

# Vilca, una semilla sagrada: de sistemas terapéuticos y tecnologías de comunicación interespecie

Vilca, a sacred seed: therapeutic systems and interspecies communication technologies

Francisca Gili Hanisch<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

---

Se plantea una propuesta interpretativa del uso de la Vilca, una especie vegetal psicotrópica consumida prehispánicamente en el desierto de Atacama. El trabajo se centra en la arqueología del área de la cuenca del río Loa y el Salar de Atacama e integra memorias etnográficas de otras áreas vinculadas a la zona andina. Se propone que esta planta fue un medio de comunicación inter especie asociado a la salud de los sistemas socio-naturales.

*Palabras clave:* Vilca, Cebil, tabletas para alucinógenos, tecnologías rituales, sistemas terapéuticos, diálogos inter especie.

Este escrito se enmarca y contextualiza dentro del desarrollo del “*Proyecto Anadenanthera: relatos subjetivos de una planta psicotrópica sur andina*”. Este un proyecto interdisciplinario<sup>2</sup> de artes mediales que busca generar una intersección entre múltiples líneas narrativas nacidas de investigaciones en torno a la Vilca o *Anadenanthera colubrina* var. Cebil. Los contenidos aquí expresados tienen un correlato rizomático, inmersivo y audiovisual que será presentado entre el 13 de Octubre al 10 de noviembre del 2022 en el Museo Chileno de Arte Precolombino. El objetivo de este escrito, nacido desde una periferia académica indisciplina (sensu Haber 2017), es aportar una línea narrativa subjetiva donde se presentan ideas y reflexiones que han surgido a partir de la investigación de esta especie, planteando algunas hipótesis respecto de sus contextos de uso.

Más información en <https://www.franciscagili.cl/proyecto-anadenanthera>

## UN CURSO DE AGUA POR EL DESIERTO Y ALGUNAS MEMORIAS

---

El tema que nos convoca en este número de los Cuadernos Médico Sociales es el agua. Por ello partiré recorriendo un cordón de agua serpenteante del árido desierto de Atacama, El Loa. En los valles que cruzan estas aguas, en estas arcillosas tierras, se cobijan cientos de historias. Cada una deja una huella y la baja tasa de erosión que tiene este terruño, muchas veces desnudo de vegetación, permite que estas marcas se conserven en el tiempo y en el espacio. Así se preservan milenarias rutas caravaneras, refugios, casas, campos y terrazas de cultivo con sus respectivas herramientas y objetos ajenos a la degradación, porque no hay humedad ni putrefacción que borre su existencia.

---

<sup>1</sup> Licenciada en Artes Magister en Antropología, [www.franciscagili.cl](http://www.franciscagili.cl), Chimuchina Records. Correspondencia a: [frangili@hotmail.com](mailto:frangili@hotmail.com)

<sup>2</sup> Realizado con el director audiovisual y montajista Benjamín Gelcich, el diseñador Pedro Silva y el informático Oscar Llaquén. Financiado por el Fondo de Fomento Audiovisual de la Subsecretaría Las Culturas y Las Artes 2020-

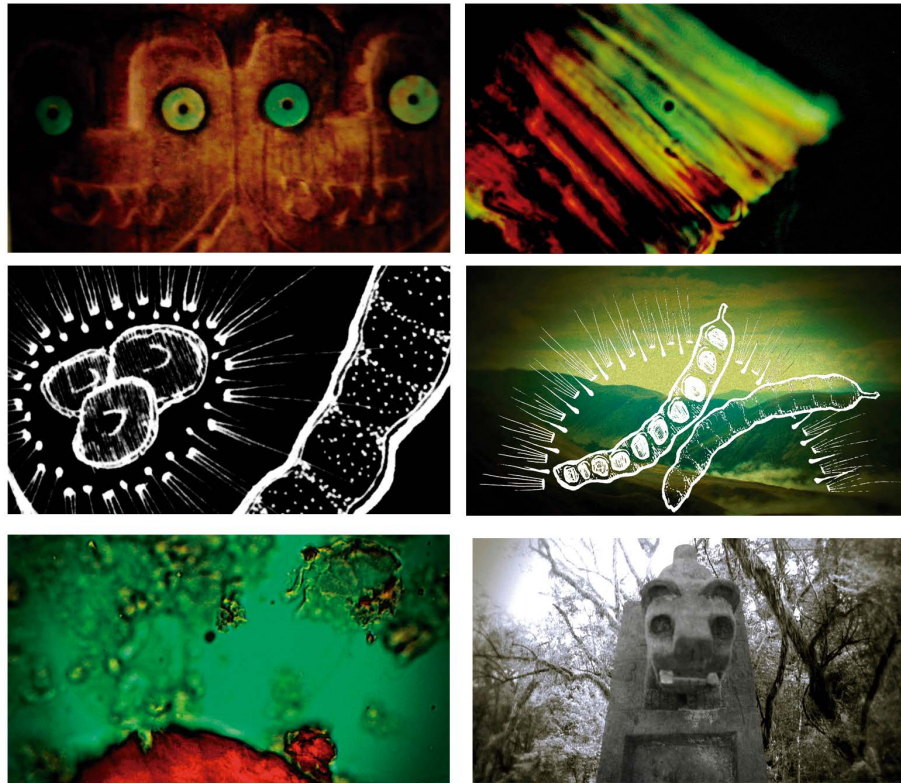


Figura 1. Vistas del Proyecto Anadenanthera. (Fotos Francisca Gili, procesamiento estético Benjamín Gelcich)

Los trabajos arqueológicos que, al servicio de la evolución darwiniana, buscan establecer parámetros crono culturales, nos cuentan que ya desde hace más de doce mil años allí habitaron humanos que desarrollaron tecnologías para morar en este entorno. La piedra y madera tallada, la arcilla modelada y cocida, el vellón hilado y tejido, el mineral fundido (entre otros) fueron siendo parte de una cadena de procesos que han permitido durante milenios al hombre habitar estas tierras. Las tecnologías y sus cadenas operativas, sobrepasaban, y aún hoy siguen sobrepasando el entendimiento de lo que hoy, desde occidente, conocemos y entendemos como real o verdadero. Ya que no se trataba, ni se trata, de la historia de un *homo sapiens* que en una jerarquía superior dada por su *logos*, explota una naturaleza separada de la cultura. Pues, existe en el conocimiento andino la concepción de que la tecnología se logra mediante una crianza mutua entre elementos de la naturaleza y las personas, las cuales se integran en una red de interdependencia simétrica, afectiva y cariñosa con el entorno y los seres que en el habitan (Espejo 2021).

La continuidad etnográfica de las comunidades originarias en diversos lugares de Los Andes, nos cuenta que existe una forma de estar en el mundo

donde la humanidad desborda a las personas para ser parte de todo. Así, las cosas y los hitos de la naturaleza están embebidos de una fuerza vital que les permite ser considerados también como sujetos. Como relata el *Yatiri* - curandero- de San Pedro de Atacama, Cecilio González: “Tienes que saber que todos los cerros son personas, ellos son los primeros habitantes de esta tierra y hay que respetarlos. Ellos son los *maicos* y los *maicos* son *yatiris*” (Uribe 2014).

Para ser congruentes con estas ontologías -formas de ser y estar en el mundo-, el agua debería tener derechos humanos, al igual que las papas, una piedra o un cacharro de cerámica. Toda sustancia está habitada por una esencia que la anima, la cual, por ejemplo, en quechua se llama *sami* (Allen 1998), y la acción creadora de darle la vitalidad se conoce como *camay* (Sillar 1996). Así, el agua tiene su *sami* o su *samire*, y en muchos afluentes y ríos de esta larga cordillera hoy se le conoce como El Sereno. Esta es una esencia o espíritu de género ambiguo que puede bendecir y también hacer que la gente enloquezca. Cuenta Mercado (1998) que en el Alto Loa esta esencia animada es la encargada de afinar los instrumentos y les susurra melodías a los músicos para que estas se desplieguen en las fiestas del calendario agrícola.



Figura 2. Rutas caravaneras prehispánicas conservadas en el desierto de Atacama. (Foto: Francisca Gili)

Existe un antiguo relato de 1774, que nos narra tradiciones y cultos que se desarrollaban en torno a los afluentes acuíferos de la zona alta del Loa. Lamentablemente el puño y la letra de quien observó y registró estos ritos, son de un clérigo que tenía la misión de registrar las prácticas devocionales que se debían erradicar para poder instaurar el orden de la religión Católica, el que las misiones eclesásticas evangelizadoras traían desde el Viejo Continente. Este relato nos cuenta de algunas ceremonias realizadas entre los comuneros locales. Destacan, en Caspana, algunos elementos como el uso de un platillo cuadrado de madera de algarrobo donde se representaba un lagarto, al cual le ponían piedras y polvos de colores para adorar y rendir ofrendas a un cerro. A estos objetos les denominaron *Ydolo*, y cuenta el relato que estos clérigos se los quitaban a los comuneros. Narran también en la localidad de Lasana haber quitado uno de estos platillos con dos figuras de simios, donde los comuneros hechaban los primeros alimentos que “*cogían de sus sementeras a quien ofresían adorassion*”. En estos relatos también se cuenta que en una ocasión rendían culto a una gran piedra que estaba en la mitad de dos brazos del río Loa (Horta et al. 2016). Un lugar de encuentro o mediación de opuestos que en quechua se denomina *taypi* y arraiga una profunda connotación simbólica en estas creencias andinas que muchas veces se basan en el equilibrio de fuerzas duales (Tantaleán 2019). En ese lugar, en medio de un importante rito, el clérigo Domingo Suero Leiton de Rivera

relata que la mujer más anciana de la comunidad, tras golpear con un palito sutil y delgado de madera una olla de cerámica llena de maíz, la sacrifica quebrándola contra la piedra y gritando *Caiaumar*, que en español significa buena cosecha (Horta et al. 2016).

A pesar de este trágico relato de extirpación de ídolos que describe algunas prácticas devocionales locales, en este escrito postulamos la hipótesis de que este nos da cuenta de una actividad que, a pesar del medio milenio de conquista europea que nuestra cordillera lleva en sus espaldas, es una práctica que sigue vigente. Se trata de una tradición ritual común en muchas localidades de la zona andina, que consta de un acto de comensalidad -compartir el alimento- con las entidades que animan y viven dentro de los hitos de la naturaleza, seres de la tierra o seres más que humanos (*sensu* De La Cadena 2015). Estableciéndose así lo que se podría denominar una relación o diálogo entre especies. El compartir este banquete ritual es también conocido con el nombre de *pago, mesa o waki*. Se trata de complejas preparaciones culinarias diseñadas para satisfacer el apetito de los cerros, el rayo y las Chulpas (cementerios indígenas), (entre otros) y en esta cosmovisión animista indígena tienen una función terapéutica, gracias a la cual se disuelven o disipan los males (Fernández 1995). La enfermedad no se entiende como un elemento propio de las personas humanas, sino que se extiende también a otras especies. A todos los elementos del entorno que también tienen su





Figura 3. Distintos tipos de tabletas para alucinógenos de la colección del IIAM. (Fotos: Francisca Gili)

vitalidad, los que desde occidente se han considerado como no-humanos.

El pago o mesa se comprende dentro de un sistema terapéutico para curar los padecimientos, donde el especialista ritual o *yatiri* es uno de los principales oficiantes de este proceso de *ayni* -reciprocidad-, una forma simétrica de intercambio. Existe un compromiso mutuo de invitarse a comer entre las personas y los seres tutelares que habitan en el entorno, si este compromiso es olvidado, dichas entidades traen el mal y las enfermedades del medio ecológico y de las personas (Fernández 1995). Ello porque se entiende que el medio y los sujetos que lo habitan están enlazados en una red de interrelación afectiva. En este contexto los invito a entender la palabra afecto tanto como verbo -yo afecto- y como sustantivo -le tengo afecto-, (*sensu* Hamilakis 2015).

En la actualidad, el diagnóstico y proceso de dicho tratamiento va acompañado por la embriaguez producida por la hoja de coca, el tabaco y el alcohol, participando en este banquete múltiples componentes según el padecimiento y el destinatario del banquete. Se usa el *tari* o *incuña*, una pieza textil donde se depositan los componentes del banquete, como vellones, lanas e hilos de diferentes colores, grasa de animal, semillas, elementos minerales, piedras brutas y talladas como talismanes, objetos de metal, fetos de llama, cueros de felino y figuras azucaradas, entre otros (Fernández 1995).

Ahora, volviendo al río y a este relato centenario, tenemos un importante componente que sí ha dejado de estar presente en la mesa, pago o, como se le llama en la zona, el *waki* (*sensu* Castro y Varela 1994). Se trata de los *Ydolos*, estos platillos cuadrados de madera con la representación de un lagarto y de dos simios. Recientemente se ha

propuesto que este objeto sería un elemento muy común de los hallazgos arqueológicos de la zona, la denominada *tableta de alucinógenos* y que su función en los periodos coloniales habría dejado de ser la original – el consumo de alucinógenos- para ser resemantizada como depositario de ofrenda (Horta et al 2017, Hidalgo 2011).

Las *tabletas de alucinógenos* son pequeños recipientes rectangulares de madera que, en uno de sus extremos, tienen una talla volumétrica o incisa, dentro de la cual hay un complejo y gran repertorio de imágenes. Existen algunas con representaciones figurativas de seres humanos en procesos de transformación felínica, músicos, sacrificadores con un hacha en una mano y cabeza a modo de trofeo en la otra, mujeres con sus vulvas insinuadas, aves, felinos y llamas (entre otros); y otras más abstractas donde motivos se funden e indexan en formas biomorfas ambiguas y en representaciones totalmente abstractas que se caracterizan por tener componentes que responden a las leyes de la simetría. En las últimas décadas estos diseños han sido analizados por los arqueólogos e historiadores del arte, y sus estudios han permitido establecer la existencia de diseños similares en otras zonas del cordón montañoso andino, como Tiawanaku, en Bolivia, o el Noroeste de Argentina (Berenguer 1985, 1987, 2001, Torres 1984b Torres 1985, 1987, 1999; Torres y Repke 2006 Llagostera 2004 Horta 2012, 2017, entre otros), lo que ha permitido definir que existieron redes de relaciones y esferas de interacción entre comunidades que hoy son separadas por los estados nación.

Si bien las primeras menciones de este tipo de pieza, a finales del siglo XIX y principios del XX, las describen con un uso asociado a la ofrenda, hay quienes, décadas después, también las vinculan a la molienda, preparado de sustancias y

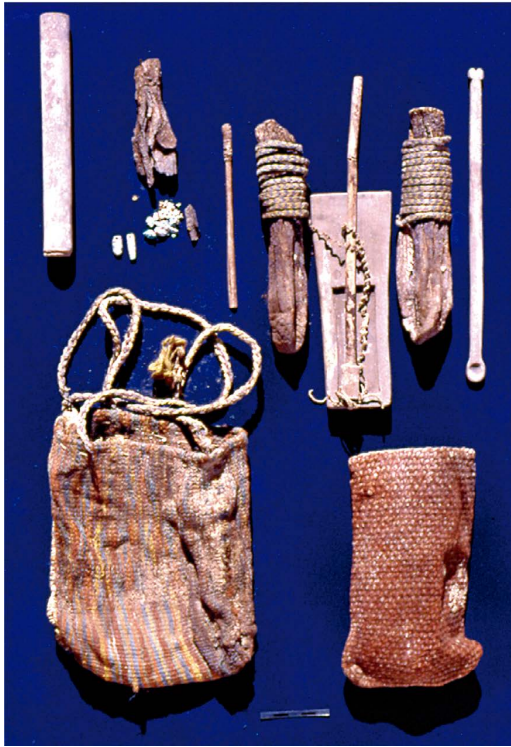


Figura 4. Kit alucinógeno encontrado en Solcor 3. (Foto: Manuel Constantino Torres)

vegetales como el rapé<sup>3</sup>. La denominación de estos objetos como *tabletas para alucinógenos* es acuñada en la década de los ochenta (ej: Torres 1986), en una probable sintonía con el despliegue y conocimiento que se generó en torno a dichas sustancias en décadas previas. Posteriormente, esta terminología fue adoptada por numerosos investigadores. Tras años de investigación y trabajo interdisciplinar se logró dar cuenta de la presencia de alcaloides en polvos albergados en el interior de un saquito de cuero asociado a estas tabletas encontrados en un sitio de San Pedro de Atacama llamado Solcor 3 (Torres et al. 1991). Los componentes químicos encontrados resultaron ser elemento diagnóstico de una planta que es conocida desde la ciencia como *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (Torres y Repke 1996). Esta es una planta endémica de la ladera oriental de la cordillera de Los Andes, y se cree que, desde esta zona de ceja de selva, llegó a las áridas tierras del desierto mediante el intercambio producido por complejos sistemas de caravaneo (Torres y Repke 1996, Torres 1998, Gili et. al 2016).

Entre los componentes químicos o principios activos encontrados en los análisis recién

mencionados, destacan moléculas como la N-N dimetiltriptamina (DMT), la 5-Metoxi dimetiltriptamina y la bufotenina (Torres et al. 1991). Estas moléculas funcionan como neurotransmisores en el cerebro de quien consume la planta. Sus efectos se describen con “un inicio rápido y fuerte que produce emoción y cambios radicales en aspectos cognitivos y perceptivos de la conciencia” (Torres- Repke 1996: 311), luego viene un estado de somnolencia, un trance moderado que evoluciona hacia un estado hipnótico e inconsciente (Von Reis Atschul, 1973, en Arenas 1992). Uno de sus principios activos, el DMT, es un alcaloide que el ser humano puede producir de modo endógeno y está relacionado con alucinaciones producidas en estados de shock traumático, enfermedad y en el túnel previo a la muerte (Strassman, 2001).

Las tabletas que se vinculan a estas moléculas fueron encontradas en contextos funerarios, asociados a quienes hoy los pueblos originarios de esta localidad –*Licanantay*– denominan gentiles (Cruz et al. 2020), también conocidos en otras latitudes andinas como abuelos, ancestros o *malkis*, quienes moran en las *Chulpas*. Las tendencias positivistas del siglo XX de la ciencia, y, en este caso, de la arqueología y de los aficionados, que en sus orígenes la constituyeron, no consideraron consecuencias éticas del desentierro de estos “objetos de estudio”. Así, centenares de tumbas fueron intervenidas, sacando a los deudos que en ellas descansaban y a los objetos que sus familiares y comunidades habían depositado junto a ellos en su lecho de muerte. Miles de piezas pasaron a ser parte de importantes colecciones arqueológicas que, en el caso del desierto de Atacama, como comentamos con anterioridad, sobresalían por la increíble preservación de elementos orgánicos. Así, textiles, cestos y objetos de madera se preservaron en el tiempo, a diferencia de los de otras latitudes de Los Andes donde estos objetos se desintegraron por las condiciones medioambientales más húmedas.

Las denominadas *tabletas de alucinógenos* estaban usualmente atadas mediante estructuras textiles a la cintura de las personas y se encontraban, junto a tubos y espátulas, acompañadas de numerosos elementos envueltos con diferentes tipos de paquetes tejidos y de cuero con amarres y variadas cordelerías (Llagostera et al. 1998, Torres 1998). Los investigadores y arqueólogos denominaron estos conjuntos *kit o parafernalia alucinógena*.

3 Berenguer, J.; Gili, F.; Alborno, X. Artículo en preparación. La investigación de la parafernalia psicotrópica en Chile: Historia, estado actual y proyecciones.

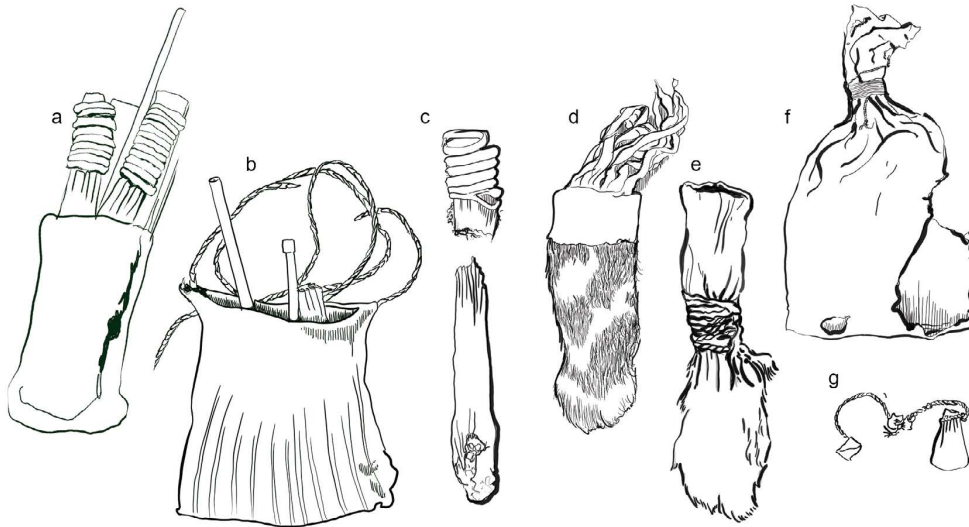


Figura 5. Tipos de paquetes y envoltorios de textil y cuero: a,b,c: Solcor 3/d. Amaguaya/ f, g: La cueva del Chileno. (Ilustración: Francisca Gili)

Estos paquetes con diversos objetos, tras sus primeras y más numerosas excavaciones, fueron trágicamente desarticulados, obedeciendo a los criterios taxonómicos de los museos occidentales donde las colecciones se jerarquizaban, y lamentablemente se siguen organizando por categorías analíticas. La trágica historia de esta herencia fue que estos *kit* o conjuntos se separaron por materialidades y tipos de objetos, desarticulándose así una intención “amarrada” en tiempos prehispánicos por quienes los depositaron junto a sus deudos, acción que sin duda llevaba consigo una connotación simbólica y afectiva que recién hoy empezamos a vislumbrar. Estos sistemas de paquetes y envoltorios fueron desmembrados y hoy es muy difícil conocerlos, con excepción de algunos hallazgos más recientes, como los de Solcor 3 en San Pedro de Atacama (Llagostera et al. 1998), en La cueva del Chileno (Capriles et al. 2014) y en Amaguaya, (Loza 2007 a y b), entre otros.

Esta división de los componentes del kit y también la designación de un uso y o función asociada con la ingesta de alucinógenos para las tabletas, construyó un imaginario que vinculaba a estos objetos con el concepto de *Chaman*, palabra en *tungus* (lengua de Siberia) que refiere al curandero u oficiante de prácticas terapéuticas y devocionales. El *Chamanismo* se ha propuesto por Mircea Eliade (1986) como un concepto universal que si bien representa a tradiciones propias de muchas comunidades en el mundo, las homogeniza bajo un mismo concepto in-visibilizando

algunos aspectos específicos de esta práctica en variadas comunidades a lo largo del globo. Esta imagen del *Chaman*, por cierto, se alejaba y se aleja aún del presente etnográfico del territorio del Loa y de la Cuenca del Salar de Atacama, donde, como comentábamos, sí existe hasta el presente una tradición de especialistas médicos y curanderos llamados *Yatiri*.

Cabe destacar que las campañas de extirpación de idolatrías que mencionábamos con anterioridad, fueron exitosas eliminando estos *Ydolos*, los que después fueron denominados como *tabletas* para *alucinógenos*. Tras estos relatos del siglo XVIII, si bien pudieron ser mencionadas en escritos etnohistóricos posteriores, estos no han sido objeto de investigaciones a la fecha. Por lo que no existen mayores antecedentes que puedan dar más indicios del porvenir de esta tradición y de su uso en el desierto de Atacama y sus áreas vecinas. El elemento que sí ha sobrevivido y ha tenido una permanencia hasta el presente es la semilla. Su uso, no siempre vinculado al consumo para la obtención de estados extáticos, se reconoce tanto en memorias de habitantes del Salar de Atacama como en otras localidades de la cordillera de Los Andes y sus áreas vecinas. Según cada lugar, la semilla y su árbol pueden ser llamados *Vilca*, *Vilka*, *Willka*, *Cebil*, *Curupay*, *Hataj* (entre otros), (Torres & Repke 2006).

Se trata de una semilla leguminosa aplastada y leñosa color castaño rojizo, lustrosa con leves constricciones laterales, interseminales, irregulares



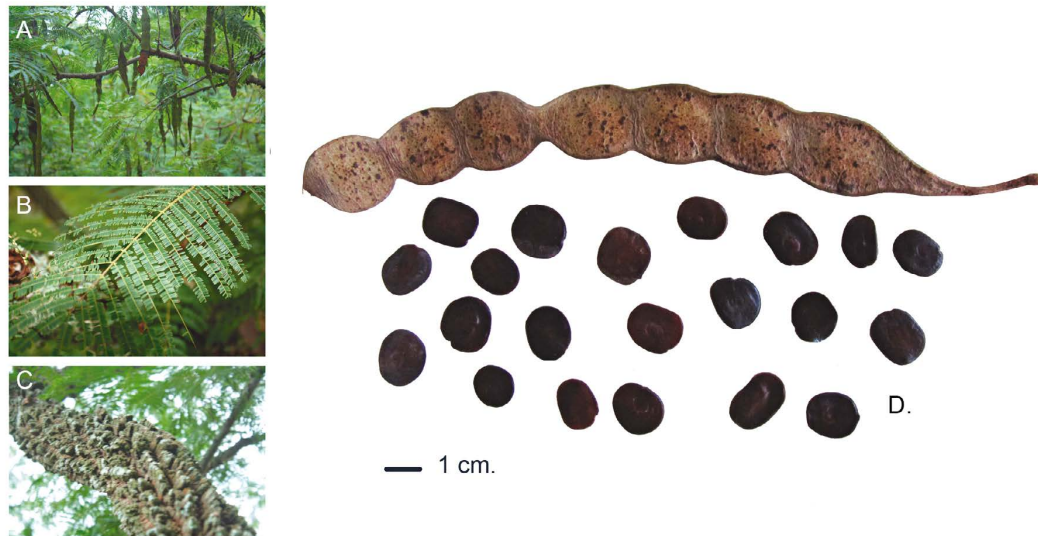


Figura 6: Vainas, hojas, tronco y semillas de *Anadenanthera colubrina* var. Cebil (publicado en Gili et al. 2016.)



Figura 7: Evidencias arqueológicas de *Anadenanthera colubrina* var. Cebil (publicado en Gili et al. 2016.)

(Martínez 2006), que proviene de este árbol que crece en las zonas subtropicales características de la ladera oriental de la cordillera de Los Andes. Esta semilla se ha pesquisado en diversos sitios arqueológicos, tanto en el norte de Chile como en el noroeste de Argentina. Se ha encontrado en paquetes y envoltorios, en asociación con otros ingredientes rituales, como el mineral de cobre, y también como parte del *kit alucinógeno* (Fernández Distel 1980; Llagostera et. al. 1988, Agüero et. al. 2006, Nuñez et. al 2009, Gili et. al, entre otros).

Hoy en día, el uso de esta planta sigue vigente

en diferentes contextos. Por ejemplo, entre comunidades donde la especie crece de forma endémica (Torres & Repke 2006). En la zona Wichimataco chamanes la inhalan o también la mezclan con tabaco (*Nicotiana* sp.) para fumarla (Torres et al. 1996). Califano (1976) relata cómo, bajo la influencia del consumo de cebil, un Chaman de esta zona, tocaba vigorosamente una flauta hecha de la pata de un pájaro *Yulo*, transformándose en un ave, separándose de su cuerpo para cumplir su propósito. En esta zona también recopilamos relatos de su uso asociado al proceso terapéutico del



Figura 8: La Vilca lista para ser soplada con un caracol. (Foto: Francisca Gili)

diagnóstico de una enfermedad: “...el cebil cuando vo fuma... cuando uste fuma... bueno yo te voy a explicar bien... yo viví adentro de esto (se señala el cuerpo)... como nosotros yo vive adentro de esto... entonces yo cuando fumo cebil yo salgo y me voy... y este se queda... el brujo esta muerto ya no tiene vida... se queda pero quieto... no se mueve nada... ni habla ni mira... se va su zvita? nada mas... porque... se va... se va... entre dos horas de repente el dice... ya he encontrado tu enfermeda... ya puede conversar nuevamente a el así es cebil...”, (coms. pers. Federico Nato 2010).

Asimismo, trasladándonos en la geografía a la costa de Trujillo en Perú, los relatos de una descendiente Mochica incorporan memorias familiares en las que la Vilca se trabajaba para curar o para saber cosas: “La semilla se tostaba en el fuego de la leña, en un tostador, le sacaban su cascarita marrón, tras ello traían unas conchitas de mar llamadas maruchitas, se molía en un batán... se mezclaba, se molía también tabaco y una pimientita. Con eso se preparaba la Mamavillka, se soplaban con un caracol o con un palito de un ají seco... como protección se utilizaba, con eso se empezaba trabajar... La Mamavillka nos conecta muy rápido, puede durar entre dos y tres horas, ella abre la puerta y te reciben unas flores que son seres humanos y te llevan por un camino en el cual flotas... te llevan al universo para mostrarte como esta hecho... Nos enseña que hay que tener respeto a la vida... La Mamavillka es muy

sabia, se usa para limpiar, es la planta más fuerte porque puede sacar todos los males que están bien pegados dentro de ti”. (coms. pers. Karen Urcía 2017).

Nos interesa destacar como estas experiencias recién narradas de consumo van diluyendo la frontera entre especies, existiendo personas que se transforman en pájaros o flores que pueden tener cualidades humanas. Ello da cuenta de una noción de fluidez corporal que Viverios de Castro (2013) destaca como una de las cualidades propias del *pensamiento amerindio*. En esta fluidez la humanidad de las personas se desdibuja y todos los seres parecen tener la capacidad de ser persona entablar diálogo y adoptar distintas perspectivas. Si bien, como relatamos, esta planta sigue siendo consumida por sus efectos, también se usa en otros contextos donde tiene un rol asociado a su eficacia simbólica. En este sentido planteamos la conjetura de que la semilla condensa un poder que puede remitir al uso que conlleva su efecto-entablar diálogo entre especies- sin necesariamente ser consumida.

Un ejemplo de uso sin consumo, lo registramos en una entrevista con un herbolario del Mercado Central de San Pedro de Cusco (2017), nos enteramos que la Vilca se comercializa y se usa como parte del *despacho*. Este es un nombre común para referirse un tipo de ofrenda, también asociada a





Figura 9: Preparación de un despacho con Vilca. Mercado Central de San Pedro. Cusco- Perú.  
(Foto: Francisca Gilli)

la comensalidad andina, la cual se prende con fuego para ser consumida. Se trata de un paquete donde se integran diferentes elementos, como miniaturas hechas de azúcar, hojas de coca, semillas y otras especies vegetales. Su nombre se relaciona con el despachar, el enviar la ofrenda hacia las entidades no humanas, estableciendo un vínculo de comunicación con ellas (Sillar 2008). Siguiendo esta idea, Carlos Aguilar (Coms. pers. 2019), actual cultor y comunero *Licanantay* de San Pedro de Atacama, nos relata memorias en que estas semillas se envuelven en una lana o vellón rojo, y se usan para hacer *limpias* en las personas que padecen enfermedades. La *limpia* es un concepto que alude a la idea de purificación, de preparación, para anular fuerzas negativas y propiciar la fertilidad (Castro y Varela 1994).

Como podemos ver, esta planta y su semilla se han asociado a procedimientos terapéuticos y de diagnóstico. En esta línea se torna también muy relevante el trabajo realizado por Loza (2007 a y b) quien interpreta uno de estos conjuntos asociados a una *tableta de alucinógenos* encontrado en Amaguaya (Bolivia), perteneciente a la cultura Tiawanaku, y denominado *Atado de Pallka*. La propuesta es desarrollada con los médicos y herbolarios *Kallawaya* y las boticarias ritualistas *k'awayu*. En dicho trabajo plantean que la *tableta* y el *kit o parafernalia alucinógena* vienen asociados a atados o envoltorios, los cuales siguen teniendo una importante connotación hasta el presente. Proponen que son atados de remedios hechos por curanderos, en los cuales no solo sería importante el efecto de los polvos o semillas psicotrópicas, sino que todo el conjunto, en el que encontramos distintos tipos de contenedores y elementos. Hilos torcidos, pieles de animales salvajes y domésticos, fibras vegetales y componentes minerales articularían un sistema global donde las organizaciones

y jerarquías de los elementos dotarían de un poder simbólico y afectivo al conjunto. Así, tras una exhaustiva interpretación de estos múltiples componentes, destacan que, tras la confección de estos atados de remedios, existe un modelo cognitivo y simbólico, que dota de poder, eficacia simbólica y de agencia -capacidad de acción- a los componentes y las relaciones que entre estos se generan. A la vez, los mismos objetos y su proceso de creación constituyen remedios o preparados curativos. Por ejemplo, un hilo torcido hacia la izquierda, (que sería contrario a lo común) connota un sentido ritual y curativo, pues participa en el cambio de dirección de la enfermedad, padecimiento o infortunio.

Las ideas de agencia- capacidad de acción- de los envoltorios e hilos torcidos es un tema que sigue teniendo vigencia en prácticas de los *Yatiris*, curanderos, sanadores y *compositores* en San Pedro de Atacama. Por ejemplo, existe la tradición de *mismir* -torcer- vellones negros y blancos hacia la izquierda para hacer un cordel que se ata a la cintura de los difuntos, el que es llamado *símbolo o signo*. Se realiza para acompañarlos en un viaje en el cual se cruza un río hacia la Vía Láctea, para procurar que las almas regresen a descansar a la Tierra (Coms. pers Verónica Moreno 2020). Resulta sumamente sugerente que este sistema de envoltorios que los arqueólogos denominaron *kit alucinógeno o parafernalia alucinógena*, también haya sido puesto en la cintura de deudos prehispánicos para acompañarlos en su viaje tras la muerte.

La tradición de intercambio y de traer remedios desde el otro lado de la cordillera es una práctica que sigue vigente hasta el presente en San Pedro de Atacama, relatada también hace unos años por el *Yatiri* Cecilio González “Cuando yo era niño, los *Yungas* -quien viene de la región Yungas en Bolivia- venían seguido a San Pedro y a Toconao;

llegaban con sus alforjas llenas de remedios *sabios* -sabios-” ( Uribe 2014). Existen memorias de una *compositora* llamada Elvira Tito quien siempre tenía semillas de *Vilca* que traían desde Bolivia. Estas semillas se envolvían con *lana pante* (vellón teñido de colores que se usa para *señalar* -adornar los animales en el floreamiento del ganado); este atado se usaba como un amuleto de protección que las personas llevaban consigo (Coms. pers Verónica Moreno 2020). Al respecto, se torna sumamente sugerente el envoltorio arqueológico con textiles e hilados de colores que también envuelve a unas semillas de *Vilca* que se puede ver en la figura 7, recuperado en el sitio Solcor Nueva Población (Caffarena 2014:177).

Todas estas últimas referencias sin duda generan un importante aporte, ya que nos llevan a cuestionar un tema ontológico asociado a las formas de estar y conocer el mundo. Ya que se nos invita a entender los objetos y seres de la naturaleza, que desde Occidente entendemos como inertes o sin inteligencia, como elementos cargados de un rol activo importante en el devenir del proceso terapéutico, más allá de los efectos que desde la ciencia occidental se puedan catalogar como efectivos o eficaces. Además, interpela a la aproximación clasificadora y catalogadora museística que, como mencionábamos, a la fecha ha provocado que muchos de estos los envoltorios terapéuticos y rituales asociados a la *tabletas de alucinógenos* se disocian, perdiendo su eficacia e intensidad primigenia de conjuntos que condensan un poder afectivo. Así, se abre una mirada interpretativa de las *tabletas* y de estos *kit alucinógenos* que va mucho más allá de la experiencia extática como fin, y nos invita a entender la existencia de sistemas terapéuticos desde una mirada distinta a la occidental. Al unir este último hilo con el probable acto de comensalidad que los extirpadores registraron en siglo XVII en el río Loa, se abre una ruta para conocer e interpretar las denominadas *tabletas alucinógenas*, para entenderlas como parte de un “atado de remedios” que está lleno de componentes que en sí condensan poder. Siendo parte de un sistema tecnológico que permite entablar relaciones inter-especie, entre humanos y no-humanos con finalidades terapéuticas.

## **RECAPITULANDO PARA CERRAR, CERRANDO EL CICLO DEL AGUA**

La validación y el entendimiento de las miradas de la ciencia y las formas de conocer indígenas, van abriendo miradas y perspectivas para quienes

heredamos un pensamiento racional derivado de la ciencia occidental. En este escrito buscamos construir, a partir de un relato etnohistórico, la investigación de las denominadas *Tabletas de alucinógenos* y algunas memorias etnográficas; un relato que permitiese abrir una mirada o perspectiva acerca del uso de la *Vilca*. Proponiendo que esta planta psicotrópica y el estado que ofrece a sus consumidores no fue un fin en el pasado, sino un medio para establecer una red de comunicación interespecie -entre las personas, los cerros, los ríos- que determinaban la salud, de los sistemas socio-naturales, por ende, de cada uno de sus seres. Destacando que la semilla por sí misma carga una eficacia y agencia independiente de ser consumida, idea que es de suma relevancia porque la encontramos entre memorias recientes de pobladores del área de San Pedro de Atacama.

Siguiendo la propuesta de que estos objetos *Ydolos* que fueron brutalmente quitados por los extirpadores de idolatrías eran las denominadas *tabletas para alucinógenos*. Proponemos entonces la hipótesis de que, en este curso de agua, en el Loa, hace 250 años, se desarrollaba una tradición terapéutica de comensalidad, donde probablemente esta bandeja rectangular cumplió una doble funcionalidad: la de embriagar, para ser vehículo de comunicación con las entidades tutelares -seres no humanos o más que humanos que moran en el entorno-, y también la de ser un repositorio de ofrenda destinada a estas mismas entidades. Esto no dista de lo que se vive en festividades actuales, donde un kero -contenedor ritual de chicha- sirve para consumir la bebida y también para ofrendarla a la tierra.

Como precisa Fernández (1999) la embriaguez sigue siendo un elemento importante del proceso de diagnóstico y terapia oficiada por *Yatiris*. Si bien la *Vilca* o *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* ha salido de los relatos oficiales, dejando de ser una planta ampliamente usada en Los Andes, como probablemente fue en tiempos prehispánicos, ha sido reemplazada o complementada con otras especies, como la coca, las chichas y los destilados. A pesar de ello, hemos dado con relatos que sí dan cuenta de su continuidad de uso en diversos contextos de consumo, limpias, despachos, amuletos, etc., destacando que su uso y asociación con procesos de comunicación inter especie en actos terapéuticos propiciados para humanos y no humanos ha seguido teniendo una permanencia hasta el presente.

Después de este camino entre antiguos relatos y memorias recientes, surgen muchas preguntas sobre estas semillas, de los objetos asociados a ellas y de los contextos de su uso: ¿Puede haber

sistemas terapéuticos que integren una relación inter especie de reciprocidad? ¿El agasajar un curso de agua como entidad dotada de humanidad puede ser un remedio? ¿Pueden ciertas moléculas psicotrópicas llevarnos a entablar diálogos con lo no humano con fines terapéuticos?

Todas estas preguntas me hacen pensar en sí, tras estos ritos que la instauración del orden católico buscaba erradicar, se condensaba una sabiduría que hoy pudiera dar lecciones para el momento y devenir en el cual nos encontramos como especie humana del antropoceno. ¿Qué pasaría si a los cursos de agua los entendiéramos como humanos, o si tuviésemos una tradición de ser recíprocos con las riquezas mineras que nos dan los cerros? ¿Será que estamos en una red interdependiente en la cual la salud es un tema que integra al medio ambiente y al *homo sapiens*? Quizás la ficticia barrera impuesta por el pensamiento moderno entre la naturaleza y la cultura (sensu Descola 2012) debiese ser derribada para que nos entendiésemos como parte de una fluidez afectiva entre personas y medio ambiente. Es hora de que nuestras mentes occidentalizadas se abran a entender que hay agencia -capacidad de actuar o de afectar- en las cosas y en las acciones, y que existen tecnologías rituales que no se pueden explicar desde las parcialidades científicas modernas. Los invito entonces a soñar un futuro desde una perspectiva cosmo-política que integre a las personas sumergidas en un mundo donde la naturaleza y las cosas están embebidas de humanidad. Donde nos constituimos como un tejido, enlazado en una red de crianza y cuidado recíproco entre todas las especies.

No está lejos, solo hay que adoptar la ontología -forma de estar y ser en el mundo- milenaria que nos hereda nuestro territorio.

## REFERENCIAS

1. Agüero, C; Ayala, P; Uribe, M; Carrasco, C; Cases B. 2006. El periodo formativo desde Quillagua, Loa Inferior (Norte de Chile) En: *Esféras de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas: Los Andes Sur Centrales*. H. Lechtman (Ed.), Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
2. Allen, C. "When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes", RES 33: 18-27.
3. Caffarena, A. 2014. Hilando y Tejiendo en el Desierto: Estudio de una Muestra de Textiles del Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige S.J., San Pedro de Atacama. Memoria para optar al título de Arqueóloga. Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural, Universidad Internacional SEK, Santiago.
4. Califano M. 1976. El chamanismo Mataco, *Scripta Ethnológica* 3(3), part 2: 7-60.
5. Capriles, J. Albarracín, J. Miller, M. (2014). Transformations in ritual practice and social interaction on the Tiwanaku periphery. *Antiquity*. 88: 851-862.
6. Castro, V. y V. Varela 1994. *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos*. Fondart/Fundación Andes, Kuppenheim, Santiago.
7. Cruz, J., Anza, G., Anza, G., Cruz, T y Cruz T. Hacia la re-dignificación de los "Gentiles". En: *El Regreso de los Ancestros: Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de Los Cuerpos*. Jacinta Arthur y Patricia Ayala eds. Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, Santiago Chile.
8. De La Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* Marisol de la Cadena. Durham and London: Duke University Press.
9. Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.
10. Eliade, M. 1986. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE.
11. Espejo, E. 2021. Yanak Uywaña, La crianza mutua de las Artes. XLV Coloquio Internacional de Historia del Arte. Epistemologías situadas. <https://www.youtube.com/watch?v=U10MqA6H4zU&feature=youtu.be>
12. Fernández, G. 1995. Ofrenda, ritual y terapia: las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 25: 153-180.
13. Fernández Distel, A., 1980. Excavaciones arqueológicas en las cuevas de Huachichocana. Dpto. Tumbaya. Prov. De Jujuy, Argentina. *Relaciones* 8: 101-126.
14. Gili, F., Albornoz, X., Echeverría, J., García, M., Carrasco, C., Meneses, F., & Niemeyer, H. (2016). Vilca, encuentro de miradas: antecedentes y herramientas para su pesquisa en contextos arqueológicos del área centro sur andina. *Chungará (Arica)*, 48(4): 589-606.
15. Hamilakis, J., 2015. Arqueología y Sensorialidad. Hacia una ontología de afectos y flujos. *Vestigios: Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica* 9 (1):31-53.
16. Horta, H., Hidalgo, J. & Figueroa, V. (2016). Transformación y re significación



- de la parafernalia alucinógena prehispánica en Atacama a la luz de un Documento del Siglo XVII. *Estudios Atacameños* 53: 93-116.
17. Haber, A., 2017. *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. JAS Arqueología, Madrid.
  18. Llagostera, A., C.M. Torres y M.A. Costa 1988. El complejo psicotrópico en Solcor 3 (San Pedro de Atacama). *Estudios Atacameños* 9:67-106.
  19. Loza, C. 2007 a. El atado de remedios de un religioso/ médico del periodo Tiwanaku: miradas cruzadas y conexiones actuales. *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines* 36(3): 317-342.
  20. Loza, C. 2007 b. *Develando Órdenes y Desatando Sentidos. Un Atado de Remedios de la Cultura Tiwanaku*. Instituto Boliviano de Medicina Tradicional Kallawayá, La Paz, 2007, pp. 153.
  21. Martínez, A. 2006. *Guía de árboles nativos de la provincia de Salta*. Salta, Argentina: Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de la Cultura.
  22. Mercado, C.1998. En búsqueda del Sereno. Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena. Tarapoto (Perú).
  23. Nuñez, L.; Cartajena I.; Carrasco, C.; Souza, P.; Grosjean, P. 2006. Emergencia de comunidades pastoristas formativas en el sureste de la puna de Atacama. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* N°32: 93-197.
  24. Sillar, B. 1996. The death and the Drying. Techniques for transforming People and Things in the Andes. *Journal of Material Culture*. Vol. 1 (3): 259-289.
  25. Sillar, B. 2016. Miniatures and Animism: The Communicative Role of Inka Carved Stone Conopa. *Journal of Anthropological Research*. 71 (4): 408-415.
  26. Strassman, R. 2001. DMT the spirit Molecule. Park street Press, Rochester.
  27. Tantaleán, H., 2019. Ontologías Andinas: Una introducción a la Substancia. En *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*. University Press Florida. Versión preliminar en castellano disponible en: [https://www.academia.edu/37934259/Ontologias\\_Andinas\\_Una\\_Introducci%C3%B3n\\_a\\_la\\_Substancia](https://www.academia.edu/37934259/Ontologias_Andinas_Una_Introducci%C3%B3n_a_la_Substancia)
  28. Torres, M. 1986. Tabletas para alucinógenos en Sudamérica, tipología, distribución y rutas de difusión. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 37-53
  29. Torres, M. 1998. Psychoactive substances in the archaeology of northern Chile and NW Argentina, a comparative review of the evidence. *Chungará (Arica)* 30 n. 1: 49-63.
  30. Torres, C. y D. Repke, 2006. *Anadenanthera Visionary Plant of Ancient South America*. The Haworth Herbal Press, New York.
  31. Torres, C., D.B. Repke, K. Chan, D. Mackenna, A. Llagostera y R.E. Schultes 1991. Snuff powders from Pre-Hispanic San Pedro de Atacama: Chemical and contextual analysis. *Current Anthropology* 32:640-649.
  32. Torres, C. y D. Repke. 1996. The use of *Anadenanthera colubrina* var. *cebil* by Wichi (Mataco) Shamans of the Chaco Central, Argentina. *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness* 5:41-58.
  33. Uribe, C. 2014. *Así pasa cuando sucede: Testimonios de vida atacameños*. Editions du relief, Paris.
  34. Villagrán, C. y V. Castro. 2004. *Ciencia Indígena de los Andes del Norte de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
  35. Viveiros de Castro, E.2013. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Editorial Tinta y Limón, Buenos Aires.
  36. Wassen, S. H., 1965. The use of some specific kinds of South American Indian snuffs and related paraphernalia. *Etnologiska Studier* 28.