universidad Católica de Chile, carolina.godoy.ag@gmail.com / ² Investigadora independiente, lucianaquiroz@hotmail.com / ³ Investigadora independiente, karensa@hotmail.com / ⁴ Proyecto FONDECYT 11150397, Programa de Antropología, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, roberto.campbell@uc.cl / ⁵ Proyecto FONDECYT 11150397, javiera.mga@gmail.com / ⁶ Proyecto FONDECYT 11150397, m.lopezcrisosto@gmail.com / ⁷ Proyecto FONDECYT 11150397, gabr.palma@gmail.com / ⁸ Proyecto FONDECYT 11150397, Programa de Magíster en Arqueología Universidad de Chile, horacio.ramirez@ug.uchile.cl)

Parafernalia alucinógena en San Pedro de Atacama: iconografía y significación de espátulas, cucharillas y pilones del período Medio

Elena Muzzio Parra¹

Las prácticas alucinógenas en América son un fenómeno que fue observado por los europeos desde comienzos de la Conquista (Torres 1984). Los elementos del equipo alucinógeno se conforman por: la tableta para depositar el polvo alucinógeno, tubo inhalador, espátula, mortero, pilón, cucharilla, cuchara, estuche textil, bolsa de cuero, tubo contenedor de hueso y caña, entre otros. La mayor concentración de estos artefactos en contextos arqueológicos proviene de San Pedro de Atacama, y están en su mayoría adscritos al período Medio. La gran cantidad de tabletas con estilo que hacía referencia a Tiwanaku fue el foco de los estudios, el énfasis estuvo en definir el estilo Tiwanaku presente en las tabletas y tubos, quedando fuera de análisis las que no eran reconocidas como de origen altiplánico (Torres 1984; Llagostera 2006; Horta 2014).

Asimismo, el estudio del período Medio se ha centrado en discutir la relación entre Tiwanaku y San Pedro de Atacama, investigando principalmente textiles, cerámica y objetos de metal, con énfasis en la adscripción local a la ultra-periferia del estado Tiwanaku, en su fase expansiva entre los años 600 y 1000 d.C. (Berenguer y Dauelsberg 1989), siendo San Pedro de Atacama un punto de intercambio de bienes suntuarios, los que estarían plasmados por la influencia Tiwanaku, reflejando relaciones de status y prestigio de los líderes (Berenguer y Dauelsberg 1989). Últimamente, este panorama tiene nuevas interpretaciones, donde no sería Tiwanaku quien habría tenido un interés en San Pedro de Atacama. Las sociedades atacameñas, en búsqueda de nuevos elementos y bienes, habrían tomado contacto con el orbe tiwanakota (Uribe y Agüero 2014; Uribe et al. 2016), insinuando contradicciones sociales internas.

En la actualidad se han entendido las piezas presentes como expresiones propias, dando a entender que la influencia y el dominio de Tiwanaku no era total, expresándose contemporáneamente en un realce de la identidad regional y local. Los entierros distintos parecieran ser casos individuales de enriquecimiento familiar a través del intercambio. Esta lucha entre hombres (72% y 88% de los ajueres con alucinógenos), chamanes y caravaneros, es lo que habría gestado la cultura San Pedro (Uribe y Agüero 2014; Uribe et al. 2016).

“En esta línea se destaca el componente chamánico del desarrollo prehispánico atacameño, el cual es evidente a juzgar por el protagonismo de la sicotropia en los ajuares fúnebres de sólo una parte de la población durante alrededor de un milenio (500-1500 d.C.)” (Horta 2016). El complejo alucinógeno alude justamente a aquello, siendo un puente de conexión entre las elites dominantes y el mundo material. En este contexto, el estudio del complejo alucinógeno se ha enfocado en distintos ámbitos dentro de los que se encuentran estos elementos. En San Pedro de Atacama este conjunto fue analizado por primera vez por Le Paige (1958), siendo sólo estudios preliminares. De ahí en adelante las tabletas y su iconografía han sido estudiadas en diferentes ocasiones (Berenguer 1984; Torres 1984, 1985; Berenguer 1986; Torres 2001; Llagostera 2006; Horta 2012; Horta 2014). Lo anterior conlleva a un entendimiento vago de los estilos y formas de hacer propios de San Pedro de Atacama, dejando de lado la importancia de la identidad local y subyugándola a dinámicas de otros sectores, a pesar del avance investigativo en cuanto a su exaltación identitaria durante el período Medio (Torres Rouff 2007; Agüero 2014; Salazar et al. 2014; Niemeyer et al. 2015).

Berenguer (1985) abre la posibilidad de considerar otros actores fuera de Tiwanaku en la composición del registro arqueológico mediante la comparación iconográfica de elementos alucinógenos de San Pedro y de Perú. Posibilidad que se ve confirmada mediante nuevos trabajos (Ogalde 2010; Llagostera 2006). La incorporación de San Pedro de Atacama al orbe Tiwanaku trajo consigo la integración de nuevos motivos iconográficos y formas de hacer. Sin embargo y en paralelo, San Pedro realza su identidad local (Salazar et al. 2014; Agüero 2014) con nuevos estilos de carácter local y aislados, visibles en distintas materialidades.

En cuanto a los otros elementos del complejo alucinógeno, éstos no han sido estudiados con el mismo énfasis, por lo que su estudio y adscripción a un estilo permitiría dilucidar en parte las dinámicas de uso y significación de estos objetos. Algunos de ellos como las cucharillas, espátulas y pilones, aún no tienen una identificación ni función claras, aunque se asume que forman parte del complejo alucinógeno como cucharillas dosificadoras, espátulas para la disposición en la tableta del psicotrópico antes de ser consumido y pilones para su molienda en el mortero o cubilete. Bajo este marco el estudio estilístico de otros componentes de la parafernalia alucinógena puede dar nuevas luces acerca de las dinámicas de tecnología, iconografía, uso y significado de estos.

Esta ponencia pretende discutir acerca de las relaciones e interacciones sociales entre San Pedro de Atacama, Tiwanaku, el noroeste Argentino y la cuenca amazónica, así como también el realce de la identidad local, consecuencia de lo anterior. La exaltación de la identidad de San Pedro de Atacama refleja un mundo simbólico propio. Ante esto, la coexistencia de diferentes estilos en prácticas rituales informa sobre significancias

simbólicas o de una cierta diferenciación social (Salazar et al. 2014; Niemeyer et al. 2015), pues nos encontramos con distintas formas de representar en un mismo contexto. Este diálogo pretende mediante elementos del complejo alucinógeno que no han sido investigados, abrir la discusión acerca de diversas dinámicas, además de ser un puente para la comprensión de las prácticas chamánicas y su peso en el desarrollo social. Entendiendo de esta manera la prehistoria de San Pedro de Atacama de otra manera, en la que se abordan las continuidades y cambios dentro del contexto local y las relaciones con Tiwanaku. Todo esto entendido como parte de la configuración e imaginería de los grupos sociales pertenecientes a distintos estilos y agentes en San Pedro de Atacama.

(¹Proyecto Fondecyt-1160849, elena.muzzio@gmail.com)

Enemas en la parafernalia alucinógena surandina. Evidencias de su uso en contextos funerarios de Atacama y zonas vecinas (ca. 500-1500 d. C.)

Helena Horta Tricallotis¹, Javier Echeverría², Verónica Lema³ y Alethia Quirgas⁴

Esta ponencia presenta los resultados de investigaciones realizadas en diversos contextos funerarios del desierto de Atacama y zonas vecinas, tras la búsqueda de un específico tubo de hueso de ave, sobre el cual había sido propuesta su posible condición de enema o instrumento para introducir por vía anal algún tipo de alcaloide al cuerpo humano; ello entendido como parte de la práctica psicoactiva ampliamente conocida en el área centro-sur andina en tiempos prehispánicos (Berenguer y Acevedo 2015). Tomando como base los requerimientos metodológicos que estos autores plantearon para investigaciones que se desarrollasen en el futuro, tales como la necesidad de identificar nuevos ejemplares con contexto conocido en las colecciones de museos de Chile y el extranjero, además de intentar verificar mediante análisis químico-orgánico la función para tal tipo de tubos, hemos recabado una muestra de 24 ejemplares con contextos provenientes de distintos puntos del área circumpuneña (salar de Atacama, cuenca del río Loa, Chile; puna de Jujuy, Argentina).

La colección preservada por el Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige S. J., en San Pedro de Atacama, cuenta con más de 600 tabletas para inhalar el polvo molido de *Anadenanthera* y un número indeterminado de tubos de inhalación, cucharillas, cucharas, espátulas, pilones, morteritos, tubos contenedores, implementos que, en conjunto con bolsas textiles y de cuero, formaron parte del equipo utilizado en la práctica psicotrópica.

Entre este variado instrumental o parafernalia es posible encontrar delgados tubos de hueso de ave y caña, de dimensiones estándar como hemos podido establecer, los que debido a su aparente simplicidad no habían llamado mayormente la atención de los investigadores. En ocasiones, éstos conservaron sus estuches originales de caña, tal como lo consigna Le Paige en sus notas (Le Paige 1955-75). Creemos que la similitud de formato de estos tubos respecto de los tubos inhaladores, ha sido la razón por la cual no se reparaba en ellos, o que indujo a registrarlos equivocadamente. De esta manera, durante mucho tiempo no habían sido reconocidos como un artefacto con existencia propia e integrante del complejo alucinógeno, aun cuando hubo quienes sospecharon una posible conexión (tal es el caso de Le Paige, quien en ciertas ocasiones los menciona como “tubitos para rapé”, o de Francisco Téllez, quien los describiera como “dosificadores o gotarios” en los libros de registro de la época).

El trabajo de Berenguer y Acevedo (2015) -en el cual se ha basado nuestra investigación en directa continuidad temática- posee el mérito de haber abierto una línea de investigación específica al interior del estudio de esta parafernalia, al tomar como objeto de análisis siete ejemplares de tubos de hueso de ave provenientes de Chiuchiu (río Loa, Región de Antofagasta) -aunque sin asociación contextual más precisa- de la colección del Museo Nacional de Historia Natural de Santiago de Chile, y proponerse dilucidar su relación con la práctica psicoactiva y la función expresa de los mismos, en tanto enemas. Junto con ello, dicho trabajo ha dado cuenta de la dificultad experimentada respecto de la extracción de muestras para análisis químicos de residuos, los cuales -de haberse realizado- podrían haber derivado en la caracterización de la función de tales tubos. Estos autores lo explican así: “A causa del precario estado de los objetos y de la estricta política de conservación de la institución depositaria no se tomaron muestras de tejidos blandos (animal y vegetal) para determinar especies, limitándose el examen únicamente a observaciones generales bajo lupa. La misma política impidió la extracción de muestras de este tipo de tejidos para determinar la posible presencia de alcaloides u otras sustancias psicoactivas” (Berenguer y Acevedo 2015). Debido a esto, la interesante hipótesis planteada por dichos autores no pudo ser verificada, aun cuando la propuesta resultó convincente respecto de considerarlos como instrumentos chamánicos y/o médico-rituales, y que habrían servido “para introducir líquidos en las cavidades corporales” (Berenguer y Acevedo 2015).

En términos metodológicos, procedimos a caracterizar los ejemplares detectados en sus aspectos morfológicos y técnicos, y al mismo tiempo, los residuos encontrados en varios de ellos fueron sometidos a análisis químico orgánico. Como resultado, se ha logrado establecer la existencia de un patrón de fabricación para este tipo de instrumento, el cual se habría mantenido vigente por los menos durante cinco siglos; en base a ello, proponemos el uso de enemas de jeringa en el área surandina, tanto de cánula con tapón dosificador de hueso, como de caña sin tapón (estos últimos registrados hasta el momento sólo en San Pedro de Atacama y Bolivia). Por otra parte, el formato estándar para estos artefactos compuestos, incluye la selección del hueso de ave, dimensiones y detalles morfo-tecnológicos estables; a esto se suma, el haber realizado una aproximación inicial a la diversidad de materias primas que constituyeron en gran parte a los enemas estudiados: cánula de hueso o caña, tapón dosificador removible de hueso o calabaza, bulbo de cuero, vejiga o tripa, embarrilados de fibra vegetal, cuero, tiento o fibra de camélido y caña para el tubo interior.

En esta ponencia presentamos las evidencias derivadas de uno de los tubos de la muestra, por medio de las cuales podemos concluir: a) que mediante el análisis de residuos del extremo distal del ejemplar mencionado se ha detectado por primera vez huellas de materia fecal en un artefacto arqueológico semejante, b) la evidencia de la presencia de

bufotenina, alcaloide del género *Anadenanthera*, en el extremo proximal del mismo tubo, y c) que este tipo de artefacto efectivamente constituyó el implemento con el cual se incorporaba el alcaloide al cuerpo humano por vía anal, verificándose así la conexión del enema con la práctica alucinógena centro-sur andina.

(¹Proyecto FONDECYT 1160849, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S. J., San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte. hhorta@ucn.cl / ²Proyecto FONDECYT 1160849, Departamento de Ciencias del Ambiente, Universidad de Santiago de Chile. javier.echeverriam@usach.cl / ³Proyecto FONDECYT 1160849, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba-CONICET. vslema@hotmail.com / ⁴Proyecto FONDECYT 1160849, Facultad de Farmacia, Universidad de Concepción. gabrielaquirgas@gmail.com /)

Dos arquetipos culturales milenarios de la selva tropical americana como compañeros de viaje en la ruta de la cojoba

Juan Carlos Román¹

Se analizan aquí dos objetos que forman parte del equipo o parafernalia del rito de la cojoba, el dujo o asiento ceremonial, y el inhalador usado para aspirar los polvos de la *Anadenanthera Peregrina* convertida en cojoba. Se examinan y contrastan varios ejemplos del área suramericana con objetos similares en las Antillas, que bien podrían representar antiguas áreas de uso, producción, intercambio y tránsito, o rutas de la cojoba, desde el continente al área circun-Caribe. Se quiere con ello medir la antigüedad y fuerza de un concepto cultural arquetípico, representado por objetos materiales, que si bien cambian en su forma externa, parecen conservar su raíz común, su misma forma y función, y su lenguaje simbólico-espiritual intrínseco, en un espacio geográfico de miles de kilómetros, y en un espacio-tiempo de milenios.

El trabajo presentado pretende examinar dos componentes del rito y la ruta de la cojoba, tal y como lo anuncia sugestivamente nuestro título. Estos “compañeros de viaje” de la *Anadenanthera* o cojoba son la banqueta o asiento ceremonial, conocida como dujo en las Antillas, y el inhalador de polvos de cojoba, indispensables en el rito. En la selección del dujo como objeto cultural útil a estas investigaciones parecemos estar en concordancia con el trabajo de Angus Mol, quien nos dice en ‘Bringing Interaction into Higher Spheres’ (20110 : “Although duhos definitely vary in style over the region, due to their form and function (el subrayado en negrita es nuestro) they would have been recognized from the Bahamas down to the Windward Islands and probably beyond...Duhos would have figured as a focus of interactions that served to stress, but simultaneously bridge large social distances as comparable seats did among societies in the recent past of the South American Lowlands and ceremonial seats still do in many other cultures” (Mol 2011).

El otro objeto seleccionado como “compañero” de la cojoba, el inhalador, resulta indispensable para el rito, pero a diferencia del dujo no parece mantener una estructura básica pan-regional. Por el contrario, el mismo exhibe unas variantes que van desde un simple tubo individual como el usado en las tabletas muiscas de Colombia y chilenas de las culturas de la región del desierto de Atacama (o actualmente por los consumidores de cocaína), hasta el bifurcado, la famosa ‘Y’ descrita por Oviedo en su “Historia de las Indias”.

Hemos escogido referirnos a estos objetos como “arquetipos” ya que nuestro examen no se reducirá al “estilo” cambiante del objeto en su apariencia externa (de ropaje usualmente regional, rara vez pan regional, y de estilos y estética cambiantes), sino a la permanencia de su forma y función, y su valor simbólico-espiritual. Este último es un valor no siempre tangible materialmente pero inherente, que encapsulado en un lenguaje simbólico, conserva tanto atributos de forma y función como de interpretación espiritual en el llamado “inconsciente colectivo” de una cultura.

Es lo que hemos intentado en este análisis de síntesis, repasar aquellos elementos que han acompañado el consumo de la *Anadenanthera Peregrina* o cojoba, desde el continente suramericano, y examinarlos no tan sólo como objetos materiales en su forma y función (form and function) , sino en la capacidad de continuidad como idea y símbolo arquetípico de una tradición milenaria, capaz de viajar o ser transmitida por la vastedad continental de miles de kilómetros de selva y montaña, alterándose con frecuencia su expresión estilística (estética) y material más externa, pero no así su concepto y función simbólico-espiritual, ni su forma y función ritual intrínseca, lo cual parece sobrevivir en tiempo y espacio en “la tradición sagrada”, como parte de un lenguaje del inconsciente colectivo precolombino suramericano, en lo concerniente al ritual con plantas alucinógenas tales como la *Anadenanthera Peregrina* o cojoba, y su parafernalia.

En un primer trabajo titulado “La ruta de la cojoba” (2003) nos propusimos una triple estrategia de investigación:

- 1) Investigar la *Anadenanthera/cojoba* en el plano económico, desde su producción y disponibilidad, y en el plano político, desde el control de este bien y el posible prestigio que confería como un bien cultural finito y de intercambio.
- 2) Investigar la biogeografía de la *Anadenanthera* desde Suramérica en su tránsito hasta las Antillas, considerando el factor humano como agente principal en su dispersión a las islas. Esto conlleva correlacionar lo que sabemos de las rutas de emigración arahuacas en el cono sur con la presencia de la *Anadenanthera* en la propia América del Sur, y por necesidad, entender mejor la antigüedad y el aspecto cultural de la *Anadenanthera* en ese continente.
- 3) Investigar la posible correlación de la *Anadenanthera* en las Antillas con restos cerámicos, con estudios de polen y de almidones, y no solo en

yacimientos arqueológicos ya en investigación, sino en aquellas regiones antillanas donde crece actualmente la *Anadenanthera* en estado silvestre.

Este trabajo se ha realizado con el segundo objetivo investigativo en mente, citado en el libro ya mencionado. El potencial de la *Anadenanthera* y de su producto derivado, la cojoba, como unpreciado bien cultural, se revela como idóneo para el estudio futuro y la mejor comprensión de las relaciones sociales e interacciones de diferentes comunidades precolombinas a nivel pan-regional, entre Suramérica y el área circun-Caribe, y entre el propio archipiélago caribeño, pues su importancia en tanto objeto de prestigio, así como también de trueque o comercio (en sus variantes de *Anadenanthera* Peregrina y Colubrina), encierra un gran potencial por su trayectoria milenaria desde prácticamente todo el continente hasta el Caribe insular, y sirve para resaltar y esclarecer estas relaciones sociales e interregionales que denotan, por su alcance, la fuerza de un concepto espiritual, de una tradición, y de una cultura que al propagarse va construyendo lo que pretendemos llamar aquí la Ruta de la Cohoba.

Finalmente con este trabajo buscamos acercarnos, y en alguna medida cumplir con algunos de los objetivos y el tema principal de este Simposio: "...ahondar en la práctica de consumo de plantas psicoactivas en tiempos prehispánicos, a través de estudios multidisciplinarios (etnoarqueológicos, etnohistóricos, arqueológicos y arqueométricos)", y brindar "la presentación de trabajos que profundicen en el contexto cultural y los alcances sociales y simbólicos de este consumo, integrando los avances en la investigación desde distintas perspectivas metodológicas y disciplinas."

(¹ Instituto de Cultura Puertorriqueña, jromanc@yahoo.com)

Sonidos, arte y corporalidad: hacia un entendimiento de la performance ritual Diaguita

Francisca Gili¹, José Pérez de Arce² y Ximena Albornoz⁴

Rosenfeld y Bautista (2017) proponen que hay diversas metodologías para ver el rito en la arqueología, planteando que siempre ha sido un tema complejo y difícil de abordar y por lo tanto olvidado. Las actuales dinámicas del análisis arqueológico generan divisiones del registro, al fragmentar los elementos que entran en el juego de la experiencia cultural generan sesgos que invisibilizan partes de los fenómenos de las sociedades que buscamos entender. Hace décadas que venimos compartimentando el arte precolombino para entenderlo y sin darnos cuenta así lo hemos desanimado. Como enuncia Viveiros de Castro (2013) la perspectiva occidental alude a que cuando más se desanima el mundo más se comprende. Esta ponencia tiene como objeto analizar distintas líneas de evidencia arqueológicas y etnográficas diaguitas para aproximarnos mediante éstas al esbozo de un posible repertorio -artístico- performático ritual que se desarrolló en tiempos prehispánicos, cuyo legado presenta una supervivencia en las actuales tradiciones de las fiestas de los llamados 'bailes chinos' del norte semiárido (Pérez de Arce 2000). La perspectiva es ver estas líneas de evidencia bajo el prisma de los estudios de performance, un sistema de "conocimiento práctico" (Lonnert 2015), donde se desafían la departamentalización disciplinaria y se entiende el arte como un repertorio vinculante y corporalizado (Taylor 2015).

Tres líneas de evidencia permiten constituir este planteamiento: la primera es la evidencia de instrumentos musicales arqueológicos (Pérez de Arce 2015), que presentan un desarrollo tecnológico ('tubo complejo') diseñado para producir una estética de sonido particular y local que tiene permanencia en la etnografía regional mediante prácticas colectivas orquestales (Pérez de Arce 2018). La segunda es la presencia de numerosos artefactos asociados al consumo de plantas psicoactivas como tubos, espátulas, tabletas y pipas (Castillo 1991, Westfall 1993-94, Albornoz 2015), junto con evidencia microfósil de especies vegetales como *Anadenanthera colubrina var. cebil*, *Nicotiana* spp., *Zea mays*, Solanaceae y *Erythroxylum coca* (Belmar et al. 2014, Albornoz 2015, Troncoso et al. 2017, Planella et al. 2018). La tercera son los estudios iconológicos realizados en torno a las representaciones de arte Diaguita presentes en las vasijas cerámicas, en los cuales se observa una consistente tradición de arte abstracto chamánico sudamericano, vinculado a estados ampliados de conciencia y a prácticas terapéuticas y devocionales (González 2013, 2016).

Viveiros de Castro (2013) propone la existencia de una epistemología chamánica de cualidad estética que procede de la atribución de subjetividad o “agencia” a las cosas. Taylor (2008: 6) plantea para la cosmovisión indígena amazónica que “cualquier superficie con motivos geométricos puede evocar subjetividad o personalidad. Incluso las pinturas mismas pueden ser tratadas como personas”. Es más, estos motivos geométricos además de dotar de agencia pueden traspasar las nociones sensoriales tal como las conocemos y pueden ser cantados y también danzados, como lo es el caso del Kene entre los Shipibos (González 2013), y en el concepto de “toya” para los Siona (Jean Langdon 2015). De este modo el arte y sus manifestaciones pueden ser comprendidos como el producto de una experiencia corporal con cualidades sinestésicas.

En los actuales “bailes de chinos” del norte semiárido chileno se desarrolla un despliegue performático, en el cual el sonido está acompañado de desplazamientos corporales (pasos de baile, coreografías, procesión). Los músicos caen frecuentemente en estados de conciencia que podemos conceptualizar como “trance”. En Andacollo, durante una de las fiestas rituales principales de la región, Cristian Cuturrufo, un músico local, solicitó a los chinos dibujar el sonido de sus flautas justo después de haber tocado durante horas, estando en ese estado de conciencia especial. Estos representaron motivos geométricos y abstractos que evocan a visiones enópticas (*sensu* Dolmatoff 1985). Motivos similares los encontramos en iconografías incisas presentes en las antaras y pitos arqueológicos de piedra de la región. A su vez, dichos diseños remiten a algunas de las unidades mínimas (*sensu* González 2013) comprendidas dentro del complejo universo representativo del arte abstracto que los diaguitas plasmaron en su cerámica. González (2016) analiza los principios de estas representaciones y los compara con otras tradiciones de arte abstracto chamánico sudamericano, como lo es la tradición presente en la cultura Shipibo. La simetría compleja -la traslación, reflexión en espejo, la reflexión desplazada y la rotación-, el *horror vacui* constreñido por un rectángulo inviolable, la repetición periódica y la continuación sin fin o poder auto-regenerador, son algunos de dichos principios. Al analizar las mudanzas –desplazamientos corporales- presentes en los bailes de chinos vemos que están normadas, constreñidas y regularizadas por principios similares a los observados en las manifestaciones propias del arte visual diaguita. Esto da cuenta que en la tradición diaguita pudo existir un sistema representativo-eventualmente dotado de agencia- que se evidencia en el soporte visual que mantiene su continuidad en el repertorio corporal que aún se sigue desplegando. Sabemos que los diferentes lenguajes de una cultura (hablado, gestual, musical, visual, etc.) utilizan un mismo sistema de relaciones y reglas semánticas, sin que necesariamente todas puedan reducirse a una formulación lógica (Ducrot y Todorov 1974).

Jean Langdon (2015) afirma que todos los modos de performance del arte chamánico comparten la poética de la repetición y la redundancia, ya que recurrentemente se indexan entre sí a través del proceso de la intertextualidad. Postulamos entonces que esta tríada de evidencias arqueológicas y etnográficas permitiría insertar a la cultura Diaguita dentro del universo conceptual propuesto para la performance asociada a las tradiciones chamánicas del arte sudamericano, caracterizado por sus cualidades sinestésicas asociadas al consumo de plantas psicoactivas. Estas distintas manifestaciones artísticas se indexan en un proceso de intertextualidad en que: 1) los sonidos-producto de un complejo sistema tecnológico- pueden ser visualizados; 2) la representación gráfica de sonidos es coincidente con unidades mínimas de un repertorio gráfico complejo, y 3) las normas que constriñen al arte visual también estructuran los desplazamientos corporales de orden ritual. Creemos que los pasos de baile, la tecnología sonora de las flautas de los “bailes chinos” y su complejo sistema orquestal sería el relicto donde dicha tradición ritual ha sobrevivido hasta el día de hoy. Seguramente estos actos artísticos de orden chamánico estuvieron asociados al proceso de transformación y felinización del curandero, lo cual se condice con los planteamientos de Viveiros de Castro (2013) para esta tradición en el arte, y a su vez es muy sugerente en las representaciones de la cerámica en las cuales el hombre-felino y el felino se visualiza asociado a las complejas representaciones geométricas diaguita (González 2001). Ello sumado a las representaciones del sacrificador en artefactos de la parafernalia ritual, asociado a las antaras de tubo complejo encontrados en el sector y zonas aledañas - Atacama y noroeste argentino (Pérez de Arce 2010, 2011) nos permiten apenas visualizar la punta de hilo de una gran madeja que queda por desentrañar.

El repertorio performático, múltiple rizomático y difícilmente disciplinante (*sensu* Taylor 2015), donde buscamos involucrar todos los sentidos de la experiencia estética, sería entonces una perspectiva más “simétrica” (*sensu* Viveiros de Castro 2013), desde donde entender las manifestaciones “artísticas” prehispánicas, ya que ese es el modo como el indígena experimenta el arte. Y es a su vez un vehículo directo y medular para aproximarnos al “rito” en la arqueología, ya que la experiencia ritual es un repertorio cultural en donde estos elementos -artísticos- entran en juego acompañados de sistemas simbólicos y creencias devocionales. Al realizar el intento de ver los diferentes componentes existentes de esta tradición buscamos abrir una puerta para repensar las evidencias arqueológicas y su vinculación con las tradiciones que aún permanecen vivas.

(¹ Investigadora independiente / ² Dr. © Centro de Estudios Culturales de Latinoamérica (CECLA), Universidad de Chile / ³ Arqueóloga, Sociedad Chilena de Arqueología / ⁴ Investigadora independiente.)

Evidencia química del uso de tabletas de inhalación para la administración de plantas psicoactivas en San Pedro de Atacama

Alethia Quirgas¹, Javier Echeverría² y Hermann M. Niemeyer³

Los seres humanos han utilizado plantas con diversos propósitos durante miles de años. En la región de los Andes Centro Sur, distintos pueblos prehispánicos utilizaron plantas psicoactivas con fines rituales. Los compuestos psicoactivos que ellas contenían eran administrados por vía oral, rectal o nasal (Torres et al. 1991; Torres 1996). La principal evidencia de este último tipo de administración se encuentra representada en el registro arqueológico por la parafernalia inhalatoria, que incluye en su presentación más completa elementos asociados a la preparación, administración, almacenamiento y transporte de sustancias psicoactivas. Dichos elementos son: una tableta para inhalar de madera, piedra o hueso, un tubo para inhalar confeccionado en hueso o madera, una pequeña cuchara o espátula de madera o hueso, una o dos bolsas pequeñas de cuero donde se almacena el polvo inhalatorio o las semillas que le dan origen, un morterito de madera o piedra, un pilón de madera o piedra como “mano” del morterito, espinas de cactus para limpieza de los tubos y, finalmente, una bolsa generalmente textil que contiene todos los elementos descritos (Torres 1986; Llagostera et al. 1988; Llagostera 2015; Torres et al. 1991; Torres 1996).

Dentro de la disciplina arqueológica, la zona geográfica del salar de Atacama –en el norte de Chile– es reconocida por la gran cantidad de parafernalia inhalatoria que en ella se ha encontrado; se han recuperado más de 600 tabletas de inhalación a partir de diversos sitios arqueológicos. Esta situación se debería en gran medida a características climáticas como la extrema aridez de la región, que permite un alto nivel de preservación de vestigios arqueológicos confeccionados en materiales perecibles como la madera. El análisis químico de dos muestras de polvos para inhalar encontrados en dos bolsitas de cuero que formaban parte de un equipo inhalatorio encontrado en un contexto funerario de Solcor 3, los identificó como una mezcla de los alcaloides bufotenina (5-OH-DMT), dimetiltriptamina (DMT) y 5-metoxi-dimetiltriptamina (5-MeO-DMT), lo que sugiere que su preparación provino de especies vegetales del género *Anadenanthera*, dado que es el único género involucrado en el complejo alucinógeno de la zona que contiene bufotenina en cantidad significativa (Torres et al. 1991). Estos datos son consistentes con el hallazgo de pequeñas bolsas con semillas de *Anadenanthera* en su interior en distintos contextos funerarios del mismo sitio (Llagostera et al. 1988; Torres et al. 1991). Por otra parte, el análisis químico de pelo de momias y de residuos de pipas provenientes de sitios

arqueológicos de San Pedro de Atacama han demostrado la presencia en ellos de nicotina (Echeverría y Niemeyer 2013; Gili et al. 2017).

En esta ponencia, se presentarán los resultados preliminares del análisis químico de 70 muestras de residuos provenientes de 63 tabletas de inhalación de la colección del Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige S. J. de San Pedro de Atacama, procedentes de diversos cementerios de la zona. El análisis empleó cromatografía líquida de ultra alta resolución acoplada a espectrometría de masas de alta resolución (UHPLC-HRMS) y estuvo dirigido hacia la identificación de alcaloides derivados de triptaminas y nicotina. Las tabletas de inhalación bajo estudio pueden ser adscritas temporalmente a los períodos Medio, Intermedio Tardío y Tardío, de acuerdo con la secuencia estilística y cronológica para la práctica inhalatoria en la subárea Circumpuneña propuesta por Horta (2012, 2014 y 2016). Los resultados obtenidos preliminarmente dan cuenta de la presencia de bufotenina en 19 muestras (30%), DMT en 26 muestras (43%), nicotina en 24 muestras (38%) y cotinina en 11 muestras (17%). Estos resultados representan, hasta ahora, la primera evidencia química del uso de *Anadenanthera colubrina* y *Nicotiana* sp. en tabletas de inhalación arqueológicas provenientes de San Pedro de Atacama.

(¹ Proyecto FONDECYT 1160849, Facultad de Farmacia, Universidad de Concepción, gabrielaquirgas@gmail.com (autora correspondiente) / Facultad de Química y Biología, Universidad de Santiago de Chile, javier.echeverriam@usach.cl / Facultad de Ciencias, Universidad de Chile, niemeyer@abulafia.ciencias.uchile.cl)

De huesos, chamanes y sonidos sicotrópicos. Flautas óseas en la parafernalia alucinógena del noroeste de Argentina (NOA)

Mónica Gudemos¹

Los avances de la investigación arqueomusicológica en el noroeste de Argentina permitieron constatar que determinados aerófonos óseos, así como las materias primas para su construcción, estuvieron involucrados en complejas redes de vinculaciones micro y macro regionales relacionadas con el consumo de plantas psicoactivas (Gudemos 2013). Redes que, articuladas por diferentes corredores de circulación, se activaron desde épocas muy tempranas según las evidencias proporcionadas por los sitios Inca Cueva (IC c7) y Huachichocana (CH III) en la Puna de Jujuy (Aguerre et al. 1975; Fernández Distel 1983, 1986; Torres 1998; Lema 2017), alcanzando durante el Período de Integración Regional (300-900 d.C.) gran expansión geográfico-cultural impulsadas por lo que consideramos, en acuerdo con Baldini y Sempé (2015), aparatos de dominación simbólica, como la promovida por la ideología Aguada en la región Valliserrana o la promovida posteriormente por la ideología atacameña que, aun conservando la impronta “de los lenguajes visuales de tierras altas compartidos por Pucara, Wari y Tiawanaku”, definió cambios estilísticos propios en la macro-región circumpuneña (Horta Tricallotis 2012).

Los silbatos de tipo Mataco chaqueño en sitios arqueológicos enclavados en el área tucumana pedemontana de Yungas (Míguez et al. 2013; Martín Silva et al. 2016; Pérez Jimeno/Papa 2016), en el Valle de Ambato (Gudemos 1998; Cruz 2006), la Quebrada de Humahuaca y Puna (Casanova 1942; Gudemos 1998) y en Arica en el norte de Chile (Focacci 1969; Grebe 1974), así como las flautas longitudinales del tipo *quena* con la característica embocadura en “V” abierta doble biselada de tradición constructiva Tiahuanaco/Huari en Alamito (Gudemos 2016), o las de tradición también altiplánica de embocadura con muesca simple en “U” en Ambato (Gudemos 1998), culturalmente relacionadas con las procedentes de los sitios Túmulo de Beltrán y Las Rosas, entre otros, de la región arqueológica Chaco-Santiagoña (Rusconi 1933), llaman la atención con respecto a la intensa movilidad que tuvieron estos aerófonos, sus materiales y técnicas constructivas. Estas últimas constituyen verdaderas tradiciones regionales con particularidades de diseño de desarrollo local.

Siguiendo la metodología diseñada y aplicada en el estudio integral de las flautas óseas de tradición Tiahuanaco/Huari en los Andes Centrales para la determinación de los sistemas de afinación por longitudes complementarias (Gudemos 2000, 2009, 2013), se

llevó a cabo el análisis comparativo de carácter técnico, estilístico y acústico de las flautas y silbatos óseos arqueológicos, constatando la existencia de tradiciones constructivas (puestas en práctica en esta investigación a través de reproducciones de ejemplares con técnicas de laboreo observadas en los originales) y la búsqueda de cualidades particulares del sonido, lo que nos advertiría sobre posibles definiciones estéticas, regionalmente promovidas e incluso, en algunos casos, ampliamente difundidas. Asimismo, el estudio de las situaciones de hallazgo de los aerófonos óseos procedentes de excavaciones sistemáticas nos permitió observar determinadas relaciones que, creemos, indicarían la particular vinculación simbólica entre las aves y los camélidos en el pastoreo andino que oportunamente señalaran Flores Ochoa (1981), Mariscotti (1978) y Berenguer (1995). Una vinculación que incluiría el consumo de enteógenos [*Anadenanthera colubrina* var. *cebil* (Griseb.) + *Nicotiana* spp.] (Martín Silva et al. 2016), silbatos de huesos de aves tipo Mataco e incluso piedras bezoares (en el sitio Yáminas 1 [750-1200 d.C.], Míguez et al 2017). Esto nos acercaría conceptualmente, asimismo, a lo registrado etnográficamente por Métraux (1944: 304): “[...] *Los hechiceros lules y matacos son los únicos shamanes del Chaco que se ponen a sí mismos en estado de arrobamiento, por medio de tomas por la nariz de un polvo hecho de semillas de sebil (...). Cuando han alcanzado ese estado envían sus almas, en forma de pájaro, fuera del cuerpo. La metamorfosis es facilitada con los silbidos de un pito hecho de un hueso del mismísimo pájaro*”.

Registro que nosotros observamos particularmente a través de los taxones de los instrumentos musicales arqueológicos analizados hasta ahora, planteando dos hipótesis:

- a) Los aerófonos óseos, principalmente silbatos (y en particular los construidos con huesos largos de aves [*Falconidae*] y falanges de camélidos) habrían estado, aprox. desde el Precerámico Tardío hasta finales del Período de Integración Regional, relacionados en el NOA con una parafernalia ritual de filiación andino-chaqueña integrada por pipas de fumar, camélidos ofrendados e incluso en algunos casos también con la inhumación de niños. Entre el 500 y el 900 d.C. aprox., en esta parafernalia (excepto en Quebrada de Humahuaca y Puna) se refuerza la presencia, en coexistencia con los silbatos de filiación chaqueña, de un taxón particular de aerófonos óseos con una formatización claramente altioplánica, incorporando, incluso, el sistema primario de afinación por relación proporcional en equidistancias (Gudemos 2000). Posteriormente, los silbatos chaqueños se encuentran compartiendo espacio ritual (¿y sonoro con las flautas pánicas de piedra/cerámica?) con el complejo alucinógeno circumpuneño, incorporados en organologías compuestas como las de Angosto Chico (Casanova 1942, Gudemos 1998).
- b) Estos aerófonos óseos, con o sin canal de insuflación (incluso algunos de ellos multifónicos), construidos con huesos de ave, cérvidos, camélidos, felinos y humanos habrían producido sonidos, cuyas frecuencias, timbre y significación simbólica los definirían culturalmente en la práctica ritual como psicotrópicos.

(¹Centro de Producción e Investigación en Artes Universidad Nacional de Córdoba, Argentina,
mgudemos@gmail.com)

Plantas y mundos permeables

Bernarda Marconetto¹ y Claudia Amuedo²

Las ideas que pretendemos discutir aquí nacen del seminario “Arqueología y etnografía de las plantas maestras: reflexiones dislocadas entre humanos y enteógenos” que dictamos desde hace algunos años en la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). En ese contexto, el eje de la propuesta apunta a dislocar el lugar que, para los occidentales, ocupan las plantas en la escala de los seres vivos del planeta, prácticamente el último. Son percibidas como seres pasivos, y su relevancia está dada por su potencial aprovechamiento como recurso. En la práctica arqueológica, si bien en los estudios arqueobotánicos comenzaron a realizarse otros tipos de análisis, con otros enfoques donde se integran estudios etnobotánicos, no se abandona el abordaje del universo vegetal a su uso como recurso. Es decir, la mirada está atenta a comprender como las plantas son utilizadas para fines completamente utilitarios (combustible, comida, materias primas, etc.), convirtiéndose en epifenómenos de lo social, y no siendo parte del mismo. La presencia de diversos taxones suele explicarse desde expectativas nutricionales, calóricas o de dureza, en el caso de las maderas. Sin embargo, podemos afirmar que las plantas, en contextos no occidentales, están muy lejos de ocupar un espacio marginal, en particular las plantas psicoactivas.

Si hacemos el ejercicio de suspender la composición de mundo moderna de la cual solemos tomar herramientas para describir materialidades prehispánicas, o no modernas, y atendemos a particularidades de la composición de mundo que Descola (2011) describe como analogista, surgen algunos puntos a explorar. Refiere a un mundo que reconocería una discontinuidad general entre fisicalidades e interioridades, poblado de singularidades. Mundo que sería difícil de habitar y de pensar en razón de la enormidad de diferencias que lo componen, si no nos esforzáramos por encontrar entre los seres existentes redes de correspondencia que permiten conectarlos. La ontología analogista se apoya así sobre esta experiencia repetida de singularidad e intenta calmar el sentimiento de desorden que resulta de la proliferación de lo diverso a partir de un uso casi obsesivo de correspondencias. Cada cosa es particular, cierto, pero podemos encontrar en cada cosa una propiedad que la vinculará a otra, y esta otra a otra más, de modo que partes enteras de la experiencia del mundo se encuentran así tejidas por la cadena de la analogía (Descola 2011). Este encadenamiento de sentidos distantes desde nuestra mirada moderna nos remite, por ejemplo, a ontologías con matrices analógicas como la andina.

Pensar desde la modernidad los universos no modernos que abordamos desde la arqueología, como dijimos, reduce a las plantas a la pasividad. Nos inquietamos al tornar serias las voces etnográficas porque éstas cuestionan los límites mismos de nuestras categorías, y, por lo tanto, la forma que tenemos de vincularnos con este. Algunas de estas voces invitan a deconstruir incluso nuestra más amplia categorización de los no humanos: los “reinos” mismos. La construcción moderna de ciertas categorías como “animal”, “vegetal” o “humano” en tanto esferas disociadas, nos lleva a buscar en el registro arqueológico: animales y/o plantas, y/o humanos, y así perdernos de interrelaciones surgidas de una comprensión del mundo que asumimos debió ser diferente a la propia.

Fuera de la imaginería moderna, encontramos un gran potencial de posibilidades que invitan a desnaturalizar las categorías modernas que engloban a la diversidad de seres que pueblan el mundo. Manifestaciones artísticas surgidas antes de la cristalización de los límites entre reinos de la Naturaleza, como las plantas plumarias descritas para manifestaciones tiwanacotas por Villanueva Criales (2015) o “El Jardín de las Delicias”, pintado a inicios del siglo XVI por el holandés El Bosco, en el que escenas sensuales son protagonizadas por seres que podríamos asignar a lo que comprendemos por diferentes reinos, existen innumerables ejemplos de categorías no estancas. De hecho, convivimos con diferentes expresiones artísticas que se resisten a seguir sosteniendo estas fronteras “naturales”. Ejemplo de esto es el arte transgénico de Eduardo Kac.

Resumiendo, diversas etnografías, así como algunas arqueologías, de tierras altas y bajas de Sudamérica, desafiando la mirada cartesiana, nos hablan de mundos permeables. Existen elementos con capacidad para comunicar diferentes espacios y mundos habitados por humanos y no humanos. Es en esa particular composición del mundo, donde las plantas psicoactivas cobran un claro protagonismo en la posibilidad de fluir entre diferentes ámbitos. Algunos seres y enseres nos invitan a indagar algunas cuestiones. Resultan sugerentes los diseños replicando la forma de la semilla de *Anadenanthera* en el lugar de órganos sensoriales de personajes de la cerámica Aguada del noroeste argentino (Marconetto 2015). En la misma región, formas fálicas asociadas a pipas remiten a otro elemento que habilita el paso entre mundos: el sexo, posibilidad que fue analizada en relación con huacos eróticos Moche de la costa norte peruana como señala Bourguet (2007). El lugar de lo sexual en el chamanismo ha sido destacado por Reichel-Dolmatoff (1978), quien enfatiza que la referencia constante no debe reducirse a una interpretación freudiana, sino entenderse entramada en diversos aspectos. Nos interesa así indagar desde algunas materialidades el lugar de las plantas y el sexo como elementos potentes para habilitar el paso en un mundo de espacios permeables.

(¹ Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET-UNC) bernarda.marconetto@gmail.com / ² Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET-UNC) claudiaamuedo@gmail.com)

Consumo de alucinógenos en las comunidades Ánimas y Diaguita del sitio El Olivar: Avances en su contextualización temporal, social y simbólica

Paola González¹

Históricamente, la prehistoria del norte semiárido chileno se ha visto limitada por la ausencia de datos contextuales de gran parte de la cultura material conocida. Esto limitó, sin duda, la comprensión de nuestro pasado y la reconstrucción de nuestra memoria prehispánica. Esto es particularmente cierto en lo referente a las culturas Ánimas y Diaguita. En particular, las evidencias de consumo de alucinógenos fue inferida a partir de la existencia de un conjunto de artefactos tales como espátulas, tubos y conchas de ostión, consideradas como recipientes de algún tipo de polvo psicoactivo (Castillo 1992). No obstante, sólo algunos de estos artefactos fueron excavados con metodologías de campo y registro que permitiera asociarlos a personas determinadas, las que fueron interpretadas como chamanes (Alfonso 2000).

Por otra parte, las características del arte visual de la cultura diaguita chilena, aportaron una evidencia indirecta que posibilitó incluir este desarrollo cultural dentro de una antigua tradición de arte chamánico sudamericano que aún posee representantes en el presente (pueblos shipibo conibo, kuna, tukano, caduveo, entre otros). Esta tradición chamánica a que hacemos referencia vincula el desarrollo de una iconografía abstracta y simétrica con el consumo de sustancias psicoactivas (Reichel Dolmatoff 1985; Belaunde 2009; Gehbart-Sayer 1985; González 2013, 2016). Factores comunes a las tradiciones estilísticas mencionadas incluyen el empleo de complejas simetrías para elaborar sus diseños; ilusión óptica de movimiento y vibración; interminable variabilidad de los diseños a partir de formas geométricas simples; principio de *horror vacui*; estructuración según el principio de complicación estructural gradual, entre otras características. Otro elemento importante de esta iconografía es su asociación a un alter ego animal, específicamente un felino moteado (González 2013). En este mismo sentido, Troncoso (2005) ha planteado que la escudilla zoomorfa/antropomorfa diaguita representaría a individuos que desempeñan un rol central en la organización social y cosmovisión diaguita. La organización de la decoración cerámica, con dos mitades mediadas a partir de un centro que es un personaje que combina elementos humanos y felínicos, ha llevado a este autor a plantear que representa un personaje sobresaliente en la vida social diaguita que puede ser interpretado como un chamán; un sujeto que posee la capacidad de unir opuestos y que cuenta con un alter ego animal.

Ahora bien, estos esfuerzos interpretativos fueron desplegados sin contar con un referente contextual sólido que permitiera aproximarnos con un grado mayor de certeza al rol social del consumo de alucinógenos en las comunidades Ánimas y Diaguita, es por ello que los resultados del rescate arqueológico del sitio El Olivar, desarrollado entre los años 2015 y 2017 (González y Cantarutti 2018 Ms.) son relevantes, puesto que pueden llenar un gran vacío de conocimiento y enriquecer nuestras tempranas interpretaciones, así como acercarnos a una mejor comprensión de los temas esbozados.

En el año 2014, durante la construcción de la doble vía entre la ciudad de La Serena a Vallenar, se detectaron osamentas humanas de naturaleza prehispánica. Esto determinó el cese de las obras en un área de 380 m de largo por 50 m de ancho. Se evaluó el potencial arqueológico de esta área mediante un proceso de sondeo sistemático, mediante el cual se identificaron ocho áreas funerarias, 29 conchales y seis áreas de actividades domésticas. Esta primera aproximación reveló la existencia de un sitio arqueológico de enorme riqueza patrimonial y grandes proporciones. En diciembre de 2015, se dio inicio a la etapa de rescate de estas áreas, comenzando por las áreas funerarias FUN 6 y FUN 8. Luego de excavar 332m² se recobraron 213 cuerpos humanos articulados, 43 entierros secundarios, y 20 conjuntos óseos. A ellos se suman 59 camélidos articulados y 4 cánidos, además de una enorme cantidad de material arqueológico (cerámico, lítico, óseo) muy bien documentado. Destaca el hallazgo de un centenar de piezas cerámicas completas pertenecientes al desarrollo Ánimas y Diaguita, hasta la llegada del Inca. Las áreas funerarias excavadas fueron ocupadas intensamente durante más de 700 años por las culturas Ánimas y Diaguita, lo que nos da una enorme perspectiva para comprender las prácticas culturales asociadas al consumo de alucinógenos y, en último término a la particular naturaleza de las prácticas sociales vinculadas a su cosmovisión chamánica.

Una primera constatación se refiere a la alta presencia de artefactos destinados al consumo de alucinógenos entre la población adulta, particularmente de género masculino, aunque también se registran mujeres con esta asociación. Esta práctica está presente en las comunidades Ánimas y se mantiene durante todo el desarrollo de la cultura Diaguita, en sus fases pre y post incaicas. Cada uno de los contextos recobrados, y su correspondiente análisis, aporta elementos únicos y desconocidos. Por ejemplo, aspectos como cronología, evolución temporal de los patrones decorativos del complejo alucinógeno, complejidad social, prácticas mortuorias, salud, calidad de vida, relaciones de género, prácticas sociales y relaciones culturales con otras áreas pueden ser inferidos a partir de la información recobrada. Los estudios realizados dan cuenta del desarrollo en el tiempo de un pueblo prehispánico notable, entendiendo que Ánimas y Diaguita se encuentran inextricablemente unidos.

En definitiva, la presente investigación persigue dar una base contextual a nuestra comprensión de las prácticas chamánicas Diaguita y Ánimas, insertando a sus actores dentro de una matriz mayor que identifica y caracteriza a los distintos actores sociales (hombres, mujeres y niños) que formaron parte de estas comunidades. También esperamos abordar el tema de la existencia de chamanes como figura central y líder de estas comunidades dado que la amplia extensión de esta práctica sugiere examinar con cautela estas interpretaciones iniciales acerca del chamanismo diaguita.

(Sociedad Chilena de Arqueología, paoglez@gmail.com)

XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Libro de resúmenes
Simposio XI: Prácticas rituales prehispánicas y estudios multidisciplinarios acerca del consumo
de plantas psicoactivas en el centro-sur andino

Diseño y diagramación
Luis E. Cornejo B.
Ayudante diagramación
Daniela Jara

Santiago de Chile - 2018

