



K'OA, ENTIDAD ANDINA DE UNA PLANTA Y OTROS CUERPOS. UNA POSIBILIDAD INTERPRETATIVA PARA OFRENDAS FUNERARIAS EN LA ARQUEOLOGÍA DE ARICA

K'OA, ANDEAN ENTITY OF A PLANT AND OTHER BODIES. AN INTERPRETATIVE POSSIBILITY FOR FUNERARY OFFERINGS IN THE ARCHAEOLOGY OF ARICA

Magdalena García^{1,2}, Francisca Gil³, Javier Echeverría⁴, Eliana Belmonte⁵ y Valentina Figueroa¹

Se presenta una reflexión que busca otorgar una posibilidad interpretativa a un conjunto de amuletos confeccionados en tallos de *k'oa* (*Diplostephium cinereum* Cuatrec.) encontrados como ofrendas funerarias en los cementerios prehispánicos de Arica. Los analizamos desde una perspectiva transdisciplinaria con énfasis en la etnografía aymara y una mirada ontológica tras su terminología y uso cultural. Esta búsqueda ha permitido constatar que el término *k'oa* hace referencia simultáneamente a distintos cuerpos o elementos que han sido tratados de forma independiente en la literatura, incluido un grupo de plantas sahumadoras de la puna, el humo que emanan éstas al combustionarse, el mito panandino del felino alado e incluso illapa y San Santiago. Postulamos la existencia de una conexión entre todos ellos donde *k'oa* es propuesto como una entidad compleja y polivalente, de connotación ceremonial y sagrada, de gran profundidad cronológica, asociado a las lluvias, la fertilidad y la transformación. En este contexto, los amuletos prehispánicos de *k'oa* hallados en Arica participan de estos campos de significado y constituyen una expresión, entre muchas otras, de la integración cultural e ideológica que existió en el área Centro Sur Andina en tiempos previos a la llegada del Inka.

Palabras claves: *k'oa*, amuletos arqueológicos, artefactos ceremoniales aymara, *titi*, felino alado, transformación, sahumero, ontología.

We present a reflection on a set of amulets made of k'oa (Diplostephium cinereum Cuatrec.) stems found as funerary offerings in the prehispanic cemeteries of Arica. We analyze them from a transdisciplinary perspective with an emphasis on Aymara ethnography and the ontology behind their terminology and cultural use. This approach has allowed us to verify that the term k'oa refers to different bodies or elements treated independently in the literature, including a group of smoker plants from the puna; the smoke emanating when burning them; the Pan-Andean myth of the winged feline; and even Illapa and San Santiago. We postulate the existence of a connection between all of them where k'oa is proposed as a complex and polyvalent entity, with a ceremonial and sacred connotation, of great chronological depth, associated with rains, fertility and transformation. Finally, the presence on the coast of Arica of these prehispanic artifacts made with materials from the puna on the coast of Arica is interpreted as an expression of the cultural and ideological integration of the ecological and social zones that existed in the South Central Andes before the arrival of the Inka.

Key words: K'oa, archaeological amulets, Aymara ceremonial artifacts, *titi*, winged feline, transformation, smoke offering, ontology.

En Arica, el uso de plantas silvestres en ajuares y ofrendas funerarias constituyó una práctica común desde Chinchorro (ca. 7000 AC) hasta la invasión española del siglo XVI. Totoras, junquillos, chilcas, cañas, yaros, vilcas, colas de caballo y de zorro, entre otras plantas típicas de los ecosistemas acuáticos y terrestres de la región, han sido registradas en diversos contextos funerarios donde éstas son indudablemente

elementos simbólicos claves, depositados con la intención de apoyar o potenciar el viaje que iniciaban las personas luego de la muerte de sus cuerpos (Belmonte et al. 2001; Erices 1975; Focacci 1990; Muñoz 2001).

Entre estas plantas, recientemente hemos registrado en la colección arqueológica del Museo San Miguel de Azapa (MASMA) 23 amuletos confeccionados en

¹ Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. manegarciab@yahoo.com; vfigueroa@ucn.cl

² Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto (CIHDE), Arica, Chile.

³ Investigadora Independiente. Calle Amapolas 3720 A, Providencia, Santiago, Chile. frangili@hotmail.com

⁴ Facultad de Química y Biología, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. javier.echeverriam@usach.cl

⁵ Departamento de Biología, Facultad de Ciencias, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. eliana.belmonte@gmail.com

Recibido: noviembre 2017. Aceptado: julio 2018.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005001901>. Publicado en línea: 14-septiembre-2018.

pequeñas ramitas de un arbusto nativo conocido como *k'oa*, *koba* o *koya* (*Diplostephium cinereum* Cuatrec.), los cuales traen insertas pequeñas plumas de tonos anaranjados a rosados que asociamos a parina o flamenco *Phoenicoparrus andinus* (Philippi 1854). Por “amuleto”, comprendemos aquellos objetos portátiles imbuidos de una potencia ritual que tiene efectos tangibles en quienes lo portan y/o utilizan. En el diccionario de Alemany y Bolufer (1917) la definición de “amuleto” pone énfasis en su virtud sobrenatural para alejar algún daño, mientras que en Oblitas Poblete (1978) se explicita la doble función, una para traer la buena suerte, alejar las desgracias y enfermedades, proteger el ganado y ayudar al procreo, y otra para causar a otros enfermedades e incluso la muerte.

La literatura etnográfica y etnobotánica en los Andes asocia el término *k'oa* y sus variantes a un grupo de plantas resinosas que crecen en la puna (ca. 3.000-4.900 msn) y que son usadas como sahumerio en distintas ceremonias del ciclo anual. En estos contextos, el humo acompaña las *wilanchas* o sacrificio de animales y forma parte de las complejas configuraciones de ofrendas que se denominan “mesas”, las cuales están destinadas a las divinidades y entidades protectoras vernaculares, como *pachamama*, *uywiris* y *mallkus*, también llamados *apus* o *achachilas*, quienes son considerados los verdaderos dueños de las plantas y el ganado, y de quienes depende la vida humana en la puna (Castro 2009; Fernández 1995; Flores Ochoa 1977, 1988; Villagrán y Castro 2004).

Simultáneamente, *Qoa* también alude a un felino mítico vinculado con la lluvia, el cual muestra gran similitud con *illapa*, divinidad prehispánica hoy contenida en San Santiago (Castro 2009; Bouysse-Cassagne 2004; Kauffmann Doig 1991; Mariscotti 1978; Rivière 1997). Ambas acepciones del término *k'oa*¹ presentan elementos que permiten conectarlas, siendo especialmente sugerente el nombre “*koa*-Santiago” con que se conoce la especie *Fabiana squamata* en la localidad andina de Toconce, cuenca del Loa, Chile (Varela 2002; Villagrán y Castro 2004).

Siguiendo a Victoria Castro (2009; Villagrán y Castro 2004), el hecho que en las distintas regiones del mundo andino se reconozca y utilice una planta denominada *k'oa* de exclusiva función ceremonial, es muy decidor respecto de los significados y poder que puede contener este nombre. En este sentido, más que la planta en sí misma en tanto cuerpo, es el nombre *k'oa* el que les otorgaría su verdadero poder, el cual estaría relacionado directamente con el humo que liberan al quemarse (Munizaga y Gunkel 1958). En concordancia con ello, Villagrán y Castro (2004), citando una comunicación personal de J. Flores Ochoa, definen *koa* como “lo que se transforma en otra cosa” (Villagrán y Castro 2004:109). Esto

explicaría además el hecho que este término sea utilizado para identificar a varias especies resinosas de la puna, al menos *Diplostephium cinereum* Cuatrec., *Parastrephia quadrangularis* (Meyen) Cabrera, *P. teretiuscula* (Kuntze) Cabrera, *Fabiana bryoides* Phil. y *F. squamata* Phil. (Villagrán y Castro 2004).

Por otra parte, al igual que *vilca* (Gili et al. 2016), *k'oa* pone en evidencia la coexistencia y grados de imbricación de dos sistemas taxonómicos diferentes ligados con las tradiciones culturales vinculadas históricamente con este espacio, a los cuales nos referiremos preliminarmente como sistema taxonómico vernacular o indígena y sistema linneano u occidental. Si bien ambos son coincidentes en múltiples aspectos -como en los criterios físicos y biológicos relacionados con las formas de crecimiento y reproducción de las plantas-, también poseen diferencias que se sitúan en el plano ontológico, donde se define la relación entre humanos y plantas (Villagrán y Castro 2004). En este sentido, el sistema taxonómico indígena añade como criterio clasificatorio las propiedades específicas que éstas poseen para el desempeño humano, implicando una dimensión práctica y simbólica que muchas veces es explicitada en los mismos nombres vernaculares (Castro 1995; Villagrán y Castro 2004).

Lo anterior nos permite abrir planos de significación para *k'oa* que son inaccesibles desde el canon naturalista (sensu Descola 2012), donde “plantas”, “animales” y “humanos” se conciben como esferas disociadas de la realidad. Esto resuena especialmente en arqueología, donde la distinción de estas esferas marcan la pauta desde el inicio de la investigación, llevándonos “a buscar en el registro arqueológico: animales y/o plantas, y/o humanos, y así perdernos de interrelaciones surgidas de ontologías bien diferentes a la propia” (Marconetto 2013:14). Asimismo, “la percepción de los no humanos como ‘recursos’ es muy fuerte en nuestra concepción y suele teñir fuertemente la discusión de nuestros resultados” (Marconetto y Mafferra 2016:461). Siguiendo a Rosenfeld y Bautista (2017), el rito en arqueología siempre ha sido complejo y difícil de abordar y por lo tanto “olvidado”, existiendo paralelamente una tendencia a catalogar como “rituales” aquellos objetos que son inclasificables dentro del esquema anterior. Paradójicamente en vez de enriquecer las posibilidades interpretativas de esta clase de objetos, el rótulo “ritual” ha terminado por restringirlas ante la imposibilidad aparente de llegar a sus significados en tiempos prehispánicos.

De este modo, para no perdernos de las interrelaciones [sic], proponemos que la comprensión del término *k'oa* puede iniciarse desde la capacidad de agencia que en el mundo andino se confiere a entidades no humanas que habitan en lugares, objetos, plantas y/o

animales (Allen 2015; Nielsen 2016), contexto en el cual sujeto y cuerpo no necesariamente coinciden en sus límites, sino que estos últimos se conciben más bien como permeables (“ropajes” en Viveiros de Castro 2004), facultando la transferencia de las entidades de un cuerpo a otro y expresando la distancia o independencia de las interioridades o esencias con respecto a los cuerpos que éstas habitan y animan (Townsend 1993; Viveiros de Castro 2004; Alberty y Marshal 2009; Tola 2012). Ello porque en los Andes, existió

un tiempo mítico primigenio donde los gentiles o chullpas habitaron la tierra antes de la salida del sol; eran seres sabios en íntima comunicación con la naturaleza. Se cree que en aquel tiempo hombres y animales eran en alguna forma ‘lo mismo’; esa época es conocida como ‘tiempo inquieto’ porque los hombres y las bestias intercambiaban sus formas fácilmente, cosa que hoy día ocurre muy rara vez (Castro y Romo 2006:486).

Actualmente, es en el ámbito de la salud donde esta ontología animista (sensu Descola 2012) se expresa de forma especialmente elocuente, en tanto las enfermedades son tratadas como “males” que entran a los cuerpos por causas externas, teniendo además la capacidad de trasladarse de un cuerpo a otro, y donde muchas veces los remedios para tratarlas no necesariamente se aplican a los mismos cuerpos que padecen la enfermedad (Fernández 1995).

Desde el enfoque anterior, *k'oa* podría tratarse de una entidad capaz de trasladarse y encarnarse en cuerpos diferentes, incluidas las plantas sahumadoras de la puna, el humo que éstas emanan al combustionarse, el felino alado mítico y San Santiago, acepciones que generalmente han sido tratadas de forma independiente en la literatura.

De esta forma, los amuletos arqueológicos de Arica nos convocan a reflexionar en torno a un concepto complejo y polivalente, de connotación ceremonial y sagrada, que podría tener una gran profundidad cronológica. Se plantea una mirada transdisciplinaria situada en las fronteras de la arqueología, la antropología, la botánica y la química, donde junto con el registro arqueológico de los amuletos y la identificación de las propiedades específicas de estas plantas, se lleva a cabo una revisión bibliográfica exhaustiva en torno a *k'oa*, y se incorporan registros etnográficos recabados en la comunidad aymara de Mulluri, región de Arica y Parinacota (García 2018). Con todo, se espera aportar con un campo de significado para los amuletos y los contextos arqueológicos donde fueron ofrendados, esperando

reactivarlos y haciendo posible su estudio más allá de las dificultades que impone la cronología remota.

Los Amuletos Arqueológicos de Arica

La primera mención de palitos de *k'oa* como “amuleto” es de Grete Mostny (1943:83) quién en sus excavaciones en playa La Lisera -sitio PLM-2 (Cultura Arica)- señala que “sobre los hombros se encontraron los cañones de cuatro plumas sujetados por bastoncitos de madera y amarrados (...) que sirvió tal vez como amuleto”. Actualmente, en los registros del MASMA existen alrededor de 50 contextos inventariados con presencia de amuletos de *k'oa*, los cuales proceden de sitios arqueológicos de los valles de Azapa y Lluta (AZ-71b, AZ-6, AZ-8, Lluta 54, Rosario 1, Rosario 2), así como de la costa adyacente (PLM-3, PLM-4, PLM-6 y PLM-7)². Estos sitios comprenden una cronología amplia, que preliminarmente situamos entre los siglos X al XV de nuestra era, los cuales incluyen contextos de los periodos Medio, Intermedio Tardío o Desarrollos Regionales (Cultura Arica) y periodo Tardío o Inka (Figura 1).

De acuerdo a la literatura, los registros de amuletos más antiguos provienen de los sitios AZ-71b y AZ-6. El amuleto de *k'oa* registrado en AZ-71b proviene de una tumba asociada a un textil estilo “Cabuya tardío” (Agüero 1997), de fines del periodo Medio. Calogero Santoro (comunicación personal 2016; Santoro 1980) agrega que en este cementerio la *k'oa* se asocia exclusivamente a cuerpos flectados del periodo Medio, los cuales poseen un hilo simple en la coronilla y ramitas de *k'oa* en los parietales. Asimismo, este autor registró un cráneo aislado envuelto en un paño simple de color plumizo y un tejido de totora que tenía palitos de *k'oa* (Santoro, comunicación personal 2016).

En el cementerio AZ-6 se han registrado amuletos elaborados con palitos de *k'oa* que llevan insertas plumas de colores, los cuales también fueron registrados de forma enhebrada en cintillos de lana (Focacci 1990). En una nota al pie, Focacci señala:

Coa, es un arbusto cordillerano de ramitas xerosas cuyo uso ritual está todavía vigente en los ceremoniales y cultos aymara. La hemos ubicado en la boca de las sepulturas, junto a restos de ofrendas medio calcinadas, como palitos que tienen atada una pluma roja, blanca, o naranja en la punta y que van insertos en un cintillo que circunda la cabeza de la momia o sobre el hombro de ella (Focacci 1990:78; el subrayado es nuestro).

No obstante, la mayoría de los amuletos existentes en la colección del MASMA se asocian a los periodos

Intermedio Tardío y Tardío (siglos X-XV). Corresponden a 23 amuletos que provienen de los cementerios costeros situados en el sector de playa Miller o El Laucho, específicamente PLM-3, PLM-4, PLM-6 y PLM-7, y uno proveniente del sitio habitacional Rosario 1, ubicado en el valle de Lluta (Tabla 1). En PLM-3, Focacci y Espouey excavaron 233 tumbas en los años sesenta, registrándose un total de seis amuletos, a los cuales se agrega un nuevo ejemplar hallado durante la reexcavación reciente del mismo sitio, específicamente dispuesto entre dos túnicas textiles del fardo funerario (Figueroa 2012). Por otra parte, PLM-4 es el que presenta la mayor concentración de amuletos de *k'oa*, de los cuales hemos podido estudiar solo nueve ejemplares. Se trata de un cementerio de 213 tumbas asociado a la Cultura Arica y a elementos incaicos, donde la mayoría de las fosas contienen fardos depositados con orientación al poniente, es decir hacia el mar. Los cuerpos naturalmente momificados están

flectados, vestidos y cubiertos por camisas de lana y amarrados con cuerdas, conformando fardos que reposan sobre esteras, asociados a un ajuar variado (Hidalgo y Focacci 1986). Un poco más al sur, se encuentra el cementerio PLM-6 que fue impactado en los años sesenta por la construcción de la costanera, poniéndose a salvo unas 30 tumbas rescatadas por los arqueólogos del MASMA, en el que se registraron dos amuletos de *k'oa*. Se trata de un cementerio del periodo Tardío o Inka con presencia de elementos coloniales, tales como cuentas de vidrio, un cuchillo de hierro y arpones con barbas de hierro (Hidalgo y Focacci 1986). Finalmente, en PLM-7 si bien es conocida su asociación al Formativo, el sitio presenta un componente del Intermedio Tardío representado en alrededor de 40 tumbas (Focacci 1974; Horta 2015) donde fueron recuperados cuatro amuletos de *k'oa*.

De acuerdo al registro que hemos llevado a cabo en la colección del MASMA durante el año 2016,



Figura 1. Mapa del área Centro Sur Andina consignando las localidades y sitios arqueológicos mencionados en el texto.

Map of the South Central Andean area map with the localities and archaeological sites mentioned in the text.

constatamos que todos los amuletos de *k'oa* analizados fueron elaborados con tallos de *Diplostephium cinereum*, no encontrando ninguna evidencia de las otras especies botánicas que forman parte del grupo de las *k'oa* (cf. Villagrán y Castro 2004). Los tallos arqueológicos aún conservan su textura tomentosa (cubierta de pelos) de color beige, superpuesta a la superficie lignificada que es de color oscuro. Excepcionalmente se registraron dos ejemplares elaborados con tallos de cañaveral (*Phragmites* sp.) y brea (*Tessaria absinthioides* (Hook. & Arn.) DC.) en vez de *D. cinereum*, plantas que son posibles de recolectar en Arica, señalando una manufactura local. El registro realizado considera como unidad mínima de estos artefactos, el tallo o ramita al cual se inserta una pluma pequeña embarrilada con lana de camélido de un solo color. En algunos casos estos tallos aparecen de forma individual, aunque principalmente amarrados en grupos de dos a ocho ramitas del mismo tamaño, siendo la mayoría conformados por cuatro ramitas (60%, N=14; Figura 2). En relación a sus tamaños, poseen longitudes entre 3,5 y 15,2 cm, aunque mayoritariamente en torno a los 6 cm. En relación a las plumas, casi todas son de color naranja a rosado, similar a parina (*Phoenicoparrus andinus*), aunque también hay otras de color rojo, azul y verde tomasol de otras aves no identificadas. En relación a éstas, se observa una evidente selección orientada a plumas pequeñas, no mayores a 5 cm de longitud. En relación a los embarrilados que sujetan las plumas, los hilos usados son finos y de torsión final en S, excepto tres ejemplares torcidos en Z. Sus colores son principalmente marrón, café oscuro y beige, aunque también hay rojos y azulados. Los amuletos conformados por varios palitos están amarrados con la misma lana usada para el embarrilado individual, sugiriendo que ambos se hicieron en el mismo momento.

Sobre el contexto, la información proviene de los antecedentes publicados, no existiendo en la colección del MASMA un registro específico de la posición en la que se encontraron cada uno de los amuletos analizados. En este sentido, contamos con información genérica que señala la presencia de amuletos de *k'oa* en estos sitios asociados a dos patrones: (i) entrelazados con un hilo y fijados a nivel de la sien, cuello o pecho (Focacci 1990; Focacci 1997; Horta 2015; Mostny 1943; Santoro 1980); y (ii) depositado entre los textiles del fardo, escondido en la túnica (Figuroa 2012; Hidalgo y Focacci 1986). En relación al primer patrón, es interesante mencionar que en los contextos del Intermedio Tardío del cementerio de Chiribaya Baja (Ilo, Perú) también se ha registrado la presencia de haces embarrilados con plumas a nivel de las sienas (Horta 2010). Mientras que el segundo patrón se registró en PLM-3 y PLM-6

(Figuroa 2012; Hidalgo y Focacci 1986). Para el cementerio de PLM-6 se precisa que:

en algunas oportunidades se dejaba sobre el regazo o entre las dos camisas un puñado de caracoles o choritos pequeños o un penacho formado por un palito de coa con plumitas de color naranja o atadas en su extremo (Hidalgo y Focacci 1986:141).

En relación a los portadores, Mostny (1943) describe la ofrenda tanto en adultos como en infantes para el sitio PLM-2, mientras que Horta (2015) registra un caso asociado a un infante en el cementerio AZ-8.

De esta forma, con la excepción de las *k'oa* embarriladas provenientes de los sitios habitacionales Rosario 1 y Rosario 2 en el valle de Lluta (Santoro 1995; Santoro y Romero 1996), cuyo contexto debemos ahondar a futuro, los amuletos de *k'oa* participan fundamentalmente de una práctica ceremonial asociada a sitios funerarios. Al mismo tiempo, destaca el alto nivel de estandarización en su manufactura así como el lugar preciso que ocupan en el ajuar funerario por más de quinientos años. En síntesis, de acuerdo al registro realizado, esta clase de objeto está presente en ocho sitios funerarios y en ellos su aparición se restringe solo a algunas tumbas, marcando una diferencia con otros elementos mayormente distribuidos que forman parte de los ajuares de los cementerios de valle y de costa (Hidalgo y Focacci 1986; Horta 2010).

El Grupo de Plantas *K'oa* desde la Taxonomía y el Entendimiento Occidental

Diplostephium cinereum es la especie arbustiva representada en los contextos arqueológicos de Arica y utilizada hasta la actualidad por las comunidades aymara de la misma región en distintos contextos ceremoniales. Asimismo, existen otras cuatro especies con propiedades y connotaciones semejantes que también son etnográficamente reconocidas con los nombres de *k'oa*, *cco*, *coya*, *coba*, *coa* hembra, *tara koba*, *koa*-Santiago, *Santiago koba*, *wirakoa*, *q'owa*, *llantacoa*, *illakowa*, *chachakoa*, *koa* macho, entre otros. Todas ellas tienen en común ser plantas arbustivas, de carácter resinoso y aromático usadas como sahumerios, las cuales crecen diferencialmente en la puna de los Andes Centro Sur, entre los 3.000 y 4.900 msn. En específico, junto con *Diplostephium cinereum*, conforman el grupo de las *k'oa* las especies *Parastrephia quadrangularis*, *P. teretiuscula*, *Fabiana bryoides* y *F. squamata* (Villagrán y Castro 2004), las cuales se individualizan a continuación (Figura 3A-F). Se enfatiza en su descripción botánica y química con

Tabla 1. Amuletos estudiados procedentes de la colección MASMA. Según el análisis botánico, el vegetal utilizado en todos los casos fue *Diplostephium cinereum* Cuatrec.

Amulets studied from the MASMA collection. According to the botanical analysis, the plant used in all cases was Diplostephium cinereum Cuatrec.

Sitio	Núm.	Tumba/ Recinto	Inventario	Periodo	Referencias
Playa Miller 3	2	28	23789	PIT	Focacci 1997
Playa Miller 3	1	49	23808	PIT	Focacci 1997
Playa Miller 3	1	225	2882	PIT	Focacci 1997
Playa Miller 3	1	231	2882	PIT	Focacci 1997
Playa Miller 3	1	68	925	PIT	Focacci 1997
Playa Miller 3	1	L38 T1		PIT	Figueroa 2012
Playa Miller 4	1	172	10390	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	172	10390.1	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	106	20913	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	27	7009	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	46	7411	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	74	8072	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	93	8087	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	110	8863	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 4	1	117	9095	PIT e Inca	Hidalgo y Focacci 1986
Playa Miller 6	1	9	2	Inca	Hidalgo y Focacci 1986; Horta 2015
Playa Miller 6	1	24	23349	Inca	Hidalgo y Focacci 1986; Horta 2015
Playa Miller 7	1	93	3639	PIT	Focacci 1974
Playa Miller 7	1	94	619	PIT	Focacci 1974
Playa Miller 7	1	94 ó 95	628	PIT	Focacci 1974
Playa Miller 7	1	97	695	PIT	Focacci 1974
Rosario 1	1	Recinto 12	10810	Inca	Santoro y Romero 1996
TOTAL	23				

el propósito que sea de utilidad para futuras pesquisas arqueológicas y etnográficas (Figura 3).

Se debe señalar que tanto el género *Displostephium* como *Parastrephia* corresponden a la familia de las Asteráceas mientras que el género *Fabiana* pertenece a la familia de las Solanáceas (Luebert y Plissock 2006; Villagrán y Castro 2004).

Diplostephium cinereum es un arbusto muy resinoso y aromático de ramas terminales con un denso tomento (pelos cortos), color gris pálido. Sus hojas alternas, coriáceas, linear-oblongas, sésiles y mucronadas de 8-13 mm de largo son lanudo-tomentosas y de color gris ceniza. Tienen inflorescencia capítulo, con flores terminales pequeñas de 1 cm de diámetro, brevemente pedunculadas. Sus flores radiales femeninas con lígulas blancas son flores del disco hermafroditas (Cuatrecasas 1943; Trivelli y Huerta 2014; Zuloaga y Morrone 1999). Esta especie ha sido registrada en los alrededores del pueblo de Belén (región de Arica y Parinacota) y en el cerro Japu (región de Tarapacá),

entre los 3.280 y 4.500 msm (Luebert y Plissock 2006; Villagrán y Castro 2004), estando ausente en la puna de Atacama (Chile-Argentina). Recientemente, hemos observado *Diplostephium cinereum* en la localidad de Mulluri (4.200 msm), cabecera de la cuenca de Camarones, región de Arica y Parinacota, donde la planta actualmente es usada de forma ceremonial, acompañando las *wilanchas* o sacrificios de animales. Hasta el pasado reciente constituía además un bien de intercambio, en el marco de las relaciones de trueque que mantenían con las comunidades vecinas del Departamento de Oruro, Bolivia. Por último, se puede observar que su distribución geográfica es relativamente coincidente con la distribución de su uso etnobotánico, principalmente circunscrito al altiplano de Arica, Tarapacá y Bolivia (Villagrán y Castro 2004; Luebert y Plissock 2006).

Fabiana squamata Phil. es un arbusto tieso, fragante y glanduloso, en torno a los 30 cm de alto. Presenta abundantes macroblastos cubiertos



Figura 2. Amuletos arqueológicos de Arica elaborados con ramitas de *k'oa* (*Diplostephium cinereum*) provenientes de los cementerios prehispánicos del Valle de Azapa y Playa Miller (El Laucho).

Archaeological amulets of Arica made with little branches of k'oa (Diplostephium cinereum) from the prehispanic cemeteries of the Azapa valley and Miller beach (El Laucho).

completamente por hojas persistentes, oval-triangu-lares de 2 mm, densamente imbricadas, que dan la apariencia de escamitas que recubren los tallos en diferentes grados. Posee una tonalidad verde claro amarillento, algo plumizo. Es una especie endémica del norte de Chile que habita en determinados sectores de la puna, en los pisos puneño y altoandino, entre los 3.400 y 4.400 m de altitud (Alaria y Peralta 2013; Trivelli y Valdivia 2009; Zuloaga y Morrone 1999). Corresponde a la especie señalada como *koa*-Santiago en la cuenca del Loa Superior (Villagrán y Castro 2004).

Fabiana bryoides Phil. es un arbusto bajo, muy ramoso, en torno a los 50 cm de altitud, con abundantes hojas persistentes. Presenta macroblastos (ramas de crecimiento ilimitado con entrenudos largos) cubiertos por braquiblastos (ramas cortas y entrenudos cortos), con hojas dispuestas en roseta, escamiformes y glabras (desnudas, sin pelos) de 1-2 mm de largo. Tiene flores sé-siles, infundibuliformes (forma de embudo), azulinas, con el tubo muy delgado en su mitad interior. Es utilizada como leña, en baños y como planta ceremonial en el piso altoandino de la región de Antofagasta. Se distribuye entre los 2.900 y 4.900 m de altitud (Alaria y Peralta 2013; Trivelli y Huerta 2014; Zuloaga y Morrone 1999).

Parastrephia teretiuscula (Kuntze) Cabrera, corresponde a un arbusto resinoso de hasta 1,8 m, tallos y hojas resinosa, densamente cubiertas de tomento. Presenta hojas de 2,0-2,5 mm de largo, dentadas-ovadas y casi planas, coriáceas, agrupadas, de inserción espiralada, fuertemente adheridas al tallo pareciendo inmersos en un denso tomento caulinar blanquecino. Sus tallos de sección casi perfectamente cilíndrica, sin ranuras ni surcos, presentan flores dispuestas en cabezuelas discoides, solitarias y terminales las cuales son hermafroditas. En Chile está presente en la región de Tarapacá y Antofagasta; distribuyéndose entre los 3.200 y 4.200 m de altitud (Nesom 1993; Zuloaga y Morrone 1999).

Parastrephia quadrangularis (Meyen) Cabrera, es un arbusto de hasta 1,8 m, con tallos y hojas resinosa densamente cubierto de tomento. Sus hojas con márgenes revolutos (bordes encorvados por el envés), son coriáceas lineares de 2-5 mm de largo, rectas y fuertemente adheridas al tallo y su porción basal adnata (unidas). Los tallos son de sección marcadamente angular de hasta 2,5 mm de diámetro. Sus flores dispuestas en cabezuelas discoides son solitarias y terminales, las centrales son tubulares y hermafroditas 3-10, las periféricas son liguladas 5-lobadas 3-9, con lígulas amarillas (Nesom 1993). Cabrera (1978 en Nesom 1993) señala una floración corta, de dos meses en octubre-noviembre. En el sector de Pacollo (3.800 msnm), región de Arica y Parinacota, Belmonte y Moscoso (1985) señalan que las yemas florales



Figura 3. El grupo de las plantas *k'oa* en su entorno natural: (A) *Diplostephium cinereum*, (B) *Parastrephia quadrangularis*, (C) *P. teretiuscula*, (D) *Fabiana bryoides* y (F) *F. squamata*.

The group of *k'oa* plants in their natural environment: (A) *Diplostephium cinereum*, (B) *Parastrephia quadrangularis*, (C) *P. teretiuscula*, (D) *Fabiana bryoides* and (F) *F. squamata*.

aparecen en junio seguido de una larga floración que se extiende entre julio y enero. Esta especie está presente en Chile entre las regiones de Arica-Parinacota, Tarapacá, Antofagasta y Atacama, entre los 3.000 y 4.700 m de altitud.

P. quadrangularis (Meyen) Cabrera podría corresponder a *Lepidophyllum quadrangulare* (Meyen) Benth. & Hook, descrita por Gunkel para Socaire (Munizaga y Gunkel 1958) como un arbusto altamente inflamable y ampliamente usado como combustible y de uso generalizado en ceremonias, con propósitos mágicos, en ceremonias agrícolas y pastoriles, con nombre vulgar *chacha* o *koa* (Zuloaga y Morrone 1999).

De esta forma, en territorio chileno la distribución geográfica de estas especies es diferencial, explicando parcialmente las diferencias constatadas en términos etnobotánicos, siendo la *k'oa* de los géneros *Parastrephia* y *Fabiana* mayormente usadas en la cuenca del Salar de Atacama y puna de Jujuy (Munizaga y Gunkel 1958; Villagrán y Castro 2004; Rabey y Merlino 1988; Jofré 2013). De estos géneros, si bien *Parastrephia* posee una distribución amplia, pudiendo coexistir con *D. cinereum* en las regiones de Arica-Parinacota y Tarapacá, en estas últimas se opta por *D. cinereum* ya que es considerada más poderosa. En efecto, Villagrán y Castro (2004) plantean que *D. cinereum* es de difícil acceso para las comunidades atacameñas y que cuando hay, esta es mezclada con las *k'oa* locales, entre las cuales igualmente se distinguen *k'oa* más “débiles” que otras.

Cabe destacar que dado su carácter resinoso presentan compuestos químicos que han demostrado tener diferentes e interesantes propiedades farmacológicas. De los exudados resinosos de *Diplostephium cinereum* se han aislado dos benzodihidrofuranos (Urzúa et al. 2001) y flavonoides (Urzúa et al. 1997) con promisorias actividades antibacterianas. Por otra parte, dentro de las especies del género *Fabiana*, en el exudado resinoso de *F. densa* Remy var. *ramulosa* Wedd. se han caracterizado diterpenos *ent-beyeranos* que son los responsables de su actividad antibacteriana (Erazo et al. 2002). Entre las especies del género *Parastrephia*, se han reportado la presencia de *flavonoides* y *cumarinas* para *P. lucida* y *P. tereticulata* (Loyola et al. 1995), así como también los extractos acuosos y particularmente los extractos etanólicos de *Parastrephia lucida* (ex-*P. phylliciformis*) y *P. quadrangularis* han demostrado presentar actividad antibacteriana contra las bacterias multiresistentes (Zampini et al. 2009). A su vez los extractos estandarizados en compuestos fenólicos de *P. lucida* presentaron actividad antiinflamatoria validando su uso tradicional para reducir el estrés oxidativo, aliviar la gota y el dolor artrítico (Alberto et al. 2009). Las fracciones ricas en fenilpropanoides y

fenoles simples de *P. lucida* mostraron actividad frente a bacterias Gram-positivo (D'Almeida et al. 2012), lo que soportaría su uso tradicional para tratar condiciones asociadas con microorganismos patógenos en seres humanos y animales. Los extractos de *P. lucida* mostraron actividad antiinflamatoria, identificándose dentro de sus compuestos activos los flavonoides y los ácidos fenólicos (D'Almeida et al. 2013). Recientemente fueron identificados 24 metabolitos en *P. lucida* que incluyen varios ácidos fenólicos, flavonoides, cumarinas, tremetonas y diterpenos *ent-clerodano* y en extracto etanólico, rico en compuestos fenólicos, mostró una significativa actividad antioxidante (Echiburu-Chau et al. 2017). De la especie *P. quadrangularis*, análisis fitoquímicos han permitido la identificación de benzofuranos, ácidos fenólicos, cumarinas y flavonoides (Bolhmann et al. 1979; Loyola et al. 1985; Nieto et al. 1994). Los derivados de benzofuránicos, aislados de *P. quadrangularis* han mostrado propiedades antioxidantes y analgésica (Benites et al. 2012).

En resumen, estas especies vegetales presentan una composición química que valida las propiedades medicinales asociadas a su uso tradicional. Particularmente en su utilización como plantas sahumadoras, donde estos compuestos bioactivos pueden ser volatilizados e incorporados eficientemente al organismo a través de la inhalación del humo y provocar efectos sobre la salud de los seres vivos.

K'oa en el Lenguaje de los Sahumerios y las Mesas Andinas Contemporáneas

Antiguamente en todo había sahumero, ahora no. Había que pedir permiso primero a dios, primero el incensio. Después ya venía la coya, la parte de los diablos. Primero pedir a dios con incensio, y después viene los éstos con la coya (Demetrio García, oriundo de Mulluri, Arica 2016).

Entre los aspectos más significativos de las investigaciones etnobotánicas y etnofarmacológicas realizadas en el mundo andino ha sido relevar -llevando a la escritura lo que por milenios se transmitió oralmente- el conocimiento pormenorizado que las comunidades poseen de su medio geográfico y de la flora nativa, así como la manera como éstos se ordenan, clasifican y sistematizan de acuerdo a sus propias pautas culturales. Asimismo, junto con la importancia que reviste para la farmacopea contemporánea conocer las propiedades específicas de las plantas, estos estudios también contienen los métodos, técnicas o recetas cómo éstas se procesan para obtener los resultados esperados. En este sentido, junto con el hervido, machacado, tostado, baños, mates o infusiones, friegas

o emplastos, se encuentran también los sahumeros, existiendo una variedad de plantas que liberan sus propiedades medicinales y purificadoras de esta forma (Aldunate et al. 1981; Fernández 1995; Girault 1988; Villagrán y Castro 2004).

En el mundo de los sahumeros andinos existen humos diversos derivados de plantas específicas o combinaciones de éstas, que de acuerdo a los antecedentes disponibles podemos segregarlos en dos ámbitos principales: sahumeros ligados a la salud y el bienestar de las personas y sahumeros ceremoniales que promueven la salud y el bienestar de las divinidades y entidades proveedoras/protectoras. Dentro del primer grupo, encontramos humos beneficiosos para curar enfermedades del cuerpo (p.ej., dolor de cabeza, huesos, “aire”, congestión) y otros que involucran la cura del alma o ánimo de las personas, donde el humo de la *k’oa* contribuye, por ejemplo, a “separar almas”, curar la caída del rayo y aliviar el “susto” (Fernández 1995; Girault 1987; Varela 1992; Villagrán y Castro 2004).

En el segundo grupo de sahumeros ligado a los contextos, la configuración de los ingredientes de las “mesas” depende del destinatario de la ofrenda o “banquete” (sensu Fernández 1995) y la ceremonia que se va a realizar. Allí el humo de la *k’oa* es un ingrediente ritual y “culinario” [sic] vinculado a la fertilidad, que está presente exclusivamente en las mesas destinadas a la *pachamama*, *malkus* y *t’allas*, también llamados *apus* o *achachilas*, así como los *uywiris* de la comunidad (Castro 2009; Fernández 1995; Nielsen 2016; Villagrán y Castro 2004; van Kessel 1974; Wachtel 2001). Estas mesas se realizan en diferentes instancias durante el ciclo anual, especialmente *wayños* o floreos de animales que se llevan a cabo en el tiempo de lluvia (enero-febrero), así como también para el día de San Juan (24 de junio) y en agosto, mes en que la *pachamama* está abierta y hambrienta, que es cuando se hacen las limpias de canales y comienzan las siembras (Lecoq y Fidel 2000; Munizaga y Gunkel 1958; Nachtigall 1975; Nielsen 2016; van Kessel 1974; Wachtel 2001; West 1988). En estas ceremonias, el humo de la *k’oa* acompaña las *wilanchas*, que constituyen el momento liminal donde la sangre del animal sacrificado es ofrecida a la *pachamama* y los cerros en un acto de reciprocidad, siendo ésta la base del principio de fertilidad del suelo y sus “riquezas” (Fernández 1995; Rivière 1997). Este ofrecimiento se funda en los mitos de origen que señalan que estas divinidades son las dueñas del ganado, y que de su generosidad depende el bienestar de los humanos, específicamente la abundancia de las lluvias, las buenas cosechas, el crecimiento de los pastos y la multiplicación del ganado (Castro 2009; Flores Ochoa 1977; Nachtigall 1975).

El olor del *unto* [grasa del pecho de la llama] y de la *coya*, se supone que ese olor, es comida a los cerros, las tierras. [Los abuelos] Hacían que saliera mucho humo... Aparte de hacer ese sahumero nombraban los cerros, los ríos, las pampas, los nombraban, como que los invitaban a que tomaran esta tierra. Entonces por eso que yo pienso que ellos querían a las tierras, querían a los cerros, a los ríos, por eso que hacían esas cosas para alimentarlos, para que estuvieran bien (Ana Mamani, Mulluri 2015).

En Mulluri (región de Arica y Parinacota, Chile), la *coya* o *coba* -*Diplostephium cinereum*-, se usaba en los pagos a la *pachamama* y en los *wayños* que se realizaban hasta fines del siglo pasado. En estos contextos ceremoniales, los ingredientes “celestiales” como el “incensio” (incienso) estaban ausentes. En los *wayños*, al interior del corral ceremonial o *kancha* de llamos se hacía una mesa dirigida al “aviador”. “El aviador dice que es una mesita que ellos [los abuelos] le tienen tanta fe, lo que le piden da. Ése es el aviador (...) En la cancha dicen que está, en la cancha de Mulluri” (Emilia García, mullureña, Amuyo 2016).

Los antiguos decían ‘el aviador’, lo usaban harto. Las mesas que ahí hacían pa ese tiempo. Por ejemplo, yo hoy día tengo que hacer el *wayño*, el festejo de mi ganado, entonces como yo estoy comprometido con el aviador, tengo que tener todo esto pal aviador, distintos licores, y así todo se comprometían cuando iban a ser el festejo de su ganado, como pa que multiplique más el ganado (Raúl Mamani, mullureño, Arica 2016).

En Isluga, el “aviador” es decrito como el *uywiri* principal de la comunidad, ya sea su cerro, su pukara o su *juturi*, éste definido como el agujero húmedo o seco por donde “brota” el ganado (Martínez 1976). De acuerdo al autor, es un término de origen castellano que deriva del verbo “aviar” que significa “proveer”; en Isluga dicen “el que avía”, refiriéndose a un calificativo del aviador.

Los mayores antecedentes etnográficos sobre el uso de sahumeros con *k’oa* se concentran en la puna de Atacama (Chile-Argentina), además de menciones dispersas en las regiones altiplánicas de Lípez, Potosí y Carangas, en Bolivia. En la puna de Atacama, la *k’oa* se usa en los floreos o señaladas. Se dice “koar al ganado” (Villagrán y Castro 2004:202). También en las ceremonias relacionadas con el agua (Mostny 1954), en la fiesta de San Juan (Munizaga y Gunkel 1958), durante la estación seca (Rabey y Merlino 1988) y para el 1 de agosto (Jofré 2013). En

la localidad de Río Grande, en el Salar de Atacama, durante el floreo se ponen ramitas de *k'oa* en el corral ceremonial para señalar el camino de los animales, mientras el hombre va haciendo las ofrendas y la mujer lleva un plato con ramas de *k'oa* humeando (Villagrán y Castro 2004). En este contexto, las plantas al ser quemadas ceremonialmente se transforman en *k'oa*, o en otros casos, más que la planta es el humo el que recibe este nombre (Jofré 2013; Munizaga y Gunkel 1958; Villagrán y Castro 2004). “La transformación física de la planta simboliza la transformación ritual: la chacha se convierte en *co'a* cuando se quema. Se vuelve humito que se va pal' cerro” (atacameña de Antofalla, citado en Jofré 2013:19).

En Toconce, cuenca del río Loa (región de Antofagasta), “el kobero es para hacer sahumero, se echa incensio, *k'oa*-Santiago para la casa, para cualquier cosa. Sino se va pa' la chacra ahí, vira *k'oa* una poquito... para que produzca todo bueno” (Natividad Berna, Toconce 1989 en Varela 2002:80). Como señala Castro (2009), el hecho que la planta se nombre como “*koa*-Santiago” es muy sugerente. La autora demuestra un vínculo entre las ceremonias vinculadas al agua (p.ej., limpia de canales) con el culto a los cerros a quienes se les pide viento y lluvia, entre otros. En esta última localidad el patrono es San Santiago, cuya capilla está situada en el sector central del sitio prehispánico de Likán, cuyo acceso se orienta a los cerros tutelares. “San Santiago es importante porque él es el que trabaja con la lluvia y con el rayo, él nos envía la lluvia” (Julián Colamar en Miranda 1998:72-73). Asimismo, un toconceño afirma a Castro (2009) la importancia que tenían las plumas de parina “bien rosaditas” en los pagos que se hacían para pedir lluvia con agua de mar. En relación a éstas, señala que su color es preciso según sea la ceremonia, rito o pago que se deba realizar, siendo un código que llega hasta nosotros desde tiempos ancestrales, sin negar por ello las posibles pérdidas en otros contextos de significación (Castro 2009).

Al norte de la puna de Atacama también hay registros de quemas de *k'oa* al interior del corral ceremonial donde se realiza el marcaje o señalada del ganado. Específicamente en sud Potosí, Lecoq y Fidel (2000) describen ofrendas a la *pachamama*, patrona del subsuelo y sus riquezas, dadas por montículos de harina de maíz que representan las montañas y grasa de llama que, al igual que en Mulluri, denominan *unto*. Éste se quema con coca y *llanta coa*, como es denominada aquí la planta sahumadora. En esta misma región, Nielsen (2016) señala que se sahumá en círculo con *k'owa* y se rocía con chicha el patio, la casa, los dormitorios y los altares, gestos que invocan, despiertan o animan ciertos lugares, rasgos y objetos.

En la región Carangas, en la ceremonia del floreo en Pampa Aullagas (Dpto. de Oruro, Bolivia), West

(1988) describe quemas de una ofrenda compuesta por partes del animal sacrificado, harina de maíz, copal, hierbas (sin mencionar cuáles), “manteca” de llama y hojas de coca, con el objeto de homenajear a los espíritus que dieron a los aymaras sus animales originales en el pasado, aludiendo al mito de origen ya señalado (Concha 1975; Flores Ochoa 1975, 1977, 1988; Martínez 1976; Nachtigall 1975). Al respecto, Flores Ochoa (1975, 1977, 1988) igualmente alude a la importancia de los sahumeros aunque sin especificar el o los nombres de las plantas que se queman. En territorio Chipaya (Dpto. de Oruro, Bolivia), durante la marca al ganado, luego de las libaciones, “se queman ramas de *k'oa*, copal y grasa animal, para ofrecer su perfume y su humo a las potencias telúricas: *malkus*, *samiri* y *Pachamama*” (Wachtel 2001:174). Los *samiris* son entidades sagradas de connotación fuertemente telúricas; designan por igual la fuerza que asegura la reproducción de los rebaños y el bienestar de la familia. Se conciben como espíritus que viven dentro de los *malkus* y toman forma de animales, de cierto modo animales arquetípicos creadores de aquellos que existen a nuestro alrededor (Rivière 2013; Wachtel 2001). *Samiris* son potencias gestadoras de la naturaleza. Siguiendo a Cereceda (2010:114), la palabra *samiri* podría traducirse como “él que es felicidad” (*sami*= alegría, y el sufijo *ri*= el que ejecuta la acción). Los *samiri* pueden ser amuletos de animales o de personas y tienen diversas representaciones; piedras, gatos monteses embalsamados, etc. Sus significados parecen muy cercanos a los del término *illa* (Cereceda 2010; Manríquez 1999).

Junto con el marcaje del ganado, durante el tiempo de lluvias en Chipaya también se realizan los ritos lacustres, contexto en el cual se elaboran 300 conos pequeños de grasa, tanto de llama, oveja como cerdo, los cuales se segregan en tercios y se les agrega en la cima dos plumas de flamenco, dos plumas de papagayo y dos ramitas de *k'oa*, respectivamente. El conjunto, además, está asociado a fragmentos de papel dorado y plateado, azúcar, copal, pasterios (figuras de azúcar), maíz molido y semillas de coca. Se va hasta el *malku Aviadoro* y se le presenta el contenido de la mesa mientras “le dirige en forma de sahumero una mezcla de grasa de llama, copal y *k'oa*” (Wachtel 2001:164).

Por otra parte, los sahumeros con *k'oa* también han sido referidos en el marco de las ceremonias que realizan los llameros antes de emprender sus viajes, de modo que éste sea exitoso y los “malignos” no arruinen sus esfuerzos (Lecoq 1987). En Lequena, cuenca del Loa (Chile), “cuando voy a viaje (...) pa pagar la tierra (...) se paga con coba. La *Pachamama*, la santa tierra, ésa se pasa nombrando en el camino” (Nicolás Aymani, en Villaseca 2000:203). En Potosí, Lecoq (1987) describe la preparación de dos mesas que están dirigidas al camino, a la *pachamama*, las

quebradas y los *achachilas*, las cuales contienen *unto*, seis hojas de coca y *q'owa*, que el autor identifica como *Senecio mathewsii* Wedd., basándose en Girault (1988:487; Lecoq y Fidel 2000). Estas ofrendas son denominadas colectivamente con el término *iranta*, las cuales son dispuestas en un plato con brasas, con el cual se sahumea el corral dando la vuelta en el sentido de la rotación solar. El mismo término aparece mencionado en Nachtigall (1975) para la puna de Moquegua, las cuales se queman en la víspera de la señalada o floreo. Las *irantas* corresponden a

manojos de hierbas resinosas, mezcladas con un determinado número de hojas de coca, polvo de óxido ferroso llamado 'Santo Taco', y algo de grasa de pecho de llama o alpaca. Estas 'irantas' se queman casi diariamente, ya sea en honor de la Pachamama o de los sagrados cerros (Nachtigall 1975:134).

En la localidad de Lirima (región de Tarapacá, Chile) "la *colla* es un regalo que se le hace al ganado" (van Kessel 1974:40) para la ceremonia del floreo. Allí la *colla* se ofrenda con un poco de *kupala* (copal) los cuales se queman como incienso en honor a la madre tierra. También hay azúcar, fruta, pastillas picadas y *unto*, todo lo cual es comprendido como una "atención para la tropa" (van Kessel 1974:40). Describe además que en este contexto hay una mesa para el *awatiri* o pastor, que es un gato montés embalsamado que porta todos los atributos del pastor, es decir la *chuspa*, la *tica* y la onda. El *awatiri* está adornado con lanas de color al cuello (Figuras 4 y 5). Le corresponde cuidar el ganado y es responsable directo de la pérdida de algún animal, siendo incluso "huasqueado" si se pierde uno (van Kessel 1974).

En Mulluri, ubicado al norte de Lirima e Isluga, la *k'oa* y el gato montés, que llaman *titi* o *tite*, tenían un rol central en los *wayños* que se realizaban hasta el pasado reciente durante el tiempo de lluvias. "Con el *tite* y el *chullumpe* sabrán bailar, con ése bailaban nuestros abuelos, *samire*, pa los floleos de animales" (Emilia García, mullureña, Amuyo 2016). Es muy sugerente la alusión al gato *titi* (*Leopardus jacobita*, Cornalia 1865) y el pato *chullumpe* (*Rollandia rolland chilensis* (Lesson)) como *samiris*, animales arquetípicos en los términos de Wachtel (2001). Martínez (1976) ha señalado que en Isluga, el *ch'ullumpi* representa simbólicamente al *juturi*, siendo el personaje principal del relato mítico relacionado con éste, el cual es reconocido como el "aviador de ganado". Asimismo, el *titi* en Mulluri opera de forma similar como el *awatiri* en Lirima (van Kessel 1974), simultáneamente como pastor y proveedor del ganado.

El *tite* solo lo tienen las personas que son ganaderos. A mí, mi abuelita me lo dio porque yo era la única nieta que tenía corderos. Se festeja cuando hay *wayño* o en San Juan. El *tite*, es un gato montés de cordillera muy escaso; está disecado, y mi abuelita me pidió que siempre lo festejara, y que siempre tenía que adorarlo. Para la ceremonia siempre tengo que tener copal, *coba unto*, alcohol, hojas de coca. El *tite* es el encargado de cuidar y proteger y dar abundancia de animales. Se sahúma el *tite* en forma de círculo, y tiene muchas cositas en el aguayo que no sé qué son, una garrita, creo que es para tener fuerza, hay lanitas de colores también (...) Yo creo que tiene que ver con la lluvia, porque igual sale para el *wayño*, en Carnaval. Mi abuelita en la mañana del 24 de San Juan, se levantaba temprano y nos esperaba afuera de la casa con una jarra llena de agua, para bautizarnos a todos y a los corderos también (Aracely Mamani, mullureña, Lluta 2016).

El Mito del *Qoa*

En los relatos citados, se ha señalado la asociación de los sahumeros de *k'oa* con la lluvia y la presencia del gato montés, lo cual toma forma en el mito andino del *Qoa* que ya estaría vigente en tiempos anteriores a los inkas y que se extiende hasta hoy en algunos lugares de Perú, Bolivia (Mariscotti 1978; Kauffmann Doig 1991) y también en Chile. El mito ha sido recopilado por Bandelier (1914), Mishkin (1946) y Kauffmann Doig (1991), y posteriormente trabajado por Valcárcel (1959), Reinhard (1987), Bouysson-Cassagne (1988, 2004) y Castro (2009), entre otros autores. Este mito se centra en la figura de un felino volador cuya morada está en los puquios y manantiales desde donde se levanta como vapor y se desplaza por los aires, entre brumas y nubes, lanzando rayos por los ojos, orinando la lluvia, produciendo truenos y desplegando el arco iris (Kauffmann Doig 1991).

Un relato que merece ser transcrito es el de Juan Huamán, pastor de Arequipa, quien le explica en 1986 a Kauffmann Doig (1991) el significado de *Qoa*:

Qoa es un animalito tipo gato o genio³. Lo ven volar en el aire saliendo chispas y candela... La *Qoa* sale de un ojo que es un manantial... primeramente empieza a llover fuerte, cuando tiene horas para salir, comienza a salir humo nomás del manantial... vuela puro humo nomás ahí... se convierte en medio gato... pero ese gato en la punta del rabo tiene candela... de ahí comienza a reventar relámpago y

desaparece el gato... comienza a llover pura granizada... relámpago de luces del cerro, eso es Qoa (editado de la transcripción original de la entrevista de Kauffmann Doig 1991; el subrayado es nuestro).

También en Lira (1945) *quwa* es “un animal parecido al gato montés que presagia granizada, nube grande y negra” (Lira 1945:476). Por su parte, Mariscotti (1978:203) señala que

otro parece ser cierto felino, al que aluden numerosas tradiciones, todavía vigentes en Perú y Bolivia. Se denomina *titi*, *titi phisi*, *Ccoa* (*Q'oa*) o *Cacya* (*Qhaqya*) y tiene el mismo aspecto que el gato montés, al que se le aplican los nombres citados en primer término. Éstas nos lo presentan como un ser ambivalente y de probable filiación lunar, que vuela por los aires, lanza rayos por los ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris, como si fuera una cinta (...) Las mismas demuestran, asimismo, que este felino volador convive, en el mundo de concepciones, con un dios regulador de los fenómenos meteorológicos y protector de las cosechas -hoy identificado con Santiago

Apóstol- y parece hallarse subordinado a sus designios (Mariscotti 1978:203).

El franciscano Juan Pérez Bocanegra registra una fórmula ritual que era dirigida a las fuentes y manantiales para pedir lluvia, que dice “dame agua sin cesar, orina sin parar” (Giraldo 2015:132). Bouysse-Cassagne (2004) en relación al término *titi*, señala que significa gato montés en aymara, el cual remite en quechua al *choquechinchay* y también significa plomo o estaño, mineral que caracteriza al Collasuyu, siendo *titi* a la vez estaño y gato montés. La palabra *titicamana* significaba en aymara tanto “el minero que sacaba el plomo” (o el estaño) como “el que tenía como oficio de coger los gatos monteses y de aderezar sus pellejos” (Bertonio 1612:313).

Por último, un guardaparque de Sajama (Dpto. de Oruro, Bolivia) señaló en 2014 a Giraldo (2015):

le pedimos al *osqollo*, el gato montés, un animal sagrado, que interceda ante Dios por nuestras necesidades. Mi papá me dice no hay que molestarlo al gato, trae buena suerte. Hay dos tipos de gato, dice mi papá, uno atrae plata, otro tipo de gato es para ganado, para los camélidos, para tener alpacas, eso. Entonces



Figura 4. *Kollar* al ganado. Floreo en la localidad de Lirima, región de Tarapacá, Chile (foto de Pablo Méndez-Quirós).

“Kollar” the cattle. Floreo in the town of Lirima, Tarapacá Region, Chile (photo by Pablo Méndez-Quirós).



Figura 5. La mesa del *awatiri*, el pastor arquetípico, donde se observa al centro el *titi* (*Leopardus jacobita*) embalsamado. Floreo en la localidad de Lirima, región de Tarapacá, Chile (foto de Pablo Méndez-Quirós).

The “mesa” of the *awatiri*, the archetypal herder, where the *titi* (*Leopardus jacobita*) is observed at the center. Floreo in the town of Lirima, Tarapacá Region, Chile (photo by Pablo Méndez-Quirós).

mi papá se agarra un clavel y vino, dice este gato es acuático, hay que llevarlo a ojos de agua, de agua manantial, se agarra en una bolsa y lo lleva para que a mi persona y a mi familia que no pase nada. El *usq'ullu* sirve también para llamar la lluvia, para que haiga pasto pa' las alpacas (Giraldo 2015:133).

En síntesis, y como aluden también los relatos etnográficos de la sección anterior, *Leopardus jacobita* (Cornalia 1865) conocido como *titi*, *tite*, *oscollo*, *ghoa*, es el gato montés o gato andino que la gente reconoce por su relación estrecha con las lluvias, encarnando la unión de las fuerzas necesarias para la continuidad y generación de la vida. Se señala que el *titi* es mensajero de los *apus* o *achachilas*, intermediarios entre el ser humano y las divinidades, encargados fundamentalmente

de la fertilidad, ya sea del ganado o de la chacra y, contemporáneamente, del dinero (Figuras 6 y 7).

Amuletos “Alados” para la Transformación y la Fertilidad. Cultos Imbricados e Integración Cultural Prehispánica en los Andes Centro Sur

El “hallazgo” de los amuletos confeccionados con palitos de *k'oa* y plumas de parina en los depósitos del MASMA estimuló estas reflexiones con el objeto de brindarles un marco de significado a estos artefactos prehispánicos. De acuerdo a la bibliografía, se contabilizan unos 50 contextos arqueológicos de Arica con estos amuletos, incluidos sitios de la costa y los valles. Principalmente se asocian a tumbas de adultos pero también de infantes, depositándose principalmente en cintillos alrededor de la cabeza

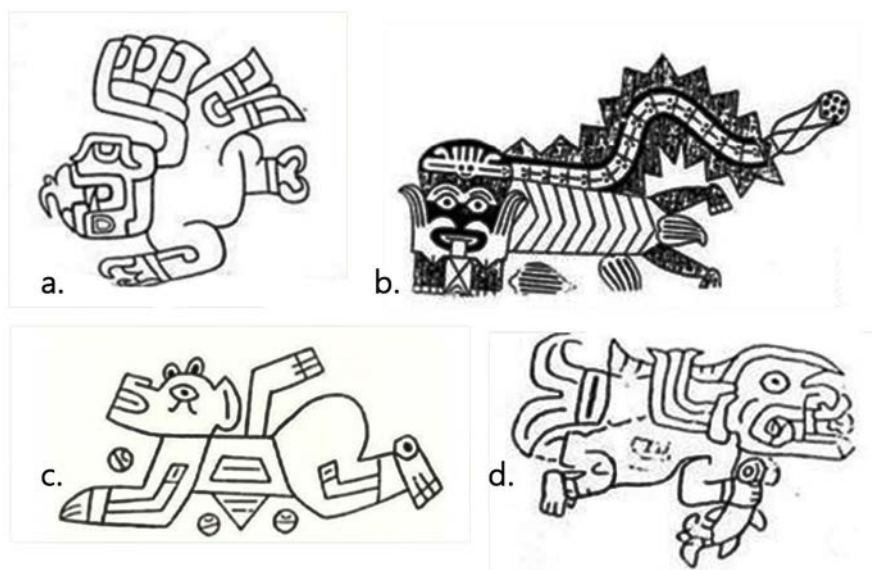


Figura 6. Representaciones prehispánicas del felino alado, de acuerdo a Kauffman Doig (1988, 2011). (a y d) Chavín, (b) Nasca y (c) Tiwanaku.

Prehispanic representations of the winged feline, according to Kauffman Doig (1988, 2011). (a and d) Chavín, (b) Nasca and (c) Tiwanaku.



Figura 7. Venta de k'oa en los mercados de Arica y San Pedro de Atacama, Chile.

Sale of k'oa in the markets of Arica and San Pedro de Atacama, Chile.

de los individuos, específicamente sien, hombros, pecho y cuello, y también entre las capas textiles que conforman los fardos funerarios. En primer lugar, sorprende el alto grado de estandarización de su manufactura así como la continuidad de su uso por más de quinientos años, coincidente en gran medida con la extensión cronológica de la llamada Cultura Arica. Esta entidad cultural, emparentada con los desarrollos culturales del sur peruano que en conjunto conforman la tradición de Valles Occidentales, genera importantes grados de integración entre las poblaciones a lo largo de la costa y los valles (Horta 2015; Uribe 1999) pero también con las culturas altiplánicas de la sierra de Arica y el altiplano, por lo que es coherente la presencia de estos amuletos formando parte de las tumbas locales. Precisamente, resulta significativo que las primeras evidencias del uso de *k'oa* en los valles bajos coincidan con el aumento de poblaciones alteñas en la costa, hacia el siglo X de nuestra era. Al respecto, son varios los objetos y materias primas puneñas presentes en los contextos arqueológicos de los valles bajos que reafirman las estrechas relaciones de interacción y complementariedad entre tierras bajas y tierras altas. En este caso la presencia de estos amuletos en los cementerios de Arica señala ciertos códigos y prácticas compartidas, sobre todo considerando aquellos amuletos excepcionales registrados elaborados con plantas locales como brea y cañaveral. De este modo, los antecedentes expuestos señalan que si bien se trataría de una práctica de raigambre puneña, podría estar extendida en toda la región como parte de los fenómenos de integración cultural que se han documentado en el área Centro Sur Andina previo a la llegada del Inka (siglo XV).

Si bien hay aspectos aún que precisar en relación a los contextos funerarios donde fueron encontrados estos amuletos, destacamos la mención de tumbas con ofrendas calcinadas en Az-6, que sugieren la posibilidad de sahumeros, así como la asociación a cuerpos inhumados con orientación poniente en PLM-4. Aún en la actualidad en algunas regiones de los Andes se encuentra vigente la vinculación de la muerte con la orientación al mar, resonando especialmente la creencia chipaya que señala que las almas de los difuntos se dirigen a un lugar llamado "Azapa", situado míticamente en el océano Pacífico. "Para decir de manera familiar que alguien ha muerto, los chipayas afirman que 'se fue a sembrar ají en Azapa'" (Wachtel 2001:202). Por otra parte, la etnografía destaca el rol fundamental del agua de mar en los pagos que realizaban a los cerros para pedir lluvias, ingrediente que se ofrenda, entre otros, junto a las plumas rosadas de parina (Castro 2009). Por otra parte, el humo que liberan las plantas *k'oa* al combustionarse es comprendido como alimento, agasajo u ofrenda para los cerros y la *pachamama*. Este humo, en

conjunto con el *unto* -grasa de llamo entendida como energía vital (Wachtel 2001)-, permiten la mediación entre los humanos y las divinidades, con lo cual toma sentido la temprana afirmación de Munizaga y Gunkel (1958) en cuanto a que sería más bien el humo y no la planta la que recibe el nombre de *k'oa*. Este rol de intermediario nos permite conectarlo con el mito del *Qoa*, por una parte, la entidad felínica alada asociada con las lluvias, *illapa* y San Santiago, y por otra, con el *awatiri*, el gato andino embalsamado o pastor arquetípico (van Kessel 1974) que se festeja en los *wayños* y para San Juan junto al humo de las plantas *k'oa*. A nuestro juicio, podría tratarse de diferentes fórmulas de mediación donde el término *k'oa* no sería una coincidencia, sino que estaría haciendo alusión a la misma entidad, cuyos orígenes han sido señalados como prehispánicos y cuya connotación principal se liga a la fertilidad que a su vez está en estrecha relación con las lluvias. Porque en los Andes, "de la lluvia depende la crianza del ganado" (Marcos Mamani, mullureño, Arica 2016), así como el crecimiento de los pastos, los cultivos y, en definitiva, el bienestar de los humanos. Parafraseando a Nielsen (2016), el gesto de sahumar despierta la lluvia, anima ciertos lugares, rasgos y objetos. Desde esta perspectiva, en las mesas en las que participa *k'oa* (gato embalsamado, sahumeros) se conectan las fuerzas necesarias para la continuidad y la generación de la vida, encontrando en el nombre "*koa-Santiago*" con el que se conoce la planta ceremonial en Toconce (Chile), una expresión elocuente de esta mediación y transformación necesaria, tanto física como simbólica, de los cuerpos y del paisaje.

Finalmente, estos palitos embarrilados con plumas o "amuletos alados" son dispositivos que nos adentran en otras concepciones y formas de habitar el mundo, de entender los sujetos y el paisaje. Estos amuletos dejan ver sus atributos y posibilidades a partir de la fuente de conocimiento que aporta la oralidad y los relatos etnográficos, invitándonos a recuperar la capacidad de asombro y "re-animar" como propone Ingold (2006) la forma de ver de la ciencia en occidente.

Agradecimientos: los autores agradecen especialmente a Bernarda Marconetto y Claudia Amuedo por acoger la propuesta inicial de este artículo en el Simposio "¿Dedicar tu vida a aprender sobre las plantas? Es lo más sensato que he oído decir a un blanco en toda mi vida. Reflexiones dislocadas entre humanos y plantas" llevado a cabo en el XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Tucumán 2016. A Ximena Albornoz quien inspiró la idea inicial que dio la luz a esta reflexión. Agradecemos también a la Unidad de Colecciones y Conservación del MASMA (Museo Arqueológico San Miguel de Azapa), especialmente a

Teresa Cañipa y Gustavo Espinosa. A los comuneros de Mulluri por confiar en nosotros, compartir sus memorias y permitir la investigación. A Victoria Castro por el estímulo constante. A Pablo Méndez-Quirós por aportar bibliografía y conocimientos etnográficos sobre Lirima. A Mauricio Uribe por su lectura crítica del manuscrito. A Carlos Aldunate por su valioso aporte bibliográfico. Finalmente, a Conicyt por el

financiamiento otorgado a través de los proyectos PIA Anillo SOC 1405, PAI/Academia 79160109, Fondecyt 11130651, Fondecyt 1130279, Fondecyt 1160849, PCC114023, PCI PII20150081 y LIA Mines. La primera autora agradece también el patrocinio de la Beca Conicyt Doctorado Nacional. Finalmente, a los evaluadores anónimos que contribuyeron a mejorar notablemente este artículo.

Referencias Citadas

- Agüero, C. 1997. Textiles e iconografía Tiwanaku: patrones distribucionales en zonas de frontera. Informe Proyecto Fondecyt 1970073 "Una exploración de la iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera".
- Alaria, A. e I. Peralta 2013. Las especies de *Fabiana Ruiz et Pav.* (Solanaeae) que crecen en Chile. *Chloris Chilensis* 16 (1): <http://www.chlorischile.cl>.
- Alberto, M.R., I.C. Zampini y M.I. Isla 2009. Inhibition of cyclooxygenase activity by standardized hydroalcoholic extracts of four Asteraceae species from the Argentine Puna. *Brazilian Journal of Medical and Biological Research* 42 (9):787-790.
- Alberty, B. y Y. Marshall 2009. Animating archaeology: Local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3):344-36.
- Aldunate, C., J. Armesto, V. Castro y C. Villagrán 1981. Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural* 38:183-223.
- Aleman y Bolufer, J. 1917. *Diccionario de la Lengua Española*. Edición Ramón Sopena, Barcelona.
- Allen, C. 2015. The whole world is watching. New perspectives on Andean animism. En *The Archeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University Press of Colorado, Boulder.
- Bandelier, A.F. 1914. *Las Islas de Titicaca y Koati* (Vol. I). Sociedad Geográfica de La Paz, La Paz.
- Belmonte, E. y D. Moscoso 1985. Patrones fenológicos de 81 especies de precordillera y altiplano de la I Región 18-19°S, Chile. *GEMA Boletín del Grupo de Estudio del Medio Ambiente* 2 (2):46-72.
- Belmonte, E., E. Bastías, M. Gómez, A. Mujica y G. Montenegro 2001. Determinación taxonómica de fragmentos de madera de contexto funerario de la cultura Chinchorro. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33 (1):145-154.
- Benites, J., E. Gutierrez, J. López, M. Rojas, L. Rojo, M.C. Costa y P.B. Calderon 2012. Evaluation of analgesic activities of tremetone derivatives isolated from the Chilean altiplano medicine *Parastrephia lepidophylla*. *Natural Product Communications* 7 (5):611-614.
- Bertonio, L. 1612. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Compañía de Jesús el Juli, provincia de Chucuito, impreso por Francisco del Canto.
- Bohlmann, F., U. Fritz y R.M. King 1979. Neue tremeton-derivate aus *Parastrephia lepidophylla*. *Phytochemistry* 18 (8):1403-1405.
- Bouysson-Cassagne, T. 1988. *Lluvias y Cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. Instituto de Historia Social de Bolivia, La Paz.
- Bouysson-Cassagne, T. 2004. El sol de dentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8:59-97.
- Castro, V. 1995. Botánica y pueblos originarios. *Actas del I Congreso de Plantas Medicinales de Chile*. Ministerio de Salud, Santiago.
- Castro, V. 2009. *De Ídolos a Santos. Evangelización y Religión Andina en los Andes del Sur*. Fondo de publicaciones americanistas, Universidad de Chile. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y DIBAM, Santiago.
- Castro, V. y M. Romo 2006. Tradiciones culturales y biodiversidad. En *Biodiversidad y Recursos. Patrimonio y Desafío*. Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA). Santiago.
- Cereceda, V. 2010. Una extensión entre el altiplano y el mar. Relatos míticos chipaya y el norte de Chile. *Estudios Atacameños Antropología y Arqueología Surandinas* 40:101-130.
- Concha, J. 1975. Relación entre pastores y agricultores. *Allpanchis Phuturinga* 8:67-101.
- Cuatrecasas, J. 1943. Estudio sobre Plantas Andinas-V. *Caldasia* II 8:209-238.
- D'Almeida, R.E., M.R. Alberto, C. Quispe, G. Schmeda-Hirschmann y M.I. Isla 2012. Antimicrobial phenylpropanoids from the Argentinean highland plant *Parastrephia lucida* (Meyen) Cabrera. *Journal of Ethnopharmacology* 142 (2):407-414.
- D'Almeida, R.E., M.I. Isla, E.D.L. Vildoza, C. Quispe, G. Schmeda-Hirschmann y M.R. Alberto 2013. Inhibition of arachidonic acid metabolism by the Andean crude drug *Parastrephia lucida* (Meyen) Cabrera. *Journal of Ethnopharmacology* 150 (3):1080-1086.
- Descola, P. 2012. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Ediciones Amorrortu, Buenos Aires.
- Echiburru-Chau, C., L. Pastén, C. Parra, J. Bórquez, A. Mocan y M.J. Simirgiotis 2017. High resolution UHPLC-MS characterization and

- isolation of main compounds from the antioxidant medicinal plant *Parastrephia lucida* (Meyen). *Saudi Pharmaceutical Journal* 25 (7):1032-1039.
- Erazo, S., M., Zaldívar, C. Delporte, N. Backhouse, P. Tapia, E. Belmonte, F. Delle Monarche y R. Negrete 2002. Antibacterial diterpenoids from *Fabiana densa* var. *ramulosa*. *Planta Medica* 68 (4):361-363.
- Erices, S. 1975. Evidencias de vegetales en tres cementerios Prehispánicos, Arica - Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 5:65-71.
- Fernández, G. 1995. Ofrenda, ritual y terapia: las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 25:153-180.
- Figueroa, V. 2012. *Métallurgie Préhispanique des Sociétés du Littoral Pacifique dans le Chili Septentrional* (850 apr. J.-C.-1540 apr. J.-C.). Thèse de Doctorat, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Flores Ochoa, J. 1975. Pastores de alpacas. *Allpanchis Phuturinga* 8:5-23.
- Flores Ochoa, J. 1977. Pastores de alpacas de los Andes. En *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 15-52. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Flores Ochoa, J. 1988. Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas: Introducción. En *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 13-19. Editorial Universitaria, Cusco.
- Focacci, G. 1974. Excavaciones en el cementerio Playa Miller 7, Arica (Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 3:23-74.
- Focacci, G. 1990. Excavaciones en AZ-6. Fase Cabuza. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 24-25:69-124.
- Focacci, G. 1997. Evidencias culturales andinas en registros arqueológicos Playa Miller-3. *Diálogo Andino* 16:101-122.
- García, M. 2018. *Otra "Costa" hay en la Puna. Memorias y Materialidad de un Espacio Pastoril en la Sierra de Arica-Tarapacá, Andes del Norte de Chile* (ca. 2.600-4.000 msnm). Tesis para optar al grado de Doctora en Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, San Pedro-Arica.
- Gili, F., X. Alborno, J. Echeverría, M. García, C. Carrasco, F. Meneses y H. Niemeyer 2016. Vilca, encuentro de miradas: antecedentes y herramientas para su pesquisa en contextos arqueológicos del área Centro Sur Andina. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 48 (4):589-606.
- Giraldo, N. 2015. *Conversar y Conservar en Los Andes Centro-Sur. Sacralidad y Conservación de los Felinos Menores Altiplánicos Gato Andino y Gato de las Pampas*. Tesis para optar al grado de Magíster en Áreas Silvestres y Conservación de la Naturaleza, Universidad de Chile, Santiago.
- Girault, L. 1987. *Kallawayta, Curanderos Itinerantes de los Andes*. UNICEF, OPS, OMS. La Paz.
- Girault, L. 1988. *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. Impreso en los talleres gráficos de la Escuela Profesional Don Bosco, La Paz.
- Hidalgo, J. y G. Focacci 1986. Multiétnicidad en Arica. Siglo XVI, evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 16-17:137-148.
- Horta, H. 2010. *El Señorío Arica y los Reinos Altiplánicos. Complementariedad Ecológica y Multiétnicidad en el Centro-Sur Andino* (1000-1540 D.C.). Tesis para optar al grado de Doctora en Historia con mención Etnohistoria, Universidad de Chile, Santiago.
- Horta, H. 2015. *El Señorío Arica y los Reinos Altiplánicos* (1.000-1.450 d.C.). *Complementariedad Ecológica y Multiétnicidad durante los Siglos Pre-conquista en el Norte de Chile*. Qillqa Ediciones IAA, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Ingold, T. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos* 71 (1):9-20.
- Jofré, I. 2013. Chachaco'a, humito que se va pa'l cerro. Problematizaciones sobre la arqueobotánica a partir de un caso de estudio en la puna catamarqueña, República Argentina. *Arqueología Suramericana* 2 (2):11-28.
- Kauffmann Doig, F. 1991. El mito de Qoa y la divinidad universal andina. En *El Culto Estatal del Imperio Inca: Memorias del 46o Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARC-2*, 1988, Vol. 2, pp. 134. Centro de Estudios Latinoamericanos, CESLA, Universidad de Varsovia, Amsterdam.
- Lecoq, P. 1987. Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí, en Bolivie. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16 (3/4):1-38.
- Lecoq, P. y S. Fidel 2000. Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventanilla, una comunidad pastoril del Sud de Potosí, Bolivia. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades*, editado por J. Flores-Ochoa y Y. Kobayashi, pp.150-187. Plural Editores, La Paz.
- Lira, J. 1945. *Diccionario Etimológico de las Voces Chilenas Derivadas de Lenguas Indígenas*, editado por Ferreccio. Imprenta Universitaria, Santiago.
- Loyola, L.A., N.S. Jorge y M.B. Glauco 1985. 5, 7-dihydroxy-3, 8, 3', 4'-tetramethoxyflavone from *Parastrephia quadrangularis*. *Phytochemistry* 24 (8):1871-1872.
- Loyola, L.A., G. Morales, A. Mancilla, J. Borquez, S. Pedreros, O. Gallardo y R. Trujillo 1995. Secondary metabolites from 3 species of genus *Parastrephia*. *Boletín de la Sociedad Chilena de Química* 40 (3):293-296.
- Luebert, F. y P. Plissock 2006. *Sinopsis Bioclimática y Vegetacional de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Manríquez, V. 1999 El término Ylla y su potencial simbólico en el Tawantinsuyu. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, Desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18:107-118.
- Martínez, G. 1976. El sistema de los *uywiris* en Isluga. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, Anales de la Universidad del Norte* 10:255-327. Universidad del Norte, Antofagasta.
- Marconetto, B. 2013. El jaguar en flor. Trabajo presentado en el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Universidad Nacional de La Rioja, La Rioja.
- Marconetto, B. y L.E. Mafferra 2016. Todos los fuegos el fuego: discusión en torno a las categorías modernas en la interpretación de registros antracológicos en contextos prehispánicos y coloniales. *Cadernos do Lepaariq* 13 (25):459-483.
- Mariscotti de Görlitz, A.M. 1978. *Pachamama Santa Tierra: Contribuciones al Estudio de la Religión Autóctona en Los Andes Centro-Meridionales*. Mann, Berlin.
- Miranda, P. 1998. *Julián Colamar Recuerda. Visiones de Caspana*. LOM Ediciones, Santiago.
- Mishkin, J. 1946. Contemporary Quechua. En *Handbook of South American Indians* Vol 2, editado por J. Steward, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143:411-470.
- Mostny, G. 1943. Informe sobre excavaciones en Arica. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 21:79-117.

- Mostny, G. 1954. Peine, un pueblo atacameño. *Publicación del Instituto de Geografía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile* 4:3-170.
- Munizaga, C. y H. Gunkel 1958. Notas etnobotánicas del pueblo atacameño de Socaire. *Publicaciones del Centro de Estudios Antropológicos* 5:7-53.
- Muñoz, I. 2001. Uso de plantas en rituales funerarios del período formativo en Arica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33 (1):155-160.
- Nachtigall, H. 1975. Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores. *Allpanchis Phuturinga* 8:133-140.
- Nielsen, A. 2016. Home-making among south andean pastoralists. En *The Archaeology of Andean Pastoralism*, editado por J.M. Capriles y N. Tripcevich, pp. 231-243, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Nieto, M., J.C. Gianello y C.E. Tonn 1994. Chemical components of 3 species of *Parastrephia* genus. *Anales de la Asociación Química Argentina* 82 (2):105-109.
- Nesom, G. 1993. Synopsis of *Parastrephia* (Asteraceae: Astereae). *Phytologia* 75 (5):347-367.
- Rabey, M. y R. Merlino 1988. El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes Centrales (Argentina). En *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 113-120. Editorial Universitaria, Cusco.
- Oblitas Poblete, E. 1978. Cultura *Callaway*. Ediciones Populares Camarlinghi, La Paz.
- Reinhard, J. 1987. Chavín y Tiahuanaco: una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos. *Boletín de Lima* 50:29-49.
- Rivière, G. 1997. Tiempo, poder y sociedad en las comunidades aymaras del altiplano (Bolivia). En *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, editado por M. Goloubinoff, E. Katz y A. Lammel, Tomo II, pp. 31-54. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Rivière, G. 2013. Rêver un Chipaya: les activités oniriques dans la société aymara, Bolivie. En *Au Miroir de L'anthropologie Historique. Mélanges Offerts à Nathan Wachtel*, editado por J.C. Garavaglia, J. Poloni-Simard y G. Rivière, pp. 277-294. PUR, Rennes.
- Rosenfeld, S.A. y S.L. Bautista 2017. An archaeology of rituals. En *Rituals of the Past. Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, editado por S.A. Rosenfeld y S.L. Bautista, pp. 3-20, University Press of Colorado, Boulder.
- Santoró, C. 1980. *Estudio de un Yacimiento Funerario Arqueológico del Extremo Norte de Chile*, 1.300 A.C.-1.300 D.C. Memoria de Título en Arqueología, Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Antofagasta.
- Santoró, C. 1995. *Late Prehistoric Regional Interaction and Social Change in a Coastal Valley of Northern Chile*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Santoró, C. y A. Romero 1996. Cuaderno de campo de excavaciones en Rosario 1 y Rosario 2. Manuscrito en posesión de los autores, Arica.
- Tola, F. 2012. *Yo No Estoy Solo en Mi Cuerpo. Cuerpos-Personas Múltiples entre los Tobas del Chaco Argentino*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Trivelli, M.A. y J. Huerta 2014. *Alcances sobre la Flora y Vegetación de la Cordillera de Los Andes. Región de Antofagasta*. Servicio Agrícola y Ganadero, División de Protección de los Recursos Naturales Renovables, Santiago.
- Trivelli, M.A. y V. Valdivia 2009. *Alcances sobre Flora y Vegetación de la Cordillera de Los Andes. Región de Arica y Parinacota y Región de Tarapacá*. Servicio Agrícola y Ganadero, División de Protección de los Recursos Naturales Renovables, Santiago.
- Townsley, G. 1993. Song paths: The ways and means of Yaminahua Shamanic knowledge. *L'Homme* 33 (126/128):449-468.
- Uribe, M. 1999. La cerámica de Arica 40 años después de Dauelsberg. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 31 (2):189-228.
- Urzúa, A., L. Andrade, E. Muñoz, M.E. Rodríguez y E. Belmonte 1997. Flavonoids in the trichome resinous exudate from *Diplostephium cinereum*. *Biochemical Systematics and Ecology* 25 (7):681-682.
- Urzúa, A., R. Torres, L. Andrade, G. Delle Monache, F. Delle Monache, J.L. Briansó, G. Sanchez-Ferrando y T. Parella 2001. Benzodihydrofurans in the resinous exudate from *Diplostephium cinereum*. *Boletín de la Sociedad Chilena de Química* 46 (1):77-80.
- Valcárcel, C.D. 1959. *Biografías Hispanoamericanas en el Archivo General de Indias*. Lib. e Imprenta D. Miranda, Lima.
- van Kessel, J. 1974. El floreo en Lirima Viejo (provincia de Tarapacá, Chile). *Norte Grande* 1:34-44.
- Varela, V. 1992. *De Toconce Pueblo de Alfareros, a Turi Pueblo de Gentiles*. Memoria de Título en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Varela, V. 2002. Enseñanzas de alfareros toconceños: tradición y tecnología en la cerámica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 34 (1):225-252.
- Villaseca, M. 2000. *Dos Historias, Un Paisaje. Transformación y Persistencia en el Alto Loa*. Memoria de Título en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Villagrán, C. y V. Castro 2004. *Ciencia Indígena de los Andes del Norte de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por A. Surrallés y P. García. IWGIA, Documento No. 39, Copenhagen.
- Wachtel, N. 2001. *El Regreso de los Antepasados. Los Indios Urus de Bolivia, del Siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- West, T. 1988. Rebaños familiares y propietarios individuales: ritual ganadero y herencia entre los aymara de Bolivia. En *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 191-201. Editorial Universitaria, Cusco.
- Zampini, I.C., S. Cuello, M.R. Alberto, R.M. Ordoñez, R. D'Almeida, E. Solorzano y M.I. Isla 2009. Antimicrobial activity of selected plant species from "the Argentine Puna" against sensitive and multi-resistant bacteria. *Journal of ethnopharmacology* 124 (3):499-505.
- Zuloaga, F.O. y O. Morrone 1999. Catálogo de las plantas vasculares de la República Argentina. *Monographs in Systematic Botany from the Missouri Botanical Garden* 64:1-1269.

Notas

¹ De las múltiples maneras consignadas en la literatura para escribir este término, nos quedamos con *k'oa*, siguiendo a Wachtel (2001). No obstante, cuando hacemos referencia directa a los antecedentes, el término se escribirá como aparece en la fuente.

² Se excluye el sitio PLM-2 excavado por G. Mostny, ya que la colección está depositada en el Museo Nacional de Historia Natural (Santiago de Chile) y no en el MASMA.

³ Genio: en la gentilidad (religión de los gentiles), cada una de ciertas deidades menores, tutelares o enemigas. <http://dle.rae.es/?id=J4rRA3C>