

Historicidad de las prácticas y representaciones vinculadas al consumo de psicoactivos en el Noroeste de Argentina

Verónica S. Lema

Universidad Nacional de La Plata –CONICET, Argentina

vslema@hotmail.com

Resumen

Considerando las investigaciones tendientes a argumentar sobre una continuidad sociocosmológica ente las tierras altas y bajas sudamericanas, nos centraremos en esta presentación en lo que refiere al consumo de algunas especies vegetales con propiedades psicoactivas. Actualmente, pareciera existir una diferencia tanto en las plantas empleadas como en las prácticas, soportes, representaciones y estéticas donde las mismas se ven insertas. Así, en Amazonía y Chaco encontramos preparaciones que involucran plantas “alucinógenas” como la ayahuasca o el cebil y al chamanismo como aspectos que generan un contraste con el empleo de la coca y otras sustancias en las *mesas* de curanderos andinos. Sin embargo, si ahondamos en el pasado, vemos que el consumo de cebil y las prácticas de fumar y esnifar se encuentran presentes en el registro arqueológico de los Andes Meridionales, lo que algunos investigadores han interpretado como indicios de prácticas chamánicas. Enfocándonos en dicha región de los Andes, y en particular en el Noroeste Argentino, vemos que ciertas plantas “reaparecen” en los registros históricos: usados por guerreros indígenas, luego por hechiceras, después por envenenadoras y más recientemente por mujeres “de vida licenciosa”. Actualmente, plantas como el cebil circulan en los mercados andinos como parte de los paquetes empleados en limpiezas y en la curación de enfermedades como el susto. La presentación se deslizará por la historia de un sector de los Andes abarcando tres ejes: trayectorias en las formas de preparación y consumo de plantas psicoactivas, aspectos conceptuales sobre la catalogación de su empleo (chamanismo, hechicería, veneno, intoxicantes, medicinas) y el rol de hombres y mujeres en dichas prácticas.

Palabras clave: psicoactivos – Noroeste de Argentina- fumar- esnifar

Introducción: acerca del desdoblamiento espacio - temporal

Al abordar el estudio de plantas maestras, enteogenos o psicoactivos –términos que, si bien no refieren a lo mismo, suelen agrupar prácticamente a las mismas plantas- en Sudamérica, la literatura ofrece dos panoramas que se erigen a partir de diferencias espaciales y temporales. En los Andes, se mencionarán piezas y estudios arqueológicos que refieren al consumo de *Wachuma* o “San Pedro” a través de preparaciones líquidas consumidas por vía oral o nasal considerando la iconografía Chavín, Perú (1000 - 300 B.C) (Torres 1995); recientemente Burger (2011) también menciona la posibilidad de consumo de “cebil”, *wilca* o *vilcaen* Chavín y otros sitios asociados. Esta última planta habría sido objeto también de consumo en el centro-sur de Perú, centro-este de Bolivia, Norte de Chile y Noroeste de Argentina (NOA) mediante el empleo de tabletas e inhaladores los cuales formaron –junto a otros elementos- parte de la “parafernalia psicoactiva” del llamado “complejo del rapé”o “complejo alucinógeno” que se extendió con diferentes estilos a lo largo del tiempo (100 DC hasta la conquista) señalando una larga tradición de uso, sobretodo en el norte chileno (Horta 2012, 2014; Loza 2007;Torres 1995). En el NOA, las pipas fueron el más temprano medio para el consumo de cebil y tabaco principalmente (desde a. 4000 AP), estando presentes también en el Norte Chileno al igual que en la zona central y patagónica de ambos países (Andreoni y Capparelli 2007; Carrasco y otros 2015, Gili 2014; Echeverría y otros 2014; Planella y otros 2012). Considerando también la iconografía de vasijas Moche se ha sugerido la posibilidad de que el cebil fuese consumido por este grupo (ca. 100-800 A. D.) (Torres 1995), quizá bebido -junto a un inhibidor de enzimas monoamino oxidasas- considerando las frecuentes escenas de libaciones representadas. Finalmente queda por mencionar el empleo de enemas (jeringas y goteros), con antecedentes arqueológicos y etnohistóricos para Perú, Norte de Chile, NOA, Patagonia y Bolivia (Berenguer y Acevedo 2015)Estos ejemplos dan cuenta de prácticas asociadas al consumo de psicoactivos en diversas zonas de los Andes Meridionales, áreas donde actualmente no se registra el esnifado o fumado en

pipa de cebil o tabaco. En los mercados locales de estas zonas -dejando de lado la circulación de plantas para venta a los turistas- el tabaco es poco frecuente o se lo puede adquirir como cigarrillos industriales o artesanales, y el cebil se encuentra como parte de implementos (vg. cruces) usados como “contras” y en mezclas junto a otras plantas y elementos de origen animal y mineral que se usan para realizar “limpias” sea como lavado o sahumado. En contraste, tabletas, inhaladores y pipas son elementos que aun circulan y son empleados por grupos de tierras bajas (amazónicos y chaqueños), los cuales han sido la principal fuente de inspiración para la interpretación arqueológica de estos objetos en los Andes Meridionales, más aun que sus vecinos sureños (mapuches y tehuelches) entre quienes la práctica de fumar en pipa sigue vigente (Andreoni y Capparelli 2007). De manera inversa a lo que ocurre en los Andes, gran parte de las tierras bajas sudamericanas carece de datos arqueológicos que nos permita pensar en la historicidad y dinámica cronológica de estas prácticas y las implicancias que podrían derivarse de su estudio y análisis. La pregunta a indagar es qué procesos han sido la causa o han estado relacionados con este fenómeno de desencuentro espacio/temporal en el consumo de cebil y tabaco, fumado y esnifado, entre tierras altas y tierras bajas, trazando la trayectoria de su abordaje académico y de los procesos sociales implicados a través de la caracterización de estas plantas y sus prácticas en el caso del NOA y áreas vinculadas (principalmente norte de Chile). Una reflexión más general apunta a considerar si las distintas prácticas de consumo de psicoactivos entre una región y otra, en un momento cronológico y otro, nos puede estar hablando de continuidades y rupturas en configuraciones sociales, prácticas y cosmologías entre tierras altas y bajas de Sudamérica. Este trabajo se presenta como una primera aproximación al tema a ser debatido y enriquecido en el marco del grupo de trabajo “Sobre hacer y deshacer: alimentos y venenos en tierras altas y tierras bajas”

Fumar y esnifar. Breve mirada sobre lo que nos cuenta el registro arqueológico.

Restos de pipas se cuentan entre los elementos más tempranos asociados al consumo de psicoactivos en el Área Andina Meridional, ejemplares de pipas tubulares en hueso de felino (*Puma concolor*) y piedra de ca. 4000-3500 años AP fueron hallados en sitios de Puna y Pre puna de la provincia de Jujuy (Capparelli y otros 2006; Fernández y otros

1999; Torres 1995). Cuatro pipas de piedra de gran tamaño y peso fueron recuperadas como parte de los restos que acompañaban la inhumación de un joven en la cueva III de Huachichocana (CH III), dos junto al rostro y dos junto a las piernas; el acompañamiento funerario de este entierro destaca por el gran número de elementos que lo conformaban y por la peculiaridad de algunos de ellos, entre los que cabe mencionar un cráneo de llama de gran tamaño que se cuenta entre los más tempranos restos de camélidos domesticados del área (Yacobaccio y Madero 1992). En el caso de las pipas tubulares de hueso, las mismas fueron recuperadas en el sitio Inca Cueva 7 junto a semillas de cebil, el análisis cromatográfico indicó la presencia de dimetiltriptamina (DMT), a diferencia del análisis de las pipas de CH III que arrojaron una serie interesante de compuestos químicos salvo este último (Fernández Distel 1980). Estudios arqueobotánicos recientes sobre dos pipas de CH III, indican la presencia de cebil (*Anadenantheracolubrinavarcebil*) y raíces de *Nicotiana* y *Trichocline*, dos géneros que incluyen especies vinculadas al nombre vernáculo *coro* (Lema y otros en prensa). Ambos hallazgos se enmarcan cronológicamente en un momento considerado de “cazadores recolectores transicionales” con indicios de domesticación de camélidos y cultivo de algunas plantas; este período se asocia también en algunos sectores del NOA con evidencias de circunscripción territorial y cambio en las redes de interacción y explotación de sectores del paisaje, junto al surgimiento de demarcadores territoriales (Aschero y Hocsman 2011). Hacia el 2000 AP y a lo largo del primer milenio de la Eracontamos con ocupaciones de sociedades agropastoriles de vida aldeana (Lema en prensa). Los sitios arqueológicos son más abundantes que en momentos previos y su estudio llevó a considerar diferentes grupos sociales en función de tipos cerámicos, diseño arquitectónico de los sitios, disposición en el paisaje, caracteres biológicos de la población, entre otros aspectos de las diversas configuraciones materiales que se cristalizan para ese momento. En este período de florecimiento de la vida aldeana y proliferación de distintos conjuntos sociales con sus estilos cerámicos característicos, las pipas acodadas se hacen presentes en casi todos estos conjuntos, tanto en puna, valles longitudinales y quebradas prepuneñas, como en las yungas orientales. Al igual que otros artefactos, las pipas de los distintos conjuntos, poseen rasgos propios y característicos. En el caso de las pipas del grupo San Francisco,

algunas poseen personajes modelados en el hornillo, los cuales miran en la misma dirección que quien fuma, sus partes –ojos, boca, orejas, etc.- están escasamente estandarizadas y es difícil decir si se trata de humanos o no (de allí que se los denomine como “biomorfos”, Torres 1995), generalmente poseen los genitales modelados y están en una posición acucillada, con las manos rodeando las rodillas o sobre el pecho. Estos modelados son exclusivos de las pipas y no son comunes en otras piezas San Francisco. Pipas de este estilo se encuentran en diversos sitios de los valles del NOA, principalmente en la provincia de Salta, al igual que en la zona de Atacama en el Norte de Chile (Fernández y otros 1999; Gili 2014; TorresRouff y otros 2014). Las pipas acodadas de cerámica y piedra Ciénaga-Condorhuasi (valles longitudinales y puna sur, principalmente) destacan por sus hornillos con forma de embudo o bien con forma de cazoleta, poseen en su mayoría diseños incisos en hornillo y rama horizontal, semejantes a los que se hallan en otros objetos adscriptos también a estos momentos. Los pocos diseños figurativos que poseen representan imágenes dinámicas, anisotrópicas, que indican movimiento y transformación, lo cual está también en otras piezas cerámicas de este conjunto, involucrando figuras de animales y/o de humanos. El modelado es escaso, sin embargo se cuenta con un caso excepcional donde una pieza cerámica modelada como un jaguar es a la vez una pipa, siendo la rama horizontal una proyección del ano o genitales del animal y el hornillo parte de la cabeza del mismo. Esta pieza nos hace considerar la “pipa-sahumador” y la dinámica entre la(s) práctica(s) de fumar y sahumar. Entre las pipas de piedra acodadas con hornillos infundiliformes, también hay ejemplares de gran tamaño que serían pipas no portables; la lapidaria en este período incluyó también fuentes, chatas o de paredes altas, a veces con patas, lisas o con motivos en bulto anisotrópicos (humanos/felinos, entre otros) y también grandes vasos con personajes en bulto. Cabe destacar los llamados “hornillos móviles”, los cuales son hornillos solos que poseen hacia su extremo inferior un encastre que le permitía articularse con la rama vertical o directamente con la rama horizontal de una pipa (Fernández y otros 1999). Estos hornillos suelen tener modelados rostros de personajes (dos o cuatro) donde destaca la nariz prominente con fosas nasales bien marcadas y orejas grandes. La posibilidad que tenía esta pieza de ser girada y de tener a un mismo personaje en transformación,

mirando y siendo mirado desde muchas posiciones es única. Asimismo, al ser girado, nariz y orejas se van reemplazando entre sí al ocupar el lugar de la otra, sugiriendo un fenómeno sinestésico; incluso en algunos ejemplares las orejas son reemplazadas por fauces y en otros solo se representan fosas nasales inflamadas. Este carácter preponderante de nariz y orejas sobre ojos está también presente en el “personaje” modelado en pipas Aguada.

En piezas ciénaga (jarros, pucos) contamos con representaciones de monos que fuman pipas acodadas (Fernández y otros 1999). En un panel de arte rupestre de la puna de Catamarca contamos con un motivo de una persona en actitud sentada fumando en una pipa acodada de gran hornillo (Fernández y otros 1999). Otros estilos de pipas son las que se han hallado en la puna de Catamarca (Lema y otros en prensa), San Pedro de Atacama (Gili 2014), en valles catamarqueños (Bugliani y otros 2010; Rosso y Spano 2005-2006) y sectores más orientales (Lema y otros en prensa). Se trata de piezas con largas ramas horizontales a las que se adosa directamente el hornillo infundiliforme y poseen apoyos cónicos. Algunas ejemplares del NOA poseen modelado en el hornillo un rostro ornitomorfo, el cual mira en la misma dirección de quien fuma, pudiendo tener a veces apliques modelados sobre la rama horizontal, como un felino que mira en sentido opuesto (Bugliani y otros 2010).

Durante momentos Aguada, los rostros y animales modelados en la rama vertical de las pipas, por debajo del hornillo, miran al fumador. En este momento los diseños y formas de las pipas se estandarizan mucho más, variando la presencia de cuatro apoyos modelados como patas y la representación modelada de un animal o una persona en la rama vertical (Fernández y otros 1999; Pazzarelli 2011). En este último caso suele ser el “personaje”, conocido en la literatura como “de nariz de gancho o prominente”, asociado al “sacrificador”, el cercenador de cabezas que lleva hacha y cabezas trofeo en ambas manos y cuya identificación se hace presente desde el Horizonte Medio, sobretodo en Tiawanaku; el mismo también puede portar máscaras, gorros, atuendos u otras referencias al jaguar o al felino y se encuentra profusamente representado en artefactos cerámicos y de otras materias primas en sitios y representaciones vinculadas a Aguada (González 1998).

El análisis químico y arqueobotánica de las pipas del NOA (Andreoni y otros 2012; Bugliani y otros 2010; Capparelli y otros 2006; Fernández Distel 1980; Lema y otros en prensa; Pazzarelli 2011; Rosso y Spano 2005-2006) indica el consumo de cebil, coca y representantes de los géneros *Nicotiana*, *Aloysia*, *Trichocline*, *Ilex* y *Cestrum*; sugiriendo mezclas que habrían incluido alargadores, potenciadores, sustitutos y aromatizantes, entre otros (Andreoni y Capparelli 2007). El análisis de pipas del Norte de Chile ha arrojado principalmente la presencia de *Nicotiana* y de nicotina (Carrasco y otros 2015; Gili 2014), el consumo de nicotina por una alta proporción de individuos en San Pedro de Atacama entre el 100 aC y el 1450 dC está constatado a través del análisis químicos de cabellos humanos (Echeverría y Niemeyer 2013). Cabe destacar que los resultados del análisis de pipas no siempre han sido positivos en la detección de alcaloides en estudios químicos o de plantas productoras de los mismos en estudios arqueobotánicos, lo cual abre nuevas líneas de indagación.

Los contextos de recuperación de las pipas son tanto de tipo funerario como doméstico. Entre estos últimos podemos mencionar basureros y recintos ocupacionales (Bugliani y otros 2010; Fernández y otros 1999; Gili 2014; Lema y otros en prensa; Pazzarelli 2011; Rosso y Spano 2005-2006), incluyendo el hallazgo de pipas con modelados zoomorfos y restos de cebil en una cocina de un conjunto aldeano formativo (Bugliani y otros 2010). En el caso de los contextos funerarios, un análisis preliminar de la colección Benjamín Muñiz Barreto del Museo de La Plata indican situaciones muy variadas en cementerios de filiación mayormente Ciénega-Condorhuasi y en menor número Aguada: entierros múltiples con una pipa, entierros simples con dos pipas, entierros de infantes en urna con una pipa, entre otros. En Atacama, norte chileno, las pipas se han recuperado tanto de contextos habitacionales como funerarios, en este último caso existen asociaciones de pipas con algún elemento de la parafernalia inhalatoria (Gili 2014). En la sección inferior del Loa se recuperó un fragmento de hornillo de pipa de estilo San Francisco como acompañamiento mortuario de un niño de seis años en una zona de paso que unía la costa con el interior del desierto; el pulimiento de las zonas del hornillo fragmento y la ausencia de rastros de uso sugiere su circulación como objeto simbólico más que por su empleo como pipa (Gili 2014; Torres-Rouff y otros 2014). El análisis de los contextos de recuperación de pipas en forma de T invertida en

pedra provenientes de sitios de la costa del desierto de Atacama de momentos formativos indica que el fumar no habría sido una práctica especializada en los grupos litorales entre Antofagasta y Taltal (Carrasco y otros 2015). En cambio, para el caso de las pipas recuperadas de cementerios Aguada de la colección Barreto, el hecho de que solo el 5% de los sepulcros posean pipas y que estos estén espacialmente agrupados ha llevado a plantear a esta práctica como especializada y exclusiva de un grupo, posiblemente chamanes (Fernández y otros 1999).

Los estudios sobre aspectos formales, iconográficos y contextuales en pipas han sido escasos respecto a la gran cantidad de estudios realizados sobre tabletas e inhaladores, principalmente del norte chileno (Horta 2012, 2014; Loza 2007; Torres 1995,1998; entre otros), por lo tanto, no es la intención aquí repetir lo ya dicho sobre los mismos, sino destacar algunos aspectos. El primero refiere a los artefactos involucrados, esto es, tabletas, tubos inhaladores, tubos y bolsas contenedores, espátulas, cucharas, goteros, morteros y manos entre otros elementos, incluidos sus envoltorios (Berenguer y Acevedo 2015; Horta 2012, 2014; Loza 2007; Torres 1995, 1998). Los análisis sobre estos elementos son escasos, habiéndose detectado hasta ahora la presencia exclusiva de cebil mediante análisis químicos y arqueobotánicos en NOA y Chile (Pochettino y otros 1999; Torres 1995). Cabe señalar que estos “equipos” se encuentran junto a otros elementos (vg. husos, arcos, flechas, hachas, vasijas entre otros) en los ajuares funerarios, destacando la presencia de armas (Berenguer y Acevedo 2015). El segundo aspecto a destacar es la mayor perduración en el tiempo y mayor extensión geográfica respecto de las pipas, en tanto estas últimas se restringen al Arcaico final y Formativo en el NOA y Norte de Chile, las tabletas están presentes en momentos precerámicos en la costa central y centro-sur de Perú (ca. 1200 y 660±60 B.C) y en Arica, Chile (previo a 800 B.C, Torres 1995); en el Período medio en Bolivia (A.D. 100-1000, en Tiawanaku, sitios cercanos a esta área y más al sur en Tarija, Loza 2007; Torres 1995) y en el norte de Chile, área donde también se hacen presentes durante el Tardío al igual que un hallazgo en la costa sur peruana y en ciertas regiones del NOA donde parecen llegar a estar presentes durante momento inkaico también (Horta 2014;Torres 1995). Durante el periodo inkaico se registran *illas* empleadas como sahumadores o *coberos*, habiéndose identificado coca en algunas de ellas (Cortella y

Pochettino 2001). El límite sur de la distribución de tabletas se encuentra en las provincias de La Rioja y San Juan, límite meridional del NOA (Torres 1995). La materia prima en que se han hecho los distintos elementos del complejo inhalatorio incluye madera (más frecuente), hueso, valvas y piedra.

San Pedro de Atacama concentra la mayor cantidad de elementos del complejo inhalatorio de la América Precolombina, indicando que entre un 20 y 22% de la población adulta masculina estaba consumiendo polvos psicoactivos entre ca. 200- 900 AD (Torres 1995). Las tabletas tempranas de San Pedro de Atacama son principalmente de estilo Tiwanaku (al igual que la de Pallqa en Bolivia, Loza 2007) destacando la representación del Sacrificador con hacha y cabezas trofeo; las tabletas aparecen hacia el 100 DC y coexisten con las pipas en algunos casos como hemos visto, entre el 400 y 1000 DC las tabletas se vuelven preponderantes en el registro (Torres 1998). Las tabletas con iconografía Tiawanaku del salar de Atacama representan el 25% o menos, del total de tabletas de la zona (Horta 2014). Torres, Llagostera y Horta se interesan por este gran universo de piezas no tiawanaku, agrupadas primeramente como atacameñas. Torres (1995) reconoce temas y motivos representados en las tabletas que responden a iconografías locales (cóndores, camélidos, quirquinchos) o variaciones de temáticas de distribución más amplia como “la mujer heráldica” en San Pedro de Atacama y Calilegua en el extremo oriental del NOA (Torres 1995). Horta (2014) con base en los estudios de Llagostera y Torres define el estilo San Pedro, el cual habría sido contemporáneo al Tiawanaku (período Medio ca. 400-1.000 d.C.) pero exclusivo de los oasis del salar de Atacama. El mismo se centra en la representación volumétrica de la figura humana, la cual puede tener una cabeza de felino sobrepuesta o la presencia de un felino completo (el *alter ego*), o bien estar solo presente una cabeza humana, también hay tabletas que carecen de toda talla; resulta característico de este estilo también la representación en serie de dos, tres y hasta cinco figuras humanas talladas en una misma tableta. Esta representación del felino como *alter ego* superpuesto al humano, indicando la transformación del Sacrificador bajo el efecto de los psicoactivos, está presente de manera exclusivamente en el área circumpuneña y tendría un correlato en la recuperación de restos de capuchones o gorros elaborados con pieles y cabezas de felinos en el norte chileno

(Horta 2014). En opinión de esta autora, quienes hicieron uso de estos atributos felínicos era un grupo acotado de personas que “habrían liderado ceremonias religiosas de corte chamánico” (op. cit: 575) y que gozarían además de cierta jerarquía: “En suma, considero que la iconografía del estilo San Pedro gira en torno a un rito chamánico, cuyos oficiantes se presentan ataviados con símbolos de alto rango (pectoral, brazaletes, peinado especial) y con un tocado que haría referencia a su condición de ser humano transmutado en felino, mediante el uso de gorro-capuchón confeccionado de cabezas desolladas de felino. Como lo señalara Torres, hablando de tabletas de San Pedro: “...es posible observar la estrecha relación existente entre el concepto de felino, la búsqueda de la visión y las experiencias extáticas facilitadas por el uso de sustancias alucinógenas” (Torres 1984a:191)” (op. cit.: 579)

Luego de este momento y hasta el Tardío (ca 1400 AD) las tabletas e inhaladores se inscriben dentro del estilo Circumpuneño con registros en la cuenca del río Loa, costa y salar de Atacama, Puna de Jujuy, Quebrada de Humahuaca, La Paya, Tolombón y Quilmes en el NOA, habiendo elementos en esta última región que indican la supervivencia de este estilo durante el período incaico (Horta 2012). Si bien este estilo posee particularidades propias, la representación del sacrificador sigue presente, representado como personas con máscara de felino o en proceso de transformación en felino; al mismo lo acompañan representaciones de víctimas y custodios de víctimas en lo que Horta (2012) interpreta como roles desempeñados en la coreografía del ritual chamánico, un ceremonial específico que consistiría en sacrificios humanos por medio del corte de la cabeza de una o más víctimas en el marco de una ideología circumpuneña basada en la decapitación y el rito chamánico. La autora menciona que el sacerdote/chamán habría actuado bajo los efectos del cebil, luciendo la máscara que simboliza a su alter ego, el felino. Recientemente Natri (2008) ha planteado a partir del análisis del género discursivo de urnas funerarias santamarianas de la sociedad calchaquí, siglos XI a XVII de la Era, en la subarea Valliserrana del NOA la presencia de una “cosmovisión de tipo chamánica y sacrificial” considerando la representación de cabezas cercenadas y sacrificadores junto con otros elementos en dichas piezas cerámicas. Finalmente podemos mencionar que, si bien no de manera exclusiva, los conjuntos de elementos vinculados a la práctica de esnifar se han recuperado

principalmente de contextos funerarios (Gili 2014;Horta 2012,2014; Pochettino y otros 1999; Loza 2007; Torres 1995,1998).

Coro, cebil y otros yuyos para enhechizar y envenenar. Lo que nos cuenta el registro histórico

Dejando de lado las menciones que existen en los escritos de cronistas conocidos en el área andina central como Garcilaso de la Vega,Guaman Poma de Ayala, Polo de Ondegardo, Bertonio, González Holguin o Santa Cruz Pachacutiquienes mencionan la inhalación de tabaco (*sari*), el empleo de purgas y enemasde “bilca” o “willka”, el consumo de vilca en la chicha y la asociación entre el término *villca*, el sol y sus “adoratorios” (Pérez Gollán y Gordillo 1993a;Rodríguez Rivas1989; Torres 1995); nos centraremos en referencias acotadas al NOA y áreas relacionadas. Entre estas últimas podemos mencionar la actual provincia de Córdoba donde Sotelo de Narváez (siglo XVI) escribe: «*Toman por las narices el sebil, que es una fruta como vilca; hacenlapolvo y bebenla por las narices*» (Torres 1995).

En esta sección haremos un breve recorrido histórico jalonado por la mención de plantas psicoactivas desde el siglo XVII, el álgido siglo XVIII y mínimamente los siglos XIX e inicios del XX.

Siglo XVII

Durante este siglo encontramos referencias a la circulación de cebil y coro tanto en ámbitos de control colonial, como la encomienda de Maquijata (Santiago del Estero) donde se recauda el coro como parte del tributo (Pérez Gollán y Gordillo 1993b), al igual que entre los indígenas no sujetos a este régimen como los de los Valles Calchaquíes: “*Usaban / ... / para la guerra /.../ teñir las flechas con las raíces de yerva llamada Coro, porque /... / se persuadían quedaban acobardados sus enemigos, y posseídos del miedo, sin atreverse a resistirles,*” (Lozano 1874). En 1658, en Campanas (La Rioja) Pedro de Bohórquez Girón “*mandó echar en la chicha ciertas raíces molidas que llaman Coro y son mas eficaces para embriagar, é invocando al demonio bebió y brindó a los circunstantes*” (Lozano1874). Otra fuente la constituyen los escritos judiciales, como el registrado en 1674 en Santiago del Estero, donde el

alcalde ordinario recibe denuncias por la impunidad en que vivían hechiceras y hechiceros, indios y mulatos, incluido “el indio Al Tunque, siervo de un encomendero del Salado y capaz de “hacerse tigre todas las veces que quiere”” (Faberman 2010 :34). Estas acusaciones alcanzaban también a los afrodescendientes, como el caso registrado en la provincia de Jujuy dondelsabel, esclava negra, es acusada de haber proporcionado raíces y un vaso de vino con solimán para envenenar a la esposa de su patrón: “mi señor me mando que le diese bocado en unas yerbas de rrio las rraysesdella y de otras yerbas blancas que son malas y mortíferas y que se las diese para que se muriese porque lo deseaba mucho y me lo pagaría y me daría La libertad”(Cruz y otros 2008:45). De la mujer del patrón “la gente desta ciudad en comun la a tenido y este testigo la tiene por muger de poca capasidad y fasil y ligera en dejarse aser de qualquier cosa” (...) “por lo que entiende este testigo que por no dar sustento a su cuerpo ni dormido y aber tomado tantas cossas y pitado muña romero coro y tabaco hordinariamente esta desbanesida y pribada de su salud...”(Cruz y otros 2008:45,46). El *coro* ha sido identificado entre grupos chaqueños, sobretodo del grupo lingüístico guaycurú como raíces de diversas Nicotianas silvestres, en particular *N. paa* entre los mocovíes (Scarpa y Rosso 2011); Zardini (1976/77) en cambio vincula este nombre a los rizomas de diversas especies del género *Trichoclina* en noroeste, noreste y centro del país. El “soliman” era un poderoso abrasivo para tratar “úlceras cancerosas y “mudas de rostro y manos””(Cruz y otros 2008:45). Otros autores establecen que el soliman era la sustancia química obtenida tras exponer el mercurio a altas temperaturas y causaba “perlesía incurable y, bebido, con su peso desgarraba los miembros internos y la hemorragia baja envuelta en hiel y tristeza” (Ariza Martínez 2013:28). En el Nuevo Reino de Granada, entre los siglos XVII y XVIII se recurría al solimán para tratar las infecciones de la piel y era altamente peligroso (Ariza Martínez 2013). En los mismos siglos este era un veneno común en Navarra, disponible entre los boticarios quienes vendían polvos cosméticos a base de mercurio (Berraondo 2012). Es probable que el termino soliman se extendiera a otros elementos, actualmente para detectar si hay brujería en la casa se ata soliman crudo a una botella junto con chonta: cuando la chonta y el soliman se arrancan y caen al fondo de la botella, es seguro que han puesto un maleficio en la casa (Lira 1980).En la farmacopea boliviana-callawayaya, “soliman” es

el nombre dado a *Lobelia decurrens*, llamada en quechua *solimán qora* y también *sachchasoliman*, de la planta se usa el látex, la raíz en infusión, todo en pequeñas dosis ya que es un veneno, también se usa en fomentos, baños y cataplasmas, también se usa para “curaciones mágicas” (Oblitas Poblete 1992:334), este libro indica que el “soliman en cristales” en cambio se adquiere en las boticas y es empleado para curar la epilepsia.

Lo que nos interesa destacar es que plantas psicoactivas, remedios y venenos comienzan a entrecruzarse en el discurso colonial temprano.

Siglo XVIII

Durante este siglo existen también referencias al consumo por parte de poblaciones indígenas por fuera y dentro del sistema colonial. En el primer caso el jesuita Lozano dice de los Lules del norte de Santiago del Estero que ante la falta de lluvias los viejos aspiran por “canutillos” los “polvos de las semillas del árbol llamado sebil (...) lo que dicen llama la lluvia” (Pérez Gollán y Gordillo 1993a). En el segundo caso, las referencias nos llegan del Pueblos de Indios de Tuamay los registros de procesos por hechicería. Una de las acusadas, Juana Pasteles, había liquidado con polvos sacados de unas piedras a un indio por una deuda impaga, y para dañar a otra india del Pueblo de Matala le hizo beber hierbas de atamisque y semilla de chamico disueltas en chicha, Juana misma aportaba el remedio para esta última: “Que se le diese semilla de cebil, que fuesen cinco molidas en agua caliente y sanará” (Faberman 2010:73) A Juana la visita el demonio como un español que le enseña a “hacer encantos y a matar” y le proporciona dos piedras *vacanqui*: una para matar, la otra para que la amen (Faberman 2005). Luego, la visita el diablo mientras ella recolectaba leña en el monte, pero esta vez como un indio de rostro amable que le dice “Aquí ando por enseñarte a que seas hechicera” mientras le entrega un atado de coro (Faberman 2005, 2010). Las declaraciones del proceso judicial indican que Juana recibió de un chivato unas hierbas que servían para hechizar y molidas fueron suministradas a sus víctimas en la comida, habiéndose salvado de la tumba gracias “a las habilidades de los “indios de Amaicha”, indios médicos que deshicieron el maleficio” (Faberman 2005:69). Otra de las acusadas Francisca, mulata, obtiene del demonio “en forma de hombre” raíces, polvos, hierbas y

champis para curar y matar; manteniendo relaciones sexuales con ella igual que las brujas del *sabbat* europeo (Faberman 2005). Pancha recibe sustancias para hechizar en la salamanca, presidida por el diablo como un gran viborón, estas son “un papel con unos polvos liado con hilo colorado y cabellos” primero y “cinco ataditos de jume fresco (...) amarrados con hilo colorado y cabellos (...) para matar a los que le mezquinaban alguna cosa” (Faberman 2010:83). El detalle puesto en los contenedores y los atados recuerda la importancia destacada de los mismos que sostiene Loza (2007). Cabe aclarar que si bien se está poniendo el énfasis en las plantas, se mencionan otros elementos involucrados en los daños (espinas, cabellos, hilos, etc). A otra de las acusadas, Pascuala, curandera, se le encuentra en su “maletín de medica” una “talega que contenía “polvos, raíces y otras inmundicias acomodadas en un trapo” (Faberman 2010:50). La salamanca es entendida por Farberman (2005) como un producto híbrido, mestizo. Los elementos europeos presentes son los propios de la demonología religiosa del momento, los elementos autóctonos la autora los halla en las llamadas “Juntas y borracheras”, nombre dado en los documentos coloniales a las partidas de colecta de los frutos de algarroba en el monte, asociadas al consumo de este fruto fermentado (*aloja*) y las actividades colectivas asociadas a la idolatría. Farberman nota que las salamancas se ubican en el monte y entiende que es la figura del chaman indígena satanizado por el discurso eclesiástico, el que se presenta muchas veces como demonio que interactúa con las hechiceras. La autora reconoce la dificultad de asir y caracterizar a esta figura del chaman, optando por emplear los escritos jesuíticos del área del Gran Chaco, presentes en las Cartas Anuas. El manejo de plantas y el rol de curandero, principalmente el empleo de plantas psicoactivas y su capacidad de transformación hace que la figura del chaman chaqueño del pasado y del presente sea lo más cercano a lo que los registros históricos por ella analizados refieren. La balanza se inclina al oriente.

Durante este mismo siglo, en Tucumán, la India Clara es señalada como envenenadora de los niños de su amo y con antecedentes de *enechisar*, con *yndicios de maleficios*, contra el padre de las criaturas. Ella misma es sujeto de un intento de homicidio de parte de la india Josefa que quiso matarla poniéndole solimanen el mate.(Cebrelli 2008). Un médico-curandero de origen hispano criollo intenta curar a las niñas, testigos

dicen que les da de beber aceite con semillas de cardo santo, les hizo emplastes y las sahumó con hojas de algarrobo, atamisqui y bosta de vaca. La práctica del sahumado para curar, empleando además plantas locales, es tomado como elemento que vincula al practicante con tradiciones de raigambre local, cercanas a la hechicería. El médico procura en su declaración alejarse de la caracterización de la enfermedad de las niñas como producto de hechicería, alegando la extrañeza que el caso reviste ya que sus medicamentos no hacen efecto, entre ellos, cardo santo y que el sahumado lo hizo la madre de las niñas con palma bendita y romero, remedio tradicional español para purificar el aire. Aquí se ve la lucha en las representaciones entre la herbolaria europea y la herbolaria nativa y los primeros pasos del afianzamiento del paradigma médico en la legislación, la cual ya no considera valederas ni procura pruebas del “enhechizar”, sino de envenenar. Comienza a evidenciarse la preponderancia del paradigma biomédico y la secularización del ámbito legislativo.

Siglo XIX

En la provincia de Salta, encontramos la acusación a Leona Martínez, quien atentó contra la mujer de su amante haciéndole llegar un pan y una botella de chicha “que contenían un polvito blanco que otros testigos interpretaron como solimán, uno de los venenos más utilizados en la época”(Cebrelli 2008:192). La investigadora nota la construcción, a lo largo de este expediente, de la imagen de la criminalidad femenina: mujer de mala vida, inmoral, despechada, con hijos ilegítimos, ajena y contraria a la institución de la familia y el matrimonio, adúltera, mala madre o incorrecta esposa; el discurso represivo de la hechicería va siendo reemplazado por el del envenenamiento, al cual ha nutrido, hijos ambos de la marginalidad. En el proceso contra Leona, puede verse que la práctica de la hechicería es ahora un elemento más que caracterizará y sumará a la probatoria de sospechas de la mujer criminal. Con el tiempo se sumará la imagen de la prostituta, la chichera, la mujer económicamente independiente (Rocabado 2012).

En este momento, puede verse referencias a una práctica discursiva común en el Noroeste de Argentina y regiones vinculadas: llamar “remedio” a los venenos. Leona no solo atento contra la mujer de su amante sino que también lo hizo contra su marido, así,

consultó a otra mujer acerca de “*que sería bueno para maleficar a su marido Lucas Villada por quenadaledaba y que era muimalo y quería un remedio para que sefuese lejos y la dejase sola*” (Cebreli 2008:193). Para inicios de este siglo en la vecina Jujuy tenemos la historia de otra mujer acusada de asesinar a su marido y fugarse con su amante, quien “le propuso casarse y *que si quería, le daría un remedio para que Salazar muriese*” (Santamaría y Cruz 2000: 79). Los autores aclaran con una nota al pie “El término *remedio* es utilizado en esta época tanto como medicamento para curar el mal como para designar cualquier procedimiento (en este caso veneno) para resolver situaciones intolerables” (Santamaría y Cruz 2000: 79). Más adelante, el testimonio aclara que el amante había propuesto a la mujer “*que le diesen solimán crudo*” a lo cual dicen los investigadores aclaran “El solimán crudo es una sustancia corrosiva que se usaba en el arte textil y que ingerido producía inmediatos efectos mortales. En medicina se usaba con frecuencia el solimán cocido” (Santamaría y Cruz 2000: 80). La diferencia entre el remedio y el veneno estaba, según parece, en su cocción. En opinión de (Ariza Martínez 2013) para estudiar los procesos criminales por envenenamiento se hizo necesario explorar el término *pharmakon*, que se refiere a una droga curativa o remedio que puede ser benéfico o dañino. Se convertía en veneno cuando no se suministraba en la dosis necesaria o recomendada o cuando se preparaba de forma inadecuada. También es entendido como “una entidad inestable que posee en sí ambas potencialidades y que puede pasar aleatoriamente de un lugar a otro, produciendo efectos inesperados [como la degeneración o la muerte] en el organismo”. El *pharmakon* fue utilizado desde los albores de la medicina Occidental como un filtro o medicina que servía como remedio y como veneno a la vez. La idea de que lo mismo que enferma, cura está en la medicina tradicional andina (Lira 1980), sin embargo no sabemos si esta idea de que todo remedio puede ser un veneno o que el “contra” posee identidad con la causa es lo que explica el por qué se denomina “remedios” a los venenos, incluso los empleados para “curar” a las plantas contra el ataque de patógenos.

Siglo XX

Para primera mitad del siglo XX, el análisis de la sección santiagueña de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921, brinda a Faberman (2010) ciertos elementos de análisis. Allí se ve como curas y policías deben interceder ante acusaciones de brujería y daño, las brujas se caracterizan por su capacidad metamórfica (sobre todo en ave, aunque también mula, gato y víbora además de las transformaciones del indio brujo en tigre o *runa uturunco*). Si bien se las presenta a veces como curanderas, las brujas son principalmente temidas, habiendo varios amuletos y contras que se pueden emplear contra las mismas compuestos de diversos elementos, incluidas las semillas de cebil (Faberman 2010). El hábito de fumar cigarros de chala y el descubrir restos de los mismos en la comida, son tomados como indicios de bruja y de daño, respectivamente, según testimonios de la Encuesta.

Vilca, coro y otras plantas hoy

Tanto en mercados del centro-sur de Perú (Lima, Cusco) como de Bolivia (Cochabamba) y NOA (Manka fiesta), el cebil y el *koro* o *kuru* aparecen como “contras” o protectores, el primero combinado con otros elementos –vegetales o no- e incluso colocado sobre soportes como cruces. El cebil se usa como “contra” o *cuti*, denominándose por ende *willcacutien* combinación con otros elementos (Bianchetti 2008). El segundo puede aparecer como “hembra” que se usa junto al *wuaji* “macho”, para ser llevado a modo de amuleto como protección (Mercado de San Pedro, Cusco, Perú); también estas raíces se venden para afecciones reproductivas de la mujer (Manca Fiesta, La Quiaca, localidad limítrofe entre Argentina y Perú). El *wuaji* o “Bejuco de Yungas” se ha identificado como *Aristolochiamaxima* (Madrid 2011). Según Bianchetti (2008) el *curuo khuru* es una “droga mágica, utilizada en parches como antiinflamatorio. Se emplea además para el “pasma” (enfriamiento), como diurético y para arrojar las lombrices intestinales” (ibídem: 92). Yacovleff y Herrera (1934-1935 en Torres 1995) mencionan que en los mercados peruanos las semillas de cebil se venden como purgantes.

El cebil es empleado actualmente en Salta para la cura del *susto* en niños, los cuales son sahumados con palma, caña bendita, incienso, lana de cordero y luego le dan ese “tecito de carbón” con lo que ha quedado más *vilcamolida*, lo cual es hecho por la

“medica de campo” y la familia del afectado en conjunto (Crivos y otros 2003). Diversas especies del género *Cestrum* y *Nicotiana* con propiedades psicoactivas, al igual que el romero, son usadas actualmente en el NOA para aplicaciones externas como ungüentos y pomadas, se beben en decocciones o son empleadas para sahumar (Bianchetti 2008; Ceballos y Perea 2014; Martínez y otros 2004. De Luca y Zalles (1992) también mencionan el uso en Bolivia de diferentes *Nicotianas* en pomadas, infusiones, emplastos, lavados y macerados en alcohol. Flores de floripondo se mezclan también con coca y hojas de romero, entre otros compuestos, para lavativas externas a una criatura que ha sufrido susto (Lira 1980). Fumar y soplar sobre enfermo y sobre la casa se registra también para el tratamiento contra el susto en Perú (Cáceres Chalco 2008).

En Bolivia, el tabaco (*khurisaire* en quechua; *saire* en aymara) se usa de acuerdo con Oblitas Poblete (1992) en polvo, infusión, pomadas, cataplasma, lavados, como jarabe y humo. *Villca* es mencionado por el autor como “estimulante afrodisíaco. En casos de esterilidad e impotencia se toma en mate; evacúa la cólera y la melancolía” (1992: 366) Este autor menciona que el chamico, estramonio o yerba loca (*Datura stramonium*, *chamico* en quechua, *tonqotonqo* en aymara) es usado como brebaje por los callawayas para atraer el cariño o amor de las personas a quienes tratan de seducir, sus hojas fumadas junto a la salvia en cigarros se usan para calmar la tos de los asmáticos, también se usa en cataplasmas, macerado en alcohol para fricciones, en cocimientos y ungüentos para diversas afecciones; el floripondio blanco (*Brugmansia arborea*) se usa en untos, tizana, en extracto alcohólico, en cataplasma, con aplicaciones iguales al chamico y como este en dosis moderadas para no causar locura; se usa también mezclado en chicha u otro brebaje para enloquecer a los amantes, tintura, cocimiento y cigarrillos también para el asma

Recapitulación y reflexiones finales

La información volcada en los apartados previos brinda una perspectiva histórica sobre el consumo de plantas con propiedades psicoactivas en el Noroeste de Argentina y áreas relacionadas. La intención ha sido buscar indicios que nos aproximen a entender los procesos históricos y sociales que aportaron a generar el panorama actual, donde el

esnifado y fumado de este tipo de sustancias se encuentra ausente, a diferencia de lo que ocurre en gran parte de la Amazonía y el Gran Chaco. Esto ha llevado a que sean los fenómenos asociados a estos modos de consumir psicoactivos, presentes en estas últimas regiones, los que aportan información y datos para interpretar el pasado consumo en la región reseñada de los Andes Meridionales, entre ellos, la existencia de un chamanismo andino. El consumo de psicoactivos ha sido una de los principales indicadores para dar cuenta del mismo en el NOA y norte chileno, tanto desde estudios arqueológicos como etnohistóricos (Berenguer y Acevedo 2015; Fernández et al 1999; Fernández Distel 1980; González 1998; Horta 2012, 2014; Llamazares 2004; Natri 2008; Torres 1995), no así en el caso de la circulación actual del tabaco y el cebil entre curanderos y practicantes médicos tradicionales andinos. Los indicadores que se suman en el caso arqueológico y colonial (siglos XVII y XVIII) son las consideradas evidencias de transformación (principalmente en jaguares) y experiencias extra corporales (vuelos nocturnos en el caso de las hechiceras) y también el sacrificio humano. El estudio del chamanismo en la arqueología del NOA ha tenido un desarrollo escaso y discontinuo, sin que se dé aun un debate en profundidad acerca de las “hipótesis chamánicas” (Quesada y Gneco 2011), o bien se atiende a otras posibles interpretaciones como la de “religioso/médico” tomando a los kallawaya como referente (Loza 2007).

Ante este panorama ¿qué obstáculos están presentes en las continuidades sociocosmológicas, también bajo análisis, que se plantean entre Andes y Amazonía/Chaco? Viveiros de Castro (2005) da elementos para considerar las particularidades cosmológicas y ontológicas que una sociedad posee para dar sentido al rol del chaman horizontal ¿fueron los desarrollos sociales hacia sociedades jerarquizadas lo que marcó un devenir dispar y la “extinción” de los chamanes en los Andes del Sur? Como vimos, en momentos tardíos, con sociedades jerarquizadas y con culto a los ancestros (Nielsen 2006) el consumo de psicoactivos bajo el llamado “complejo del rapé” están presentes en el NOA, si bien de forma no tan extendida como en el Formativo, lo cual ha habilitado –junto al sacrificio humano- a considerar la presencia de los mismos. Las pipas hacen eclosión en momentos de transición hacia nuevas formas de socialidad ampliada (vida aldeana y agropastoril), sin embargo las

plantas implicadas en la práctica –sobre todo el esnifado de cebil- sigue vigente más tardíamente al igual que el sahumado. Las evidencias etnohistóricas hablan a favor de una continuidad de prácticas, pero que parecen llegar a los Andes del NOA de la mano de indígenas “más abajeños”, de las tierras pedemontanas o de transición al Chaco como Tucumán y Santiago del Estero, donde el Monte es un factor sustancial en las prácticas hechiceriles que traen nuevamente las referencias de uso de psicoactivos. Esta es, sin embargo, una falacia delicada: el pedemonte tucumano, Santiago del Estero y zonas próximas del Gran Chaco, han estado integrados en los circuitos y procesos sociales de las regiones “más andinas” del NOA (valles, quebradas y puna), a lo largo de milenios, como lo atestiguan los estudios arqueológicos regionales.

A pesar de que en arqueología se ha establecido un vínculo casi mecánico, los registros etnográficos dejan traslucir que no hay una asociación directa y exclusiva entre plantas con estas propiedades y el rol de chaman; si bien los chamanes consumen estas plantas también otras personas tienen acceso a las mismas. Los estudios arqueológicos que hemos visto son dispares, algunos sugieren que parafernalia inhalatoria y pipas eran potestad de unos pocos y otros sugieren una circulación más popular, sobre todo para las segundas. Equipos de rapé son interpretados como elementos chamánicos (Horta 2012,2014) o como paquetes de religiosos/médicos (Loza 2007). Estudios químicos y arqueobotánicos muestran mayor diversidad de plantas consumidas, incluyendo géneros y especies sin propiedades psicoactivas o bien dando resultados negativos en la detección, por lo cual estas líneas de investigación tienen aún mucho por recorrer y enriquecerse. Los registros etnohistóricos y actuales nos muestran otras formas de consumir plantas con propiedades psicoactivas, sobre todo para el tratamiento de enfermedades que tienen que ver con la pérdida del *alma*, *animu* o del *coraje* (*susto*, *pilladura*, *aicadura*, *tirisia*), empleadas también como *contras* para tratar la *suerte* y sus vuelcos. A diferencia de lo que ocurre con la coca, estas plantas no son ubicuas en los *pagos*, *despachos* o *mesas* de los curanderos andinos, personas que curan, aconsejan, son reparadoras de daños en los vínculos entre las personas y entre éstas y entidades potentes del paisaje o el paisaje mismo. Curandero andino y chaman amazónico son diferentes en muchos sentidos y esto no puede desvincularse de las características de las sociedades a las

cuales pertenecen. Si el multinaturalismo es común a ambas áreas, pero el perspectivismo es propio del primero y el animismo del segundo (Cavalcanti-Schiell 2014) ¿esto basta para explicar al chaman y al curandero? ¿estamos en condiciones de decir que se hace necesario constatar la existencia pretérita de un modo más amazónico de ver el mundo –a nivel ontológico, epistemológico y cosmopolítico- en los Andes para explicar a los chamanes que quizá existieron? Todas estas grandes preguntas requieren ahondar aspectos básicos acerca del chamanismo, su detección en el registro arqueológico, sus implicancias para las sociedades del pasado y del presente. Vincular estas reflexiones con aquellas que procuran entrelazar los Andes con Amazonía evaluando continuidades y rupturas, se vuelve esencial.

Lejos de aportar elementos resolutivos, las páginas previas han presentado un breve *raccontode* la historia de los psicoactivos, sus modos de preparación e ingesta y ámbitos sociales de circulación, aportando elementos para la reflexión de las implicancias que conllevó su consumo a través de la lente que registros de diferente naturaleza nos proveen. Resta ahora no solo profundizar las investigaciones y reflexiones, sino también sopesar este panorama al momento de plantear continuidades y discontinuidades entre Andes y Amazonía.

Referencias bibliográficas

Andreoni, D., Spano R. y Lema V. (2012). “Nota sobre evidencias de uso de plantas en el sitio Soria 2 a partir del análisis microscópico del contenido de pipas”. *Arqueología*, 18, p. 235-243

Andreoni, D. y A. Capparelli (2007). “Compilation of plants involved in the use of South American pipes: a contribution to archaeobotanical contrast” en *Programme and Abstracts of the 14th Symposium of the International Work Group for Palaeoethnobotany*, W. Slafer Institute of Botany Polish Academy of Sciences, Cracovia, pp 105.

Ariza Martínez, J. (2013) “La cocina de los venenos. Aspectos de la criminalidad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII-XVIII”. Monografía de grado para optar por el título de Historiador. Bogotá: Programa de Historia Escuela de Ciencias Humanas. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Aschero C. y Hocsman S. (2011) “Arqueología de las ocupaciones cazadoras-recolectoras de fines del Holoceno medio de Antofagasta de la sierra (puna meridional argentina)” *Chungara*, 43 (1), p. 393-411

- Berenguer, J. y Acevedo, N. (2015) "Tubos de hueso de ave como implementos chamánicos en el Desierto de Atacama, Siglos XI y XV" *Boletín del museo chileno de arte precolombino*, 20 (1), p. 51-72
- Berraondo, M. (2012) "Maneras de matar: violencia y envenenamiento en la Navarra de los Siglos XVI y XVII" en C. Mata Induráin y A. J. Sáez (eds) *Scriptamanent*. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 47-59.
- Bugliani F., Calo M., Scattolin C. (2010) "Fumando en la cocina. Determinación de contenidos por técnicas fisicoquímicas en dos pipas cerámicas del sitio Cardonal" en S. Bertolino, R. Cattáneo y A. D. Izeta (eds.) *La arqueometría en Argentina y Latinoamérica*. Córdoba: FFyH-UNC
- Bianchetti M.C. (2008) *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta: Ed. Hanne
- Burguer, R. (2011). "What kind of hallucinogenic snuff was used at Chavinde Huántar?". *ÑawpaPacha, Journal of Andean Archaeology*, 31 (2), p. 123-140
- Capparelli, A., Pochettino M., Andreoni D. e Iturriza R. (2006). "Difference between written and archaeological record: The case of plant micro remains recovered at a Northwestern Argentinean pipe" en Ertug F. (ed.) *Proceedings of the IV International Congress of Ethnobotany*. Estambul: Yeditepe University, p. 397-406.
- Cáceres Chalco, E (2008) *Susto o Mancharisqa. Perturbaciones angustiosas en el sistema médico indígena andino*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura
- Carrasco C., Echeverría J., Ballester B. y Niemeyer H. (2015) "De pipas y sustancias: costumbres fumatorias durante el período formativo en el litoral del Desierto de Atacama (Norte de Chile)" *Latin American Antiquity*, 26(2), p. 143-161
- Cavalcanti-Schiel R. (2014) "Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre andes y amazonía, por ejemplo" *Chungara*, 46 (3), p. 453-465
- Ceballos S. y Perea M. (2014) "Plantas medicinales utilizadas por la comunidad indígena de Quilmes (Tucumán, Argentina)" *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, 13 (1), p. 47 - 68
- Cebrelli A. (2008) *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA: transformaciones entre dos siglos*. Córdoba: Alción editora
- Cortella A y Pochettino M. L. (2001) "*Erythroxylum coca*: microscopical identification in powdered and carbonized archaeological material" *Journal of archaeological science* 28, p. 787-794

Crivos M., Martínez M.R. y Pochettino M.L. (2003) "Las plantas son el recurso terapéutico más importante para las "enfermedades del espíritu"? La etnomedicina del Valle Calchaquí, Salta, Argentina" en *Proceedings II International Symposium of Ethnobotany Disciplines*. La Paz, Bolivia

De Lucca D. M y Zalles A. J (1992) *Flora medicinal boliviana. Diccionario enciclopédico*. Cochabamba: Ed. Los amigos del libro

Echeverría J. y Niemeyer H. (2013) "Nicotine in the hair of mummies from San Pedro de Atacama (Northern Chile)" *Journal of archaeological science*, 40, p. 3561-3568

Echeverría J., Planella M.T. y (2014) "Nicotine in residues of smoking pipes and other artifacts of the smoking complex from an Early Ceramic period archaeological site in central Chile" *Journal of archaeological science*, 44, p. 55-60

Faberman, J (2005) *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana

Faberman, J (2010) *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: siglo veintiuno editores

Fernández, A.M., Raviña M.G. y Balesta B. (1999) *Las pipas precolombinas del norte argentino*. Union Academique Internationale, Corpus Antiquitatum Americanensium, Argentina, Vol. 3. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia

Fernández Distel, A. (1980) "Hallazgo de pipas en complejo precerámico del borde de puna Jujeña (República Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de la misma cultura" *Estudios Arqueológicos* 5, p.55-75.

Cruz E., Ferreiro J. y Santamaría D. (2008) *Mi propiedad privada...Historia de mujeres en el Jujuy colonial (siglos XVII y XVIII)* Jujuy: Purmamarka ediciones

Gili Hanisch, F (2014) "La práctica fumatoria en el salar de Atacama durante el período Formativo" *Tesis para optar al grado de Magister en Antropología con mención en Arqueología* Programa de Postgrado en Antropología, Universidad Católica del Norte, Universidad de Tarapacá, Chile

González, A. R. (1998) *Cultura La Aguada: arqueología y diseños*. Buenos Aires: Filmediciones Valero

Horta Tricollatis, H (2012). "El estilo circumpuneño en el arte de la parafernalia alucinógena prehispánica (Atacama y Noroeste Argentino)". *Estudios atacameños*, 43, p. 5-34

Horta Tricollatis, H (2014). "Lo propio y lo ajeno. Definición del estilo San Pedro en la parafernalia alucinógena de los oasis del salar de Atacama." *Chungara*, 46(4), p. 559-583

Lema V. (en prensa) "Boceto para un esquema: domesticación y agricultura temprana en el Noroeste argentino". *Revista española de antropología americana*.

- Lema, V., D. Andreoni, C. Capparelli, G. Ortiz, R. Spano, M. Quesada y F Zorzi (en prensa) "Protocolos y avances en el estudio de residuos de pipas arqueológicas de Argentina. Aportes para el entendimiento de metodologías actuales y prácticas pasadas". *Estudios Atacameños*
- Lira, J (1980) "Apuntes sobre la farmacopea tradicional andina" *Bull. Inst. Fr. Et. An.*, 9 (1-2), p. 125-154
- Loza, C.B. (2007). "El atado de remedios de un religioso/médico del periodo Tiwanaku: miradas cruzadas y conexiones actuales". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 36(3), p. 317-342
- Lozano, Pedro (1874) [1745]. *Historia de la conquista del Paraguay: río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta Popular.
- Llamazares, A. (2004). Arte chamánico: La simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura La Aguada, noroeste de Argentina (400-1000 d.C). *Revista Cultura y Droga* 11, p. 63-82.
- Madrid de Zito Fontan, L. (2011) Farmacopea herbolaria y terapia ritual: Una contribución para el estudio de la medicina tradicional de la yunga boliviana. *Scripta Ethnologica*, 33, p. 71-96
- Martínez M.R., Pochettino M.L. y Cortella A. (2004) "Environment and illness in the Calchaquí Valley (Salta, Argentina): phytotherapy for osteo-articular and cardio-circulatory diseases" *Journal of Ethnopharmacology* 95, p. 317–327
- Nastri, J. (2008) "La figura de las largas cejas de la iconografía santamiana. Chamanismo, sacrificio y cosmovisión calchaquí" *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13 (1), p. 9-34
- Nielsen A. (2006) "Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños" *Estudios Atacameños*, 31, p. 63-89
- Oblitas Poblete, E (1992) *Plantas medicinales en Bolivia. Farmacopea Callaway*. Cochabamba: Ed. Los amigos del libro
- Pazzarelli F (2011) "Una aproximación a la transformación de recursos en Piedras Blancas (Ambato-Catamarca, s X-XI dC) desde los análisis químicos" *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 36, p. 331-336
- Pérez Gollán J y Gordillo I (1993a). "Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino" *Ciencia Hoy*, 4(22), p. 50-63
- Pérez Gollán J y Gordillo I (1993a). "Alucinógenos y sociedades indígenas del Noroeste Argentino" *Anales de Antropología*, 30, p. 299-350

- Planella, M., Belmar C., Quiroz L. y Estévez D. (2012) "Propuesta integradora para un estudio del uso de plantas con propiedades psicoactivas en pipas del período alfarero temprano y sus implicancias sociales". *Revista de Antropología*, 25 (1), p. 93-119.
- Pochettino, M., Cortella A. y Ruiz M. (1999). HallucinogenicsufffromNorthwestern Argentina: microscopicalidentification of *Anadenantheracolumbrinar. cebil* (Fabaceae) in powderedarchaeological material. *EconomicBotany*, 53(2), p. 127-132
- Quesada M. y Gnecco L. (2011) "Modalidades espaciales y formas rituales. Los paisajes rupestres de El Alto Ancasti" *Comechingonia*15, p. 17-37
- Rocabado M. (2012) *Dulces, buenas y putas. Sexo bajo control en Jujuy (1890-1930)* Salta: Purmamarka ediciones
- Rodríguez Rivas J. (1989) *Médicos y brujos en el Alto Perú*. Cochabamba: Ed. Los amigos del libro
- Rosso, C. y Spano R. (2005-2006). "Humo del vecino: evidencia del uso de alucinógenos en pipas halladas en dos sitios tempranos de los valles calchaquíes". *Arqueología*, 13, p. 79-98
- Santamaría D y E Cruz (2000) *Celosos, amantes y adúlteras. Las relaciones de género entre los sectores populares del Jujuy colonial*. San Salvador de Jujuy: CEIC
- Scarpa, G. y Rosso C. (2011) "Etnobotánica del "coro" (*Nicotianapaa*, Solanaceae): un tabaco silvestre poco conocido del extremo sur de Sudamérica". *Bonplandia*, 20 (2), p. 391-404.
- Torres, C.M. (1995). "Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the Central Andes". *Annuli deiMuseiciviciRoverero*, 11, p. 291-326.
- Torres, C.M. (1998). "Psychoactive substances in the archeology of Northern Chile and NW Argentina" *Chungara*, 30 (1), p. 49-63
- Torres-Rouff, C., Pimentel G. y Ugarte M. (2014) "¿Quiénes viajaban? Investigando la muerte de viajeros post arcaicos en el Desierto de Atacama (ca. 800 AC-1536 DC)". *EstudiosAtacameños*, 43, p. 167-186.
- Viveiros de Castro E. (2005) "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico" en Chaumeil J, Pineda Camacho R y Bouchard J. *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales.
- Zardini, E. (1976-7). "The identification of an Argentinian Narcotic". *BotanicalMuseumLeaflets*, 25 (3), p. 105-107.