



Eleusis

Piante e composti psicoattivi
Journal of Psychoactive Plants & Compounds

ISSN 1129-7301

NUOVA SERIE NEW SERIES

2001 5

Numero speciale

ARCHEOLOGIA DEGLI ALLUCINOGENI NELLE ANDE

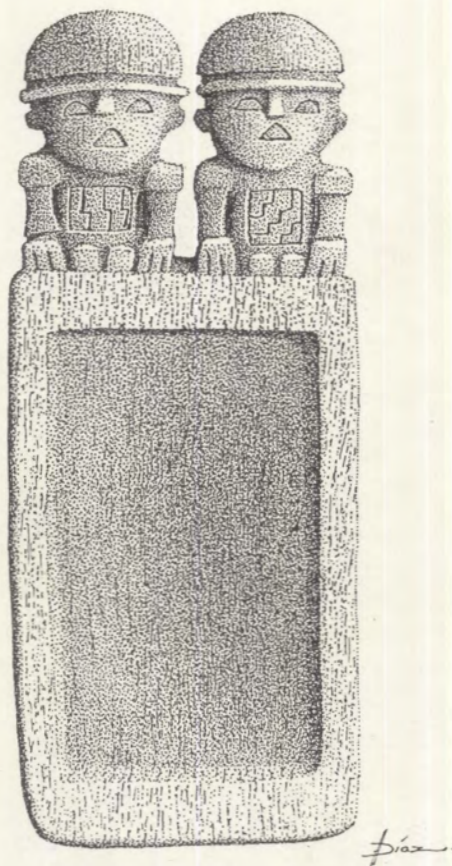
Curato da

Special Issue

ARCHAEOLOGY OF HALLUCINOGENS IN THE ANDEAN REGION

Edited by

CONSTANTINO M. TORRES & AGUSTIN LLAGOSTERA



TELESTERION

Eleusis

Piante e composti psicoattivi

Journal of Psychoactive Plants & Compounds

NUOVA SERIE NEW SERIES

2001 • 5

Numero speciale / *Special Issue*

ARCHEOLOGIA DEGLI ALLUCINOGENI NELLE ANDE / *ARCHAEOLOGY OF HALLUCINOGENS IN THE ANDEAN REGION*

Curato da / *Edited by:*

CONSTANTINO M. TORRES & AGUSTIN LLAGOSTERA

- 3 • CONSTANTINO M. TORRES
Inebrianti sciamanici nell'archeologia dell'America meridionale: ricerche recenti
Shamanic Inebriants in South American Archaeology: Recent Investigations
- 13 • DOUGLAS SHARON
La documentazione etnoarcheologica dell'uso del *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*) nel Perù
Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro (Trichocereus pachanoi) Use in Peru
- 61 • JOSÉ BERENGUER
La documentazione della pratica inalatoria e dello sciamanesimo nella scultura in pietra preispanica di Tiwanaku
Evidence for Snuffing and Shamanism in Prehispanic Tiwanaku Stone Sculpture
- 85 • JUAN R. CHACAMA
Tavolette, tubi e spatole: il complesso allucinogeno nell'area di Arica, estremo nord del Cile
Tabletas, tubos y espátulas: aproximación a un complejo alucinógeno en el área de Arica, extremo norte del Chile
- 101 • AGUSTIN M. LLAGOSTERA
Archeologia degli allucinogeni in San Pedro de Atacama (Cile settentrionale)
Archaeology of Hallucinogens in San Pedro de Atacama (Northern Chile)
- 123 • NURILUZ HERMOSILLA
La Gente del *Tumi*, il condor e il giaguaro: l'uso di piante psicoattive nel bacino del fiume Loa, deserto di Atacama, Cile
The People of the Tumi, the Condor and the Jaguar: Psychoactive Plant Use in the Loa River Basin, Atacama Desert, Chile
- 137 • FERNANDA FALABELLA, MARIA TERESA PLANELLA, BLANCA TAGLE
Pipe e tradizione di fumare nelle società preispaniche del Periodo Agroceramico Precoce nella regione centrale del Cile
Pipes and Smoking Tradition in the Prehispanic Societies of the Early Ceramic Period of the Central Region of Chile
- 153 • MARIANO GAMBIER
La documentazione archeologica più meridionale della pratica di inalazione nelle Ande Centrali
The Southernmost Archaeological Evidence for Snuffing in the Central Andes
- 159 • CHRISTIAN RÄTSCH
Scheda Psicoattiva XIV: *Latua pubiflora* (Gris.) Baillon
Psychoactive Card XIV: Latua pubiflora (Gris.) Baillon

Eleusis

Piante e composti psicoattivi

Journal of Psychoactive Plants and Compounds

NUOVA SERIE • NEW SERIES

2001 • 5

ISSN: 1129-7301

CURATORI • EDITORS

Giorgio Samorini & Jonathan Ott

COMITATO SCIENTIFICO • EDITORIAL BOARD

Francesco Festi, Josep M. Fericgla, Constantino M. Torres,

Jace Callaway, Jonathan Ott, Giorgio Samorini

Articoli e recensioni per la pubblicazione su questa Rivista vanno inviati, preferibilmente su supporto magnetico, a:

ELEUSIS

presso Museo Civico di Rovereto,

Largo S. Caterina 43

38068 ROVERETO TN

E-MAIL: eleusis@telesterion.it

WEBSITE: <http://www.eleusis.ws>

Gli scritti possono essere in lingua italiana, inglese, spagnola, francese e tedesca.

Il Comitato Scientifico si riserva l'accettazione dei lavori.

Unione Europea: Euro 15 per numero

Altri Paesi: 25 us dollari per numero

Pagamento da versare sul c.c.p. n. 12247326 intestato a:

TELESTERION, CASELLA POSTALE, 40050 DOZZA (solo in Italia),

carta di credito (Visa o Mastercard) o con assegno bancario

intestato a TELESTERION, CASELLA POSTALE, 40050 DOZZA, BO

L'editore è a disposizione degli aventi diritto che non è stato possibile contattare per le competenze relative alla riproduzione di immagini e contenuti coperti da copyright.

I CONTENUTI DEI SINGOLI ARTICOLI E RECENSIONI NON
RISPECCHIANO NECESSARIAMENTE LE OPINIONI DEL COMITATO
DI REDAZIONE.

Autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 6766 in data

30 gennaio 1998

Direttore responsabile: Giorgio Samorini

Stampa: Tip. del Commercio, Via del Perugino 6, Bologna

Finito di stampare nel mese di Marzo 2002

Composto nel carattere Minion di Robert Slimbach

Immagine di copertina: tavoletta da fiuto in legno proveniente da Angualasto, Argentina; cfr. M. GAMBIER, questo numero, p. 156

Front-cover image: wooden snuff-tray from Angualasto, Argentina; cf. M. GAMBIER, this issue, p. 156

Articles and reviews for publication in this Journal are to be sent to:

ELEUSIS

d/o Museo Civico di Rovereto,

Largo S. Caterina 43

38068 ROVERETO TN

ITALIA

E-MAIL: eleusis@telesterion.it

WEBSITE: <http://www.eleusis.ws>

Articles may be in Italian, English, Spanish, French, or German.
The Editorial Board reserves the right to accept or reject the articles.

Countries in the European Communion: 15 Euro each issue

Other Countries: USD 25 each issue

Payment by Visa or Mastercard, or by check sent to:

TELESTERION, CASELLA POSTALE, 40050 DOZZA, BO, ITALY

The publishers are prepared to reimburse copyright-holders whom they could not contact for compensation and credits for all graphic and written material protected by copyright.

CONTENTS OF ARTICLES AND REVIEWS DO NOT NECESSARILY
REFLECT THE VIEWS OF THE EDITORIAL BOARD.

© 2002 TELESTERION P.S.C.A R.L. - DOZZA, BO

<http://www.telesterion.it>

INEBRIANTI SCIAMANICI NELL'ARCHEOLOGIA DELL'AMERICA MERIDIONALE
RICERCHE RECENTI

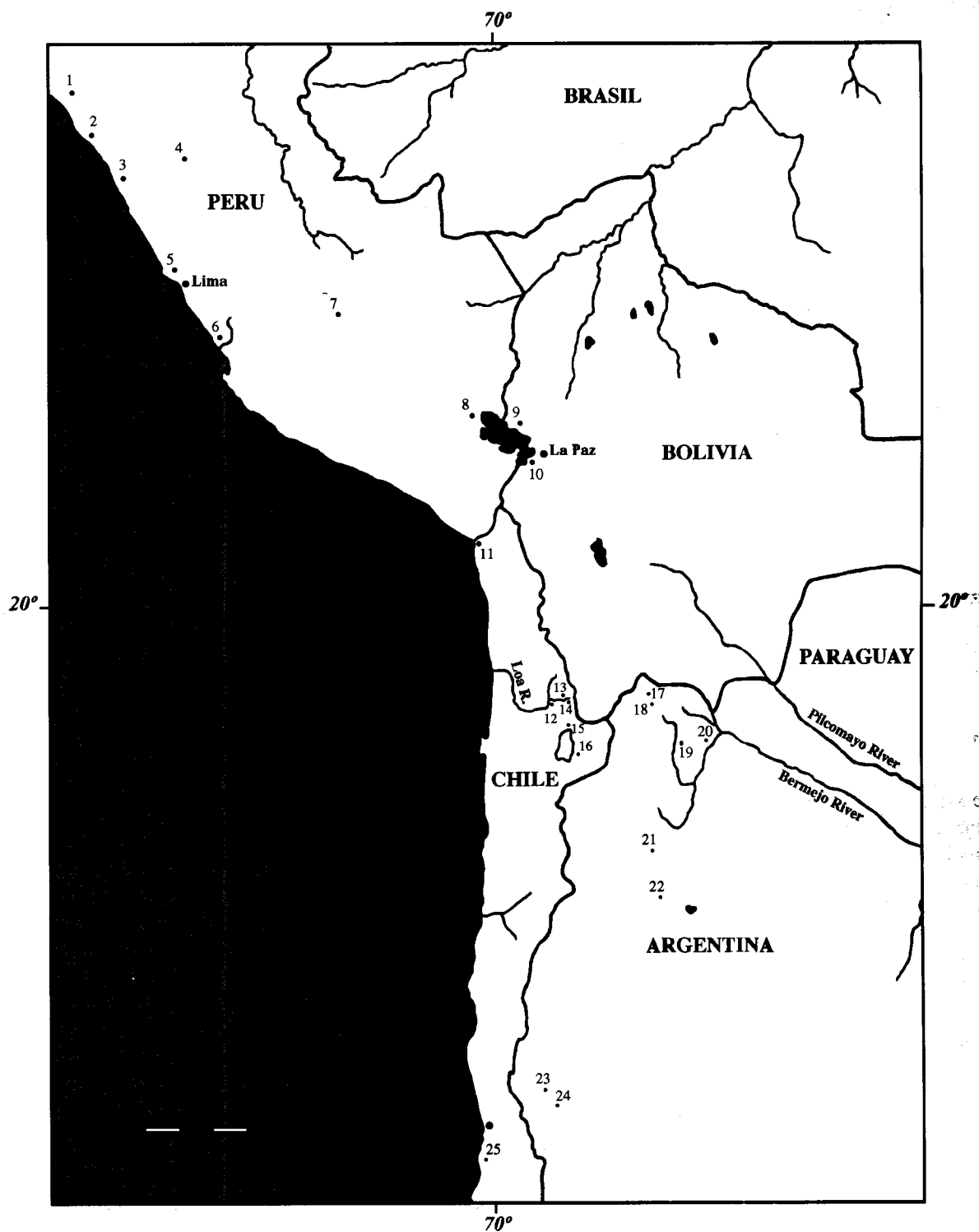
SHAMANIC INEBRIANTS IN SOUTH AMERICAN ARCHAEOLOGY
RECENT INVESTIGATIONS

QUESTO NUMERO DI *ELEUSIS* riporta i risultati delle recenti ricerche archeologiche sull'uso delle piante psicoattive da parte delle popolazioni native delle Ande. L'utilizzo di un ampio numero di inebrianti sciamanici è evidente su tutta questa vasta area, soprattutto quelli basati sull'*Anadenanthera colubrina* (*Leguminosae*) e sul *Trichocereus pachanoi* (*Cactaceae*). La documentazione del loro antico utilizzo include pipe, parafernali per inalare, rappresentazioni di piante e, occasionalmente, rimanenze di piante (BURGER 1995: 64; FERNANDEZ DISTEL 1980; LLAGOSTERA *et al.* 1988; WASSÉN 1972). Le preparazioni visionarie basate principalmente su specie di *Anadenanthera* erano largamente usate lungo le Ande durante i tempi precolombiani. In contrasto, le pozioni basate sul *Trichocereus pachanoi* sono apparentemente circoscritte alla costa centrale e settentrionale del Perù e alle adiacenti aree montuose, sebbene vi sia menzione del suo uso a sud sino a Cuzco durante il secolo sedicesimo (POLIA MECONI 1996: 279).

Gli studi inclusi in questo numero abbracciano il settore centrale delle Ande, dall'Ecuador sino a circa 30° S. Questa è un'area culturalmente diversificata, che condivide l'uso rituale degli sciamanici inebrianti. L'importanza dell'uso di piante psicoattive nella vita rituale delle culture precolombiane è un dato acquisito nell'archeologia andina. Le piante visionarie più di frequente ritrovare nelle registrazioni archeologiche o descritte dai primi cronisti dell'epoca coloniale, sono brevemente descritte di seguito per utilità del lettore non familiare con la flora psicoattiva andina.

THIS ISSUE OF *ELEUSIS* consists of recent archaeological investigations into the use of psychoactive plants by the native population of the Andes. The use of a wide range of shamanic inebriants is evident throughout this vast area, most notably those based on *Anadenanthera colubrina* (*Leguminosae*) and *Trichocereus pachanoi* (*Cactaceae*). Evidence for their ancient use includes pipes, snuffing paraphernalia, plant representations, and occasionally, plant remains (BURGER 1995: 64; FERNANDEZ DISTEL 1980; LLAGOSTERA *et al.* 1988; TORRES *et al.* 1991; WASSÉN 1972). Visionary preparations primarily based on seeds of *Anadenanthera* species were widely used throughout the Andes during Precolumbian times. In contrast, portions based on *Trichocereus pachanoi* are apparently restricted to the central and north coast of Peru and adjacent highland areas, although there is mention of its use as far south as Cuzco during the sixteenth century (POLIA MECONI 1996: 279).

The studies included in this issue encompass the central sector of the Andes from the Equator to approximately 30° S. This is a culturally diverse area that shared the ritual use of shamanic inebriants. The importance of psychoactive plant use in the ritual life of Precolumbian cultures is an established fact in Andean archaeology. Visionary plants most frequently found in the archaeological record or described by the early colonial chroniclers, are briefly described below for the convenience of the reader not familiar with Andean psychoactive flora.



Mappa della regione andina con indicati i siti archeologici menzionati in questo numero
 Map of the Andean region showing location of archaeological sites mentioned in this issue

1. Cupisnique, Cupisnique Quebrada, Peru. 2. Huaca Prieta, Chicama Valley, Peru. 3. Las Aldas, Peru. 4. Chavín de Huantar, Mosna River valley (Marañón tributary), Peru. 5. Garagay, Rimac Valley, Peru. 6. Asia, Omás River basin, Peru. 7. Huari (Wari), Ayacucho, Peru. 8. Pucara, north Lake Titicaca, Peru. 9. Niño Korin, NE lake Titicaca, Bolivia. 10. Tiwanaku, Bolivia. 11. Arica, Chile. 12. Chiu-Chiu, middle Loa River, Chile. 13. Caspana, middle Loa River basin, Chile. 14. Toconce, middle Loa River basin, Chile. 15. San Pedro de Atacama, Salar de Atacama basin, Chile. 16. Toconao, Salar de Atacama basin, Chile. 17. Inca Cueva, Puna de Jujuy, Argentina. 18. Huachichocana, Puna de Jujuy, Argentina. 19. Pucará de Tilcara, Quebrada de Humahuaca, Argentina. 20. Saladillo Redondo, El Piquete, Jujuy Argentina. 21. La Paya, Calchaquí Valley, Salta, Argentina. 22. Tolombón, Yocavil Valley, Salta, Argentina. 23. Calingasta, San Juan, Argentina. 24. La Iglesia Valley, San Juan, Argentina. 25. La Granja, Central Chile.

Anadenanthera

SIRI VON REIS ALTSCHUL (1964), nella sua revisione tassonomica del genere, considerava il genere *Anadenanthera* costituito da due specie, *A. peregrina* (L.) Speg. e *A. colubrina* (Vell.) Brenan, ciascuna specie con due varietà. Le due varietà di *A. peregrina* sono: *A. peregrina* (L.) Speg. var. *peregrina* von Reis Altschul e *A. peregrina* (L.) Speg. var. *falcata* (Benth.) von Reis Altschul. Le varietà di *A. colubrina* sono: *A. colubrina* (Vell.) Brenan var. *Colubrina* von Reis Altschul e *A. colubrina* (Vell.) Brenan var. *Cebil* (Griseb.) von Reis Altschul. *A. peregrina* var. *peregrina* e *A. colubrina* var. *Cebil* sono le due specie usate come fonte di preparazioni psicoattive, principalmente nella forma di polveri da inalare. Il genere *Anadenanthera* ha una larga diffusione nel continente sud-americano e nelle Grandi Antille. Le due specie hanno una preferenza per gli habitat tipo savana, sebbene sembra siano adattabili alle altitudini superiori ai 2700 m. Nessuna specie di *Anadenanthera* è presente, a mia conoscenza, nell'Amazzonia occidentale, né nelle Ande del Perù settentrionale, dell'Ecuador e della Colombia. La prima documentazione del suo uso consiste di materiali trovati presso il sito di Inca Cueva, nella Puna de Jujuy, Argentina nord-occidentale, ad un'altitudine di 3860 m. Il ritrovamento includeva semi di *Anadenanthera* e di *Prosopis* e due pipe fabbricate con ossa di puma (*Felis concolor*). L'analisi chimica del residuo delle pipe ha individuato la presenza di alcaloidi triptaminici. L'analisi al radiocarbonio ha fornito date del 2130 ± 80 a.C. e del 2080 ± 80 a.C. (ASCHERO e YACOBACCIO 1994; FERNÁNDEZ DISTEL 1980: 56, 57, 65, 75, Fig. 5). Il principale alcaloide psicoattivo nelle specie di *Anadenanthera* è la bufotenina, mentre altri alcaloidi triptaminici sono presenti in concentrazioni troppo basse per essere biologicamente attive.

San Pedro

L'uso del *Trichocereus pachanoi* Britt. et R., variamente noto come *San Pedro* o *huachuma*, è meno diffuso di quello dell'*A. colubrina*. Il *San Pedro* è un cactus simile a un albero, alto da 3 a 6 m, con numerose ramificazioni. BRITTON e ROSE (1920) lo identificarono per primi come *Trichocereus pachanoi*, basandosi su un campione proveniente da Cuenca, in Ecuador. La mescalina è il principale alcaloide psicoattivo presente in questo cactus, che è abbondante nel Perù settentrionale, incluso Chavín de Huantar. La prima documentazione per il cactus del *San Pedro* fu ritrovata nel sito costiero peruviano noto come Las Aldas (ca. 2000-1500 a.C.; FUNG 1969; POLIA MECONI 1996: 289). In aggiunta, un nascondiglio di offerte depositate nell'atrio del tempio nel centro cerimoniale di Garagay (1200-1000 a.C.), sulla costa centrale peruviana, includeva due figurine con cactus di *San Pedro* sulla loro schiena (BURGER 1995: 64).

Brugmansia

Piccoli alberi (alti circa 30 piedi) vicini alle *Datura*, ma classificati in un distinto genere (SCHULTES e HOFMANN 1980: 264-278). Tutte le specie di *Brugmansia* sono originarie del sud

Anadenanthera

SIRI VON REIS ALTSCHUL (1964), in her taxonomic revision of the genus, considered *Anadenanthera* to consist of two species, *A. peregrina* (L.) Speg. and *A. colubrina* (Vell.) Brenan; each species having two varieties. The two varieties of *A. peregrina* are *A. peregrina* (L.) Speg. var. *peregrina* von Reis Altschul and *A. peregrina* (L.) Speg. var. *falcata* (Benth.) von Reis Altschul. The varieties of *A. colubrina* are *A. colubrina* (Vell.) Brenan var. *Colubrina* von Reis Altschul and *A. colubrina* (Vell.) Brenan var. *Cebil* (Griseb.) von Reis Altschul. *A. peregrina* var. *peregrina* and *A. colubrina* var. *Cebil* are the two species employed as the source of psychoactive preparations, most notably in the form of snuff powders. The genus *Anadenanthera* has a wide distribution on the South American continent and on the Greater Antilles. The two species have a preference for savanna habitats, although they seem to be adaptable to altitudes up to 2700 m. Neither species of *Anadenanthera* is present, to my knowledge, in western Amazonas nor in the Andes of northern Peru, Ecuador and Colombia. The earliest evidence for its use consists of materials found at the site of Inca Cueva, located in the Puna de Jujuy, NW Argentina, at an altitude of 3860 m. above sea level. The finds included *Anadenanthera* and *Prosopis* seeds and two smoking pipes made of puma bone (*Felis concolor*). Chemical analysis of the pipe-residue indicated the presence of tryptamine alkaloids. Radiocarbon testing yielded dates of 2130 ± 80 BC, AND 2080 ± 80 BC (ASCHERO and YACOBACCIO 1994; FERNÁNDEZ DISTEL 1980: 56, 57, 65, 75, Fig. 5). The main psychoactive alkaloid in *A. species* is bufotenine, although other tryptamines alkaloids are present but in concentrations too low to be biologically active.

San Pedro

The use of *Trichocereus pachanoi* Britt. et R., variously known as *San Pedro* or *huachuma*, is less widespread than that of *A. colubrina*. *San Pedro* is a tall, tree-like cactus, three to six meters in height, with numerous ramifications. BRITTON and ROSE (1920) first identified it as *Trichocereus pachanoi* based on a specimen from Cuenca, Ecuador. Mescaline is the principal psychoactive alkaloid present in this cactus, which is abundant in northern Peru including Chavín de Huantar. The earliest evidence for *San Pedro* cactus was found at the Peruvian coastal site known as Las Aldas (ca. 2000-1500 BC; FUNG 1969; POLIA MECONI 1996: 289). In addition, a cache of offerings deposited in the atrium of the temple at the ceremonial center of Garagay (1200-1000 BC), on the central Peruvian coast, included two figurines with *San Pedro* cactus spines on their back (BURGER 1995: 64).

Brugmansia

Small trees (about 30 feet tall) closely related to *Datura*, but classified as a distinct genus (SCHULTES and HOFMANN 1980: 264-278). All species of *Brugmansia* are South American in origin; none is known to occur in the wild, suggesting great antiquity for its ritual use. Several species have been ritually used in Andean America since antiquity, among these the most frequently used are *B. aurea*, *B. sanguinea*, and *B. suaveolens*.

TIME SCALE	HORIZONS	COASTAL PERU			HIGHLAND PERU			LAKE TITICACA REGION		SOUTH ANDEAN REGION	
		North	Central	South	North	Central	South	Altiplano	Arica	Atacama	NW Argentina
1500	Late Horizon	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA	INCA
1250	Late Intermediate Period	Chimú								Caspana	
1000											
750	Middle Horizon		Pachacamac			WARI	WARI		Maitas-Chiribaya		La Aguada
500		Moche						TIWANAKU		San Pedro de Atacama	
250	Early Intermediate Period			Nazca							
0											
250								Pukara			San Francisco
500	Early Horizon			Paracas	CHAVIN				Alto Ramirez		
750		Cupisnique									
1000		Cerro Sechín									
1250	Initial Period										
1500		Huaca Prieta	Garagay						Faldas el Morro		Huachichocana
1750									Quiani		
2000			Las Aldas								Inca Cueva
	Preceramic								Chinchorro		

America; nessuna è nota essere presente allo stato selvatico, un fatto che suggerisce una grande antichità del loro uso rituale. Numerose specie sono state utilizzate ritualmente nell'America andina sin dall'antichità; fra queste le più frequentemente usate sono *B. aurea*, *B. sanguinea* e *B. suaveolens*. Le varie specie di *Brugmansia* contengono i medesimi alcaloidi tropanici delle altre piante solanacee (belladonna, mandragora), principalmente iosciamina, scopolamina e atropina. Le *Brugmansia* sono solitamente bevute in pozione e sono frequentemente aggiunte ad altre bevande, quali il *San Pedro* e l'*ayahuasca*.

Nicotiana

Il tabacco ha svolto un ruolo centrale nello sciamanismo americano (WILBERT 1987). Esistono almeno 45 specie di tabacco, ma solo alcune sono state diffusamente usate nei tempi precolombiani. Il tabacco veniva masticato e fumato, o applicato alla pelle come un unguento, ma l'introduzione nasale era la pratica più diffusa. L'uso del tabacco nei tempi precolombiani è ben documentato ed è menzionato da Garcilaso de la Vega e nelle compilazioni di JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1965). Una borsa di cuoio contenente tabacco fu trovata a Niño Korin, Bolivia (ca. 300-500 a.C.; WASSÉN 1972). L'antichità del suo uso, tuttavia, non è mai stata determinata in maniera conclusiva.

Coca

L'arbusto della coca appartiene al genere *Erythroxylum*. Questo consiste di circa 200 specie presenti soprattutto nell'America tropicale; è rappresentato anche in Africa, India, Asia tropicale e Oceania (PLOWMAN 1984: 130). Tuttavia, solo due specie sono le fonti di tutta la coca coltivata in sud America, ciascuna con due varietà: *E. coca* var. *coca*, *E. coca* var. *ipadú*, *E. novogranatense* var. *truxillense*, ed *E. novogranatense* var. *novogranatense*. La varietà *truxillense* è utilizzata nel Perù costiero e rappresenta la documentazione più antica per l'uso della coca. La prima documentazione proviene dal sito di Culebras (ca. 2000 a.C.), dipartimento di Ancash, dove sono state trovate delle foglie in associazione a zucche contenenti calce polverizzata. Nel sito di Asia, sulla costa peruviana centrale, ENGEL (1963: 77) trovò foglie di coca e ampi depositi di calce bruciata datati al 1800 a.C. La coca è stata riportata da Ancón in contesti datati al 1800-1400 a.C. (PLOWMAN 1984: 140). L'habitat della varietà di Trujillo inizia nell'area arida di vegetazione spinosa e bassa del fiume Marañon superiore e dei suoi tributari, dove interagisce con *E. coca* var. *coca*. PLOWMAN (1984: 144) suggerisce che entrambe le varietà erano probabilmente oggetto di commercio verso le aree montuose adiacenti, incluso Chavín. Rappresentazioni di foglie di coca sono infrequenti nell'arte precolombiana, sebbene l'atto di masticare è variamente rappresentato lungo le Ande.

The various species of *Brugmansia* contain the same tropane alkaloids as other Solanaceous plants (*belladonna*, *mandrake*), most notably hyoscyamine, scopolamine, and atropine. *Brugmansia* is usually drunk as a potion and is frequently added to other brews, such as *San Pedro* and *ayahuasca*.

Nicotiana

Tobacco has played a central role in American shamanism (WILBERT 1987). There are at least 45 species of tobacco, but only a few were of widespread use during Precolumbian times. Tobacco was chewed and smoked, or applied to the skin as an ointment, but snuffing was the most frequent method of use. The use of tobacco in Precolumbian times has been clearly determined and it is mentioned by Garcilaso de la Vega, and in the compilations of JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1965). A leather pouch containing tobacco was found at Niño Korin, Bolivia (ca. 300-500 BC; WASSÉN 1972). Its antiquity of use, however, has never been conclusively determined.

Coca

The coca shrub belongs to the genus *Erythroxylum*. It consists of ca. 200 species found mostly in the American tropics; it is also present in Africa, India, tropical Asia, and Oceania (PLOWMAN 1984: 130). However, only two species are the sources of all cultivated South American coca, each having two varieties: *E. coca* var. *coca*, *E. coca* var. *ipadú*, *E. novogranatense* var. *truxillense*, and *E. novogranatense* var. *novogranatense*. *Truxillense* is the variety utilized in the northern Peruvian coast and represents the most ancient evidence for coca use. The earliest evidence is from the site of Culebras (ca. 2000 BC), Ancash dept., where leaves were found in association with gourds containing powdered lime. At the site of Asia, on the central peruvian coast, ENGEL (1963: 77) found coca leaves and large deposits of burned lime dating to ca. 1800 BC. Coca has also been reported from Ancón in contexts dated c. 1800-1400 BC (PLOWMAN 1984: 140). The habitat of the Trujillo variety begins in the arid thorn and scrub area of the upper Marañon and its tributaries where it interacts with *E. coca* var. *coca*. PLOWMAN (1984: 144) suggests that both varieties were probably traded to the adjacent highland areas including Chavín. Coca leaf representations are infrequent in Precolumbian art, although the act of chewing is variously represented throughout the Andes.

Coro

Several species of the genus *Trichocline* are referred to as *Coro* and *contrayerba* in Argentina (ZARDINI 1977: 105). Father Pedro Lozano, writing in the 1700's, first mentioned *Coro* as an additive to fermented drinks by the Calchaquí Indians of Argentina. Lozano described its use in this manner: «¼the crushed roots of certain plant that they call *coro*, a very efficient inebriant, were added to *chicha*») Its use is less widespread than the plants previously discussed, being largely restricted to the south central Andean area. The ground roots, alone or mixed with tobacco, are widely used today as a fumatory by the Toba and Wichi (Mataco) of the Chaco in northwest Argentina. *T. reptans* is the species most commonly

Coro

Numerose specie del genere *Trichocline* sono chiamate *coro* e *contrayerba* in Argentina (ZARDINI 1977: 105). Padre Pedro Lozano, che scriveva nel secolo XVIII, menzionò per primo il *coro* come un additivo alle bevande fermentate presso gli indiani Calchaqui dell'Argentina. Lozano descrisse il suo uso in questa maniera: «... le radici pestate di una certa pianta ch'essi chiamano *coro*, un inebriante molto efficiente, venivano aggiunte alla *chicha*...». Il suo uso è meno diffuso di quello delle altre piante discusse in precedenza, essendo piuttosto ristretto nell'area andina sud-centrale. Le radici, da sole o mescolate con il tabacco, sono largamente usate oggi come fumatorio dai Toba e dai Wichí (Macaco) del Chaco nell'Argentina nord-occidentale. *T. reptans* è la specie più comunemente usata nel Chaco, mentre *T. exscapa* e *T. dealbata* sono le specie impiegate nelle corrispondenti regioni andine. Sono necessarie ulteriori indagini etnografiche e chimiche.

I primi riferimenti all'uso rituale di piante inebrianti nelle Ande Centrali furono riportati dai cronisti spagnoli durante il sedicesimo secolo. Il più delle volte questi scritti riferiscono dell'uso della *vilca*, *A. colubrina* var. *Cebil*, la più probabile fonte botanica per le preparazioni visionarie del passato nelle Ande centrali e meridionali. Di conseguenza, una discussione del significato del nome *vilca* potrebbe contribuire a una comprensione migliore della funzione delle piante psicoattive nel mondo precolombiano. *Vilca* significa in quechua e aymara la qualità del sacro (POLIA MECONI 1999: 93, 243). Nelle Ande centrali numerosi racconti menzionano la *vilca* come un purgativo e come un ingrediente di pozioni psicoattive. Il primo riferimento alla *vilca* come piante psicoattiva fu fatta nel 1571 da POLO DE ONDEGARDO (1916[3]: 29-30). Egli menziona la *vilca* come un inebriante:

«... Coloro che desiderano conoscere un evento accaduto nel passato o le cose che accadranno in futuro... invocano il demonio e si inebriano e per questa pratica in particolare fanno uso di un'erba chiamata *vilca*, versando il suo succo nella *chicha* o bevendolo in altro modo. Da notare che sebbene si dica che solo le vecchie donne praticano il mestiere della divinazione e di dire ciò che accade in luoghi remoti e di rivelare cose perdute e i furti, è anche usata oggi dagli indiani non solamente dai vecchi ma anche dai giovani»

Nel 1582, la *Relaciones Geográficas de la Provincia de Xauxa* (JIMÉNEZ DE LA ESPADA 1965[1]: 170) riferiva della *vilca* come un fagiolo e come un purgante; fu notato anche il suo uso in associazione con il tabacco da fiuto: «... nell'antichità essi non conoscevano come curare, sino a quando l'Inca divenne loro signore... Ed essi si purgavano con qualche piccolo fagiolo noto come *vilca*, e prendevano tabacco polverizzato attraverso il naso».

Ma il termine *vilca* sembra avere connotazioni che vanno al di là della sua descrizione come medicina psicoattiva. Nel Manoscritto di Huarochirí, una serie di racconti quechua e di

used in the Chaco, while *T. exscapa* and *T. dealbata* are the species employed in the corresponding Andean regions. Further ethnographical and chemical studies are needed.

The first references to the ritual use of inebriating plants in the Central Andes were made by Spanish chroniclers during the sixteenth century. These writings most commonly refer to the use of *vilca*, *A. colubrina* var. *Cebil*, the most probable botanical source for archaeological visionary preparations in the central and southern Andes. Consequently, a discussion of the significance of the nominative *vilca* could contribute to a better understanding of the function of psychoactive plants in the Precolumbian world. *Vilca* signifies in Quechua and Aymara the quality of sacredness (POLIA MECONI 1999: 93, 243). In the Central Andes numerous accounts mention *vilca* as a purgative and as an ingredient in psychoactive potions. The first reference to *vilca* as a psychoactive plant was made in 1571 by POLO DE ONDEGARDO (1916[3]: 29-30). He mentions *Vilca* as an inebriant:

«... Those who wish to know an event of things past or of things that are to come... invoke the demon and inebriate themselves and for this practice in particular make use of an herb called *vilca*, pouring its juice in *chicha* or drinking it by another way. Note that even though it is said that only old women practice the craft of divination and of telling what happens in remote places and to reveal loss and thievery, it is also used today by Indians not only by the old but also by the young.»

In 1582, the *Relaciones Geográficas de la Provincia De Xauxa* (JIMÉNEZ DE LA ESPADA 1965[1]: 170) referred to *vilca* as a bean, and as a purgative; its use in association with tobacco snuff was also noted: «... in antiquity they did not know how to heal, until after the Inca became their lord... And they purged themselves with some small beans known as *vilca*, and they took powdered tobacco by the nose.» But the term *vilca* seems to have connotations that go beyond its description as a psychoactive medicine. In *The Huarochirí Manuscript*, a series of Quechua narratives and mytho-historical events compiled ca. 1598, *vilca* seems to be a quality, or a state of being, someone who has achieved the status of *huaca* (SOLOMON and URIOS 1991: 46). This is further reaffirmed in the following tale by SANTA CRUZ DE PACHACUTI (1993: 220), an early 16th century native chronicler, regarding the origins of *vilca* as a medicine. It is a quality transferred to the tree by the slain captain *Vilca Quire*:

«... and on the road to Apurímac he meets the enemies where the Changas kill a much spirited captain... And then the captain *Vilca Quire* tells the infantryman: 'Is it possible that without a struggle I must die, without having left any fruits?' And *Vilca Quire* spoke, it was said, 'Here remains and its left the body.' And he has himself buried next to a tree with the trunk carved so as to fit all of his body. And he tells that the grain that this tree shall bear will be a medi-

eventi mito-storici compilata nel 1598 *ca.*, *vilca* sembra essere una qualità, o uno stato di benessere, qualcuno che ha raggiunto lo stato di *huaca* (SOLOMON e URIOSTE 1991: 46). Ciò è ulteriormente affermato nel seguente racconto di SANTA CRUZ DE PACHACUTI (1993: 220), un cronista nativo del XVI secolo, riguardante le origini della *vilca* come medicina. E' una qualità trasferita all'albero dal capitano omicida *Vilca Quire*:

«... e sulla strada per Apurimac egli incontra i nemici dove i Changa uccidono un capitano molto spiritato... E poi il capitano *Vilca Quire* dice al soldato di fanteria: "E' possibile che senza un combattimento devo morire, senza aver lasciato alcun frutto?" E *Vilca Quire* disse - si diceva -: "Qui rimane e lasciò il corpo". Ed egli dice che il seme che questo albero porterà sarà una medicina chiamata *vilca*, che avrebbe espulso tutti i malanni e gli umori e i colera dalle persone.»

Secondo ZUIDEMA (1979) questa battaglia con i Chanca ebbe luogo presso il fiume Apurimac, al sito del famoso ponte sospeso reso popolare da Thornton Wilder nella sua novella "Il ponte del Re San Luigi". Il ponte dava accesso al quadrante nord-occidentale dell'impero Inca. Il fiume Apurimac rappresentava la separazione fra i due mondi cosmici delle culture montane civilizzate e i Chanca incivili e le loro relazioni con le terre basse (ZUIDEMA 1979: 323). Un importante oracolo, molto probabilmente associato alle origini mitiche della *vilca*, era situato sul lato di Cuzco del ponte. Questo oracolo fu descritto dal cronista spagnolo Pedro Bizzarro, durante la metà del sedicesimo secolo, come un tempietto dipinto in maniera elaborata, dentro cui era posto il tronco spesso di un albero adornato con oggetti d'oro e d'argento e delicati indumenti femminili. Il tempietto era custodito da una sorella dell'Inca, che più tardi saltò nel canyon del fiume prevedendo l'inarrestabile avanzata degli Spagnoli. Nella descrizione di Pedro Bizzarro il fiume Apurimac parlò attraverso l'effigie del tronco d'albero. Zuidema concludeva che questo oracolo segnava il luogo della morte del capitano *Vilca Quire* e di conseguenza designava le origini mitiche della *vilca* (ZUIDEMA 1979: 323-324). SIRI VON REIS (1972: 41) esaminò campioni d'erbario di *A. Colubrina* var. *Cebil* provenienti dal Dipartimento di Apurimac; quest'area rientra all'interno del suo habitat. Una missione gesuita nella provincia di Vilcas (Dip. Di Ayacucho) documentò nel 1592 *ca.* l'adorazione di un albero di *vilca*, compresa la collocazione delle offerte (POLIA MECONI 1999: 208).

Il dizionario Aymara compilato da LUDOVICO BERTONIO (1984: 386) nel 1612 *ca.* fornisce ulteriori informazioni riguardo alle sue associazioni con profezie e luoghi sacri:

«*Vilca*: il sole come era chiamato nell'antichità, e che ora chiamano *inti*.
Vilca cuti: il solstizio quando inizia a deviare dal tropico del Capricorno a quello del Cancro.
Vilca: tempietto dedicato al sole e ad altri idoli.
Vilcanuta: famoso tempietto situato fra Sicuana e Chungara. Significa la casa del sole secondo gli indiani barbari.

cine call *vilca* that would expel all sicknesses and humours and choleras from all persons.»

According to ZUIDEMA (1979), this battle with the Chancas took place by the Apurimac River, at the site of the famous hanging bridge popularized by Thornton Wilder in his novel «The Bridge of San Luis Rey.» The bridge provided access to the Northwest quadrant of the Inca empire. The Apurimac river represented the separation between the two cosmic worlds of the civilized highland cultures and the uncivilized Chancas and its lowland connections (ZUIDEMA 1979: 323). An important oracle, most probably related to the mythic origins of *vilca*, was located on the Cuzco side of the bridge. This oracle was described by the Spanish chronicler Pedro Pizarro during the mid-sixteenth century as an elaborately painted shrine, within which was located the thick trunk of a tree ornamented with gold and silver objects and delicate female garments. The shrine was tended by a sister to the Inca, who later jumped into the river canyon foreseeing the impending advance of the Spanish. In Pedro Pizarro's description the Apurimac spoke through the tree trunk effigy. Zuidema concluded that this oracle marked the location of the death of captain *Vilca Quire* and consequently designated the mythic origins of *vilca* (ZUIDEMA 1979: 323-324). SIRI VON REIS (1972: 41) has examined herbarium specimens of *A. Colubrina* var. *Cebil* from the Department of Apurimac; this area lies within its habitat. A Jesuit mission to the province of Vilcas (Ayacucho Dept.) documented *ca.* 1592 the worship of a *vilca* tree, including the placing of offerings (POLIA MECONI 1999: 208).

The Aymara dictionary compiled by LUDOVICO BERTONIO (1984: 386), *ca.* 1612, provides additional information concerning its association with prophecies and sacred places:

«*Vilca*: The sun as it was said in antiquity, and now they say *inti*.
Vilca cuti: The solstice when it begins to deviate from the tropic of Capricorn to Cancer.
Vilca: Shrine dedicated to the sun, and other idols.
Vilcanuta: Renowned shrine located between Sicuana and Chungara: It means the house of the sun according to the indian barbarians.
Vilca: It also is a medicinal thing, or thing given to drink as a purge, for sleeping, and in the sleep would come the thief who had taken the estate belonging to the one that drank the purge, and recover his estate; it was a sorcerer's deception.»

In the sixteenth century evidence for the prohibition of snuff use is seen in several church documents. In a *Relación* by Cristobal de Albornoz, written *ca.* 1580 (DUVIOIS 1967: 22), is found the following order for the destruction of snuffing paraphernalia:

«They have another kind of *huacas* that are called *vilcas* ... They heal and purge themselves with it and are also buried with it in most provinces of this kingdom. It should be noted that some wood or stone carvings resembling sheep, and with a hole as in an inkwell (which is where this *vilca* is pulverized), must

Vilca: è anche una cosa medicinale, o cosa data da bere come purgante, per dormire, e nel sogno verrebbe il ladro che aveva preso la proprietà a uno che aveva bevuto la purga, e riconsegna la sua proprietà; era un inganno dello stregone».

Nel sedicesimo secolo si ritrova documentazione della proibizione dell'uso di polveri da fiuto in numerosi documenti ecclesiastici. Nella *Relación* di Cristobal de Albornoz, scritta nel 1580 ca. (DUVIOIS 1967: 22), leggiamo il seguente ordine per la distruzione di parafernali da fiuto:

«Essi hanno un altro tipo di *huacas* che sono chiamate *vilcas*... Si curano e purgano con esse e sono anche seppelliti con esse nella maggior parte della provincia del regno. Si dovrebbe notare che alcuni intagli su legno o su pietra rassomiglianti a una pecora, e con un foro come in un calamaio (che è dove la *vilca* era polverizzata), devono essere trovati e distrutti. Questo è chiamato *vilcana*, ed è adorato e riverito. Queste *vilcanas* sono fatte con molti tipi differenti di belle pietre e di legni duri. Essi hanno, in aggiunta a questa *vilca*, molti altri tipi di *vilcas*, specialmente purganti».

Un altro esempio di sanzioni religiose è incluso in un insieme trilingue (aymara-quechua-spagnolo) di sermoni per l'istruzione della popolazione nativa, pubblicato a Lima nel 1548 (ACOSTA 1985: folio 104). Uno di questi sermoni spiega il primo comandamento come segue:

«Con questo comandamento ti si ordina di non adorare il sole, né la luna, né la stella brillante... di non possedere *vilcas*, né *guacas*, né effigi umane...»

GUAMÁN POMA DE AYALA, nel suo *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1980: 57), scritto nel 1612-1616 ca., forniva la seguente ricetta per la preparazione di una pozione dove la *vilca* era uno dei suoi ingredienti base:

«Essi hanno l'abitudine di purgarsi ogni mese con una purga fra loro nota come *bilca tauri*. Tre paia di semi sono mescolati con *macay*, polverizzato e bevuto dalla bocca e l'altra metà è ingerita dietro con una medicina [*melecina* nell'originale] e un clistere chiamato *vilcachina*. Questo dava loro molta forza per la battaglia e rafforzava la loro salute, e le loro vite duravano 200 anni ed essi sono molto rallegrati.»

L'appellativo *bilca tauri* suggerisce che il *tauri* o *tawri* era usato come un ingrediente nella preparazione di questa purga. *Tauri* solitamente si riferisce ai semi di *Lupinus mutabilis*, una cultivar delle terre alte (POMA DE AYALA 1980: 1102), con nessuna proprietà psicoattiva ad essa attribuita. Il terzo ingrediente, *macay* (*maka*) è descritto da Albornoz (in DUVIOIS 1967: 36) come una sostanza così potente che una piccola quantità aggiunta a una bevanda avrebbe causato una forte ebbrezza. *Maka* è stata provvisoriamente definita da John Murra e Rolena Adorno, nella loro edizione del lavoro di Guamán Poma de Ayala, come la radice di *Lapidium mayenii*, conside-

be found and destroyed. This is called *vilcana*, and it is adored and revered. This *vilcanas* are made out of many different beautiful stones and strong woods. They have, in addition to this *vilca*, many other types of *vilcas*, especially purgatives.»

Another example of religious sanctions is included in a trilingual (Aymara-Quechua-Spanish) set of sermons for the instruction of the native population, published in Lima in 1584 (Acosta 1985: folio 104). One of the sermons explains the first commandment thus:

«By this commandment you are ordered not to worship the sun, nor the moon, nor the bright star... not to possess *vilcas*, nor *guacas*, nor human effigies...»

Guamán Poma de Ayala, in his *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1980: 57), written ca. 1612-1616, provided the following recipe for the preparation of a potion with *vilca* as one of its basic ingredients:

«They had the custom of purging themselves each month with a purge known among them as *bilca tauri*. Three pairs of weight grain are mixed with *macay*, ground and drunk by mouth and the other half is ingested below with a medicine [*melecina* in the original] and a clyster called *vilcachina*. This gave them much strength for battle and enhanced their health, and their lives lasted the time of two hundred years and they ate with much delight.»

This particular oral preparation includes two other ingredients in addition to *vilca* seeds. The appellation *bilca tauri* suggests that *tauri* or *tawri*, was used as an ingredient in the preparation of this purge. *Tauri* usually refers to the seeds of *Lupinus mutabilis*, a highland cultivar (POMA DE AYALA 1980: 1102), with no psychoactive properties attributed to it. The third ingredient, *macay* (*maka*), is described by Albornoz (in DUVIOIS 1967: 36) as a substance so powerful that a small amount added to a drink would cause a strong inebriation. Albornoz further stated that this plant was frequently used in ancient native rites and ceremonies. *Maka* has been tentatively identified by John Murra and Rolena Adorno, in their edition of the work of Guamán Poma de Ayala, as the root of *Lapidium mayenii*, and referred to it as an aphrodisiac (POMA DE AYALA 1980: 1088). It should be noted, however, that the potent inebriating properties described by Albornoz apparently cannot be attributed to *L. mayenii*.

BERNABÉ COBO (1964: 272), writing ca. 1653, identified *vilca* as a tree the size of an olive tree, which produced flat pods containing shiny brown seeds shaped like small coins. He noted that its seeds were added to *chicha*. In the course of her herbarium search SIRI VON REIS (1967: 308-309) found two specimens labeled *Vilca*, both belonging to *A. colubrina* var. *Cebil*. Seeds labeled *huilca*, purchased from an herb vendor in Peru in 1915, were identified as *Anadenanthera*, according to SAFFORD (1916: 558). *Vilca* (*huilca*) is still used in the Andes,

randolo un afrodisiaco (POMA DE AYALA 1980: 1088). Dovrebbe essere notato, tuttavia, che le potenti proprietà inebrianti descritte da Alborno apparentemente non possono essere attribuite a *L. mayenii*.

BERNABÉ COBO (1964: 272), scrivendo nel 1653 ca., identificò la *vilca* come un albero della dimensione di un ulivo, che produceva baccelli piatti contenenti semi bruni lucenti in forma di piccole monete. Egli notò che i suoi semi erano aggiunti alla *chicha*. Nel corso della sua ricerca d'erbario, SIRI VON REIS (1967: 308-309) trovò due campioni catalogati come *Vilca*, entrambi appartenenti ad *A. colubrina* var. *Cebil*. I semi catalogati come *huilca*, acquistati da un venditore di erbe in Perù nel 1915, furono identificati come *Anadenanthera* (secondo STAFFORD 1916: 558). La *vilca* (*huilca*) è ancora usata nelle Ande ed è attualmente venduta per motivi medicinali e rituali nei mercati indigeni a La Paz. Tali semi sono ingredienti essenziali del *llampu*, un potente decotto usato nei pagamenti cerimoniali alle divinità montane noti come *wamanis*, mette in guardia dai malanni causati da queste divinità. In aggiunta ai semi di *vilca*, il *llampu* include semi di mais (è usato solo il mais bianco a seme grande), semi di *wayluru* (*Cytharexylon herrerae*), semi di coca, un paio di fiori bianchi garofano e, infine, pezzi di due minerali. Ci devono essere paia di tutti gli ingredienti, che sono ridotti in polvere e aggiunti alla bevanda cerimoniale (ISBELL 1978: 155-157).

Prima di concludere, devono essere dette alcune parole sui saggi qui presentati. Douglas Sharon presenta un'estesa rassegna della documentazione archeologica relativa all'uso del cactus del *San Pedro* nel Perù settentrionale. Il suo lavoro include un catalogo comprensivo di rappresentazioni di *San Pedro* e una rassegna dell'iconografia. José Berenguer rassegna la documentazione di artefatti dell'uso di inalanti a Tiwanaku, Bolivia. Viene esaminata la documentazione etnografica e iconografica per sostenere la tesi in favore di una natura sciamanica di questi personaggi. La regione di Arica, Cile settentrionale, viene osservata da Juan Chacama. I parafernali da fiuto sono classificati in tipi morfologici. Sono discussi argomenti sulla cronologia, stabilendo con chiarezza l'antichità delle pratiche inalatorie in quest'area. L'articolo di Nuriluz Hermosilla analizza il contesto culturale per la pratica inalatoria, 900-1200 d.C. ca., della popolazione del bacino medio del fiume Loa, nel deserto di Atacama, la regione archeologica andina con la più elevata concentrazione di parafernali da fiuto. Agustín Llagostera discute la cronologia e l'iconografia di parafernali decorati in maniera elaborata provenienti da San Pedro de Atacama e i suoi legami con le pratiche sciamaniche. Fernanda Falabella, María Teresa Planella e Blanca Tagle analizzano gli scavi archeologici nel Cile centrale che hanno dato centinaia di frammenti di pipa seppelliti intenzionalmente. Per la mancanza di informazione etnografica di quest'area, essa paragona la tradizione da fumo delle genti Mapuche storiche e contemporanee con la documentazione archeologica. Un rapporto di Mariano Gambier documenta il limite inferiore della pratica inalatoria in sud America. Il numero conclude con un saggio di Christian Ratsch sulla *Latua pubiflora*, un arbusto psicoattivo poco noto utilizzato dai Mapuche del Cile meridionale.

and it is presently sold for medicinal and ritual purposes in native markets in La Paz. Such seeds are essential ingredients of *llampu*, a potent concoction used in ceremonial payments to mountain deities known as *wamanis*; it wards against illnesses caused by these deities. In addition to *vilca* seeds, *llampu* includes grains of corn (only large-grain white corn is used), *wayluru* (*Cytharexylon herrerae*) seeds, coca seeds, one pair of white carnation flowers and lastly, pieces of two minerals. There must be pairs of all ingredients, which are ground to a powder and added to the ceremonial drink (ISBELL 1978: 155-157). I know of no reports commenting on the potential psychoactivity of this preparation.

Before concluding, a few words must be said about the essays presented here. Douglas Sharon presents a thorough overview of the ethnoarchaeological evidence for the use of *San Pedro* cactus in northern Peru. His work includes a comprehensive catalog of *San Pedro* representations, and a review of the iconography. José Berenguer, reviews the artifactual evidence for snuffing in Tiwanaku, Bolivia. Ethnographic and iconographic information is examined to support the argument in favor of the shamanic nature of these personages. The region of Arica, northern Chile, is surveyed by Juan Chacama. The snuffing paraphernalia are classified into morphological types. Issues of chronology are discussed, clearly establishing the antiquity of snuffing in the area. The article by Nuriluz Hermosilla analyzes the cultural context for snuffing, c. 900-1200 AD, by the people of the Middle Loa River basin, in the Atacama Desert of northern Chile. Approximately 100 km to the south is located San Pedro de Atacama, the Andean archaeological region with the highest concentration of snuffing paraphernalia. Agustín Llagostera discusses the chronology and iconography of elaborately decorated paraphernalia from San Pedro de Atacama and its links to shamanic practices. Fernanda Falabella, María Teresa Planella, and Blanca Tagle detail archaeological excavations in central Chile which yielded hundreds of purposefully buried pipe fragments. Due to the lack of ethnographic information from this area, she compares the smoking tradition of historical and contemporary Mapuche peoples with the archaeological evidence. A report by Mariano Gambier documents evidence marking the southern limits for snuffing in South America. This issue concludes with an essay by Christian Ratsch on *Latua pubiflora*, a little-known psychoactive shrub used by the Mapuche of southern Chile.

COSTANTINO MANUEL TORRES
Visual Arts Department
Florida International University
Miami, FL 33199, USA

- ACOSTA, J. DE, 1985. *Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los Indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (facsimile of trilingual text, orig. ed. 1584-1584, Antonio Ricardo Impresor, Lima, Perú).
- ASCHERO C.A., H.D. YACOBACCIO, 1994. «20 años después: Inca Cueva 7 reinterpretado» *Resúmenes del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, San Rafael, Argentina.
- AYALA F.G. POMA DE, 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edited by John V. Murra and Rolena Adorno, translations by Jorge L. Uirioeste. Colección América Nuestra – América Antigua, Siglo Veintiuno, México, DF.
- BERTONIO L. 1984. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Documentos Históricos 1, Ediciones CERES (orig. ed. 1612), Cochabamba, Bolivia.
- BRITTON N.L., J.N. ROSE 1920. *The Cactaceae: Descriptions and illustrations of plants of the Cactus family*. Carnegie Institute Publication 248, Washington, DC.
- BURGER R.L., 1992. *Chavín and the Origins of Andean Civilization*. Thames and Hudson, London.
- COBO B. 1964. *Historia del Nuevo Mundo*, 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 91, 92, Ediciones Atlas, Madrid.
- DUVIOIS P. 1967. «Un inédit de Cristóbal de Albornoz: 'La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas'» *Journal de la Société des Americanistes* 55, 2: 497-510, Musée de l'Homme, Paris.
- ENGEL F. 1963. «A preceramic settlement in the central coast of Peru: Asia, Unit 1» *Transactions of the American Philosophical Society*, new series, vol. 53, part 3, Philadelphia.
- FERNÁNDEZ DISTEL A.A. 1980. «Hallazgo de pipas en complejos precerámicos del borde de la Puna Jueña (República Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de las mismas culturas» *Estudios Arqueológicos* 5: 55-75, Universidad de Chile, Antofagasta.
- FUNG R. 1972. «Las Aldas. Su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo» *Dédalo* 9-10, São Paulo.
- ISBELL B.J., 1978. *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA M. (Ed.) 1965. *Relaciones geográficas de Indias*, 3 vols. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 183-185, Ediciones Atlas, Madrid, España.
- LLAGOSTERA A., C.M. TORRES, M.A. COSTA, 1988. «El complejo psicotrópico en Solcor-3 (San Pedro de Atacama)» *Estudios Atacameños* 9: 61-98, Instituto de Investigaciones Arqueológicas, Universidad del Norte, San Pedro de Atacama.
- ONDEGARDO P. DE, 1916. «Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas» In *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, edited by H.H. Urteaga, Lima.
- PLOWMAN T. 1984. «The origin, evolution, and diffusion of coca, *Erythroxylum* spp., in South and Central America» *Pre-columbian Plant Migration*. Papers presented at the Pre-Columbian Plant Migration Symposium, 44th International Congress of Americanists, Manchester, England.
- POLIA MECONI M. 1999. *La cosmovisión religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- REIS ALTSCHUL S. VON 1964. «A taxonomic study of the genus *Anadenanthera*» *Contributions from the Gray Herbarium of Harvard University* 193: 3-65, Cambridge, Mass.
- REIS ALTSCHUL S. VON, 1972. *The Genus Anadenanthera in Amerindian Cultures*. Botanical Museum, Harvard University, Cambridge, Mass.
- SAFFORD W.E. 1916. «Identity of *cohoba*, the narcotic snuff of ancient Haiti» *Journal of the Washington Academy of Sciences* 6: 547-562, Washington.
- SANTA CRUZ DE PACHACUTI, J. DE 1993. *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Codice de Madrid. Travaux de l'Institut Français D'Etudes Andines 74, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» Cuzco, Peru.
- SCHULTES R.E., A. HOFMANN 1980. *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Charles C. Thomas, Springfield, Illinois.
- SALOMON F., G.L. URIOSTE (Eds.), 1991. *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press, Austin.
- TORRES C.M., D. REPKE, K. CHAN, D. MCKENNA, A. LLAGOSTERA, R.E. SCHULTES, 1991. «Snuff powders from Pre-Hispanic San Pedro de Atacama: Chemical and contextual analysis» *Current Anthropology* 32, 5: 640-649.
- WASSÉN S.H. 1972. «A medicine-man's implements and plants in a Tiahuanacoid tomb in highland Bolivia» *Etnologiska Studier* 32: 7-114, Göteborgs Etnografiska Museum, Gothenburg, Sweden.
- WILBERT J. 1987. *Tobacco and shamanism in South America*. Psychoactive Plants of the World Series, edited by Richard Evans Schultes and Robert F. Raffauf, Yale University Press, New Haven, Conn.
- ZARDINI E.M. 1977. «The identification of an Argentinian narcotic» *Botanical Museum Leaflets* 25(3): 105-107, Harvard University.
- ZUIDEMA R.T. 1979. «El puente del río Apurímac y el origen mítico de la Villca (*Anadenanthera colubrina*)» *Collectanea Instituti Anthropolos* 21: 322-324, Anthropolos Institute, S. Augustin, Bonn.

LA DOCUMENTAZIONE ETNOARCHEOLOGICA DELL'USO DEL SAN PEDRO (*TRICHOCEREUS PACHANOI*) NEL PERÙ SETTENTRIONALE¹

ETHNOARCHAEOLOGICAL EVIDENCE FOR SAN PEDRO (*TRICHOCEREUS* *PACHANOI*) USE IN NORTHERN PERU¹

RIASSUNTO – Rappresentazioni precolombiane del cactus psichedelico *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi* Britt. & Rose) – principalmente nella ceramica – hanno attratto l'attenzione degli studiosi sin dagli anni '70. Una rassegna degli esempi pubblicati indica che questi reperti provengono principalmente dalla costa settentrionale. Le rappresentazioni più antiche appartengono alla Cultura di Cupisnique (1500-500 a.C.) della Valle di Jequetepeque. Esse mostrano consistentemente felini con macchie e volute a gradini associati con *San Pedro* con quattro coste. Durante l'epoca della Cultura Moche (100-800 d.C.) pezzi del cactus sono rappresentati nelle mani di una donna incappucciata; a volte essa è rappresentata con i lineamenti della civetta e un cono di calce nella mano. In reperti successivi della Cultura di Lambayeque (800-1350 d.C.), la donna incappucciata tiene pezzi del *San Pedro* o la punta del cactus nella mano. L'analisi etnoarcheologica, utilizzando l'informazione etnografica dal *curanderismo* contemporaneo, indica che siamo di fronte a scene di trasformazione estatica prodotta dal *San Pedro* per promuovere la salute, la fertilità e il viaggio dell'anima nel regno degli antenati.

ABSTRACT – Since the 1970s pre-Columbian depictions of the psychedelic *San Pedro* cactus (*Trichocereus pachanoi* Britt. & Rose) – mainly in ceramics – have attracted scholarly attention. A review of published specimens indicates that they are predominantly from the north coast. The earliest depictions come from the Cupisnique Culture (1500-500 BC) in the Jequetepeque Valley. They consistently show a spotted feline and stepped volutes in association with four-ribbed *San Pedros*. During Moche times (100-800 AD) slices of the cactus are depicted in the hands of a cowl-wearing female who is also portrayed with owl features holding a lime cone. In subsequent pieces from the Lambayeque Culture (800-1350 AD) the hooded female holds *San Pedro* stalks or the tip of the cactus. Ethnoarchaeological analysis using ethnographic information on contemporary *curanderismo* indicates that we may be viewing scenes of *San Pedro*-induced shamanic transformation to promote health, fertility and/or the soul's journey to the realm of the ancestors.

RESUMEN – Representaciones pre-columbinas del cacto psicodélico *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi* Britt. & Rose) – principalmente en la cerámica – han atraído la atención académica desde la década de los 70s. Una reseña de los ejemplos publicados indica que estas piezas provienen predominantemente de la costa norte. Las representaciones más antiguas son de la Cultura Cupisnique (1500-500 a.C.) del Valle de Jequetepeque, las cuales muestran consistentemente felinos con manchas y volutas escalonadas asociados con *San Pedros* de cuatro filas. Durante la época de la Cultura Mochica (100-800 d.C.) las rojadas del cacto están representadas en las manos de una mujer encapuchada; a veces ella está representada con las facciones de la lechuza y un cono de cal en la mano. En piezas subsecuentes de la Cultura Lambayeque (800-1350 d.C.), la mujer encapuchada lleva trozos de *San Pedro* o la punta del cacto en la mano. El análisis etnoarqueológico, utilizando información etnográfica del *curanderismo* contemporáneo, indica que estamos frente a escenas de transformación extática producida por el *San Pedro* para promover la salud, la fertilidad y el viaje del alma a la morada de los antepasados.

LA PRIMA DOCUMENTAZIONE CERAMICA del cactus psichedelico *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi* Britt. et R., Cactaceae) apparve in due dei lavori pionieristici di RAFAEL LARCO HOYLE sulle culture costiere del nord, *Los Cupisniques* (1941, fig. 128) e *Cultura Salinar* (1944: 11). Anche il *Paracas* di JULIO C. TELLO (1959: Tav. 81, fig. 84-87) indicò la sua presenza nelle ceramiche della cultura di Nazca della costa meridionale (100 a.C.-600 d.C.)² e il catalogo della mostra *Mastercraftsmen of Ancient Peru* di ALAN SAWYER (1968: 82-83) mostrava un vaso proveniente dalla cultura di Lambayeque (800-1350 d.C.). La pri-

THE FIRST CERAMIC EVIDENCE for the psychedelic *San Pedro* cactus (*Trichocereus pachanoi* Britt. et R., Cactaceae) appeared in two of RAFAEL LARCO HOYLE's pioneer works on north coast cultures, *Los Cupisniques* (1941, fig. 128) and *Cultura Salinar* (1944: 11). JULIO C. TELLO's *Paracas* (1959, Plate 81, fig. 84-87) also indicated its presence in the ceramics of the south coast Nasca Culture (100 BC- 600 AD)² and ALAN SAWYER's (1968: 82-83) catalog for the *Mastercraftsmen of Ancient Peru* exhibit showed a north coast pot from the Lambayeque Culture (800-1350 AD). The earliest archaeological evidence for

ma documentazione archeologica per il cactus proviene dal sito preceramico di Las Aldas (2000-15000 a.C.) sulla costa nord-centrale (FUNG 1969) e dal sito formativo di Garagay (1643-879 a.C.) sulla costa centrale (BURGER 1992: 63-64).

FELINI DI CUPISNIQUE

A parte questa prima documentazione, fu solo negli anni 1970 che gli studiosi iniziarono a comprendere il ruolo che questo cactus allucinogeno ricopriva nell'antica religione peruviana. Nel 1972, un recipiente Cupisnique della costa settentrionale fu pubblicato nell'antologia di PETER FURST, *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (Fig. 21, ripubblicato in ALAN LAPINER, *Pre-Columbian Art of South America*, 1976: Fig. 40, 41). Si trattava di una bottiglia con collo a staffa dipingente quattro San Pedro con quattro coste in associazione con felini maculati e volute a gradini. Inoltre, nel medesimo anno FERNANDO CABIESES (1972: Fig. 3) pubblicò il vaso dal catalogo di Sawyer identificandolo come una «strega» che tiene in mano lo *huachuma* o San Pedro. Lo ripubblicò insieme al pezzo Cupisnique di Larco e altri sette vasi in *Gods and Disease: Medicine in Ancient Peru* (1974: I:207, 210-211, 214; II: 15-20, 147).

Nel 1974, la rivista svizzera *Graphics* (LLOSA PORRAS 30: 72: 149) pubblicò una fotografia di una scultura in pietra a basso rilievo dagli scavi di Luis Lumbrera nelle montagne nord-centrali nella piazza infossata circolare vicino al Vecchio Tempio di Chavín de Huantar, sito tipo della cultura di Chavín (900-300 a.C.). Sulla lastra di pietra era raffigurata una medusa fornita di zanne e di artigli, con una cintura di serpente e che porta un San Pedro a quattro coste. Precisamente, questo è una vista laterale del «Dio Sorridente» che è stato trovato su una lastra intagliata nel patio del Tempio Nuovo. ROWE (1967: 84) vede il Dio Sorridente come una versione più tarda della divinità rappresentata sulla Grande Immagine o oggetto principale di culto all'interno del Tempio Vecchio.

Durante gli anni 1970 iniziarono ad apparire nei musei e nelle raccolte private dentro e fuori dal Perù dei vasi con raffigurazioni di San Pedro, felini e volute a gradino. Dagli inizi degli anni 1980 i cataloghi di Sotheby ne elencavano altri esempi. Tutti questi, sebbene variamente chiamati «tembladera», «chongoyape», «zaña», «jequetepeque», «chavín», ecc., sono genericamente attribuibili alla Cultura costiera di Cupisnique (ca. 1500-500 a.C.), la maggior parte di essi specificatamente alla fase Cupisnique III (SAWYER e MAITLAND 1983). Per comprendere questo aumento delle antichità Cupisnique è necessario osservare ciò che accadde negli anni 1960 nella Valle di Jequetepeque.

Il terzo sistema di drenaggio costiero più grande del Perù, il fiume Jequetepeque, è situato nel territorio di Cupisnique. L'arida Quebrada Cupisnique, da cui è stata nominata la cultura, giace in direzione sud. Nel 1963, recipienti provenienti da saccheggi iniziarono ad apparire nel mercato artistico. I saccheggiatori erano lavoratori a part-time nelle culture di riso delle grandi tenute della valle. Per via della siccità nel 1967-68, il saccheggio assunse proporzioni più ampie. Fortunatamente, a quel tempo l'archeologo peruviano WALTER ALVA

the cactus is from pre-ceramic Las Aldas (2000-1500 BC) on the north-central coast (FUNG 1969) and formative Garagay (1643-879 BC) on the central coast (BURGER 1992: 63-64).

CUPISNIQUE FELINES

Despite this early evidence, it was not until the 1970s that scholars began to gain some insight into the role this hallucinogenic cactus played in ancient Peruvian religion. In 1972, north coastal Cupisnique vessel was published in PETER FURST's anthology, *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (Fig. 21, republished in ALAN LAPINER's *Pre-Columbian Art of South America*, 1976: Fig. 40, 41). This was a stirrup-spout bottle depicting four San Pedros with four ribs in association with a spotted feline and stepped volutes. Also, in the same year, FERNANDO CABIESES (1972: Fig. 3) published the pot from Sawyer's catalog identifying it as a «sorceress» holding «*huachuma*» or San Pedro in her hand. He republished it along with Larco's Cupisnique piece and seven other pots in *Gods and Disease: Medicine in Ancient Peru* (1974: I:207, 210-211, 214; II: 15-20, 147).

In 1974, the Swiss magazine *Graphics* (LLOSA PORRAS 30: 72: 149) published a photograph of a low-relief stone sculpture from Luis Lumbrera's excavations in the north-central highlands at the circular sunken plaza near the Old Temple of Chavín de Huantar, type site for the Chavín Culture (900-300 BC). Depicted on the stone slab was a fanged, clawed medusa with a serpent belt carrying a four-ribbed San Pedro. Actually, this is a side view of the «Smiling God» which was found on a carved slab in the patio of the New Temple. ROWE (1967: 84) sees the Smiling God as a later version of the deity represented on the Great Image or major cult object inside the Old Temple.

Throughout the 1970s, pots displaying San Pedros, felines, and stepped volutes began appearing in museum and private collections within Peru and abroad. By the early 1980s Sotheby's catalogs were listing more examples. All of them, although variously designated as «Tembladera», «Chongoyape», «Zaña», «Jequetepeque», «Chavín», et cetera are generically attributable to coastal Cupisnique Culture (C.A. 1500 - 500 BC), most of them specifically to Cupisnique III (SAWYER & MAITLAND 1983). To understand this increase in Cupisnique antiquities, it is necessary to look at what happened in the 1960s in the Jequetepeque Valley.

Peru's third largest coastal drainage system, the Jequetepeque River is located in the Cupisnique heartland. The barren Cupisnique Quebrada after which the culture was named lies directly to the south. In 1963, looted vessels began appearing on the art market. The looters were part-time laborers in the rice paddies of the valley's large estates. Due to a drought in 1967-68, the looting escalated. Fortunately, at that time Peruvian archaeologist WALTER ALVA (1986) began building an archive of looted pieces, eventually publishing 470 photographs and drawings of pots from private collections. The monograph also includes a map of valley-wide cemeteries and excavations of three unlooted tombs near Talambo where

(1986) si mise a costruire un archivio dei pezzi saccheggianti, pubblicando 470 fotografie e disegni di vasi dalle raccolte private. La monografia include anche una mappa dei cimiteri e degli scavi di tre tombe non saccheggiate vicino a Talambo, dove le colline andine occidentali si levano dal piano costiero. Nel campione ci sono quattro ceramiche con San Pedro e felini modellati: tre da Talambo (ALVA 1986: Fig. 174 a-c; 183 a, b [il vaso Furst/Lapiner]; e 184 a,b) e una da Chungul a metà valle (*ibid.*: Fig. 186). Un quinto recipiente dalla valle di Zaña immediatamente a nord mostra il cactus come parte di una bottiglia con collo a staffa con disegni geometrici, inclusa una voluta incisa sulla camera (*ibid.*: Fig. 221 a,b).

La comparazione del campione Jequetepeque di Alva con le raffigurazioni ceramiche del San Pedro che sono state pubblicate sin dalla fine degli anni 1960, mostra consistenti similitudini stilistiche e morfologiche. Esempi includono due vasi Cupisnique in SHARON e DONNAN (1977: 379) e SHARON (1978: Fig. 4-7) così come altri tre in POLIA (1988: 191-193), uno in BONAVIDA (1994: Fig. 17), uno fotografato in SCHJELLERUP (1995: 4), e nove in CORDY-COLLINS (1996: Fig. 3, 4, 7, 8, 9, 10, 15 e 16; 1998: Fig. 6.4).

Tutti i vasi Cupisnique con San Pedro pubblicati da Cordy-Collins sono designati come «tembladera», come lo sono la maggior parte delle ceramiche in LAPINER (1976: 25-62). Questo è il nome di una comunità contemporanea che dimora nella media valle, approssimativamente 30 km a est di Talambo, dove sono stati ritrovati tre dei recipienti con San Pedro dell'archivio Alva. LAPINER (1976: 24) afferma che Tembladera era il sito di un enorme cimitero, il più grande sinora noto, che fornì il massiccio saccheggio della valle di Jequetepeque che iniziò nel 1963. RICHARD KEATINGE (1980) visionò l'area nel 1977, lungo il fiume fra le città ora inondate di Chungul (sito di un altro pezzo con San Pedro dall'archivio di Alva) e Montegrande. In questo settore, Keatinge trovò 11 siti formativi fortemente saccheggianti (tre cimiteri e otto complessi architettonici). Le raccolte di cocci hanno mostrato affinità con gli stili di Kuntur Wasi (50 km verso la parte alta della valle da Tembladera), così come la regione alta di Cajamarca e Huaca de los Reyes, nella valle Moche media verso sud. Anche Alan Sawyer, che lavorò nella vicina Quebrada Cupisnique fra il 1964 e il 1968, fu informato dalla gente che aveva visitato Tembladera che «le ceramiche provenivano dai cimiteri nelle parti superiori della valle vicino a Kuntur Wasi» (SAWYER e MAITLAND 1983: 59). Il lavoro recente a Kuntur Wasi documenta maggiori cambiamenti nelle ceramiche, architettura e monoliti per via dell'intensa interazione con la costa (KATO 1993).

Circa 5 km a valle da Tembladera è localizzato lo stanziamento formativo di Montegrande, che fu estesamente scavato agli inizi degli anni 1980 dall'archeologo tedesco MICHAEL TELLENBACK (1981, 1982, 1984, 1986, 1987). Sebbene il suo lavoro fornisce documentazione dettagliata dell'architettura cerimoniale e abitativa, c'era uno spoglio minimo di materiali culturali da trovare dal tempo ch'egli iniziò il lavoro. Anche osservazioni eseguite su 52 siti della zona media della valle (22 cimiteri e 30 complessi architettonici compresi fra Tembladera e San Mateo) eseguita da RAVINES (1981, 1982,

the western Andean foothills rise off the coastal plain. In the sample are four ceramics with modeled San Pedros and felines: three from Talambo (ALVA 1986: Fig. 174 a-c; 183 a, b [the Furst/Lapiner pot]; and 184 a,b) and one from Chungul at mid-valley (*ibid.*: Fig. 186). A fifth vessel from the Zaña Valley immediately to the north shows the cactus as part of a stirrup spout with geometric designs, including a volute incised on the chamber (*ibid.*: Fig. 221 a,b).

Comparison of Alva's Jequetepeque sample with San Pedro ceramic depictions that have been published since the late 1960s shows consistent stylistic and morphological similarities. Examples include two Cupisnique pots in SHARON and DONNAN (1977: 379) and SHARON (1978: Fig. 4-7) as well as another three in POLIA (1988: 191-193), one in BONAVIDA (1994: Fig. 17), one photographed in SCHJELLERUP (1995: 4), and nine in CORDY-COLLINS (1996: Fig. 3, 4, 7, 8, 9, 10, 15, 16; 1998: Fig.).

All of the Cupisnique San Pedro pots published by Cordy-Collins are designated as «Tembladera», as are a majority of the ceramics in LAPINER (1976: 25-62). This is the name of a contemporary community in mid-valley approximately 30 kilometers to the east of Talambo where three of the Alva archive San Pedro vessels were found. LAPINER (1976: 24) points out that Tembladera was the site of a huge cemetery, the largest to date, which supplied the massive Jequetepeque Valley looting that began in 1963. RICHARD KEATINGE (1980) surveyed the area in 1977, downriver between the now-flooded towns of Chungul (site of another San Pedro piece from the Alva archive) and Montegrande. In this sector, Keatinge found 11 heavily looted formative sites (three cemeteries and eight architectural complexes). Sherd collections showed affinities with styles from Kuntur Wasi (50 kilometers upvalley from Tembladera) as well as highland Cajamarca and Huaca de los Reyes in the middle Moche Valley to the south. Also, ALAN SAWYER, who worked in the nearby Cupisnique Quebrada between 1964 and 1968, was informed by people who had visited Tembladera that «the ceramics had come from cemeteries in the upper parts of the valley closer to Kuntur Wasi» (SAWYER and MAITLAND 1983: 59). Recent work at Kuntur Wasi documents major changes in ceramics, architecture, and monoliths growing out of intense interaction with the coast (KATO 1993).

About five kilometers downriver from Tembladera is the formative settlement of Montegrande, which was thoroughly excavated in the early 1980s by German archaeologist MICHAEL TELLENBACK (1981, 1982, 1984, 1986, 1987). Although his work provides detailed documentation of ceremonial and habitation architecture, there was a bare minimum of cultural materials to be found by the time he began his work. Surveys of 52 mid-valley sites (22 cemeteries and 30 architectural complexes between Tembladera and San Mateo) by RAVINES (1981, 1982, 1985) at about the same time also came up with few cultural remains.

To date 32 pieces depicting San Pedro have been located. Of these, 15 (fig. 1-15) show spotted felines (except 11, 12), cacti, and stepped volutes; three (fig. 13-15) include a spotted serpent. A sixteenth is a sherd with the spotted feline and cactus;

1985) durante lo stesso tempo, portarono al ritrovamento di pochi resti culturali.

Sino ad oggi sono stati localizzati 32 pezzi raffiguranti il San Pedro. Di questi, 14 (fig. 1-15) mostrano felini maculati (ad eccezione di 11 e 12), cactus e volute a gradino; tre (fig. 13-15) includono un serpente maculato. Un altro è un coccio con felino maculato e cactus; volute possono essere state presenti nel resto del vaso (fig. 16). Un altro ancora (fig. 17) ha cactus, volute e un uccello rapace (POLIA 1988: 193). Dei rimanenti 15 recipienti, sette riportano cactus modellati, cioè uno (fig. 18) in un singolo San Pedro (LARCO HOYLE 1941: Fig. 128), tre vasi (fig. 19-21) hanno inciso disegni sulla camera del recipiente (ALVA 1986: Fig. 221 a, b; DONNAN 1992: Fig. 30), uno (fig. 22) è associato a un felino in bassorilievo (PELLE *et al.* 1995: Cat. No. 45), uno (fig. 23) è sovrapposto con un cervo e una zucca modellati (SHARON 1978: Fig. 4-7), e uno (fig. 24) raffigura tre cactus intrecciati associati a una zucca (SHARON e DONNAN 1977: 379). Tre figurine maschili (fig. 25-27) portano rami di San Pedro sulle loro bocche (LAPINER 1976: Fig. 54-55 e 62-63; SOTHEYBY'S 1995: Lot 3). I pezzi rimanenti includono due vasi (fig. 28, 29) con volute e cactus associati in un caso a un uomo, nell'altro a una lumaca (SCHJELLERUP 1995: 4). La terza ceramica (fig. 30) ha due San Pedro modellati con un grande serpente maculato avvolto attorno a loro e con la testa su un terzo germoglio (BONAVIA 1994: Fig. 17). Il quarto vaso (fig. 31) mostra un cactus e un serpente a due teste (SOTHEYBY'S 1993: Lot 11). Il quinto (fig. 32) ha cactus e un serpente maculato.

Dei 17 felini nel campione, solamente tre non sono maculati. Questi appaiono con le zampe frontali a strisce del gatto della pampa, *Felis colocola* (fig. 33A). I restanti 14 gatti portano tutti i centri concentrici standard di Cupisnique usati per indicare le macchie della pelle. Questi possono rappresentare gli schemi a rosetta del giaguaro (*Felis onca*), alcuni dei quali manifestano precisamente le forme simili a bersaglio mostrate nell'arte (fig. 33B).

Un altro possibile modello per i vasi di Cupisnique è il boa costrittore o *macanche* (*Boa constrictor ortonii*, ELERA 1993: 233). Come il giaguaro, alcune delle sue macchie hanno un aspetto simile al bersaglio; in aggiunta, il boa ha un segno curvo vicino agli occhi che sembra un sopracciglio dislocato (fig. 34A, KAREN BRUHNS, lettera del 13 giugno 1997). Un «sopracciglio» accentuato è un comune segno usato negli ofidi di Cupisnique. Che il boa continui ad abitare le valli costiere settentrionali è indicato da un campione nell'Università di Trujillo, Dipartimento di Scienze Biologiche, raccolto in un pozzo dell'area superiore della valle Chicama da parte di Jesus Briceño (comunicazione personale 1998). I locali cacciano anche i felini presso i pozzi (ELERA 1993: 233). Ci si domanda se una metafora visiva condivisa indicava qualche relazione simbolica felino-ofide nelle menti degli artisti di Cupisnique (fig. 34B).

Il lavoro di CARLOS ELERA (1993: 246-250) nel sito di Puémape, dove la Quebrada di Cupisnique raggiunge l'oceano, porta chiarimenti alla questione. Una delle sepolture dalla seconda occupazione, corrispondente al Cupisnique Medio o Classico, conteneva una donna tessitrice piegata rivolta sul

volute may have been on the rest of the pot (fig. 16). A seventeenth (fig. 17) has cactii, volutes, and a raptorial bird (POLIA 1988: 193). Of the remaining 15 vessels, seven feature modeled cactii, i.e., one (fig. 18) is a single San Pedro (LARCO HOYLE 1941: Fig. 128), three pots (fig. 19-21) have incised designs on the chamber (ALVA 1986: Fig. 221 a, b; DONNAN 1992: Fig. 30), one (fig. 22) is associated with a low-relief feline (PELLE *et al.* 1995: Cat. No. 45), one (fig. 23) is juxtaposed with a modeled deer and gourd (SHARON 1978: Fig. 4-7), and one (fig. 24) depicts three intertwined cactii connected to a gourd (SHARON and DONNAN 1977: 379). Three male figurines (fig. 25-27) hold stalks of San Pedro up to their mouths (LAPINER 1976: Fig. 54-55 & 62-63; SOTHEYBY'S 1995: Lot 3). The remaining pieces include two pots (fig. 28, 29) with volutes and cactii associated in one case with a man, in the other with a slug (SCHJELLERUP 1995: 4). The third ceramic (fig. 30) has two modeled San Pedros with a large spotted serpent coiled around them resting its head on a third offshoot (BONAVIA 1994: Fig. 17). The fourth vessel (fig. 31) shows a cactus and a two-headed serpent (SOTHEYBY'S 1993: Lot 11). The fifth (fig. 32) has cactii and a spotted serpent.

Of the 17 felines in the sample only three do not have spots. These appear to have the banded front legs of the pampas cat, *Felis colocola* (fig. 33A). The remaining 14 cats all bear the standard Cupisnique concentric circles used to indicate pelt markings. These may represent the rosette patterns of the jaguar (*Felis onca*) some of which actually manifest as the target-like shapes shown in the art (fig. 33B).

Another possible model for Cupisnique spots is the boa constrictor or *macanche* (*Boa constrictor ortonii*, ELERA 1993: 233). Like the jaguar, some of its markings have a target-like appearance; in addition the boa has a curved pattern near the eyes which looks like a misplaced eyebrow (fig. 34A, KAREN BRUHNS, letter of June 13, 1997). An accentuated «eyebrow» is a common marker used in Cupisnique ofidians. That the boa continues to inhabit the northern coastal valleys is indicated by a specimen in the University of Trujillo's Department of Biological Sciences collected at an upper Chicama Valley water hole by Jesus Briceño (personal communication 1998). Locals also hunt felines at water holes (ELERA 1993: 233). One wonders if a shared visual metaphor indicated some symbolic feline-ofidian relationship in the minds of Cupisnique artists (fig. 34B).

The work of CARLOS ELERA (1993: 246-250) at the site of Puémape where the Cupisnique Quebrada reaches the ocean sheds some light on this question. One of the burials from the second occupation, corresponding to Middle or Classic Cupisnique contained a flexed female weaver lying on her right side. Along with the implements of her profession such as cactus needles, chalk, and cotton there were an incised gourd, stone objects with red pigment and an anthracite mirror, identified as a high-status object in Classic Cupisnique Culture. Of particular interest to this discussion is a monochrome stirrup-spout ceramic depicting a feline and stepped volutes which was placed near the woman's head (fig. 35). The feline is described as «an aggressive jaguar with upright commisures, fangs and prominent claws» (*ibid.*: 247). The

suo lato destro. Insieme agli strumenti della sua professione quali spine di cactus, gesso e cotone, c'era una zucca incisa, oggetti di pietra con pigmento rosso e uno specchio di antracite, identificato come un oggetto di elevato stato sociale nella Cultura Cupisnique Classica. Di particolare interesse alla discussione è una bottiglia monocroma in ceramica con collo a staffa raffigurante un felino e volute a gradini, che era posta vicino alla testa della donna (fig. 35). Il felino è descritto come «un giaguaro aggressivo con commisure verticali, zanne e artigli prominenti» (*ibid.*: 247). La fotografia di accompagnamento (*ibid.*: Fig. 9) rivela che è identico ai 14 gatti maculati nel nostro campione fotografico. In aggiunta, gli artigli di tutti i 17 sono gli stessi di quelli nei petroglifi (fig. 36) della media valle di Jequetepeque (PIMENTEL 1986: Fig. 59), così come dei fregi d'adobe di Huaca de los Reyes nel medio Moche (POZORSKI 1975: Fig. 21-23).

Notando che il felino maculato è spesso associato al San Pedro e alle volute a gradini così come ai boa e, in un caso, all'uccello rapace, Elera ipotizza che questa coesistenza estetica ha riferimenti ecologici, cioè i pozzi nella regione montuosa della parte superiore della valle, che è territorio di riproduzione dei felini. E' anche il luogo dove il pesce sparpiero dal Nord America (*Pandion haliaetus corolinensis*) pesca nell'estate australe, così come è un'area propizia per la crescita della varietà di San Pedro più ricca in alcaloidi. Come documentato dal campione dell'Università di Trujillo, è anche l'habitat del boa.

ELERA (*ibid.*: 248-249) cita un'intervista con uno sciamano della costa settentrionale, Julio Navarro, per indicare come, nello sciamanismo contemporaneo, la flora e la fauna sacra energicizza una geografia mitica quando il curandero entra nella trance allucinogena per eseguire il «volo magico»: «A volte mi trasformo in un'aquila e con la mia buona *vista* («seconda visione») vedo i buoni ciuffi di *huachuma* (San Pedro) presso i pozzi dove crescono anche le piante curative. A volte dialogo con il *tigre* e i grandi serpenti che vivono vicino ai ciuffi di *huachuma*». Dopo la trance lo sciamano si reca ai pozzi sulle montagne sacre (Chaparrí e Colán) per raccogliere piante medicinali e il migliore San Pedro che sviluppa la *vista* intuitiva, il segno caratteristico dello sciamano.

Il rapporto dello sciamano con i felini e i serpenti sembra avere un precedente Cupisnique, come indicato da una pittura ceramica di un contorsionista proveniente da Puemape. ELERA (1993: 243-245) ritiene che questa flessibilità della figura ha parallelismi con la medesima caratteristica del boa, affermando che i disegni incisi sul tronco del contorsionista sono simili ad alcuni dei segni del boa.

In aggiunta al boa, sembra che un altro serpente mitologico ricopri un ruolo nella religione Cupisnique. In uno dei vasi di San Pedro (fig. 31) un serpente a due teste con orecchie, una «v» invertita sotto agli occhi e meandri a zig-zag si attorciglia attorno al cactus (CORDY-COLLINS 1996: Fig. 15; SOTHEY'S 1993: 11). Forma parte anche della capigliatura della divinità che tiene San Pedro dal Tempio Antico a Chavín de Huantar (fig. 37A). Lo schema dell'intreccio si manifesta anche come quattro «funi» parallele che si ergono lungo il lato e sotto alla Grande Immagine (fig. 37C), che rafforza il suo ruolo come un cosmogramma o *axis mundi* (BURGER 1992: 270-271).

accompanying photograph (*ibid.*: Figure 9) reveals it to be identical to the 14 spotted cats in our photographic sample. In addition, the claws of all 17 are the same as those in petroglyphs (fig. 36) from the middle Jequetepeque Valley (PIMENTEL 1986: Fig. 59) as well as the adobe friezes of Huaca de los Reyes in the middle Moche (POZORSKI 1975: Fig. 21-23).

Noting that the spotted feline is often associated with San Pedro and stepped volutes as well as boas and, in one case, a raptorial bird, Elera hypothesizes that this aesthetic coexistence has ecological referents, *i.e.*, water holes in upper valley foothill country which is feline reproductive territory. It is also where the fish hawk from North America (*Pandion haliaetus corolinensis*) fishes in the austral summer as well as an area propitious for the growth of the strongest alkaloid-rich varieties of San Pedro. As evidenced by the specimen at the University of Trujillo, it is also the habitat of the boa.

ELERA (*ibid.*: 248-249) cites an interview with a north coastal shaman, Julio Navarro, to indicate how, in contemporary shamanism, sacred flora and fauna energize a mythical geography when the healer enters into a hallucinogenic trance to effect his «magical flight»: «Sometimes I transform into an eagle and with my good *vista* ('second sight') I see the good clusters of *huachuma* (San Pedro) at the water-holes where the curing plants also grow. Sometimes I converse with the *tigre* and the great serpents that live close to the *huachuma* clusters.» After the trance the shaman treks up to water holes on sacred mountains (Chaparrí and Colán) to collect medicinal plants and the best San Pedros which enhance intuitive «*vista*,» the hallmark of the shaman.

Shamanic rapport with felines and serpents appears to have a Cupisnique precedent as indicated by a ceramic depiction of a contortionist from Puemape. ELERA (1993: 243-245) feels that this figure's flexibility is paralleled by the same characteristic of the boa, pointing out that incised designs on the trunk of the contortionist are similar to some of the markings of the boa.

In addition to the boa, it seems another more mythological serpent played a role in Cupisnique religion. In one of the San Pedro pots (fig. 31) a double-headed serpent with ears, an inverted «v» below the eye, and incised chain-link meander coils around the cactus (CORDY-COLLINS 1996: Fig. 15; SOTHEY'S 1993: 11). It also forms part of the hair of the San Pedro-bearing deity from the Old Temple at Chavín de Huantar (fig. 37A) as well as its shell-bearing version from the New Temple (fig. 37B). The intertwined pattern also manifests as four parallel «ropes» rising along the side and under the Great Image (fig. 37C), which reinforce its role as a cosmogram or *axis mundi* (BURGER 1992: 270-271).

Cupisnique influence is also found in the underground Gallery of the Offerings near to the Old Temple's circular sunken plaza where the San Pedro-bearing medusa is located. Inside the gallery many of the ceramics discovered by LUMBRERAS (1989: 184-204) are of Cupisnique derivation. Of particular interest is a bottle with star-like floral designs (fig. 38A), which may represent slices of San Pedro (*ibid.*: Fig. 96) similar to those identified on the Tello Obelisk (fig. 38B) by CAMPANA (1996:100-101). BURGER (1992: Fig. 181) has pub-

L'influenza Cupisnique si trova anche nella sotterranea Galleria delle Offerte, vicino alla piazza circolare infossata del Tempio Vecchio, dove si trova la medusa che tiene dei San Pedro. Dentro alla galleria molte delle ceramiche scoperte da LUMBRERAS (1989: 184-204) sono di derivazione Cupisnique. Di particolare interesse è una bottiglia con disegni floreali simili a stelle (**fig. 38A**), che può rappresentare fette di San Pedro (*ibid.*: Fig. 96) simili a quelle identificate sull'Obelisco di Tello (**fig. 38B**) da CAMPANA (1996: 100-101). BURGER (1992: Fig. 181) ha pubblicato una testa Chavin caratterizzata da una clava per l'incastro nella parete, con San Pedro che crescono dietro ai suoi occhi (**fig. 38C**), una localizzazione appropriata dato che il cactus è il catalizzatore della «seconda visione».

Come indicato in precedenza, Keatinge ed Elera hanno notato similitudini stilistiche fra l'arte e le ceramiche dell'area di Jequetepeque e Huaca de los Reyes nel medio Moche, due valli più a sud. Lo stesso è vero per l'architettura (KEATINGE 1980: 469-471; RAVINES 1985: 221-223). Vicino a Huaca de los Reyes la geografia culturale fornisce ulteriori comprensioni nel ruolo del San Pedro nella religione Cupisnique.

ELERA (1993: 240-241) descrive un canyon ai piedi dei monti, Alto de la Guitarra, che connette il medio Moche e le valli di Virú. Partendo da un cimitero Cupisnique vicino a Quirihuac, non lontano da Huaca de los Chinos, si trovano le rimanenze di una strada antica. Un giorno di marcia porta il viaggiatore ai pozzi a metà della strada (JESUS BRICEÑO 1995, comunicazione personale 1998). Questo è anche il luogo di petroglifi nello stile dei fregi di Huaca de los Reyes, inclusa una cosiddetta divinità decapitatrice (NUÑEZ 1986: 325-452; RAVINES 1986: 40-41; ZEVALLOS 1990: 14-18). Un altro giorno di cammino porta al sito megalitico di Keneto nella valle Virú. Elera specula che, per gli specialisti religiosi Cupisnique di Huaca de los Reyes, Alto de la Guitarra può essere stata una strada cerimoniale verso i siti sacri, specialmente se i referenti animali per la loro iconografia religiosa, quali il felino e il boa, vivevano e si riproducevano su queste colline.

Ulteriore conferma per la speculazione di Elera proviene da un altro sito archeologico nella valle Moche vicino a Huaca de los Reyes e Cerro Oreja/Huaca Huatape, precursore del complesso Cerro Blanco/Huaca de la Luna (CAMPANA AND MORALES 1997: 36). Si tratta di una serie di geoglifi formati da pietre stese sul terreno desertico. La formazione più prominente è una volute (**fig. 39**). I disegni si allineano con una montagna dalla forma insolita, Cerro Ancados. Nel folklore locale questa formazione rappresenta due *compadres*, maschio e femmina, che salirono a cavallo, commisero un peccato mortale: l'incesto. Nella credenza andina i trasgressori morali sono trasformati in pietra. Forse il racconto è una rimanenza di un antico tabù associato a un sito preispanico rituale e iniziatico di Alto de la Guitarra.

FEMMINE MOCHE-LAMBAYEQUE

La cultura Cupisnique della costa settentrionale è seguita dalle culture Salinar (200 a.C. – 100 d.C.), Moche (100-800 d.C.) e Lambayeque (800-1350 d.C.). Raffigurazioni di San Pedro si

lisciate a Chavin tenoned head with San Pedro growing from the back of its eye (**fig. 38C**), an appropriate location given that the cactus is the catalyst for «second sight.»

As previously indicated, Keatinge and Elera noted stylistic similarities between the art and ceramics of the Jequetepeque area and Huaca de los Reyes in the middle Moche, two valleys south. The same is true of the architecture (KEATINGE 1980: 469-471; RAVINES 1985: 221-223). Near Huaca de los Reyes the cultural geography provides additional insights into the role of San Pedro in Cupisnique religion.

ELERA (1993: 240-241) describes a foothill canyon, Alto de la Guitarra, which connects the middle Moche and Virú valleys. Departing from a Cupisnique cemetery near Quirihuac not far from Huaca de los Chinos one finds the remains of an ancient road. One day's trek brings the traveler to water holes at the mid-point of the route (JESUS BRICEÑO 1995, personal communication 1998). This is also the location of petroglyphs in the style of the friezes of Huaca de los Reyes, including a so-called decapitator deity (NUÑEZ 1986: 325-452; RAVINES 1986: 40-41; ZEVALLOS 1990: 14-18). Another day on foot brings one to the megalithic site of Keneto in the Virú Valley. Elera speculates that, for Cupisnique religious specialists from Huaca de los Reyes, Alto de la Guitarra may have been a ceremonial route to sacred sites, especially if animal referents for their religious iconography, such as the feline and boa lived and reproduced in these foothills.

Further support for Elera's speculation comes from another archaeological site in the Moche Valley near Huaca de los Reyes and Cerro Oreja/Huaca Huatape, precursor for the Cerro Blanco/Huaca de la Luna complex (CAMPANA AND MORALES 1997: 36). It is a series of geoglyphs formed by stones laid on the desert floor. The most prominent formation is a volute (**fig. 39**). The designs line up with an unusually shaped mountain, Cerro Ancados. In local folklore this formation represents two *compadres*, male and female, mounted on horses, who committed a mortal sin by having an incestuous affair. In Andean lore moral transgressors are turned to stone. Perhaps the tale is a remnant of an ancient taboo associated with a pre-Hispanic ritual and initiatory site related to Alto de la Guitarra.

MOCHE-LAMBAYEQUE FEMALES

Cupisnique culture on the north coast is followed by Salinar (200 BC to 100 AD), Moche (100-800 AD), and Lambayeque (800-1350 AD). San Pedro depictions are found in the ceramic art of all of these cultures.

In Salinar ceramics stylized depictions of San Pedro predominate (**fig. 40** after LARCO 1944: 11) while the Moche tradition features a cowed female with San Pedro in her hand. Her cowl has formative antecedents (PELLE *et al.* 1995: Cat. Nos. 6 & 10 – **fig. 41, 42**). She persists from Moche through Lambayeque. We will have more to say about her shortly.

ELERA (1993: 249) points out that the Cupisnique stepped volute persists in Moche ceramics as a sacrificial scene in which a long-haired victim lies face-down on top of a wave-like

trovano nell'arte ceramica di tutte queste culture.

Nelle ceramiche Salinar predominano raffigurazioni stilizzate del San Pedro (fig. 40 da LARCO 1944: 11), mentre la tradizione Moche è caratterizzata da una femmina incappucciata che tiene nella mano il San Pedro. Il suo cappuccio ha precedenti formativi (PELLE *et al.* 1995: Cat. N. 6 e 10 – fig. 41, 42). Essa persiste dalla cultura Moche a quella Lambayeque. Parleremo più approfonditamente di ciò entro breve.

ELERA (1993: 249) afferma che la spirale a gradini Cupisnique persiste nelle ceramiche Moche come una scena sacrificale, dove una vittima dalla lunga chioma giace a faccia in giù sulla cima di una spirale simile all'onda nel punto dove inizia a piegarsi verso il basso. Un essere fornito di zanne officia dal lato dei gradini (BENSON 1972: Fig. 2-11 e 2-12; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 189a,b; KUTSCHER 1954: Fig. 79b,d). In altre scene la spirale è sostituita da cime di monti (DONNAN 1978: Fig. 222-227; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 182-186). ELERA (*op. cit.*) suggerisce che le spirali a gradino rappresentano montagne e possibilmente acqua (o nuvole per CORDY-COLLINS 1996). Egli discute una pietra intagliata Cupisnique proveniente da Limoncarro, vicino a Talambo, che mostra pesci sparvieri felinizzati che fuoriescono dall'acqua portando conchiglie di *Spondylus* serpentine (LAPINER 1976: Fig. 117 e 118). Nelle parti superiori delle ali distese delle aquile ci sono disegni e spirali a gradini.

DONALD SKILLMAN (1990: 4) ha pubblicato una fotografia di una bottiglia con collo a staffa Moche I-II trovata a Mocollope, nella parte inferiore della valle Chicama, dove il mitologema Cupisnique inizia ad assumere caratteristiche moche. Essa mostra tre montagne con un uomo dai lunghi capelli a faccia in giù sul picco centrale. Tre San Pedro con quattro coste sono modellati sul pezzo, due sui lati dei picchi esterni e uno ai piedi del picco centrale. Attorcigliato attorno alla base dei monti e che scruta fra i due picchi alla destra dell'osservatore c'è un serpente maculato con la testa di ciò che è probabilmente la volpe del deserto (*Lycalopex sechurae* – fig. 43). CORDY-COLLINS (1996: Fig. 11; 1998: Fig. 6.16) ha pubblicato un simile pezzo moche III senza la vittima, dove il felino e il serpente sono modellati separatamente – cfr. fig. 44. Se Elera ha ragione, i motivi di spirali a gradini Cupisnique sono stati «naturalizzati» come colline costiere, habitat di cervi, volpi e lumache di terra. Queste ultime, che si raggruppano sul cactus *gigantón*, sono state usate come cibo almeno dal periodo Formativo (ELERA 1993: 233-235; GÁLVEZ *et al.* 1991, 1993) (cfr. BASTIEN 1978: 36-50 per la metafora del monte a gradini del Qollahuaya boliviano).

STEVE BOURGET (1995) presenta un'ipotesi per i sacrifici dalle rupi nel periodo Moche, essendo il sito principale il conico Cerro Blanco dietro a Huaca de la Luna, nella parte inferiore della valle Moche. Strati di andesite ad arco del monte sono imparentati con l'arco bicefalo nell'arte moche (*ibid.* 83-85, 95). In due recipienti moche egli identifica un San Pedro che si erge dietro alla vittima e al prete officiante (fig. 45 da *ibid.*: Fig. 14). Egli considera il tema sottostante come acqua abbondante e fertilità agricola raggiunti mediante comunione con il regno dei morti e degli antenati, attraverso il sacrificio di sangue (*ibid.*: 92; SHARON 1979: 5-6, 10), possibilmente

volute at the point where it begins to curl downward. A fanged being officiates to the side of the steps (BENSON 1972: Fig. 2-11 & 2-12; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 189 a,b; KUTSCHER 1954: Fig. 79B,D). In other scenes the volute is replaced by mountain peaks (DONNAN 1978: Fig. 222-227; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 182-186). ELERA (*op. cit.*) suggests that the stepped volutes represent mountains and possibly water (or clouds per CORDY-COLLINS 1996). He discusses a Cupisnique carved stone cup from Limoncarro near Talambo showing felinized fish hawks rising out of water bearing serpentized *Spondylus* shells (LAPINER 1976: Fig. 117 & 118). In the upper parts of the eagles' spread wings are step designs and volutes.

DONALD SKILLMAN (1990: 4) has published a photograph of a Moche I-II stirrup-spout bottle found at Mocollope in the lower Chicama Valley in which the Cupisnique mythologem begins to take on Moche characteristics. It shows three mountains with a long-haired human draped face-down over the central peak. Three San Pedros with four ribs are modeled on the piece, two on the sides of the outer peaks and one at the foot of the central peak. Coiled around the base of the mountains and peering between the two peaks to the viewer's right is a spotted serpent with the head of what is probably the desert fox (*Lycalopex sechurae* – fig. 43). CORDY-COLLINS (1996: Fig. 11; 1998: Fig. 6.16) has published a similar Moche III piece without the victim where the feline and the serpent are modeled separately – see fig. 44. If Elera is correct, Cupisnique stepped volute motifs have been «naturalized» as coastal foothills, habitat of deer, foxes, and land snails. The latter, which cluster on the *gigantón* cactus, have been food stuffs at least from the Formative (ELERA 1993: 233-235; GÁLVEZ *et al.* 1991, 1993) (see BASTIEN 1978: 36-50 for the step-mountain metaphor of the Bolivian Qollahuaya).

STEVE BOURGET (1995) presents an argument for cliff sacrifices in Moche times, the principal site being conical Cerro Blanco behind Huaca de la Luna in the lower Moche Valley. Arched andesite strata of the mountain are cognate with the bicephalous arc in Moche art (*ibid.*: 83-85, 95). In two Moche vessels he identifies a looming San Pedro behind the victim and the officiating priest (fig. 45 from *ibid.*: Fig. 14). He considers the underlying theme to be abundant water and agricultural fertility achieved through communion with the realm of the dead and the ancestors achieved through blood sacrifice (*ibid.*: 92; SHARON 1979: 5-6, 10), possibly near the end of the dry season (HOCQUENGHEM 1987: 180-185). Long hair is a marker of religious status and a medium of communication with the other-world. The step design may be a visual metaphor for the lower jaw of sacrificed victims, another means of communicating with the dead found in both iconographic and archaeological contexts (BOURGET 1995: 91-93). One is reminded of «agnathic» features in pre-Hispanic art.

Returning to the cowed figure, to date 47 modeled Moche pieces have been identified. Twenty are vessels (two with spotted blouses) in which the figure appears alone holding balls (see ANDERSON 1980: 46 for balls of peyote) or slices of what may be San Pedro in her open hand (fig. 46-65); in sixteen of these (fig. 50-65) she wears a necklace (plus earrings in two, fig. 55, 57). In two pots (fig. 66, 67) she has a circular recep-

vicino alla fine della stagione secca (HOCQUENGHEM 1987: 180-185). I capelli lunghi rappresentano un segno distintivo dello stato religioso e un mezzo di comunicazione con l'altro mondo. Il disegno a gradini può essere una metafora visiva per la mascella inferiore delle vittime sacrificali, un altro mezzo di comunicazione con il morto trovato in entrambi i contesti iconografico e archeologico (BOURGET 1995: 91-93). Ciò porta alla mente le caratteristiche «agnatizie» nell'arte preispanica.

Tornando alla figura incappucciata, sino ad oggi sono stati identificati 47 pezzi modellati moche. Venti sono recipienti (due con camicette maculate) in cui la figura appare sola, che tiene dei «bottoni» (cfr. ANDERSON 1980: 46 per i bottoni di peyote) o fette di ciò che può essere San Pedro nella sua mano aperta (fig. 46-65); in sedici di questi (fig. 50-65) essa indossa una collana (più orecchini in due, fig. 55, 57). In due vasi (fig. 66, 67) essa ha un ricettacolo circolare di fronte [essa indossa anche una mantella scura con cappuccio e suona un tamburo in una possibile scena funeraria (DONNAN 1978: Fig. 173; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 141)].

Diciannove dei 47 vasi moche sembrano rappresentare scene di cura o rituali (fig. 68-86). La fig. 68 (fase I ceramica nera) mostra la femmina incappucciata che porta una collana con un bambino e una scatola sulla sua sinistra, mentre taglia una fetta di San Pedro nella sua mano sinistra (GLASS-COFFIN 1998: foto 5 da p. 138; TELLO 1938: 54). In un altro pezzo moche di ceramica nera (fig. 69) essa indossa una collana e tiene ciò che possono essere quattro fette di San Pedro nella sua mano destra e con un paziente alla sua destra e una scatola alla sua sinistra. Due ulteriori recipienti (fig. 70, 71) mostrano la *curandera* con una scatola che tiene la sua mano sinistra su un paziente incappucciato e la sua mano destra all'altezza della sua bocca, con un altro paziente incappucciato ai piedi del primo (DONNAN 1990: 28). In fig. 70 essa potrebbe tenere un ramo di San Pedro. In fig. 72 (fase IV) essa è rappresentata con orecchini e una collana con una fetta di San Pedro a quattro coste nella sua mano destra, un paziente alla sua destra e una scatola di pietre alla sua sinistra. In fig. 73 indossa orecchini e una collana con ciò che potrebbe essere un pezzo di San Pedro nella sua mano sinistra, una scatola alla sua sinistra e un paziente incappucciato avvolto in un lenzuolo sulla sua destra (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 125). In sei vasi (fig. 74-79) essa sembra strofinare un paziente con pietre prelevate da una scatola alla sua sinistra (GLASS-COFFIN 1998: foto 4 da p. 138). La fig. 80 potrebbe riguardare un sacrificio di un bambino (HOCQUENGHEM 1987: 108-115, Fig. 63-67, 75, 76). Nella fig. 81 non vi sono pazienti, ma una persona «alata» indossante una collana con trecce feline e sei oggetti a linea fine davanti a lei sulla camera del recipiente. Tre pentole moche IV (fig. 82-84) la mostrano con caratteristiche da gufo e una palla di San Pedro nella sua mano sinistra (due) accompagnata da un uccello e un'iguana (rotto in due recipienti) con un paziente, conchiglia e cane alla sua sinistra. In fig. 85 è raffigurata la donna-gufo con due suoi compagni gesticolanti con una mano sinistra alzata subordinata a un personaggio con zanne e occhi prominenti, con un vaso nella sua mano destra e un grande cappuccio sulla sua testa. In fig. 86 (fase IV) sembra esser rappresentata una scena completa

tale in front of her [she also wears a dark hooded cape and plays a drum in a possible funerary scene (DONNAN 1978: Fig. 173; HOCQUENGHEM 1987: Fig. 141)].

Nineteen of the 47 Moche pots seem to be curing or ritual scenes (fig. 68-86). Fig. 68 (Phase I blackware) shows the hooded female wearing a necklace with a child and a box on her left cupping a slice of San Pedro in her left hand (GLASS-COFFIN 1998: Photo 5 after p. 138; TELLO 1938: 54). In another Moche blackware piece (fig. 69) she wears a necklace and holds what may be four balls of San Pedro in her right hand with a patient to her right and a box to her left. Two more vessels (fig. 70, 71) show the curer with a box holding her left hand on a cowed patient and her right hand up to her mouth with another cowed patient at the feet of the first (DONNAN 1990: 28). In fig. 70 she may be holding a stalk of San Pedro. Fig. 72 (Phase IV) shows her wearing earrings and a necklace with a four-ribbed slice of San Pedro in her right hand, a patient to her right, and a box of stones to her left. Fig. 73 has her wearing earrings and a necklace with what might be a truncated stalk of San Pedro in her left hand, a box to her left, and a cowed patient wrapped in a blanket on her right (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 125). In six pots (fig. 74-79) she seems to be rubbing a patient with stones from a box to her left (GLASS-COFFIN 1998: Photo 4 after p. 138). Fig. 80 may relate to child sacrifice (HOCQUENGHEM 1987: 108-115, Fig. 63-67, 75, 76). There is no patient in fig. 81, a «winged» necklace-wearing person with feline braids and six fineline objects before her on the vessel's chamber. Three Moche IV pots (fig. 82-84) show her with owl features and a ball of San Pedro in her left hand (two) accompanied by a bird and an iguana (broken in two vessels) with a patient, shell, and dog to her left. Fig. 85 has the owl woman with her two companions gesturing with a raised left hand subordinated to a fanged, bulging-eyed personage with a cup in his right hand and a large bowl on his head. Fig. 86 (Phase IV) appears to be a complete curing scene with the cowed female transformed into an owl and holding two cones in her left hand; a box of possible curing stones—the main artifacts on contemporary shamans' altars—is to her right, stringed *espingo* seeds in front, and a fanged patient to her left (DONNAN 1978: Fig. 200 a, b, c, d; SHARON and DONNAN 1974: 53-56, 64; TELLO 1938: Fig. 70;). HOCQUENGHEM (1977; 1987: 132-138, Fig. 122-132B) suggests this scene illustrates the role of the shaman as *psychopompos* in preparing the deceased for entrance into the other-world (ELIADE 1964: 182). She indicates that much of the paraphernalia depicted are used today in the highlands in the washing of the corpse before burial (HOCQUENGHEM 1977: Fig. 1-18; 1987: 132, Fig. 126); the female *psychopompos* of the early colonial period in Huarochiri is also described (*ibid.*: 94-95).

Five pots (fig. 87-91) depict the cowed woman with the features of an owl. In two (fig. 87, 88) she holds what may be three pieces of San Pedro in her right hand and six in the left (?); in a third (fig. 89), one piece while wearing serpentine earrings and a necklace. In a fourth (fig. 90) she holds a round object in her right hand with *espingo* seeds in front of her (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 130); in the fifth (fig. 91) she wears a spotted blouse and serpentine earrings and holds a

di cura, con la donna incappucciata trasformata in un gufo e che tiene due coni nella sua mano sinistra; alla sua destra è presente una scatola di possibili pietre curative – i principali artefatti presenti sugli altari dello sciamano contemporaneo, semi di *espingo* infilati di fronte e un paziente dotato di zanne alla sua sinistra (DONNAN 1978: Fig. 200 a, b, c, d; SHARON e DONNAN 1974: 53-56, 64; TELLO 1938: Fig. 70;). HOCQUENGHEM (1977; 1987: 132-138, Fig. 122-132B) suggerisce che questa scena illustra il ruolo dello sciamano come *psicopompo* nel preparare il deceduto per l'entrata nell'altro mondo (ELIADE 1964: 182). Essa indica che numerosi fra i parafernali raffigurati sono utilizzati oggi giorno nelle montagne per lavare il cadavere prima della sepoltura (HOCQUENGHEM 1977: Fig. 1-18; 1987: 132, Fig. 126); è descritta anche la donna *psicopompo* del primo periodo coloniale a Huarochiri (*ibid.*: 94-95).

Cinque pentole (fig. 87-91) raffigurano la donna incappucciata con le caratteristiche di un gufo. In due (fig. 87, 88) essa tiene ciò che possono essere tre pezzi di San Pedro nella sua mano destra e sei in quella sinistra (?); in un terzo (fig. 89) un pezzo mentre indossa orecchini serpentine e una collana. In un quarto (fig. 90) tiene un oggetto rotondo nella sua mano destra con semi di *espingo* di fronte ad essa (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 130); nel quinto (fig. 91) essa indossa una camicetta maculata e orecchini serpentine e tiene nella mano destra un cono.

Altri vasi moche modellati mostrano la donna-gufo incappucciata indossante una collana e le mani congiunte (cfr. SAWYER 1954: 16). A volte essa appare con una coperta avvolta sulle sue spalle (DONNAN 1978: Fig. 206; WASSERMAN 1938: Fig. 257, 260); la coperta è indossata anche da un personaggio incappucciato portante una frusta (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 2A, 5). Il gufo incappucciato con mani congiunte apparentemente persiste nella cultura Chimú (900-1430 d.C.; cfr. MARTÍNEZ 1986:II: Fig. 80, 81).

Una quarantottesima raffigurazione moche (fig. 92) è un coccio importato trovato in una ricca sepoltura Recuay di una possibile donna tessitrice, interrata con ceramiche e cristalli di roccia alla base di un altare, nella parete est di un tempio a Pashas (GRIEDER 1978: Fig. 41, 42, p. 260) (la fig. 93 mostra una ceramica Recuay con un probabile San Pedro nella sua bardatura sulla testa, CABIESES 1974: II: 147). L'oggetto rotto fuoriuscente dalla bocca della figura incappucciata può essere un ramo di San Pedro simile a quello mangiato da una volpe antropomorfizzata come identificato da POLIA (1994: 63) e mostrato in fig. 94 (*T. bridgesii* viene effettivamente mangiato crudo, DAVIS 1996: 451-453).

Forti influenze montane si trovano in una figura incappucciata riccamente abbigliata classificata come Huari Norteño B (fig. 95). Essa tiene nella sua mano sinistra un pezzo di San Pedro. Torneremo su questo pezzo entro breve.

Il personaggio incappucciato che tiene San Pedro persiste nella cultura Lambayeque (tre vasi, fig. 96-98). In fig. 96 è raffigurato un recipiente a ceramica rossa, dove la figura femminile ha un ramo di San Pedro a quattro coste nella sua mano sinistra e con il pollice della sua mano destra alzata, direzionato verso la sua bocca (SAWYER 1968: 82; CABIESES 1972: Fig. 3, 1974: I: 210-211). In fig. 97 si può osservare un

cone in her right hand.

Other modelled Moche pots show the hooded owl woman wearing a necklace and clasping her hands (see SAWYER 1954: 16). Sometimes she appears with a bundled blanket over her shoulders (DONNAN 1978: Fig. 206; WASSERMAN 1938: Fig. 257, 260); the bundled blanket is also worn by a cowed whip-bearing personage (HOCQUENGHEM 1987: Fig. 2a, 5). The cowed owl with clasped hands apparently persists into Chimú Culture (900-1430 AD; see MARTÍNEZ 1986:II: Fig. 80, 81).

A forty-eighth Moche depiction (fig. 92) is an imported sherd found in a rich Recuay burial of a possible female weaver interred with ceramics and rock crystals at the base of an altar in the east wall of a temple at Pashash (GRIEDER 1978: Fig. 41, 42, p. 260). (fig. 93 shows a Recuay ceramic with a possible San Pedro in its head gear, CABIESES 1974: II: 147). The broken object protruding from the mouth of the cowed figure may be a stalk of San Pedro similar to the one being eaten by an anthropomorphized fox as identified by POLIA (1994: 63) and shown in fig. 94 (*T. bridgesii* is effectively eaten raw, DAVIS 1996: 451-453).

Strong highland influences are found in a richly attired and cowed figure classified as Huari Norteño B (fig. 95). She appears to be holding a piece of San Pedro in her left hand. We will return to this piece shortly.

The cowed personage holding San Pedro persists in Lambayeque Culture (three pots, fig. 96-98). Fig. 96 is an orangeware vessel in which she has a stalk of four-ribbed San Pedro in her left hand while the thumb of the raised right hand is angled toward her mouth (SAWYER 1968: 82; CABIESES 1972: Fig. 3, 1974: I: 210-211). Fig. 97 is a piece of blackware with a cone in the left hand and a raised and broken right hand which has been repaired to appear as a stump. The remaining woman wears a white cowl and has a raised right forefinger (fig. 98).

The raised hand and arm remind one of three Moche pots, two (fig. 63, 64) holding pieces of San Pedro and one (fig. 65) holding a cone. As we noted above, the Lambayeque piece with the white cape and hood (fig. 98) – almost the only person in this group with her eyes open – holds the tip of a four-ribbed San Pedro stalk (DONNAN 1992: Fig. 173). Her right forefinger is enlarged and held straight up in contrast with the other two pieces where the thumb and forefinger are curled toward each other. Another contrast is the fact that her eyes are open. The closed eyes of the two Lambayeque females (and two-thirds of the Moche sample) may be explained by the seventeenth-century priest-chronicler ARRIAGA's (1968: 51) observation that a «sorceress» from Xampai told her followers that «they must cover their eyes to worship the *huaca*...because the divine essence could not be perceived by human eyes.»

There are several possible explanations for the gestures of the cowl-wearing personages. Where the thumb is prominent, this may be the action of *mocha* (blowing a kiss), a pre-Hispanic gesture of reverence for holy objects and places – except that it was done with the left hand (ARRIAGA 1968: 47, 51). The curled thumb and forefinger could be a *t'inka*, the position adopted today when performing asperitions of liq-

pezzo di ceramica nera con un cono nella mano sinistra e una mano destra alzata e rotta, che è stata riparata per apparire come un moncone. La donna restante indossa un cappuccio bianco e ha un indice destro alzato (fig. 98).

La mano e il braccio alzato ricordano uno dei tre vasi moche, due (fig. 63, 64) che tengono pezzi di San Pedro e uno (fig. 95) che tiene un cono. Come abbiamo notato più sopra, il pezzo Lambayeque con il mantello e il cappuccio bianchi (fig. 98) – quasi l'unica persona in questo gruppo con gli occhi aperti – tiene la cima di un ramo di San Pedro a quattro coste (DONNAN 1992: Fig. 173). Il suo indice destro è ingrandito e sta diritto, in contrasto con gli altri due pezzi dove il pollice e l'indice sono piegati l'uno verso l'altro. Un altro contrasto è il fatto che i suoi occhi sono aperti. Gli occhi chiusi delle due donne Lambayeque (e due terzi del campione moche) possono essere spiegati dall'osservazione del prete cronista del diciassettesimo secolo ARRIAGA (1968: 51) che una «strega» di Xampai disse ai suoi seguaci che «devono coprire i loro occhi per adorare l'*huaca* ... perché l'essenza divina non potrebbe essere percepita da occhi umani».

Ci sono numerose spiegazioni possibili per i gesti dei personaggi che portano il cappuccio. Dove è prominente il pollice, questa può essere l'azione del *mocha* (mandare un bacio), un gesto preispanico di reverenza per gli oggetti e i luoghi sacri – ad eccezione del fatto che era fatto con la mano sinistra (ARRIAGA 1968: 47, 51). Il pollice e l'indice piegati potrebbero essere una *r'inka*, la posizione adottata oggi quando si praticano aspersioni di liquidi nei rituali indigeni di cura, fertilità e purificazione (KAUFFMANN DOIG 1991: 11,13). L'indice prominente è rievocativo di un pezzo di arte folclorica (fig. 99), una scultura in legno di uno sciamano contemporaneo, Eduardo Calderón. Esso mostra una nonna che istruisce suo nipote. Il suo indice alzato è un segno di autorità indicante trasmissione di erudizione culturale da una generazione a quella successiva. Tutti questi gesti possono essere da complemento a ciò che SHARON e DONNAN (1974: 58-59, Tav. 25-33) e DONNAN (1978: 144-155) riferiscono come il «pugno non completamente chiuso» che è imparentato con le scene di sacrificio montano.

Riguardo agli oggetti tenuti dai personaggi, POLIA (1996: 290-291) suggerisce che in alcuni casi essi possono mangiare il cactus, piuttosto che bollirlo e consumare il succo come si fa oggi (sebbene le fig. 23, 24 possano indicare estrazione preispanica di liquidi). Egli afferma anche che la cima del cactus (fig. 100) è considerata la parte più potente della pianta, agente come un «albero cosmico» sugli altari (*mesas*) degli sciamani contemporanei dei monti settentrionali (*ibid.*: 291-292, 437-440; 1988: 196).

I coni tenuti da queste figure quando assumono l'aspetto di un gufo, hanno una lunga storia nella costa settentrionale, incluso un cono dorato seppellito con una donna di alto rango sociale a Kuntur Wasi nella metà del primo millennio a.C. (KATO 1993: 222). Secondo Eduardo Calderón, questi sono coni di calce (DONNAN 1978: 123, Fig. 200C, 203; SHARON e DONNAN 1974: 53, Tav. 6-C). Nei suoi riti, la polvere ottenuta da questi coni era parte di una miscela purificatrice spruzzata oralmente sui pazienti alla fine di una sessione di cura durata

in indigeno curing, fertilità, e purificazione rituali (KAUFFMANN DOIG 1991: 11,13). The prominent forefinger is reminiscent of a piece of folk art (fig. 99), a wood sculpture by a contemporary shaman, Eduardo Calderón. It shows a grandmother instructing her grandson. Her raised forefinger is a sign of authority indicating transmission of cultural lore from one generation to the next. All of these gestures may complement what SHARON and DONNAN (1974: 58-59, Plates 25-33) and DONNAN (1978: 144-155) refer to as the «half-fist» which is cognate with mountain sacrifice scenes.

Regarding the objects held by these personages, POLIA (1996: 290-291) suggests that in some cases they may be eating the cactus, rather than boiling it and consuming the juice as is done today (although fig. 23, 24 may indicate pre-Hispanic liquid extraction). He also points out that the tip of the cactus (fig. 100) is considered to be the most powerful part of the plant acting as a «cosmic tree» on the altars (*mesas*) of contemporary northern highland shamans (*ibid.*: 291-292, 437-440; 1988: 196).

The cones held by these figures when they take on the features of an owl have a long history on the north coast, including a golden cone buried with a high-status female at Kuntur Wasi in the mid first millennium BC (KATO 1993: 222). According to Eduardo Calderón, these are lime cones (DONNAN 1978: 123, Fig. 200C, 203; SHARON and DONNAN 1974: 53, Plate 6-C). In his rituals, the powder from these cones was part of a purification mixture orally sprayed on patients at the end of an all-night curing session. These cones occur frequently in the archaeological record for the north coast and have recently been traced back to 5000 BC by DILLEHAY *et al.* (1997) working at Nanchoc in the upper Zaña Valley. These scholars believe that the cones (fig. 101) were used as the catalytic agents for coca use providing the economic basis for a settled, horticultural way of life on this part of the north coast. Related substances include weavers' chalk found in Cupisnique and Moche burials as well as gypsum found associated with mummified children's hands from the Late Intermediate Period. It is also interesting to note that lime cones used by contemporary healers are called *pasca*, the name for stones rubbed on penitents by healers during Inca times (ARRIAGA 1968: 48).

According to Eduardo Calderón, who had an owl staff on his *mesa* next to a shawl-wearing female (fig. 102), the owl features are an indication of shamanic transformation triggered by San Pedro. In contemporary Moche folklore, the owl is one of the animal familiars of the female *curandera*. For Eduardo it has ambivalent referents symbolizing wisdom and the realm of the dead, *i.e.*, the ancestors. The chthonic side of its nature is inferred from its nocturnal habits and its association with cemeteries. Regarding the latter, there is an ecological metaphor involved since the «hooded» barn owl (*Tycho alba contempta*, fig. 82-84, insert) found on the north coast often nests underground in burrows found in the disturbed soil of looted pre-Hispanic tombs. Its capacity to journey from one plane to another may explain its prominence in Moche art and religion as well as the fact that it was invoked during native confessional rituals in the early colonial period

per tutta la notte. Questi con i si presentano frequentemente nella registrazione archeologica per la costa settentrionale e sono stati recentemente datati al 5000 a.C. da DILLEHAY *et al.* (1997), lavorando a Nanchoc nella parte superiore della valle Zaña. Gli studiosi ritengono che i con i (fig. 101) erano usati come agenti catalitici per l'uso della coca, fornendo la base economica per una maniera di vita sedentaria e orticola in questa parte della costa settentrionale. Sostanze associate includono gesso per tessitrice trovato nelle sepolture Cupisnique e Moche, così come pietra di gesso (*gypsum*) trovato in associazione con mani di bambini mummificate del Periodo Intermedio Tardo. È interessante notare anche che i con i di gesso usati dai curatori contemporanei sono chiamati *pasca*, il nome per le pietre strofinate sui pazienti dai curatori durante i tempi inca (ARRIAGA 1968: 48).

Secondo Eduardo Calderón, che aveva un bastone di gufo sulla sua *mesa* vicino a una figura femminile indossante uno scialle (fig. 102), le caratteristiche di gufo sono un'indicazione di trasformazione sciamanica indotta dal San Pedro. Nel folclore moche contemporaneo il gufo è uno degli animali familiari alla *curandera*. Per Eduardo ha referenti ambivalenti, simboleggiando saggezza e il regno dei morti, cioè degli antenati. Il lato ctonico di questa natura è dedotto dai suoi costumi notturni e dalla sua associazione con i cimiteri. Riguardo a quest'ultimo, è coinvolta una metafora ecologica, poiché il gufo da fienile «incappucciato» (*Tycho alba contempta*, fig. 82-84, inserto) che si trova sulla costa settentrionale, spesso nidifica sottoterra in tane trovate nel terreno disturbato di tombe preispaniche saccheggiate. La sua abilità di viaggiare da un piano a un altro può spiegare la sua frequente presenza nell'arte e nella religione moche, così come il fatto che era invocato durante i riti confessionali nativi nel primo periodo coloniale (ARRIAGA 1968: 48).

È interessante notare che nel campione di HOCQUENGHEM (1987: Fig. 122, 124, 125, 130) di personaggi moche femminili, sono presenti caratteristiche di gufo (*ibid.*: Fig. 130). Ancora, fra i parafernali del suo psicopompo sciamanico (*ibid.*: Fig. 126) c'è un sonaglio a due camere (*ibid.*: 11). Recentemente GLEN RUSSELL (comunicazione personale 1998) ha scoperto un laboratorio per la produzione di strumenti musicali in ceramica, figurine, scene di nascita, ecc., durante i suoi scavi dei siti moche nella parte inferiore della valle Chicama (Mocollope). Le figurine tengono sonagli a doppia camera, mentre uno stampo di nascita ha questo tipo di sonaglio inciso sul retro. Viene alla mente la funzione di psicopompo dello sciamano durante una nascita difficile, come descritta da LÉVI-STRAUSS (1967: 181-201). La donna incappucciata come ostetrica è mostrata in HOCQUENGHEM (1977: Fig. 19) e CABIESES (1974: I: 131). Cfr. CHÁVEZ (in POLIA 1996: 671-685) per la natura sciamanica dell'ostetrica peruviana.

Ulteriori indizi riguardo alla natura della sciamana possono essere raccolti da un coccio precolombiano della *mesa* di Eduardo (fig. 103). Chiamata l'Antica Donna Solitaria, è un'altra figura incappucciata, che è concettualizzata come un'erborista, spirito guardiano dei sacri laghi delle alte vette e associata alla flora. Nelle visioni del curatore indotte dal San Pedro essa appare portante un mazzo di fiori simboleggianti

(ARRIAGA 1968: 48).

It is interesting to note that in HOCQUENGHEM's (1987: Fig. 122, 124, 125, 130) sample of female Moche personages, owl features are present (*ibid.*: Fig. 130). Also, among the paraphernalia of her shamanic psychopomp (*ibid.*: Fig. 126) is a double-chambered rattle (*ibid.*: 11). Recently, GLEN RUSSELL (personal communication 1998) has uncovered a workshop for the production of ceramic musical instruments, figurines, birth scenes, et cetera during his excavations of Moche sites in the lower Chicama Valley (Mocollope). The figurines hold double-chambered rattles while one birth mould has this type of rattle incised on its back. One is reminded of the psychopomp function of the shaman during a difficult birth as described by LÉVI-STRAUSS (1967: 181-201). The cowed woman as midwife is shown in HOCQUENGHEM (1977: Fig. 19) and CABIESES (1974: I: 131). See CHÁVEZ (in POLIA 1996: 671-685) for the shamanic nature of Peruvian midwifery.

Further clues regarding the nature of the female shaman can be gleaned from a pre-Columbian sherd from Eduardo's *mesa* (fig. 103). Called the Ancient Single Woman, it is another cowed figure, which is conceptualized as an herbalist and guardian spirit of sacred highland lakes and associated flora. In the healer's San Pedro-induced visions she appears carrying a bouquet of flowers symbolizing the magical plants used by contemporary *curanderos*. In an alternate vision, she is also seen with a weaver's spindle. One is reminded of the thomb of the Puémapa weaver. On the *mesa*, other nearby artifacts which facilitate her healing powers are the Ancient Single Woman Stone, the Single Woman Staff, the Owl Staff, the Owl Stone, and the Vampire Bat Ceramic.

The hooded «Huari Norteño B» figure mentioned earlier has certain features which may provide clues regarding her identity. There is reason to believe that she might be the priestess («Figure C») in the Moche Presentation Theme or Sacrifice Ceremony as analyzed by DONNAN (1975; 1976: 117-129) and later discovered archaeologically (DONNAN and CASTILLO 1992, 1994). HOCQUENGHEM and LYON (1980) were the first to establish her as a female participant in this scene. They list 14 features which recur in the 43 Moche representations in their sample. Half of these occur in the «Huari Norteño B» piece, most notably two appendages attached to her hood, designated by Hocquenghem and Lyon as «plumelike elements.» In the Huari piece these are birds.

The other cowed females in our sample are much more simply attired than the priestess figures, none of whom wear cowls. But perhaps the priestess and the San Pedro-bearing women who transform into owls holding lime cones were members of the same religious order (CORDY-COLLINS 1994). Or the priestess may be the «Mythical Woman» and the cowed female may be one of a variety of «celebrants» (HOCQUENGHEM 1987: 124-131, 185; MAKOWSKI 1994: 69-72, 81-83).

The fact that the priestess holds a goblet thought to contain blood of sacrificed prisoners may indicate a psychopomp function since she is literally on the threshold between life and death, this world and the next bearing the very substance which contemporary Andeans believe to be the life principle (BASTIEN 1978: 45). In this regard the presence of the cowed

le piante magiche usate dai *curandero* contemporanei. In una visione alternativa, essa è vista anche con un fuso da tessitrice. Viene alla mente la tomba della tessitrice di Puémape. Sulla *mesa*, altri attigui artefatti che facilitano i suoi poteri curativi sono la Pietra dell'Antica Donna Solitaria, il Bastone della Donna Solitaria, il Bastone del Gufo, la Pietra del Gufo e la Ceramica del Pipistrello Vampiro.

La figura incappucciata «Huari Norteño B» prima menzionata, ha certe caratteristiche che possono fornire indizi riguardo alla sua identità. V'è ragione di ritenere ch'essa potrebbe essere una officiante («Figura C») nel Tema di Presentazione Moche o Cerimonia del Sacrificio come analizzato da DONNAN (1975; 1976: 117-129) e più tardi scoperto archeologicamente (DONNAN e CASTILLO 1992, 1994). HOCQUENGHEM e LYON (1980) furono i primi a stabilirla come una partecipante in questa scena. Essi elencano 14 caratteristiche che si presentano nelle 43 rappresentazioni moche del loro campione. Metà di queste si presentano nel pezzo «Huari Norteño B», in particolare appendici attaccate al suo cappuccio, designate da Hocquenghem e Lyon come «elementi simili a piume». Nel pezzo Huari questi sono uccelli.

Le altre figure femminili incappucciate nel nostro campione sono vestite in maniera molto più semplice delle figure di officianti femminili, nessuna delle quali indossa cappucci. Ma forse la officiante e le donne che tengono il San Pedro che si trasformano in gufi che tengono coni di gesso, erano membri del medesimo ordine religioso (CORDY-COLLINS 1994). O la officiante può essere la «Donna Mitica» e la donna incappucciata può essere una delle varietà di «celebranti» (HOCQUENGHEM 1987: 124-131, 185; MAKOWSKI 1994: 69-72, 81-83).

Il fatto che l'officiante tenga un calice ritenuto contenere il sangue dei prigionieri sacrificati, può indicare una funzione da psicopompo, poiché essa è letteralmente sulla soglia fra la vita e la morte, questo mondo e quello successivo portando la stessa sostanza che gli andini contemporanei ritengono essere il principio di vita (BASTIEN 1978: 45). A questo riguardo, la presenza della figura femminile incappucciata in associazione con vasi che possono contenere sangue, mentre partecipa alle cacce di foche sulle isole in mare aperto (DONNAN 1978: Fig. 55; DONNAN 1997: 58; HOCQUENGHEM 1987: 127-129, Fig. 121; MAKOWSKI 1994: 71, Fig. 56), può avere significato mitologico, poiché i primi documenti coloniali indicano che la gente della costa considerava queste isole come la dimora dopo la vita degli antenati trasformati, verso la quale il morto era portato da mammiferi marini (ROSTWOROWSKI 1997: 36). Queste isole erano anche la fonte del fertilizzante *guano* per accrescere i raccolti costieri, cioè, la vita dalla morte, e di pietre di foche – prominenti nelle scene di caccia – che potrebbero essere state utilizzate negli antichi rituali di cura come lo sono oggi (DONNAN 1978: 136-137; SHARON e DONNAN 1974: 55, 67). Vengono in mente i vasi moche dove la donna incappucciata sembra curare con delle pietre.

Gli ordini religiosi femminili durante i tempi inca e coloniale sono descritti da IRENE SILVERBLATT (1987). Certi dettagli possono essere utili per comprendere maggiormente l'officiante della Cerimonia del Sacrificio Moche. Ad esempio, fra gli Inca, i doveri delle vergini «mogli del Sole» (*acllas* o

female in association with jars that may contain blood while attending seal hunts on offshore islands (DONNAN 1978: Fig. 55; DONNAN 1997: 58; HOCQUENGHEM 1987: 127-129, Fig. 121; MAKOWSKI 1994: 71, Fig. 56) may have mythological significance since early colonial documents indicate that coastal peoples perceived these islands as the afterlife abode of transformed ancestors to which the dead were carried by sea mammals (ROSTWOROWSKI 1997: 36). These islands were also the source of *guano* fertilizer to enhance coastal crops, i.e., life from death, and of seal stones – prominent in hunting scenes – which may have been used in ancient curing rituals as they are today (DONNAN 1978: 136-137; SHARON and DONNAN 1974: 55, 67). One is reminded of Moche pots where the cowed woman appears to be curing with stones.

Female religious orders during Inca and colonial times are described by IRENE SILVERBLATT (1987). Certain details may be helpful in learning more about the priestess from the Moche Sacrifice Ceremony. For example, among the Incas, the duties of virgin «wives of the Sun» (*acllas* or *mamaconas*) included the distribution of white corn meal balls (*zancu*) made with sacrificial llama blood during the lunar Festival of the Queen (*Coya Raymi*). This was held near the spring equinox around the beginning of the planting season and the coming of the first rains (*ibid.*: 82, 105). The festival included a purification and expiation ritual (*Citua*) which involved bathing, offerings of rich clothing, and expulsion of all sicknesses into four rivers by 400 warriors, 100 for each cardinal direction (HOCQUENGHEM 1987: 51-55). In the colonial period, virgin «sorceresses» sacrificed guinea pigs before the annual cleaning of the irrigation canals as well as offering the blood of sacrificed llamas at ancestor cave-shrines (*machayes*) during highland community festivals ostensibly celebrating Catholic holy days (SILVERBLATT 1987: 199-201). While presiding over these rites, priestesses donned exquisite *cumbi* vestments. These were the garments in which, after death, they were buried in the same sacred caves.

Today among the Andean Indians the blood from the llama sacrifices is believed to symbolize the life essence of the community, the *ayllu*, which is conceptualized as a metaphorical body. Sprinkling the blood on the fields symbolizes life being pumped to all the parts of the body-politic. The people experience the wholeness of their social body the same way they experience the wholeness of their physical bodies. They believe they must ritually circulate llama blood to the ecological parts of the *ayllu* body to assure life in their physical bodies by guaranteeing a good harvest (BASTIEN 1978: 43-50, 54, 81). Perhaps similar beliefs regarding the connection between blood and fertility were held by the Moche peoples.

Inca priestesses were renowned for their weaving skills, producing *cumbi* for ceremony, gift exchange, and burial (*ibid.*: 85, 99, 202). That weaving may have been one of the tasks of the Moche priestess or her acolytes is hinted by a Moche III-IV pot showing a braided female with weaving implements and the sacrificial goblet from the Sacrifice Ceremony (fig. 104). However, in Moche times weaving was probably a more secular and entrepreneurial craft than was the case with the Incas (CAMPANA 1994).

mamaconas) includevano la distribuzione di palle di cibo di granoturco bianco (*zancu*), fatte con sangue sacrificale di lama, durante la Festa lunare della Regina (*Coya Raymi*). Questa si teneva vicino all'equinozio primaverile, attorno all'inizio della stagione della semina e l'arrivo delle prime piogge (*ibid.*: 82, 105). La festa includeva una purificazione e un rito di espiazione (*Citua*) che coinvolgeva un bagno, offerte di ricchi tessuti e l'espulsione di tutte le malattie nei quattro fiumi da parte di 400 guerrieri, 100 per ciascuna direzione cardinale (HOCQUENGHEM 1987: 51-55). Nel periodo coloniale, le «streghe» vergini sacrificavano cavie prima della pulizia annuale dei canali di irrigazione, così come l'offerta di sangue dei lama sacrificati presso i santuari-grotta degli antenati (*machayes*), durante le feste montane comunitarie, apparentemente celebranti le festività cristiane (SILVERBLATT 1987: 199-201). Presiedendo questi riti, le officianti vestivano squisiti vestiti *cumbi*. Questi erano capi di vestiario in cui, dopo morte, esse erano seppellite nelle medesime grotte sacre.

Oggi, fra gli andini il sangue dei sacrifici di lama è ritenuto simboleggiare l'essenza vitale della comunità, l'*ayllu*, che è concettualizzato come un corpo metaforico. Spargere il sangue sui campi simboleggia la vita sparsa a tutte le parti dello Stato. La gente prova la totalità del suo corpo sociale nel medesimo modo in cui essi sperimentano la totalità dei loro corpi fisici. Essi ritengono che devono circolare ritualmente sangue di lama nelle parti ecologiche del corpo *ayllu* per assicurare la vita nei loro corpi fisici, garantendo un buon raccolto (BASTIEN 1978: 43-50, 54, 81). Forse simili credenze riguardo alla connessione fra sangue e fertilità furono portati dai Moche.

Le officianti inca erano rinomate per le loro abilità come tessitrici, produttrici di *cumbi* per la cerimonia, lo scambio di doni e la sepoltura (*ibid.*: 85, 99, 202). Che la capacità di tessere possa essere stato uno dei compiti delle officianti moche o dei loro accoliti è suggerita da un vaso Moche III-IV, mostrando una figura femminile con trecce con strumenti di tessitura e calice sacrificale dalla Cerimonia del Sacrificio (fig. 104). Tuttavia, nei periodi moche la tessitura era probabilmente un mestiere più secolare e imprenditoriale che nel caso degli Inca (CAMPANA 1994).

Non sappiamo se le officianti moche erano sposate o no, ma il cronista-prete spagnolo CALANCHA (1638: 555) indica che la tarda cultura costiera Chimú (900-1430 d.C.) aveva vergini dedicate al culto della luna, ch'egli paragona alle *aclla* di Cuzco. Anche il coccio di figura femminile incappucciata della *mesa* di Eduardo è designata come una «donna solitaria». Sembra significativo che questo personaggio era associato alle lagune dei monti alti poiché SILVERBLATT (1987: 197-210) documenta una società femminile clandestina di donne non sposate nell'alto paramo andino (*puna*), vicino a Otucó, durante i tempi coloniali. Sappiamo che i laghi della Sierra erano siti d'iniziazione sciamanica (AGUSTINOS 1992a: 13-14; 1992b: 133-134, 169-170). Pensando alla tessitrice di Puémape, viene da domandarsi se abbiamo a che fare con un'antica popolare sorellanza di donne sagge, che persistette sotto una varietà di strutture socio-politiche, dal periodo formativo ai tempi coloniali. Che queste donne possano anche aver ac-

We do not know whether or not the Moche priestess was married, but the Spanish priest-chronicler CALANCHA (1638: 555) indicates that the later north coast Chimú Culture (900-1430 AD) had virgins dedicated to the moon cult, who he compares to the *acllas* of Cuzco. Also the hooded female sherd from Eduardo's *mesa* is designated as a «single woman.» It seems significant that this personage was associated with highland lagoons since SILVERBLATT (1987: 197-210) documents a clandestine woman's society of unmarried females in the high Andean paramo (*puna*) near Otucó during colonial times. We know that Sierra lakes were sites of shamanic initiation (AGUSTINOS 1992a: 13-14; 1992b: 133-134, 169-170). Thinking of the Puémape weaver, one wonders if we are dealing with an ancient grass-roots sisterhood of wise women persisting under a variety of socio-political structures from formative to colonial times. That these women may have also acquired political power and a degree of sexual freedom at least by the time of the Spanish conquest is indicated by the presence during the early colonial period of north-coast female leaders among the Tallán of Piura who were known as *capullanas* because of the hooded dresses they wore (DIEZ 1988: 45-46; FERNÁNDEZ 1988, 1989; VEGA 1988: 20-22). According to VEGA (1988: 22) the root *capu* may be a Tallán word «denoting the female condition.» CAMPANA and MORALES (1997: 20) indicate that it means, «on the earth» and was part of the Yunga name for the Huaca del Sol in the colonial period. However, *capullana* could also be derived from the Spanish term *capuz*, cowl or hooded cape.

INTERPRETATION

A major artifact used by Eduardo in his curing rituals is the rattle, the beat of which – along with whistling and songs – activates the powers of the *mesa* and facilitates the psychedelic action of San Pedro (for rattles and bells in Moche shamanism see HOCQUENGHEM 1977: Fig. 7-15, 22-29, 31; 1987: Fig. 122-124, 126, 134-135). Incised on the rattle is a spiral (fig. 105) referred to as *remolino* (whirlpool). Reminiscent of the Cupisnique volute, it symbolizes the primary visual image seen by the curer after ingesting San Pedro. It is a sign that the cactus is taking effect, stimulating the ecstatic emergence of one's «other I.» This alter ego manifests in a bottle (*seguro*) of magical plants collected at sacred lagoons in the highlands. Particularly powerful *seguros* are called *madrigueros* (lairs), having watery underworld connotations related to the protective qualities of *Pachamama* (Earth Mother) and *Mama Cocha* (Mother Sea).

It is interesting to note that clinical research since the nineteenth century has established the «tunnel» image as a major «form constant» common to the subjective experiences triggered by mescaline and other hallucinogens as well as near-death and «out of body» experiences. This image, which coincides with the «peak high» of the psychedelic trip, often manifests when the subject stops merely observing visions and begins to participate in the visionary world. Engulfed by the imagery, one's consciousness «slips down the tunnel into

quisito potere politico e un grado di libertà sessuale, almeno dai tempi della conquista spagnola, è indicato dalla presenza durante il primo periodo coloniale di capi femminili della costa settentrionale fra i Tallán di Piura, che erano note come *capullana*, per via dei vestiti con cappuccio che indossavano (DIEZ 1988: 45-46; FERNÁNDEZ 1988, 1989; VEGA 1988: 20-22). Secondo VEGA (1988: 22) la radice *capu* può essere una parola Tallán «denotante la condizione femminile». CAMPANA e MORALES (1997: 20) indicano che significa «sulla terra», ed era parte del nome yunga per la Huaca del Sol nel periodo coloniale. Tuttavia, *capullana* potrebbe essere derivato anche dal termine spagnolo *capuz*, «cappuccio» o «mantello con cappuccio».

INTERPRETAZIONE

Un artefatto principale usato da Eduardo nei suoi riti di cura è il sonaglio, la cui percussione – insieme a fischi e canti – attiva i poteri della *mesa* e facilita l'azione psichedelica del San Pedro (per sonagli e campane nello sciamanesimo moche si veda HOCQUENGHEM 1977: Fig. 7-15, 22-29, 31; 1987: Fig. 122-124, 126, 134-135). Inciso sul sonaglio v'è una spirale (fig. 105) riferita come *remolino* (vortice). Rievocante la voluta cupisnique, essa simboleggia l'immagine visiva primaria vista dal guaritore dopo l'ingestione del San Pedro. E' un segno che il cactus sta avendo effetto, stimolando l'emergere dell'estasi dell'«altro Io». Questo alter ego si manifesta in una bottiglia (*seguro*) di piante magiche raccolte presso le lagune sacre nelle zone alte dei monti. *Seguro* particolarmente forti sono chiamati *madriguero* (tane), avendo connotazioni acquose del mondo sotterraneo associate alle qualità protettive di *Pachamama* (Madre Terra) e *Mama Cocha* (Madre Mare).

E' interessante notare che, a partire dal diciannovesimo secolo, la ricerca clinica ha stabilito l'immagine «tunnel» come una principale «costante di forma» delle esperienze soggettive ottenute con mescalina e altri allucinogeni, così come esperienze «vicine alla morte» e di «uscita dal corpo». Questa immagine, che coincide con il momento culminante dell'esperienza psichedelica, spesso si manifesta quando il soggetto si ferma ad osservare meramente delle visioni e inizia a partecipare al mondo visionario. Inghiottito dalle immagini, la propria coscienza «scivola nel tunnel nel regno dell'altro mondo» (DEVEREUX 1997: 142-152).

Una volta che il San Pedro è ingerito e la *mesa* è attivata, lo scopo di un rito sciamanico è di invocare la presenza degli spiriti del passato abitanti gli antichi santuari (*huacas*), monti sacri e lagune rigenerative per effettuare la terapia, promuovere la fertilità e guidare le anime verso o dall'altro mondo. Aggressivi animali familiari – rettili, felini, uccelli – sono gli agenti della trasformazione nello stato di trance estatica, che rafforza la comunicazione dello sciamano e la mediazione fra i mondi naturale e sovrannaturale, così come fra gli stati modificati e normali di coscienza.

Di particolare importanza nello sciamanesimo nord-peruviano è un gruppo di laghi d'alta quota vicino alla città di Huancabamba, nella parte finale settentrionale di ciò che LUPE

the otherworldly realm» (DEVEREUX 1997: 142-152).

Once San Pedro is ingested and the *mesa* is activated, the goal of a shamanic ritual is to invoke the presence of the spirits of the past inhabiting ancient shrines (*huacas*), sacred mountains, and regenerative lagoons to effect therapy, promote fertility, and guide souls to or from the other-world. Aggressive animal familiars – reptilian, feline, avian – are the agents of ecstatic trance-state transformation which enhances the shaman's communication and mediation between the natural and supernatural worlds, as well as between normal and altered states of consciousness.

Of particular importance in north Peruvian shamanism are a cluster of highland lakes near the town of Huancabamba at the northern end of what LUPE CAMINO (1992: 50) calls the «health axis» of Central Andean ethnomedicine. During Inca times Huancabamba was the site of a sun temple inhabited by virgin priestesses (VON HAGEN 1959: 92). Recent archaeological research in the area by MARIO POLIA (1994) has identified a pre-Inca feline/water cult dating to 1200 AD but having formative foundations (POLIA 1996: 842).

Today the lakes above Huancabamba—known collectively as las Huarinas—are the destination of pilgrims who come seeking a ritual bath and night healing session performed by local *curanderos*. They are also sites of shamanic initiation. For northern healers the preferred day for bathing in the lakes is June 24th, the day of St. John the Baptist. Besides its obvious association with baptism in the Jordan River, the date is related to pre-Hispanic solstice ceremonies which celebrated storage of the crops after harvest, mythical female ancestors, the reappearance of the Pleiades, and the birth of the new year (HOCQUENGHEM 1983: 7, 9). As MILLONES (1992: 134) points out sierra lakes are «reservoirs of regenerative forces» as well as «a door that communicates with the supernatural and acts as a meeting place between the two worlds.»

Las Huarinas are generally considered to be sacred and feminine in nature (*lagunas* in Spanish). Their deepest parts contain the «mother of the waters» (*Mamayacu*) which shamans extract for rain ceremonies conducted at the beginning of the wet season (POLIA 1996: 657-659). Male shamans often consider themselves to be «married» to guardian spirits of the lagoons with whom they maintain a courtship or nuptial relationship during their ecstatic visionary experiences (*ibid.* 1996: 639). Local folklore designates these tarns as *encantadas* («enchanted», «charmed»), i.e., haunted by the spirits of the Incas and the «Virgins of the Holy Water» who inhabit sunken cities and cultivate gardens of magical flora in a «parallel geography» accessible only to the shaman (POLIA 1996: 190, 237-250; CAMINO 1992: 143-144; GIESE 1989: 181). They are also seen as the abode of the mythical serpent or *Amaru* who ascends to the upper sky world and then returns as zig-zagging lightning accompanying the fertilizing rain (POLIA 1988: 92) or as the bicefalous rainbow. Another weather spirit that ascends out of lagoons is the feline *Qoa* (KAUFFMANN DOIG 1991). An insightful analysis by POLIA (1996: 646) attributes a procreative power to the lagoon since it is the meeting place where water streaming off the sides of masculine upper-world mountains during the rainy season unites with female spring

CAMINO (1992: 50) chiama «asse di salute» dell'etnomedicina delle Ande Centrali. Durante i tempi incaici, Huancabamba era il sito di un tempio del sole abitato da officianti vergini (VON HAGEN 1959: 92). La recente ricerca archeologica condotta da MARIO POLIA (1994) ha identificato un culto del felino/acqua preincaico datato verso il 1200 d.C. ma avente fondamenta formative (POLIA 1996: 842).

Oggi giorno i laghi sopra Huancabamba – noti collettivamente come Huarinas – sono la destinazione di pellegrini che vengono per cercare un bagno rituale e sessioni di cura notturne tenute dai *curandero* locali. Sono anche siti d'iniziazione sciamanica. Per i guaritori del nord il giorno preferito per fare un bagno nei laghi è il 24 di giugno, il giorno di San Giovanni Battista. Accanto a questa ovvia associazione con il battesimo sul fiume Giordano, la data è associata alle cerimonie di solstizio preispaniche che celebravano l'immagazzinamento delle messi dopo la raccolta, antenati femminili mitici, il riapparire delle Pleiadi e la nascita del nuovo anno (HOCQUENGHEM 1983: 7, 9). Come afferma MILLONES (1992: 134), i laghi montani sono «riserve di forze rigenerative» così come «una porta che comunica con il sovrannaturale e agisce come un luogo d'incontro fra i due mondi».

Le Huarinas sono generalmente considerate sacre e di natura femminile (*lagunas* in spagnolo). Le loro parti più profonde contengono la «madre delle acque» (*Mamayacu*), che gli sciamani estraggono per le cerimonie della pioggia condotte all'inizio della stagione umida (POLIA 1996: 657-659). Gli sciamani maschi spesso si considerano «sposati» con gli spiriti guardiani delle lagune, con cui essi mantengono un corteggiamento o una relazione nuziale durante le loro esperienze visionarie (*ibid.* 1996: 639). Il folclore locale designa questi laghetti come *encantadas* («incantati», «ammaliati»), cioè, frequentati dagli spiriti degli Inca e dalle «Vergini dell'Acqua Sacra», che abitano città sommerse e giardini coltivati di flora magica, in una «geografia parallela» accessibile solamente allo sciamano (POLIA 1996: 190, 237-250; CAMINO 1992: 143-144; GIESE 1989: 181). Essi sono visti anche come la dimora del serpente mitico di *Amaru*, che ascende al mondo celeste superiore e quindi ritorna come lampo a zig-zag accompagnando la pioggia fertilizzante (POLIA 1988: 92) o come l'arcobaleno bicefalo. Un altro spirito del tempo meteorologico che ascende alle lagune è il felino *Qoa* (KAUFFMANN DOIG 1991). Un'analisi chiarificatrice di POLIA (1996: 646) attribuisce un potere procreativo alla laguna, poiché è il luogo d'incontro dove l'acqua fuoriuscente dai lati delle montagne maschiline del mondo superiore durante la stagione delle piogge, si unisce con l'acqua di ruscello femminile, che rifornisce la laguna dal mondo sotterraneo, risultante in un «sacro coito» o *hierós gámos* della coppia mitica.

HOCQUENGHEM (1987: 62-78) associa la credenza lagunare del primo periodo coloniale, riguardo ai nessi amorosi di divinità locali dei dintorni di Lurin (Huarochiri), a scene nell'iconografia moche che riportano la copulazione dell'«antenato con cintura a mo' di serpente» con una femmina. In definitiva, queste unioni – che nel regno delle relazioni sociali mettono insieme comunità «superiori» e «inferiori» – facilitano la costruzione di un principale acquedotto che è

water feeding the lagoon from the underworld resulting in a «sacred coitus» or *hierós gámos* of the mythical couple.

HOCQUENGHEM (1987: 62-78) correlates early colonial lagoon lore regarding the amorous liaisons of local deities from the Lurin hinterland (Huarochiri) with scenes in Moche iconography depicting copulation of the «serpent belted ancestor» with a female. In the myths, these women trade their favors for water to irrigate the crops of their valley communities. Ultimately, these unions—which in the realm of social relations bring together «upper» and «lower» communities—facilitate the construction of a major aqueduct which is cleared by animal messengers of the gods such as birds, felines, serpents, and foxes. When the project is completed the mythical female is converted into stone at the canal intake.

HOCQUENGHEM (*ibid.*: 75) contends that this myth, which is annually reaffirmed in ritual and sacrifice, regulates social relations and economic rights, especially at vital times during the agricultural cycle such as the cleaning of the irrigation canals. She adds that the ritual cycle is extremely uniform throughout the Andes.

In contemporary *Ayacucho*, the *Yarga Aspiy* water festival conducted during the spring equinox is a ritual which involves a «purified» young woman. She impersonates the earth in an encounter with the ancestral mountain deities, the *Wamanis*, who descend as water coursing through the irrigation canals to effect a ritual copulation and fertilization. Today in Huarochiri during the same festival, the ancestor, *Huari*, is represented by a plumed actor who descends along the canal while a girl ascends from the cultivated fields for the encounter (HOCQUENGHEM 1987: 58-59).

Putting these mythical elements together can provide a framework for interpreting north coast feline and female San Pedro associations relating to a sacred geography of mountains and water. In Cupisnique ceramics, San Pedro seems to be the catalyst for feline transformation signaled by the cat's backward glance in 10 of the 17 feline/San Pedro pots (CORDY-COLLINS 1998). This facilitates communication with spirits of the mountains (steps) and water (volutes), sources of fertility and abundance flowing from the upper world (mountains) to the lower (ocean) and back again, a cyclical journey also taken by the sun, moon, and stars in an eco-cosmology of respectable antiquity (BASTIEN 1978; BURGER 1992: 275; CAMPANA and MORALES 1997: 84-85, 114; EARLS and SILVERBLATT 1978; HOCQUENGHEM 1987; ISBELL 1978; SHARON 1978: 93-99; URTON 1981).

From Moche to Lambayeque times the feline is replaced by the hooded female, mediator between the living and the dead, as well as the earth and sources of water and reproduction (with possible marine associations; see BOURGET 1994: 431, 439; CAMPANA 1994: 456-457; and CAMPANA and MORALES 1997: 106-107). The nocturnal raptorial bird is her familiar spirit which helps the mediating shaman communicate with the underworld and the ancestors to facilitate the fecund interaction between earth, water, and sky. To this day in traditional Andean communities human health, fertility, and abundance are intimately linked to a balanced relationship with the natural and supernatural realms (BASTIEN 1978). In discussing

liberato dai messaggeri animali degli dei quali uccelli, felini, serpenti e volpi. Quando il progetto è completato, la femmina mitica è convertita in pietra e il canale sale.

HOCQUENGHEM (*ibid.*: 75) ritiene che questo mito, che è annualmente riaffermato nel rito e nel sacrificio, regola le relazioni sociali e i diritti economici, specialmente nei tempi vitali durante il ciclo agricolo, quale la pulizia dei canali di irrigazione. Essa aggiunge che il ciclo rituale è estremamente uniforme nelle Ande.

Nell'*Ayacacho* contemporaneo, la festa delle acque *Yarga Aspiy*, condotta durante l'equinozio primaverile, è un rituale che coinvolge una giovane donna «purificata». Essa impersona la terra in un incontro con le divinità montane ancestrali, i *Wamanis*, che discendono come corsi d'acqua attraverso i canali d'irrigazione per effettuare una copulazione rituale e la fertilizzazione. Oggigiorno a Huarochiri, durante la medesima festa, l'antenato, *Huari*, è rappresentato da un attore piumato che discende lungo il canale mentre una ragazza ascende dai campi coltivati per l'incontro (HOCQUENGHEM 1987: 58-59).

Mettere insieme questi elementi mitici può fornire una struttura per interpretare le associazioni del felino della costa settentrionale e del San Pedro femmina in relazione a una geografia sacra di monti e di acque. Nelle ceramiche cupisnique il San Pedro sembra essere il catalizzatore per la trasformazione felina, segnalata dallo sguardo indietro del felino in 10 dei 17 vasi con felino/San Pedro (CORDY-COLLINS 1998). Ciò facilita la comunicazione con gli spiriti dei monti (gradini) e dell'acqua (volute), fonti di fertilità e abbondanza che fluiscono dal mondo superiore (montagne) verso il basso (oceano) e tornano indietro; un viaggio ciclico fatto anche dal sole, dalla luna e dalle stelle nella eco-cosmologia della rispettabile antichità (BASTIEN 1978; BURGER 1992: 275; CAMPANA e MORALES 1997: 84-85, 114; EARLS e SILVERBLATT 1978; HOCQUENGHEM 1987; ISBELL 1978; SHARON 1978: 93-99; URTON 1981).

Dai tempi moche a quelli lambayeque, il felino è sostituito dalla femmina incappucciata, mediatrice fra la vita e la morte, così come la terra e le fonti d'acqua e la riproduzione (con possibili associazioni marine; cfr. BOURGET 1994: 431, 439; CAMPANA 1994: 456-457; e CAMPANA e MORALES 1997: 106-107). L'uccello rapace notturno è il suo spirito familiare che aiuta le sciamane mediatrici a comunicare con l'altro mondo e con gli antenati, per facilitare l'interazione feconda fra la terra, l'acqua e il cielo. Sino ad oggi nelle comunità tradizionali andine la salute umana, la fertilità e l'abbondanza sono intimamente associate a un rapporto bilanciato con i regni naturale e sovrannaturale (BASTIEN 1978). Discutendo i disegni tessili, CAMPANA (1994: 456-457) descrive la versione moche di questa cosmologia come una «visione tripartita del mondo visibile» (terra, mare, cielo) o una dualità del «cielo di sotto» e dell'«oceano di sopra» con la terra in mezzo.

L'informazione etnografica e archeologica sull'uso del San Pedro è arricchita da qualche comprensione linguistica. A metà del diciassettesimo secolo tre cronisti, Padre OLIVA (1895: 135), COBO (1890: 451), e VÁSQUEZ (POLIA 1996: 284), descrissero l'uso nativo del succo di un cactus liscio nei rituali divinatori. Coloro che bevevano la pozione perdevano i sensi e il giudi-

textile designs, CAMPANA (1994: 456-457) describes the Moche version of this cosmology as a «tripartite vision of the visible world» (earth, sea, sky) or a duality of «sky below» and «ocean above» with the earth inbetween.

The ethnographic and archaeological information on San Pedro use is supplemented by some linguistic insights. In the mid-seventeenth century three chroniclers, Fathers OLIVA (1895: 135), COBO (1890: 451), and VÁSQUEZ (POLIA 1996: 284) described native use of the juice of a smooth cactus in divination rituals. Those who drank the brew were rendered senseless and without judgement, in which state they experienced dreams and visions used in divination. The name of the cactus was *achuma*, which may be an Aymara word. It is defined in BERTONIO's (1612) Aymara vocabulary as «big cactus» and «a drink that makes one lose judgement» (BERTONIO 1879: 7). However, CARRERA's (1644) grammar for the Yunga language of the north coast includes sentences on the topic of drunkenness containing the following words which are similar to Bertonio's name for the judgement-altering plant, e.g. *cyoemep*, *chumep*, *cyumep* (CARRERA 1939: 73, 79, 80, 108). Although the sentences are not translated word for word, the terms can be identified because of their similarity to Yunga words for «drunk», e.g. *chuma*, *chumay*, *chumai*, collected in the early twentieth century before the language became extinct (*ibid.*: xi, xv). Apparently in the nineteenth century the verb *chumarse* («to get drunk») was found in Peru and Chile (COBO 1890: 451, n. by Jiménez de la Espada). It is still current in Ecuador and Colombia.

Besides its role as a catalyst for psychological transformation, *achuma* (or *huachuma*) also appears to have a cosmological function. This seems to be indicated by the fact that the vast majority of the clearly rendered cacti in the archaeological record have four ribs. In contemporary north coastal shamanism a four-ribbed San Pedro cactus is extremely rare and very powerful – similar to the four-leaf clover in Irish lore. It is the cosmic center for the «four winds» and «four roads», an invocation which Eduardo Calderón used to open and close his healing ceremonies. The four roads divided his microcosmic *mesa* into four quadrants like those of the Inca Empire, *Tawantinsuyo* («Land of the Four Parts» or *suyos*). This is similar to the quadripartition of major sacred images in Moche, Chavin, and Cupisnique art as delineated by four serpents in four fields (fig. 106 after CAMPANA and MORALES 1997: 86-91, Fig. 37-40) as well as the four San Pedros with four ribs in Cupisnique pottery. *Mesa* roads radiated from the crucifix at the center (like Cuzco, the «navel» of the Inca domain). This central pivot of the *mesa* allowed the shaman to perform San Pedro-induced ecstatic «magical flight» to the upper (*hanan*) and lower (*hurin*) realms (*pachas*) of the cosmos. POLIA (1996: 436-440) shows that San Pedro and the crucifix serve the same purpose on the *mesas* of shamans in the northern highlands (fig. 107). In effect, the sacred cactus is the *axis mundi* uniting worlds and planes of existence. Like its Christian namesake, it provides access to the sacred space where *anthropos* and *kosmos* come together.

zio, nel cui stato essi sperimentavano sogni e visioni usati nella divinazione. Il nome del cactus era *achuma*, che può essere una parola aymara. E' definita nel vocabolario aymara di BERTONIO (1612) come «grosso cactus» e «una bevanda che rende chi la prova privo di giudizio» (BERTONIO 1879: 7). Tuttavia, la grammatica di CARRERA (1644) per la lingua Yunga della costa settentrionale include sentenze sull'argomento dell'ebbrezza, contenente le seguenti parole che sono simili al nome di Bertonio per la pianta che altera il giudizio, cioè *cyoemep*, *chumep*, *cyumep* (CARRERA 1939: 73, 79, 80, 108). Sebbene le sentenze non sono tradotte parola per parola, i termini possono essere identificati per via delle loro similitudini alle parole yunga per «ebbro», cioè *chuma*, *chumay*, *chumai*, raccolte agli inizi del ventesimo secolo prima che la lingua si estinguesse (*ibid.*: XI, XV). Apparentemente, nel secolo diciannovesimo il verbo *chumarse* («diventare ebbro») si trovava in Perù e in Cile (COBO 1890: 451, n. di Jiménez de la Espada). E' ancora presente in Ecuador e in Colombia.

Accanto al ruolo come un catalizzatore per la trasformazione psicologica, l'*achuma* (o *huachuma*) sembra avere anche una funzione cosmologica. Ciò sembra essere indicato dal fatto che la vasta maggioranza dei cactus chiaramente resi negli scavi archeologici hanno quattro coste. Nello sciamanesimo contemporaneo della costa settentrionale, un cactus di San Pedro a quattro coste è estremamente raro e molto potente – simile al trifoglio a quattro foglie della credenza irlandese. E' il centro cosmico per i «quattro venti» e le «quattro strade», un'invocazione che Eduardo Calderón usava per aprire e chiudere le sue cerimonie di cura. Le quattro strade dividevano la sua *mesa* microscopica in quattro quadranti, come quelli dell'Impero Incaico, *Tawantinsuyo* («Terra delle Quattro Parti» o *suyos*). Ciò è simile alla quadripartizione delle principali immagini sacre nell'arte moche, chavin e cupisnique, come delineato da quattro serpenti nei quattro campi (fig. 106, da CAMPANA e MORALES 1997: 86-91, Fig. 37-40), così come i quattro San Pedro con quattro coste nel vasellame cupisnique. Le strade della *mesa* radiano dall'incrocio al centro (come Cuzco, l'«ombelico» del dominio incaico). Questo perno centrale della *mesa* permetteva allo sciamano di intraprendere il «volo magico» estatico indotto dal San Pedro verso i regni (*pachas*) superiore (*hana*) e inferiore (*hurin*) del cosmo. POLIA (1996: 436-440) mostra che il San Pedro e l'incrocio servono lo stesso motivo sulle *mesa* degli sciamani nelle terre alte settentrionali (fig. 107). In effetti, il sacro cactus è l'*axis mundi* che unisce i mondi e i piani dell'esistenza. Come il suo omonimo cristiano, esso fornisce l'accesso allo spazio sacro dove *anthropos* e *kosmos* si uniscono.

NOTE

¹ Presentato al LX Incontro Annuale dell'Institute of Andean Studies, Berkeley, California, 7 gennaio 2000. Sono profondamente indebitato con Eduardo Calderón e Alana Cordy-Collins per molti anni di interazione collegiale e con Bonnie Glass-Coffin e Christopher D. Donnan per rendermi disponibili i loro archivi inediti e aiutarmi nella raccolta di documentazione, l'ultimo dall'Archivio Moche (UCLA). Senza il loro prezioso aiuto questo articolo non sarebbe

NOTES

¹ Presented at the 40th Annual Meeting of the Institute of Andean Studies, Berkeley, California on January 7, 2000. I am deeply indebted to Eduardo Calderón and Alana Cordy-Collins for many years of collegial interaction and to Bonnie Glass-Coffin and Christopher B. Donnan for sharing their unpublished archival and collection research with me, the latter from the Moche Archive (UCLA). Without their invaluable help this paper would not have been possible. Thanks also to Deena Tuttle and Erik Jensen for word processing and photo scanning.

² For other Nasca pieces see CABIESES (1974: II: 18-21), DAVIS (1999: 55 & 56), POLIA (1988: 194; 1996: Ch. 8: Photo 5), SHARON (1982: 799), and Cordy-Collins photos from the M.H. de Young Museum, San Francisco and the Murray Collection, Alta Vista, AZ. For a south coast textile see SHARON and DONNAN (1977: 378). See fig. 108, 109.

DOUGLAS SHARON
San Diego Museum of Man
1350 El Prado, Balboa Park
San Diego, CA 92101, USA

SOURCES

1. Furst (1972: Fig. 41). Lapiner (1976: Fig. 41). Sharon and Donnan (1977: 379). Sharon (1978: Fig. 4-8). Alva (1986: 183 a, b). Burger (1992: 84). Cordy-Collins (1998: Fig. 6.3). Collection, Munson-Williams Proctor Institute, Utica, NY, Talambo, Jequetepeque Valley.
2. Sotheby's (November 23 & 24, 1982, Lot 26). Cordy-Collins (1998: 6.4). Tembladera, Jequetepeque Valley.
3. Photo, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 7; 1998: Fig. 6.9). Javier Ponce Collection, Lima. Puémape, Jequetepeque Valley.
4. Photo, Mario Polia (1988: 191; 1996: Ch. 8: Photo 1). Cordy-Collins (1996: Fig. 6). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.
5. Sotheby's (November 24, 1997, Lot 2). Tembladera, Jequetepeque Valley.
6. Photo, David Bernstein. Ex. Collection D. Veintilla, Paris. Tembladera, Jequetepeque Valley.
7. Photo, Fred Landmann. Sawyer and Maitland (1983: Fig. 27A). Morris and von Hagen (1993: Fig. 33). Cordy-Collins (1996: Fig. 3; 1998: Fig. 6.5). Von Hagen and Morris (1998: 36-39). American Museum of Natural History, NY. 41.2/ 7517. Formerly Fred Landmann Collection and Beno Mattel Collection, Buenos Aires. Tembladera, Jequetepeque Valley.
8. Alva (1986: Fig. 186). Kcomt Archive. Chungul, Jequetepeque Valley.
9. Photos, Alan Sawyer. Beno Mattel Collection, Buenos Aires. Insert, Christopher B. Donnan. Cordy-Collins (1996: Fig. 9). Linden-Museum für Volkerkunde, Stuttgart. Tembladera, Jequetepeque Valley.
10. Photos, R. X. Reichert. Cordy-Collins (1996: Fig. 4). Beno Mattel Collection, Buenos Aires. Tembladera, Jequetepeque Valley.
11. Photos, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 8). Javier Ponce Collection, Lima. Puémape, Jequetepeque Valley.
12. Bromberg (1979: 38). Alva (1986: Fig. 174 a-c). Cordy-Collins (1996: Fig. 10; 1998: Fig. 6.6a, b). Kcomt Archive. Dallas Museum of Art. Formerly Juan Salinas Collection. Talambo, Jequetepeque Valley.

stato possibile. Grazie anche a Deena Tuttle ed Erik Jensen per i relativi lavori informatici.

² Per altri pezzi Nasca cfr. CABIESES (1974: II: 18-21), DAVIS (1999: 55, 56), POLIA (1988: 194; 1996: Cap. 8: foto 5), SHARON (1982: 799), e foto di Cordy-Collins dal M.H. de Young Museum, San Francisco e la Raccolta Murray, Alta Vista, AZ.; per un tessile della costa meridionale cfr. SHARON e DONNAN (1977: 378). Si vedano fig. 108, 109.

FONTI

1. Furst (1972: Fig. 41). Lapiner (1976: Fig. 41). Sharon e Donnan (1977: 379). Sharon (1978: Fig. 4-8). Alva (1986: 183 A, B). Burger (1992: 84). Cordy-Collins (1998: Fig. 6.3). Raccolta, Munson-Williams Proctor Institute, Utica, NY, Talambo, Jequetepeque Valley.
2. Sotheby's (novembre 23, 24, 1982, Lot 26). Cordy-Collins (1998: 6.4). Tembladera, Jequetepeque Valley.
3. Foto, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 7; 1998: Fig. 6.9). Raccolta Javier Ponce, Lima. Puémapé, Jequetepeque Valley.
4. Foto, Mario Polia (1988: 191; 1996: Cap. 8: f. 1). Cordy-Collins (1996: Fig. 6). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.
5. Sotheby's (novembre 24, 1997, Lot 2). Tembladera, Jequetepeque Valley.
6. Foto, David Bernstein. Ex. Raccolta D. Veintilla, Paris. Tembladera, Jequetepeque Valley.
7. Foto, Fred Landmann. Sawyer e Maitland (1983: Fig. 27A). Morris e von Hagen (1993: Fig. 33). Cordy-Collins (1996: Fig. 3; 1998: Fig. 6.5). Von Hagen e Morris (1998: 36-39). American Museum of Natural History, NY 41.2/ 7517. Raccolta Formerly Fred Landmann e Raccolta Beno Mattel, Buenos Aires. Tembladera, Jequetepeque Valley.
8. Alva (1986: Fig. 186). Kcomt Archive. Chungul, Jequetepeque Valley.
9. Foto, Alan Sawyer. Beno Mattel Collection, Buenos Aires. Insert, Christopher B. Donnan. Cordy-Collins (1996: Fig. 9). Linden-Museum für Völkerkunde, Stuttgart. Tembladera, Jequetepeque Valley.
10. Foto, R. X. Reichert. Cordy-Collins (1996: Fig. 4). Raccolta Beno Mattel, Buenos Aires. Tembladera, Jequetepeque Valley.
11. Foto, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 8). Raccolta Javier Ponce, Lima. Puémapé, Jequetepeque Valley.
12. Bromberg (1979: 38). Alva (1986: Fig. 174 a-c). Cordy-Collins (1996: Fig. 10; 1998: Fig. 6.6a, b). Archivio Kcomt. Dallas Museum of Art. Prima in Raccolta Juan Salinas. Talambo, Jequetepeque Valley.
13. Foto, Mario Polia (1998: 192; 1996: Cap. 8: f. 2). Cordy-Collins (1996: Fig. 5; 1998: Fig. 6.10). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.
14. Foto, Alana Cordy-Collins (1998: Fig. 6.8). Lapiner (1976: Fig. 44). The Metropolitan Museum of Art, 67. 239. 17.
15. Foto, Christopher B. Donnan. Raccolta Anton Roeckl, Irschenberg. Seeried 1, D-83737.
16. Alva (1986: Fig. 184 a, b). Archivio Kcomt. Talambo, Jequetepeque Valley.
17. Foto, Mario Polia (1988: 193; 1996: Cap. 8: f. 3). Inserto, Douglas Sharon. Bonavia (1994: 224). Raccolta Enrico Poli, Lima.
18. Foto, Fernando Cabieses (1974: II: 16). Larco Hoyle (1941: Fig. 128). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 04-02-01. Chicama Valley.
19. Foto, Christopher B. Donnan (1992: Fig. 30). UCLA Fowler Museum of Cultural History. x86-2870. Tembladera, Jequetepeque Valley.
20. Alva (1986: Fig. 221 a, b). Giorgio Battistini Collection, Chiclayo. Zaña Valley.
21. Foto, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 04-02-09.
22. Drawing, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen and Asbaek 1995: Cat. No. 45).
23. Foto, courtesy Donna McClelland (Sharon 1978: Fig. 4-7). Chongoyape, Lambayeque Valley.
24. Photos, Douglas Sharon. (Sharon and Donnan 1977: 379). Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
25. Sotheby's (May 16, 1995, Lot 3). Tembladera, Jequetepeque Valley.
26. Lapiner (1976: Fig. 54, 55). Alva (1986: Fig. 466 a-c). The Brooklyn Museum, NY. 68.97. Tembladera, Jequetepeque Valley.
27. Lapiner (1976: Fig. 62, 63). Private Collection. Tembladera, Jequetepeque Valley.
28. Drawing, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen and Asbaek 1995: Cat. No. 4). Schjellerup (1995: 4-9).
29. Foto, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 16). Fred Drew Collection, Caracas. Tembladera, Jequetepeque Valley.
30. Bonavia (1994: Fig. 17). Polia (1996: Ch. 8: Photo 4). Enrico Poli Collection, Lima.
31. Sotheby's (May 17, 1993, Lot 11). Cordy-Collins (1996: Fig. 15). Tembladera, Jequetepeque Valley.
32. Pre-Columbian Art. Bruun Rasmussen. 656. Kunstauktion. Copenhagen. 3-11 December, 1998. 3060.
33. A. Drawing, Paul Johnson. After Guggisberg (1975: Between pp. 106 & 107). B. Drawing, Paul Johnson. After F.L.A.A.R. Photo archive.
34. A. Photo from Patzelt (1989: I: 230-231).
B. Photo, Douglas Sharon. Mercado Central, Chiclayo.
35. Elera (1993: 248). Puémapé, Cupisnique Quebrada.
36. Pimental (1986: Fig. 59). Pampa del Jaguar, Jequetepeque Valley.
37. A. Foto, Abraham Guillén (Llosa Porras 30: 72: 149). Lumbreras (1977: Fig. 26, 27). Donnan and Sharon (1977: 377). Sharon (1978: Fig. 4-6). Burger (1992: 123, 125). Circular Sunken Plaza, Old Temple, Chavin de Huantar. B. Smiling God (Burger 1992: Fig. 13). New Temple, Chavin de Huantar. C. Great Image (Berger 1992: Fig. 6). Old Temple, Chavin de Huantar.
38. A. Foto, Alana Cordy-Collins. University of San Marcos, Lima. Chavin-Qotopukyo ceramic. Kauffman, Doig (1983: 231). Lumbreras (1989: Fig. 96). Offerings Gallery, Old Temple, Chavin de Huantar. B. Foto, Douglas Sharon. Drawing, Paul Johnson. Tello Obelisk (Campana 1995: Fig. 148-150). New Temple. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.

Valley.

20. Alva (1986: Fig. 221 a, b). Raccolta Giorgio Battistini, Chiclayo. Zaña Valley.
21. Foto, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 04-02-09.
22. Disegno, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen e Asbaek 1995: Cat. No. 45).
23. Foto, cortesia di Donna McClelland (Sharon 1978: Fig. 4-7). Chongoyape, Lambayeque Valley.
24. Foto, Douglas Sharon. (Sharon e Donnan 1977: 379). Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
25. Sotheby's (maggio 16, 1995, Lot 3). Tembladera, Jequetepeque Valley.
26. Lapiner (1976: Fig. 54, 55). Alva (1986: Fig. 466 a-c). The Brooklyn Museum, NY 68.97. Tembladera, Jequetepeque Valley.
27. Lapiner (1976: Fig. 62, 63). Collezione privata. Tembladera, Jequetepeque Valley.
28. Disegno, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen e Asbaek 1995: Cat. No. 4). Schjellerup (1995: 4-9).
29. Foto, Alana Cordy-Collins (1996: Fig. 16). Raccolta Fred Drew, Caracas. Tembladera, Jequetepeque Valley.
30. Bonavia (1994: Fig. 17). Polia (1996: Cap. 8: f. 4). Raccolta Enrico Poli, Lima.
31. Sotheby's (maggio 17, 1993, Lot 11). Cordy-Collins (1996: Fig. 15). Tembladera, Jequetepeque Valley.
32. Arte precolombiana. Bruun Rasmussen. 656. Kunstauktion. Copenhagen. 3-11 December, 1998. 3060.
33. A. Disegno, Paul Johnson. Da Guggisberg (1975: fra pp. 106, 107). B. Disegno, Paul Johnson. Da F.L.A.A.R. Foto archivio.
34. A. Foto da Patzelt (1989: 1: 230-231).
B. Foto, Douglas Sharon. Mercado Central, Chiclayo.
35. Elera (1993: 248). Puémape, Cupisnique Quebrada.
36. Pimental (1986: Fig. 59). Pampa del Jaguar, Jequetepeque Valley.
37. A. Foto, Abraham Guillén (Llosa Porras 30: 72: 149). Lumbreras (1977: Fig. 26, 27). Donnan e Sharon (1977: 377). Sharon (1978: Fig. 4-6). Burger (1992: 123, 125). Piazza Circolare Sprofondata, Tempio Vecchio, Chavin de Huantar. B. Dio Sorridente (Burger 1992: Fig. 13). Tempio Nuovo, Chavin de Huantar. C. Grande Immagine (Berger 1992: Fig. 6). Tempio Vecchio, Chavin de Huantar.
38. A. Foto, Alana Cordy-Collins. University of San Marcos, Lima. Chavin-Qotopukyo ceramic. Kauffman, Doig (1983: 231). Lumbreras (1989: Fig. 96). Galleria delle Offerte, Tempio Vecchio, Chavin de Huantar. B. Foto, Douglas Sharon. Disegno, Paul Johnson. Tello Obelisk (Campana 1995: Fig. 148-150). Tempio Nuovo. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. C. Testa tenonica (Berger 1992: Fig. 181). Chavin de Huantar.
39. Foto, Douglas Sharon. Media Valle Moche.
40. Larco Hoyle (1944: 11). Sharon e Donnan (1977: 379). Disegni, Patrick Finnerty. Museo Arqueológico Larco Herrera, Lima. Sinistra: xsc-9-12. Destra: 10-03-06, 10-03-07.
41. Disegno, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen e Asbaek 1995: Cat. No. 10).
42. Disegno, Paul Johnson. Jan Pelle (Pelle, Poulsen e Asbaek 1995: Cat. No. 6). Prima in Raccolta Raul Apestegui, Lima.
43. Foto, R. Donald Skillman (1990: 4). Mocollope, Chicama Valley.
44. Foto, Alan Sawyer. Cordy-Collins (1996: Fig. 11; 1998: Fig. 6.16). Raccolta Uhle, Phoebe Hearst Museum of Anthropology, University of California, Berkeley, No. 4-2835.
45. Disegni, Steve Bourget (1995: Fig. 14). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. c-3071.
46. Foto, Christopher B. Donnan. Carlos Cardoan Collection, Museo de Cochagua.
47. Photo, Bonnie Glass-Coffin. José Cassinelli Collection, Trujillo. 815.
48. Photo, Alan Sawyer. Private Collection, New York.
49. Source unknown.
50. Photo, Christopher B. Donnan. American Museum of Natural History, New York, No. 41.2/6580.
51. Photo, Christopher B. Donnan. Private Collection, Lima.
52. Photo, F. Kaye Sharon. José Cassinelli Collection, Trujillo. 339.
53. Photo, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-7.
54. Photo, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 68-8-7.
55. Drawing, Paul Johnson. Anne Marie Hocquenghem (1977: Fig. 20). Musée de l'Homme, Paris. Droullion fund. No. 83 30 215.
56. Photo, P. Scholz. Kauffmann Doig (1998: 97). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. c-64090.
57. Photo, Alana Cordy-Collins. David Bernstein Collection, NY.
58. Photo, Douglas Sharon. Polia (1996: Ch. 8: Photo 6). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
59. Sotheby's (November 23, 24, 1982, Lot 245).
60. Photo, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-5.
61. Photo, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-1.
62. Photo, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 67-05-03.
63. Sotheby's (May 16, 1995, Lot 195).
64. Photo, Douglas Sharon. Cabieses (1974: 1: 207). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
65. Photo, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-4.
66. Photo, courtesy Christopher B. Donnan. The Brooklyn Museum. 41.1275.91.
67. Photo, courtesy Christopher B. Donnan. Source unknown.
68. Photo, Alan Sawyer. Glass-Coffin (1998: Photo 5 after p. 138). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. c-54581.
69. Photo, Douglas Sharon. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
70. Photo, Christopher B. Donnan. Private Collection.
71. Photo, Christopher B. Donnan. Insert, Nathan Ben. Donnan (1990: 38). Private Collection, Lima.
72. Photo, Douglas Sharon. Insert, Fernando Cabieses (1974: 1: 214). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
73. Photo, Christopher B. Donnan. Hocquenghem (1977: Fig. 21; 1987: Fig. 125). Museum für Völkerkunde, Berlin. No. va 64760.

47. Foto, Bonnie Glass-Coffin. José Cassinelli Collection, Trujillo. 815.
48. Foto, Alan Sawyer. Private Collection, New York.
49. Fonte ignota.
50. Foto, Christopher B. Donnan. American Museum of Natural History, New York, No. 41.2/6580.
51. Foto, Christopher B. Donnan. Raccolta privata, Lima.
52. Foto, F. Kaye Sharon. José Cassinelli Collection, Trujillo. 339.
53. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-7.
54. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 68-8-7.
55. Disegno, Paul Johnson. Anne Marie Hocquenghem (1977: Fig. 20). Musée de l'Homme, Paris. Droullion fund. No. 83 30 215.
56. Foto, P. Scholz. Kauffmann Doig (1998: 97). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. C-64090.
57. Foto, Alana Cordy-Collins. David Bernstein Collection, NY.
58. Foto, Douglas Sharon. Polia (1996: Cap. 8: Photo 6). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
59. Sotheby's (novembre 23, 24, 1982, Lot 245).
60. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-5.
61. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-1.
62. Foto, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 67-05-03.
63. Sotheby's (maggio 16, 1995, Lot 195).
64. Foto, Douglas Sharon. Cabieses (1974: I: 207). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
65. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 69-5-4.
66. Foto, cortesía di Christopher B. Donnan. The Brooklyn Museum. 41.1275.91.
67. Foto, cortesía di Christopher B. Donnan. Fonte ignota.
68. Foto, Alan Sawyer. Glass-Coffin (1998: f. 5 da p. 138). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. C-54581.
69. Foto, Douglas Sharon. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
70. Foto, Christopher B. Donnan. Private Collection.
71. Foto, Christopher B. Donnan. Inserto, Nathan Ben. Donnan (1990: 38). Collezione privata, Lima.
72. Foto, Douglas Sharon. Inserto, Fernando Cabieses (1974: I: 214). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
73. Foto, Christopher B. Donnan. Hocquenghem (1977: Fig. 21; 1987: Fig. 125). Museum für Völkerkunde, Berlin. No. VA 64760.
74. Foto, Christopher B. Donnan. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.
75. Foto, Christopher B. Donnan. Museum für Völkerkunde, Berlin.
76. Foto, Christopher B. Donnan. Raul Apestegui Collection, Lima.
77. Foto, Christopher B. Donnan. Raul Apestegui Collection, Lima.
78. Foto, Bonnie Glass-Coffin (1998: Photo 4 after p. 138). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. C-54571.
79. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 069-004-009.
80. Foto, Bonnie Glass-Coffin. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. 105360.
81. Foto, Bonnie Glass-Coffin. José Cassinelli Collection, Trujillo. 302.
82. Fotos, Christopher B. Donnan. Museo de America, Madrid, No. 1420.
83. Foto, Douglas Sharon. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
84. Foto, Douglas Sharon. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
85. Foto, Christopher B. Donnan. Source unknown.
86. Foto, Christopher B. Donnan. Sharon and Donnan (1974: 53-56, 64; 1997: 380). Donnan (1978: Fig. 200 a-d). Sharon (1978: 4-10). Peabody Museum, Harvard University, Cambridge.
87. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 81-2-5.
88. Foto, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 82-02-04.
89. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. 82-02-13.
90. Fotos, Anne Marie Hocquenghem (1987: Fig. 130). Museum für Völkerkunde, Berlin. No. VA 47932.
91. Foto, Linda Fisk. San Diego Museum of Man, Gildred Collection. No. 1981-14-174.
92. Foto, Terence Grieder (1978: Fig. 41, 42, p. 260). Pashash.
93. Foto, Fernando Cabieses (1974: II: 147). (Leicht 1960: Plate 35A). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. C-54386.
94. Foto, Mario Polia (1994: 630). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. C-1207.
95. Foto, Denver Museum of Natural History. AC. 10802.
96. Foto, Bonnie Glass-Coffin. Sawyer (1968: 82). Cabieses (1972: Fig. 3; 1974: I: 210-211). Sharon and Donnan (1977: 380). Sharon (1978: Fig. 4-11). Polia (1988: 195). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
97. Foto, Alan Sawyer. Inset, David Brill. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
98. Donnan (1992: Fig. 173). UCLA Fowler Museum of Cultural History. x88-823.
99. Foto, Linda Fisk. Ryan Sharon Collection, San Francisco.
100. Foto, Mario Polia (1988: 196). Drawings, Polia (1996: 292, 438-439).
101. Top photos, Christopher B. Donnan (1978: 201, 203). Bottom photos, Dillehay, Rosen and Netherly (1977: 50).
102. Foto, Douglas Sharon.
103. Foto, David Brill.
104. Foto, Harry La Salle. San Diego Museum of Man. Gildred Collection. 1981-14-173.
105. Foto, David Brill.
106. Campana and Morales (1997: Fig. 37-40.) A. Cupisnique pectoral B. Raimondi Stone, New Temple, Chavin de Huantar. C. Black and White Portal, south column, New Temple. D. Principal Deity, Temple of the Moon, Moche.
107. Drawing, Mario Polia (1996: 467).

86. Foto, Christopher B. Donnan. Sharon e Donnan (1974: 53-56, 64; 1997: 380). Donnan (1978: Fig. 200 a-d). Sharon (1978: 4-10). Peabody Museum, Harvard University, Cambridge.
87. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco-Herrera, Lima. 81-2-5.
88. Foto, F. Kaye Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco-Herrera, Lima. 82-02-04.
89. Foto, Douglas Sharon. Museo Arqueológico Rafael Larco-Herrera, Lima. 82-02-13.
90. Foto, Anne Marie Hocquenghem (1987: Fig. 130). Museum für Völkerkunde, Berlin. No. VA 47932.
91. Foto, Linda Fisk. San Diego Museum of Man, Gildred Collection. No. 1981-14-174.
92. Foto, Terence Grieder (1978: Fig. 41, 42, p. 260). Pashash.
93. Foto, Fernando Cabieses (1974: 11: 147). (Leicht 1960: Tav. 35A). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. C-54386.
94. Foto, Mario Polia (1994: 630). Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, No. C-1207.
95. Foto, Denver Museum of Natural History. AC 10802.
96. Foto, Bonnie Glass-Coffin. Sawyer (1968: 82). Cabieses (1972: Fig. 3; 1974: 1: 210-211). Sharon e Donnan (1977: 380). Sharon (1978: Fig. 4-11). Polia (1988: 195). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
97. Foto, Alan Sawyer. Inset, David Brill. Guillermo Ganoza Collection, Trujillo.
98. Donnan (1992: Fig. 173). ucla Fowler Museum of Cultural History. x88-823.
99. Foto, Linda Fisk. Raccolta Ryan Sharon, San Francisco.
100. Foto, Mario Polia (1988: 196). Disegni, Polia (1996: 292, 438-439).
101. Foto in alto, Christopher B. Donnan (1978: 201, 203). Foto in basso, Dillehay, Rosen e Netherly (1977: 50).
102. Foto, Douglas Sharon.
103. Foto, David Brill.
104. Foto, Harry La Salle. San Diego Museum of Man. Gildred Collection. 1981-14-173.
105. Foto, David Brill.
106. Campana e Morales (1997: Fig. 37-40.) A. Pettorale Cupisnique. B. Pietra di Raimondi, Tempio Nuovo, Chavin de Huantar. C. Portale Bianco e Nero, colonna di sud, Tempio Nuovo. D. Divinità Principale, Tempio della Luna, Moche.
107. Disegno, Mario Polia (1996: 467).
108. A. Foto, F. Kaye Sharon. Tello (1959: Plate LXXI). Sharon e Donnan (1977: 379). Sharon (1978: Fig. 4-9). Museo de Antropología de la Universidad Mayor de San Marcos, Tello Collection, No. C-60560. Rio Grande de Nasca. B. Foto, Alana Cordy-Collins. Sharon e Donnan (1977: 378). Raccolta Amano, Lima. C. Foto, Christopher B. Donnan. Sharon (1982: 799). D. Foto, Bonnie Glass-Coffin. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. C-12087. E. Foto, Mario Polia (1996: Cap. 8: Photo 5). Collezione Enrico Poli, Lima.
109. Tello (1959: Fig. 84-87). Disegni, Pedro Rojas Ponce. A. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Sp. 5-3031. La Marcha, Kopara, Nasca. B. Basler e Brummer, Plate I. Rio Grande de Nasca. C. Rio Grande de Nasca. D. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Sp. 30-805. Rio Grande de Nasca.
108. A. Photo, F. Kaye Sharon. Tello (1959: Plate LXXI). Sharon and Donnan (1977: 379). Sharon (1978: Fig. 4-9). Museo de Antropología de la Universidad Mayor de San Marcos, Tello Collection, No. C-60560. Rio Grande de Nasca. B. Photo, Alana Cordy-Collins. Sharon and Donnan (1977: 378). Amano Collection, Lima. C. Photo, Christopher B. Donnan. Sharon (1982: 799). D. Photo, Bonnie Glass-Coffin. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. No. C-12087. E. Photo, Mario Polia (1996: Ch. 8: Photo 5). Enrico Poli Collection, Lima.
109. Tello (1959: Fig. 84-87). Drawings, Pedro Rojas Ponce. A. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Sp. 5-3031. La Marcha, Kopara, Nasca. B. Basler and Brummer, Plate I. Rio Grande de Nasca. C. Rio Grande de Nasca. D. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Sp. 30-805. Rio Grande de Nasca.

ADDENDA

POLIA (1986-7: Photos 2, 7, pp. 124, 134; 1988: 204, 205; 1995: 183, 184) describes a lithic San Pedro stela from the northern highlands. Cordy-Collins has photographed a stone bowl with San Pedro and a spiral-coiled serpent with fangs. The Gardner Ceramic Museum in Toronto has a Cupisnique San Pedro that did not pass TL testing. Also, the Gold Museum, Lima has 12 Cupisnique ceramics (six black and four orangeware San Pedros with volutes and felines; one blackware San Pedro; and one orange-and-blackware with San Pedro and two spotted serpents), one Salinar San Pedro, one «Chavin» *florero* depicting San Pedro slices, and two uncowed Moche females grasping stocks of San Pedro. At this time, these are unauthenticated. Finally, the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera has a Moche pot (J37.424, 109.11) depicting a crested San Pedro (OSTOLAZA 1980: Photo 3) similar to some Nasca pieces and another showing a man wearing a tunic decorated with San Pedro slices.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- AGUSTINOS 1992a. *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- AGUSTINOS 1992b. *La Persecución del Demonio: Crónica de los Primeros Agustinos en el Norte del Perú (1560)*. Malaga-México: Algazara/ camel.
- ALVA W. 1986. «Cerámica Temprana en el valle de Jequetepeque, Norte del Perú» *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*. Vol. 32. C.H. Beck. München.
- ANDERSON E. 1980. *Peyote: The Divine Cactus*. University of Arizona Press. Tucson.
- ARRIAGA P. DE 1968. *The Extirpation of Idolatry in Peru (1621)*. Translated by L. Keating. University of Kentucky Press. Lexington.
- BASTIEN J. 1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. The American Ethnological Society. Monograph 64. West Publishing Co. New York.
- BERTONIO L. 1879. *Vocabulario de la lengua Aymara (1612)*. B.J. Teubner. Leipzig.
- BONAVÍA D. 1994. *Arte e Historia del Peru Antiguo: Colección Enrico Poli Bianchi*. Banco del Sur del Peru. Arequipa.
- BOURGET S. 1994. «El mar y la muerte en la iconografía Moche».

POLIA (1986-7: f. 2, 7, pp. 124, 134; 1988: 204, 205; 1995: 183, 184) describe una stele litica di San Pedro proveniente dalle alte quote dei monti settentrionali. Cordy-Collins ha fotografato una sfera di pietra con il San Pedro e un serpente avvolto a spirale con zanne. Il Gardner Ceramic Museum a Toronto ha un San Pedro cupisnique che non passa il test TL. Inoltre, il Museo de Oro di Lima ha 12 ceramiche cupisnique (sei nere e quattro a tinta arancione, con San Pedro e con volute e felini; un San Pedro a tinta nera; e uno a tinta arancione e nera con San Pedro e due serpenti maculati), un San Pedro Salinar, un «*florero* Chavin» rappresentante fette di San Pedro, e due femmine moche non incappucciate che afferrano mazzi di San Pedro. Sino ad oggi, questi pezzi sono non sono stati autenticati. Infine, il Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera possiede un vaso moche (J37.424, 109.11) raffigurante un San Pedro crestato (OSTOLAZA 1980: Photo 3) simile a qualche pezzo nazca e un altro che mostra un uomo indossante una tunica decorata con fette di San Pedro.



- In: S. Uceda and E. Mujica (Eds.). *Moche: Propuestas y Perspectivas*. Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo. :425-447.
- BOURGET S. 1995. «Los Sacerdotes a la Sombra del Cerro Blanco y del Arco Bicéfalo» *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia* 5: 81-125.
- BRICEÑO J. 1995. «El Recurso Agua y el Establecimiento de los Cazadores Recolectores en el valle de Chicama» *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia* 5: 143-162.
- BROMBERG A. 1979. *A Guide to the Collections*. Dallas Museum of Fine Arts. Brodnax Printing Company.
- BURGER R. 1992a. *Chavin & the Origins of Andean Civilization*. London: Thames & Hudson.
- BURGER R. 1992b. «The Sacred Center of Chavin de Huantar». In: R. Townsend (Ed.). *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*. The Art Institute of Chicago. Chicago. :265-277.
- CABIESES F. 1972. «Neuro-Farmacología en el antiguo Perú» *Revista Médica Peruana* 35: 340: 167-171.
- CABIESES F. 1974. *Gods and Disease: Medicine in Ancient Peru*. 2 Vols. Artgraf. Lima.
- CALANCHA A. DE 1638. *Crónica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú...* Pedro La cavalleria. Barcelona.
- CAMINO L. 1992. *Cerros, plantas y lagunas poderosas: La medicina al norte del Peru*. Lluvia Editores. Lima.
- CAMPANA C. 1994. «El entorno cultural de un dibujo mochica». In: S. Uceda and E. Mujica (Eds.). *Moche: Propuestas y Perspectivas*. Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo. :449-473.
- CAMPANA C. 1995. *Arte Chavin: Analisis Estructural De Formas e Imagenes*. Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima.
- CAMPANA C. & R. MORALES 1997. *Historia de una Deidad Mochica*. A & B. S.A. Lima.
- CARRERA F. DE LA 1939. *Arte de la lengua yunga (1644)*. Instituto de Antropología. Tucuman.
- COBO B. 1890-95. *Historia del nuevo mundo*. 4 vols. Imp. E. Rasco. Seville.

- CORDY-COLLINS A. 1994. «Representations of Ritual & Mythology in Moche Art: The Priestess & the Oyster. Solving the Spondylus Mystery?» In: *Parallels, Patterns, & Politics: Art of the Moche & Maya*. Center for Latin American Art & Archaeology. Denver Art Museum. October 14-16.
- CORDY-COLLINS A. 1996. «The Cat, the Cloud, the Cactus and the Culebra». In: D. Meyer, P. Dawson & D. Hanna (Eds.) *Debating Complexity. Proceedings, 26th Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary*.
- CORDY-COLLINS A. 1998. «The Jaguar of the Backward Glance». In: N. Saunders (Ed.). *Icons of Power: Feline Symbolism in the Americas*. Routledge. London. :155-170.
- DAVIS W. 1996. *One River: Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*. Simon & Schuster. New York.
- DAVIS W. 1998. *Shadows in the Sun*. Island Press. Washington, DC.
- DAVIS W. 1999. «San Pedro, Cactus of the Four Winds» *Shaman's Drum* 52 (Summer): 50-60.
- DEVEREUX P. 1997. *The Long Trip: A Prehistory of Psychedelia*. Penguin/Arkana. New York.
- DIEZ A. 1988. *Pueblos y Caciques de Piura: Siglos XVI y XVII*. circa. Piura.
- DILLEHAY T., J. ROSSEN & P. NETHERLY 1997. «The Nanchoc Tradition: The Beginnings of Andean Civilization» *American Scientist* 85: 1: 46-55.
- DONNAN C. 1975. «The Thematic Approach to Moche Iconography» *Journal of Latin American Lore* 1:2: 147-162.
- DONNAN C. 1976. *Moche Art and Iconography*. UCLA Latin American Center Publications. Los Angeles.
- DONNAN C. 1978. *Moche Art of Peru: Pre-Columbian Symbolic Communication*. Museum of Cultural History. Los Angeles.
- DONNAN C. 1988. «Iconography of the Moche: Unraveling the Mystery of the Warrior-Priest» *National Geographic* 174: 4: 551-555.
- DONNAN C. 1990. «Masterworks of Art Reveal a Remarkable Pre-Inca World» *National Geographic* 177: 6: 17-33.
- DONNAN C. 1992. *Ceramics of Ancient Peru*. Fowler Museum of Cultural History. Los Angeles.
- DONNAN C. 1997. «Deer Hunting and Combat: Parallel Activities in the Moche World». In: K. Berrin (Ed.) *The Spirit of Ancient Peru: Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*. Thames and Hudson.
- DONNAN C. & L. CASTELLO. London. :50-59.
- DONNAN C. 1992. «Finding the Tomb of a Moche Priestess» *Archaeology* 45: 6: 38-41.
- DONNAN C. 1994. «Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque». In: S. Uceda and E. Mujica (Eds.). *Moche: Propuestas y Perspectivas*. Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo. :415-424.
- EARLS G. & I. SILVERBLATT 1978. «La Realidad Física y Social en la Cosmología Andina» 42nd *International Congress of Americanists, Proceedings* Paris. 4: 299-325.
- ELERA C. 1993. «El Complejo Cultural Cupisnique: Antecedents y Desarrollo de su Ideología Religiosa». In: L. Millones and Y. Onuki (Eds.). *El Mundo Ceremonial Andino*. *Senri Ethnological Studies* No. 37. National Museum of Ethnology. Osaka. :29-257.

- ELERA C. 1997. «Cupisnique y Salinar: Algunas reflexiones preliminares». In: E. Bonnier and H. Bischof (Eds.). *Archaeologica Peruana 2: Prehispanic Architecture and Civilization in the Andes*. Reiss-Museum. Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana. Mannheim: :176-201.
- ELIADE M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen. New York.
- FERNÁNDEZ O. 1988. «Curacazgos de la costa norte: Piura» *Boletín de Lima* 10: 60: 45-47.
- FERNÁNDEZ O. 1989. «Las capullanas: Mujeres curacas de Piura siglos XVI-XVIII» *Boletín de Lima* 11: 66: 43-50.
- FUNG R. 1969. «Las Aldas: Su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo» *Dédalo* 5: 9-10.
- FURST P. 1972. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Praeger. New York.
- GÁLVEZ C., R. BECERRA & J. CASTAÑEDA 1991. «Consumo de caracoles terrestres en los valles de Moche y Virú» *Revista del Museo de Arqueología* 2: 131-147.
- GÁLVEZ C., R. BECERRA & J. CASTAÑEDA 1993. «Recolección y consumo actual de caracoles terrestres en Yonán, Valle de Jequetepeque» *IX Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina* 1: 175-188. concytec. Cajamarca.
- GIESE C. 1989. «Curanderos», *Traditionelle Heiler in Nord-Peru (Küste und Hochland)*. Klaus Renner Verlag. Hohenschäftlarn.
- GLASS-COFFIN B. 1998. *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- GRIEDER T. 1978. *The Art and Archaeology of Pashash*. University of Texas Press. Austin.
- GUGGISBERG C. 1975. *Wild Cats of the World*. Tapinger Publishing Co. New York.
- HOCQUENGHEM A. 1977. «Les Representations de Chamans dans l'Iconographie Mochica» *Nawpa Pacha* 15: 123-31.
- HOCQUENGHEM A. 1983. *Iconografía Mochica*. Materialien zur Lehre des Lateinamerika Instituts der Freien Universität Berlin. Berlin/Paris.
- HOCQUENGHEM A. 1987. *Iconografía Mochica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- HOCQUENGHEM A. & P. LYON 1980. «A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography» *Nawpa Pacha* 18: 27-48.
- ISELL B.J. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. University of Texas Press. Austin.
- ISELL W. 1978. «Cosmological Order Expressed in Prehistoric Ceremonial Centers» *42nd International Congress of Americanists*. Paris. 4: 269-297.
- KATO Y. 1993. «Resultados de las Excavaciones en Kuntur Wasi Cajamarca». In: L. Millones and Y. Onuki (Eds.). *El Mundo Ceremonial Andino. Senri Ethnological Studies* No. 37. National Museum of Ethnology. Osaka. :203-228.
- KAUFFMANN DOIG F. 1983. *Manual de Arqueología Peruana*. PEISA. Lima.
- KAUFFMANN DOIG F. 1991. «El Mito de Qoa y la Divinidad Universal Andina». In: M. Ziolkoski (Ed.). *El Culto Estatal del Imperio Inca*. Centro de Estudios Latinoamericanos. Varsovia. :1-34.
- KAUFFMANN DOIG F. 1998. *Empire of Mystery: The Incas, the Andes, and Lost Civilizations*. Wonders. Memphis.
- KEATINGE R. 1980. Archaeology and Development: The Tembladera Sites of the Peruvian North Coast. *Journal of Field Archaeology* 7: 1: 467-475.
- KUTSCHER G. 1950. *Chimú, eine altindianische Hochkultur*. Berlin.
- KUTSCHER G. 1954. *Nordperuanische Keramik*. Monumenta Americana I. Berlin.
- LAPINER A. 1976. *Pre-Columbian Art of South America*. Harry N. Abrams. New York.
- LARCO HOYLE R. 1941. *Los Cupisniques*. Casa Editora "La Cronica" y "Variedades" S. A. Lima.
- LARCO HOYLE R. 1944. *Cultural Salinar*. Sociedad Geográfica Americana. Buenos Aires.
- LEIGHT H. 1960. *Pre-Inca Art and Culture*. MacGibbon & Kee. London.
- LEVÍ-STRAUSS C. 1967. *Structural Anthropology*. Anchor Books. Garden City, NY.
- LLOSA PORRAS F. 1974. «An Ancient Temple Ruin in Peru» *Graphics* 30: 172: 146-151.
- LUMBRERAS L. 1977. «Excavaciones en el Templo Antiguo de Chavín (Sector R): Informe de la Sexta Campaña» *Nawpa Pacha* 15: 1-38.
- LUMBRERAS L. 1989. *Chavín de Huantar en el Nacimiento de la Civilización Andina*. Ediciones indea, Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Lima.
- MAKOWSKI K. 1994. «La Figura del 'oficiante' en la iconografía mochica: ¿shamán o sacerdote?» In: L. Millones and M. Lemlij (Eds.). *En el Nombre del Señor: Shamanes, demonios y curanderos del norte Perú*. Australis S.A. Lima. :52-101.
- MARTÍNEZ C. 1987. *Cerámica Prehispánica Norperuana: Estudio de la Cerámica Chimú de la Colección del Museo de América de Madrid*. bar International Series 823 (11). Oxford.
- MILLONES L. 1992. «Relación de las Cosas que yo Alcanzo». En: Agustinos. *La Persecución del Demonio: Crónica de los Primeros Agustinos en el Norte del Perú (1560)*. Algazara-CAMEL. Malaga-México.
- MORRIS C. & A. VON HAGEN 1993. *The Inca Empire and Its Andean Origins*. Abbeville Press. New York.
- NÚÑEZ A. 1986. *Petroglifos del Perú: Panorama Mundial del Arte Rupestre*, 4 vols. Editorial Científico Técnica. La Habana.
- OLIVA A. 1895. *Historia del Reino y Provincias del Perú de sus Incas Reyes Descubrimiento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla con otras singularidades concernientes á la Historia*. Imprenta y Librería de San Pedro. Lima.
- OSTOLAZA C. 1980. «El San Pedro» *Boletín de Lima* 6 (Mayo): 40-42.
- PATZELT E. 1989. *Fauna del Ecuador*, vol. 1. Banco Central del Ecuador. Quito.
- PELLE J., J. POULSEN & P. ASBAEK 1995. *Catalogue for Chavín: Spirits, Shamans and Hallucinogenics*. Gallerie Asbaek. Copenhagen.
- PIMENTEL V. 1986. *Petroglifos en el Valle Medio y Bajo de Jequetepeque, Norte del Perú*. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie. Vol. 31. C. H. Beck.

München.

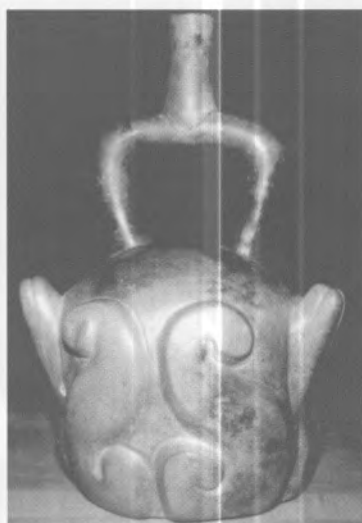
- POLIA M. 1986-7. «Los Petroglifos de Samanga, Ayabaca Piura» *Revista del Museo Nacional* 48: 119-137.
- POLIA M. 1988. *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Gráfica Bellido. Lima.
- POLIA M. 1994. *Cuando Dios lo Permite: Encantos y Arte Curanderil*. Editorial Prometeo Editores S.R.L. Lima.
- POLIA M. 1995. *Los Gucyacundos Ayahuacas: Una arqueología desconocida*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- POLIA M. 1996. «Despierta, remedio, cuenta...»: adivinos y médicos del Ande. 2 vols. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- POZORSKI T. 1975. «El Complejo Caballo Muerto: Los Frisos de Barro de la Huaca de los Reyes» *Revista del Museo Nacional* 41: 211-251.
- POZORSKI T. 1980. «The Early Horizon Site of Huaca de los Reyes: Societal Implications» *American Antiquity* 45: 1: 100-110.
- POZORSKI T. 1983. «The Caballo Muerto Complex and Its Place in the Andean Chronological Sequence» *Annals of Carnegie Museum* 52:1:1-40.
- RAVINES R. 1981. *Mapa arqueológico del valle de Jequetepeque*. Lima.
- RAVINES R. 1982. *Arqueología del valle medio del Jequetepeque*. Lima.
- RAVINES R. 1985. «Early Monumental Architecture of the Jequetepeque Valley, Peru». In: C. Donnan (Ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes*. *Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University*, Washington, DC: 209-226.
- RAVINES R. 1986. *Arte Repetido del Perú: Inventario General*. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
- ROSTWOROWSKI M. 1997. «The Coastal Islands of Peru: Myths and Natural Resources». In: K. Berrin (Ed.), *The Spirit of Ancient Peru: Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*. Thames and Hudson. London: 33-39.
- ROWE J. 1967. «Form and Meaning in Chavin Art». In: J. Rowe and D. Menzel (Eds.), *Peruvian Archaeology: Selected Readings*. Peak Publications. Palo Alto: 72-103.
- SAWYER A. 1954. *The Nathan Cummings Collection of Ancient Peruvian Art*. Art Institute of Chicago. Chicago.
- SAWYER A. 1968. *Mastercraftsmen of Ancient Peru*. The Solomon R. Guggenheim Foundation. New York.
- SAWYER A. & M. MAITLAND 1983. «A Reappraisal of Chavin». In: L. Katz (Ed.), *Art of the Andes: Pre-Columbian Sculptured and Painted Ceramics from the Arthur M. Sackler Collections*. The Arthur M. Sackler Foundation. Washington, DC: 47-67.
- SCHJELLERUP I. 1995. «Chavin Art - Style and Culture». In: *Chavin: Spirits, Shamans and Hallucinogenics*. Galerie Asbaek. Copenhagen.
- SHARON D. 1978. *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. Free Press. New York.
- SHARON D. 1979. «Speculations on Moche Mountain Scenes» 43rd *International Congress of Americanists*. Vancouver.
- SHARON D. 1982. «San Pedro-Kaktus - Botanik, Chemie und ritueller Gebrauch in den mittleren Anden». In: G. Volger and K. Welck (Eds.), *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich*. Rowolt. Hamburg: 2: 785-800.
- SHARON D. & C. DONNAN 1974. «Shamanism in Moche Iconograph». In: C. Donnan and C. Clewlow (Eds.), *Ethnoarchaeology*. Institute of Archaeology, Monograph iv. Los Angeles: 51-77.
- SHARON D. & C. DONNAN 1977. «The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Peru» *Archaeology* 30: 6: 374-381.
- SKILLMAN R. 1990. «Huachumero» *San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes*. No. 22.
- SOTHEBY'S 1982-97. «Pre-Columbian Art» *Sale Catalogs Nos.* 4968 (November 23 & 24, 1982), 6420 (May 17, 1993), 6702 (May 16, 1995), and 7057 (November 24, 1997). Sotheby Park Bernet, Inc. New York.
- TELLENBACK M. 1981. «Vorbericht über die erste Kampagne der Ausgrabung bei Montegrando im Jequetepeque-Tal, Nordperu» *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie (ava)* 3: 415-435.
- TELLENBACK M. 1982. «Zweiter Vorbericht über die Ausgrabung bei Montegrando im Jequetepeque-Tal, Nordperu» *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 4: 191-201.
- TELLENBACK M. 1984. «Dritter Vorbericht über die Ausgrabungen im Jequetepeque-Tal Nordperu mit Beiträgen von M. Tan/ I. Aguirre, J. Carcalén, D. Barreto» *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 6: 483-557.
- TELLENBACK M. 1986. «Las Excavaciones en el Asentamiento Formativo de Montegrando, Valle de Jequetepeque en el Norte del Perú» *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*. Band 39. Verlag C. H. Beck. München.
- TELLENBACK M. 1987. «Fouilles dans la Vallée du Jequetepeque (Pérou du Nord): Contribution à l'Archéologie de l'Habitat dans les Andes» *L'Anthropologie* 91: 4: 905-916.
- TELLO J. 1938. «Arte antiguo peruano: Primera Parte, Tecnología y Morfología» *Inca II*. Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima.
- TELLO J. 1959. *Paracas. Primera Parte*. Emp. Gráfica T. Scheuch, S.A. Lima.
- ULBERT C. & E. KORDULA 1984. «Informe preliminar sobre las investigaciones del Complejo formativo de Kuntur Wasi en las cabeceras del Valle de Jequetepeque» *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 6: 559-572.
- URTON G. 1981. *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. University of Texas Press. Austin.
- VEGA J. 1988. *Los Tallanes*. Universidad Nacional de Educación. La Cantuta.
- VON HAGEN A. & C. MORRIS 1998. *The Cities of the Andes*. Thames and Hudson, Ltd. London.
- VON HAGEN A. (Ed.) 1959. *The Incas of Pedro de Cieza de León*. University of Oklahoma Press. Norman.
- WASSERMANN B. 1938. *Cerámicas del Antiguo Perú de la Colección Wassermann-San Blas*. S.A. Casa Jacobo Peuser, Lda. Buenos Aires.
- ZEVALLOS J. 1990. «Petroglifos en la Zona Costera de Trujillo» *Revista del Museo de Arqueología* 1: 7-23.



1



2



4





3



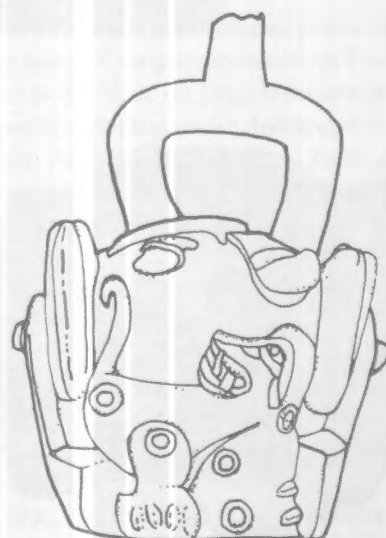
5



6



7



8



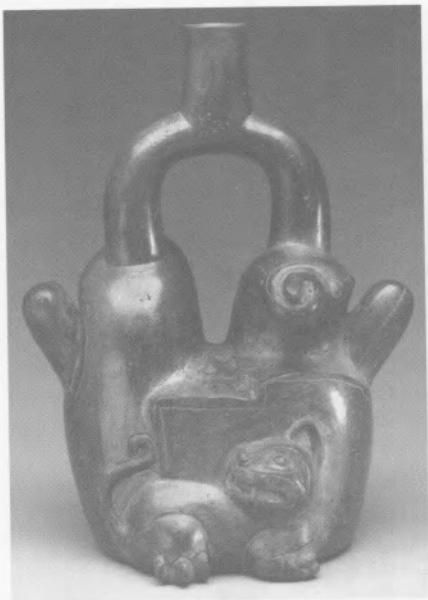
9



10



11



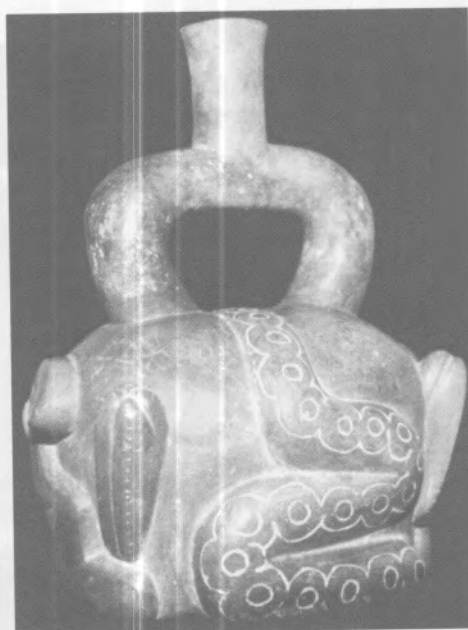
13



12

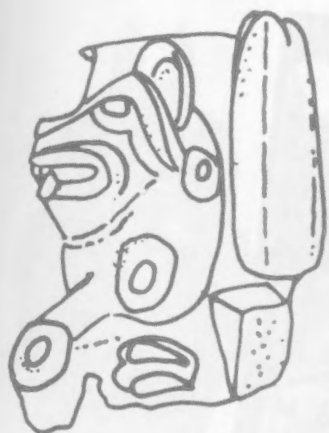


14





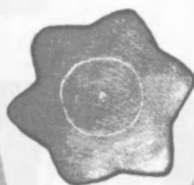
15



16



17



18





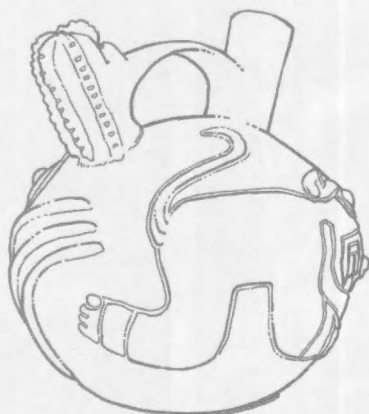
19



20



21



22



23



24





25



26



27



28



29



30



31



32



33A



33B



34A



34B



35



36



37A



37B



37C



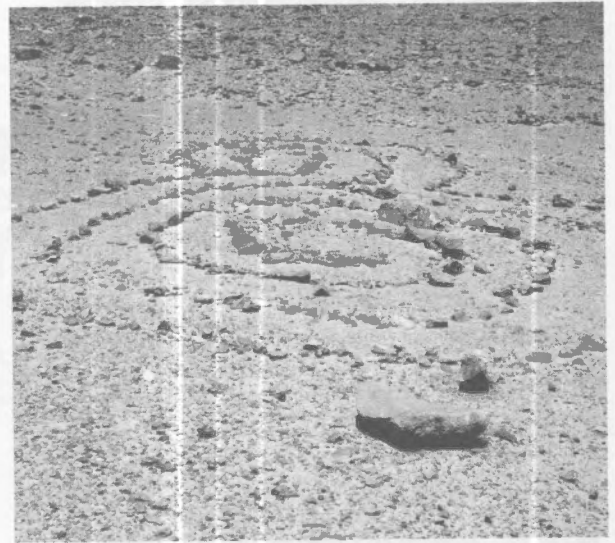
38A



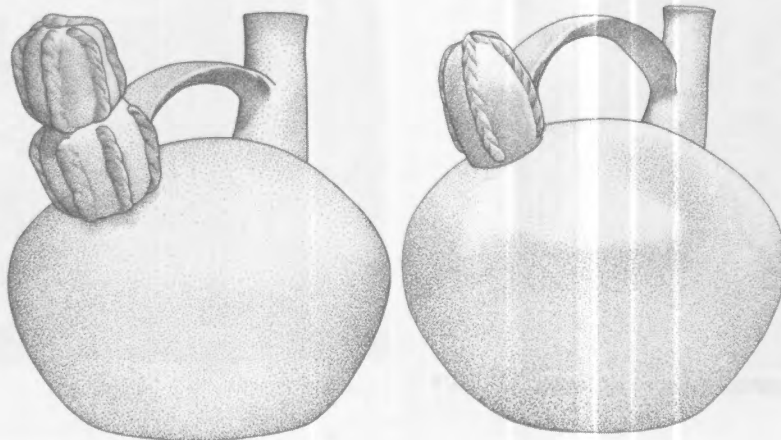
38B



38C



39



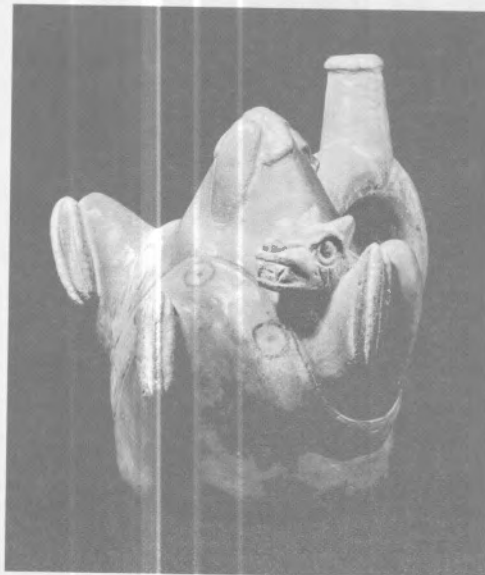
40



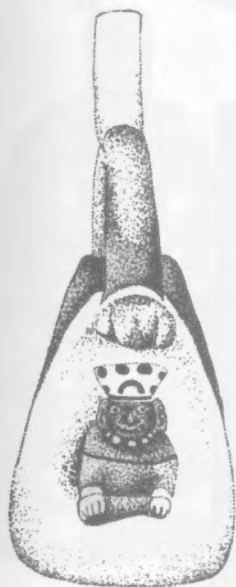
41



42



43



45



44



46



47



48



49



50



51



52



53



54



55



56



57



58



59



60



61



62



63



64



65



66



67



68



69



70



71



73



72



74



75



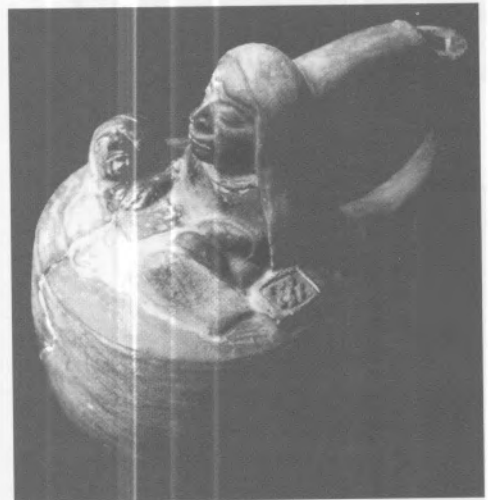
76



77



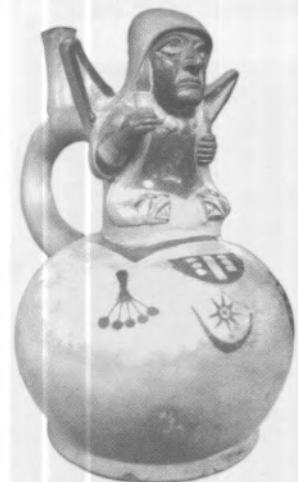
78



79



80



81



82



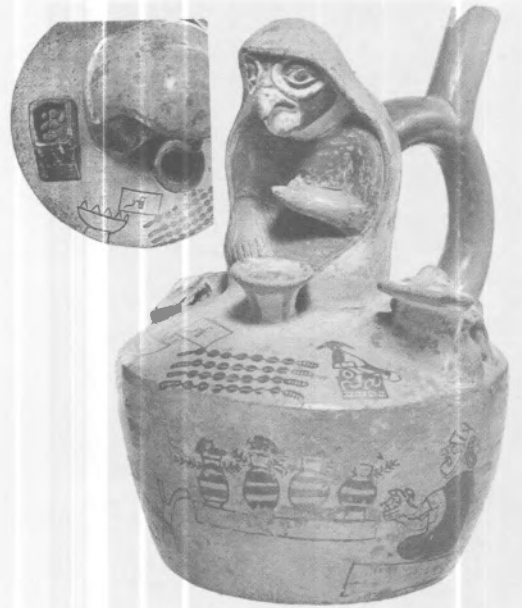
83



84



85



86



87



88



89



90



91



92



93



94



95



96



97



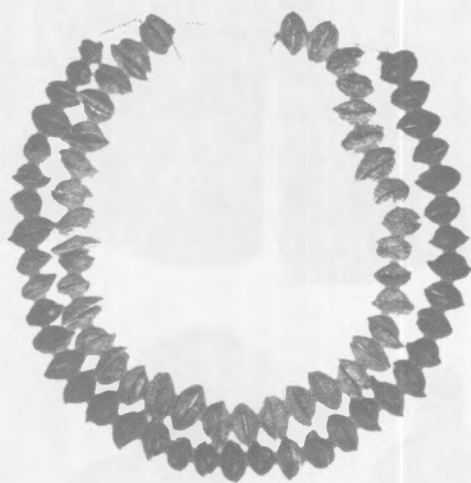
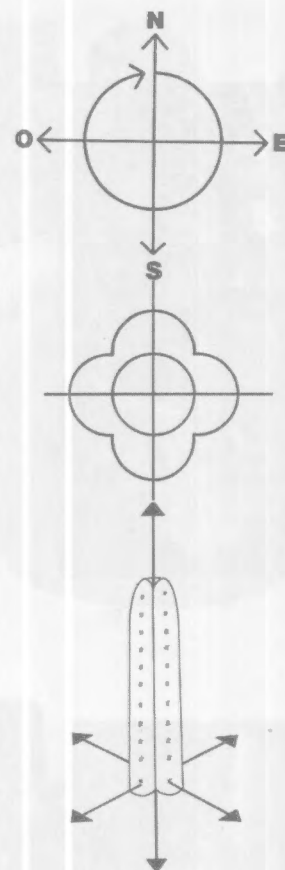
98



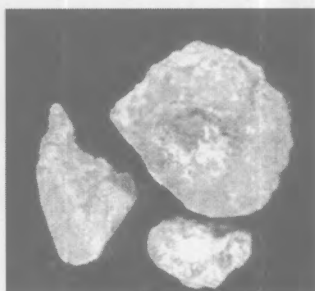
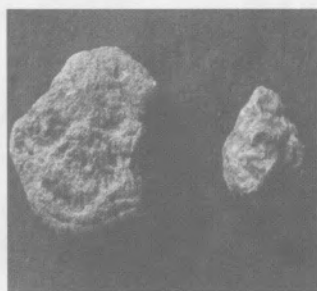
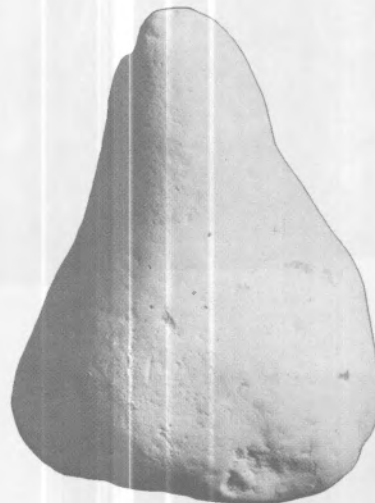
99



100



101





102

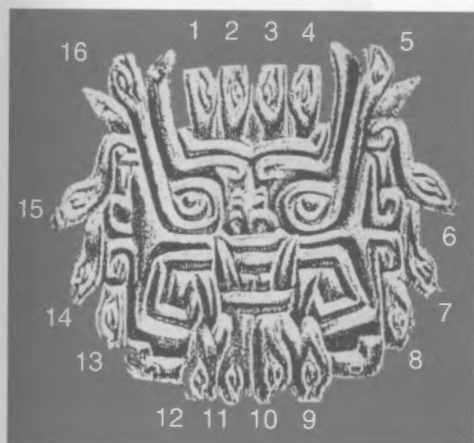


104

105

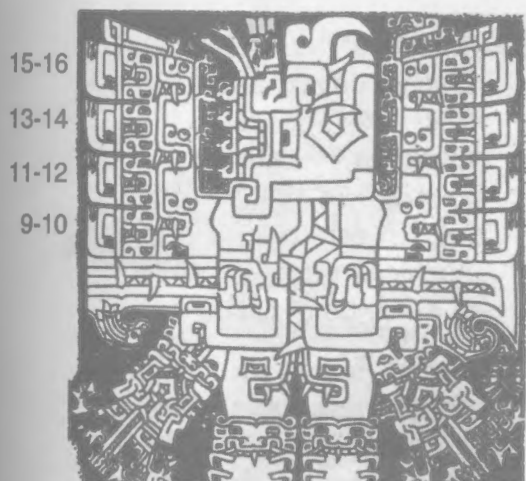
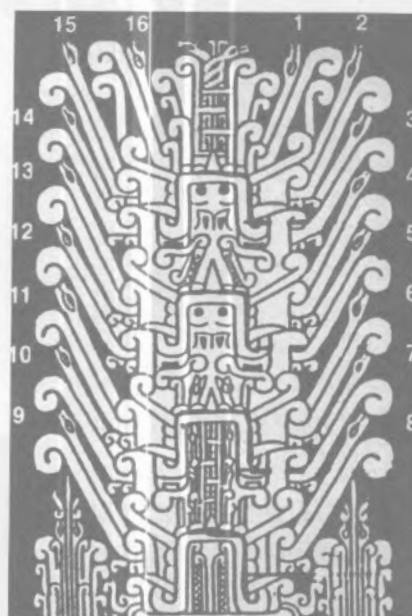


103



106A

106B

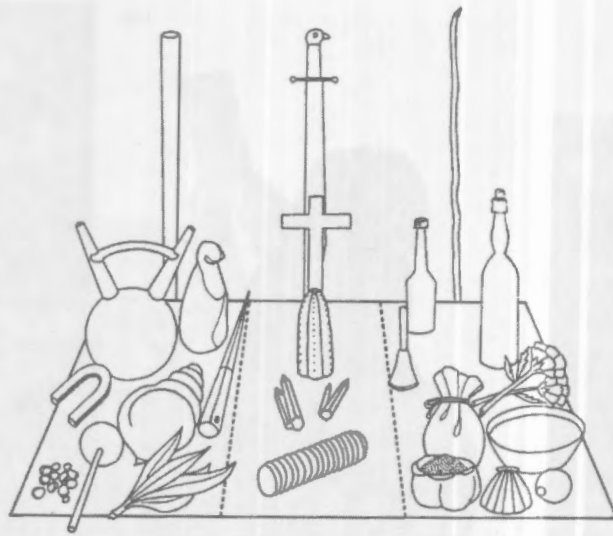


1-2
3-4
5-6
7-8

106C

106D





107



108A



108B



108C



108D



108E



109A



109B



109C



109D

LA DOCUMENTAZIONE DELLE PRATICHE INALATORIE E DELLO SCIAMANISMO
NELLA SCULTURA IN PIETRA PREISPANICA DI TIWANAKU¹

*EVIDENCE FOR SNUFFING AND SHAMANISM IN PREHISPANIC TIWANAKU
STONE SCULPTURE¹*

RIASSUNTO – Il presente lavoro rivisita la documentazione relativa all'inalazione di polveri psicoattive a Tiwanaku, in Bolivia. Viene esaminata l'iconografia di questa cultura, in particolare le probabili rappresentazioni di pratiche inalatorie e i loro effetti esteriori nel corpo di certi personaggi frequentemente rappresentati nell'arte tiwanaku. Viene utilizzata l'informazione etnografica ed iconografica per proporre una natura sciamanica per questi personaggi. Infine, la documentazione iconografica e degli artefatti è brevemente valutata in relazione alla rilevanza dell'impatto che ha avuto l'inalazione di sostanze psicoattive a Tiwanaku.

ABSTRACT – This work reviews the artifactual evidence for snuffing in Tiwanaku, Bolivia. The iconography of this culture is examined, specifically the probable representations of snuffing practices and of its effects on the body of certain personages of frequent representation in Tiwanaku art. Ethnographic and iconographic information is used to support the argument in favor of the shamanic nature of these personages. Finally, the artifactual and iconographic evidence is briefly evaluated in relation to the relevance that such practices had upon Tiwanaku society.

RESUMEN – Este trabajo revisa la evidencia sugerente del uso de inhalantes psicoactivos en Tiwanaku, Bolivia. Se examina la iconografía de esta cultura, específicamente las probables representaciones de prácticas inhalatorias y sus efectos externos en el cuerpo de ciertos personajes de frecuente representación en el arte Tiwanacota. Información etnográfica e iconográfica es utilizada para proponer un trasfondo chamánico para estos personajes. Finalmente, la evidencia artifactual e iconográfica es evaluada brevemente en relación con la relevancia del impacto que la inhalación de sustancias psicoactivas tuviera en Tiwanaku.

L'USO DI POLVERI PSICOATTIVE da inalare durante i periodi storici è stato documentato per numerosi gruppi nativi dell'America meridionale, soprattutto nel bacino amazzonico (DE SMET 1965; SCHULTES e HOFMANN 1980, WASSÉN 1967); e anche fra i Wichi (noti come Mataco) dei fiumi Bermejo e Pilcomayo, nell'Argentina nordoccidentale (RYDÉN 1944). Si tratta di una pratica antica e piuttosto diffusa nell'area Andina. Tuttavia, ciò che a volte è evidente in un contesto etnografico, è ipotetico in un contesto archeologico. Generalmente, il problema iniziale per qualcuno che intraprende la ricerca dell'uso di queste sostanze nelle società preistoriche risiede non tanto sul significato di tale pratica, quanto sulla sua identificazione (cf. HODDER 1966). La letteratura etnografica su questo soggetto indica che l'uso di polveri da inalare è associato a specifici parafernali (WASSÉN 1965) e che è soprattutto mediante i ritrovamenti nei siti archeologici di simili attrezzature che questa pratica è stata identificata nelle Ande durante i tempi preistorici.²

THE USE OF PSYCHOACTIVE SNUFFS during historical times has been documented for numerous South American native groups, most notably in the Amazon Basin (DE SMET 1965; SCHULTES and HOFMANN 1980, WASSÉN 1967); and also among the Wichi (also known as Mataco), of the Bermejo and Pilcomayo rivers, in northwestern Argentina (RYDÉN 1944). This is an ancient and widespread practice in the Andean area. However, what sometimes is evident in an ethnographic context, is hypothetical in an archaeological one. Generally the initial problem for someone undertaking the investigation of the use of these substances in prehistoric societies, lies not so much on the significance of said practice, as in identifying it (cf. HODDER 1966). The ethnographic literature on the subject indicates that the use of snuff powders is associated with a specific paraphernalia (WASSÉN 1965), it is mainly through the findings in archaeological sites of similar equipment, that this practice has been identified in the Andes during prehistoric times.²

Fra gli specialisti v'è unanimità sul fatto che l'apice dell'uso di polveri inalatorie psicoattive nella Ande sud-centrali si è presentato durante l'espansione Tiwanaku (500-1000 d.C.). Di conseguenza, i parafernali per l'inalazione sono considerati uno dei principali attributi dell'influenza di questa cultura delle terre alte (BROWMAN 1978; GONZÁLEZ 1974; LATCHAM 1938; NÚÑEZ 1965; OYARZÚN 1931; UHLE 1912). Nell'area principale della cultura Tiwanaku, situata nel bacino meridionale del lago Titicaca, così come nelle aree adiacenti, la documentazione dei relativi manufatti è tuttavia scarsa e frammentaria. Se la quantità relativa di questi oggetti potesse essere usata come un criterio di attinenza, è ragionevole domandarsi sino a che punto l'inalazione di polveri psicoattive e le attività sciamaniche associate siano state importanti per questo stato boliviano montano.

Il presente articolo rivisita la documentazione della pratica dell'inalazione a Tiwanaku. Viene esaminata l'iconografia di questa cultura e, in specifico, le probabili rappresentazioni delle pratiche inalatorie e dei loro effetti sul corpo di certi personaggi di frequente rappresentazione nell'arte Tiwanaku. Viene usata l'informazione etnografica e iconografica per avvalorare l'argomentazione in favore della natura sciamanica di questi personaggi. Infine, la documentazione degli artefatti e quella iconografica sono brevemente valutate in relazione alla rilevanza che tali pratiche hanno avuto sulla società tiwanaku.

LA DOCUMENTAZIONE DEI MANUFATTI

L'archeologia del bacino del lago Titicaca suggerisce che Tiwanaku era una società complessa, socialmente stratificata e centralizzata in un nucleo urbano di grandi dimensioni. Per quasi un millennio (100-1000 d.C. ca.) fu la capitale di uno dei più grandi ordinamenti politici della civilizzazione andina (KOLATA 1965, 1986). La distribuzione dell'arte indicativa di Tiwanaku indica che, a partire dal 500 d.C., una vasta area delle Ande sud-centrali fu soggetta all'influenza di questa cultura. Nel Perù meridionale e nel Cile settentrionale Tiwanaku stabilì colonie con l'occupazione diretta, con lo scopo di coltivare le valli delle regioni basse; nelle aree lontane, quali San Pedro de Atacama, la presenza tiwanaku fu indiretta, partecipando al commercio con l'élite locale (BERENGUER 1975; BERENGUER e DAUELSBERG 1989; KOLATA 1982, NÚÑEZ e DILLEHAY 1979). Uno stato ben standardizzato sponsorizzò l'iconografia (COOK 1983; GOLDSTEIN e FELDMAN 1986; KOLATA 1983) che è predominantemente raffigurata nella scultura monumentale in pietra e negli artefatti trasportabili. La scultura monumentale è centrata quasi esclusivamente nel bacino del lago Titicaca, mentre gli oggetti trasportabili sono ampiamente distribuiti lungo le Ande sud-centrali.

Durante il periodo dell'espansione di Tiwanaku (500-1000 d.C.) gli strumenti per l'inalazione diventarono più frequenti.³ Parafernali per l'inalazione e *keros* – un tipo di vasi di ceramica comune nell'area delle Ande centrali – sono indicativi dell'influenza di questa cultura montana al di fuori del suo territorio. Ma mentre i *keros* sono abbondanti nel bacino

There is consensus among the specialists that the climax of psychoactive snuff use in the South Central Andes occurred during the Tiwanaku expansion (500-1000 AD). Consequently, the snuffing paraphernalia is considered one of the main attributes of the influence of that highland culture (BROWMAN 1978; GONZÁLEZ 1974; LATCHAM 1938; NÚÑEZ 1965; OYARZÚN 1931; UHLE 1912). However, in the Tiwanaku core area, located in the southern Lake Titicaca basin, as well as in adjacent areas, the artifactual evidence is scarce and fragmentary. If the relative quantity of these objects could be used as a criterion for relevancy, it is reasonable to ask up to what extent the inhalation of psychoactive powders and associated shamanic activities, were of importance to this Bolivian highland state.

This work reviews the artifactual evidence for snuffing in Tiwanaku. The iconography of this culture is examined, specifically the probable representations of snuffing practices and of its effects on the body of certain personages of frequent representation in Tiwanaku art. Ethnographic and iconographic information is used to support the argument in favor of the shamanic nature of these personages. Finally, the artifactual and iconographic evidence is briefly evaluated in relation to the relevance that such practices had upon Tiwanaku society.

ARTIFACTUAL EVIDENCE

The archaeology of Lake Titicaca basin suggests that Tiwanaku was a complex society, socially stratified and centralized in an urban nucleus of great proportions. For almost a millennium (ca. 100-1000 AD) it was the capital of one of the greater polities of Andean civilization (KOLATA 1965, 1986). The distribution of Tiwanaku diagnostic art indicates that from 500 AD a vast area of the south central Andes came under the influence of this culture. In southern Peru and northern Chile, Tiwanaku established colonies by direct occupation in order to farm the lower valleys; in far areas, such as San Pedro de Atacama, the Tiwanaku presence was indirect, participating in trade with the local elite (BERENGUER 1975; BERENGUER AND DAUELSBERG 1989; KOLATA 1982, NÚÑEZ AND DILLEHAY 1979). A well standardized state sponsored iconography (COOK 1983; GOLDSTEIN AND FELDMAN 1986; KOLATA 1983), which is predominantly depicted in monumental stone sculpture and portable artifacts. The monumental sculpture is centered almost exclusively in the Lake Titicaca basin, while the portable items are widely distributed throughout the south central Andes.

During the period of Tiwanaku expansion (500-1000 AD), snuffing implements became most frequent.³ Snuffing paraphernalia and *keros*, a type of ceramic vessel common in the central Andean area, are diagnostic of the influence of this highland culture outside its core territory. But while *keros* are abundant in the Lake Titicaca basin, so as to be considered the most typical Tiwanaku ceramic type (BENNETT 1956: 69), such is not the case with the snuffing kits. Recently, TORRES (1986: 48) catalogued only 15 snuff trays, all in stone, bearing Tiwanaku iconography: eight found at the Tiwanaku site, five

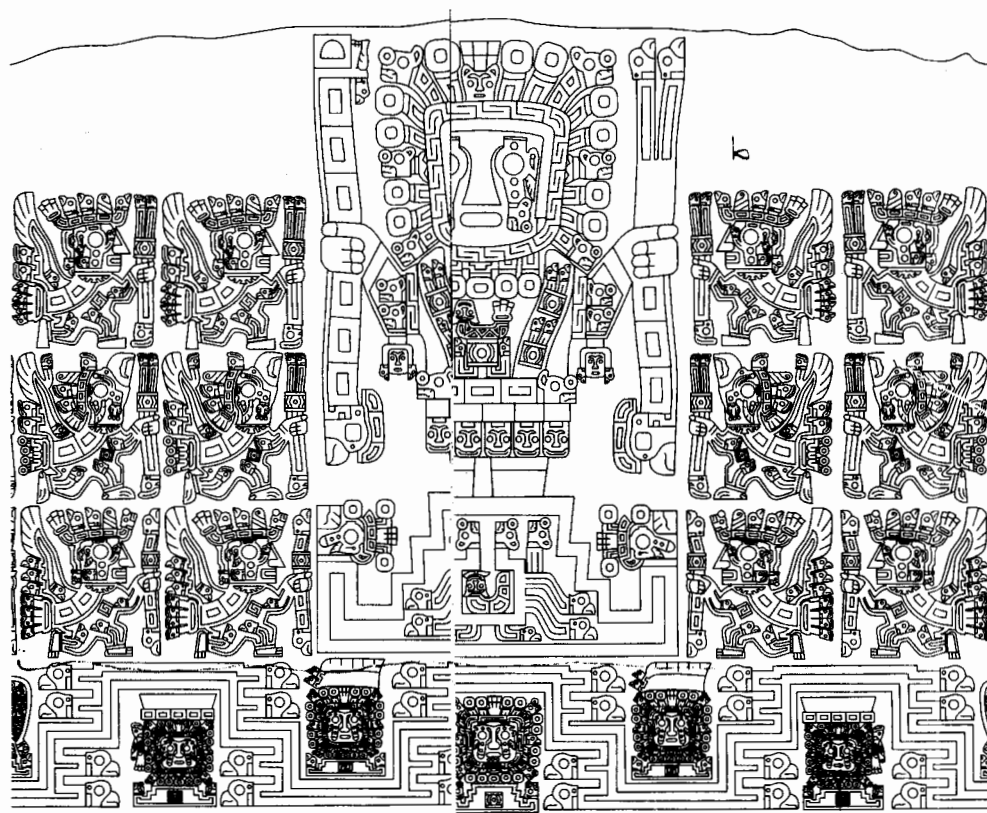


Fig. 1 – Dettaglio della Porta del Sole, Tiwanaku: a) Personaggio Frontale; Personaggi di Profilo

Detail of the Gateway of the Sun, Tiwanaku: a) Frontal Personage; b) Profile Personages

del lago Titicaca, in modo tale da essere considerati il tipo di ceramica tiwanaku più caratteristico (BENNETT 1956: 69), ciò non è il caso con i kit per l'inalazione. Recentemente TORRES (1986: 48) ha catalogato solamente 15 tavolette da fiuto, tutte in pietra, recante l'iconografia tiwanaku: otto sono state ritrovate nel sito di Tiwanaku, cinque a Niño Korin, in Bolivia, e altre due in un sito vicino (*cf.* OBLITAS 1963: Tav. 68; POSNANSKY 1957: Tav. LXXIa,b,c; UHLE 1912: Fig. 15, 16; WASSÉN 1967: Fig. 30; WASSÉN 1972: Fig. 5, 8, 9, 11, 12). Il basso numero ottenuto in oltre un secolo di ricerca scientifica a Tiwanaku (BENNETT 1956 [1934]) contrasta con il numero di tavolette da fiuto recuperate nel corso dei passati 40 anni a San Pedro de Atacama, nel Cile settentrionale, che è attualmente di oltre 500,⁴ la maggior parte costruite in legno. Riguardo ai tubi per l'inalazione e ad altri componenti dell'attrezzatura inalatoria, la situazione appare simile, sebbene sino ad oggi non siano stati quantificati (OBLITAS 1963; POSNANSKY 1957: Tav. LXXI-LXXIII, XCIII-XCIV; WASSÉN 1972: Fig. 13, 16-21, 25-31). Il problema è determinare se la scarsità degli strumenti inalatori nell'area di Tiwanaku possa essere interpretata come un'evidenza negativa o semplicemente «assenza di evidenza».

Per molto tempo è stato assunto che, nella maggior parte dei casi, gli strumenti per l'inalazione furono costruiti con materiali deperibili. Le piogge, che nell'area attorno al lago Titicaca hanno una media annuale di 700 mm (MONHEIM 1956), così come le inondazioni periodiche che colpiscono questa regione (WINTERHALDER *et al.* 1978), sono certamente agenti di distruzione di molta documentazione organica. Nel bacino del lago Titicaca la conservazione è povera e poco si conosce dei tessuti e di altri oggetti fabbricati in legno, zucche,

in Niño Korin, Bolivia, and two more at a nearby site (*cf.* OBLITAS 1963: Lám. 68; POSNANSKY 1957: Lám LXXI, b, c; UHLE 1912: Figs. 15, 16; WASSÉN 1967: Fig. 30; WASSÉN 1972: Figs. 5, 8, 9, 11, 12). The minimal number obtained in over a century of scientific investigation at Tiwanaku (BENNETT 1956 [1934]) contrasts with the number of snuff trays recuperated over the past forty years in San Pedro de Atacama, northern Chile, which is over 500 at this time,⁴ mostly made out of wood. Regarding snuffing tubes and other components of the inhalatory equipment, the situation appears similar although to date there is no quantity estimate (OBLITAS 1963; POSNANSKY 1957: Láms. LXXI-LXXIII, XCIII-XCIV; WASSÉN 1972: Figs. 13, 16-21, 25-31). The problem is to determine if the scarcity of snuffing implements in the Tiwanaku core area could be interpreted as negative evidence or simply «absence of evidence.»

For a long time it has been assumed that inhalatory instruments were, in most cases, manufactured out of perishable materials. The rains, which in the region around Lake Titicaca have an annual average of 700 mm. (MONHEIM 1956) as well as periodic floods which affect this region (WINTERHALDER *et al.* 1978), are certainly agents of destruction of much organic evidence. In the Lake Titicaca basin the preservation is poor and little is known of textiles and other objects made from wood, gourds, vegetable fibers and other perishable materials. More to the point, PONCE (1969: 53; 1961:65) has lamented that no wooden objects from the Tiwanaku site are known, making impossible systematic comparisons with similar objects found in drier regions. Of course, it is not known if wooden inhalatory instruments were as frequent in the Lake Titicaca area as in the Atacama desert where snuffing

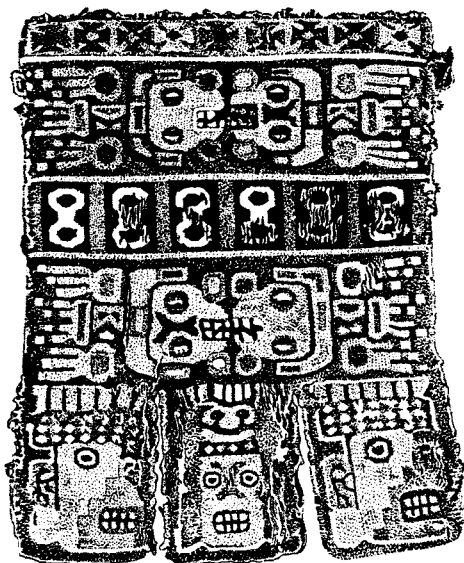


Fig. 2 – Borsa wari, 18,5 x 14,5 cm (da LAPINER 1976: fig. 553)
Wari bag, 18,5 x 14,5 cm (after LAPINER 1976: fig. 553)

fibre vegetali e altri materiali deperibili. Più precisamente, PONCE (1969: 53; 1961: 65) ha lamentato che non sono noti oggetti in legno dal sito di Tiwanaku, rendendo ciò impossibile i paragoni sistematici con oggetti simili trovati nelle regioni più secche. Naturalmente, non è noto se strumenti inalatori in legno erano frequenti nell'area del lago Titicaca come nel deserto di Atacama, dove strumenti inalatori lignei sono di gran lunga più numerosi di quelli costruiti in pietra. Se così fosse stato, l'umidità potrebbe essere il motivo del perché i presunti campioni lignei non si sono conservati (cf. BROWMAN 1973: 336; simile conclusione è stata raggiunta da WASSÉN 1985: 32 rispetto alle tavolette da fiuto etnografiche del bacino dell'Amazzonia).

In un modo coerente i ritrovamenti a Niño Korin, situato a est del lago Titicaca, dimostrano che quando i depositi archeologici in Bolivia si trovano in aree secche e protette (cioè grotte o ripari sotto roccia; si veda WASSÉN 1972: 14-15), è possibile trovare strumenti inalatori con disegni, se non identici, molto simili a quelli trovati a San Pedro de Atacama (LE PAIGE 1965: 13, 59-60; WASSÉN 1972: Fig. 12). Le condizioni climatiche umide del territorio attorno al lago Titicaca sono quindi una spiegazione potenziale per il basso numero di strumenti inalatori qui ritrovati.

Naturalmente, nulla di quanto sopra detto prova che tali strumenti erano profusamente utilizzati a Tiwanaku. Potrebbe ben essere che l'inalazione di sostanze psicoattive era confinato a un piccolo numero di persone. E' tuttavia noto che questa pratica potrebbe essere stata relativamente comune, come suggerito da una porzione del cimitero Quitor 6, a San Pedro de Atacama, dove una su tre tombe contiene tavolette da fiuto (com. pers. TORRES 1983). In altri casi potrebbero essere stati coinvolti pochi individui, come si può ritenere dall'informazione dal cimitero Solcor 3 (San Pedro de

implements made of wood are by far more numerous than those manufactured from stone. If such was the case, the humidity may be the reason why the presumed wooden specimens are not extant (cf. BROWMAN 1973: 336; a similar conclusion was reached by WASSÉN 1985: 32, regarding the ethnographic snuff trays of the Amazon basin).

In a coherent way the findings at Niño Korin, situated east of Lake Titicaca, demonstrate that when archaeological deposits in Bolivia are found in dry, protected areas (i.e. caves or rock shelters; see WASSÉN 1972: 14-15) it is possible to find inhalatory instruments with designs, if not identical, very similar to those found in San Pedro de Atacama (LE PAIGE 1965: 13, 59-60; WASSÉN 1972: Fig. 12). The humid climatic conditions of the territory around Lake Titicaca are therefore a potential explanation for the small number of snuffing instruments found there.

Of course, none of the above proves that such instruments were profusely used in Tiwanaku. It could well be that the inhalation of psychoactive substances was confined to a small number of people. Although it is known, however this practice could have been relatively common, as suggested by a portion of the Quitor 6 cemetery, San Pedro de Atacama, where one of every three tombs contains snuffing trays (pers. com., TORRES 1983). In other cases, it could have involved a few individuals as may be assumed by information from the Solcor 3 cemetery (San Pedro de Atacama), where only 19% of the burials, mainly males, were interred with such instruments (TORRES *et al.* 1991: 641).

It would appear that this may be the case in present day ceremonies of the Barasana of the Pira-Paraná River, north-west Amazon, where only some of the men who ingest a psychoactive potion also snuff (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 164). Another possibility is that this practice was done without any instruments. We know that psychoactive powders are frequently inhaled via tubes and snuffing trays, yet it is possible to do so without these instruments. This is the case among the Yanomamö, of southern Venezuela, who frequently use the palm of one hand and the thumb and index fingers of the other to inhale a pinch of snuff (see DOWNEY 1977). Obviously in these two ethnographic examples, the number of snuffing implements would be minimal.

But most relevant is the fact that we can not be sure that the relative amount of snuffing implements found at Tiwanaku is a good measure of its importance. Thus, rather than placing such emphasis on inferences based on the number of artifacts available, it would seem more productive to focus part of the efforts in generating more qualitative evidence.

AN ICONOGRAPHIC APPROXIMATION

The search for evidence of psychoactive plant use in Andean cultures through iconographic analysis is a strategy used by several authors. Some have tried to identify the paraphernalia (CORDY-COLLINS 1977; DONNAN 1978; TORRES 1981), or the external effects of the psychoactive powders (CANE 1985, 1986; CORDY-COLLINS 1980; PAUL and TURPIN 1986), others have

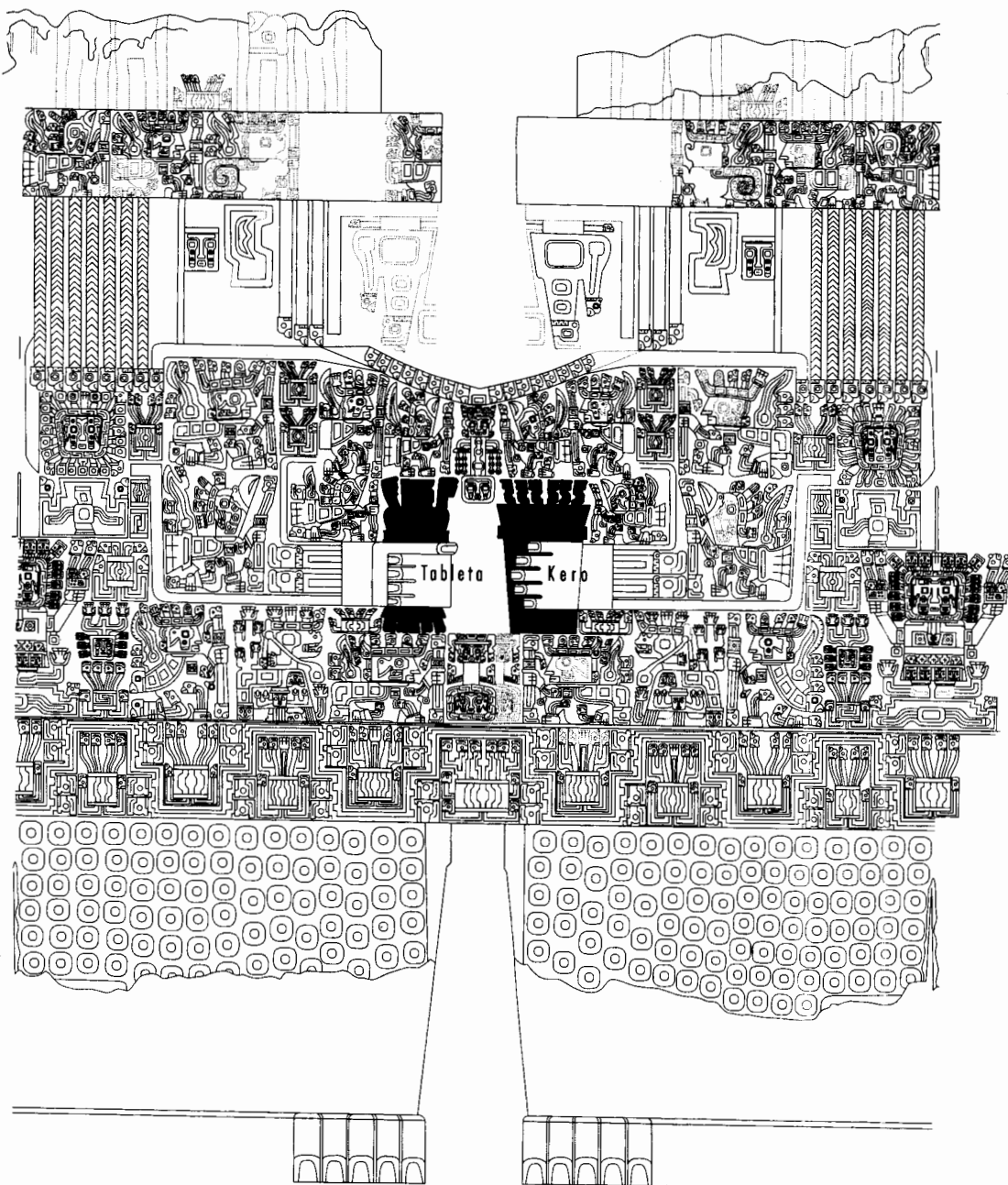


Fig. 3 – Monolito di Bennett, Tempio Semisotterraneo, Tiwanaku (da POSNANSKY 1945: fig. 113a), altezza 7,3 m, ca. 400-700 d.C.; a) kero; b) tavoletta da fiuto

Bennett monolith, Semisubterranean Temple, Tiwanaku (after POSNANSKY 1945: fig. 113a), 7,3 m height, ca. 400-700 AD; a) kero; b) Snuff tray

Atacama), dove solo il 19% delle tombe, principalmente maschili, furono interrate con tali strumenti (TORRES *et al.* 1991: 641).

Potrebbe sembrare che ciò può essere il caso nelle cerimonie attuali dei Barasana del fiume Pira-Paraná, nell'Amazzonia nordoccidentale, dove solo alcuni degli uomini che ingeriscono bevande psicoattive praticano anche l'inalazione (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 164). Un'altra possibilità è che questa pratica fu fatta senza strumentazione alcuna. Sappiamo che le polveri psicoattive sono frequentemente inalate mediante tubi e tavolette da fiuto, sebbene sia possibile fare ciò senza questi strumenti. Ciò è il caso presso la popolazione Yanomami del Venezuela meridionale, che frequentemente usa il palmo di una mano e il pollice e l'indice dell'altra mano per inalare un pizzico di polvere (si veda DOWNEY 1977). In questi due esempi

tried to identify the plants sources (DONNAN 1978; MULVANY 1984; SHARON 1980), and human consumption of animals that having eaten psychoactive plants acquire psychoactive properties (BOURGET 1990). It should be noted, however, that only a few of these works refer to nasal inhalation (*i.e.* CORDY-COLLINS 1980; TORRES 1981). Several of these attempts -independent of the validity of the identification- were very useful in designing my own strategy for this investigation.

It is not coincidental that «iconographic approximation» (DE SMET 1985: 57) has been tried in the Andes on the basis of the imagery of Chavín, Moche, Nazca, Parakas and San Agustín. In general, the art of these cultures demonstrate plausible relationships between form and content, based on formal similarities between some of the designs and specific animals and objects. This iconic quality facilitates matters for

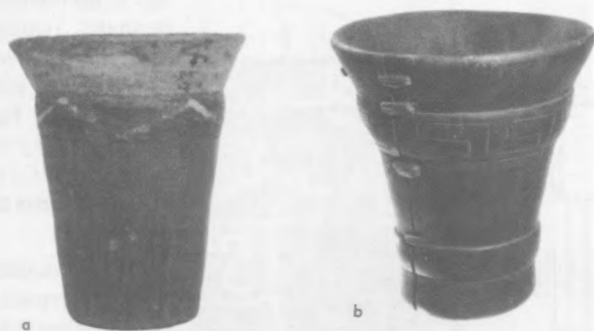


Fig. 4 – Keros: a) ceramica, Tchechar sud, cortesia di Myriam Tarragó; b) legno; Larrache Callejón. Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama

Keros: a) *cerámica, Tchechar Sur, courtesy Myriam Tarragó*; b) *wood; Larrache Callejón. Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama*

etnografici il numero di strumenti da fiuto sarebbe ovviamente minimo.

E' rilevante il fatto che non possiamo essere sicuri che la quantità relativa di strumenti da fiuto trovati a Tiwanaku sia una buona misura della sua importanza. Così, piuttosto che porre tale enfasi su deduzioni basate sul numero di artefatti disponibili, sembrerebbe più produttivo focalizzare parte degli sforzi nel produrre documentazione più qualitativa.

UN'APPROSSIMAZIONE ICONOGRAFICA

La ricerca della documentazione dell'uso di piante psicoattive nelle culture andine attraverso l'analisi iconografica è una strategia utilizzata da numerosi autori. Alcuni hanno cercato di identificare i parafernali (CORDY-COLLINS 1977; DONNAN 1978; TORRES 1981), o gli effetti esteriori delle polveri psicoattive (CANE 1985, 1986; CORDY-COLLINS 1980; PAUL E TURPIN 1986), altri hanno cercato di identificare le fonti vegetali (DONNAN 1978; MULVANY 1984; SHARON 1980), e la consumazione umana di animali che hanno mangiato piante psicoattive acquisisce proprietà psicoattive (BOURGET 1990). Si dovrebbe notare, tuttavia, che solo pochi di questi lavori riferiscono dell'inalazione nasale (CORDY-COLLINS 1980; TORRES 1981). Numerosi di questi sforzi – indipendentemente dalla validità dell'identificazione – sono stati molto utili nel disegnare la mia personale strategia per questa ricerca. Non è una coincidenza che la «approssimazione iconografica» (DE SMET 1985: 57) è stata provata nelle Ande sulla base della creatività di Chavin, Moche, Nazca, Parakas e San Augustin. In generale, l'arte di queste culture dimostra plausibili rapporti fra la forma e il contenuto, basati su similitudini formali fra qualcuno dei disegni e specifici animali e oggetti. Questa qualità iconica facilita la materia per l'analista in quanto significa che ci sono modelli esteriori per motivi specifici. Il punto chiave qui è determinare se questo modello di analisi iconografica può essere applicato all'arte tiwanaku.⁵

Nell'immaginazione tiwanaku troviamo spesso felini alati,

the analyst as it means that there are external models for specific motifs. The key point here is to determine if this model of iconographic analysis could be applied to Tiwanaku art.⁵

In Tiwanaku imagery we often find winged felines, snakes with feline features, beings with camelid (*i.e. llamas*) and plant characteristics, animals with anthropomorphic features, humans with zoomorphic features, hands with four fingers, feet with three toes, hands in anatomically impossible positions, *etc.* It is an art that often uses fantastic combinations to form its iconographic universe. Seldom, however, it is noted that Tiwanaku art includes a great number of elements that have concrete referents in the external world.

Thus, we frequently find in burials in the drier areas or in the Lake Titicaca highlands, the vestments and animals represented in the ceramics and sculptures. POSNANSKY (1945: Figs. 7, 8, 119, Láms. XIII, XIV) pioneered this type of comparison, when he noted similarities between certain Tiwanaku icons and beings or features of the real world. BENNETT (1946: 114) may have been the first to identify textile patterns in the stone sculptures at Tiwanaku. CONKLIN (1983: Figs. 23-25) has suggested that textile cephalic bands with Tiwanaku iconography found in burials at the site of Pisagua, in the coast of northern Chile, are equivalent to the headbands represented on the monumental stone sculpture of the Tiwanaku site. Moreover, the well known polychrome four pointed hats found in coastal areas of northern Chile and southern Peru, Cochabamba, Bolivia, and elsewhere, are almost identical to those shown in some ceramic portrait vessels at Tiwanaku (BERENGUER and DAUELSBERG 1989: Fig. 8; POSNANSKY 1957: 115, Láms. LXVig.h). There are similarities between the woolen tunics found in several cemeteries in northern Chile (BERENGUER and DAUELSBERG 1989: Figs. 8a, 9; LLAGOSTERA and COSTA 1984: Figs. 63-65), and those on the personages represented on the monumental gateway at Tiwanaku known as the Puerta del Sol or Gateway of the Sun (fig. 1). The same could be said about the similarities between the bags carried by the Profile Personages depicted in the Puerta del Sol (fig. 1) and certain woolen bags found in the southern Peruvian coast (fig. 2). Compare also the anthropomorphic rectangle which the Bennett monolith bears behind the ears (fig. 3) and some small anthropomorphic mortars found on the Bolivian highlands (EISLEB and ESTRELOW 1980: 294-295).

It could be concluded, therefore, that Tiwanaku art is highly iconic in nature. Some of the arguments raised by DONNAN (1978) regarding the naturalism of Moche art, could be applied to Tiwanaku. He states that practically all Moche objects have direct equivalents in the environment in which the artists lived, and that even the most fantastic and supernatural beings are composed of parts derived from the visible surroundings (DONNAN 1978: 29). If this was also the case, at least partially, in the art of Tiwanaku (and I think the arguments presented above confirm it), a review of its iconography may be useful in generating the evidence of interest here. This becomes apparent if we take into account the desire for realism in the component details of Tiwanaku art. This may be inferred by the preoccupation of the artists to show the nails of the figures in the statuary, and in some cases, as in the

serpenti con fattezze feline, esseri con camelidi (cioè *llamas*) e piante caratteristiche, animali con aspetti antropomorfi, umani con aspetti zoomorfi, mani con quattro dita, piedi con tre dita, mani in posizioni anatomicamente impossibili, ecc. E' un'arte che utilizza spesso combinazioni fantastiche per formare il suo universo iconografico. Di rado, tuttavia, è stato notato che l'arte tiwanaku include un gran numero di elementi che hanno riferimenti concreti nel mondo esterno.

Così, troviamo frequentemente in sepolture nelle aree più secche o nelle alture del lago Titicaca, gli abiti (cerimoniali) e gli animali rappresentati nelle ceramiche e nelle sculture. POSNANSKY (1945: Fig. 7, 8, 119, Tav. XIII, XIV) è stato un pioniere in questo tipo di paragone, quando notò similitudini fra certe icone tiwanaku ed esseri o caratteristiche del mondo reale. BENNETT (1946: 114) può essere stato il primo a identificare schemi di tessuti nelle sculture di pietra di Tiwanaku. CONKLIN (1983: fig. 23-25) ha suggerito che le bande cefaliche dei tessuti con l'iconografia tiwanaku trovati nelle sepolture nel sito di Pisagua, nella costa del Cile settentrionale, sono equivalenti alle fasce indossate sulla testa rappresentate sulla scultura in pietra monumentale del sito di Tiwanaku. Inoltre, i ben noti copricapi policromi a quattro punte ritrovati nelle aree costiere del Cile settentrionale e del Perù meridionale, a Cochabamba, in Bolivia e altrove, sono quasi identici a quelli mostrati in alcuni recipienti in ceramica con ritratto a Tiwanaku (BERENGUER e DAUELSBERG 1989: Fig. 8; POSNANSKY 1957: 115, Tav. LXVig,h). Esistono similitudini fra le tuniche di lana trovate in numerosi cimiteri nel Cile settentrionale (BERENGUER e DAUELSBERG 1989: Fig. 8a, 9; LLAGOSTERA e COSTA 1984: Fig. 63-65) e quelle indossate dai personaggi rappresentati sull'ingresso monumentale a Tiwanaku noto come Porta del Sole o Ingresso del Sole (fig. 1). Si potrebbe dire lo stesso circa le similitudini fra le borse portate dai Personaggi di Profilo raffigurati nella Porta del Sole (fig. 1) e certe borse di lana trovate nella costa meridionale peruviana (fig. 2). Da paragonare anche il rettangolo antropomorfo che il monolito di Bennett porta dietro alle orecchie (fig. 3) e alcuni piccoli mortai antropomorfi ritrovati sulle terre alte boliviane (EISLEB e ESTRELOW 1980: 294-295).

Si potrebbe concludere, quindi, che l'arte tiwanaku è altamente iconica in natura. Alcune delle argomentazioni sollevate da DONNAN (1978) riguardo al naturalismo dell'arte moche, potrebbero essere applicate a Tiwanaku. Egli afferma che praticamente tutti gli oggetti moche hanno equivalenti diretti nell'ambiente in cui è vissuto l'artista, e che anche gli esseri più fantastici e sovrannaturali sono composti di parti derivate dall'ambiente circostante visibile (DONNAN 1978: 29). Se questo era il caso anche, almeno parzialmente, nell'arte di Tiwanaku (e credo che le argomentazioni presentate sopra lo confermino) una rivisitazione della sua iconografia può risultare utile nel produrre la documentazione qui d'interesse. Ciò diventa apparente se prendiamo in considerazione il desiderio per il realismo nei dettagli componenti dell'arte tiwanaku. Questo può essere dedotto dalla preoccupazione degli artisti di mostrare le unghie delle figure nella statuaria, e in alcuni casi, come nel monolito di Ponce (PONCE 1981a: 185, 232), le scapole e le caviglie.



Fig. 5 – Tavoletta da fiuto in legno, 16.8 cm., Chiuchiu (n. 42.4.196) Göteborgs Etnografiska Museum. Cortesia di Sven-Erik Isacson

Wooden snuff tray, 16.8 cm., Chiuchiu (n. 42.4.196) Göteborgs Etnografiska Museum. Courtesy Sven-Erik Isacson

Ponce monolith (PONCE 1981a: 185, 232) shoulder blades and the ankles.

To summarize, if snuffing was somehow part of Tiwanaku iconography, this could be shown through an analysis similar to what has been attempted in the preceding paragraphs. My expectation in this work is that inhalatory paraphernalia, as well as corporal effects symptomatic of the psychoactive plants, are represented. More specifically, I would expect these features to be present in the stone sculpture. The connection between these and snuff powders are suggested by similar depictions in wooden snuffing instruments found in the oases of the Atacama desert, one of the principal areas of Tiwanaku influence (see LE PAIGE 1965; NÚÑEZ 1964; TORRES 1984, 1987; fig. 12, this study).

THE PARAPHERNALIA

Most experts agree that the object which some of the Tiwanaku monoliths have carved in their left hand (fig. 3) is a *kero* or «libation cup» (i.e. BENNETT 1956: Fig. 24; PONCE 1981b: 99; POSNANSKY 1945: 194; SCHAEDEL 1948: 66). It is common to find these vases made of wood (ESPOUEYS 1974; FOCACCI 1961; NÚÑEZ 1963b), ceramic (BERENGUER and DAUELSBERG 1989) or, occasionally, fine metals (LE PAIGE 1964; LLAGOSTERA and COSTA 1984), in the cemeteries on the coast and deserts of the south-central Andes. Some of these specimens bear a very close resemblance to the vase shown in the hand of the monoliths (Fig. 4).⁶

There have been, however, few attempts to identify the element which appears carved in the other hand, although most investigators have been puzzled by it. Half a century ago, for instance, SCHAEDEL (1948) wondered about the nature of the object held in the right hand of the monolith known as «El Fraile»:

«In the left hand a *kero* a ceremonial drinking vessel of which abundant examples have been found, some still in use throughout Bolivia and Peru. It is

Per riassumere, se l'inalazione era in qualche modo parte dell'iconografia tiwanaku, ciò potrebbe essere mostrato attraverso un'analisi simile a ciò che è stato tentato nei paragrafi precedenti. Le mie aspettative in questo lavoro sono che sono rappresentati i parafernali inalatori, così come gli effetti corporali sintomatici delle piante psicoattive. Più specificatamente, mi attenderei che queste caratteristiche siano presenti nella scultura in pietra. La connessione fra queste e le polveri da fiuto sono suggerite da raffigurazioni simili in strumenti da fiuto in legno trovati nelle oasi del deserto di Atacama, una delle principali aree dell'influenza tiwanaku (si veda LE PAIGE 1965; NÚÑEZ 1964; TORRES 1984, 1987; fig. 12, questo studio).

I PARAERNALI

La maggior parte degli esperti è concorde sul fatto che l'oggetto che alcuni dei monoliti a Tiwanaku hanno scolpito nella loro mano sinistra (fig. 3) è un *kero* o «coppa per la libagione» (BENNETT 1956: Fig. 24; PONCE 1981b: 99; POSNANSKY 1945: 194; SCHAEDEL 1948: 66). E' comune trovare questi recipienti fatti di legno (ESPOUEYS 1974; FOCACCI 1961; NÚÑEZ 1963b), ceramica (BERENGUER e DAUELSBERG 1989) o, occasionalmente, metalli fini (LE PAIGE 1964; LLGOSTERA e COSTA 1984), nei cimiteri sulla costa e nei deserti delle Ande sud-centrali. Alcuni di questi campioni hanno una forte rassomiglianza con la coppa mostrata nella mano dei monoliti (Fig. 4).⁶ Ci sono stati tuttavia pochi tentativi di identificare l'elemento che appare scolpito nell'altra mano, sebbene la maggior parte dei ricercatori sia rimasto perplesso. Un mezzo secolo fa, per esempio, SCHAEDEL (1948) si domandò circa la natura dell'oggetto tenuto nella mano destra del monolite noto come «El Fraile»:

«Nella mano destra un *kero*, un recipiente cerimoniale per libagioni di cui sono stati ritrovati abbondanti esempi, alcuni ancora in uso in Bolivia e in Perù. E' la congettura di qualcuno che El Fraile afferra nella sua mano destra – potremmo dire l'«oggetto cerimoniale» eccessivamente lavorato?» (SCHAEDEL 1948).

E' mia opinione che gli oggetti tenuti in mano dalle figure rappresentate nella scultura monolitica forniscano la documentazione più suggestiva di una connessione fra l'iconografia tiwanaku e le pratiche inalatorie. Nella mano destra del gigantesco Monolite Bennett (BENNETT 1956, si veda fig. 3 nel presente studio) l'elemento in questione assomiglia a una «U» rovesciata terminante con due teste di pesce; sei teste di falcone emergono da un disegno rettangolare nella sua parte interna. Sul segmento orizzontale della «U» ci sono tre teste di pesce, quella centrale più grande delle altre due. Sotto alla testa il motivo culmina in quattro teste di falcone, e nel mezzo due sfere concentriche. L'elemento a forma di «U», che per alcuni è un «simbolo dell'acqua, della pioggia o della luce» (POSNANSKY 1945: 194), «un oggetto [simile a uno scettro] difficile da identificare» (BENNETT 1956: 108, 149), «uno scet-

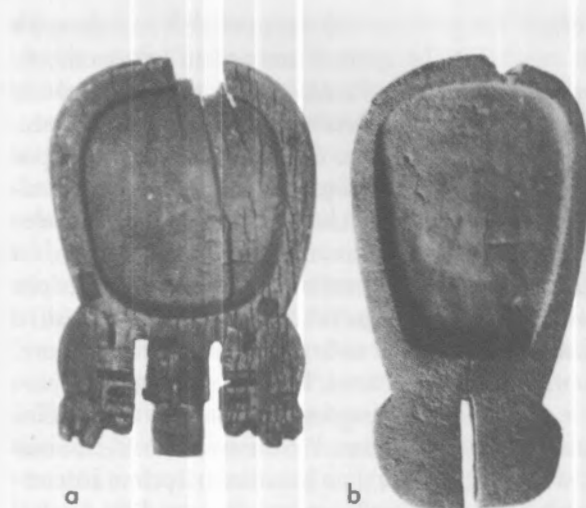


Fig. 6 – Tavolette da fiuto in legno: a) Caspana, Museo Nacional de Historia Natural, cortesia di Pilar Allende; b) Catarpe, Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama

Wooden snuff trays: a) Caspana, Museo Nacional de Historia Natural, courtesy Pilar Allende; b) Catarpe, Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama

anyone's guess what El Fraile grasps in his right hand – shall we say the overworked 'ceremonial object'? » (SCHAEDEL 1948).

It is my opinion that the objects held by the figures represented in the monolithic sculpture provide the most suggestive evidence of a connection between Tiwanaku iconography and snuffing practices. On the right hand of the giant Bennett Monolith (BENNETT 1956, see fig. 3 this study) the element in question looks like an inverted u terminating in two fish heads; six falcon heads emerge from a rectangular design in its interior. On the horizontal segment of the «U» there are three fish heads, the center one wider than the other two. Under the hand, the motif culminates in four falcon heads, and in the middle, two concentric spheres. The u-shaped element, which for some is a «symbol of water, rain or light» (POSNANSKY 1945: 194), «an object (similar to a scepter) hard to identify» (BENNETT 1956: 108, 149), «a scepter with symbolic elements» (KAUFMANN-DOIG 1983: 432) or, simply, a «short scepter» (MOSELEY 1992: pl. 81) could be identified as a snuff tray.

The portion shown under the hand of the statue most probably is the inferior part of the bag used to carry the snuffing paraphernalia (see TORRES *et al.* 1991: 641, figs. 4, 5). The upper portion apparently depicts the cavity of the snuff tray where the powders were deposited. The three upper appendages could be carved figures or, more plausible, the carved endings of the tubes, spatulas or pestles (see LLGOSTERA and COSTA 1984: Figs. 85, 115; see also WASSÉN 1972: Fig. 26).

Notably, the hand that holds the snuff tray is depicted in an anatomically impossible position in this case displaying the gesture known as a half-fist (*cf.* BENNETT 1956: 108, fig. 25). In this gesture the four fingers are not completely clenched, fingernails still visible, while the thumb remains erect at the side.



Fig. 7 – Monolito di Ponce, altezza 3.0 m, Tempio di Kalasasaya, Tiwanaku

Ponce Monolith, 3.0 m height, Kalasasaya Temple, Tiwanaku

tro con elementi simbolici» (KAUFMANN-DOIG 1983: 432), o semplicemente una «specie di scettro» (MOSELEY 1992: tav. 81) potrebbe essere identificato con una tavoletta da fiuto.

La porzione mostrata sotto alla mano della statua molto probabilmente è la parte inferiore della borsa usata per portare i parafernali da fiuto (cfr. TORRES *et al.* 1991: 641, fig. 4, 5). La porzione superiore apparentemente raffigura la cavità della tavoletta da fiuto dove sono depositate le polveri. Le tre appendici superiori potrebbero essere figure intagliate o, più plausibilmente, le parti terminali intagliate dei tubi, delle spatole o dei pestelli (si veda LLAGOSTERA e COSTA 1984: Fig. 85, 115; cfr. anche WASSÉN 1972: Fig. 26).

Fatto notevole, la mano che porta la tavoletta da fiuto è raffigurata in una posizione anatomicamente impossibile, in questo caso mostrando il gesto noto come mezzo-pugno (cfr. BENNETT 1956: 108, fig. 25). In questo gesto le quattro dita non sono completamente serrate, le unghie ancora visibili, mentre il pollice rimane eretto di lato. Si dovrebbe notare anche che tavolette nella forma di mezzo-pugno trovate a Niño Korin (WASSÉN 1972: Fig. 12) e a San Pedro de Atacama dimostrano un'associazione simbolica fra questo gesto di mano e le tavolette da fiuto, rinforzando l'identificazione qui proposta.⁷

Non sono note tavolette da fiuto archeologiche con la morfologia specifica di quella tenuta in mano dal monolite di Bennett, ma alcune sono molto simili. E' il caso della tavoletta trovata a Chiu Chiu, attualmente conservata nelle raccolte del Göteborgs Ethnographic Museum (RYDÉN 1944). Se invertiamo la sua posizione, noteremo che è molto simile all'oggetto tenuto nella mano destra del monolite di Bennett. Si può dire lo stesso delle tavolette trovate a Caspana e a San Pedro de Atacama (fig. 6).

Il Monolite di Ponce (fig. 7), attribuito anch'esso alla Fase IV (PONCE 1981: 185, 232), ci fornisce una rappresentazione

It should also be noted that trays in the shape of a half-fist found at Niño Korin (WASSÉN 1972: Fig. 12) and San Pedro de Atacama, demonstrate a symbolic association between this hand gesture and the snuffing trays, reinforcing the identification proposed here.⁷

No archaeological snuff trays with the specific morphology of that held by the Bennett monolith are known, but some are very similar. Such is the case of a tray found at Chiu Chiu, presently in the collections of the Göteborgs Ethnographic Museum (RYDÉN 1944). If we invert its position we will note that it is very similar to the object held in the right hand of the Bennett monolith. The same may be said of trays found at Caspana and San Pedro de Atacama (fig. 6).

The Ponce Monolith (fig. 7), also attributed to Phase IV (PONCE 1981: 185, 232), provides us with a similar representation. As in the previous case, the figure holds a *kero* in the left hand and the apparent snuff tray in the other. This last element has been identified as a second *kero* by another author (BOERO 1980: 86-89). However, it is almost identical in its representation to the one carved in the Bennett monolith and it is, therefore, very similar to the trays of Chiu Chiu, Caspana and San Pedro de Atacama mentioned above.

Two details of the Ponce monolith are worth mentioning. The first is that immediately above the hand is seen the cavity of the tray, suggesting that the inverted u could be the carved appendage typical of these artifacts. Morphologically similar snuff trays are common in San Pedro de Atacama (fig. 8). The second feature is that several of the figures in profile carved on its back and under the arms, hold in the hand the same object we have identified as a snuff tray. Let us add that this personage exhibits a hand gesture identical to the Bennett monolith.

Other Phase IV monoliths, such as those known as Kochamama, and El Fraile (POSNANSKY 1945: Figs. 99, 108, 109), as well as the one known as the «mooring» or «port» from the Puma Punku pyramidal complex (POSNANSKY 1945: 183-184), hold a *kero* in the left hand and apparently a snuff tray in the other. Unfortunately, because of their deteriorated state this is not clearly identifiable. However, this can be postulated given the consistency with which this element appears in the «right» hand of the statuary under discussion. Some of the personages shown in profile on the cephalic band of the Kochamama monolith (fig. 9) and in the chest of the so-called Sun Idol, hold objects very similar to the probable snuff trays of the Bennett and Ponce monoliths. It should be noted, that the Kochamama and Sun Idol show imagery clearly connected to snuffing paraphernalia. Regarding El Fraile and the Puma Punku monolith, the possibility of a relationship to these artifacts is a viable proposition but one for which there is no sufficient evidence.

What has been observed in the Profile Personages carved on the Ponce and Kochamama monoliths and the Sun Idol, should stimulate a review of those representations identified as scepters since it is possible that some may represent objects connected to inhalatory practices. For example, it is interesting to note that the rectangular element present in the interior of the trays held by the Bennett and Ponce monoliths also

simile. Come nel caso precedente, la figura porta un *kero* nella mano sinistra e una apparente tavoletta da fiuto nell'altra. Quest'ultimo elemento è stato identificato da un altro autore come un secondo *kero* (BOERO 1980: 86-89). Tuttavia, è quasi identico nella sua rappresentazione a quello intagliato nel monolite di Bennett ed è, quindi, molto simile alle tavolette di Chiu Chiu, Caspana e San Pedro de Atacama sopra menzionate.

Merita ricordare due dettagli del monolite di Ponce. Il primo è che, immediatamente sopra alla mano, si vede la cavità della tavoletta, suggerendo ciò che la «U» rovesciata potrebbe essere l'appendice intagliata tipica di questi artefatti. Tavolette da fiuto morfologicamente simili sono comuni a San Pedro de Atacama (fig. 8). La seconda caratteristica è che numerose fra le figure di profilo intagliate sulla sua schiena e sotto alle sue braccia, portano in mano lo stesso oggetto che abbiamo identificato come un tavoletta da fiuto. Ci permettiamo di aggiungere che questo personaggio mostra un gesto di mano identico a quello rappresentato nel monolite di Bennett.

Altri monoliti della fase IV, quali quelli noti come di Kochamama e di El Fraile (POSNANSKY 1945: Fig. 99, 108, 109), così come quello noto come l'«attracco» o il «porto» dal complesso piramidale di Puma Punku (POSNANSKY 1945: 183-184), tengono un *kero* nella mano sinistra e un'apparente tavoletta da fiuto nell'altra. Sfortunatamente, per via del loro stato di deterioramento, ciò non è chiaramente identificabile. Tuttavia, ciò può essere ipotizzato data l'insistenza con la quale questo elemento appare nella mano «destra» della statuaria in discussione. Alcuni dei personaggi mostrati di profilo sulla banda cefalica del monolite di Kochamama (fig. 9) e nel petto del cosiddetto Idolo del Sole, portano oggetti molto simili alle probabili tavolette da fiuto dei monoliti di Bennett e di Ponce. Si dovrebbe notare che il monolite di Kochamama e l'Idolo del Sole mostrano un linguaggio figurato chiaramente associato ai parafernali da fiuto. Riguardo ai monoliti di El Fraile e di Puma Punku, la possibilità di una relazione di questi artefatti è una possibile proposizione, per la quale non v'è tuttavia sufficiente documentazione.

Ciò che è stato osservato nei Personaggi di Profilo scolpiti sui monoliti di Ponce e di Kochamama e nell'Idolo del Sole, dovrebbe stimolare una rivisitazione di quelle rappresentazioni identificate come scettri, poiché è possibile che alcune possano rappresentare oggetti associati alle pratiche inalatorie. Per esempio, è interessante notare come l'elemento rettangolare presente nella parte interna delle tavolette portate dai monoliti di Bennett e di Ponce appaiono anche nella mano di alcuni dei personaggi di profilo scolpiti nei monoliti, così come nella Porta del Sole. E' anche il caso di notare che questo elemento si alterna a coppie con tavolette da fiuto e *kero* sulla vista superiore del recipiente di pietra noto come *Receptaculo Lítico de Ofrendas No. 1* (fig. 10). Ho l'impressione che questo motivo rettangolare rappresenti un mortaio cilindrico usato per pestare le polveri psicoattive, simile a quello riportato da Wassén a Niño Korin (fig. 11). Questa identificazione è strettamente congetturale.

In questa sezione è stato proposto che alcune delle componenti principali dei parafernali inalatori sono rappresentate

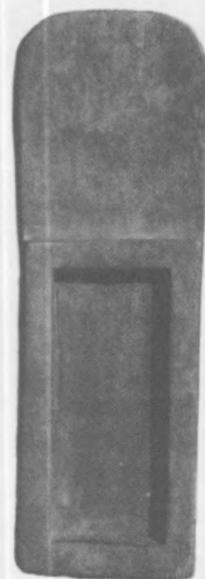


Fig. 8 – Tavoletta da fiuto in legno, 13.4 cm., Tchechar, Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama

Wooden snuff tray, 13.4 cm., Tchechar, Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, San Pedro de Atacama

appears in the hand of some of the personages in profile carved in the monoliths as well as in the Gateway of the Sun. It is also worth noting that this element alternates in pairs with snuff trays and *keros* on the superior view of the stone vessel known as *Receptaculo Lítico de Ofrendas No. 1* (fig. 10). I have the impression that this rectangular motif represents a cylindrical mortar used to grind psychoactive powders, similar to that reported by Wassén at Niño Korin (fig. 11). This identification is strictly conjectural.

In this section it has been proposed that some of the principal components of the inhalatory paraphernalia are represented in Tiwanaku monumental sculpture. Following suggestions previously made by CORDY-COLLINS (1980) for Chavín iconography, and by VON REIS ALTSCHUL (1967: 313), regarding the so-called tear-motif in the Bennett monolith, in the following discussion I will try to identify in the Tiwanaku stone sculpture imagery which reflects or suggests the use of psychoactive plants. These identifications are partly based on analogies of the use of these plants by native groups in the Amazon and Orinoco basins. One goal of these analogies, which do not necessarily suggest historic connections, is to argue in favor of a shamanic background for the art of Tiwanaku.

THE SHAMANS

The analysis made in the last section suggests that the winged profile personages depicted in Tiwanaku monumental sculpture are often associated with inhalatory paraphernalia. The Profile Personage as represented in the Ponce, Kochamama (fig. 9) and Sun Idol, hold a snuff tray. This connection is

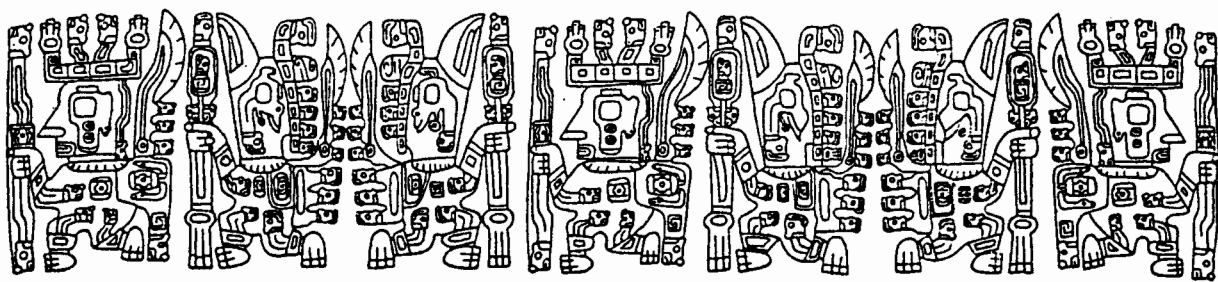


Fig. 9 – Personaggi di Profilo dalla fascia cefalica del monolito di Kochamama, Tiwanaku (da POSNANSKY 1945: Fig. 100c)
Profile Personages from the headband of the Kochamama monolith, Tiwanaku (after POSNANSKY 1945: Fig. 100c)

nella scultura monumentale di Tiwanaku. Seguendo suggerimenti precedentemente fatti da CORDY-COLLINS (1980) per l'iconografia chavin, e da VON REIS ALTSCHUL (1967: 313), riguardo al cosiddetto motivo della lacrima nel monolite di Bennett, nella seguente discussione cercherò di identificare nel linguaggio figurato della scultura in pietra tiwanaku che cosa riflette o suggerisce l'uso di piante psicoattive. Queste identificazioni sono parzialmente basate su analogie dell'uso di tali piante presso i gruppi nativi dei bacini dell'Amazzonia e dell'Orinoco. Uno scopo di queste analogie, che non suggeriscono necessariamente associazioni storiche, è arguire a favore di un sostrato sciamanico per l'arte di Tiwanaku.

GLI SCIAMANI

L'analisi esposta nella sessione precedente suggerisce che i personaggi alati raffigurati di profilo nella scultura monumentale tiwanaku sono spesso associati a parafernali inalatori. Il Personaggio di Profilo, come rappresentato nei monoliti di Ponce e Kochamama (fig. 9) e nell'Idolo del Sole, porta una tavoletta da fiuto. Quest'associazione è rafforzata dal fatto che alcune variazioni prive di ali, quali i decapitatori dal grosso naso scolpiti sugli architravi di Calle Linares e di Kantatayita (fig. 12a,b), decorano le appendici di numerose tavolette di San Pedro de Atacama e uno di Niño Korin (WASSÉN 1972: Fig. 12). Di conseguenza, ci sono buone ragioni per concentrare l'analisi sui Personaggi di Profilo. Dovrebbe diventare evidente l'idea che questi personaggi possano rappresentare individui con attributi sciamanici.

LA TESTA

Molti anni fa, leggendo il resoconto di WASSÉN (1965) sulle pratiche inalatorie della popolazione indigena sudamericana, incontrai una descrizione che porta alla mente alcuni dei personaggi di profilo tiwanaku, in particolare quelli con il viso voltato all'insù. Il resoconto di Wassén sull'uso di queste sostanze da parte dei Puinave, dei fiumi Meta e Inírida della Colombia e del Venezuela, riporta:

«Il Signor Jose Maria Rozo osservava anche (11 settembre 1937) gli effetti della polvere che il curatore Manuel stava inalando per mezzo di un osso, mentre un ragazzo glielo amministrava (...) dopo un

reinforced by the fact that some unwinged variations, such as the big-nosed decapitators carved in the Calle Linares and Kantatayita lintels (figs. 12a,b), decorate the appendages of several trays from San Pedro de Atacama, and one from Niño Korin (WASSÉN 1972: Fig. 12). Consequently, there are good reasons to concentrate the analysis on the Profile Personages. The idea that these personages represented individuals with shamanic attributes should become evident.

THE HEAD

Several years ago, reading WASSÉN's (1965) account on the snuffing practices of south american indigenous people, I came across a description that brings to mind some of the Tiwanaku profile personages, in particular, those with their face turned upwards. Wassén's account on the use of these substances by the Puinave, of the Meta and Inírida rivers of Colombia and Venezuela, reads:

«Mr. Jose Maria Rozo was also (September 11, 1937) observing the effects of the powder which the curer Manuel was inhaling through a bone while a boy was administering it to him (...) "after a while the sorcerer started to gesticulate, to handle the instruments (that is, objects used in curing as two rattles, a piece of quartz, etc.) and to rub his body. All this he was doing while looking upward while he spoke in a whisper in an incomprehensible language» (WASSÉN 1965:19, emphasis mine).

It is not possible to ascertain, on the basis of this reference alone, that the Profile Personages in Tiwanaku with upward-looking faces represent individuals under the influence of a shamanic inebriant. It is at least suggestive, in the context of the preceding discussion, that this pose, observed among Indians who positively were under the influence, be repeated on Tiwanaku figures which sometimes carry snuff trays.⁸

THE EYES AND THE EMANATIONS

In the second part of Wassén's account referred to above, it is emphasized that the individuals turn their eyes to the heavens. He also notes the half-closed eyes and the emanation of nasal fluids, two features which describe external symptoms

poco di tempo lo stregone si mise a gesticolare, a maneggiare gli strumenti (cioè, gli oggetti usati nella cura, quali due sonagli, un pezzo di quarzo, ecc.) e a strofinare il suo corpo. *Tutto questo veniva fatto mentre egli guardava in alto, mentre parlava sussurrando in una lingua incomprensibile*» (WASSÉN 1965: 19, corsivo mio).

Sulla base di quest'unico riferimento, non è possibile accertare che i Personaggi di Profilo a Tiwanaku, con le facce che guardano all'insù, rappresentino individui sotto l'influenza di un inebriante sciamanico. E' almeno suggestivo, nel contesto della discussione precedente, che questa posa, osservata fra gli Indiani che erano positivamente sotto l'influenza, sia ripetuta nelle figure di Tiwanaku che a volte portano tavolette da fiuto.⁸

GLI OCCHI E LE EMANAZIONI

Nella seconda parte del resoconto di Wassén sopra riferito, viene data importanza al fatto che gli individui ruotano gli occhi verso l'alto. Egli nota anche gli occhi chiusi a metà e l'emanazione di fluidi nasali, due caratteristiche che descrivono sintomi esterni dell'azione inalatoria:

«A volte egli chiude a metà gli occhi, come un'idiota, e li gira verso il cielo. Dalle sue radici fluisce un fluido nero, spesso...» (WASSÉN 1965: 19).

Certamente, non v'è nulla nelle cavità oculari vuote dei Personaggi di Profilo della scultura litica di Tiwanaku, né nelle tavolette da fiuto di Atacama, che permetterebbe un'associazione con il gesto degli «occhi chiusi a metà». Ma è ben noto che quando le versioni di questi personaggi appaiono nei tessuti tiwanaku trovati nella costa e nel deserto, l'occhio è solitamente diviso in campi luminosi e scuri (CONKLIN 1985). Questo tratto potrebbe essere una rappresentazione convenzionale degli occhi chiusi a metà degli individui nell'estasi sciamanica dovuta all'ingestione di un agente visionario. Un'altra possibilità è che il campo scuro rappresenti una pupilla dilatata causata da un'ebbrezza di questa natura (BERENGUER 1987). In ogni caso, l'importanza degli occhi nella rappresentazione degli stati estatici nell'arte andina è un fatto già notato per altre culture. Dobbiamo solo ricordare figure con occhi con pupille eccentriche nell'arte di Chavín, di Nazca e di altre culture delle Ande Centrali (cf. MULVANY 1984). Se ciò è valido

of the inhalatory action:

«Sometimes he half-closed his eyes, as an idiot, and turned them to heaven. From his nostrils, a black, thick fluid was flowing...» (WASSÉN 1965: 19).

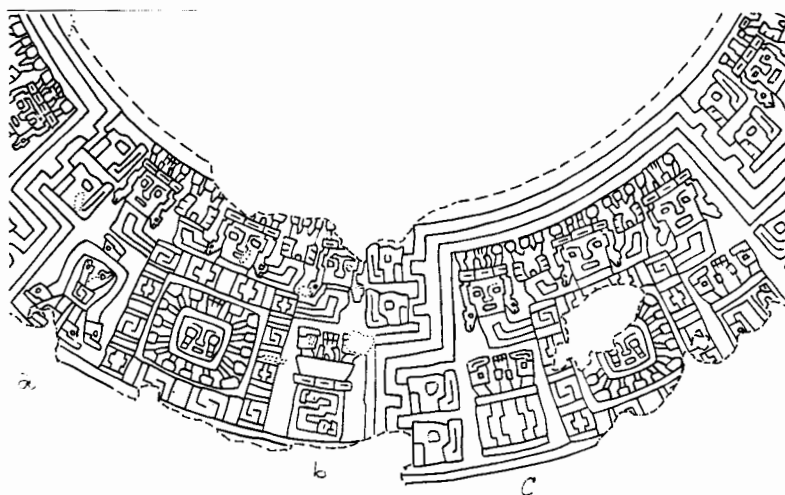


Fig. 10 – Dettaglio del *Receptáculo Lítico de Ofrendas n. 1*, Tempio Semisotterraneo, Tiwanaku (da PONCE 1981b: Tav. 14): a) tavoletta da fiuto; b) kero; c) elementi rettangolari (mortai?)

Detail of the *Receptáculo Lítico de Ofrendas n. 1*, Semisubterranean Temple, Tiwanaku (after PONCE 1981b: Lám. 14): a) snuff tray; b) kero; c) rectangular elements (mortars?)

Certainly, there is nothing in the empty eye sockets of the Profile Personages of the Tiwanaku stone sculpture, nor in the snuff trays from Atacama, which would allow a connection with the "eyes half-closed" gesture. But it is well known that when versions of these personages appear in Tiwanaku textiles found on the coast and the desert, the eye is usually divided into light and dark fields (i.e. CONKLIN 1985). This trait could be a conventionalized repre-

sentation of the half closed eyes of individuals in shamanic extasis due to the ingestion of a visionary agent. Another possibility is that the dark field represents a dilated pupil caused by an inebriation of this nature (BERENGUER 1987). In any case the importance of the eyes in the representation of ecstatic states in Andean art is a fact already noted for other cultures. We have only to remember figures with eyes with eccentric pupils in the art of Chavín, Nazca and other cultures of the Central Andes (cf. MULVANY 1984). If this is valid for the Profile Personage in the textiles, then there is also basis to attribute the same significance to their equivalents in Tiwanaku stone sculpture and to snuff trays from Atacama.

No component element of the profile personages could be interpreted as the representation of nasal emanations resulting from the ingestion of a visionary plant (cf. CORDY-COLLINS 1980). However, it is interesting to note that its depiction on the Kantatayita and Calle Linares lintels, and in the Ponce monolith, includes emanations from the mouth (fig. 12). SEITZ (1967: 326) noted that salivation and vomit are visible signs of individuals who snuffed *epená* among the Waika (Yanomamö) of the Upper Orinoco. It is possible that to represent inebriation the artists selected this phenomenon as one of the symbolic signs (BERENGUER 1987; see also LUNA and AMARINCO 1991: note 138).

per il Personaggio di Profilo nei tessuti, allora c'è anche la base per attribuire lo stesso significato ai loro equivalenti nella scultura litica tiwanaku e nelle tavolette da fiuto di Atacama.

Nessun elemento componente dei personaggi di profilo potrebbe essere interpretato come la rappresentazione delle emanazioni nasali risultanti dall'ingestione della pianta visionaria (cfr. CORDY-COLLINS 1980). Tuttavia, è interessante notare che la sua raffigurazione sugli architravi di Kantatayita e di Calle Linares e nel monolite di Ponce, include emanazioni dalla bocca (fig. 12). SEITZ (1967: 326) ha notato che la salivazione e il vomito sono segni visibili di individui che hanno inalato *epena* fra i Waika (Yanomamo) dell'Alto Orinoco. E' possibile che per rappresentare l'ebbrezza gli artisti abbiano scelto questo fenomeno come uno dei segni simbolici (BERENGUER 1987; si veda anche LUNA e AMARINGO 1991: nota 138).

LE POSTURE

«Riguardo alle posizioni adottate dagli indiani quando inalano queste sostanze, Wassén commenta: '... l'informazione di MARTIUS (1868: 411) che i Mura inalavano in una posizione inginocchiata. Anche UHLE (1915: 136) .. aggiunge il caso di un indiano Yaruro (dei llanos venezuelani) nell'atto di prendere rapé in una posizione inginocchiata, questo in base a un disegno pubblicato da M.E. Rivero in un lavoro del 1875...'» (WASSÉN 1965: 58, corsivo mio).

Nel disegno di RIVERO (1857: 104), l'individuo inala in una posizione di genuflessione.⁹ E' difficile stabilire un'associazione fra la posizione del Yaruro mentre inala con quella dei personaggi di profilo tiwanaku. Tuttavia, è mia convinzione che questa postura, che sia o meno specificatamente associata con l'inalazione, è simile a quella assunta da individui sotto l'effetto di certe piante visionarie.

La letteratura iconografica riferisce spesso di posture assunte da individui quando sono inebriati (FURST 1968; REICHEL-DOLMATOFF 1978: 115; SCHULTES 1972: 25; SCHULTES e HOFMANN 1980: 141; SEITZ 1967: 330). Tuttavia, l'informazione più pertinente fu ottenuta da Reichel-Dolmatoff fra i Desana, un gruppo Tukano del territorio del Vaupés, in Colombia. Secondo questo autore, quando l'uomo inala *vihó* (il nome tukano per le polveri da fiuto), essi diventano come giaguari in un senso letterale, fisico, e tale comportamento è descritto come «andare a pancia in su ... vestiti con pelli di giaguaro guardano all'insù e ruotano le schiene in basso verso il loro stomaco (testo Desana 99, REICHEL-DOLMATOFF 1978: 115-116).»

«Quando richiesto a loro, i nostri informatori ci avrebbero mostrato la posizione alzando il pugno chiuso al livello dell'occhio e al tempo stesso si sarebbero inclinati all'indietro in una postura altamente artificiosa. Cioè, essi recitavano nuovamente la posizione dell'uomo-Giaguaro, come la medesima postura convulsiva adottata da una persona sot-



Fig. 11 – Mortaio di legno, 5,5 cm., Niño Korin, Göteborgs Etnografiska Museum (n. 70.19.30). Cortesia di Sven-Eric Isacsson
Wooden mortar, 5,5 cm., Niño Korin, Göteborgs Etnografiska Museum (n. 70.19.30). Courtesy Sven-Eric Isacsson

THE POSTURES

Concerning the postures adopted by the Indians when inhaling these substances, Wassén comments:

«...the information from MARTIUS (1867: 411) that the Mura were snuffing in a kneeling position. UHLE (1915: 136)... also added the case of a Yaruro Indian (of the Venezuelan llanos) in the action of taking rapé in a kneeling position, this according to a drawing published by M. E. Rivero in a work from 1875 ...» (WASSÉN 1965: 58, emphasis mine).

In the drawing by RIVERO (1857: 104) the individual snuffs in a genuflect position.⁹ It is difficult to establish a relationship between the posture of the Yaruro while inhaling with that of the Tiwanaku profile personages. However, it is my conviction that this posture, whether or not specifically connected with snuffing, is similar to that assumed by individuals under the effect of certain visionary plants.

The ethnographic literature often refers to postures taken by individuals while inebriated (FURST 1968; REICHEL-DOLMATOFF 1978: 115; SCHULTES 1972: 25; SCHULTES and HOFMANN 1980: 141; SEITZ 1967: 330). However, the most pertinent information was obtained by Reichel-Dolmatoff among the Desana, a Tukano group of the Vaupés territory, Colombia. According to this author, when the men snuff *vihó* (the Tukano name for snuff powders) they become like jaguars in a literal sense, physical, and such behavior is described as «to go belly up... dressed in jaguar skins they face upwards, and turn their back downwards to where the stomach is (Desana text 99, REICHEL-DOLMATOFF 1978:115-116).»

«When questioned, our informants would show us the position lifting their closed fist to eye level and at the same time would lean backwards in a

to l'influenza della polvere visionaria. Questo parallelismo è difficile da spiegare. Se le convulsioni di un uomo inebriato significano ch'egli era pronto a trasformarsi in un Giaguaro, l'immagine di un giaguaro rovesciato era in tutta probabilità basata su un'azione osservata» (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 124).

Racconti simili sono ripetuti in numerosi testi desana e l'idea è sempre la stessa: per trasformarsi in giaguaro, «essi rivoltano il loro stomaco .. e la loro schiena è girata verso lo stomaco» (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 124 e passim). Acquisiti questi dati etnografici, è suggestivo il fatto che i personaggi in pose contorte sono ricamati su tessuti provenienti dalla necropoli di Paracas (ca. 300 a.C. – 200 d.C.), nella costa peruviana meridionale. Sono mostrati con visi che guardano all'insù, il petto e la schiena profondamente arcuati, in una postura che ricorda il «andare a pancia in su» dei testi desana sopra riportati (fig. 13a). PAUL e TURPIN (1986: 21) hanno identificato questo personaggio come uno «sciamano estatico», aggiungendo che la trance può essere stata indotta attraverso la danza, i suoni monotoni e ripetitivi, la privazione sensoriale o forti inebrianti.

Si dovrebbe notare che questa postura è rappresentata apparentemente anche nell'Obelisco di Tello, a Chavín (ca. 900-200 a.C.), nelle terre alte del Perù settentrionale; questa connessione culturale con piante visionarie è stata suggerita da numerosi autori (CANE 1985, 1986; MULVANY 1984). Alla base dell'obelisco ci sono due figure con attributi felini che eseguono una contorsione artificiosa, come quella dello sciamano estatico di Paracas, con il dettaglio aggiuntivo di una testa felina incisa nell'addome (fig. 13b). In maniera significativa, queste due figure portano vicino al naso un oggetto che potrebbe essere in maniera tentativa identificato come un tubo da fiuto. Inoltre, in base a CORDY-COLLINS (1960: 88-89), i ritrovamenti a Chavín di numerosi piccoli mortai e pestelli, così come di tubi, tutti finemente intagliati con raffigurazioni sovranaturali, lascia pochi dubbi sull'importanza delle pratiche inalatorie per questa cultura.

Di particolare interesse per questa ipotesi è che una simile postura o contorsione appare nelle immagini del decapitatore scolpite in un recipiente di Pukara (ca. 500 a.C. – 300 d.C.). Ciò è importante per la nostra tesi, perché Pukara, una cultura focalizzata nel bacino settentrionale del lago Titicaca, è riconosciuta come l'antenato più probabile della cultura tiwanaku. La testa rivolta all'insù sembra equivalente ai personaggi di Paracas e Chavín (fig. 13c). Questa postura, insieme ai denti incrociati, evoca gli sciamani desana che inalano *viho* per diventare come giaguari. Gli occhi separati e le emanazioni dalla bocca di questi personaggi nella ceramica pukara rafforzano la mia ipotesi. Gli strumenti da fiuto, sebbene solo pochi, sono stati trovati a Pukara, e v'è uso documentato di questi strumenti in siti contemporanei costieri associati, quali Alto Ramirez nel Cile settentrionale (RIVERA 1980: 86). Ancora, numerose caratteristiche stilistiche e iconografiche sono state identificate nelle tavolette da fiuto di San Pedro de Atacama (ELÍAS MUJICA, com. pers. 1984; TORRES 1987a). Così, è possibile che l'inalazione di inebrianti sciamanici nel bacino del lago Titicaca si sia preservato fino almeno ai

highly contrived posture. That is, they were reenacting the position of the man-Jaguar as the same convulsionate posture adopted by a person under the influence of the visionary powder. This parallel is difficult to explain. If the convulsions of an intoxicated man meant that he was ready to turn into a Jaguar, the image of an upside down jaguar was in all probability based on an observed action» (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 124).

Accounts such as this are repeated in several Desana texts and the idea is always the same: to turn into jaguars, «they turn their stomach upward... and their back is turned toward the stomach» (REICHEL-DOLMATOFF 1978: 124 and passim). Given this ethnographic data, it is suggestive that personages in contorted poses are embroidered in textiles from Parakas necropolis (ca. 300 BC- 200 AD), in the southern Peruvian coast. They are shown with face looking upward, their chest and back deeply arched, in a posture reminiscent of the «going belly up» of the Desana texts quoted above (fig. 13a). PAUL and TURPIN (1986: 21) identified this personage as an «ecstatic shaman», adding that the trance may have been induced through dancing, monotonous and repetitive sounds, sensory deprivation, or strong inebriants.

It should be noted that this posture is also apparently represented in the Tello Obelisk, in Chavín (ca. 900-200 BC), in the northern Peruvian highlands; this culture's connection with visionary plants has been suggested by several authors (i.e. CANE 1985, 1986; MULVANY 1984). At the base of the obelisk there are two figures with feline attributes executing a contortion as contrived as that of the Parakas ecstatic shaman, with the added detail of an incised feline head in the abdomen (fig. 13b). Significantly, these two figures hold close to their nose an object which could be tentatively identified as a snuffing tube. Furthermore, according to CORDY-COLLINS (1960: 88-89), findings in Chavín of several small mortars and pestles as well as bone tubes, all finely carved with supernatural imagery, leave little doubt about the importance of snuffing practices for that culture.

Of particular interest to this argument is that a similar posture or contortion appears in decapitator images engraved in a Pukara vessel (ca. 500 BC – 300 AD). This is of importance for our argument because Pukara, a culture centered in the northern Lake Titicaca basin, is recognized as the most probable ancestor of the Tiwanaku culture. The head turned upward in these personages seems equivalent to the personages at Parakas and Chavín (fig. 13c).

This gesture, together with the crossed fangs, evoke the Desana shamans who inhale *viho* to become like jaguars. The divided eyes and the emanations from the mouth of these personages on Pukara ceramics reinforce my hypothesis. Snuffing implements, although only a few, have been found at Pukara, and there is documented use of these instruments in associated coastal contemporary sites such as Alto Ramirez in northern Chile (RIVERA 1980: 86). Also, several Pukara stylistic and iconographic features have been identified in San Pedro de Atacama snuff trays (ELÍAS MUJICA, personal comm. 1984; TORRES 1987a). Thus, it is possible that snuffing of sha-

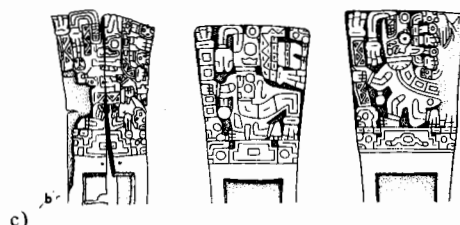
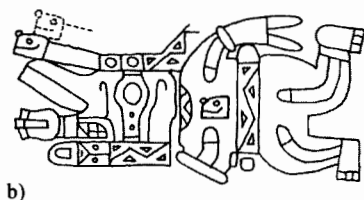
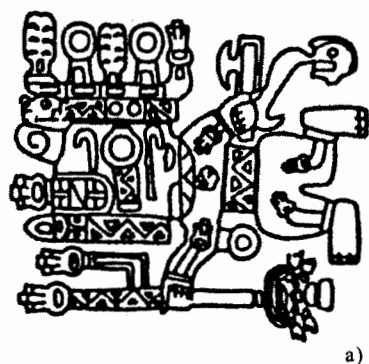


Fig. 12 – Personaggi di Profilo: a) architrave di Kantatayita, Tiwanaku (da ISBELL e COOK 1987: 32-33); b) dettaglio, architrave di Calle Linares (da POSNANSKY 1945: 140a); c) dettagli di tavolette da fiuto in legno da San Pedro de Atacama (da TORRES 1987: Fig. 5-7)

Profile Personages: a) Detail, Kantatayita lintel, Tiwanaku (after ISBELL and COOK 1987: 32-33); b) detail, Calle Linares lintel (after POSNANSKY 1945: 140a); c) details of wooden snuff trays from San Pedro de Atacama (after TORRES 1987: Figs. 5-7)

tempi di Pukara.

Si deve ricordare che è stata precedentemente notata l'associazione iconografica fra i decapitatori di Pukara e le figure di profilo dell'arte tiwanaku (cfr. fig. 1b e 13c; si veda, ad esempio, ISBELL e COOK 1987). La postura di queste figure non è esattamente la stessa di quelle da Parakas e Chavin. Tali differenze possono essere comprese come variazioni stilistiche all'interno di una sequenza iconografica manifestata in differenti culture e per un lungo periodo di tempo e una vasta area geografica. E' chiaro che, per rappresentare la trance estatica, le quattro culture fondamentalmente selezionarono lo stesso evento simbolico: la testa voltata all'insù di individui in uno stato di trance recanti oggetti nelle loro mani.¹⁰ Parakas e Chavin, tuttavia, sembra abbiano enfatizzato il momento più drammatico dell'evento: la contorsione forzata. D'altra parte Pukara ha rappresentato una contorsione meno intensa, forse un passo di danza; Tiwanaku, seguendo una fase dove questi personaggi erano mostrati come fluttuanti nell'aria (si vedano i dettagli degli architravi a Kantatayita e Linares Street, fig. 12a,b), apparentemente proseguirono formalizzando la postura, rappresentando il personaggio come posante un ginocchio sul terreno (fig. 1b).

I PERSONAGGI DI PROFILO COME SCIAMANI

Nella sua monografia sull'iniziazione e la cosmologia fra i Barasana – un sottogruppo tukano della regione del fiume Vaupés – HUGH-JONES (1979: 145) fa riferimento a una gamba tagliata che è usata durante una danza come un ornamento sulla spalla sinistra. Egli riferisce anche del rito di un uomo mascherato che porta una zucca in una mano e un sonaglio d'osso di gamba nell'altra (HUGH-JONES 1979: 177, cit. GOLDMAN 1963: 219-252). Egli nota anche che nei riti dei Tariani, un gruppo nativo proveniente dalla medesima area, gli uomini indossano costumi che mostrano solamente quattro dita in ogni mano e tre dita in ogni piede, tutti con unghie lunghe (HUGH-JONES 1977: 194, cit. COUDREAU 1887: 189). Questi riferimenti sono estremamente suggestivi dei personaggi sul recipiente di Pukara sopra menzionato (fig. 13c), e confermano inoltre la loro natura sciamanica. Primo, perché si occupa di sciamani; secondo perché essi inalano polveri

manic inebriants in the Lake Titicaca basin existed at least since Pukara times.

It must be remembered that the iconographic connection between the Pukara decapitators and the profile figures of Tiwanaku art (cf. figs. 1b and 13c) has been previously noted (see, for example, ISBELL and COOK 1987). The posture of these figures is not exactly the same as those from Parakas and Chavin. Such differences could be understood as stylistic variations within an iconographic sequence manifested in different cultures over a long period of time and a large geographic area. It is apparent, that to represent the ecstatic trance, the four cultures basically selected the same symbolic event: the head turned upward of individuals in a trance state holding objects in their hands.¹⁰ Parakas and Chavin, however, appear to have emphasized the most dramatic instant of the event: the forced contortion. Pukara on the other hand represented a less intense contortion, perhaps a dance step; Tiwanaku, following a phase when these personages were shown as though floating in the air (see details of lintels at Kantatayita and Linares Street, Figs. 12a,b), apparently ended up formalizing the posture, representing the personages as reposing with a knee on the ground (fig. 1b).

THE PROFILE PERSONAGES AS SHAMANS

HUGH-JONES (1979: 145) in his monograph on initiation and cosmology among the Barasana, a Tukano subgroup of the Vaupés River region, refers to a severed leg which is used during a dance as an ornament on the left shoulder. He also mentions the rite of a masked man carrying a gourd in one hand and a leg bone rattle in the other (HUGH-JONES 1979: 177, quoting GOLDMAN 1963: 219-252). He also notes that in Tarianes rites, a native group from the same area, the men wear costumes which show only four fingers in each hand and three toes in each foot, all with long nails (HUGH-JONES 1977: 194, quoting COUDREAU 1887: 189). These references are extremely suggestive of the personages on the Pukara vessel mentioned above (Fig. 13c), and further confirm their shamanic nature. First, because it deals with shamans; second, because they inhale psychoactive powders; and third, because many of the referred elements (leg on shoulder, bell, gourd, dance, jaguar,

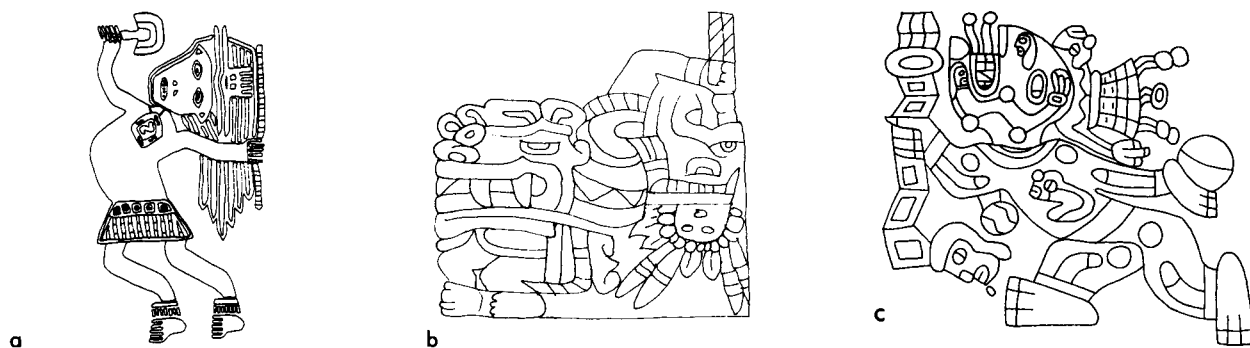


Fig. 13 – Personaggi di Profilo: a) dettaglio, tessile di Parakas, disegno da una fotografia di PAUL e TURPIN (1986); b) dettaglio, Obelisco di Tello, Chavín (da ROWE 1977: Fig. 6); c) dettaglio, ceramica di Pukara (da POSNANSKY 1957: Tav. LVI b-c)

Profile Personages: a) detail, Parakas textile, drawing after a photograph by PAUL and TURPIN (1986); b) detail, Tello Obelisk, Chavín (after ROWE 1977: Fig. 6); c) detail, Pukara ceramic (after POSNANSKY 1957: Lám. LVI b-c)

psicoattive; e terzo, perché molti degli elementi riferiti (gamba sulla spalla, campana, zucca, danza, giaguaro, maschere, numero di dita delle mani e dei piedi, e unghie lunghe) si possono trovare nell'arte di Pukara.

Data la chiara associazione iconografica dei decapitatori di Pukara con i decapitatori «dal naso grande» mostrati nei bassorilievi sugli architravi di Kantatayita e di Linares, e sulle tavolette da fiuto di San Pedro de Atacama (fig. 12), si potrebbe postulare che queste figure rappresentano sciamani. Ma cosa si può dire dei personaggi di profilo di data posteriore mostrati nei monoliti di Bennett e di Ponce e nella Porta del Sole a Tiwanaku? Forse dobbiamo solamente ricordare al lettore le loro similitudini con i decapitatori dal grosso naso per estendere su di loro lo stato di sciamani. Ci sono tuttavia notevoli variazioni nel disegno. I personaggi scolpiti sugli architravi di Kantatayita e di Calle Linares e nelle tavolette da fiuto di San Pedro de Atacama mostrano emanazioni dalla bocca e portano simboli di sacrificio umano. Quelli sul monolite di Ponce, sebbene ancora mostranti emanazioni dalla bocca, hanno perso gli altri attributi e hanno sostituito le caratteristiche avicole con quelle feline. E' difficile non vedere connotazioni sciamaniche in queste caratteristiche, specialmente quelle relative alla trasformazione.

Le versioni più tarde del Personaggio di Profilo, quali quelle trovate nella Porta del Sole (fig. 1b), portano sul loro petto un oggetto simile alle dozzine di borse trovate nei cimiteri costieri contenenti erbe medicinali, foglie di coca e altre piante (fig. 2). Questi personaggi mostrano similitudini formali con i dottori itineranti kallawayas, famosi portatori di borse delle Ande. Riguardo a questi è detto che «camminano per i villaggi montani, portando nelle loro selle un arsenale di rimedi, amuleti, conopas, ekekos, lizzards, ecc.»; Kallawayas significa portatore di medicine, o dottori della borsa, caratteristica osservata anche nei disegni dei secoli dal sedicesimo al diciannovesimo (cfr. GISBERT *et al.* 1987: Fig. 81, 83). I Kallawayas hanno il loro territorio nelle province di Caupolicán e di Muñecas (Stato di La Paz, Bolivia), precisamente la regione dove borse, tavolette da fiuto, piccoli pestelli e mortai, piccoli cucchiaini, cesti e altri strumenti tiwanaku associati sono stati trovati nel sito di Niño Korin (WASSÉN 1972). Questo è il tipo di documentazione che fece concludere a Wassén che il Personaggio di Profilo potreb-

mask, number of fingers and toes, and long nails) could be found in Pukara art.

Given the clear iconographic connection of the Pukara decapitators with the «big nosed» decapitators shown in the low-relief carvings on the Kantatayita and Linares lintels, and on the snuff trays from San Pedro de Atacama (fig. 12), it could be postulated that these figures represent shamans as well. But what can one say of the personages in profile of a later date shown in the Bennett and Ponce monoliths and the Sun Gate at Tiwanaku? Perhaps we only need to remind the reader of their similarities to the big nosed decapitators to extend to them the status of shamans. There are, however, notable variations in the design. The personages carved on the Kantatayita and Calle Linares lintels, and in San Pedro de Atacama snuff trays exhibit buccal emanations, and hold symbols of human sacrifice. Those on the Ponce Monolith, though still showing buccal emanations have lost the other attributes, and have substituted avian for feline features. It is difficult not to see shamanic connotations in these features, especially transformation.

The later versions of the Profile Personage such as those found in the Sun Gate (fig. 1b), carry across their chest an object similar to the dozens of bags found in the coastal cemeteries containing medicinal herbs, coca leaves and other plants (fig. 2). These personages show formal similarities with the Kallawayas itinerant doctors, famous bag carriers of the Andes. Regarding them it is said «they walk the mountain villages, carrying in their saddles an arsenal of remedies, amulets, conopas, ekekos, lizzards etc.»; Kallawayas means carriers of medicines, or bag doctors, characteristic also seen in drawings from the sixteenth and nineteenth centuries (see GISBERT *et al.* 1987: Figs. 81, 83). The Kallawayas have their territory in the provinces of Caupolicán and Muñecas (State of La Paz, Bolivia), precisely the region where bags, snuff trays, small pestles and mortars, small spoons, baskets, and other Tiwanaku related implements were found at the site of Niño Korin (WASSÉN 1972). This is the type of evidence that made Wassén conclude that the Profile Personage could be analogous to the Kallawayas herbal doctors. ISBELL (1983: 199) asserts that the medicinal herbs and curative paraphernalia associated with the Niño Korin burial clearly establish the car-

be essere analogo ai dottori erboristi kallaway. ISBELL (1983: 199) afferma che le erbe medicinali e i parafernali di cura associati alla sepoltura di Niño Kural stabiliscono chiaramente il portatore come un dottore sciamanico e come un antenato dei moderni curatori kallaway.

E' evidente che l'attribuzione degli effetti relativi all'inalazione di polveri psicoattive richiede ulteriore ricerca. REICHEL-DOLMATOFF (1968: 152) arguisce, fra l'altro, che le visioni e lo stato estatico possono essere indotti mediante la danza e certe posture del corpo. Ma la possibilità che le persone coinvolte in queste esperienze – cioè i Personaggi di Profilo – possano essere sciamani è una proposta molto probabile.

DISCUSSIONE

In questo articolo ho proposto una serie di argomentazioni che esamina con un punto di vista più critico la documentazione relativa agli inalanti visionari e allo sciamanesimo a Tiwanaku. Come sottolineato nell'introduzione, l'importanza delle pratiche inalatorie nella società tiwanaku è ancora un tema irrisolto. Per essere sicuri, i ritrovamenti di tavolette e di tubi da fiuto nel bacino del lago Titicaca sono così infrequenti che difficilmente avremmo argomentazioni per avanzare quest'ipotesi, se non fosse per la presenza dell'iconografia tiwanaku nelle tavolette da fiuto di Atacama. Dato questo fattore, l'approssimazione iconografica presentata in questo lavoro è stata un'utile strategia, generante, senza dubbio, documentazione indiretta e qualitativa, ma senza minore significato.

Ho precedentemente discusso che l'arte tiwanaku è altamente iconica e che la sua iconografia potrebbe essere usata come una fonte di documentazione. Una volta dimostrato ciò, era possibile giustificare una ricerca di immagini associate alla pratica dell'inalazione. La ricerca si è concentrata su certi monoliti, bassorilievi ed altre sculture in pietra, poiché la loro associazione con l'inalazione è stata considerata un dato di fatto attraverso la presenza di simile raffigurazione nei parafernali inalatori di legno trovati nelle regioni più secche.

Nella mia analisi ho dapprima notato che uno dei componenti principali dell'attrezzatura per inalazione (la tavoletta da fiuto) è rappresentato in numerose sculture fra le meglio note nel sito di Tiwanaku. E' mia impressione che anche altre componenti dell'attrezzatura (tubi, cucchiai, spatole, borse) sono rappresentate nelle sculture. Ho poi cercato di identificare nella scultura litica la rappresentazione di personaggi con attributi sciamanici, attraverso le immagini che riflettono l'uso di piante psicoattive. Questa parte dell'analisi, naturalmente, è più speculativa. Ancora, penso che le argomentazioni date rafforzerebbero una tale ipotesi. Ciò è ulteriormente confermato dal fatto che questi medesimi personaggi, frequentemente scolpiti negli strumenti inalatori, spesso portano una tavoletta da fiuto (fig. 9). In ogni caso, e in vista dei dati etnografici presentati, è possibile dire che, se l'estasi provocata dall'inalazione di polveri psicoattive era di fatto una componente della cultura tiwanaku, il Personaggio di Profilo apparirebbe essere l'icona che più direttamente rappresenta l'esperienza visionaria.

rier as a shamanic doctor, and as an ancestor to the modern Kallaway healers.

It is evident that the attribution of the effects outlined above to the snuffing of psychoactive powders requires further investigation. REICHEL-DOLMATOFF (1968: 152) argues, among other things, that visions and the ecstatic state may be induced through dancing and certain body postures. But the possibility that the persons involved in these experiences – that is the Profile Personages – could be shamans is a very viable proposition.

DISCUSSION

In this article I have proposed a line of arguments against which the evidence for visionary inhalants and shamanism in Tiwanaku may be examined with a more critical view. As pointed out in the introduction the importance of snuffing practices in Tiwanaku society is still an unresolved issue. To be sure, the finding of snuff trays and tubes in the Lake Titicaca basin are so infrequent that we would hardly have arguments to advance this hypothesis were it not for the presence of Tiwanaku iconography in the Atacama snuff trays. Given this factor, the iconographic approximation put forth in this work has been a useful strategy, generating, no doubt, indirect and qualitative evidence, but of no less significance.

I argued previously that Tiwanaku art is highly iconic, and that its iconography could be used as a source of evidence. Once this was demonstrated it was possible to justify a search for images related to the practice of snuffing.

The investigation concentrated on certain monoliths, low-relief carvings, and other stone sculptures, since their connection with snuffing has been taken for granted through the presence of similar imagery in the wooden snuffing paraphernalia found in the drier regions.

In my analysis, I first noted that one of the principal components of the inhalatory equipment (the snuff tray) is represented in several of the best known sculptures in the Tiwanaku site. It is my impression that other components of the equipment (tubes, spoons, spatulas, bags), are also represented in the sculptures. I tried next to identify in the stone sculpture the representation of personages with shamanic attributes through images which reflected the use of psychoactive plants. This part of the analysis, of course, is more speculative. Still, I think that the arguments given would support such a hypothesis. This is further supported by the fact that these same personages, frequently carved in the inhalatory implements, frequently hold a snuff tray (fig. 9). In any case, and in view of the ethnographic data presented, it is possible to say that if the extasis provoked by the inhalation of psychoactive powders was in fact a component of the Tiwanaku culture, the Profile Personage would appear to be the icon which more directly signifies the visionary experience.

Of course, the question will always remain as to the validity of ethnographic analogies of complex cultures such as Chavin, Parakas, Pukara and Tiwanaku with native groups of the northwest Amazon basin, so distant in time and space. Clearly,

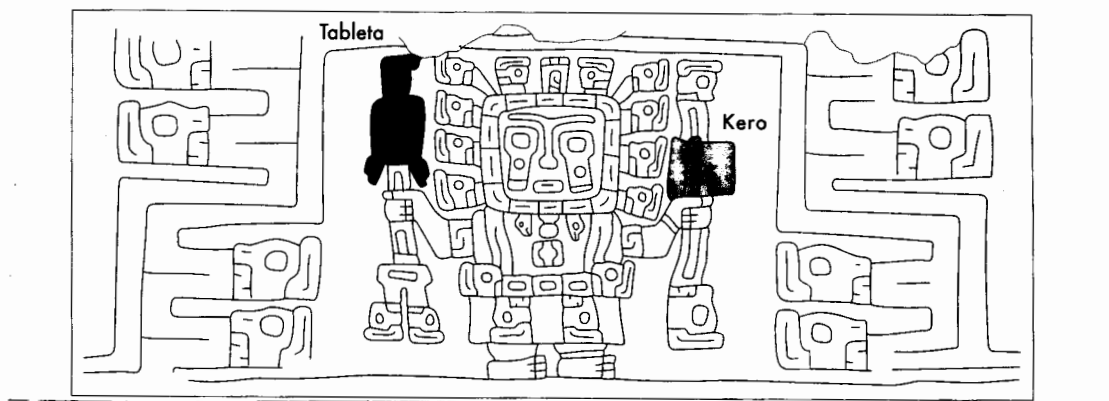


Fig. 14 – Personaggio Frontale inciso nel Receptáculo Lítico de Ofrendas n. 1, Tempio Semisotterraneo, Tiwanaku (da PONCE 1981b: Tav. 16)

Frontal Personage engraved in the Receptáculo Lítico de Ofrendas n. 1, Semisubterranean Temple, Tiwanaku (after PONCE 1981b: Lám. 16)

Naturalmente, la questione riguarderà sempre la validità delle analogie etnografiche delle culture complesse, quali Chavin, Parakas, Pukara e Tiwanaku con i gruppi nativi del bacino amazzonico nordoccidentale, così distanti nel tempo e nello spazio. Chiaramente, questa è una limitazione del presente studio. Tuttavia, argomentazioni analogiche e parallele di per se potrebbero essere rivalutate come pure coincidenze. Ma con l'aumento del numero delle coincidenze, diventa meno ragionevole argomentare contro le associazioni significative (HODDER 1986). Inoltre, scartare questo tipo di analogia, che non presuppone connessioni storiche, ci risparmierebbe dall'indirizzare argomenti di più grande trascendenza. Dopo tutto, come potremmo spiegare il fatto che personaggi che appaiono nell'iconografia di alcune culture andine, hanno una simile connessione formale con caratteristiche così culturalmente specifiche, quali gesti e posture adottate dagli sciamani estatici dell'Amazzonia nordoccidentale? E' chiaro che l'espressione corporale dell'inalazione è stata scarsamente esplorata. Questa linea d'indagine potrebbe portare alla comprensione dell'esperienza estatica nella sua globalità, così come nella sua manifestazione iconografica in un contesto sciamanico. Sono ovvie le implicazioni sopra riportate per lo studio di similitudini fra i grandi stili artistici precolombiani.

Le evidenze presentate attraverso questo lavoro provano l'importanza dell'inalazione e dello sciamanismo nella società tiwanaku? In principio, sì, poiché i parafernali inalatori e i sintomi esterni o fisici dell'uso dell'inalazione della polvere psicoattiva sono rappresentati nella scultura monumentale. E' ragionevole estendere tutta la rilevanza e notorietà che hanno queste sculture a tutti gli elementi formanti parte del loro linguaggio figurato. La mia reticenza originava nella proposta di un substrato sciamanico per l'attività inalatoria. Apparirebbe contraddire ciò la teocrazia organizzata suggerita dai grandi centri cerimoniali a Tiwanaku (GONZALEZ 1974). Potremmo quindi formulare l'ipotesi che lo sciamanismo può essere sopravvissuto nella società tiwanaku molto dopo che prese il posto un prelado istituzionalizzato. Entrambi potrebbero essere coesistiti a Tiwanaku, come accadde più tardi con gli «stregoni» e i «preti» nella società inca (GUAMAN POMA 1980

this is a limitation of the present study. However, in analogical arguments any parallel on its own could be reevaluated as mere coincidence. But as the number of coincidences increases, it becomes less reasonable to argue against significant relationships (HODDER 1986). Moreover, to discard this type of analogy, which does not presuppose historical connections, would keep us from addressing issues of greater transcendence. After all, how could we explain the fact that personages appearing in the iconography of some Andean cultures, have such a formal connection with features so culturally specific, such as gestures and postures adopted by ecstatic shamans of the northwest Amazon? It is clear that the corporal expression of snuffing has been scarcely explored. This line of inquiry could lead to understanding of the ecstatic experience in its globality as well as in its iconographic manifestation in a shamanic context. The implications of the above for the study of similarities between the great Precolumbian art styles are obvious.

Are the evidences presented throughout this work proof of the importance of snuffing and shamanism in Tiwanaku society? In principle, yes, since the snuffing paraphernalia and the external or physical symptoms of psychoactive snuff use are represented in the monumental sculpture. It is reasonable to extend all the relevancy and notoriety these sculptures had, to all elements forming part of their imagery. My reticence originated in the proposal of a shamanic background for the snuffing activity. It would appear to contradict the organized theocracy suggested by the great ceremonial centers at Tiwanaku (GONZALEZ 1974). We could then formulate the hypothesis that shamanism may have subsisted in Tiwanaku society long after an institutionalized priesthood was in place. Both could have coexisted in Tiwanaku, as happened later with the «sorcerers» and the «priests» in Inca society (GUAMAN POMA 1980 [orig. ed. 1613]: 247-253). It was perhaps only among the Tiwanaku shamanic specialists that the practice of snuffing remained as something archaic, more related to groups of Amazonian ancestry (i.e. San Pedro de Atacama) than to the newly emergent Andean states.

[orig. ed. 1613]: 247-253). Fu forse solamente fra gli specialisti sciamani tiwanaku che la pratica dell'inalazione rimase come qualcosa di arcaico, maggiormente associato ai gruppi degli antenati amazzonici (cioè San Pedro de Atacama) che ai nuovi stati andini emergenti.

CONCLUSIONI

In questo lavoro abbiamo suggerito che c'è ampia evidenza che l'arte tiwanaku è strettamente associata all'inalazione delle polveri psicoattive e allo sciamanismo. Se ciò non è stato il soggetto di ricerche precedenti, non è per mancanza di attenzione, bensì perché mancava un'ipotesi per suggerire una ricerca in tale direzione. Ora, è ragionevole concludere che la scarsità degli strumenti inalatori nell'area di Tiwanaku non indica documentazione negativa, bensì un'assenza della documentazione. Possiamo così domandarci sul significato dell'inalazione e dello sciamanismo nella società tiwanaku. Potremmo chiederci a quale punto queste pratiche, associate al potere nel più ampio senso, potrebbe essere associato al potere politico e a differenti tipi di espansione tiwanaku nelle Ande sudcentrali. Quest'ultimo problema è stato ampiamente studiato in altri scritti (BERENGUER 1998).

NOTE

¹ Una prima versione di questo saggio, «Consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: Una aproximación iconográfica», è stata pubblicata nel *Boletín del Museo Chileno de Arte precolombino* 2: 33-53, 1987. Nella presente versione sono stati introdotti nuovi dati e alcune discussioni sono state ampliate per chiarire l'argomento. L'introduzione è stata leggermente modificata e le due ultime sezioni includono idee alquanto differenti da quelle originali. Mi sono sentito libero di rivedere questo saggio, in quanto non vedo la versione precedente e quella attuale come lavoro finito, bensì come un lavoro in atto.

² I dati etnografici provenienti dal bacino amazzonico ci permettono di desumere l'uso dato agli strumenti trovati dagli archeologi nelle Ande sud-centrali (BERENGUER 1984). Le sostanze psicoattive erano immagazzinate in un tubo di legno o d'osso, o in un borsellino di cuoio. Era prima necessario polverizzarle probabilmente in piccoli mortai. La polvere era quindi sparsa sulla tavoletta da fiuto con una spazzola. Una parte terminale del tubo sarebbe stata inserita in una narice e l'altra parte collocata sulla polvere distribuita sulla tavoletta. Non ci sono dati etnografici che ci permettano di dedurre l'uso di altri strumenti solitamente associati a quelli descritti. Le spatole avrebbero potuto essere utilizzate per miscelare differenti paste. Il piccolo cucchiaino poteva essere usato per prendere la polvere dal mortaio e collocarla sulla tavoletta da fiuto in quantità dosate. Le spine di cactus avrebbero potuto essere usate per pulire i tubi inalatori. Alcuni di questi strumenti erano tenuti in una borsa di lana.

³ La documentazione archeologica migliore e più abbondante proviene dalle oasi nel deserto di Atacama, nel Cile settentrionale. Nei cimiteri di questa regione, in particolare quelli contemporanei con l'influenza tiwanaku, è comune trovare piccoli mortai e pestelli, tubi, spatole, tavolette da fiuto costruite per lo più in legno, ma anche in osso e in pietra (BERENGUER 1984; BOMAN 1908; LATCHAM

CONCLUSION

In this work we have suggested that there is ample evidence that Tiwanaku art is closely related to the inhalation of psychoactive powders and shamanism. If this had not been the subject of previous research it was not for lack of attention, but because a hypothesis to suggest a search in that direction was lacking. Now, it is reasonable to conclude that the scarcity of inhalatory instruments in the core area of Tiwanaku does not indicate negative evidence, but rather an absence of evidence. We can then ask about the significance of snuffing and shamanism in Tiwanaku society. We could ask to which point these practices, connected to power in the most ample sense, could be connected to political power and to different kinds of Tiwanaku expansion in the south-central Andes. This last problem has been amply studied in other writings (BERENGUER 1998).

NOTES

¹ An earlier version of this essay, «Consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: Una aproximación iconográfica» was published in *Boletín del Museo Chileno de Arte precolombino* 2: 33-53, 1987. In the present version new data has been introduced and some discussions have been expanded to clarify the argument. The introduction has been slightly modified and the last two sections include ideas somewhat different to the original. I have felt free to revise this essay, as I do not view the earlier or the present version as finished work but as work in progress.

² The ethnographic data from the Amazon basin allow us to infer the use given to the instruments found by archaeologists in the South-Central Andes (BERENGUER 1984). The psychoactive substances were stored in a wooden or bone tube, or in a leather pouch. It was first necessary to pulverize them probably in small mortars. The powder was then spread on the snuff tray with a brush. One end of the tube would be inserted in a nostril and the other placed on the powder spread on the tray. There are no ethnographic data to allow us to deduce the use of other instruments usually associated to those described. The spatula could have been used to mix different pastes. The small spoon could have been used to take the powder from the mortar to the snuffing tray in dosified quantities. The cactus thorns could have been used to clean the inhalatory tubes. Some of these implements were kept in a woolen bag.

³ The best and most abundant archaeological evidence comes from oases in the Atacama desert, northern Chile. In cemeteries in this region, particularly those contemporary with the Tiwanaku influence, it is common to find small mortars and pestles, tubes, spatulas, snuff trays and tubes manufactured mostly out of wood, but also out of bone, and stone (BERENGUER 1984; BOMAN 1908; LATCHAM 1938; LE PAIGE 1964; MOSTNY 1956; NÚÑEZ 1963a; OYARZÚN 1931; UHLE 1913, 1915). Hundreds of these instruments—found in cemeteries at San Pedro de Atacama, Chiuchiu, Caspana, Toconce, Calama and other locations in the Atacama desert—demonstrate the importance of snuffing for the Atacamian Prehispanic communities. Analysis of the powders found in leather pouches at the Solcor-3 cemetery indicated the presence of DMT, 5-MEO-DMT, and bufotenine (TORRES *et al* 1991: 644). According to the authors, the presence of bufotenine suggests that one source of the psychoactive substances used at Solcor-3 was a species of the genus *Anadenanthera*, particularly *A. colubrina* var. *Cebil*. The powders prepared from the

1938; LE PAIGE 1964; MOSTNY 1956; NÚÑEZ 1963A; OYARZÚN 1931; UHLE 1913, 1915). Centinaia di questi strumenti – trovati nei cimiteri di San Pedro de Atacama, Chiuchiu, Caspana, Toconce, Calama e altre località nel deserto di Atacama – dimostrano l'importanza dell'inalazione per le comunità preispaniche della regione di Atacama. L'analisi delle polveri trovate nei borsellini di cuoio nel cimitero di Solcor-3 ha indicato la presenza di DMT, 5-MEO-DMT e bufotenina (TORRES *et al* 1991: 644). Secondo questi autori, la presenza di bufotenina suggerisce che una fonte delle sostanze psicoattive usate a Solcor-3 era una specie del genere *Anadenanthera*, in particolare *A. colubrina* var. *Cebil*. Le polveri preparate dai semi di quest'albero sono note nell'Argentina nordoccidentale come *cebil*.

⁴ Solamente 63 tavolette provenienti da questa località mostrano affinità iconografica e di stile con Tiwanaku (TORRES 1987a,b, e comunicazione personale). Il ritrovamento di questo tipo di artefatto a San Pedro de Atacama durante il periodo tiwanaku è stato più frequente che nella regione di Titicaca. Inoltre, nel resoconto di Torres, 114 tavolette non sono state classificate come tiwanaku poiché mancanti di qualunque tipo di decorazione, ma la loro forma è simile a quella delle altre 63 tavolette e certamente simile a quelle trovate nello stesso altopiano. Così, la quantità di tavolette da fiuto da San Pedro de Atacama associate a Tiwanaku potrebbe essere molto più grande di quanto indicato da Torres.

⁵ A dispetto delle limitazioni della parola «arte» in antropologia, non ne ho trovata una migliore. Sono d'accordo con MORPHY (1989: 1-2) che è preferibile limitare maggiormente concetti quali «sistemi di linguaggio figurato», «sistemi di rappresentazione» o «sistemi d'informazione».

⁶ Il *kero* è una tipica forma ceramica di Tiwanaku (BENNETT 1956: 69; POSNANSKY 1945: 183, n. 167), ma l'esistenza di *kero* in legno nel bacino del lago Titicaca non è stata dimostrata. E' probabile che l'assenza di questo tipo di recipienti nei dati archeologici di questa regione sia dovuta alla scarsa conservazione del materiale organico. PONCE (1969: 58) afferma che «in una tomba trovata dagli abitanti del luogo nelle aree circostanti e prima degli inizi degli scavi scientifici... a Tiwanaku, furono ritrovati alcuni pezzi di vasi in legno con incise decorazioni geometriche».

⁷ Per una breve discussione sulla rappresentazione dei pugni si veda WASSÉN (1972: 38; anche BENNETT 1956). Per il significato sciamanico del motivo noto come «mezzo-pugno» fra i Kallawayas, che, come vedremo più avanti possono essere associati a questo lavoro, si veda GIRAULT (1987: 544-553; 1988: 244-45).

⁸ Fatto significativo, nella cultura Moche (ca. 0-600 d.C.) della costa settentrionale del Perù, alcuni personaggi con lo sguardo all'insù e genuflessi sono associati all'uso della *coca* (si veda BENSON 1972: Fig. 3-16).

⁹ La scena mostra due persone, una accovacciata e portante una tavoletta ovale e l'altra di fronte, con mani e gomiti posati sulle sue ginocchia, che inala dalla tavoletta tenuta dal suo compagno. Vicino a loro ci sono due oggetti che fanno parte dei parafernali inalatori: un tubo e un piccolo contenitore fatto di conchiglia di chiochiola.

¹⁰ In un video prodotto dall'artista JUAN DOWNEY (1977) sugli Yanomamo, così come nella descrizione di una cerimonia *yagé* fra i Barasana da parte di REICHEL-DOLMATOFF (1978: 154, 160), lo sciamano, in una trance provocata dall'ingestione di piante psicoattive, tiene bastoni, campane e altri oggetti.

seeds of this tree are known in northwest Argentina as *cebil*.

⁴ Only 63 trays from this location show iconographic and style affinity with Tiwanaku (TORRES 1987a,b, and pers. communication). The finding of this type of artifact in San Pedro de Atacama during the Tiwanaku period has been more frequent than in the Titicaca region. Furthermore, in Torres' account 114 trays were not classified as Tiwanaku because they lacked any kind of decoration, but their shape is similar to the other 63 and certainly similar to those found in the *altiplano* itself. Thus, the amount of snuff trays from San Pedro de Atacama related to Tiwanaku could be much greater than what Torres has indicated.

⁵ In spite of the limitations of the word «art» in anthropology I have not found a better one. I agree with MORPHY (1989: 1-2) that it is preferable to more limiting concepts such as «imagery systems», «systems of representation» or «information systems.»

⁶ The *kero* is a typical Tiwanaku ceramic form (BENNETT 1956: 69; POSNANSKY 1945: 183, n. 167) but the existence of wooden *keros* in the Lake Titicaca basin has not been demonstrated. It is probable that the absence of these type of vessels in the archaeological data of this region is due to poor preservation of organic matter. PONCE (1969: 58) says that «in a tomb found by peasants in the surrounding area and before the beginning of scientific excavations... at Tiwanaku a few pieces of wooden vases were found with incised geometric decorations.»

⁷ For a discussion on the representation of fists, WASSÉN (1972: 38; BENNETT 1956). For the shamanic significance of the motif known as a «Half-fist» among the Kallawayas, which as we shall see later may be related to this work, GIRAULT (1987: 544-53; 1988: 244-5).

⁸ Significantly, in the Moche culture (ca. 0-600 ad) from the north coast of Peru, some upward-looking genueflect personages are related to the use of *coca* (see BENSON 1972: Fig. 3-16).

⁹ The scene shows two people, one squatting holding an oval tray and the other in front, hands and elbows resting on his knees, snuffing from the tray being held by his companion. Next to them there are two objects part of the inhalatory paraphernalia: a tube and a small snail shell container.

¹⁰ In a video made by artist JUAN DOWNEY (1977) about the Yanomamö, as well as in REICHEL-DOLMATOFF's (1978: 154, 160) description of a *yagé* ceremony among the Barasana, the shaman, in a trance provoked by the ingestion of psychoactive plants, holds sticks, bells and other objects.

ACKNOWLEDGMENTS

Part of this work has been based in the first results of project No. 1970073 financed by FONDECYT. I am grateful to Sven-Erik Isacson, Latin American Dept. of the Göteborgs Etnografiska Museum for the photographs on fig. 12; and to Agustín Llagostera of the Museo Arqueológico R. P. G. Le Paige of San Pedro de Atacama for allowing me to photograph and publish the artifacts on figs. 4b, 4c, 6b, and 8. I am also thankful for the valuable suggestions made to previous versions of this work by Carlos Aldunate, Ralph Cané, Francisco Gallardo, José Luis Martínez, Francisco Mena, Elías Mujica, Lautaro Núñez, Helaine Silverman, Constantino M. Torres, and Ari Zighelboim. Of course, I assume all responsibility for the analysis presented here.

JOSÉ BERENGUER
Museo Chileno de Arte Precolombino
Casilla 3681, Santiago, Chile
Fax (562) 697-2779

RINGRAZIAMENTI

Parte di questo lavoro si è basato sui primi risultati del progetto No. 1970073 finanziato da FONDECYT. Sono grato a Sven-Erik Isacsson, del *Latin American Department* del Göteborgs Etnografiska Museum per le fotografie di fig. 12; e ad Agustín Llagostera del Museo Arqueológico R. P. G. Le Paige di San Pedro de Atacama per avermi concesso di fotografare e pubblicare gli artefatti di fig. 4b, 4c, 6b e 8. Per i validi suggerimenti fatti alle precedenti versioni di questo lavoro sono grato anche a Carlos Aldunate, Ralph Cané, Francisco Gallardo, José Luis Martínez, Francisco Mena, Elías Mujica, Lautaro Núñez, Helaine Silverman, Constantino M. Torres, e Ari Zighelboim. Naturalmente, mi assumo tutta la responsabilità per l'analisi qui presentata.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- BENNETT W.C. 1946. «The Archaeology of the Central Andes». In: J.H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians* (2): 599-618, Washington, DC.
- BENNETT W.C. 1956. *Excavaciones en Tiahuanaco*. (English orig. ed. 1934). Biblioteca Paceaña - Alcaldía Municipal. La Paz.
- BENSON E.P. 1972. *The Mochica*. Praeger Publishers. New York & Washington.
- BERENGUER J. 1984. «San Pedro de Atacama: Espacio, tiempo y cultura». En: Catálogo *Tesoros de San Pedro de Atacama*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago.
- BERENGUER J. 1987. «Consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: Una aproximación iconográfica». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 2: 33-53.
- BERENGUER J. 1998. «La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera» *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 7: 19-37.
- BERENGUER J. & P. DAUELSBERG 1989. «El Norte Grande en la órbita de Tiwanaku». In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Culturas de Chile*, Editorial Andrés Bello. Santiago :129-180.
- BOERO H. 1980. *Descubriendo Tiwanaku*. Editorial Los Amigos del Libro. La Paz & Cochabamba.
- BOMAN E. 1908. *Antiquités de la region Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. 2 Vols. Imprimerie Nationale, Librairie H. le Soudier. Paris.
- BOURGET S. 1990. «Caracoles sagrados en la iconografía Moche». *Gaceta Arqueológica Andina* 5 (20): 45-58.
- BROWMAN D.L. 1978. «Toward the Development of the Tiahuanaco (Tiwanaku) State». In: D.L. Browman (Ed.), *Advances in Andean Archaeology*, Mouton Publisher. The Hague. :327-349.
- BROWMAN D.L. 1980. «Tiwanaku Expansion and Altiplano Economic Patterns». *Estudios Arqueológicos* 5: 107-120.
- BROWMAN D.L. 1984. «Tiwanaku: Development of Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano». In: D.L. Browman et al. (Eds.), *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*, bar International Series 194. Oxford.
- CANÉ R. 1985. «Problemas arqueológicos e iconográficos: Enfoques nuevos». *Boletín de Lima* 37: 38-44.
- CANÉ R. 1986. «Iconografía de Chavín: 'Caimanes o cocodrillos' y sus raíces shamánicas». *Boletín de Lima* 45: 86-95.
- COBO P.B. 1964 (1630). «Historia del Nuevo Mundo». Biblioteca de Autores Españoles, *Obras del P. Bernabé Cobo*, vol. 11. Madrid.
- CONKLIN W.J. 1983. «Pucara and Tiahuanaco Tapestry: Time and Style in a Sierra Weaving Tradition». *Nawpa Pacha* 21: 1-44.
- CONKLIN W.J. 1986. «The Mythic Geometry of the Ancient Southern Sierra». In: A.P. Rowe (Ed.) *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles*. The Textile Museum. Washington, DC. :123-135.
- COOK A. 1983. «Aspects of State Ideology in Huari and Tiwanaku Iconography: The Central Deity and Sacrificer». In: D. Sandweiss (Ed.), *Investigations of the Andean Past*, Papers from the 1st Annual Conference on Andean Archaeology. Cornell University Latin American Studies Program. Ithaca, NY. :161-185.
- CORDY-COLLINS A. 1977. «Chavín Art: Its Shamanic/Hallucinogenic Origins». In: A. Cordy-Collins and J. Stern (Eds.), *Pre-Columbian Art History*, Selected Readings. A Peek Publication. Palo Alto. :353-362.
- CORDY-COLLINS A. 1980. «An Artistic Record of the Chavín Hallucinatory Experience». *The Masterkey for Indian Lore and History* 54(3) :84-93.
- DE RIVERO M.E. 1857. Col. de Memorias Científicas, vol. 1.
- DE SMET P.A.G.M. 1985. *Ritual Enemas and Snuff in the Americas*. Latin American Studies 33. Amsterdam.
- DONNAN C.B. 1978. *Moche Art of Peru*. Museum of Cultural History, University of California. Los Angeles.
- DOWNEY J. 1977. *Yanomami: Healing Real Time*. Videocassette Crolyn KCA-30, U-MATIC, archives, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- EISLEB D. & R. STRELOW 1980. *Alteperuanische Kulturen Tiahuanaco iii*. Museum für Völkerkunde Berlin. Berlin.
- ESPOUEYS O. 1974. «Tipificación de keros de madera de Arica». *Chungará* 4: 39-54, Arica.
- FOCACCI G. 1961. «Keros de madera en las culturas indígenas de Arica». *Boletín del Museo Regional de Arica* 5: 5-6 & 19-27.
- FURST P.T. 1968. «The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality». In: E.P. Benson (Ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Washington, DC. :143-178.
- GIRAULT L. 1987. *Kallawayas: Curanderos Itinerantes de los Andes*. UNICEF - OPS - OMS - pl-480. La Paz.
- GIRAULT L. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. Escuela Profesional Don Bosco. La Paz.
- GISBERT M.T., S. ARZE & M. CAJÍAS 1987. *Arte textil y mundo andino*. Gisbert & Cía, S.A., Editores. La Paz.
- GOLDSTEIN P.S. & R.A. FELDMAN 1986. «Tiwanaku and Its Antecedentes in Moquegua». Ponencia presentada al 51st Annual Meeting of the Society for American Archaeology, New Orleans.
- GONZÁLEZ A.R. 1974. *Arte, estructura y arqueología*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- GONZÁLEZ A.R. 1980. «Nota sobre religión y culto en el noroeste argentino prehispánico». *Baessler-Archiv* 31: 219-282, Berlin.

- GUAMÁN POMA DE AYALA F. 1980 [1613]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición a cargo de J.V. Murra y R. Adorno. Siglo Veintiuno. Mexico, DF.
- HODDER I. 1986. «Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic». In: D. Miller & Ch. Tilley (Eds.), *Ideology and Power in Prehistory*. Cambridge University Press. Cambridge. :51-68.
- HUGH-JONES S. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazon*. Cambridge University Press. Cambridge.
- ISBELL W.H. 1983. «Shared Ideology and Parallel Political Development: Huari and Tiwanaku». In: D. Sandweiss (Ed.), *Investigations of the Andean Past*, Papers from the 1st Annual Conference on Andean Archaeology. Cornell University Latin American Studies Program. Ithaca, NY. :186-208.
- ISBELL W.H. & A.G. COOK 1987. «Ideological Origins of an Andean Conquest State». *Archaeology* 40(4): 26-33.
- KAUFFMANN-DOIG F. 1983. *Manual de arqueología peruana*. Ediciones Peisa. Lima.
- KOLATA A.L. 1982. «Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization». *Field Museum of Natural History Bulletin* 53(8): 13-28.
- KOLATA A.L. 1983. «The South Andes». In: J. Jennings (Ed.), *Ancient South Americans*. W.H. Freeman & Co. San Francisco. :241-284.
- KOLATA A.L. 1986. «The Agricultural Foundations of the Tiwanaku State: A View from the Heartland». *American Antiquity* 51(4): 748-762.
- LAPINER A. 1976. *Pre-Columbian Art of South America*. Harry N. Abrams. New York.
- LATCHAM R.E. 1938. *Arqueología de la Región Atacameña*. Prensas de la Universidad de Chile. Santiago.
- LE PAIGE G. 1964. «El Precerámico en la cordillera atacameña y los cementerios del período Agroalfarero de San Pedro de Atacama». *Anales de la Universidad del Norte* 3, Antofagasta.
- LE PAIGE G. 1965. «San Pedro de Atacama y su zona (14 temas)». *Anales de la Universidad del Norte* 4, Antofagasta.
- LE PAIGE G. 1973. «Tres cementerios indígenas en San Pedro de Atacama y Toconao». *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*. Universidad de Chile. Santiago. :163-187.
- LLAGOSTERA A. & M.A. COSTA 1984. *Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige*. Ministerio de Educación. Santiago.
- LLAGOSTERA A., C.M. TORRES & M.A. COSTA 1988. «El complejo psicotrópico en Solcor-3 (San Pedro de Atacama)». *Estudios Atacameños* 9: 61-98, Antofagasta.
- LUNA L.E. & P. AMARINO 1991. *Ayahwasca Visions*. University of California Press. Berkeley.
- MONHEIN F. 1956. «Beiträge zur Klimatologie und Hydrologie des Titicacabeckens». *Heidelberger Geographische Arbeiten* 1.
- MORPHY H. 1989. «Introduction». In: H. Morphy (Ed.), *Animals into Art*. Unwin Hyman. London. :1-17.
- MOSELEY M. 1992. *The Incas and Their Ancestors: The Archaeology of Perú*. Thames & Hudson. New York.
- MOSTNY G. 1956. «Una tumba de Chiuchiu». *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 26: 1-55, Santiago.
- MUJICA E. 1985. «Altiplano-Coast Relationships in the South-Central Andes: From Indirect to Direct Complementarity». In: S. Masuda et al. (Eds.), *Andean Ecology and Civilization*, University of Tokyo Press. Tokio. :103-140.
- MULVANY E. 1984. «Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín». *Chungará* 12: 57-80, Arica.
- NÚÑEZ L. 1963a. «Problemas en torno a la tableta de rapé». *Anales de la Universidad del Norte* 2: 149-168, Antofagasta.
- NÚÑEZ L. 1963b. «Los keros del norte de Chile». *Antropología* 1 (2º semestre): 71-88, Santiago.
- NÚÑEZ L. 1964. «Influencia de Tiahuanaco en la talla de madera». *Boletín de la Universidad de Chile* 50: 51-56, Santiago.
- NÚÑEZ L. 1965. «Desarrollo cultural prehispánico en el norte de Chile». *Estudios Arqueológicos* 1: 37-115, Antofagasta.
- NÚÑEZ L. & T. DILLEHAY 1979. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Universidad del Norte. Antofagasta.
- OBLITAS E. 1963. *Cultura Callaway*. La Paz.
- OYARZÚN A. 1931. «Las tabletas y tubos para aspirar la parica en Atacama». *Revista Chilena de Historia y Geografía* 72: 68-76, Santiago.
- PAUL A. & S.A. TURPIN 1986. «The Ecstatic Shaman Theme of Paracas Textiles». *Archaeology* 39(5): 20-27.
- PONCE C. 1981a. *Tiwanacu: Espacio, tiempo y cultura*. Editorial Los Amigos del Libro. La Paz & Cochabamba.
- PONCE C. 1981b. *El Templete Semisubterráneo de Tiwanaku*. Librería y Editorial Juventud. La Paz.
- POSNANSKY A. 1945. *Tiwanacu, la cuna del hombre americano*. Vols. I y II. J.J. Agustin Publisher. New York.
- POSNANSKY A. 1957. *Tiwanacu, la cuna del hombre americano*. Vols. III y IV. Ministerio de Educación. La Paz.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1968. *Amazon Cosmos: The Sexual And Religious Symbolism of the Tukano Indians*. The University of Chicago. Chicago.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1978. *El chamán y el jaguar*. Siglo Veintiuno Editores. México, DF.
- RIVERA M. 1975. «Una hipótesis sobre movimientos poblacionales altiplánicos y transaltiplánicos a las costas del norte de Chile». *Chungará* 5: 7-31, Arica.
- RIVERA M. 1980. «Algunos fenómenos de complementariedad económica a través de los datos arqueológicos en el área Centro-Sur Andina: La fase Alto Ramírez reformulada». *Estudios Arqueológicos* (Número Especial): 71-103, Antofagasta.
- ROWE J.H. 1977. «Form and Meaning in Chavín Art». In: A. Cordy-Collins & J. Stern (Eds.), *Pre-Columbian Art History*, Selected Readings. A Peek Publication. Palo Alto. :307-332.
- RYDÉN S. 1944. *Contributions to the Archaeology of the Río Loa Region*. Elanders Bocktryckeri Aktiebolag. Göteborg.
- RYDÉN S. 1947. *Archaeological Researches in the Highlands of Bolivia*. Elanders Bocktryckeri Aktiebolag. Göteborg.
- SCHAEDEL R.P. 1948. «Monolithic Sculpture of the Southern Andes». *Archaeology*, Spring: 66-73.
- SCHULTES R.E. 1972. «An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere». In: P.T. Furst (Ed.), *Flesh of the Gods*. New York & Washington, DC. :3-54.
- SCHULTES R.E. & A. HOFMANN 1980. *The Botany and Chemis-*

- try of *Hallucinogens*.: Charles C. Thomas. Springfield. Illinois.
- SEITZ G.J. 1967. «Epéna, the Intoxicating Snuff Powder of the Waika Indians and the Tucano Medicine Man, Agostino». In: D.H. Efron et al. (Eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. California. :315-338.
- SHARON D. 1980. *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo Veintiuno Editores. México, DF.
- TORRES C.M. 1981. «Evidence for Snuffing in the Prehispanic Stone Sculpture of San Agustín, Colombia». *Journal of Psychoactive Drugs* 13(1): 53-60.
- TORRES C.M. 1984. «Tabletas para alucinógenos de San Pedro de Atacama: Estilo e iconografía». *Tesoros de San Pedro de Atacama*, Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco O'Higgins. Santiago. :23-36.
- TORRES C.M. 1986. «Tabletas para alucinógenos en Sudamérica: Tipología, distribución y rutas de difusión». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 37-53, Santiago.
- TORRES C.M. 1987a. «The Iconography of the Prehispanic Snuff Trays from San Pedro de Atacama, Northern Chile». *Andean Past*, Ithaca.
- TORRES C.M. 1987b. *The Iconography of South American Snuff Trays and Related Paraphernalia*. Etnologiska Studier 37. Göteborgs Etnografiska Museum. Göteborg.
- TORRES C.M., D. REPKE, K. CHAN, D. MCKENNA, A. LLAGOSTERA & R.E. SCHULTES 1991. «Snuff Powders from Pre-Hispanic San Pedro de Atacama: Chemical And Contextual Analysis». *Current Anthropology* 32(5): 640-649.
- UHLE F.M. 1912. «Las relaciones prehistóricas entre el Perú y la Argentina». *XVII Congreso Internacional de Americanistas* (1910). Buenos Aires. :509-540.
- UHLE F.M. 1913. «Tabletas de madera de Chiuchiu». *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 16 (4º trimestre), 20: 114-136, Santiago.
- UHLE F.M. 1915. «Las tabletas y tubos de rapé en Chile». *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 16 (4º trimestre) 20: 454-458, Santiago.
- VON REIS ALTSCHUL S. 1967. «*Vilca* and Its Use». In: D.H. Efron et al. (Eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. California. :307-314.
- WASSÉN S.H. 1965. «The Use of Some Specific Kinds of South American Indians Snuff and Related Paraphernalia». *Etnologiska Studier* 28. Göteborgs Etnografiska Museum. Göteborg.
- WASSÉN S.H. 1967. «Anthropological Survey of the Use of South American Snuff». In: D.H. Efron et al. (Eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. California. :233-289.
- WASSÉN S.H. 1972. «A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia». *Etnologiska Studier* 32: 8-114. Göteborgs Etnografiska Museum. Göteborg.
- WASSÉN S.H. 1985. «Convergent Approaches to the Analysis of Hallucinogenic Snuff Trays». *Annals of Göteborgs Etnografiska Museum, Arstryck* 1983/84, Borgströms Motala.
- WINTERHALDER B.P. & R.B. THOMAS 1978. «Geo-ecology of Southern Highland Peru. A Human Adaptation Perspective». *Occasional Paper* 27. Institute of Arctic and Alpine Research University of Colorado. Colorado.

TAVOLETTE, TUBI E SPATOLE.
IL COMPLESSO ALLUCINOGENO NELL'AREA DI ARICA, ESTREMO NORD DEL CILE¹

TABLETAS, TUBOS Y ESPÁTULAS.
APROXIMACIÓN A UN COMPLEJO ALUCINÓGENO EN EL ÁREA DE ARICA,
EXTREMO NORTE DE CHILE¹

RIASSUNTO – In questo articolo è descritta la documentazione relativa a un complesso allucinogeno nell'estremo nord del Cile, nell'area di Arica. Viene descritto un quadro geografico e culturale per quest'area e viene offerta una tipologia per la classificazione delle tavolette rinvenute, che servivano per il consumo dell'allucinogeno, con la loro rispettiva appartenenza crono-culturale.

ABSTRACT – This article illustrates the documentation regarding a hallucinogenic complex from the far north region of Chile, the Arica area. The description provides a geographic and cultural framework for the area and introduces a typology for the classification of the findings, i.e. trays used for consumption of the hallucinogenic substance; it also illustrates the tray's respective chronological and cultural affiliation.

RESUMEN – En el texto que sigue se describe la existencia de un complejo alucinógeno en el extremo norte de Chile, en el área de Arica. Se describe el marco geográfico y cultural del área, y se ofrece una tipología para clasificar las tabletas halladas, tabletas cuyo objeto era consumir el alucinógeno, con su respectiva adscripción temporal y social.

ASPETTI GENERALI

QUADRO GEOGRAFICO DELL'AREA DI ARICA E SUOI LEGAMI CON L'AREA CENTRO E SUD ANDINA E CON L'ALTIPIANO CIRCUMLACUSTRE

L'area di Arica, costituita dalle province di Arica e Parinacota, è localizzata nell'estremo nord del Cile, al confine con il Perù a nord, con la Bolivia ad est e con l'oceano Pacifico ad ovest. Nonostante abbia una varietà geografica che include ambiti ecologici al livello del mare e altri a 4500 m di altitudine, in termini generali questa regione è considerata caratterizzata da un clima desertico, con scarse precipitazioni durante l'anno, ad eccezione delle terre alte durante i mesi di gennaio e febbraio, periodo nel quale si producono piogge intense.

A grandi tratti, la zona di Arica è costituita da quattro nicchie ecologiche: il litorale, la frangia del deserto che segue il litorale, la precordigliera delle Ande e l'altipiano, che si prolunga fino alla Bolivia e verso la regione del lago Titicaca.

Culturalmente, l'area di Arica si trova all'interno di ciò che si conosce come Area Centro Sud Andina, costituita dal sud del Perù, l'altipiano della Bolivia, il nordest dell'Argentina e il

ASPECTOS GENERALES

MARCO GEOGRÁFICO DEL ÁREA DE ARICA Y SUS VINCULACIONES CON LA ZONA CENTRO Y SUR ANDINA, Y EL ALTIPLANO CIRCUNLACUSTRE.

El área de Arica, que incluye la provincias chilenas de Arica y Parinacota, está ubicada en el extremo norte del país, linderando con Perú en el norte, Bolivia por el este y el océano Pacífico en el oeste. Aunque tiene una geografía con estratos ecológicos muy dispares —desde nivel del mar hasta 4500 m—, en términos generales se considera que tiene un clima desértico con escasas precipitaciones durante el año, salvo en las tierras altas donde durante los meses de enero y febrero —aqui época estival— se producen intensas lluvias.

A grandes rasgos, la zona de Arica esta constituida por cuatro nichos ecológicos: el litoral, la franja de desierto normal que es continuación del litoral, la precordillera de los Andes y la meseta del altiplano, que se prolonga hacia Bolivia y la región del lago Titicaca.

Culturalmente, la zona de Arica está dentro de lo que se conoce como Área Centro Sur Andina, constituida por el sur

Anni/Años	Periodi Culturali / Periodos Culturales	Fasi Culturali / Fases Culturales
1500	Orizzonte Inca Horizonte Inka	
1400		
	Sviluppo Regionale Desarrollo Regional	San Miguel Gentilar
1000		
	Orizzonte Tiwanaku Horizonte Tiwanaku	Cabuzza Maitas Chiribaya
500 d.C.		
0	Formativo	Alto Ramirez
1000 a.C.		Faldas del Morro
	Arcaico	Chinchorro Cazadores de tierras altas
8000 a.C.		

Quadro 1 – Riassunto dei periodi culturali preispanici dell'area di Arica
Cuadro 1 – Resumen de los periodos culturales prehispanos del área de Arica

nord del Cile. I processi culturali che si succedettero in quest'area coinvolsero in gran misura tutti questi paesi. I grandi orizzonti culturali come Tiwanaku e Tawantinsuyo (impero Inca), con i loro centri di potere rispettivamente nel lago Titicaca e a Cuzco, si diffusero per tutta l'area in questione. Con un sistema economico basato sulla complementarità ecologica, questi grandi centri culturali si diffusero per le aree circostanti con tecnologie, oggetti di lusso e ideologia. Un sistema organizzato di carovane di camelidi permise una facile interazione fra le terre basse e le terre alte dell'Area Centro-Sud Andina.

SVILUPPO CULTURALE PREISPANICO NELL'AREA DI ARICA. QUADRO CRONOLOGICO

PERIODO ARCAICO (CA. 8000-1500 A.C.)²

L'occupazione umana nell'area di Arica risale a 10000 anni fa; nelle terre alte come nella costa sono stati localizzati primitivi giacimenti umani, come è il caso dei ripari rocciosi dell'interno della regione, i cui strati più profondi hanno dato luogo alla fase Patapatane (7500-6000 a.C.) (SANTORO 1985).

Questi giacimenti, associati a volte ad arte rupestre parietale, furono occupati da bande di cacciatori-raccoglitori, la cui principale forma di sostentamento era la caccia ai camelidi selvatici. Questa primitiva forma di sussistenza primaria e gli stabilimenti umani che permise, si mantennero per millenni

de Perú, el Altiplano de Bolivia, el noroeste de Argentina y el norte de Chile. Los procesos culturales que se han dado en esta área han involucrado, en una medida u otra, a todos los países mencionados. Los grandes horizontes culturales como Tiwanaku y el Tawantinsuyo (Imperio Inka), con sus centros de poder en el lago Titicaca y en Cuzco respectivamente, se difundieron por toda esta área. Partiendo de un sistema económico basado en la complementariedad ecológica, estos grandes centros culturales se difundieron por sus áreas circundantes al imponer su tecnología, objetos suntuarios e ideología. Un sistema organizado de caravanas de camelidos, permitió una interrelación fluida entre las tierras bajas y las tierras altas del Área Centro-Sur Andina.

CUADRO CRONOLÓGICO DEL DESARROLLO CULTURAL PREHISPÁNICO EN EL ÁREA DE ARICA

PERÍODO ARCAICO (8000-1500 A.C.)²

La ocupación humana en el área de Arica se remonta a hace unos 10000 años, tanto en las tierras altas como en la costa. Se han hallado yacimientos humanos tempranos, por ejemplo en los aleros rocosos del interior de la región cuyos estratos más profundos han dado lugar a la fase Patapatane (7500-6000 a.C.) (SANTORO 1985).

Tales yacimientos, asociados en ocasiones con arte rupestre

Sito Sitio	Periodo culturale Periodo cultural	n. Tombe n. Tumbas	n. T. con CA	Indice %
Mo 2	Formativo	18	12	66,67
Az 15	Orizzonte Inca/ <i>Horizonte Inka</i>	100	15	15,00
Mo 1/6	Arcaico (tardo/ <i>tardío</i>)	60	7	11,67
Az 141	Orizzonte/ <i>Horizonte</i> Tiwanaku	55	6	10,91
Mo 2/2	Formativo	10	1	10,00
PLM 9	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	39	3	7,69
PLM 4	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	123	9	7,32
Cam 9a	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	62	3	4,84
Cam 9b	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	45	2	4,44
Az 6	Tiwanaku, Sv./ <i>Des. Regional</i>	206	7	3,40
Az 71a	Tiwanaku, Sv./ <i>Des. Regional</i>	200	3	1,50
PLM 3	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	247	3	1,21
Az 75	Svil. Regionale/ <i>Desar. Regional</i>	136	1	0,74
Az 71b	Tiwanaku, Sv./ <i>Des. Regional</i>	607	1	0,16
Llu 54	Sv./ <i>Des. Regional, Inka</i>	38		0,00
Az 140	Hzte. Tiwanaku, D. <i>Regional</i>	23		0,00
Mo 1	Arcaico (tardo/ <i>tardío</i>)	32		0,00
Mo 1/5	Arcaico (tardo/ <i>tardío</i>)	17		0,00
TOTAL		2018	79	3,91

Tabella 1 – Siti archeologici dell'estremo nord del Cile e loro relazioni con il Complesso Allucinogeno (CA)⁶

Lista 1 – Sitios arqueológicos del extremo norte de Chile y su relación con el Complejo Alucinógeno (CA)⁶

nelle terre alte della regione.

Al contrario, nella costa sin da epoche precoci si osserva la presenza di accampamenti strutturati. Ad esempio, il sito Acha 2 (MUÑOZ e CHACAMA 1982, 1993, 1997) è il risultato di un accampamento di pescatori ubicato a 5 km all'interno della costa, lungo la parte inferiore del ruscello della valla di Azapa. Questi pescatori si mantenevano grazie a una dieta complementare, fra risorse costiere e della valle, e possedevano già strumenti altamente specializzati e adattati a un'economia marittima (ami, arponi e reti facevano già parte dell'equipaggiamento tecnico di questi pescatori primitivi). D'altra parte, le risorse costanti e facili del mare permisero che questi pescatori sviluppassero rituali sofisticati, espressi in una complessa pratica di mummificazione dei morti, pratica nota nell'archeologia come «Processo di mummificazione artificiale Chincorro», il cui nome deriva dalla cultura di pescatori che la utilizzò: Cultura Chincorro (ALLINSON *et al.* 1984; ALVAREZ 1969; ARRIAZA 1995).

La cultura Chincorro e le sue derivazioni persistettero sino approssimativamente al primo millennio a.C. L'incorporazione del processo agricolo ai loro mezzi di sussistenza e i contatti – sempre più frequenti – con popolazioni che provenivano dalla conca lacustre del lago Titicaca, modificarono un regime di vita che si era mantenuto senza grandi alterazioni per quasi ottomila anni. Iniziò quindi un nuovo processo formativo, la cui principale caratteristica fu l'instaurazione definitiva dell'agricoltura e l'inizio di uno schema di vita sedentaria in villaggi che si sparsero lungo le valli del Pacifico.

tre parietal, fueron ocupados por bandas de cazadores-recolectores cuyo principal sustento era la caza de camélidos silvestres. Esta forma de subsistencia tan primaria y los asentamientos humanos que permitió, se mantuvo durante largos milenios en las tierras altas de la región.

En la costa en cambio, desde épocas tempranas se observa la presencia de campamentos estructurados. Por ejemplo, el sitio Acha 2 (MUÑOZ y CHACAMA 1982, 1993, 1997) es el resultado de un campamento de pescadores ubicados a 5 km al interior de la costa, en la rivera sur del valle de Azapa. Dichos pescadores se mantenían gracias a una dieta complementaria entre recursos costeros y del valle, y ya poseían un instrumental altamente especializado y adaptado a una economía marítima (anzuelos, arpones y redes formaban ya parte del equipo técnico de estos tempranos pescadores). Por otra parte, los permanentes y fáciles recursos del mar para sobrevivir, permitió que estos pescadores desarrollaran sofisticados rituales, expresados en una compleja práctica de momificación de sus muertos, conocida por la arqueología como *Proceso de momificación artificial Chincorro*, nombre derivado del de la cultura de pescadores: Cultura Chincorro (ALLINSON *et al.* 1984; ALVAREZ 1969; ARRIAZA 1995).

La cultura Chincorro –más sus derivaciones– se prolongó hasta aproximadamente el primer milenio antes de Cristo. La incorporación del proceso agrícola a sus medios de subsistencia y los contactos, cada vez más frecuentes, con poblaciones venidas de la cuenca lacustre del lago Titicaca, cambiaron un régimen de vida que se había mantenido sin grandes alteraciones durante casi ocho milenios. Así como se inició un nuevo proceso formativo cuya principal característica fue la implantación definitiva de la agricultura y el inicio

Nelle valli del Pacifico dell'estremo nord del Cile, il Formativo ebbe luogo a partire del primo millennio a.C. e si conservò sin verso il 500 d.C. circa (MUÑOZ 1985). Questo periodo fu caratterizzato da un aumento dell'agricoltura, sfruttando l'acqua dai versanti disseminati lungo la valle di Azapa, comunque integrando sempre quest'attività con quella marittima. Questa nuova forma di vita di villaggio, nata grazie all'agricoltura, diede il passo a una società più complessa di quella che la precedette, cioè di quella dei pescatori arcaici del litorale.

Da parte sua, nell'altipiano circumlacustre del Titicaca, il Formativo era in pieno sviluppo. Società complesse agglutinate attorno a centri cerimoniali avevano sviluppato un'architettura sofisticata che includevano templi a forma di piramidi tronche. Tali società cercarono spazi complementari alle loro economie, e attraverso un organizzato traffico carovaniero raggiunsero distinte aree geografiche, essendo le valli occidentali e il litorale di Arica una di quelle. Così, lo sviluppo agricolo e rustico delle valli di Arica fu influenzato dalla presenza sempre più frequente delle società dell'altipiano circumlacustre.

Il menzionato processo Formativo ebbe il suo riflesso materiale nella creazione di nuovi artigianati; i primi artefatti ceramici, le tinture di colore e altro, arricchirono il bagaglio culturale di questi villaggi; similmente, il contatto sempre più frequente con le popolazioni altoandine della conca del Titicaca produsse un incontro, non solamente con nuove tecnologie, ma anche con nuove ideologie. Il culto del cranio e del sacrificatore andino sono due concetti che, materializzati attraverso l'iconografia dell'epoca, evocano la penetrazione nelle valli occidentali del nord del Cile di una ideologia altoandina nata nella conca del Titicaca, il cui consolidamento si traduce nell'emergere dello stato di Tiwanaku, il cui centro eponimo si trova nel lago Titicaca.

ORIZZONTE TIWANAKU (500-1000 D.C.)

Durante il Periodo Tiwanaku, i cui sviluppo, consolidamento ed espansione si situano fra i secoli V e X d.C. (BERENGUER e DAUELSBERG 1985), continuarono in gran misura le interazioni fra le terre alte, le valli occidentali e la costa del Pacifico, attraverso differenti meccanismi: traffico carovaniero organizzato, instaurazione in diverse aree di colonie dipendenti dal centro politico e controllo diretto attraverso un centro amministrativo locale (GOLDSTEIN 1985). Secondo diversi autori, le valli di Arica e il suo litorale furono vincolati allo stato di Tiwanaku attraverso il traffico carovaniero organizzato (BROWMAN 1980) e/o mediante la presenza di colonie dell'altipiano in queste valli (BERENGUER e DAUELSBERG 1985).

La presenza di Tiwanaku nelle valli di Arica coincide con un pieno processo di sviluppo agricolo; l'asse di collocamento nel litorale, predominante durante i circa 8000 anni del Periodo Arcaico, cambia verso le valli, consolidandosi in questa maniera il processo rustico iniziato durante il Periodo Formativo. Parallelamente allo scambio di beni economici e

de un patrón de vida sedentaria en aldeas que se dispersaron a lo largo de los valles del Pacífico.

PERÍODO FORMATIVO (1000 A.C. - 500 D.C.)

El Período Formativo de las culturas que ocuparon los valles de la costa del océano Pacífico, en el extremo norte de Chile, se inició en el primer milenio a.C. prolongándose hasta casi el año 500 d.C. (MUÑOZ 1985). Este período se caracterizó por un incremento de la agricultura, aprovechando el agua de las vertientes diseminadas a lo largo del valle de Azapa, aunque siempre complementando esta actividad con la marítima. Esta nueva forma de vida aldeana surgida gracias a la agricultura, dio paso a una sociedad más compleja que su antecesora, la de los simples pescadores del litoral.

Por su parte, en el altiplano circumlacustre del Titicaca, el Formativo estaba en pleno desarrollo, sociedades complejas aglutinadas en torno a centros ceremoniales habían desarrollado una sofisticada arquitectura que incluía templos con forma de pirámides truncas. Tales sociedades buscaron espacios complementarios a sus economías y a través de un organizado tráfico caravanero, alcanzaron distintas áreas geográficas, siendo los valles occidentales y el litoral de Arica una de ellas. Así, el desarrollo agrícola y aldeano que se llevaba a cabo en los valles ariqueños, fue impactado por una presencia cada vez más frecuente de las sociedades altiplánicas circumlacustre.

El mencionado proceso Formativo tuvo su reflejo material en la creación de nuevas artesanías; los primeros artefactos cerámicos, los teñidos de colores y otros, fueron enriqueciendo el bagaje cultural de estos pueblos; del mismo modo, el contacto cada vez más frecuente con las poblaciones altoandinas de la cuenca del Titicaca produjo un encuentro no solamente con nuevas tecnologías sino también con nuevas ideologías. El culto al cráneo y el sacrificador andino son dos conceptos que materializados a través de la iconografía de la época, evocan la penetración en los valles occidentales del norte de Chile de una ideología altoandina nacida en la cuenca del Titicaca, cuya consolidación se traduce en el surgimiento del estado de Tiwanaku cuyo centro epónimo se encuentra en el lago Titicaca.

HORIZONTE TIWANAKU (500 - 1000 D.C.)

Durante el Estado Tiwanaku, cuyo desarrollo, consolidación y expansión se gesta entre los siglos V al X d.C. (BERENGUER y DAUELSBERG 1985), continúan en gran medida las interrelaciones tierras altas - valles occidentales - costa del Pacífico, a través de diferentes mecanismos: tráfico caravanero organizado, implantación en diversas áreas de colonias dependientes del centro político y control directo a través de un centro administrativo local (GOLDSTEIN 1985). Los valles de Arica y su litoral, según diversos autores, estuvieron vinculados al estado de Tiwanaku a través del tráfico caravanero organizado (BROWMAN 1980) y/o a través de la presencia de

oggetti di lusso fra le terre alte e le terre basse, la penetrazione di ideologie altoandine nelle valli di Arica, riflesse in temi iconografici dell'epoca, denotano la presenza della Divinità Frontale con Bastoni e il suo panteon associato, come una continuità formale e concettuale dei temi ideologici del Formativo. In questo contesto, la presenza dell'ideologia associata al tema della Divinità Frontale con Bastoni è stata associata al viaggio mitico di una delle divinità centrali dell'area Centro Sud Andina: Wiracocha o Tarapaca, la cui presenza in distinti supporti, tessuti, arte rupestre e altro, riflettono il principio ordinatore di Tiwanaku in diverse regioni delle Ande che ebbero vincoli con questo stato (CHACAMA e ESPINOSA ms).

Dopo cinque secoli di dominio dello Stato di Tiwanaku, logoramenti naturali nella sua organizzazione e cambiamenti climatici nell'altipiano (BOUYSEE-CASAGNE 1988) produssero la disintegrazione di questo stato, dando il passo, in tutte le aree che erano sotto la sua influenza, a uno sviluppo delle culture locali, conosciuto nella terminologia archeologica come l'epoca degli Sviluppi Regionali.

PERIODO DEGLI SVILUPPI REGIONALI (1000-1400 D.C.)

Nelle valli occidentali dell'estremo nord del Cile, gli Sviluppi Regionali sono noti anche come Cultura di Arica, comprendente due fasi culturali riconosciute per lo sviluppo stilistico della loro ceramica: San Miguel (1000-1350 d.C. circa) e Gentilar (1300-1400 d.C. circa) (BIRD 1943; DAUELSBERG 1972-73). La cultura di Arica si può ubicare sia nella costa e nelle valli, come nei piani della precordigliera (3500 m di altitudine). E' in quest'ultimo habitat che la sua presenza è strettamente vincolata a grandi villaggi e spazi produttivi agricoli, che in un sistema di terrazze si espandono per decine di chilometri per le valli andine.

E' durante l'epoca degli Sviluppi Regionali che osserviamo il maggiore incremento demografico delle popolazioni preispaniche dell'estremo nord del Cile, così come è l'epoca del maggior splendore dei prodotti artigianali; le ceramiche e i tessuti raggiungono un alto livello, sia nell'espressione artistica che nell'ornamentazione.

Le popolazioni Arica erano costituite da gruppi di pescatori localizzati nelle rade della regione e da gruppi di agricoltori installati nelle valli; d'altra parte, nella quota d'altitudine dei 3500 m, zona dei villaggi montani, i gruppi Arica mantennero strette relazioni di convivenza e di conflitto con i gruppi Aymara, pastori della regione dell'altipiano (MUÑOZ *et al.* 1987a,b). Questa relazione di convivenza e di conflitto fu forse una caratteristica generale durante tutta l'epoca degli Sviluppi Regionali nell'area Centro Sud Andina; diversi gruppi locali cercarono di ottenere supremazia sugli altri e il dominio di spazi produttivi. Questa situazione – prodotto del vuoto lasciato da Tiwanaku – fu superata una volta che un nuovo gruppo, gli Inca, ricostituirono l'unità politica e culturale dell'area, attraverso ciò che la storia conosce come impero Inca o Tawantinsuyo.

colonias altiplanicas en estos valles (BERENGUER Y DAUELSBERG *op.cit.*).

La presenza di Tiwanaku in los valles ariqueños coincide con un pleno proceso de desarrollo agrícola; el eje de asentamiento en el litoral, predominante durante los ca. 8000 años del período Arcaico, cambia hacia los valles, consolidándose de esta manera el proceso aldeano iniciado durante el período Formativo. Paralelamente al intercambio de bienes económicos y objetos suntuarios entre tierras altas y tierras bajas, la penetración de ideologías altoandinas en los valles ariqueños, reflejadas en temas iconográficos de la época, denotan la presencia de la Deidad Frontal con Báculos y su panteón asociado como una continuidad formal y conceptual de los temas ideológicos del Formativo. En dicho contexto, la presencia de la ideología asociada al tema de la Divinidad Frontal con Báculos, ha sido asociada con el viaje mítico de una de las deidades centrales del área Centro Sur Andina: Wiracocha o Tarapaca, cuya presencia en distintos soportes, textiles, arte rupestre y otros reflejan el principio ordenador de Tiwanaku en distintas regiones de los Andes que tuvieron vinculaciones con dicho Estado (CHACAMA y ESPINOSA n.d.).

Luego de cinco siglos de vigencia del Estado Tiwanaku, desgastes naturales en su organización y cambios climáticos en el átiplano (BOUYSEE-CASAGNE 1988) producen la desintegración del estado Tiwanaku, dando paso en todas las áreas bajo su influencia a un desarrollo de las culturas locales, conocido en términos arqueológicos como la época de los Desarrollos Regionales.

PERÍODO DE LOS DESARROLLOS REGIONALES (1000-400 D.C.)

En los valles occidentales del extremo norte de Chile, los Desarrollos Regionales son conocidos también como cultura Arica, involucrando a dos fases culturales reconocidas por el desarrollo estilístico de su cerámica: San Miguel (ca. 1000-1350 d.C.) y Gentilar (ca. 1300-1400 d.C.) (BIRD 1943; DAUELSBERG 1972-73). La cultura Arica se puede ubicar tanto en la costa y en valles como en los pisos precordilleranos (ca. 3500 msnm). Es en este último hábitat en que su presencia está estrechamente vinculada a grandes poblados y espacios productivos agrícolas, los que en un sistema de terrazas se expanden por decenas de kilómetros a través de los valles altoandinos.

Es durante la época de los Desarrollos Regionales que observamos el mayor incremento demográfico de las poblaciones prehispanas del extremo norte de Chile, así como también es la época del mayor esplendor de las artesanías producidas, cerámicas y textiles alcanzan durante este período un alto nivel tanto en su expresión técnica como en su ornamentación.

Las poblaciones Arica estuvieron constituidas por grupos de pescadores ubicados en las caletas de la región y por grupos de agricultores instalados en los valles; por otra parte, en la cota de los 3500 msnm, zona de los poblados de altura, los grupos Arica mantuvieron estrechas relaciones de convivencia y conflicto con los grupos Aymara, pastores de la región

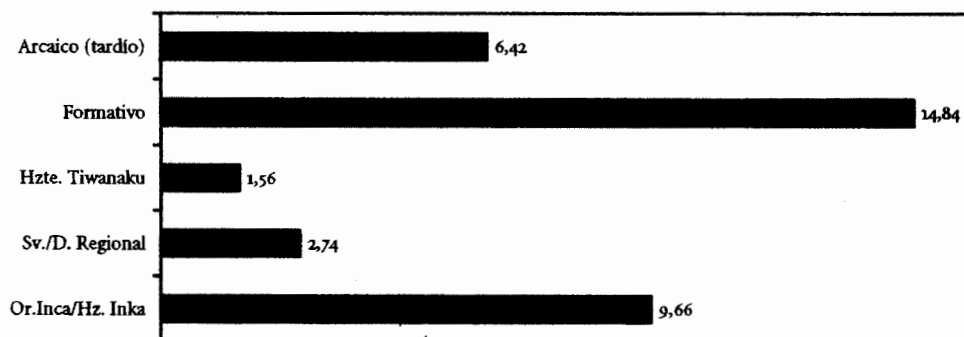


Grafico 1 - Percentuale di contesti con presenza del Complesso Allucinogeno v/s periodi culturali
 Porcentajes de contextos con presencia Complejo Alucinogeno v/s periodos culturales

L'ORIZZONTE INCA (IMPERO INCA) (1400-1500 D.C.)

L'impero Inca, per via del suo contatto storico con il mondo europeo giunto in America, è il più noto dei processi culturali che si succedettero nell'area andina. Il suo sistema amministrativo, riflesso nella costruzione di *Tambo* associati a una rete stradale, fu instaurato sull'organizzazione delle culture locali, convivendo con queste. Il fulcro di localizzazione dei centri amministrativi si ubicò di preferenza nella montagna di Arica, nella periferia dei villaggi locali o nelle aree svincolate da questi. La produzione agricola delle valli di Arica e soprattutto il prodotto marittimo e la raccolta del guano di uccelli, utilizzato nella fertilizzazione dei terreni agricoli, furono la grande attrazione che portò l'impero Inca a fissare le sue strutture di potere amministrativo in quest'area.

Nonostante la grandezza che Tawantinsuyo ebbe nelle Ande, nell'area di Arica la sua presenza fu molto breve; si stima che non fu superiore ai cinquanta anni (MUÑOZ *et al.* 1987a,b), visto che verso l'anno 1500 si iniziò a percepire la presenza di un nuovo ordine di cose che avrebbe cambiato l'organizzazione, le credenze e i costumi dell'America andina: la cultura europea era giunta nella Ande.

IL COMPLESSO ALLUCINOGENO NELL'AREA DI ARICA

Il *complesso allucinogeno* può essere definito in maniera generale mediante tre grandi componenti, due dei quali materiali: a) le sostanze visionarie propriamente dette e b) gli strumenti utilizzati per la loro ingestione. Esiste inoltre un terzo fattore di ordine psico-sociale associato agli effetti di queste pratiche e alla loro funzione all'interno di un determinato ordine culturale. Rispetto a quest'ultimo componente è molto poco, per non dire nulla, ciò che sappiamo delle società preispaniche dell'estremo nord del Cile. Possiamo dire lo stesso per le sostanze psicoattive che furono utilizzate; ciò che sappiamo di queste proviene da altre aree o da esempi etnografici. Per quanto detto, in questo lavoro si utilizza il termine di «complesso allucinogeno» in riferimento esclusivo alla strumentazione impiegata per queste pratiche.

A differenza di altre aree dell'estremo nord del Cile, come San Pedro de Atacama, il Complesso Allucinogeno nell'area

altiplánica (MUÑOZ *et al.* 1987a,b). Tal relación de convivencia y conflicto fue quizás una característica general durante toda la época de los Desarrollos Regionales en el área Centro Sur Andina; diversos grupos locales trataron de obtener primacía sobre sus pares así como el dominio de espacios productivos, esta situación producto del vacío dejado por Tiwanaku, fue superada una vez que un nuevo grupo, los Inkas, reconstituyó la unidad política cultural del área a través de lo que la historia conoce como el imperio Inka o Tawantinsuyo.

EL HORIZONTE INKA (IMPERIO INKA) (1400-1500 D.C.)

El imperio Inka, por su contacto histórico con el mundo europeo llegado a América, es el más conocido de los procesos culturales que se sucedieron en el área andina. Su sistema administrativo, reflejado en la construcción de *Tambos* asociados a una red vial, fue instaurado sobre la organización de las culturas locales, conviviendo con estas. El eje de localización de los centros administrativos se ubicó preferentemente en la sierra ariqueña, en la periferia de los poblados locales o en áreas desvinculadas de éstos. La producción agrícola de los valles ariqueños y sobre todo el producto marítimo y la recolección de guano de aves utilizado en la fertilización de las tierras agrícolas, fueron el gran atractivo para que el imperio Inka fijara sus estructuras de poder administrativo en ésta área.

No obstante la grandezza que el Tawantinsuyo tuvo en los Andes, en el área de Arica su presencia fue muy corta, se estima no más de cincuenta años (MUÑOZ *et al.* 1987a,b), puesto que alrededor del año 1500 de nuestra era, se comenzó a sentir la presencia de un nuevo orden de cosas que cambiaría la organización, las creencias y costumbres de la América andina, Europa había llegado a los Andes y un nuevo proceso cultural comenzaba.

EL COMPLEJO ALUCINÓGENO EN EL ÁREA DE ARICA

Lo que vamos a denominar *complejo alucinógeno* puede definirse, a grandes rasgos, por medio de tres grandes factores, dos de ellos materiales: a) las sustancias visionarias pro-

di Arica è stato scarsamente studiato. A parte riferimenti sporadici come componente di determinati contesti funerari, questo orizzonte culturale non è mai stato quantificato, tipologicizzato, né tanto meno sottoposto ad analisi della sua funzione sociale nelle società preispaniche. Nel presente articolo si delineano aspetti descrittivi e quantitativi del complesso allucinogeno dell'area di Arica, così come la sua ubicazione nei termini cronologici.

IL COMPLESSO ALLUCINOGENO E I SUOI COMPONENTI

Fra i parafernali del complesso allucinogeno si associano frequentemente le tavolette per depositare la sostanza una volta polverizzata, i tubi per inalare, le spatole per la sua preparazione, i recipienti per il suo deposito e trasporto e le borse per contenere il tutto.

Purtroppo per gli studiosi di questo tema, nell'area di Arica non sempre i contesti che denotano la presenza del complesso allucinogeno presentano tutti gli oggetti sopra riportati; inoltre, spesso esistono solamente scarse associazioni dirette fra le tavolette e i tubi inalatori e solo in scarse occasioni è possibile osservare un equipaggiamento completo, inclusa la borsa che lo contiene. Nonostante tutto ciò, è possibile presentare un'approssimazione descrittiva al complesso allucinogeno per l'estremo nord del Cile.

TAVOLETTE – Sono considerate l'elemento più significativo del complesso allucinogeno. Sono il contenitore nel quale si deposita la sostanza psicotropa al momento di essere inalata. Data la relazione diretta di questo elemento con l'atto inalatorio e i suoi effetti, le tavolette si trovano di frequente riccamente decorate con motivi allusivi a temi religiosi dell'area andina; temi associati al tema della Divinità Frontale con Bastoni, al Sacrificatore andino, o a figure emblematiche come felini o falchi.

TUBI INALATORI – Costruiti generalmente con ossa o legni. Sono tubi lunghi circa 30 cm, utilizzati per inalare attraverso le fosse nasali le sostanze psicotrope depositate sulle tavolette. Sebbene in minor misura, a volte questi artefatti presentano ornamenti intagliati.

SPATOLE – Non è completamente chiara la funzione di questi artefatti, sebbene si presume che fossero utilizzati per depositare la sostanza psicotropa sulla tavoletta e nello stesso tempo spargerla sopra di essa.

CONTENITORI – Consistono in piccoli ricettacoli di legno o di canna sigillati con cuoio, in maniera di coperchio, la cui forma può essere cilindrica o rettangolare. Sebbene molti di essi contengano ancora nel loro interno resti organici, non esiste piena certezza che questi ricettacoli siano stati utilizzati per contenere e trasportare le sostanze psicotrope. Analisi chimiche future dei loro resti organici potranno dissipare i dubbi attuali.

RASCHIATORI – In alcune tombe sono presenti tubi confezionati in osso di uccello, coperti internamente con una sostanza resinosa e che contengono una o due grandi spine di cactus; questi ultimi oggetti sono stati denominati raschiatoi; la loro

piamente dichas, y b) el equipo utilizado para su ingesta. Además, existe también un tercer factor de orden psico-social relacionado con los efectos de estas prácticas y su función dentro de un determinado orden cultural. Respecto de este último componente es muy poco -por no decir nada- lo que sabemos en referencia de las sociedades prehispánicas del extremo norte de Chile. Lo mismo podemos decir de las sustancias psicoactivas que se utilizaron: lo que sabemos de ellas provienen de otras áreas o de ejemplos de la etnografía. Así pues, en este trabajo se utiliza la expresión *Complejo Alucinógeno* para referirnos a todo aquello que guarda relación con el equipo utilizado para estas prácticas.

A diferencia de otras áreas del extremo norte de Chile, como San Pedro de Atacama, el Complejo Alucinógeno en el área de Arica ha sido escasamente estudiado. Salvo alguna mención esporádica como componente de determinados contextos funerarios, éste rasgo cultural nunca ha sido cuantificado, tipologizado ni sometido a análisis de su función social en las sociedades prehispánicas. En el presente escrito se abordan aspectos descriptivos y cuantitativos del complejo alucinógeno del área de Arica, así como su ubicación en términos cronológicos.

EL COMPLEJO ALUCINÓGENO Y SUS COMPONENTES

El equipo para tomar alucinógenos, a menudo está compuesto por las tabletas usadas para depositar la sustancia una vez pulverizada, los tubos para inhalarla, las espátulas para su preparación, los recipientes para su depósito y traslado, y las bolsas que contienen todo el conjunto.

Lamentablemente para los estudiosos de este tema, los lugares de Arica donde se ha encontrado el complejo alucinógeno enumerado, no siempre presentan todos los items descritos. Es más, a menudo existen escasas asociaciones directas entre las tabletas y los tubos inhaladores, y en muy pocas ocasiones puede observarse un equipo completo, incluyendo la bolsa que lo contiene. A pesar de todo ello, es posible presentar una aproximación descriptiva al complejo alucinógeno del para extremo norte de Chile.

TABLETAS – Se consideran como el elemento más significativo del complejo alucinógeno. Son el recipiente en el cual se depositaba la sustancia psicotrópica en el momento de ser inhalada. Dada la relación inmediata de este elemento con el propio acto de inhalar y sus efectos, muy a menudo las tabletas se encuentran ricamente ornamentadas con motivos alusivos a temas religiosos del área andina, temas relacionados con el tema de la Deidad Frontal con Báculos, el Sacrificador andino o con figuras emblemáticas como felinos o falcónidas.

TUBOS INHALATORIOS – Generalmente confeccionados con huesos o maderas. Son tubos de aproximadamente 30 cm. de largo, utilizados para inhalar por las fosas nasales las sustancias psicotrópicas depositadas en las tabletas. Aunque en menor medida, estos artefactos presentan en ocasiones ornamentos tallados.

ESPÁTULAS – No existe una certza absoluta sobre la función

Corr.	Sito Sitio	Codice Código	Tomba Tumba	Materiale Material 1	Commento Comentario	Tipo
001	AZ141	11110	30	Legno Madera	Forma trapezoidale Forma trapezoidal	IV
002	AZ141		33	Legno Madera	Forma trapezoidale Forma trapezoidal	IV
003	AZ143		5	Legno Madera	Cavità nel manico, possibilmente per fregi Cavidades en el asa, posiblemente para adornos	V
004	AZ143		6	Legno Madera		V
005	AZ15	4956	9	Conchiglia Concha	Ostricone Ostión	I
006	AZ15	4940	90	Conchiglia Concha	Pettorale Pectoral spondylus	I
007	AZ6			Legno Madera	Cavità nel manico e bordo del recipiente Cavidades en el asa y reborde del recipiente	V
008	MO1/6	11243		Legno Madera	Piana Plana	II
009	MO2	5853	3	Legno Madera	Circolare piana Circular plana	II
010	MO2	5862	3	Conchiglia Concha	Ostricone Ostión	I
011	MO2	5881	5	Conchiglia Concha	Ostricone Ostión	I
012	MO2	4010		Legno Madera	Piana ovalata Plana ovalada	II
013	MO2	5865		Conchiglia Concha	Ostricone Ostión	I
014	MO2	5901		Conchiglia Concha	Ostricone Ostión	I
015	PLM3	100	7	Legno Madera		? ₂
016	PLM3	1615	132	Legno Madera		? ₂
017	PLM3	2506	199	Legno Madera		? ₂

funzione sarebbe stata quella di pulire internamente i tubi inalatori.

BORSE – In un paio di casi è stato possibile evidenziare un corredo di allucinogeni avvolto dentro a borse confezionate espressamente per questa funzione. Il caso più sorprendente corrisponde a un insieme appartenente alla fase culturale Alto Ramirez (ca. 500 a.C. – 500 d.C.). Si tratta di due tubi inalatori di legno, decorati con tecnica piroincisoria, contenuti in una borsa riccamente decorata su un tessuto realizzato con tecniche di tappezzeria.

que prestaba este artefacto, aunque se presume que era utilizado para depositar y esparcir la sustancia psicotrópicas sobre las tabletas.

CONTENEDORES – Son pequeños receptáculos de madera o caña sellados con cuero, a manera de tapa, cuya forma suele ser cilíndrica o rectangular. Aunque muchos de ellos aun guardan en su interior restos orgánicos, no existe plena certeza de que estos receptáculos hayan sido utilizados para guardar y transportar las sustancias psicotrópicas. Futuros análisis químicos de sus restos orgánicos podrán disipar las dudas actuales.

018	PLM6	347..		Conchiglia <i>Concha</i>	Ostricone <i>Ostión</i>	I
019	PLM6	3753	30	Legno <i>Madera</i>	Senza pannello <i>Sin panel</i>	III
020	PLM9	0	38	Legno <i>Madera</i>		V
021	AZ71A	5222	174	Legno <i>Madera</i>	Coperchio di cuoio <i>Cubierta de cuero</i>	?¿
022	AZ71A	5290	191	Legno <i>Madera</i>	Figura di pugno umano <i>Figura puño humano</i>	V
023	AZ71		19	Legno <i>Madera</i>		?¿
024	PLM2	3678	283	Legno <i>Madera</i>	Figura felino	V
025	PLM2	6498	5	Legno <i>Madera</i>	Figura condor	V
026	PLM4	6847	22			?¿
027	PLM4	7083	30	Legno <i>Madera</i>	Rettangolare <i>Rectangular</i>	?¿
028	PLM4	7512	51	Legno <i>Madera</i>	Rettangolare <i>Rectangular</i>	?¿
029	PLM4	7769	61	Legno <i>Madera</i>		?¿
030	PLM7	6370	160	Legno <i>Madera</i>	Piana, rotta? <i>Plana, rota?</i>	II
031	PLM7	6206	133	Legno <i>Madera</i>	Piana ovalata <i>Plana ovalada</i>	II
032	PLM7	401..		Legno <i>Madera</i>	Piana ovalata <i>Plana ovalada</i>	II
033	PLM7	4089	4	Legno <i>Madera</i>	Piana rettangolare angoli curvi <i>Plana rectangular esquinas curvas</i>	II
034	PLM7	3903		Legno <i>Madera</i>	Piana ovalata <i>Plana ovalada</i>	II
035	PLM7			Legno <i>Madera</i>	Piana rettangolare <i>Plana rectangular</i>	II
036				Legno <i>Madera</i>		IV
037		1615	132	Legno <i>Madera</i>	Senza pannello <i>Sin panel</i>	III
038		2877	231	Legno <i>Madera</i>		V
039	PLM2			Legno <i>Madera</i>		V

Tabella – (inizia dalla pagina precedente) Lista delle tavolette esistenti nella raccolta del Museo Archeologico San Miguel di Azapa, Università di Tarapaca e loro associazione tipologica

Lista 2 – (inicia en la pagina precedente) Lista de Tabletas existentes en la colección del Museo Arqueológico San Miguel de Azapa, Universidad de Tarapacá, y su asociación tipológica

LA PRESENZA DEL COMPLESSO ALLUCINOGENO NELL'AREA DI ARICA

Considereremo ora la relazione fra il complesso allucinogeno e altri oggetti culturali depositati nelle tombe, come offerte in distinti contesti funerari. In questo senso, consideriamo sufficiente la presenza di uno solo dei tre elementi – tavolette,

ESCARIADORES – En algunas tumbas se encuentran tubos confeccionados con huesos de aves, cubiertos interiormente de una sustancia resinosa y que contienen una o dos grandes espinas de cactus. A estos últimos objetos se les ha denominado escariadores, cuya función habría sido la de limpiar internamente los tubos insufladores.

BOLSAS – En un par de ocasiones se ha hallado un complejo

tubi inalatori, spatole – per considerare effettivo il consumo di psicotropi implicito nel complesso allucinogeno (nelle collezioni archeologiche utilizzate per questa analisi ne esistono alcune scavate più di 40 anni fa. La metodologia dello scavo e la documentazione usata allora fanno presumere una possibile perdita di informazione, e ciò rende impossibile una relazione numerica esatta dei contesti analizzati; per cui le conclusioni devono essere considerate come tendenze e non come cifre precise).

La tabella 1 indica: il numero di contesti scavati (tombe) in un medesimo sito archeologico, il numero di scavi con qualche presenza del Complesso Allucinogeno, e la relazione percentuale fra i contesti totali scavati e quelli con presenza del Complesso Allucinogeno.

La tabella mostra nella prima colonna di sinistra il nome del sito archeologico designato dalle sue iniziali, secondo la convenzione per l'area Centro Sud Andina (ad esempio: Az = Azapa, in riferimento alla valle di Azapa; PLM = Playa Miller, con relazione a un settore della costa di Arica, ecc.). Esistono altre raccolte archeologiche con presenza di componenti del Complesso Allucinogeno, ma che sino ad oggi non sono state sistematizzate nella riferita banca dati e per tanto non sono usate in questa analisi.

Sebbene è certo che esistono alcuni siti archeologici ricchi – come nel caso di Az 15, che su un totale di 100 contesti scavati, 15 presentavano evidenze del Complesso Allucinogeno (15% del totale dei contesti) – in termini generali la presenza di contesti associati al Complesso Allucinogeno è notoriamente bassa. Di 2018 contesti, solamente 79 presentano evidenze di questo complesso psicoattivo, equivalente al 3,91 %. Un riferimento a parte merita la raccolta proveniente dal sito Morro 2 (Mo2), che presenta il 60% di contesti associati al Complesso Allucinogeno, sebbene questo sito presenti deficienze nel suo registro, un fatto che non permette di utilizzarlo come un parametro preciso, bensì si può utilizzare il suo indice solamente come una tendenza.

LA RELAZIONE DEL COMPLESSO ALLUCINOGENO CON I DISTINTI PERIODI CULTURALI DELL'AREA DI ARICA

A partire dalla situazione sopra descritta, consideriamo ora i siti menzionati come rappresentativi di certi periodi culturali. Il grafico 1 indica le relazioni percentuali di contesti con presenza del complesso allucinogeno v/s contesti per periodo culturale. Da ciò si possono visualizzare alcune tendenze importanti: è durante il periodo Arcaico tardo e quello Formativo dove si concentra una maggior presenza del complesso e posteriormente lo si osserva nuovamente durante il periodo Inca. D'altra parte, durante i periodi Medio e Orizzonte Tiwanaku e il periodo degli Sviluppi Regionali, si osserva una bassa percentuale fra il complesso allucinogeno e gli scavi realizzati. Ciò è dovuto alla grande quantità di contesti scavati appartenenti a detti periodi.

alucinógeno envuelto en bolsas confeccionadas expresamente para ello. El caso más sorprendente corresponde a un conjunto perteneciente a la fase cultural Alto Ramirez (ca. 500 a.C – 500 d.C.). Se trata de dos tubos inhalatorios de madera, decorados con técnica de pirogravado, contenidos en una bolsa ricamente decorada sobre un tejido realizado con técnicas de tapicería.

EL COMPLEJO ALUCINÓGENO Y SU PRESENCIA EN EL ÁREA DE ARICA

Consideremos ahora la relación existente entre el complejo alucinógeno y otros objetos culturales depositados en la tumbas, tales como ofrendas en distintos contextos funerarios. En este sentido, vamos a considerar suficiente la presencia de uno solo de los tres elementos –tabletas, tubos inhalatorios o espátulas– para considerar efectivo el consumo de psicotropicos implícito en el complejo alucinógeno (en las colecciones arqueológicas usadas para este análisis existen algunas excavadas hace ya más de cuatro décadas. La metodología de excavación y documentación usada entonces hace presumir una posible pérdida de información, con lo que es imposible una relación numérica exacta de los contextos analizados, de ahí que las conclusiones finales deben ser consideradas como tendencias y no como cifras precisas).

La tabla 1 presenta: el número de lugares excavados (tumbas) en un mismo sitio arqueológico, el número de excavaciones con alguna presencia del Complejo Alucinógeno y la relación porcentual entre el total de contextos excavados y aquellos que tienen la presencia del Complejo Alucinógeno

En la primera columna de la izquierda la tabla indica el nombre del sitio arqueológico designado por sus iniciales según convención para el área Centro Sur Andina (por ejemplo: Az = Azapa, en referencia al valle de Azapa; PLM = Playa Miller, en relación a un sector de la costa de Arica, etc.). Existen otras colecciones arqueológicas con presencia de componentes del Complejo Alucinógeno, pero hasta la fecha no han sido sistematizadas en la referida base de datos y por tanto no usadas en este análisis.

Si bien es cierto existen algunos sitios arqueológicos ricos – como el caso de Az15– en los que de un total de 100 lugares excavados, 15 presentaban evidencias del Complejo Alucinógeno (por tanto, el 15% del total de excavaciones), en términos generales la presencia de contextos asociados al Complejo Alucinógeno es notoriamente baja. De 2018 contextos en cuestión, sólo 79 presentan evidencias de este complejo psicoactivo, lo que equivale a un 3,91% del total. Una mención aparte merece la colección proveniente del sitio Morro 2 (Mo2) que presenta una relación de 60% de los lugares excavados asociados a prácticas del Complejo Alucinógeno. No obstante, el sitio Mo2 presenta deficiencias en su registro lo que impide utilizarlo como parámetro preciso. Solo es usado como índice de una tendencia.

Anni/Años	Periodi Culturali <i>Periodos Culturales</i>	Tipo I	Tipo II	Tipo III	Tipo IV	Tipo V
1400 d.C	Inca / <i>Inka</i>	■		■		
1000	Sviluppi Regionali <i>Desarrollos Regionales</i>					■
500 d.C.	Orizzonte Tiwanaku <i>Horizonte Tiwanaku</i>				■	■
1000 a.C	Formativo	■	■			
8000	Arcaico		■			

Grafico 2 - Riassunto: tipi di tavoletta, periodi culturali, cronologia
Resumen: tipos de tableta, periodos culturales, cronología

TAVOLETTE: TIPOLOGIA E ASSOCIAZIONE CRONO-CULTURALE

Una volta presentati i componenti del complesso allucinogeno dell'area di Arica e la loro relazione con i siti scavati e i periodi culturali, utilizziamo solamente le tavolette per allucinogeni come dato centrale di detto complesso per sviluppare una tipologia culturale.

La tipologia che si presenta di seguito si basa sulle raccolte presenti nel Museo Archeologico San Miguel di Azapa, Università di Tarapaca.³ Sebbene il numero di specie rinvenute sia abbastanza inferiore a quello di altre aree, la mostra analizzata è rappresentativa dell'area in discussione.

TIPOLOGIA DELLE TAVOLETTE

Le tavolette per allucinogeni possono essere classificate in due grandi gruppi:

1 – FORME NATURALI. Sono tavolette che utilizzano un elemento della natura senza modifiche e adattato per il suo uso come tavoletta. In questo gruppo abbiamo le conchiglie di ostricone (*Schlamis purpurata*) e di spondilo. Il loro utilizzo ha potuto essere determinato grazie alla loro associazione, in contesti funerari, con tubi inalatori. In un caso, sono stati ritrovati ambo gli artefatti contenuti in una borsa per il trasporto dell'equipaggiamento dell'allucinogeno.

2 – FORME CONFEZIONATE. Sono tavolette che sono state create per svolgere un simile uso a partire dall'intaglio di legno. E' il gruppo più frequente e possiede due varianti: forme piane e forme intagliate. Anche di queste ultime esistono due varianti: con pannello e senza pannello. Il pannello può essere con modanature e senza modanature.

2.1 – FORME CONFEZIONATE PIANE SENZA PANNELLO. Sono pezzi di legno ritagliati e lucidati ai loro bordi con forme ovoidi o rettangolari con vertici curvi; spesso presentano un orlo lungo tutta la periferia. Come le precedenti, sono state determinate come tavolette per allucinogeni per la loro associazione diretta con tubi inalatori.

EL COMPLEJO ALUCINÓGENO Y SU RELACIÓN CON LOS DISTINTOS PERÍODOS CULTURALES DEL ÁREA DE ARICA

Partiendo de la situación descrita, vamos a considerar ahora los sitios mencionados como representativos de ciertos períodos culturales. El gráfico 1 indica las relaciones porcentuales de contextos con presencia de Complejo Alucinógeno v/s los contextos según período cultural. De que se puedan visualizar algunas tendencias importantes: durante el período Arcaico tardío y Formativo es donde se concentra una mayor presencia del complejo; posteriormente se observa de nuevo durante el período Inka.

Por otra parte, durante los períodos Medio y Horizonte Tiwanaku, y durante el período de Desarrollos Regionales, se observa una baja relación porcentual entre el complejo alucinógeno y las excavaciones realizadas. Esto se debe a la gran cantidad de contextos excavados pertenecientes a dichos períodos.

TABLETAS, TIPOLOGÍA Y ASOCIACIÓN CRONOLÓGICA Y CULTURAL

Una vez presentado los componentes del complejo alucinógeno del área de Arica y su relación con los sitios excavados y los períodos culturales, vamos a utilizar tan solo las Tablet as para alucinógenos como eje central de dicho complejo para desarrollar una tipología cultural.

La tipología que a continuación se presenta tiene su base en las colecciones existentes en el Museo Arqueológico San Miguel de Azapa, Universidad de Tarapacá.³ Aunque el número de especies halladas es bastante menor que en otras áreas, la muestra analizada es representativa del área en cuestión.

TIPOLOGÍA DE TABLETAS

Las Tablet as para alucinógenos pueden ser clasificadas en

Tipo tavoletta <i>Tipo Tableta</i>	N. esemplari <i>N. ejemplares</i>	Siti <i>Sitios</i>	Data	Periodo o Fase
I	7	Mo2	800 a.C.	F.del Morro
		Az15		Inka
		Plm6		D.Reg. - Inka
II	9	Mo1/6	2360 a.C.	Post. Chinchorro
			2360 a.C.	Post. Chinchorro
			1945 a.C.	Post. Chinchorro
			1930 a.C.	Post. Chinchorro
			1830 a.C.	Post. Chinchorro
			1800 a.C.	Post. Chinchorro
			1610 a.C.	Post. Chinchorro
		Mo2	800 a.C.	F. Del Morro
		Plm7	500 a.C.	F. Del Morro
		Plm6		D.Reg.-Inka
III	2			
IV	2	Az141	970 d.C	P.Medio
			1020 d.C.	P.Medio
			1080 d.C.	P.Medio
			1380 d.C.	P.Medio
V	9	Az143		P.Medio
		Az6	730 d.C	P.Medio
			1040 d.C	P.Medio
			1235 d.C	P.Medio
		Plm9	875 d.C	P.Medio
			1195 d.C	P.Medio – Sv./D.Reg.
		AZ71	1460 d.C	Sv./D.Reg.
			1446 d.C	Sv./D.Reg.
			1290 d.C	Sv./D.Reg.
			1280 d.C	Sv./D.Reg.
			1270 d.C	Sv./D.Reg.
			1255 d.C	P.Medio
			1190 d.C	P.Medio
			1185 d.C	P.Medio
			1170 d.C	P.Medio
			1150 d.C	P.Medio
			1140 d.C	P.Medio
			1130 d.C	P.Medio
			1120 d.C	P.Medio
			1100 d.C	P.Medio
			1100 d.C	P.Medio
			1100 d.C	P.Medio
			1100 d.C	P.Medio
			1090 d.C	P.Medio
			950 d.C	P.Medio
			940 d.C	P.Medio
			-610 a.C.	Formativo
			-655 a.C.	Formativo
			-710 a.C.	Formativo
			-735 a.C.	Formativo
			-905 a.C.	Formativo
		PLM4		Sv./D.Reg.
		PLM2		Sv./D.Reg.
S/I	10			

Tabella 3 – Riassunto: tipologia di tavolette, quantità di esemplari di ciascun tipo, siti archeologici nei quali si trovano e relative datazione

Lista 3 – Resumen: *tipología de tabletas, cantidad de ejemplares de cada tipo, sitios arqueológicos en los que se encuentran presentes y dataciones asociadas*

- 2.2 – FORME CONFEZIONATE INTAGLIATE, SENZA PANNELLO. Corrispondono a forme intagliate che non presentano pannello e sono costituite unicamente dal recipiente della tavoletta.
- 2.3 – FORME CONFEZIONATE INTAGLIATE CON PANNELLO LISCIO. Appartengono al tipo più noto di tavolette. Sono pezzi spesso di forma rettangolare, con una cavità in una delle sue parti destinata a servire come recipiente delle sostanze psicotrope depositate nella tavoletta per la loro inalazione. Hanno anche una parte per la loro fissazione, che consiste nel prolungamento della forma del recipiente ma senza cavità.
- 2.4 – FORME CONFEZIONATE INTAGLIATE, CON PANNELLO E MODANATURE. Sono identiche a quelle sopra descritte, con la differenza che nel loro pannello sono presenti intagli di differenti forme associati a figure di felini, uccelli o altro.

ASSOCIAZIONE CRONOLOGICA DELLA TIPOLOGIA DELLE TAVOLETTE

La conoscenza che esiste dei periodi culturali di Arica, i loro contesti e la loro datazione ci permettono di situare le tipologie in un'epoca concreta e contestualizzarla all'interno dei loro rispettivi ambiti culturali. Così, le tavolette menzionate nella tavola 2 possono essere classificate secondo i seguenti tipi:

TIPO I – FORME NATURALI. Queste tavolette appaiono associate ai siti Azapa 15 (Az15), due esemplari; Morro 2 (Mo2), quattro esemplari; e Playa Miller 6 (PLM6), un esemplare. Il primo dei siti scavati è ubicato nella valle di Azapa; il secondo nello sbocco di questa valle nell'Oceano Pacifico, nel ripiano del luogo denominato Morro de Arica; e il terzo sito si ubica nel settore costiero denominato Playa Miller (attuale stazione balneare La Lisera). Due di questi siti archeologici, Az15 e PLM6, contengono componenti incaici (ca. 1400 d.C.), e l'altro, Mo2, è un sito Formativo con una datazione radiocarbonica di 900 a.C.

TIPO II – FORME CONFEZIONATE PIANE. Si incontrano nei siti Morro 2 (Mo2), Morro 1/6 (Mo1/6) e Playa Miller 7 (PLM7). Il sito scavato Mo1/6 si trova a 500 m ad ovest del luogo Mo2. Anche l'altro sito menzionato, PLM7, si trova sul litorale, settore Playa Miller (attuale stazione balneare El Laucho). Per l'ubicazione di questi due siti, si può considerare come fattore comune di questo tipo di tavolette il fatto di essere nettamente costiero. Altro fattore comune è che i siti menzionati hanno una cronologia relativamente vicina che li associa ai periodi Arcaico Tardo e Formativo. Da quanto detto possiamo dedurre che il tipo II, con forme confezionate piane, è un tipo costiero di tavoletta di datazione precoce già presente fra il 1800 e il 500 a.C.⁴ e che appare associato a culture di pescatori dell'Arcaico Tardo e degli inizi del Formativo.

TIPO III – FORME CONFEZIONATE SENZA PANNELLO. E' uno dei tipi di paletta meno frequente. Abbiamo solo due esemplari, uno di questi con riferimento esatto di dove è stato ritrovato: sito Playa Miller 6 (PLM6), con componenti incaici e dello Sviluppato Regionale.

dos grandes grupos:

1 – FORMAS NATURALES. Son Tabletas que utilizan un elemento de la naturaleza sin modificaciones, solo adaptado para su uso como Tableta. En este grupo tenemos las conchas de Ostiones (*Schlamis purpurata*) y las Spondylus. Su uso se ha podido determinar gracias a la asociación de tales conchas, dentro de contextos funerarios, con Tubos inhalatorios. En una ocasión, se hallaron ambos artefactos contenidos en una bolsa para el transporte del equipo de alucinógeno

2 – FORMAS CONFECCIONADAS. Son tabletas que han sido elaboradas para cumplir con tal uso a partir de la talla de maderas. Es el grupo más frecuentes y posee dos variantes: formas planas y formas talladas. De estas últimas existen también dos variantes: con panel y sin él. El panel puede ser con molduras y sin molduras.

2.1 – FORMAS CONFECCIONADAS PLANAS SIN PANEL. Son trozos de madera recortados y pulidos en sus bordes con formas ovales o rectangulares de vértices curvos, a menudo presentan un reborde en toda su periferia. Al igual que las anteriores, han sido determinadas como Tabletas para alucinógenos por su asociación directa con Tubos inhalatorios.

2.2 – FORMAS CONFECCIONADAS TALLADAS, SIN PANEL. Corresponden a formas talladas que no presentan panel y están constituidas únicamente por el recipiente de la tableta.

2.3 – FORMAS CONFECCIONADAS TALLADAS CON PANEL LISO. Pertenecen al tipo más conocidos de Tabletas. Son piezas a menudo de forma rectangular, con una cavidad en una de sus partes destinada a actuar como recipiente de las sustancias sicotrópicas depositadas en la tableta para su inhalación. Tienen también una parte para su sujeción que consiste en la prolongación de la forma del recipiente pero sin cavidad.

2.4 – FORMAS CONFECCIONADAS TALLADAS, CON PANEL Y MOLDURAS. Son idénticas a la descripción anterior con la diferencia de que en su panel llevan tallas de diferentes formas asociadas a figuras de felinos, aves y otras.

ASOCIACIÓN CRONOLÓGICA DE LA TIPOLOGÍA DE TABLETAS

El conocimiento que existe de los períodos culturales de Arica, sus contextos y su datación nos permite situar las tipologías dentro de una época concreta y contextualizarlas dentro de sus respectivos ámbitos culturales. Así pues, tomando las tabletas mencionadas en la tabla 2, pueden organizarse según los siguientes tipos:

TIPO I – FORMAS NATURALES. Esta tabletas aparece asociadas a los sitios Azapa 15 (Az15), dos ejemplares; Morro 2 (Mo2), cuatro ejemplares; y Playa Miller 6 (PLM6) un ejemplar. El primero de los sitios excavados se ubica en el valle de Azapa; el segundo en la desembocadura de este valle en el océano Pacifico, en el faldeo del lugar denominado Morro de Arica; y el tercer sitio se ubica en el sector costero denominado Playa Miller (actual balneario La Lisera). Dos de estos sitios arqueológicos, Az15 y PLM6, contienen componentes incaicos (ca. 1400 d.C.), y el otro, Mo2, es un sitio Formativo con una

TIPO IV – FORME CONFEZIONATE INTAGLIATE CON PENNELLO SENZA MODANATURE. Come per il caso precedente, è un tipo poco frequente di paletta. Ci sono due esemplari al sito Az141, ubicato al km 25 della valle di Azapa, le cui datazioni oscillano tra il 970 e il 1080 d.C.⁵ Sono associate all'Orizzonte Tiwanaku. Di fatto, queste due tavolette hanno una forma trapezoidale, essendo più grande la parte corrispondente al pannello della tavoletta; queste forme sono coincidenti con l'insieme di tavolette trapezoidali incontrate nell'area di San Pedro de Atacama, che corrispondono al medesimo periodo culturale, con la differenza che le palette di San Pedro possiedono una ricca iconografia nel loro manico, mentre gli esemplari di Arica sono lisci.

TIPO V – FORME CONFEZIONATE INTAGLIATE CON MODANATURE NEL PANNELLO. Sono state associate ai siti Azapa 71 (Az71) e Azapa 6 (Az6), ubicati al km 12 della valle di Azapa e ai siti Playa Miller 2 (PLM2), Playa Miller 4 (PLM4) e Playa Miller 9 (PLM9). Di questi siti costieri, solo PLM9 possiede datazioni assolute, fra l'875 e il 1195 d.C. Il resto dei siti si devono datare cronologicamente in forma contestuale e appartengono al periodo degli Sviluppo Regionali (ca. 1000-1350 d.C.). Da parte sua, Az71 è un cimitero di ampio utilizzo (dal 1000 a.C. sino al 1400 d.C.), che abbraccia il periodo Formativo, l'Orizzonte Tiwanaku e il periodo degli Sviluppo Regionali. Le tavolette appartenenti a questo sito sono associate di preferenza a contesti relativi al periodo Medio o Orizzonte Tiwanaku. Lo stesso accade con la tavoletta appartenente al sito Az6. In definitiva, rispetto al tipo v, possiamo dire che si incontra temporalmente e culturalmente associato all'Orizzonte Tiwanaku e al periodo degli Sviluppo Regionali.

COMMENTI FINALI

Questo lavoro presenta una prima sistematizzazione di dati che ci permettono un'approssimazione al Complesso Allucinogeno nell'area di Arica. A partire da ciò possiamo concludere che:

Tanto il Complesso Allucinogeno in generale come le tavolette in particolare, non sono un elemento di uso generalizzato fra le culture preispaniche dell'estremo nord del Cile, nell'area di Arica. Al contrario, si può definire come un bene scarso: 3,91% del totale dei luoghi analizzati.

In base alla distribuzione dei ritrovamenti associati al complesso allucinogeno e attraverso i differenti periodi culturali della preistoria di Arica, questo complesso ebbe una maggior incidenza durante i periodi Formativo e Inca. Arcaico Tardo: 6,42%; Formativo: 14,84%; Orizzonte Tiwanaku (Periodo Medio) 1,56%; Sviluppo Regionale: 2,74%; Inca: 9,66%.

E' molto probabile che la maggior incidenza fosse durante il periodo Formativo e il periodo Inca, e compreso durante il Periodo Tardo, dove è frequente l'uso di tavolette naturali (conchiglie di ostricone), che non sono state segnalate in altri periodi della preistoria.

Nell'estremo nord del Cile il Complesso Allucinogeno ha una presenza precoce, già a partire dal secondo millennio a.C.

datación radiocarbónica de 900 a.C.

TIPO II – FORMAS CONFECCIONADAS PLANAS. Se las encuentra asociadas a los sitios Morro 2 (Mo2), Morro1/6 (Mo1/6) y Playa Miller 7 (PLM7). El sitio excavado Mo1/6 se halla a unos 500 m al oeste del lugar Mo2. El otro sitio mencionado, PLM7, está también en el litoral, sector Playa Miller (actual balneario El Laucha). Por la ubicación de estos sitios, se puede mencionar como factor común de este tipo de Tabletas que es netamente costera. Otro factor común es que los sitios mencionados tienen una cronología relativamente cercana que los vincula a los períodos Arcaico Tardío y Formativo. De lo anterior podemos deducir que el Tipo II, con formas confeccionadas planas, es un tipo costero de tableta de datación temprana ya presente entre 1800 y 500 a.C.⁴ y que aparece asociado a culturas de pescadores del Arcaico Tardío e inicios del Formativo.

TIPO III – FORMAS CONFECCIONADAS SIN PANEL. Es uno de los tipos de paletas menos frecuente. Solo tenemos dos ejemplares, uno de ellos con referencia exacta de donde fue hallado: sitio Playa Miller 6 (PLM6), con componentes Incaicos y Desarrollo Regional.

TIPO IV – FORMAS CONFECCIONADAS TALLADAS CON PANEL SIN MOLDURAS. Al igual que el anterior, es un tipo poco frecuente de paletas. Hay dos ejemplares asociados al sitio Az141, ubicado en el km 25 del valle de Azapa, cuyas dataciones oscilan entre el 970 y el 1080 d.C.⁵ Están vinculadas al Horizonte Tiwanaku. De hecho, estas dos tabletas tienen una forma trapezoidal, siendo más ancha la parte correspondiente al panel de la tableta; estas formas son coincidentes con el conjunto de tabletas trapezoidales encontradas en el área de San Pedro de Atacama, que corresponden al mismo periodo cultural, con la diferencia de que las paletas de San Pedro poseen una rica iconografía en su asa y los ejemplares de Arica son lisos.

TIPO V – formas confeccionadas talladas con moldura en el panel. Han sido asociadas a los sitios Azapa 71 (Az71) y Azapa 6 (Az6), ubicados en el km 12 del valle de Azapa y a los sitios Playa Miller 2 (PLM2), Playa Miller 4 (PLM4) y Playa Miller 9 (PLM9). De estos sitios costeros solo PLM9 cuenta con dataciones absolutas, entre el año 875 y el 1195 d.C. El resto de los sitios deben datarse cronológicamente de forma contextual, y pertenecen al periodo de Desarrollos Regionales (ca. 1000-1350 d.C.). Por su parte, Az71 es un cementerio de largo uso (desde el 1000 a.C. hasta el 1400 d.C.) que abarca el periodo Formativo, el Horizonte Tiwanaku y el periodo de Desarrollos Regionales. Las tabletas pertenecientes a este sitio se vinculan preferentemente con contextos asociados al periodo Medio u Horizonte Tiwanaku. Lo mismo sucede con la tableta proveniente del sitio Az6. En suma, respecto al tipo v, podemos decir que se encuentra temporal y culturalmente asociado al Horizonte Tiwanaku y al periodo de Desarrollos Regionales.

(nel sito Morro1/6, appartenente al periodo Arcaico Tardo e luogo della tradizione Chinchorro, sono stati ritrovati tubi inalatori e una tavoletta di legno del tipo II; il sito in questione ha datazioni che oscillano fra il 1610 e il 2360 a.C. (Focacci e Chacón).

La tavoletta di tipo I fu utilizzata di preferenza durante il periodo Formativo. E' stata ritrovata anche durante l'Orizzonte Inca. L'assenza di questo tipo di tavoletta durante l'Orizzonte Tiwanaku e nel periodo degli Sviluppi Regionali può essere spiegato come una pratica arcaica, che smise di essere utilizzata, ma che fu riscattata posteriormente durante l'epoca Inca, a ragione dell'importanza che questi davano alla conchiglia di *Spondylus*, formalmente simile all'ostricone.

Le tavolette di tipo II sono le più precoci. Sebbene le tavolette del tipo I siano segnalate un poco più tardivamente, è molto probabile che entrambe siano state utilizzate a partire dall'Arcaico Tardo, nel secondo millennio a.C. Entrambe appaiono associate a popolazioni precoci di pescatori dell'estremo nord del Cile.

Rispetto alla tavoletta di tipo III, non è possibile dire molto, a causa della scarsità di esemplari ritrovati. Lo stesso si può affermare per il tipo IV (forme confezionate con pannello liscio): i due esemplari esistenti provengono dal medesimo sito, Az141, associato all'Orizzonte Tiwanaku, ed entrambe presentano una forma trapezoidale, simile a quelle delle tavolette ritrovate nell'area di San Pedro de Atacama, anch'esse associate al medesimo periodo culturale.

Le tavolette di tipo IV presentano una grande varietà di intagli nel pannello, da forme molto semplici a sofisticate rappresentazioni di animali. Si è preferito tuttavia classificarle in un unico tipo, al fine di dare maggiore consistenza alla proposizione. E' probabile che in futuri lavori si cerchi di differenziare questo tipo, realizzando alcune approssimazioni al tipo di iconografia che rappresentano.

NOTE

¹ Risultato del Progetto FONDECYT 1970059.

² La cronologia utilizzata nel corso del testo è il valore medio delle datazioni radiocarboniche ottenute per ciascun periodo culturale.

³ Si considera l'insieme di tavolette esistenti nella raccolta, provenienti da siti incorporati e senza incorporare alla banca dati digitale del museo.

⁴ Le datazioni C14 ottenute per Mo1/6 vanno dal 1200 al 1800 a.C.; per PLM7, 500 a.C.; per Mo2, 900 a.C.

⁵ Il sito Az141 è stato datato con C14 al 1380 d.C. Questa data presenta dubbi per corrispondere a un contesto simbolico, con il collo senza corpo, e non è stata considerata come rappresentativa di questo sito.

⁶ I registri che presenta la tabella 1 sono il prodotto di diversi scavi realizzati per il Museo Archeologico di San Miguel di Azapa. La tabella considera solamente quei siti che si trovano inventariati e sistematizzati nella banca dati digitale del museo.

COMENTARIOS FINALES

Este trabajo presenta una primera sistematización de datos que nos permiten una aproximación al Complejo Alucinógeno en el área de Arica. A partir de ellos podemos concluir que:

Tanto el Complejo Alucinógeno en general como las Tabletas en particular, no es un elemento de uso generalizado dentro de las culturas prehispánicas del extremo norte de Chile, área de Arica. Por el contrario, éste se pueden definir como un bien escaso: 3.91% del total de lugares analizados.

Según la distribución de los hallazgos vinculados al complejo alucinógeno y a través de los diferentes periodos culturales de la prehistoria ariqueña, este complejo tuvo una mayor incidencia durante los periodos Formativo e Inka. Arcaico Tardío: 6.42%; Formativo: 14.84%; Horizonte Tiwanaku (Periodo Medio): 1.56%; Desarrollo Regional: 2.74%; Inka 9.66%.

Es muy probable que la mayor incidencia fuera durante el periodo Formativo y el periodo Inka, e incluso durante el Arcaico Tardío donde es frecuente el uso de Tabletas naturales (conchas de ostión), que no han sido detectadas en otros periodos de la prehistoria.

En el extremo norte de Chile, el Complejo Alucinógeno tiene una presencia temprana, ya desde el segundo milenio antes de Cristo (en el sitio Morro 1/6, perteneciente al periodo Arcaico Tardío y lugar de la tradición Chinchorro, se han hallado tubos inhalatorios y una tableta de madera del tipo II; el sitio en cuestión tiene dataciones que oscilan entre 2360 a 1610 a.C. (Focacci y Chacón).

La tableta tipo I fue utilizada preferentemente durante el periodo Formativo. Ha sido detectada también durante el Horizonte Inka. La ausencia de éste tipo de tabletas durante el Horizonte Tiwanaku y en periodo de Desarrollos Regionales puede explicarse como una práctica arcaica que dejó de ser utilizada, pero que fue rescatada posteriormente durante la época Inka a raíz de la importancia que éstos daban a la concha de *Spondylus*, formalmente similar al ostión.

Las tabletas tipo II son las más tempranas. Aunque las tabletas del tipo I se les detecta un poco más tardíamente, es muy probable que ambas hayan sido utilizadas a partir del Arcaico Tardío, en el segundo milenio a.C. Ambas aparecen asociadas con poblaciones tempranas de pescadores del extremo norte de Chile.

Respecto a la tableta tipo III no se puede decir mucho por la escasez de ejemplares hallados. Lo mismo se puede afirmar respecto al tipo IV (formas confeccionadas con panel liso): los dos ejemplares existentes provienen de un mismo sitio, Az141, asociado al Horizonte Tiwanaku y ambas presentan una forma trapezoidal, similar a las formas de las tabletas halladas en el área de San Pedro de Atacama, también asociadas al mismo periodo cultural.

Las tabletas del tipo V presentan una gran variedad de formas en su panel, desde formas muy simples a sofisticadas representaciones de animales. No obstante, se ha preferido clasificarlas en un solo tipo a fin de dar mayor consistencia a la propuesta. Es probable que en futuros trabajos se intente diferenciar este tipo, realizando algunas aproximaciones al tipo de iconografía que representan.

- ALLISON M., G. FOCACCI, E. GERSTEIN, V. STANDEN, Y.J. LOWEINSTEIN 1984. «Chinchorro momias de preparación complicada: métodos de momificación» *Chungara* 13:155-173. Universidad de Tarapacá. Arica.
- ALVARES L. 1969. «Un cementerio precerámico con momias de preparación complicada» *Rehue* 2. Concepción.
- ARRIAZA B. 1995. *Beyond Death, The Chinchorro mummies of ancient Chile*. Smithsonian Institute. Washington.
- BERENGUER J., P. DAUELSBERG 1985. «El norte grande en la órbita de Tiwanaku (400-1200 d.C.)» In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Culturas de Chile, Prehistoria*. Editorial Andrés Bello Santiago. :129-180.
- BIRD J. 1943. *Excavation in northern Chile*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXVIII, part IV. New York.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T. 1988. *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. Editorial Hisbol. La Paz.
- BROWMANS D.L. 1980. *Tiwanaku expansion and altiplano economic patterns*. Estudios arqueológicos 5. Antofagasta.
- CHACAMA J. & G. ESPINOSA n.d. «La ruta de Tarapacá. Análisis de una imagen rupestre en el norte de Chile» Actas xiv congreso nacional de arqueología chilena. In press.
- DAUELSBERG P. 1972-73. «La cerámica y su situación cronológica» *Chungara* 1/2: 17-24 Universidad del Norte. Arica.
- GOLDSTEIN P. 1985. *The Tiwanaku ceramics of the Moquegua Valley*. Tesis M.A. no publicada. Department of Anthropology, Univ. of Chicagago.
- MUÑOZ I. 1985. «El período Formativo en el norte grande (1000 a.C. – 500 d.C.)» In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Culturas de Chile, Prehistoria*. Editorial Andrés Bello Santiago. :107-128.
- MUÑOZ I., J. CHACAMA 1982. «Investigaciones Arqueológicas en las poblaciones precerámicas de la costa de Arica» *Documentos de Trabajo* 2:3-96. Universidad de Tarapacá. Arica.
- MUÑOZ I., J. CHACAMA 1993. «Patrón de asentamiento y cronología de Acha-2» In: I. Muñoz, B. Arriaza & A. Aufderheide (Eds.), *Acha-2 y los orígenes del poblamiento humano en Arica*. Ediciones Universidad de Tarapacá. Arica. :15 – 20.
- MUÑOZ I., J. CHACAMA 1997. «Acha-29000 años de tradición pescadora – recolectora en el norte de Chile» In: T. Bouysee-Cassagne (Ed.), *Saberes y Memorias en los Andes*. Instituto Francés de Estudios Andinos. París. :21-40.
- MUÑOZ I., J. CHACAMA, G. ESPINOSA 1987. «El poblamiento prehispánico tardío en el valle de Codpa. Una aproximación a la historia regional» *Chungara* 19: 7-69. Universidad de Tarapacá.
- MUÑOZ I., J. CHACAMA, G. ESPINOSA & L. BRIONES 1987. «La ocupación prehispánica tardía de Zapahuira y su vinculación a la organización económica y social Inka» *Chungara* 18: 67-89. Universidad de Tarapacá. Arica.
- SANTORO C. 1985. «Antiguos cazadores de la puna (9000 a 6000 a.C.)» In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Culturas de Chile, Prehistoria*. Editorial Andrés Bello Santiago. :33- 55.

¹ Resultado Proyecto FONDECYT 1970059.

² La cronología utilizada a lo largo del texto es el promedio de las dataciones radiocarbónicas obtenidas para cada período cultural.

³ Se considera el universo de tabletas existentes en la colección, provenientes de sitios incorporados y sin incorporar a la base de datos digital del museo.

⁴ Dataciones C14 obtenidas para Mo1/6 van desde 1200 a 1800 a.C.; para PLM7, 500 a.C.; y para Mo2, 900 a.C.

⁵ El sitio Az141 tiene un fechado C14 de data 1380 d.C. Esta fecha presenta dudas por corresponder a un contexto simbólico, fardo sin cuerpo, y no ha sido considerada como representativa de este sitio.

⁶ Los registros que presenta la tabla 1 son producto de diversas excavaciones realizadas por el Museo Arqueológico San Miguel de Azapa. La tabla considera solo aquellos sitios que se encuentran inventariados y sistematizados en la base de datos digital del museo.

JUAN R. CHACAMA

Departamento de Arqueología y Museología
Universidad de Tarapacá, Chile

ARCHEOLOGIA DEGLI ALLUCINOGENI IN SAN PEDRO DE ATACAMA
(CILE DEL NORD)

ARCHAEOLOGY OF HALLUCINOGENS IN SAN PEDRO DE ATACAMA
(NORTH CHILE)

RIASSUNTO – Questo articolo presenta una rassegna dell'utilizzo di sostanze psicoattive a San Pedro de Atacama, nel Cile settentrionale. L'autore riassume la documentazione associata a parafernali fumatori e inalatori di preparati a base di semi di *Anadenanthera*. San Pedro de Atacama è la regione archeologica andina con maggiore concentrazione di parafernali inalatori, datati a ca. 300-900 d.C. Viene inclusa una dettagliata discussione della cronologia e della iconografia degli strumenti coinvolti nell'uso di piante psicoattive. Si tenta anche di chiarire l'associazione fra pratiche inalatorie e concetti sciamanici di ampia diffusione.

ABSTRACT – This work presents an overview of the use of psychoactive substances in San Pedro de Atacama, northern Chile. The author summarizes the available evidence for the smoking and inhalation of *Anadenanthera*-based preparations. San Pedro de Atacama is the Andean archaeological region with the highest concentration of snuffing paraphernalia, ca. 300-900 AD. The article includes a thorough discussion of the chronology and the iconography of related implements. It also attempts to link snuffing practices with basic shamanic concepts of widespread distribution.

RESUMEN – Este trabajo presenta una reseña del uso de sustancias psicoactivas en San Pedro de Atacama, norte de Chile. El autor sumaria la evidencia relacionada con fumatorios e inhalatorios de preparaciones basadas en semillas de *Anadenanthera*. San Pedro de Atacama es la región arqueológica andina con mayor concentración de parafernalia inhalatoria, ca. 300-900 d.C. Se incluye una detallada discusión de la cronología y de la iconografía de los implementos utilizados en el uso de plantas psicoactivas. Además, intenta clarificar conexiones entre las prácticas inhalatorias y conceptos chamánicos básicos de amplia distribución.

INTRODUZIONE

San Pedro di Atacama è una formazione di oasi localizzata ai piedi della Cordigliera delle Ande nella Regione II del Cile, al confine con la salmastraia di Atacama. E' un ambiente desertico di altitudine (2400 m), caratterizzato da un'umidità atmosferica molto bassa, forti escursioni di temperatura fra il giorno e la notte, così come fra l'inverno e l'estate, oltre a una radiazione solare intensa. Il territorio atacameno fa parte del grande altopiano andino conosciuto con il termine di Puna, localizzato specificatamente sul confine della sua frangia meridionale, che corrisponde alla porzione più secca, con precipitazioni annuali inferiori ai 100 mm. I fiumi e le lagune sono scarse ed esigue; grandi salmastraie caratterizzano il paesaggio. E' una regione estremamente arida dove le popolazioni autoctone si sono concentrate nelle conche del fiume Loa della salmastraia di Atacama, unici luoghi che, sebbene presenti nel cuore di uno dei deserti più inospitali del pianeta, offrono risorse per uno sviluppo sostenibile (fig. 1).

La presenza dell'uomo in questa località è registrata da

INTRODUCTION

San Pedro de Atacama is a cluster of oases located at the foot of the Andes in Chile's Region II, bordering with the Atacama salt-flats. It's a desert area, at an altitude of 2400 m, characterized by very low atmospheric humidity, extreme changes in temperature between day and night, summer and winter, as well as receiving intense heat from the sun. The Atacamian territory is part of the sw sector of the large Andean plateau known as Puna. This is the driest part, with annual precipitation of less than 100 mm. The lakes and lagoons are meager and scarce, instead large salt-flats are typical of this area. It is an extremely dry region where the native peoples are generally to be found in the areas of low-lying ground near the River Loa and the Atacama lagoons; the only places that have sufficient resources to grant sustainable development despite being in the heart of one of the world's most inhospitable deserts (fig. 1).

Human presence in this area dates to ca. 10000 years ago. Evidence exists for the different stages of development, from

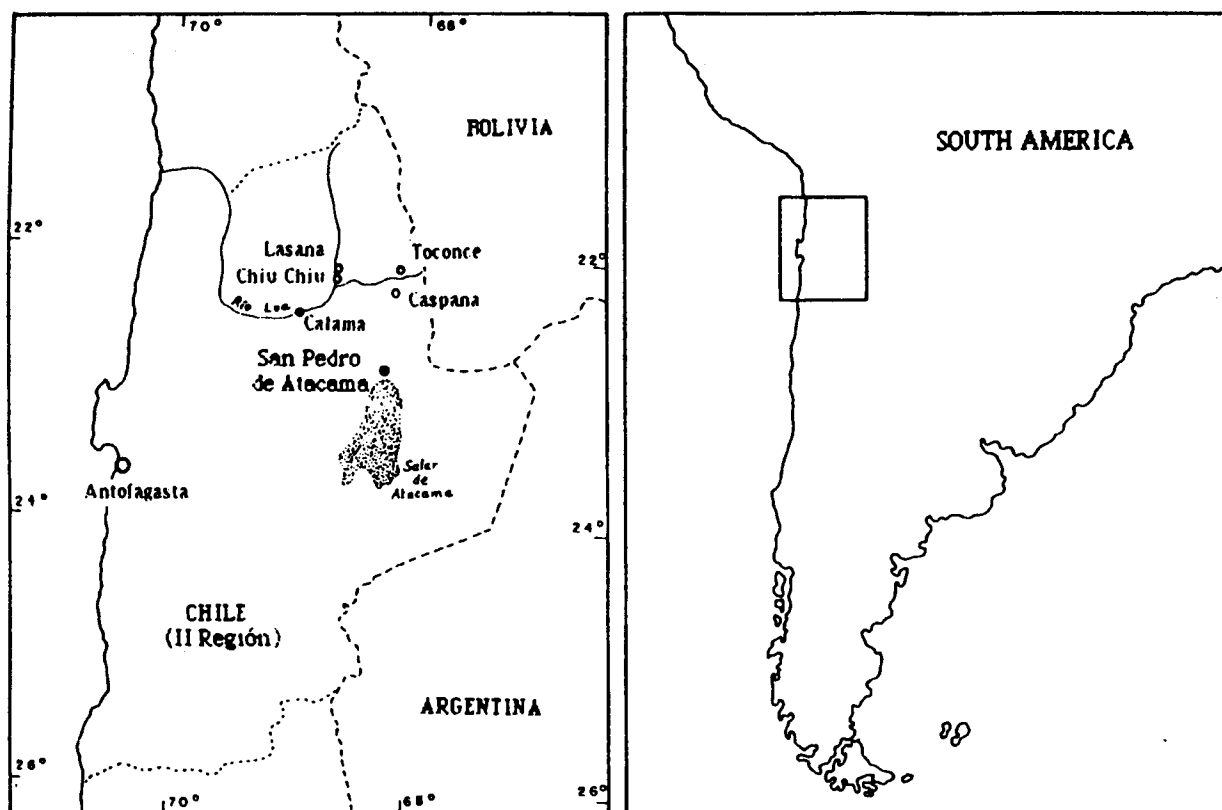


Fig. 1 - Localizzazione di San Pedro de Atacama (Cile settentrionale) / Map showing location of San Pedro de Atacama, northern Chile

circa 10000 anni, con differenti stadi di sviluppo che vanno dalla caccia e raccolta fino all'allevamento e all'agricoltura. A San Pedro de Atacama esistono evidenze dell'uso di due pratiche psicotropiche differenti: l'inalazione di sostanze con pipe e l'inalazione di allucinogeni polverizzati per via nasale con utilizzo di tavolette. Sino ad oggi le evidenze di queste pratiche si concentrano nella fase agro-ceramicola o agropastorale (1200 a.C. – 1536 d.C.), con registrazioni concrete a partire dal 200 d.C.

La fase agroceramicola o agropastorale di San Pedro di Atacama si suddivide in Periodo Precoce, Periodo Medio, Periodo Intermedio Tardo e Periodo Tardo (BERENGUER *et al.* 1986). Nel Periodo Precoce (1200 a.C. – 400 d.C.) inizia l'occupazione stabile e sedentaria delle oasi atacamene, in cerca del suolo e dell'acqua per le coltivazioni; si costruiscono veri villaggi e si popolarizza la ceramica lucida di colore rosso, che più tardi sarà sostituita da una ceramica nera lucida di migliore tecnologia e di variazioni nella forma. In questo periodo si registra la transizione dalle pipe alle tavolette. Al termine di questo periodo gli atacameni si sono consolidati in un'entità sociopolitica ben definita e con una propria identità. Nel Periodo Medio (400 d.C. – 1000 d.C.) v'è un'intensa ed estesa occupazione delle oasi e si avverte un importante sviluppo dell'artigianato, con profusione di cesteria decorata, di tessuti di lana di elevata qualità, introduzione del bronzo, lavori in legno e in pietre semipreziose. L'influenza dell'emergente stato di Tiwanaku, il cui sviluppo ebbe luogo sui bordi del lago Titicaca (Bolivia), si manifestò fortemente attraverso la presenza di oggetti di detta cultura a San Pedro de Atacama, la

hunter-gatherer to those that domesticated animals and practiced agriculture. Evidence exists in San Pedro de Atacama relating to two different traditions concerning psychotropic substances: smoking through a pipe and the inhalation of powdered hallucinogens through the nose using snuff trays. Until today, the evidence of these traditions is concentrated in the Ceramic Phase (1200 BC – 1536 AD), with confirmed recordings from 200 ad onwards.

San Pedro de Atacama's Ceramic Phase can be divided into Early Period, Middle Period, Late-Intermediate Period and Late Period (BERENGUER *et al.* 1986). In the Early Period (1200 BC – 400 AD) a stable and sedentary lifestyle began in the Atacamian oases. The people were looking for land and water to cultivate their crops, built villages and made polished, red-colored ceramics later to be replaced by black polished ceramics of various kinds, produced via a more 'modern' process. The transition from the use of pipes to the use of snuff trays also dates back to this time. At the end of this period the Atacamians had organized themselves into a well-defined social and political society with its own distinct identity. In the Middle Period (400–1000 AD) the oases saw an intense and extensive occupation which shows an important development of all crafts, seen through the profusion of decorated basketry, high-quality woolen cloth, the introduction of bronze, and works done using wood and semi-precious stones. The emerging state of Tiwanaku, by Lake Titicaca (Bolivia), had an influence, too – as strongly seen by the presence of objects from this society in San Pedro de Atacama – by the way some traditions were modified and by a greater respects shown

modifica di alcuni schemi tradizionali e una maggiore esaltazione dello stato e delle gerarchie sociopolitiche. Si intensificano le relazioni con le etnie del sud della Bolivia e dell'Argentina del nordest. Il Periodo Intermedio Tardo (1000 d.C. – 1450 d.C.) è segnato dalla decadenza di Tiwanaku e dalla disarticolazione della macrosfera politico-ideologica che aveva mantenuto in coesione le popolazioni di un enorme territorio andino; ciascun gruppo etnico deve ristrutturarsi economicamente, politicamente e ideologicamente. Ai villaggi dispersi si aggiungono città centralizzate e fortificate che difendevano, da luoghi strategici come Quito, il dominio del signore locale e contemporaneamente servivano da rifugio agli abitanti delle oasi in caso di attacchi nemici. Il Periodo Tardio (1450 d.C. – 1536 d.C.) è segnato dall'espansione dell'Impero Incaico e dall'organizzazione dell'infrastruttura stradale e dall'approvvigionamento delle truppe di Cuzco che avanzavano fino al sud; in questo periodo è da notare per San Pedro de Atacama la costruzione del centro amministrativo incaico di Catarpe, una serie di *tambo*¹ e una rete di santuari di altitudine.

TORRES e coll. (1991) segnalano che il ritrovamento di bufotenina nei campioni di sostanze associate a tavolette a San Pedro de Atacama suggerisce che la fonte di questo materiale era una specie vegetale del genere *Anadenanthera*. In cambio, le analisi delle sostanze utilizzate nelle pipe fino ad ora non sono state positive, per via del fatto che i residui si incontrano molto carbonizzati. Il riferimento più vicino riguardo al contenuto delle pipe archeologiche è localizzato nel nordest dell'Argentina. Fernández Distel segnala che l'analisi chimica dei resti delle pipe «tubulari» di Inca Cueva indicò la presenza di un alcaloide con uguali condotta e caratteristiche della N,N-dimetiltriptamina, probabilmente bufotenina. Questo alcaloide è presente nei semi di *Anadenanthera*, comunemente nota come *cebil*; invece, per le pipe di Huachichocana si ottenne una reazione altamente positiva agli alcaloidi, ma negativa per la N,N-dimetiltriptamina. Questi risultati indicherebbero l'uso del *cebil* come materiale per fumare e di almeno un'altra pianta ancora non identificata (DISTEL 1980: 65).

PRATICHE E UTENSILI

PIPE

Per San Pedro di Atacama si registrano 27 casi di pipe dalle quali si possono ottenere alcune informazioni, ritrovate in tombe dei cimiteri archeologici delle differenti oasi. In questo complesso il tipo predominante è la pipa «con fornello verticale», seguendo la classificazione di BOMAN (1932), per il qual caso si registrano 23 esemplari; il resto è costituito da una pipa tipo «monitor», una in forma di T rovesciata e due di forma sconosciuta (registrate ma assenti nella raccolta).

Le pipe con fornello presentano uno schema morfologico comune nel quale risalta un fornello verticale svasato sorretto da due protuberanze inferiori o piedi, che permette loro di sorreggersi su qualunque superficie orizzontale, unito ad angolo retto a un tubo grande e grosso. E' tuttavia praticamente

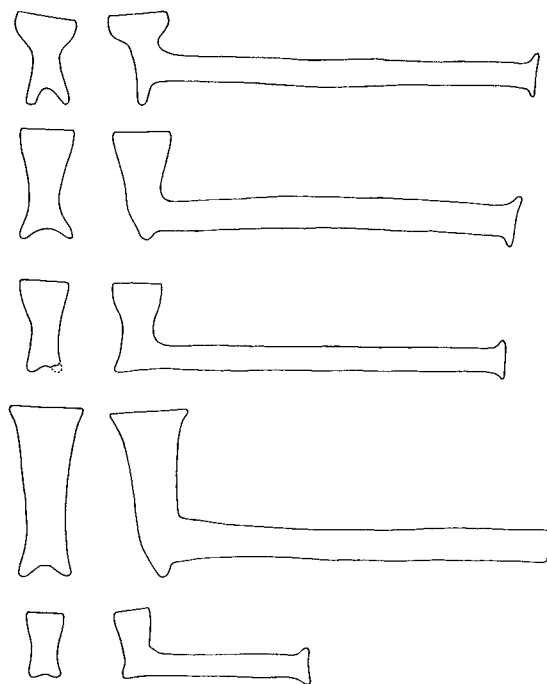


Fig. 2 - Alcuni tipi di pipa di ceramica di San Pedro de Atacama
Various types of pottery pipes from San Pedro de Atacama

towards the state itself and towards social and political hierarchies. Relations with the ethnic groups in the South of Bolivia and northeast Argentina intensified during this period. The Late-Intermediate Period (1000–1450 AD) is marked by the fall of Tiwanaku and by the break-up of the political and ideological world that had united the people of this large Andean territory; each ethnic group had to restructure itself economically, politically and ideologically. Centralized fort towns in strategic locations, such as Quito, were created out of the villages with the task of defending the territory of the local lord, while simultaneously acting as a refuge during times of invasion for those who still lived in the oases. The Late Period (1450–1536 AD) is marked by the expansion of the Incan Empire, by the creation of infrastructure for roads and supplies for the Cuzco troops in their Southern advance. This period should also be noted for the creation of an Incan administrative center in San Pedro de Atacama (Catarpe), as well as a series of *tambo*¹ and a network of high-altitude sanctuaries.

TORRES *et al* (1991) note the discovery of bufotenine in two samples of substances associated with snuff trays in San Pedro de Atacama. They suggest the source of this snuff was a plant of the genus *Anadenanthera*. On the other hand, no positive identification has been made on the substances used in the pipes as the residues being tested are carbonized. The closest reference that we have in connection with the pipes concerns the northwest of Argentina. Fernández Distel notes that the chemical analyses on the remains of the «tubular» pipes from Inca Cueva indicated the presence of an alkaline substance similar to N,N-dimethyltryptamine, probably bufotenine. This alkaloid is found in *Anadenanthera* seeds, commonly known as *cebil*. However, while pipes from Huachichocana

impossibile sviluppare una topologia di queste pipe, dato che ciascuna differisce dalle altre per un qualche attributo, cioè nella proporzione e nell'angolo tenuto fra tubo e fornello, nella forma del fornello, nella forma del gomito, nella dimensione e nella direzione dei piedi, il tipo di decorazione, quando c'è, o nel colore (fig. 2).

L'eterogeneità delle pipe appare essere il dato imperante da qualunque parte si intenda focalizzare l'analisi. Non è necessario approfondire maggiormente per inferire che la diversità delle pipe è il riflesso, da un lato, del carattere estraneo di quelle e, dall'altro, di una diversità delle provenienze.

Per le pipe con fornello verticale, la letteratura archeologica ci rimanda principalmente al nordest argentino. Nella mappa di dispersione geografica delle pipe in Sud America, pubblicata nel lavoro di BOMAN (1932), questo tipo di pipe appare segnalato per quest'area e, apparentemente, con incursioni fino al sudovest del Brasile. Da parte sua, serrano (1966) le assegna al litorale e alle regioni centrali e di nordovest dell'Argentina. Uno dei dati più precoci per le pipe con fornello si riferisce al Complesso San Francisco (foreste occidentali del nordest argentino), complesso che data al 620 a.C. In generale, le pipe con fornello appaiono come un elemento ricorrente nelle fasi formative di tutte le culture del nordest argentino, fino ad approssimativamente il 300 d.C.

Come casi eccezionali, in San Pedro de Atacama si registrano una pipa di tipo «monitor» e una pipa a forma di T rovesciata. Le prime, seguendo la mappa citata da Boman, si distribuirebbero nel sud del Cile e nel sud dell'Argentina; le seconde si citano esplicitamente associate al complesso formativo El Molle del Cile nord-centrale e, verso il sud, sono descritte sino all'insenatura di Reloncavi (WESTFALL 1993-94).

TAVOLETTE E TUBI

La collezione di tavolette del Museo Archeologico di San Pedro de Atacama raggiunge i 465 esemplari, incontrate tutte nelle tombe archeologiche.

A partire dalla fine del secolo XIX si trovano riferimenti a tavolette di legno, graziosamente lavorate, incontrate in tombe archeologiche, specialmente in Argentina, essendo stato l'archeologo tedesco MAX UHLE (1915, 1920) il primo a intuire che sia i tubi che le tavolette erano componenti del corredo per assorbire polveri da fiuto; egli propose anche che la sostanza utilizzata era preparata da foglie, forse di tabacco o, se non di questo, forse foglie di *Datura*. Uhle fa riferimento all'uso etnografico di *Piptadenia peregrina* (più tardi riclassificata nel genere *Anadenanthera*). Riferendosi a «*Datura*» e a «*Piptadenia*», egli si stava senza dubbio riferendo alla relazione delle tavolette e dei tubi con l'uso di allucinogeni.

Uhle sosteneva nel 1913 che sino a quel momento non erano note per il nord del Cile tavolette di origine più antica della civilizzazione di Tiwanaku, ma che l'uso dei tubi sarebbe molto più antico. Sino alla sua epoca, le tavolette incontrate nel nord del Cile non erano fra i migliori esemplari; questo lo indusse ad affermare che «i buoni lavori di questa classe devono,

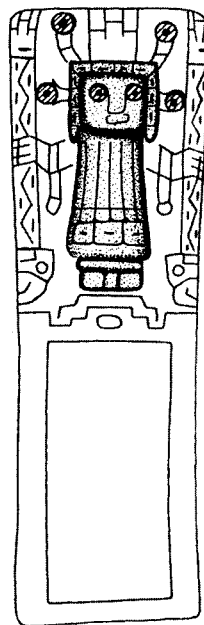


Fig. 3 - Rappresentazione di personaggio con scettro e testa con appendici

Staff-bearing personages with rayed heads

show a high alkaloid concentration, they show no *N,N*-dymethyltryptamine. These results indicate the use of *cebilas* a substance to be smoked and the presence of at least one other as yet unidentified plant (DISTEL 1980: 65).

CUSTOMS AND UTENSILS

PIPES

In San Pedro de Atacama, 27 cases of pipes that have provided us with information have been recorded. These were all found in archaeological cemeteries in the various oases. The most common type of pipe has a «vertical bowl,» according to the BOMAN classification system (1932), 23 examples of this type have been recorded; the others are one of the «monitor» type, one in the shape of an upside-down T, and two with an unknown shape (recorded, but no longer present in the museum collection).

The pipes featuring a bowl have a common morphological pattern – a flared vertical bowl, supported by two lower bulges or *feet* allowing it to stand on any horizontal surface, joined at a right angle to the large, wide tube. It's almost impossible to develop a typology for these pipes due to the fact that they all differ in some way, for example with regards to the proportions and the angle between the tube and the bowl, in the shape of the bowl, the shape of the l-shaped curve, the size and direction in which the feet are pointing, the type of decoration, if any at all, and the color (fig. 2).

The heterogeneous nature of the pipes seems to be the prevailing factor wherever analyses are carried out. Further analysis is not necessary to allow us to gather that the diversity of the pipes reflects not only the fact that they are foreign, but also that they all originate from different areas.

Archaeological literature regarding pipes with a vertical bowl refers above all to northwest Argentina. On a map showing the geographic dispersion of pipes in South America pub-



Fig. 4 - Complessa rappresentazione di entità che porta scettro, eseguita in classico stile tiwanaku

Complex Tiwanaku style representation of staff-bearing personage

generalmente, attribuirsi a importazioni della regione dei Diaguita (Argentina) ... e che i lavori meno raffinati rappresentano nella maggior parte dei casi prodotti locali» (UHLE 1915: 134). Durante i suoi scavi a Chunchurí (Calama, nord del Cile), egli contò 210 crani associati a più o meno 25 tubi e 25 tavolette, un fatto che dà la proporzione di dieci a uno. Prima di questo fatto, progettò la possibilità che anche la polvere da fiuto era stata utilizzata con scopi medicinali e non esclusivamente religiosi.

La prima classificazione iconografica dei tubi e delle tavolette nelle Ande Meridionali fu tentata da KRAPOVICKAS (1958-59). Dice l'autore che, revisionando i numerosi esemplari noti attraverso la bibliografia, fu attratto dalla grande quantità di motivi utilizzati nella loro decorazione, apparentemente mol-

lished by BOMAN (1932), this kind of pipe was noted in this area and, apparently, with incidences in South-West Brazil. SERRANO (1966), on the other hand, notes these discoveries in the coastal, central and the northwest regions of Argentina. One of the earliest recordings of pipes featuring a bowl refers to the San Francisco area (the western forests of northwest Argentina) and dates back to 620 BC. In general, the pipes featuring a bowl appear as a recurring element in the formative stages of all of northwest Argentina's cultures, up until approximately 300 AD.

In San Pedro de Atacama, a rare case of a «monitor» type pipe was recorded, as was one in the form of an upside-down t. The former, following Boman's map, was distributed throughout the south of Chile and the south of Argentina; the latter are quoted exclusively in connection with the formative El Molle complex of north-central Chile. Towards the south they are found as far as the Reloncavi inlet (WESTFALL 1993-94).

SNUFF TRAYS AND TUBES

The collection of snuff trays in the Archaeological Museum in San Pedro de Atacama numbers 465 examples, all of which were uncovered in archaeological tombs.

Since the end of the 19th century we can find references to beautifully worked snuff trays, all uncovered in archaeological tombs, particularly in Argentina. The German archaeologist MAX UHLE (1915, 1920) was the first to propose that both the tubes and the snuff trays were part of the kit needed to inhale powders via the nose. He also proposed that the substance used was prepared from leaves, perhaps tobacco, or if not tobacco then maybe *Datura* leaves. Uhle referred to the ethnographic use of *Piptadenia peregrina* (later reclassified as *Anadenanthera*). Referring to «*Datura*» and to «*Piptadenia*», he was undoubtedly assuming a connection between snuff trays and tubes with the use of hallucinogens.

In 1913, Uhle maintained that up until that time, snuff trays dating further back than the Tiwanaku civilization had not been recorded in northern Chile, but that the use of snuff tubes would in fact date much further back. Until his time, the snuff trays found in northern Chile were not among the best available examples; this led him to state that «the good works of this class must, generally, be attributed to imports from the Diaguita region (Argentina) ... and that the less refined works represent locally produced products, in the majority of cases» (UHLE 1915: 134). During his dig at Chunchurí (Calama, northern Chile), he counted 210 skulls associated with around 25 tubes and 25 snuff trays, about ten to one. Due to this fact, he noted the possibility that snuff powders were used not only for religious purposes but for medicinal purposes, too.

The first iconographic classification of tubes and snuff trays in the southern Andes was attempted by KRAPOVICKAS (1958-59). The author says that whilst looking over the numerous examples noted in the bibliography, he was taken by the large number of patterns used in their decoration, which all seemed

to distinti. Ma una maggiore osservazione gli dimostrò che c'era un certo numero di quelli che sempre si ripeteva. Alcuni arrivano ad avere una diffusione molto ampia, mentre altri sembrano essere circoscritti a certi luoghi. Ugualmente gli sembrò molto suggestivo il fatto che, in giacimenti molto lontani, come per esempio nella Quebrada di Humahuaca (Argentina) e nel Chunchuri (Cile), si fossero incontrate tavolette così identiche che sembravano essere state intagliate da una sola mano. Egli afferma anche che è molto comune che vediamo, in una medesima località, vari esemplari decorati, ciascuno con elementi che si differenziano enormemente fra loro. Krapovickas considerò le seguenti categorie: motivi accessori, motivi antropomorfi, motivi zoomorfi, motivi zoomorfi antropomorfi, forme semplici e tavolette esotiche; si incontrano tutte tanto in Argentina quanto in Cile.

NÚÑEZ (1963) non si occupò specificatamente dell'aspetto artistico delle tavolette, ma fu il primo che si cimentò in una grande classificazione delle tavolette cilene, per utilizzarle come «tracce» archeologiche di cambiamenti cronologici, presenza spaziale e centri di manifattura. Con un criterio abbastanza eterogeneo, stabilì otto tipi di tavolette per il nord del Cile: felini, con manico a sezione appiattita in forma di ventaglio, ornitomorfe, zoomorfe varie, senza manico, antropomorfe, con manico corto convenzionale, e di pietra.

Questo autore mantenne la supposizione di Uhle, che non c'erano tavolette di origine più antica di Tiwanaku; ma, annota Núñez, come si osservano tavolette che per i loro attributi appaiono con indiscussa chiarezza vincolate a Tiwanaku, se ne osservano anche alcune con decorazioni che non fanno ricordare influenze di questa cultura, e altre che semplicemente non portano decorazioni. Per spiegare questa situazione, il ricercatore afferma che, nella medesima misura che si registrano associate a influenze «straniere» manifatture di uso o di tradizione locale, queste tavolette sarebbero prodotti di creazioni locali, sotto schemi acquisiti, coesistenti o posteriori nel tempo. Egli ritiene quindi che tavolette differenti a quelle Tiwanaku-simili rispondono a variazioni locali posteriori ai contatti con Tiwanaku.

Per la Regione II del Cile, NÚÑEZ (1963) distingue due grandi centri di manifattura delle tavolette: la zona di San Pedro de Atacama (Cuenca del Salar di Atacama) e la zona di Calama, Caspana e Chiu-Chiu (letto del fiume Loa). La prima zona si caratterizzerebbe fondamentalmente dalla presenza straordinaria di tavolette con manico piano a forma di ventaglio, di scarsa presenza nella seconda zona. Ciò potrebbe suggerire – riporta l'autore – un'influenza di Tiwanaku più forte nella prima zona; mentre, i temi antropomorfi sarebbero presenti maggiormente nella seconda zona; un caso simile occorrerebbe con le rappresentazioni di condor. Di fronte alle sue osservazioni, Núñez è cauto, segnalando che fino a quel momento – 1963 – c'è una mancanza di lavori archeologici zonali che procurino quadri contestuali e spaziali più chiari. Ma ciò che sino ad oggi è considerato un dato di fatto, è un riconoscimento che le diffusioni accreditano chiaramente l'accettazione che il «complesso della polvere da fiuto» diminuisce, tanto verso il sud quanto il nord dai centri dell'interno della Regione II del Cile.

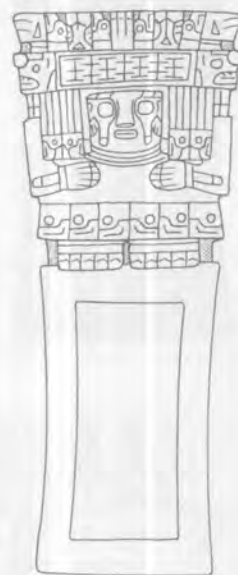


Fig. 5 - Figura antropomorfa frontale con le mani sul petto e con un ricco copricapo

Frontal anthropomorphic figure with hands over chest and elaborate headdress

to be quite different. On closer observation he realized that there were a certain number of patterns that kept repeating themselves. Some are widely diffused, while others seem to be limited to specific areas. Equally, he was interested by the fact that in very distant localities, for example at Quebrada de Humahuaca (Argentina) and at Chunchuri (Chile), the snuff trays that were found were so identical that they seemed to have been made by the same person. He confirmed that it is common to see decorated examples in the same area, but each with features that differ enormously. Krapovickas noted the following categories of motifs: accessories, anthropomorphic, zoomorphic, anthropomorphic-zoomorphic, simple shapes and more exotic snuff trays; all types have been found in Argentina and Chile.

NÚÑEZ (1963) was not specifically interested in the artistic aspect of the snuff trays, but he was the first to undertake a classification of the Chilean snuff trays so as to use it as an archaeological «tracker» of chronological changes, spatial locations and manufacturing sites. Using reasonably heteroge-

Una prima classificazione veramente iconografica delle tavolette fu fatta da TORRES (1984). Questo studioso dell'arte definì ogni elemento di possibile valore iconografico, stabilendo le sue variabili e associazioni più frequenti e collocando i motivi in un contesto di immagini relazionate con l'uso degli allucinogeni in Sudamerica. Come tutti gli interessati alle tavolette di San Pedro de Atacama, egli si sentì attratto da quelle di filiazione tiwanaku, mentre quelle che non erano di questa filiazione le trattò a livello generale.

In seguito, TORRES (1986) presentò una classificazione morfologica per le tavolette a livello del Sudamerica. Egli propose tre grandi tipi, con varie suddivisioni dentro a ciascuno; ordinati in base alla loro struttura basica (estensioni pianiformi, una o più appendici, ecc.) e dalle tecniche impiegate nella loro decorazione (incisioni lineari, basso rilievo o tridimensionali). Il primo tipo raggruppa le tavolette rettangolari senza decorazione; il secondo include tavolette con incisioni lineari e/o intagliate in basso rilievo in una superficie piana, e il terzo è composto da tavolette con estensioni o appendici intagliate nelle tre dimensioni. Il primo tipo, secondo Torres, sarebbe presente in Caspana; il secondo si esprimerebbe specialmente nelle tavolette tipo tiwanaku di San Pedro de Atacama e il terzo, a Chiu-Chiu, Lasana, Caspana, Toconce e Chuncuri (Calama), le cui tavolette probabilmente sarebbero posteriori a quelle di San Pedro de Atacama.

Il primo lavoro che contemplò non solo le tavolette bensì anche i contesti nelle quali furono trovate fu realizzato da LLAGOSTERA e coll. (1988). Questi ricercatori si occuparono della totalità delle tavolette e dei tubi di un sito archeologico di San Pedro de Atacama (Solcor-3), analizzando le loro iconografie, associazioni e sequenze, congiuntamente alla loro relazione rispetto alle caratteristiche antropofisiche dei resti umani associati.

ICONOGRAFIA

Le pipe con decorazione sono molto scarse, al contrario le tavolette e i tubi che si trovano decorati sono significativamente abbondanti, essendo questi due ultimi artefatti quelli che esibiscono l'iconografia psicotropica più prolifica e creativa. Fra le figure che ornano i tubi e le tavolette incontriamo una parte del codice perduto di simboli atacameni e andini. Queste figure in forme di uomini, di donne, di animali o di uccelli, materializzano concetti, entità, ansietà e credenze della loro cosmovisione.

LA FIGURA UMANA

Nella sua analisi dei simboli magico-religiosi della cultura andina, VALCÁRCEL (1958) si riferisce a un personaggio mitico detto «Due Scettri», che appare costantemente in tutte le rappresentazioni di carattere religioso e magico delle diverse epoche e delle distinte aree andine. L'autore segnala che a questo personaggio, che possiede tutte le caratteristiche di un dio celeste, gli scettri a volte sono stati cambiati con armi, come

neous criteria, he identified eight kinds of snuff trays for northern Chile: feline, flat-section handle in the shape of a fan, ornithomorphic, zoomorphic ones of various kinds, without a handle, anthropomorphic, with a short, conventional handle, and those made from stone.

This author confirms Uhle's assertion that the snuff trays in question don't date back further than the Tiwanaku period. However, Núñez notes that just as the snuff trays seem to be undeniably linked to the Tiwanaku culture due to their attributes, some exhibit decorations unrelated to that culture, while others simply have no decoration at all. To explain this, the author confirms that at the same time a «foreign» influence can be seen in manufacture and local traditions, these snuff trays would have been produced locally, following the traditions that were acquired at that time and earlier. He maintains that those snuff trays that are not similar to the Tiwanaku style are derived from local variations before any contact with Tiwanaku.

In Chile's Region II, NÚÑEZ (1963) identified two large manufacturing centers for these snuff trays: the San Pedro de Atacama area (Cuenca del Salar de Atacama) and the area encompassing Calama, Caspana and Chiu-Chiu (the basin of the River Loa). The first area is fundamentally characterized by the extraordinary presence of snuff trays with a flat handle in the shape of a fan, which were rare in the second area. This could suggest – says the author – a stronger Tiwanaku influence in the first area, while those snuff trays with anthropomorphic features were more common in the second area. The situation is similar with regards to those snuff trays featuring a condor. Núñez is cautious about his observations and indicates that at the time his work was published – 1963 – there was a lack of archaeological work on the area that could have provided a clearer contextual and spatial overview. But what is today taken for granted is an understanding that the «behavior connected with inhaled powders» diminished equally towards the south and the north of Chile's Region II.

The first real iconographic classification system regarding snuff trays was carried out by TORRES (1984). This art-scholar defined every element with a possible iconographic value, identifying the most frequent variables and placing all the motifs within the context related to the use of hallucinogens in South America. Just as anyone interested in the snuff trays from San Pedro de Atacama, he was drawn to the ones with a Tiwanaku origin, and treated the snuff trays unconnected with the Tiwanaku culture on a more general level.

Subsequently, TORRES (1986) presented a morphological classification of the snuff trays found in South America. He suggested there were three main types, each with various subdivisions; organized according to their basic structure (flat extensions, one or more projecting appendages, etc.) and to the techniques used in the decoration (linear engravings, three-dimensional or bas-relief). The first group includes rectangular snuff trays without any decoration; the second includes snuff trays with linear engravings and/or engravings in bas-relief on a flat surface, while the third is composed of those with three-dimensionally carved extensions or appendages.



Fig. 6 - Immagine con proiezioni cefaliche
Image with cephalic projections

atlatl, o con rami fioriti; ma sempre, come segni di onnipotenza: «il potere in entrambe le mani».

Alcune delle tavolette di San Pedro de Atacama mostrano in maniera molto semplice il personaggio in questione, con le sue due connotazioni basiche: gli scettri e la testa contornata da appendici (fig. 3). Queste sembrano rappresentazioni semplificate della figura centrale della Porta del Sole di Tiwanaku (Bolivia). Tuttavia, c'è un'altra tavoletta che si nota per la sua elaborazione magistrale, per la quale sembra corrispondere a un personaggio distinto dal davanti; i suoi scettri terminano in due animali acquatici, che potrebbero essere una conchiglia e un crostaceo (fig. 4). Ci sarebbe un terzo schema per le figure antropomorfe frontali, dato da una forma che anch'essa porta un'acconciatura rettangolare, ma senza scettri e con le mani sul petto (fig. 5). Un quarto gruppo sarebbe formato dalle immagini cefaliche radiate, senza corpo, anch'esse presenti nella Porta del Sole e che probabilmente riproducono entità celesti secondarie (fig. 6).

Altri personaggi umani singoli si incontrano scolpiti nelle tre dimensioni, a differenza delle precedenti che si presentano scolpiti in un solo piano. Nella maggior parte dei casi si tratta di figure erette che, in una varietà di stili semplici, tengono come denominatore comune larghe braccia parallele al corpo, che arrivano fino alla base della figura. Alcune di queste immagini portano sul capo una testa di animale (felino, volpe), che è stata interpretata come «alter ego», assumendo che quest'ultima testa rappresenta la personalità adottata nel processo di trasmutazione psicologica, ottenuta per mezzo degli allucinogeni (fig. 7). A parte le figure umane erette, ve ne sono

The first type, according to Torres, was present in Caspana; the second is found particularly among the Tiwanaku-style snuff trays from San Pedro de Atacama and the third, in Chiu-Chiu, Lasana, Caspana, Toconce and Chuncuri (Calama); these snuff trays probably postdated those from San Pedro de Atacama.

The first work to consider not only the snuff trays but also the context in which they were found was by LLAGOSTERA *et al* (1988). These researchers were interested in every aspect of the snuff trays and tubes from an archaeological site in San Pedro de Atacama (Solcor-3), analyzing the iconography, associations and sequences, as well as their relation to the anthropophysical characteristics of the associated human remains.

ICONOGRAPHY

Pipes with decorations are very rare, in contrast with the numerous decorated snuff trays and tubes that have been found. The latter two artifacts display the most prolific and creative psychotropic iconography. Among the figures that adorn the tubes and the snuff trays, a part of the lost Atacamian and Andean symbolic code can be seen. These figures, in the form of men, women, animals and birds materialize the concepts, entities, anxieties and beliefs of their world.

THE HUMAN FIGURE

In his analysis of the magic-religious symbols of Andean cultures, VALCÁRCEL (1958) refers to a mythical figure, holding «Two Scepters.» The being appears repeatedly in all religious or magical representations from different eras and areas of the Andes. The author notes that this figure, with all the characteristics of a celestial god, sometimes appears with weapons (such as *atlatl*), or flowering branches instead of scepters, but always as symbols of omnipotence: «the power in both hands.»

Some of the snuff trays from San Pedro de Atacama show this character in a very simple way, with his two basic features: the scepters and objects surrounding the head (fig. 3). These seem to be simplified representations of the central figure from Tiwanaku's Sun Gate (Bolivia). However, another snuff tray can be noted for its skilful manufacture. It seems to represent a different figure from the one just mentioned; this time the scepters have marine animals on the end, possibly a shell and a shellfish (fig. 4). A third outline exists for frontal anthropomorphic figures, as seen in a personage that wears a rectangular headdress but without scepters and with hands on its chest (fig. 5). A fourth group is made up of images of disembodied rayed heads, also present in the Gateway of the Sun and which probably represent secondary celestial entities (fig. 6).

Other human figures are carved in the round, unlike those mentioned previously which were low-relief carvings. In the majority of cases these are upright figures, made in a variety

anche di quelle che giacciono sul ventre o su una spalla. E' possibile che questa posizione si associ con i sacrifici umani, essendo questa la posizione nella quale si mettevano le vittime per essere decapitate. Altro personaggio stereotipato nelle tavolette è una figura tridimensionale che appare seduta su un pannello piano, appoggiandosi sulle mani, con la testa rivolta indietro e una grande capigliatura che cade e si integra al pannello. Mentre le forme precedenti, ad eccezione di quelle scolpite su pannelli piani, non presentano alcun attributo di tipo tiwanaku, l'ultima è riccamente decorata con il tipico barocchismo di questo stile.

Anche nei tubi inalatori è stata scolpita la figura umana. Uno schema che si presenta in forma ripetitiva corrisponde, praticamente, a repliche in miniatura delle grandi sculture monolitiche che si trovano nella località di Tiwanaku (fig. 8).

IL «SACRIFICATORE»

Un altro simbolo andino segnalato da Valcárcel è il «Sacrificatore», definito dal medesimo autore come la figura che «ha sempre in una mano l'arma dell'esecuzione e nell'altra la testa umana tagliata» (VALCÁRCEL 1958: 563). NÚÑEZ (1964) afferma che il sacrificatore è presente nel nord del Cile attraverso gli strumenti del complesso allucinatorio: tavolette, tubi, spatole, pestelli, in alcuni cucchiari e nell'arte rupestre. Aggiunge che, in generale, queste evidenze si ubicano nella zona della salmastraia di Atacama e nel fiume Loa, perdendo la sua frequenza verso il nord di questo fiume.

MOSTNY (1958) descrisse questi personaggi come scolpiti in posizione eretta, con i piedi uniti, alcuni esemplari inginocchiati, con le braccia penzolanti su ambo i lati del corpo. Si distingue in esso, chiaramente, il vestito dell'individuo rappresentato: un berretto alto – a volte con quattro punte –, una tunica corta che non arriva fino al ginocchio ma che, in cambio, è sufficientemente larga e, sebbene senza maniche, arriva a coprire le spalle e la parte superiore delle braccia; attorno alla cintura una fascia larga e a volte decorata. La parte superiore della spalla è coperta con ciò che possono essere i capelli lunghi, sciolti o intrecciati, o forse un panno o un cappuccio. Mostny suppone che la testa zoomorfa del personaggio era una maschera e l'associa con maschere feline ritrovate in sepolture archeologiche. Si tratterebbe di conseguenza della rappresentazione di un sacerdote della divinità feline, nell'atto culturale del sacrificio umano, avendo già tagliato la testa alla vittima.

L'idea di un dio felino, temibile e avido di sangue umano – aggiunge la studiosa – non è estranea né nuova nella regione andina, che era infestata di puma e ai quali, per placarli – secondo la mentalità magica – si offrivano loro importanti sacrifici. La studiosa rafforza l'idea della decapitazione con il fatto che sono stati ritrovati scheletri senza cranio da un lato e crani isolati dall'altro (LATCHAM 1938; LE PAIGE 1957-58).

Ci sono due sculture di sacrificatori a San Pedro de Atacama che, alla pari di essere sacrificatori con forma umana, risaltano fra le opere più eccellenti dell'arte atacamena. Una, scolpita su una tavoletta per allucinogeni, ha le sembianze normali di



Fig. 7 - Personaggi tridimensionali in stile semplice. Quello di destra porta sul capo una testa di animale

Simple three-dimensional personages. Figure on the right carries an animal on its head

of simple styles. Large arms running parallel to the body and extending down to the bottom of the figure are a common denominator. Some of these figures wear the head of an animal on their head (feline, fox) which was interpreted as an «alter ego» – assuming that the animal head represents the personality taken on during the process of psychological transformation through the use of hallucinogens (fig. 7). Apart from these upright human figures, there are also those that lie on their stomach or back. These positions may be associated with human sacrifices, this being the position in which the victim was put in order to be decapitated. Another stereotyped character from the snuff trays is a three-dimensional figure who appears seated on his hands on a flat panel, with his head right back and a big head of hair coming down and merging into the panel. While the previous forms, with the exception of those engraved on flat panels, do not show any Tiwanaku-like features, this tray is richly decorated in the typical Tiwanaku Baroque style.

Snuffing-tubes also show decorations of human figures. One feature that is frequently found corresponds to a miniature replica of the large monolithic sculptures found in the Tiwanaku area (fig. 8).

THE «SACRIFICER»

Another Andean symbol noted by Valcárcel is the «Sacrificer», who the author defined as the figure that «always has weapons for execution in one hand and a severed human head in the other» (VALCÁRCEL 1958: 563). NÚÑEZ (1964) asserts that



Fig. 8 - Tubo di legno per l'inalazione di allucinogeni con replica in miniatura delle grandi sculture monolitiche di Tiwanaku
Wooden snuffing tube carved with representation similar to Tiwanaku monolithic sculpture

Fig. 9 - Rappresentazione di un Sacrificatore che tiene in una mano l'ascia del sacrificio e nell'altra una testa mozzata. I suoi occhi sono stati realizzati con incrostazioni di turchese
Sacrificer representation holding a head in one hand and an axe in the other. Its eyes are inlaid with turquoise

Fig. 10 - Sacrificatore con narice prominente intagliato in un tubo per inalazione
Sacrificer representation with prominent nose carved in a snuffing tube

Fig. 11 - Personaggio con narice prominente, in posizione genuflessa, intagliato nel pannello piano di una tavoletta per allucinogeni
Genuflect figure with prominent nose, carved on the flat panel of a snuff tray

un essere umano e grandi occhi di turchese; l'altra è intagliata su un tubo per inalare e chiama l'attenzione per la sua narice prominente (fig. 9, 10). Questo personaggio dalla narice grande è l'unico del suo genere che appare intagliato in dimensione piana e, in questo caso, lo si disegna di profilo, in posizione genuflessa e che guarda all'insù, tipici attributi dello stile di Tiwanaku (fig. 11). Tuttavia, è necessario segnalare che in queste ultime rappresentazioni, al personaggio nasuto è stata cambiata l'ascia con uno scettro; la testa che tiene nella sua mano dovrebbe quindi essere interpretata più come una testa-trofeo che come un atto recente di decapitazione.

In un'altra notevole rappresentazione del sacrificatore antropomorfo è stato scolpito con un realismo straordinario un uomo a quattro zampe, nell'attitudine di imitare il passo di un felino e, per completare l'imitazione, portante una maschera con il muso di questo animale (fig. 12). Questa scultura è una sintesi del principio essenziale dello sciamanesimo, giacché ha la virtù di mostrare lo sciamano nel momento culminante della cerimonia cruenta; agendo come un vero e sanguinario felino, trasmutato psicologicamente dall'effetto della droga, e castigando la sua vittima.

Anche i camelidi appaiono nel ruolo di sacrificatore (fig. 13). Non sappiamo quale delle quattro specie sono rappresentate – lama, alpaca, guanaco o vicuña – ma è chiaro che, insieme al felino e all'uomo, costituiscono il gruppo delle uni-

the sacrificer is present in northern Chile as evidenced by the equipment part of the hallucinogenic complex: snuff trays, tubes, spatulas, pestles, spoons, and also through rock art. He adds that, in general, this evidence was found in the basin of the Atacama salt-flats (Solar de Atacama), and in the River Loa, becoming less frequent north of the river.

MOSTNY (1958) describes these figures as represented in an upright position, with feet together, some on their knees, with their arms hanging down both sides of the body. The individual's garments can be clearly identified: a tall cap – sometimes with four points –, a short tunic to above the knee, quite wide covering the shoulders and upper arms despite not having any sleeves, and around the waist a wide sometimes decorated sash. The upper part of the shoulders are covered with what could be long hair, worn either loose or braided, or perhaps could be a cloth or hood. Mostny reckons that the figure's zoomorphic head was a mask and makes the connection with feline masks found in archaeological burial sites. Consequentially this would therefore be a representation of a priest or the feline divinity, in a cult act of human sacrifice, having already decapitated the victim.

The idea of a feline god, fear-inducing and hungry for human blood – the author adds – isn't foreign nor new in the Andean region which was teeming with mountain lions who were the recipients of their important sacrificial offerings –

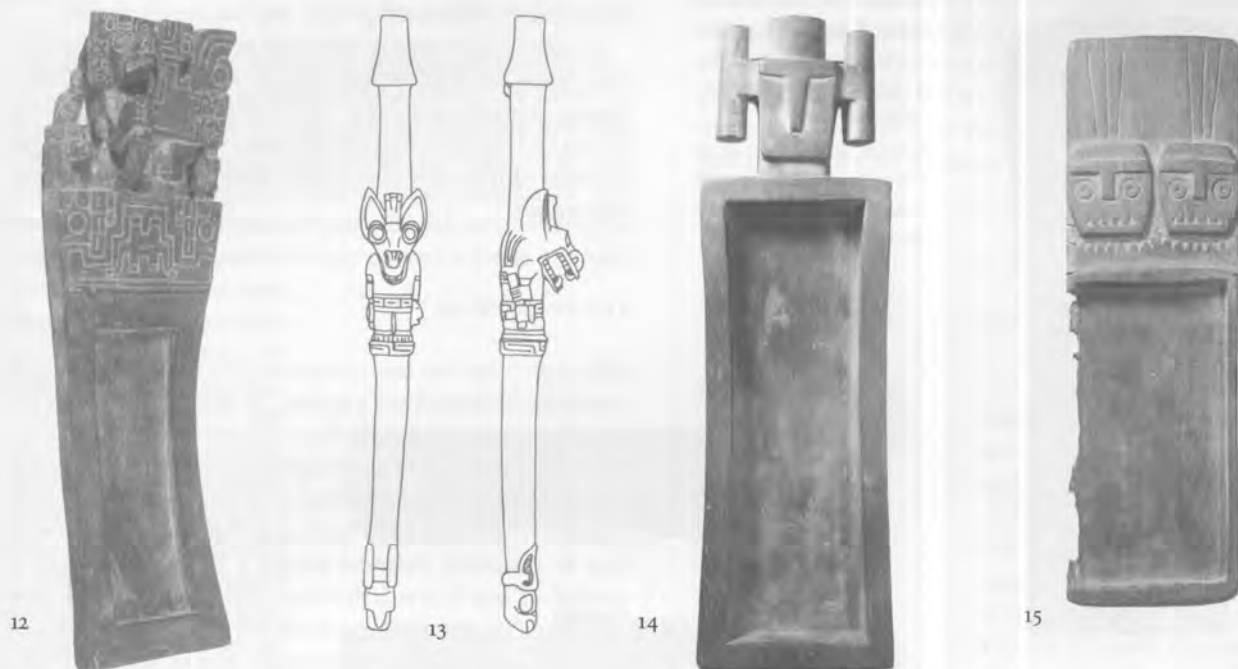


Fig. 12 - Sacrificatore con un indumento elaborato, con attributi felini

Elaborately dressed sacrificer with feline attributes

Fig. 13 - Tubo inalatore con tratti zooantropomorfi: corpo umano e testa di camelide

Snuffing tube with zooanthropomorphic traits: human body and camelid head

Fig. 14 - Tavoletta da fiuto antropomorfa dove la cassa dell'artefatto rappresenta il corpo della persona

Anthropomorphic snuff tray with receptacle area representing the body of the personage

Fig. 15 - Teste gemelle nel pannello di una tavoletta da fiuto

Snuff tray with twin heads on the panel area

che tre creature che appaiono investite nel ruolo di sacrificatori, con il potere di disporre della vita umana.

LA TESTA UMANA

Sebbene non sia stato ipotizzato, la testa umana in se potrebbe essere considerata come un simbolo. Appare con i sacrificatori, ma vediamo anche che in altre occasioni è portata alla maniera della testa-trofeo. Questi fatti procurano un carattere speciale alla testa umana, caricandola di un simbolismo che per il momento ignoriamo. La testa del decapitato, dice Valcárcel, «non sempre è quella del nemico sconfitto in guerra, non sempre è un simbolo bellico, suole essere strettamente legata alla magia di carattere agricolo, la testa umana ha a che vedere con la produzione della terra, è associata ai frutti, essa medesima è un frutto» (VALCÁRCEL 1958: 569). La testa umana è presente nell'iconografia andina da molto tempo e la si incontra ovunque.

Nelle tavolette appare una forma di scultura tridimensionale, in risalto da uno dei suoi lati, come se il recipiente fosse il corpo; la rappresentazione più comune di questo tipo è molto cubica e presenta orecchie cilindriche, situate verticalmente (fig. 14). Altra frequente rappresentazione della testa umana si ritrova in tavolette di pannello piano, incise o intagliate in rilievo e sempre a due per tavoletta (fig. 15). In questi

secondo la mentalità magica – in order to placate them. The scholar reinforces this idea of decapitation with the fact that decapitated skeletons have been found in one area and the skulls isolated in another (LATCHAM 1938; LE PAIGE 1957-58).

There are two sculptures of the sacrificers in San Pedro de Atacama that, on the same level as being sacrificers with a human form, appear amongst the best Atacamian artwork. One, sculpted on a snuff tray for hallucinogens, has the normal features of a human being and big turquoise eyes; the other is engraved on an inhalation tube and is noted for its prominent nostrils (figs. 9, 10). This figure with the large nostrils is the only one of its kind to be engraved in one dimension and, in this particular case, we see the figure in profile, kneeling and looking upwards – all typical attributes of the Tiwanaku style (fig. 11). However, we must note that, concerning these last representations, the figure with the prominent nostrils has a scepter instead of a hatchet; the head that is held in his hand can therefore be interpreted as a trophy rather than as result of a recent act of decapitation.

In another remarkable representation of an anthropomorphic sacrificer, a man on all fours, trying to imitate the gait of a feline, is represented with extraordinary realism. To complete the imitation he wears a mask bearing a feline snout (fig. 12). This sculpture is a synthesis of the fundamental principle of shamanism since it depicts the shaman at the climax of the ceremony; acting like a feline, transformed psychologically



Fig. 16 - Stereotipo della figura di una donna; unico personaggio femminile rappresentato nelle tavolette da fiuto

Stereotypic figure of a woman; unique type of female representation on the snuff trays

casi, senza dubbio, la testa ha un senso di per sé; in altri ha senso solamente nella misura in cui si associa altra figura, correntemente e in forma esclusiva con altro essere umano, con un felino o con un camelide. Ci siamo già occupati dei sacrificatori delle tre specie menzionate; rimane solo da aggiungere che, in relazione al camelide, l'associazione con questo è sempre come sacrificatore; in cambio, con l'uomo e con il felino, si può dare come testa-trofeo, senza che l'atto del sacrificio sia implicito nella figura.

LA RAPPRESENTAZIONE FEMMINILE

MARISCOTTI (1978) ha scritto un trattato su un simbolo umano andino di carattere femminile: «Pachamama, Santa Terra». La fenomenologia delle religioni, dice la studiosa, ha dimostrato che la venerazione della terra proviene dalla venerazione della madre. Come dispensatrice di alimenti per gli uomini e gli animali, la terra fu sentita dall'uomo primitivo come una forza materna che rendeva possibile la vita e, attraverso questa qualità, fu identificata ben presto con la donna. Secondo la credenza più diffusa nelle Ande, Pachamama è una donna.

Nelle tavolette per allucinogeni si ripete con frequenza, in maniera di schema rigidamente stereotipato, la figura di una donna che – almeno in un esemplare – porta incrostazioni romboidali che occupano la regione delle mammelle e del sesso (fig. 16). Questa figura è stata ottenuta con la tecnica d'intaglio in rilievo piano e porta un'acconciatura doppia e originale che adorna la testa. Il suo corpo è romboidale con braccia e gambe aperte, in attitudine recettiva e ha, di conseguenza, un notevole aspetto batraciforme. Forse questa forma ha una relazione con quella osservata da Mariscotti: il simbolo più comune con il quale si rappresenta Pachamama è il rospo e la donna-rospo (MARISCOTTI 1978: 43-46).

by the effect of the snuff powder and taking his victim.

Camelidae also appear in the role of sacrificer (fig. 13). We don't know which of the four species are represented – llama, alpaca, guanaco or vicuña – but it is clear that, along with felines and humans, they are part of a unique group that was invested with the role of sacrificer, with the power to control human life.

THE HUMAN HEAD

Although it has not been proposed, the human head itself could also be considered a symbol. It appears along with the sacrificers, but we also see that on other occasions it is regarded as a trophy. These facts lend a special character to the human head, giving it a kind of symbolism that is generally ignored. The decapitated head, says Valcárcel, «isn't always that of an enemy defeated during a war, it isn't always a symbol of war, it is strictly connected to agricultural-type magic and the human head is related to what the earth can yield, it is associated with fruits and is itself a fruit» (VALCÁRCEL 1958: 569). The human head has been seen in Andean iconography for a very long time and it is very common.

Heads are carved in three-dimensions on the snuff trays, standing out from one of the sides as if the container were the body; the most common representation of this kind is cubic with cylindrical, vertical ears (fig. 14). Another frequent representation of the human head can be seen on flat-panel snuff trays, either engraved or carved in relief, but always featuring two per snuff tray (fig. 15). In these cases, the head undoubtedly has a significance of its own; in other cases its only significance was that it was related to other images – together, alone, with other humans, felines or camelidae. We have already discussed sacrificers of the three kinds previously mentioned. It only remains to say that the camelidae is always seen as a sacrificer; on the other hand the human and the feline can be associated with the head-like trophy without any implied sacrificial act.

THE PORTRAYAL OF THE FEMALE

MARISCOTTI (1978) wrote a treatise about a female Andean symbol called: «Pachamama, Holy Earth.» The religious phenomenology, she claims, has demonstrated that earth worship derives from worshipping the mother figure. Primitive man considered the earth to be the provider of food for humans and animals, a maternal force that made life possible, and because of this the connection to women was soon made. According to most widely held Andean beliefs, Pachamama is a woman.

She appears frequently on snuff trays in a rigidly stereotyped manner: the figure of a woman who, in at least one example, exhibits rhombus-shaped incrustations over her breasts and genitals (fig. 16). This figure was designed using a technique of low-relief carving and wears a unique double

Il felino appare in tutte le categorie degli oggetti artistici; alcune volte il suo corpo è macchiettato e in altre lascia vedere un pelo liscio. Per questo si crede che in alcuni casi potrebbe trattarsi del gatto selvatico andino (*Felis jacobita*) e in altri del puma (*Panthera concolor*). In certe opportunità lo si è rappresentato con tutta la sua integrità e in altri lo si simboleggia con alcune delle sue parti più rappresentative (testa o artigli).

Lo si può incontrare solo, formante parte di scene, o in qualche fase di trasmutazione sciamanica.

Nelle tavolette per allucinogeni ci sono alcuni schemi altamente standardizzati per realizzare la rappresentazione di questo animale. In uno di questi il corpo del carnivoro è stato scolpito a continuazione del recipiente in posizione orizzontale e supera il livello di questo (la testa guarda verso il recipiente); la schiena è molto arcuata e le zampe si flettono ad angolo retto, per unirsi al bordo del recipiente; si potrebbe dire che si trova in un'attitudine di evidente aggressività (fig. 17). Altro

schema, ancora più comune, è quello di una testa con un largo collo che si prolunga dal recipiente alla maniera di un manico, in alcuni casi con ricchezza di dettagli, evidenziando specialmente la sua dentatura; in altri, il lavoro è risultato estremamente schematico (fig. 17). Possono esserci tavolette con una di queste teste, o con due teste parallele. Altre rappresentazioni di felini in tavolette sono variabili; alcune lo mostrano appoggiato verticalmente e di profilo, sopra il bordo del recipiente, con la presenza di uno o due esemplari che si affrontano. Lo si è scolpito anche tridimensionalmente nella parte centrale dei tubi inalatori, in posizione di passo o di riposo; generalmente, sono disposti lungo il tubo, sia sopra di questo che incorporato nel pezzo.

LE RAPPRESENTAZIONI ORNITOMORFE

In riferimento all'uccello come simbolo andino osservato da Valcárcel, dobbiamo segnalare che fra le immagini delle tavolette atacamene il più frequente degli uccelli è il condor (*Vultur gryphus*), che troviamo scolpito generalmente in due varianti: una naturalista e l'altra come un mostro con la testa di vulturido e corpo umano. Il condor naturalista si presenta intagliato tridimensionalmente, con le ali semiaperte, la sua testa può guardare di fronte o verso un lato ed è frequente che porti un medaglione nel petto (fig. 18). Lo si può anche vedere

headress on her head. Her body has a rhombus-like shape with both her legs and arms open, in a receptive manner, consequently making her look like a toad. Maybe this form is related to that observed by Mariscotti: the most common symbol used to represent Pachamama is a toad or a woman-toad (MARISCOTTI 1978: 43-46).

FELINES

Felines appear on all kinds of artifacts; sometimes their body is spotted and sometimes is spotless and sleek. This leads us to believe that some examples portray the Andean wild cat (*Felis jacobita*) while others portray the mountain lion (*Panthera concolor*). Some examples show the feline in its entirety and others symbolize it using its most representative characteristics (head or claws). It can be seen alone, as part of a general scene, or at certain stages of shamanistic transformation.

There are some highly standardized ways of portraying this animal on the snuff trays. In one of these, the body of this carnivorous animal is pictured on the edge of the container in a horizontal position or above (the head looks towards the container); its back is arched and the feet are flexed at right angles to meet the edge of the container; it can be said that the animal is portrayed as having an evidently aggressive demeanor (fig. 17). Another even more common way of portraying the animal is with a wide neck so that the head sticks out from the container rather like a handle. Some examples are highly detailed, particularly regarding the animal's teeth, on others the work is extremely schematic (fig. 17). Snuff trays exist with one of these heads, or two positioned parallel to each other. Other portrayals of felines on the snuff trays vary; some show its vertical profile, above the edge of the container, with one or two other examples that seem to be in confrontation. The feline is also shown three-dimensionally in the central part of the inhalation tubes, either mid-stride or while resting; usually they are found along the tube, either actually on it or on the main section.

With regards to birds as an Andean symbol, as observed by Valcárcel, it should be noted that the most frequently seen on the Atacamian snuff trays is the condor (*Vultur gryphus*). It is generally represented in one of two variables: one where the bird is seen in its natural form and the other where it is seen as

ORNITHOMORPHIC REPRESENTATIONS

With regards to birds as an Andean symbol, as observed by Valcárcel, it should be noted that the most frequently seen on the Atacamian snuff trays is the condor (*Vultur gryphus*). It is generally represented in one of two variables: one where the bird is seen in its natural form and the other where it is seen as



Fig. 17 - Rappresentazioni feline: felino aggressivo (figura superiore) e felino con lungo collo che emerge dalla cassa di una tavoletta da fiuto (figura inferiore)

Feline representations: rampant feline (top) and long-necked feline emerging from the tray's receptacle (bottom)



Fig. 18 - Rappresentazione del condor: tridimensionale (sopra) e bidimensionale (sotto)

Condor representations: carved in the round, and in low-relief

intagliato in tavolette di pannello piano, acconciato con elementi dell'ornamentazione tiwanakoide (fig. 18).

Fra gli altri uccelli rapaci rappresentati, ce n'è uno che non sappiamo se è una specie della famiglia delle *Accipitridae* (aquile, aquilotti, *peuco*). Si conosce solamente la rappresentazione di questi uccelli in due esemplari di tavolette. In una appaiono due di questi uccelli, posati sulla testa dei due esseri umani e anche nell'altra due uccelli, ma questa volta posati sopra le spalle di un personaggio di stile monolitico tiwanakoide.

La testa di queste forme-falco minori, ugualmente a quella del felino, è uno dei componenti accessori dello stile tiwanako e, ugualmente a quella, la si trova a chiusura di raggi, scettri e corone.

I CAMELIDI

I camelidi corrispondono indubbiamente a un altro dei simboli andini. Nelle tavolette per allucinogeni la rappresentazione naturalista dei camelidi è scarsa; troviamo, sì, un camelide

a monster with the head of a vulture and the body of a human. The condor in its natural form is engraved in three dimensions, with its wings half open, the head looking either to the front or to the side and frequently wears a pendant on its chest (fig. 18). It can also be seen engraved on flat panel snuff trays wearing Tiwanaku ornamental objects on its head (fig. 18).

We are unsure if one other bird of prey portrayed belongs to the *Accipitridae* family (eagle, little eagles, *peuco*). These birds are only depicted in two examples on the snuff trays. In one, two of the birds are seen sitting on the head of two humans, in the other there are also two birds but this time sitting on the shoulders of a person depicted in the Tiwanaku style.

The head of this small bird, like that of the feline, is one of the accessory components of the Tiwanaku style. It is equally common to find rays, scepters and crowns.

THE CAMELIDAE

The camelidae undoubtedly correspond to another Andean symbol. Portrayal of camelidae in their natural form on the snuff trays is rare, although it is true that we can see very sophisticated camelidae with all the Tiwanaku attributes engraved on flat panel snuff trays. The animal is shown profile on a stepped pedestal. It wears a crown on its head, a large pendant around its neck that seems to come from near its ears and a kind of cloak on its back incorporating a frontal feline head at the end. The camelidae has a bundle on its back consisting of a human face with branches coming out of it (fig. 19). In some cases, these branches have plant-like characteristics similar to patterns that appear in Chavín and that CORDY-COLLINS (1979) believes represent the cotton plant. Patterns associated with the eyes and heels of the animal are similar to those identified by YACOVLEFF and HERRERA (1934-45: 258) as corn in pre-Colombian Andean iconography. The association of camelidae with plants would not be unusual. According to the Andean vision of the world, the agricultural cycle had a strict relationship with camelidae. For example, the constellation of the llama signaled the time for cultivation – the period when llama were sacrificed to gain favor for a good harvest (URTON 1981).

Despite the fact that the portrayal of camelidae on the snuff trays is rare, as previously mentioned, the head of this animal is always present on the distal end of Tiwanaku snuff tubes. Regardless of whether the tube is decorated or not, the head is depicted as a little gargoyle – the hallucinogenic powders that were to be inhaled penetrated through the mouth of the image. It was fashioned according to the usual pattern: the head of the animal with its pronounced ears folded towards the tube; a ribbon passed through the ears and round the tube, which served as the animal's neck (fig. 20).

Only two of the decorated pipes found have camelidae decorated on them. These examples are foreign and are the only ones that show a figurative model (fig. 21).

molto sofisticato, con tutti gli attributi tiwanakoidi, inciso su tavolette di pannello piano. L'animale appare di profilo su un piedistallo a scala, porta una corona sulla testa, un medaglione al collo che origina nelle orecchie e, percorrendo la schiena, una specie di mantello che termina in una testa di felino in vista frontale. Questo camelide ha sempre sulla sua schiena un fagotto costituito da un viso umano dal quale fuoriescono ramificazioni (fig. 19). Queste ramificazioni in alcuni casi hanno caratteristiche fitomorfe, simili a motivi che appaiono in Chavín e che CORDY-COLLINS (1979) ritiene che rappresentino il cotone. E' possibile anche a volte osservare nelle terminazioni delle fasce che sorgono dall'occhio e dal tallone di questo animale, un motivo assomigliante a quello che YACOVLEFF e HERRERA (1934-45: 258) identificano come mais nell'iconografia precolombiana andina. L'associazione di questo camelide con vegetali non sarebbe strana, giacché a livello della cosmovisione andina il ciclo agricolo aveva una stretta relazione con i camelidi; per esempio, la costellazione del lama segnalava l'epoca della coltivazione, momento in cui si sacrificavano dei lama per propiziare un buon raccolto (URTON 1981).

Sebbene, come dicevamo, la rappresentazione dei camelidi sulle tavolette è scarsa, sui tubi per inalare allucinogeni del periodo di Tiwanaku la testa di questo animale è sempre presente nell'estremo distale di questo strumento. Che il tubo abbia o meno un'altra decorazione, la testa appare scolpita alla maniera di una piccola gargolla, per la cui bocca penetrano le polveri psicoattive che devono essere inalate. La scultura è stata eseguita seguendo sempre il medesimo modello: una testa naturalista con orecchie pronunciate piegate contro il tubo; attraverso di esse passa un nastro che, a mo' di collare, circonda il tubo o, che è lo stesso, il collo dell'animale (fig. 20).

In solamente due delle poche pipe decorate appare la rappresentazione di camelidi. Questi esemplari sono estranei e sono gli unici che mostrano un modellato figurativo (fig. 21).

ALTRE RAPPRESENTAZIONI ZOOMORFE

Per completare l'iconografia zoomorfa, consideriamo le rappresentazioni di altri animali che, sebbene meno numerose, hanno avuto anch'esse la loro importanza nella cosmovisione atacamena.

La rappresentazione del serpente non è frequente. La sua incorporazione ha a che vedere con l'influenza di Tiwanako e la si incontra principalmente in un tipo di cucchiaio che accompagna il corredo di strumenti per allucinogeni. Anche l'armadillo (*Euphractus nati*) appare su tavolette per allucinogeni come figura tridimensionale annessa al recipiente. La volpe (*Pseudolapex* sp.) è stata osservata almeno su una tavoletta e le lucertole su tubi inalatori.

GLI ESSERI TERATOMORFI

Sebbene abbiamo già riferito di alcuni esseri mostruosi, metà uomini e metà animali, vale la pena tornare sul tema e tratta-

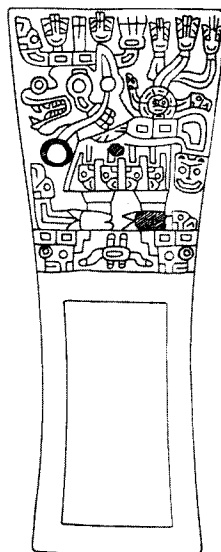


Fig. 19 - Camelide in stile tiwanaku che porta sulla sua schiena un viso da cui fuoriescono proiezioni fitomorfe

Tiwanaku style camelid carrying on its back a face with phytomorphic projections

OTHER ZOOMORPHIC REPRESENTATIONS

To round off our discussion of zoological iconography, here we shall refer to the portrayal of other animals that, despite being less numerous, were also important in the Atacamian world.

Portrayal of snakes is not common. The influence of Tiwanaku explains its inclusion; it is seen above all on a kind of spoon that is part of the kit used with hallucinogens. Even the armadillo (*Euphractus nati*) can be seen on the snuff trays as a three-dimensional figure next to the container. The fox (*Pseudolapex* sp.) has been observed on at least one snuff tray, and lizards on inhalation tubes.

TERATOMORPHIC BEINGS

Even though we have already referred to a few half-man, half-animal, monster-like beings, it is worthwhile return to this subject and treat it as a separate category. Two of these beings, the feline-anthropomorph and the camelidae-anthropomorph, have already been noted for their role as sacrificers; we described them in their three-dimensional versions, engraved on flat snuff trays in the classical Tiwanaku style; that is, kneeling on a pedestal, looking upwards, crowned, holding a scepter, and a cloak, but without a trophy-head or hatchet.

While the previously mentioned beings are characterized by their animal head and human body, there are others that are almost totally human apart from some partial animal-like components. For example, the aforementioned man with the long nose sometimes shows an impressive set of feline teeth.

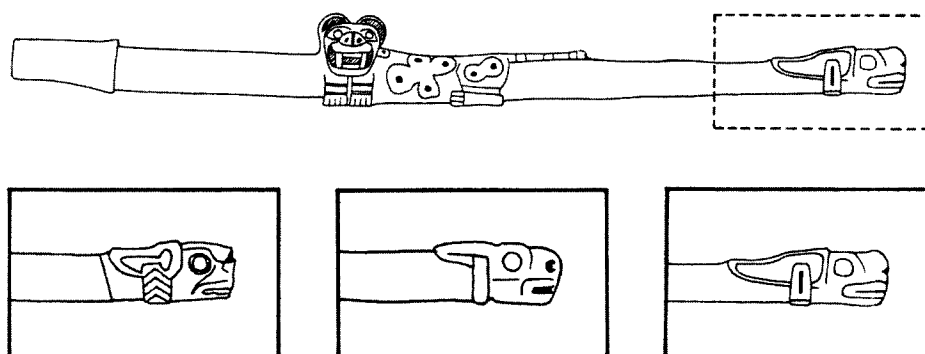


Fig. 20 - Teste di camelidi che decorano le terminazioni distali dei tubi inalatori con influenze stilistiche tiwanaku / Camelid heads decorating the distal end of Tiwanaku style snuffing tubes

re questa immaginazione teratomorfa come una categoria specifica. Due di queste entità, il felino-antropomorfo e il camélide-antropomorfo, le abbiamo segnalate nella loro qualità di Sacrificatori e le abbiamo descritte nelle loro versioni tridimensionali, incise su tavolette pianiformi e sotto il classico stile di Tiwanaku; cioè, genuflesso sul piedistallo, guardando in alto, con corona, scettro, mantello, ma senza testatrufo né ascia.

Mentre le precedenti entità si caratterizzano per avere la testa zoomorfa e il corpo antropomorfo, ve ne sono altre che – essendo quasi totalmente umane – possiedono certe componenti parziali di animali. Per esempio, l'uomo dalla narice grande, di cui abbiamo trattato in precedenza, evidenzia a volte di un'impressionante dentatura felina.

FIGURE MULTIPLE

Sino ad ora abbiamo riferito di rappresentazioni di entità individuali, ad eccezione di quando abbiamo citato teste umane in coppia, che si possono osservare su tavolette per allucinogeni. Nella cosmovisione andina, il concetto di entità doppie va associato all'idea del sovrannaturale; sono considerati come embrioni della luna, del fulmine e del tuono. Generalmente simboleggiano agenti distruttori che provocano il termine di un'era e l'inizio di un'altra (MARISCOTTI 1978: 45-46). I camelidi-sacrificatori gemelli che osserviamo in tavolette di San Pedro de Atacama, così come le teste menzionate e altre rappresentazioni doppie, dovevano essere investite di qualche simbolismo di questo tipo. Nelle tavolette, le figure che formano ciascuna coppia sono sempre identiche (esistono poche eccezioni). Le figure umane gemelle sono presentate generalmente in piedi, con le mani, quando sono rappresentate, sul petto.

La presenza di tre figure in una medesima tavoletta è poco frequente; i personaggi stanno in piedi e guardano di fronte all'osservatore. Le tavolette con quattro personaggi sono ancora più rare. Ci sono due stili ben definiti di queste rappresentazioni multiple. In uno, ogni personaggio è ridotto a testa e tronco, con lineamenti morbidi e decorazione incisa; nell'altro, sono state evidenziate maggiori porzioni anatomiche; le figure sono angolose e non portano alcun tipo di decorazio-

Until now we have referred to the portrayal of individuals, with the exception of pairs of human heads that can be seen on snuff trays. According to the Andean vision of the world, the concept of double entities was associated with the supernatural; both are considered as engendered

by the moon, rivers and thunder. Generally speaking, they symbolize destructive forces that bring about the end of one era and the beginning of another (MARISCOTTI 1978: 45-46). The twin camel sacrificers that can be seen on snuff trays in San Pedro de Atacama, like the aforementioned heads and other twin representations, were invested with symbolism of this type. On the snuff trays, the two figures that make up a couple are always identical (few exceptions exist). The human twin figures are usually portrayed standing, with their hands, if represented at all, on their chests.

The presence of three figures on the same snuff tray is infrequent: the figures are standing and look forward. Snuff trays with four figures are even rarer. Two definite styles of such multiple-representation have been identified. In one, each figure has only a head and torso, portrayed using soft lines and with engraved decoration; the other shows large anatomical features; the figures are angular and have no decoration. We only know of one snuff tray featuring five figures, all human and identical to each other. Like those featuring two, three and four figures, they have their arms crossed and behind their backs. This makes us suppose that they are groups of dancers (fig. 22).

STYLES AND SEQUENCES

LLAGOSTERA *et al* (1988) analyzed the iconography of the snuff trays from a site in San Pedro de Atacama (Solcor-3) and distinguished one period that was immediately pre-Tiwanaku and another with obvious influences from this culture. The first can be placed in the Early Period at 250-450 AD; while the second can be placed in the Middle Period dating from 450 BC to at least 680 AD.

According to these researchers the predominant snuff trays from the Early Period are characterized by rectangular containers that bear an anthropomorphic figure shown in three dimensions above the cavity border, in a simple style, without the appliqué and clothing seen on the figures in the period influenced by Tiwanaku culture. On this kind of snuff tray, attention is drawn to the figures' large, rectangular ears and to the arms that reach down to the ground (fig. 7).

In the phases corresponding to the Early Period of other

ne. Conosciamo una sola tavoletta con cinque figure, tutte umane e identiche fra loro e, similmente a quelle con due, tre e quattro personaggi, portano le braccia conserte sulla schiena. Ciò ci fa supporre che si tratti di gruppi di danzanti (fig. 22).

STILI E SEQUENZE

LLAGOSTERA e coll. (1988) analizzarono l'iconografia delle tavolette per allucinogeni in un sito di San Pedro de Atacama (Solcor-3) e vi distinsero una fase immediatamente pre-Tiwanaku e un'altra con evidenti influenze di questa cultura dell'altopiano. La prima si inserisce nel Periodo Precoce e ci dà una fascia cronologica di 250-450 a.C.; mentre la seconda si ascrive al Periodo Medio, con date che vanno dal 450 a.C. sino ad almeno il 680 d.C.

Secondo questi ricercatori, le tavolette predominanti nella prima fase e che sono rappresentative del Periodo Precoce si caratterizzano per recipienti rettangolari che portano un personaggio antropomorfo scolpito nelle tre dimensioni sopra al bordo, in uno stile speciale ma semplice, senza le applicazioni e gli abbigliamenti che si osservano nei personaggi della fase dell'influenza Tiwanaku. In tavolette di questo tipo chiamano l'attenzione le orecchie grandi e rettangolari delle figure, così come le braccia che si estendono fino al suolo (fig. 7).

Nelle fasi corrispondenti al Periodo Precoce di altri siti appaiono personaggi simili; alcuni di questi con un cappello in forma di testa zoomorfa, ciò che fa pensare a sciamani nella versione dell'«alter ego». Sarebbero specifici di questo momento anche le rappresentazioni di due personaggi gemelli, alcuni molto stilizzati, che possono o meno portare decorazione incisa. Le precedenti descrizioni di tre, quattro e sino a cinque personaggi (fig. 22) si localizzerebbero anch'esse in questo periodo sebbene, specialmente quelle con maggior numero di figure, provengono da fasi più antiche. Le teste tridimensionali, fra le quali risaltano quelle con orecchie cilindriche, così come le teste gemelle su un pannello pieghevole, provengono ugualmente da fasi più antiche e si prolungano sino al Periodo Precoce (fig. 15). La rappresentazione zoomorfa in questo periodo è molto meno frequente di quella della figura umana. La più rappresentativa è quella del felino dalla schiena arcuata che guarda verso il recipiente della tavoletta e si unisce a questa con le sue zampe piegate ad angolo retto (fig. 17). I camelidi e il condor appaiono raramente.

Nel Periodo Medio, con l'influenza di Tiwanaku, l'arte delle tavolette psicotrope è stata soggetta a modifiche notevoli, con un inizio attorno all'anno 450 d.C. (LLAGOSTERA *et al.* 1988: 64-65). A partire da questo momento si popolarizzano le tavolette con forma iperbolica e a pannello piano, che può essere o meno decorato. Quando presentano decorazioni, queste si manifestano attraverso le classiche figure che abbiamo segnalato come caratteristiche dell'influenza di Tiwanaku, con i

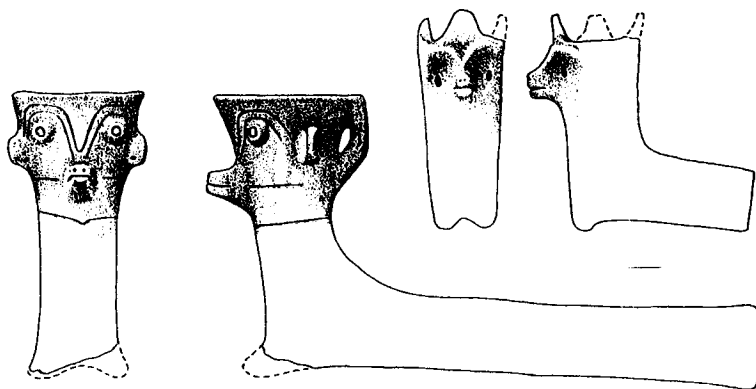


Fig. 21 - Pipe di ceramica con rappresentazioni di camelidi
Ceramic pipes with camelid representations

sites, similar figures can be seen; some of them have animal headdresses recalling the «alter ego» of the shaman. The portrayal of twins, some of which were heavily stylized, either with or without engraved decoration, would also be characteristic of this period. The previous description of three, four or up to five carved figures (fig. 22) also date to this period even though, (particularly those with a higher number of figures) actually have roots in earlier phases. The three-dimensional heads (some of which have cylindrical ears), like the twin heads on a flat panel, also date from earlier periods, and extend into the Early Period (fig. 15). Zoomorphic representations are less frequent in this period than the human form. The most frequent representation is that of the feline with an arched back looking towards the cavity area of the snuff tray with its feet bent at right angles (fig. 17). Camelidae and condors rarely appear.

In the Middle Period, due to the influence of Tiwanaku, the art of psychoactive snuff trays was subject to noteworthy modifications beginning around the year 450 AD (LLAGOSTERA *et al.* 1988: 64-65). From this moment on, hyperbolic snuff trays with flat panels with or without decoration became popular. Those with decoration show the classic figures we mentioned before as characteristic of Tiwanaku influence – frontal-views of anthropomorphic figures or profile views of genuflect figures, with scepters, crowned or rayed heads. Beheading figures also appear, as do felines, camelidae, condors and monster-like beings decorated with secondary, exuberant iconography which is exclusive to and characteristic of the Tiwanaku style.

TORRES (1984) identifies 26 elements of Tiwanaku compositions which, in consequence, help to define this style. Amongst them we can see: small feline, fish, bird and human heads, a undulated three-part element, rectangles containing a zigzag line, angular elements, semi-circles with three or more incisions, step-like patterns, or bars with one or two concentric circles. Torres suggests that the organization of these elements in a conglomeration or single unit that expresses the basic Tiwanaku themes may well follow certain structural patterns.

Representations on the Tiwanaku snuff trays can be three-dimensional or engraved on a flat panel; in any case, some of the 26 elements noted by Torres are always present, which

personaggi antropomorfi frontali o laterali genuflessi, con scettri, corona o pettinature radiali. Appaiono anche decapitatori, felini, camelidi, condor ed esseri mostruosi ornati con un'iconografia secondaria ed esuberante, esclusiva e caratteristica di questo stile dell'altopiano.

TORRES (1984) distingue 26 elementi che si integrano nelle composizioni tiwanakoidi e che, di conseguenza, fanno parte della definizione di questo stile. Fra di essi si distinguono: piccole teste di felino, di pesce, di uccello e di uomo, un elemento ondulato tripartito, rettangoli che contengono una linea a zigzag, elementi angolari, semicircoli con tre o più incisioni, motivi a scala, barre con uno o due cerchi concentrici. Torres suggerisce che l'organizzazione di tutti questi elementi in un conglomerato, o unità coerente, che esprime i temi basici di Tiwanaku, potrebbe obbedire a certi schemi strutturali.

Le rappresentazioni nelle tavolette tiwanakoidi possono essere tridimensionali o incise su un pannello piano; in qualunque caso, è sempre presente qualcuno dei 26 elementi segnalati da Torres, un fatto che rivela la loro filiazione. Le tavolette piane dello stile tiwanaku più classico sono abbastanza rigide nel loro canone di presentazione iconografica. Ci sono praticamente tre schemi che si ripetono nei pannelli: uno che rappresenta un camelide di profilo; un altro che mostra una figura di profilo che guarda verso l'alto e che porta uno scettro (può essere quello dell'uomo con narice prominente, un felino o un condor); e una figura umana in posizione frontale. Ciascuno di questi schemi può presentare variazioni, ma senza alterare sostanzialmente i moduli canonici che compongono il pannello in ciascuno dei tre casi. A sua volta, i moduli sono strutturati da piccoli elementi che si combinano o ripetono armoniosamente, offrendo un aspetto barocco alla composizione generale.

Dietro a una stilistica unificatrice imposta da Tiwanaku, si apprezza una diversità di origini delle entità che compongono il suo panteon. Diversità che indubbiamente fu dovuta all'adozione di molte divinità locali di diverse regioni nel processo di aggregazione multiethnica che oggi conosciamo come Tiwanaku. I 26 elementi decorativi secondari dello stile tiwanaku consacrarono come universali entità che in precedenza avevano validità solamente dentro le proprie etnie. Si produce la penetrazione di una concezione artistica estranea per rappresentare personaggi mitologici estranei alla cosmovisione atacamena; cioè, si importano i personaggi e la forma di rappresentarli. Le immagini tiwanakoidi recavano a San Pedro de Atacama una pomposità non nota in precedenza; gli scettri, le corone e le pettinature senza dubbio furono

reveals this connection. The flat snuff trays in the more classical Tiwanaku style are quite rigid in their norms of iconographic presentation. There are three patterns which are repeated on the panels: one which represents the profile of a camelidae; another

which shows the profile of a figure looking upwards and holding a scepter (this one can be either the man with the long nose, a feline or a condor); and the other is a front view of a human figure. Each of these can have some variation but not enough to modify the norms that make up the panel in each of the three cases. In their turn, the forms are made up of small elements that combine and repeat themselves, lending a baroque style to the overall composition.

The different entities

that make up this pantheon have many different origins despite the stylistic unification imposed by the Tiwanaku culture. This diversity is undoubtedly due to the adoption of many local gods from various regions during the process of multi-ethnic aggregation, resulting in what we know today as Tiwanaku. Its 26 secondary decorative elements consecrated as universal entities that previously were valid only amongst their own ethnic group. This resulted in the penetration of an artistic concept foreign to the Atacamian vision; that is, they imported the figures and the way of portraying them. The Tiwanaku images at San Pedro de Atacama have a certain pomposity not previously seen; the scepters, crowns and hairstyles were undoubtedly status symbols and instilled the importance of status and hierarchy in the social and political arena.

Later, towards the end of the Tiwanaku phase and indeed after it – the Late-Intermediate and Late Period – the drawings on the snuff trays in San Pedro de Atacama became simplified and standardized. The human figure lost its vitality, with the exception of the portrayal of the frog-like female form (fig. 16). Overall, the feline head with the long neck predominate as handle of the snuff tray (fig. 17). We can also see, rare as it may be, the head of a camelidae in this same way. The other entity that dominates in this later period is the condor (fig. 18). This was sculpted three-dimensionally, with the body viewed straight-on, the head looks to one side, the wings are half-open and a pendant on its chest.

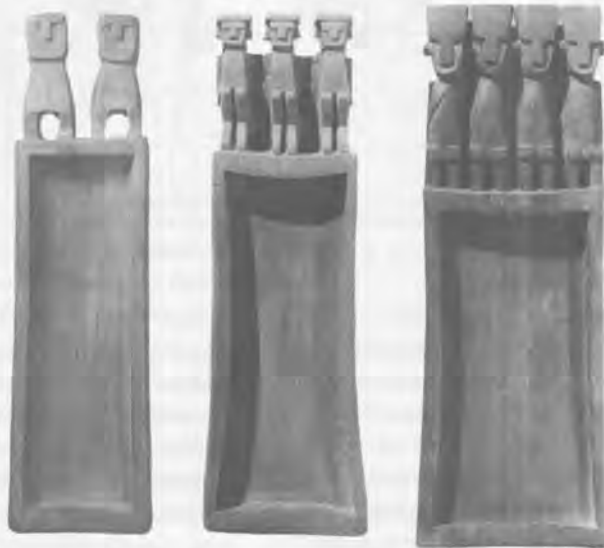


Fig. 22 - Tavolette da fiuto con presenza di più di una figura umana
Snuff trays with multiple representations of human beings

emblemi di prestigio e inculcarono il concetto di stato e gerarchia a un livello più elevato di relazioni sociali e politiche.

Più tardi, verso la fine della fase tiwanaku e nei tempi posteriori – Periodo Intermedio Tardo e Periodo Tardo – le rappresentazioni nelle tavolette per allucinogeni di San Pedro de Atacama si semplificano e standardizzano. La figura umana perde vitalità, ad eccezione nel fatto che rispetta la rappresentazione femminile dall'aspetto batraciforme (fig. 16). Predomina inoltre la testa del felino dal grande collo che costituisce il manico della tavoletta (fig. 17). Si può anche presentare, sebbene raramente, la testa del camelide in questa medesima forma. L'altra entità che predomina nei periodi tardi è il condor (fig. 18). Questo è stato scolpito tridimensionalmente, con il corpo di fronte e la testa che guarda verso un lato, le ali semiaperte e un medaglione nel petto.

SCIAMANESIMO ATACAMENO

Gli individui che a San Pedro di Atacama sono stati incontrati in tombe associate con pipe o tavolette, nella loro generalità sono maschi adulti, un fatto che circoscrive l'uso di questi artefatti e pratiche al lato maschile della società. In casi molto infrequenti sono stati trovati come parte del corredo funerario di bambini e anche in questi casi, per la presenza di archi e frecce, si tratterebbe di maschi; sono stati contati casi di donne anziane che portano tubi inalatori, ma mai tavolette.

Altra caratteristica dei portatori di artefatti psicotropi è che normalmente presentano un corredo funerario più rilevante e numeroso che il resto degli altri individui. Si distingue in questi arredi la presenza di mazze o asce, di artefatti di metallo, di oggetti di maggiore valore estetico, accompagnamento di offerte di categoria superiore (corpi completi di camelidi) e componenti estranei, specialmente vasellame e abiti intessuti di provenienza transandina. Questa gamma di componenti rilevanti sta riconoscendo gli individui portatori di parafernali psicotropi come personaggi insigniti di uno statuto speciale, di gerarchia e di potere dentro al gruppo, segnalati come autorità che coniugavano il controllo sociale e sovranaturale.

ELIADE (1976) osservava che fra le popolazioni sudamericane lo sciamano usufruisce di un prestigio e di un'autorità notevoli. Solamente gli sciamani possono arricchirsi, cioè accumulare cucchiai, pettini, asce, ecc. Questo autore aggiunge che è grazie alle capacità estatiche, più che al suo prestigio di mago, che lo sciamano sudamericano deve la sua posizione magico-religiosa e la sua autorità sociale.

MÉTRAUX (1944), riferendosi agli indigeni del Chaco, riportava che l'influenza degli sciamani sulla comunità era considerevole e in alcuni casi erano realmente i capi del gruppo. Gli indigeni Abiponi consideravano un crimine contraddire le loro parole od opporsi ai loro desideri o comandi e temevano le loro vendette. Gli sciamani ottenevano vantaggi sostanziali dalla loro professione: dopo una spedizione, questi medesimi Abiponi aggiudicavano allo sciamano che li aveva accompagnati la parte migliore del bottino, un fatto che faceva disporre allo sciamano di utensili domestici superiori a quelli del resto del gruppo. Rispetto ai Chiriguani, il medesimo autore

ATACAMIAN SHAMANISM

Individuals found in San Pedro de Atacama with pipes and snuff trays in their tombs were generally adult males. This fact confines the use of these artifacts and the associated activities to the males of the society. Infrequently they have been found as part of the funeral accessories of children and even in these cases – judging from the presence of bows and arrows – they appear to be male. There have been cases of old women with inhalation tubes, but never with snuff trays.

Another characteristic concerning those who were found with these hallucinogenic artifacts is that they normally had more numerous and important funeral accessories than those that did not. Amongst the items buried with them one can find clubs or hatchets, metal artifacts, decorative objects, accompanied by offerings of a superior type (such as the entire corpse of camelidae) and foreign objects, such as earthenware and clothes made from fabrics originating from across the Andes. This array of remarkable objects identifies the individuals that were buried with them as having a high social status, and important social standing or power within the group. This is seen as authority with control over society and the supernatural world.

ELIADE (1976) observed that the shaman enjoyed prestige and a position of notable authority among the South American populations. Only shamans could accumulate wealth, that is collect spoons, combs, hatchets *etc.* This author adds that South American shamans owed their magic-religious position of authority in society more to their capacity for ecstasy than to their abilities as magicians.

MÉTRAUX (1944), while referring to the indigenous peoples of the Chaco, said that the shamans' influence on the community was considerable and in some cases shamans were the actual group leaders. The Abipons considered contradicting the shaman's words or objecting to their desires or commands to be a crime and lived in fear of revenge. Shamans gained substantial advantages from this profession: after an expedition, the Abipon people awarded the shaman who accompanied them the best of the booty, which meant the shaman had better domestic utensils than the rest of the group. Referring to the Chiriguani people, Métraux noted that chiefs were men singled out for their courage, eloquence and, often, for their magic powers. They enjoyed notable prestige and had enormous authority.

Beginning in the Early Period, a complex network of interaction emerged between the Atacamians and the neighboring populations. The latter's higher level of efficiency allowed the people of the region to develop much further than would normally have been the case in such an arid terrain. Said interaction is evident through the numerous foreign objects seen at the archaeological sites in San Pedro de Atacama, and through luxurious and everyday objects, and through utilitarian objects. Among these, are notable *cebil* (*Anadenanthera colubrina*) and coca leaves (*Erythroxylum* spp.). These plants have never borne fruit in San Pedro de Atacama as the climate in this region is the opposite of the plants' own natural habitat. These plants must have been obtained from south-east

(MÉTRAUX, ms.) segnala che i capi erano uomini distinti per il loro coraggio, eloquenza e, spesso, per il loro potere magico. Usufruiavano di un notevole prestigio e possedevano non poco potere.

A partire dal Periodo Precoce si è venuta a strutturare una complessa rete di interazioni fra gli atacameni e le popolazioni vicine, la cui elevata efficienza permise che questa regione raggiungesse livelli di sviluppo maggiori di quelli offerti da un territorio estremamente desertico, destinato alla marginalità. Questa interazione è evidente per i numerosi oggetti di provenienza diversa che si incontrano nei contesti archeologici di San Pedro de Atacama, da oggetti lussuosi sino a oggetti di comune utilità, così come di consumo. Fra questi ultimi si distinguono il *cebil* (*Anadenanthera colubrina*) e le foglie di coca (*Erythroxylum* spp.), le cui piante non hanno mai fruttificato a San Pedro de Atacama, a causa delle condizioni climatiche opposte a quelle del loro habitat naturale; di conseguenza, questi dovevano essere ottenuti dai loro territori, che oggi sono il sudest della Bolivia e il nordovest dell'Argentina. La partecipazione corporativa e solidale delle diverse popolazioni in un flusso reticolare di scambio e di reciprocità ha potuto superare le avversità dell'ambiente, rafforzando un'infrastruttura così solida ed efficiente di complementarità, che persistette durante i periodi precolombiani (LLAGOSTERA 1996).

La maggiore concentrazione di oggetti stranieri, a volte di provenienza remota, fra gli arredi funebri degli sciamani atacameni, li fa apparire molto relazionati con il traffico carovaniero transandino; un fatto che, indubbiamente, non era organizzato individualmente, bensì era un'attività di gruppo che necessitava di essere coordinata da un capo. Questo, sommato a quanto commentato in precedenza, rafforzerebbe l'ipotesi che lo sciamanesimo e il comando etnico fra gli atacameni sarebbero intimamente associati e nella mano di una singola persona.

Il carattere di prestigio inerente gli oggetti stranieri influenzò anche gli strumenti sciamanici. Sebbene indubbiamente molte delle tavolette sono propriamente atacamene, ce ne sono altre la cui diversità di forme, di stili e di legno straniero fanno pensare a una diversità d'origine di questi oggetti. E' molto difficile accettare che artefatti così speciali come questi siano stati incorporati a un semplice sistema di baratto. Se è ben certo che molti beni e oggetti, come il vasellame straniero, erano accessibili per la via reticolare e distributiva a tutti i membri della società atacamena, altri, come le pipe e più tardi le tavolette per allucinogeni, dovettero essere ottenute attraverso un qualche tipo di scambio rituale e muoversi esclusivamente all'interno di certe sfere che coinvolgevano gli sciamani-*cacique*, privilegiando e rafforzando gli stati gerarchici.

La complessità e la sofisticazione del sistema reticolare non solo inseriva traffico di oggetti apparentemente comuni come il vasellame e il vestiario, bensì anche elementi di carattere liturgico, come le tavolette, impregnati del più elevato simbolismo ideologico e ascritti alla sfera sciamanica. La loro mobilità nello spazio circumpunense necessariamente dovette avere connotazioni sociopolitiche più speciali, sviluppate in uno scenario cerimoniale e ritualistico.

Bolivia and north-west Argentina. This co-operation between the different populations, this reciprocal network of exchange, allowed them to overcome difficulties connected to the climate. A solid and efficient complimentary infrastructure was thus reinforced, and carried on throughout the Pre-Columbian Period (LLAGOSTERA 1996).

The high concentration of foreign objects, at times from very remote areas, found among the Atacamian shamans' funeral accessories, suggests a definite connection with the caravans that crossed the Andes. This activity was absolutely not carried out alone – it was a group activity, needing to be coordinated by a chief. This, in addition to what was noted above, reinforces the idea that shamanism and the governing power over the different Atacamian groups were closely connected and controlled by one single person.

The prestigious nature of these foreign objects even had an influence on the equipment used by the shamans. Even though most of the snuff trays are definitely Atacamian in origin, others with different shapes, styles and made from foreign wood suggest a range of origins. It is difficult to accept that special artifacts such as these were involved in a simple bartering process. If it is certain that many objects and belongings, like foreign earthenware, were traded via this network and distributed amongst all the members of the Atacamian society, then other objects, such as pipes and, later on, snuff trays, must have been obtained through some kind of ritual exchange system exclusive to certain spheres involving the shaman-*cacique*, giving privileges to and reinforcing the hierarchical system.

The complexity and sophistication of this network did not just include the traffic of seemingly common objects such as earthenware and clothing, but also liturgical objects, such as snuff trays bearing the highest of ideological symbols and attributed to the works of the shaman. The way they traveled throughout the *Circumpunense* area must have had very special social and political connotations, developed in a ceremonial or ritualistic sense.

A series of situations can be observed concerning those individuals found with hallucinogenic paraphernalia that, in the end, singles them out as important figure in a social and political sense, capable of mastering the natural and supernatural worlds, possessing symbols of power and status and being involved in trans-Andean caravan traffic. This suggests to us that the individuals who mastered all of the above mentioned entities could have been *cacique*-shamana that sustained the Atacamian world and controlled the balance between the earthly and heavenly worlds.

NOTE

¹ Rest place found along Inca roads.

AGUSTÍN M. LLAGOSTERA
Museo Arqueológico R. P. Le Paige
Universidad del Norte
San Pedro de Atacama, II Región, Chile

Attorno ai personaggi associati con parafernali psicotropi, si osserva una serie di situazioni che, in definitiva, li raffigurano come personaggi peculiari nel contesto sociopolitico, in grado di maneggiare il mondo naturale e sovranaturale, che possiedono emblemi di potere o di stato e relazionati con il traffico carovaniero transandino. Quanto analizzato in precedenza ci suggerisce che gli individui che coniugavano le condizioni enumerate, avrebbero potuto essere *cacique*-sciamani che sostenevano il mondo fra gli atacamení, controllando l'equilibrio terrestre e cosmico.

NOTE

¹ Luogo di sosta lungo le strade incaiche.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- BERENGUER J., A. DEZA, A. ROMAN & A. LLAGOSTERA 1986. «La Secuencia de Myriam Tarragó para San Pedro de Atacama: Un Test por Termoluminiscencia» *Revista Chilena de Antropología* 5: 17-54. Santiago.
- BOMAN E. 1932. «Pipas de Fumar de los Indígenas de la Argentina» *Anales del Museo Nacional de Historia Natural Bernardino Rivadavia* (Buenos Aires) 35: 309-341.
- CORDY-COLLINS A. 1979. «Cotton and Staff God: Analysis of an Ancient Chavin Textile» In: A. Pollard Rowe & L. Schaffer (Eds.). *The Junius B. Bird Pre-Columbian Textile Conference*, 51-60. The Textile Museum and Dumbarton Oaks. Washington, DC.
- ELIADE M. 1976. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica (Segunda Edición en Español). México.
- KRAPOVICKAS P. 1958-59. «Arqueología de la Puna Argentina» *Anales de Arqueología y Etnología*, 14-15: 53-113. Mendoza.
- LATCHAM R.E. 1938. *Arqueología de la Región Atacameña*. Prensas de la Universidad de Chile.
- LE PAIGE G. 1957-58. «Antiguas Culturas Atacameñas en la Cordillera Chilena» *Anales de la Universidad Católica de Valparaíso*, n.s 4-5, 143 pp. Valparaíso.
- LLAGOSTERA A. 1996. «San Pedro de Atacama: Nodo de Complementariedad Reticular» *Estudios y Debates Regionales Andinos* 91: 17-42, La Integración Surandina Cinco Siglos Después. Cuzco.
- LLAGOSTERA A., C.M. TORRES & M.A. COSTA 1988. «El Complejo Ppsicotrópico de Solcor-3 (San Pedro de Atacama)» *Estudios Atacameños* 9: 61-98. Universidad del Norte. San Pedro de Atacama.
- MARISCOTTI A.M. 1978. «Pachamama Santa Tierra: Contribución al Estudio de la Religión Autóctona en los Andes Centro-Meridionales» *Indiana* 8. Gebr. Mann Verlag Berlin.
- MÉTRAUX A. 1944. «Estudios de Etnografía Chaquense» *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263-312. Mendoza.
- MÉTRAUX A. n.d. *Tribus de las Laderas Orientales de los Andes Bolivianos* (ms).
- MOSTNY G. 1958. «Máscaras, Tubos y Tabletas para Rapé y Cabezas Trofeos entre los Atacameños» *Actas XXXI Congreso Internacional de Americanistas, Miscellanea Paul Rivet, Vol. II*, 379-392. México.
- NÚÑEZ L. 1963. «Problemas en torno a la Tableta de Rapé» *Anales de la Universidad del Norte* 2: 149-168. Congreso Internacional de Arqueología de San Pedro de Atacama, San Pedro de Atacama.
- NÚÑEZ L. 1964. «El Sacrificador, un Elemento Cotradicional Andino» *Noticiario Mensual* 96: 1-7. Museo Nacional de Historia Natural. Santiago.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1985. «Aspectos Chamanísticos y Neurofisiológicos del Arte Indígena» En: *Estudios en Arte Rupestre*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago.
- SERRANO A. 1966. *Manual de la Cerámica Indígena*. Ediciones Assandri (Segunda Edición). Córdoba.
- TORRES C.M. 1984. «Iconografía de las Tabletas para inhalar Sustancias Psicoactivas de la Zona de San Pedro de Atacama, Norte de Chile» *Estudios Atacameños* 7: 178-196. Universidad del Norte. San Pedro de Atacama.
- TORRES C.M. 1986. «Tabletas para Alucinógenos en Sudamérica: Tipología, Distribución y Rutas de Difusión» *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 37-53. Santiago.
- TORRES C.M. et al. 1991. «Snuff Powders from Prehispanic San Pedro de Atacama: Chemical and Contextual Analysis» *Current Anthropology* 32(5): 640-649.
- UHLE M. 1915. «Los Tubos y Tabletas de Rapé en Chile» *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Año V, tomo XVI, 20: 114-136. Santiago.
- URTON G. 1981. *At the Crossroads of Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. University of Texas Press. Austin.
- VALCÁRCEL L.E. 1958. «Símbolos Mágico-religiosos en la Cultura Andina» *Actas XXXI Congreso Internacional de Americanistas. Miscellanea Paul Rivet*, 2: 564-581. México.
- WESTFALL C. 1993-94. «Pipas Prehispánicas de Chile. Discusión en torno a su Distribución y contexto» *Revista Chilena de Antropología* 12: 123-161. Santiago.
- YACOVLEFF E. & F.L. HERRERA 1934-35. «El Mundo Vegetal de los Antiguos Peruanos» *Revista del Museo Nacional*, Tomo III, 1-2: 243-322. *Ibid.* vol. IV, 1: 31-102. Lima.

LA GENTE DEL TUMI, IL CONDOR E IL GIAGUARO: USO DI PIANTE PSICOATTIVE
NEL BACINO DEL FIUME LOA, DESERTO DI ATACAMA

THE PEOPLE OF THE TUMI, THE CONDOR AND THE JUAGUAR
PSYCHOACTIVE PLANT USE IN THE LOA RIVER BASIN, ATACAMA DESERT

RIASSUNTO – In questo articolo viene presentata un'analisi del contesto culturale associato all'uso di inalanti psicoattivi, datati ca. 900-1200 d.C., da parte degli abitanti del fiume Loa, nel deserto di Atacama, Cile settentrionale. Il lavoro si basa fondamentalmente sui reperti del cimitero di Los Abuelos, localizzato nelle vicinanze del villaggio di Caspana. Questo sito archeologico permette una ricostruzione quasi completa del complesso inalatorio durante questo periodo, includendo classificazioni morfologiche e iconografiche dei parafernali per inalazione. Si propone, inoltre, la descrizione dei rituali suggeriti dalla documentazione pittorica.

ABSTRACT – This article presents an analysis of the cultural context for the use of psychoactive inhalants, ca. 900-1200 AD, by the people inhabiting the Middle Loa River basin, in the Atacama desert of northern Chile. The study focuses on the cemetery known as Los Abuelos, near the village of Caspana. This archaeological site permits an almost complete reconstruction of the snuffing complex during this period, including morphological and iconographic classifications of related paraphernalia. It also attempts a description of snuffing rituals suggested by the pictorial evidence.

RESUMEN – Este artículo presenta un análisis del contexto cultural relacionado con el uso de inhalantes psicoactivos, ca. 900-1200 d.C., por los habitantes del Río Loa en el desierto de Atacama, norte de Chile. El trabajo se basa fundamentalmente en el cementerio Los Abuelos, localizado en las cercanías del pueblo de Caspana. Este sitio arqueológico permite una casi completa reconstrucción del complejo inhalatorio durante este período, incluyendo clasificaciones morfológicas e iconográficas de la parafernalia inhalatoria. Intenta, además, la descripción de los rituales sugeridos por la evidencia pictórica.

L'USO DI POLVERI DA FIUTO PSICOATTIVE fra le popolazioni di Atacama è stato ampiamente documentato in contesti archeologici attraverso i ritrovamenti di artefatti associati al loro uso. La presenza di tali strumenti – spatole, tavolette, tubi e la medesima polvere da inalare – dimostra che il modo preferito di assunzione era la via nasale. La fonte botanica delle polveri era, molto probabilmente, *Anadenanthera colubrina*, un albero della famiglia delle Leguminosae noto per le sue proprietà psicoattive (TORRES *et al.* 1991). Studi ben documentati (REIS ALTSCHUL 1964; TORRES 1987) indicano che questo albero cresce nel Cile del nord, in Argentina, in Bolivia e in Brasile, dove è comunemente chiamato *cebil*, sulle sponde dei fiumi o nei pendii secchi sopra i 2500 m di altitudine. Nei tempi storici è stato usato in diverse forme e con una varietà di piante ad esso mescolate (DE SMET 1985). Le tavolette e i tubi da fiuto sono una buona fonte d'informazione stilistica, cronologica e ideologica.

THE USE OF PSYCHOACTIVE SNUFFS has been widely documented among the Atacama peoples through the findings of artifacts associated with their use in an archaeological context. The presence of such instruments – spatulas, trays, tubes and the snuff powder itself – demonstrate that the preferred mode of introduction in the body was via nasal inhalation. The botanical source of the snuffs was, most probably, *Anadenanthera colubrina*, a leguminous tree well known for its psychotropic properties (TORRES *et al.* 1991). Well documented studies (REIS ALTSCHUL 1964; TORRES 1987) indicate that this tree grows in northern Chile, Argentina, Bolivia, and Brazil, where it is commonly known as *cebil*, on riversides or dry slopes up to 2500 meters. In historic times, it has been used in diverse forms and with a variety of admixture plants (DE SMET 1985). The snuff trays and tubes are a good source of stylistic, temporal and ideological information.

The archaeology of the Loa River Basin (fig. 1) can be di-

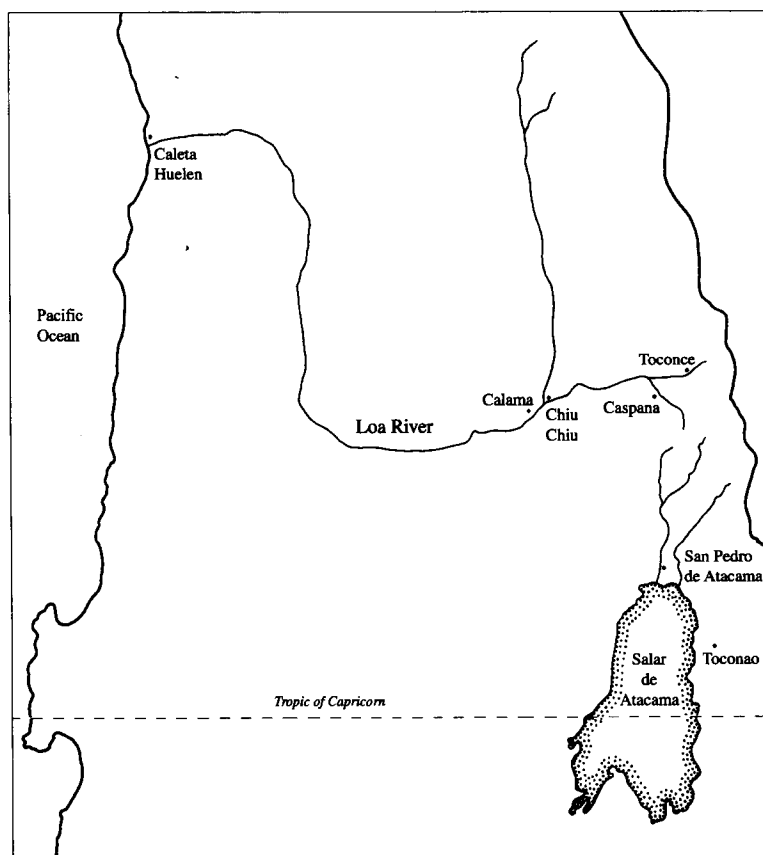


Fig. 1 – Mappa del bacino del fiume Loa, deserto di Atacama, Cile settentrionale, con localizzazione di alcuni dei siti menzionati nel testo (cortesia di Donna Torres)

Map of the Loa River basin, Atacama Desert, Northern Chile, showing locations of some of the sites mentioned in the text (map courtesy Donna Torres)

L'archeologia del bacino del fiume Loa (fig. 1) può essere suddivisa in tre settori: la foce del fiume (SPAÑI 1967), che include i siti di Caleta Huelén; il bacino del Loa nel suo corso medio, che include i siti di Chiu Chiu, Lasana e Caspana (ADÁN *et al.* 1994; ALDUNATE *et al.* 1986; POLLARD 1970); e il Loa Superiore, con importante arte rupestre localizzata nell'area di Taira (BERENGUER 1995). Il presente studio focalizza l'attenzione sull'area di Caspana, dove è stata identificata una cultura che ha avuto una grande influenza nella regione durante il Periodo Intermedio Tardo della preistoria andina (1000-1400 d.C.). Si tratta di una società di origine eclettica e le cui caratteristiche culturali persistettero sino ai periodi storici. I parafernali da fiuto, dalla linea austera e naturalistica, insieme alle ceramiche e ai prodotti tessili, costituiscono un tratto diagnostico chiave dell'esistenza di questa entità culturale.

Questo lavoro presenta un'analisi dei contesti culturali del Loa Medio, basato principalmente sui ritrovamenti nel sito archeologico noto come *Los Abuelos*, nei dintorni del villaggio di Caspana. Quest'analisi cerca di interpretare l'uso delle polveri da fiuto psicoattive nel contesto sociale delle popolazioni del Periodo Intermedio Tardo.

vided into three sectors: the mouth of the river (SPAÑI 1967), which includes the Caleta Huelén sites; the basin of the Loa in its middle course, including the sites of Chiu Chiu, Lasana, and Caspana (ADÁN *et al.* 1994; ALDUNATE *ET AL.* 1986; POLLARD 1970); and the Upper Loa with important rock art located in the Taira area (BERENGUER 1995). This study concentrates on the Caspana area, where a culture has been identified which had great influence in the region during the Late Intermediate Period of Andean prehistory (1000-1400 AD). This is a society of eclectic origin and whose cultural features persisted until historic times. Snuffing paraphernalia, of an austere and naturalistic design, together with ceramics and textiles, constitute a key diagnostic trait of the existence of this cultural entity.

This work presents an analysis of the cultural contexts of the Middle Loa, primarily based on findings at the archaeological site known as *Los Abuelos*, in the environs of the village of Caspana. This analysis aims to interpret the use of psychoactive snuffs in the social context of the peoples of the Late Intermediate Period.

Il termine *Atacameño* è stato usato per descrivere i coltivatori e gli allevatori del periodo ceramico che occuparono le oasi associate al bacino del fiume Loa e le vicine pianure salate (BENNETT 1946). Queste oasi, vere isole di fertilità, furono usate dagli arcaici raccoglitori-cacciatori e più tardi dagli agricoltori e allevatori di lama e alpaca. Queste popolazioni preispaniche integravano l'agricoltura alle loro economie e ottimizzavano la produzione mediante una gestione dell'acqua e la costruzione di terrazzamenti agricoli.

I documenti di sedici secoli distinguono due regioni separate di Atacama. L'area attorno alle oasi di San Pedro de Atacama era nota come Atacama la Alta. La seconda regione, Atacama la Baja, include una serie di villaggi localizzati nel Medio Loa, compresi Chiu Chiu, Ayquina, Caspana, Lasana e Calama-Chunchor (MANRÍQUEZ 1994). Le popolazioni di Atacama la Baja, come descritto dai primi cronisti europei, mantennero un'economia di massimo sfruttamento delle fonti naturali, mediante irrigazione e terrazzamenti costruiti vicino ai villaggi e pascoli per le loro mandrie nella parte superiore delle loro valli. Circolava una varietà di beni attraverso il commercio con le popolazioni della costa, noti ai cronisti come Proanches o Camanchacas. Riguardo alle pratiche religiose, v'è riferimento nelle cronache di un generico «idolo» per l'intera provincia di Atacama, chiamato Sotar Condi, oltre a specifici «idoli» per le città di Ayquina, Chiu Chiu e Caspana, nel caso di quest'ultima chiamato Sintalasma (MANRÍQUEZ 1994).

Le ricerche archeologiche in Atacama la Baja durano da tempo. Sono tuttavia sempre state superate da intenso saccheggio, che purtroppo separa gli artefatti dal loro contesto culturale, distrugge la maggior parte della documentazione ed eventualmente anche parte della storia di quest'area. Nonostante ciò, la ricerca sistematica di alcune aree ha permesso la ricostruzione di una sequenza preistorica che inizia dai cacciatori arcaici (ADÁN *et al.* 1994; BENAVENTE 1981, SCHIAPPACASSE *et al.* 1989). La seguente cronologia parziale è stata formulata specificatamente per l'area di Caspana (ADÁN *et al.* 1994):

- 3000-1000 a.C. – siti dell'Arcaico Tardo e del Formativo Precoce
- 565-750 d.C. – siti del Periodo Medio
- 750-1160 d.C. – Iato. Quasi totale assenza di siti archeologici noti
- 1160-1350 d.C. – Periodo Intermedio Tardo
- 1350-1500 d.C. – Periodo del controllo Inca sulla popolazione locale

L'abbondanza e la varietà di siti archeologici noti del Periodo Intermedio Tardo nell'area di Caspana riflette un forte sviluppo in tutte le oasi di Atacama la Baja. Durante questo periodo abbiamo elementi sufficienti per ipotizzare l'inizio dell'omogeneità culturale, «mostrando un processo di espansione delle caratteristiche materiali degli abitanti delle regioni alte del Loa lungo il territorio di Atacama» (ADÁN *et al.* 1994).

The term *Atacameño* has been used to describe the farmers and shepards of the ceramic period who occupied the oasis associated to the Loa River basin and nearby salt flats (BENNETT 1946). These oases, true islands of fertility, were used by archaic hunter-gatherers and later by agriculturalists and herders of llamas and alpacas. These Prehispanic people integrated agriculture to their economies and optimized production through water management and construction of agricultural terraces.

Sixteenth century documents distinguish two separate regions of the Atacama. The area centered around the San Pedro de Atacama oases was known as Atacama la Alta. The second region, Atacama la Baja, includes a series of villages located in the Middle Loa, including Chiu Chiu, Ayquina, Caspana, Lasana and Calama-Chunchor (MANRÍQUEZ 1994). The peoples of Atacama la Baja, as described by the early Europeans chroniclers, maintained an economy of maximum use of natural resources through irrigation and terraces built close to the villages, and fields of pasture for their herds at the head of the valleys. A variety of goods were obtained through trading with coastal peoples, known as Proanches or Camanchacas by the chroniclers. Concerning religious practices, there is mention in the chronicles of a general «idol» for the whole province of Atacama, called Sotar Condi, in addition to specific «idols» for the towns of Ayquina, Chiu Chiu and Caspana, this last one called Sintalasma (MANRÍQUEZ 1994).

Archeological investigations in Atacama La Baja are longstanding. They have always been surpassed, however, by intense plundering, which effectively separates the artifacts from their cultural context, destroys most of the evidence and eventually even part of the history of this area. Despite the above, systematic investigation of some areas has allowed reconstruction of a prehistoric sequence beginning with the archaic hunters (ADÁN *et al.* 1994; BENAVENTE 1981, SCHIAPPACASSE *et al.* 1989). The following partial chronology was formulated specifically for the Caspana area (ADÁN *et al.* 1994):

- 3000-1000 BC – Late Archaic and Early Formative sites
- 565-750 AD – Middle Period sites
- 750-1160 AD – Hiatus. Almost total absence of known archaeological sites
- 1160-1350 AD – Late Intermediate Period
- 1350-1500 AD – Period of Inca control over the local population

The abundance and variety of known archaeological sites of the Late Intermediate Period in the Caspana area reflect a strong development in all the oases of Atacama la Baja. During this period we have sufficient elements to postulate the beginning of cultural homogeneity, «showing a process of expansion of the material characteristics of the inhabitants of the highlands of the Loa throughout the Atacama territory» (ADÁN *et al.* 1994).

A clear cultural relationship exists between the developments in the Middle Loa during the Late Intermediate Period, and



Fig. 2 – Tavoletta da fiuto, legno, 14,5 cm, Toconce, Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, coll. n. 14/3741
 Snuff tray, wood, 14,5 cm, Toconce, Chile. Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, collection n. 14/3741

Esiste una chiara relazione culturale fra gli sviluppi nel Medio Loa durante il Periodo Intermedio Tardo e gruppi contemporanei dell'Argentina nordoccidentale, specialmente nelle regioni di Puna de Jujuy e di Quebrada de Humahuaca. La documentazione indica che in un'età relativamente precoce si stabilì per l'intera regione uno schema culturale, designato da WENDELL BENNETT (1946) come *Atacameño*, in parte contemporaneo del Tiwanaku Classico e forse a questo precedente. In aree isolate questa cultura sopravvisse sino ai tempi postispanici. L'*Atacameño* comprende differenti gradi di complessità e di tecnologia, affini pratiche socio-religiose, di commercio di prodotti, a volte stili artistici differenti con simboli ricorrenti, e sono associati fra di loro dallo scambio di beni. Secondo BITTMANN *et al.* (1979), durante i periodi Intermedio Tardo e Tardo, ciò che era riconosciuto come Atacama etnico durante i tempi storici diede forma, con i suoi Signori, ai villaggi nelle valli e ai *pukaras* (fortezze) sui pendii delle colline. E' probabile che questa cultura ebbe una forte influenza durante il Periodo Intermedio Tardo, incorporando elementi delle regioni alte nel contesto atacameño, forse ricadendo sotto la sua influenza anche San Pedro de Atacama (ADÁN *et al.* 1994). La sua influenza è presente nella costa, da nord a sud della foce del fiume Loa. Gli oggetti viaggiano per lunghe distanze come parte del movimento sistematico dei beni, mediante una vasta rete carovaniere di lama. Ciò si riflette nella caratteristica arte rupestre di questo periodo, noto come stile di Santa Barbara, dove sono rappresentate mandrie di lama che trasportano carichi (ADÁN *et al.* 1994).

contemporary groups of Northwest Argentina, especially in the Puna de Jujuy and the Quebrada de Humahuaca. The evidence indicates that a cultural pattern, designated by WENDELL BENNETT (1946) as *Atacameño*, was established for this whole area at a relatively early age, partly contemporary with Classic Tiwanaku, and perhaps earlier. In isolated areas, this culture survived until post-hispanic times. The *Atacameño* encompass differing degrees of complexity and technological dedication, similar socio-religious practices, trading of products, somewhat different artistic styles with recurrent symbols, and are linked by the interchange of goods. According to BITTMANN *et al.* (1979) during the Late Intermediate and Late periods, what was recognized as ethnic Atacama during historic times took shape, with its Lords, the villages in the valleys and the *pukaras* (fortresses) on the hillsides. It is probable that this culture came to be a strong influence during the Late Intermediate Period, incorporating highland elements into the Atacamenian context, perhaps with San Pedro de Atacama coming under their influence (ADÁN *et al.* 1994). Its influence is present on the coast, to the north and south of the mouth of the Loa River. The objects travel long distances as part of the systematic movement of goods, through a vast *llama* caravan network. This is reflected in the rock art characteristic of this period, known as the Santa Barbara style, representing herds of *llamas* carrying cargo (ADÁN *et al.* 1994).

THE ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE

Snuffing implements are prevalent in middle Loa River basin archaeological sites during the Late Intermediate Period. Although, there are numerous references to findings of tubes, snuff trays and spatulas also on the coast, the majority are located in cemeteries near the mouth of the Loa River. SPAHNI (1967) studied 7 coastal cemeteries south of the mouth of the Loa River, pointing out that a great number of the objects found are similar to those from the middle Loa. Despite vast pillaging, the tombs Spahni described consisted of simple pits between 30 and 60 cm. deep, some with marking posts made of cactus wood. The practice of decapitation is confirmed by findings of tombs with incomplete bodies and tombs containing only heads. Snuffing equipment was found in several burials.

However, the greatest frequency of inhalatory implements during the Late Intermediate Period occurs in the oases of the middle Loa River. The cemetery of Chunchurí, in the Calama oasis, is notable in this respect, although it has been hardly investigated. UHLE (1913) excavated 30 snuff trays in this cemetery, and NÚÑEZ (1964) described a tube found at this site carved with a zooanthropomorphic figure holding an axe and a severed head. LATCHAM (1938) excavated 26 tombs in the Chorrillos sector, inside the compound of the Andean Regiment Headquarters, including one snuff tray, tubes and spatulas. This author confirms the practice of decapitation through the finding of tombs containing only decapitated bodies and tombs with just heads. Moreover, BOMAN (1908) described a tray found at Calama, showing two masked fig-

Gli strumenti da fiuto sono prevalenti nei siti archeologici del bacino medio del fiume Loa durante il Periodo Intermedio Tardo. Sebbene vi siano numerosi riferimenti a ritrovamenti di tubi, tavolette da fiuto e spatole anche nella regione costiera, la maggioranza di questi è localizzata nei cimiteri vicino alla foce del fiume Loa. SPAHNI (1967) ha studiato 7 cimiteri costieri a sud della foce del fiume Loa, notando che un gran numero degli oggetti ritrovati sono simili a quelli del medio Loa. Nonostante il vasto saccheggio, le tombe descritte da Spahn consistevano di semplici pozzi profondi 30-60 cm, alcune con segnalazioni fatte con legno di cactus. La pratica della decapitazione è confermata dai ritrovamenti di tombe con corpi incompleti e tombe contenenti solamente delle teste. L'equipaggiamento inalatorio è stato ritrovato in numerose inumazioni.

Tuttavia, la frequenza più elevata di strumenti inalatori durante il Periodo Intermedio Tardo si ritrova nelle oasi del medio fiume Loa. Il cimitero di Chunchuri, nell'oasi di Calama, è notevole a questo riguardo, sebbene sia stato poco studiato. UHLE (1913) ha estratto dagli scavi 30 tavolette da fiuto in questo cimitero e NÚÑEZ (1964) ha descritto un tubo ritrovato in questo sito, intagliato con una figura antropomorfa che porta nella mano un'ascia e ha una testa decapitata. LATCHAM (1938) ha scavato 26 tombe nel settore di Chorillo, dentro alla cinta del Quartiere del Reggimento Andino, trovandovi una tavoletta da fiuto, tubi e spatole. Questo autore conferma la pratica della decapitazione per via del ritrovamento di tombe contenenti solamente corpi decapitati e tombe con le sole teste. BOMAN (1908) ha inoltre descritto una tavoletta trovata a Calama che mostra due figure mascherate con disegno caratteristico a doppia greca a gradino nella cintura; egli ha anche notato un tubo da fiuto con una figura di sacrificatore. La continuità delle pratiche inalatorie nel Periodo Tardo (ca. 1400-1530 d.C.) è dimostrata dalla presenza di due tavolette trovate nel «villaggio inca di Cheche, vicino a Calama», che sono parte della collezione del Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York (TORRES 1987).

UHLE (1913) ha analizzato 27 tavolette provenienti da Chiu Chiu, un sito ampiamente saccheggiato situato alla confluenza dei fiumi Salado e Loa. Egli ha condotto uno studio comparativo fra le tavolette da fiuto provenienti da questo sito e quelle originarie da altre regioni. BENNETT (1946) ha illustrato sei tubi, cinque tavolette da fiuto e cinque fasci di spine, la maggior parte delle quali provenienti da Chiu Chiu. I temi iconografici includono il decapitatore antropomorfo, due figure umane che si fronteggiano e portanti maschere feline e una figura di giaguaro che guarda da un lato. L'unico contesto funerario descritto per questo cimitero saccheggiato si riferisce alla sepoltura rituale di un vecchio uomo vestito in maniera elaborata, che portava un kit per l'inalazione accompagnato da una donna più giovane, due bambini e una donna anziana decapitata (MOSTNY 1952). In grotte dislocate attorno al fiume Toconce, un tributario del Salado nel suo corso superiore, sono state trovate 18 tavolette da fiuto. Questi



Fig. 3 – Tavoletta da fiuto, legno, 18 cm, Caspana, Cile, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama
Snuff tray, wood, 18 cm, Caspana, Chile. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama

ures with characteristic double stepped-fret design in the waist band; he also noted a snuffing tube with a sacrificer figure. The continuity of inhalatory practices into the Late Period (ca. 1400-1530 AD), is demonstrated by the presence of two trays found at the «Inca village of Cheche, near Calama» which are part of the collection of the Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York (TORRES 1987).

UHLE (1913) analyzed 27 trays from Chiu Chiu, a vastly pillaged settlement located at the confluence of the Salado and Loa Rivers. He conducted a comparative study between the snuff trays from this site and those from other regions. BENNETT (1946) illustrated six tubes, five snuff trays and five thorn bundles, most of them from Chiu Chiu. The iconographic themes include anthropomorphic decapitator, two human figures facing each other wearing feline masks, and a jaguar figure looking to one side. The only funerary context described for this pillaged cemetery, refers to the ritual burial of an elaborately dressed older man carrying a snuffing kit, who was accompanied by a younger woman, two babies and a decapitated elderly woman (MOSTNY 1952). Eighteen snuff trays were found in caves around the Toconce River, a tributary of the Salado in its upper course. These objects are currently part of the collection of the Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York. Two of the trays stand out, one depicts a figure holding an ax and an ovoid object (fig. 2) and the other is carved with a figure playing a panpipe (TORRES 1987).

Los Abuelos cemetery (arch. site # 02-cas/Cas-55), located adjacent to the village of Caspana, was explored during the 1960's by the engineer Emil de Bruyne, who excavated in a selective and destructive manner approximately 44 burials. This region represents the greatest frequency of snuffing implements for the Middle Loa River basin (TORRES 1987). The analysis of Los Abuelos pottery in the Emil de Bruyne collec-

oggetti fanno attualmente parte della raccolta del Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York. Due di queste tavolette risaltano fra le altre: una riporta una figura che tiene un'ascia e un oggetto ovoidale (fig. 2) e l'altra è intagliata con una figura che suona un flauto (TORRES 1987).

Il cimitero di *Los Abuelos* (sito archeologico n. 02-CAS/Cas-55), adiacente al villaggio di Caspana, fu esplorato durante gli anni 1960' dall'ingegnere Emil de Bruyne, il quale scavò in maniera selettiva e distruttiva approssimativamente 44 sepolture. In questa regione è rappresentata la più alta frequenza di strumenti inalatori di tutto il bacino del medio fiume Loa (TORRES 1987). L'analisi del vasellame di *Los Abuelos* presente nella raccolta Emil de Bruyne (Museo di Storia Naturale, Santiago) e nel Museo di Caspana

(URIBE e HERMOSILLA 1994) indica che la maggioranza appartiene al tipo di ceramica locale (Ayquina, Dupont, Turi, Alto Loa, Lasana) del Periodo Intermedio Tardo, mentre altro materiale proviene dalle tradizioni dell'altipiano post-Tiwanaku (Hedionda, Complejo Toconce-Mallku). Il cimitero ha continuato ad essere funzionale nel periodo della dominazione incaica, come dimostrato dalla presenza delle ceramiche locali con forme e motivi incaici, così come da tipi di ceramica contemporanea proveniente dall'Argentina nordoccidentale (Yavi, Inka-La Paya). Non è stata identificata alcuna ceramica del Periodo Medio (ca. 400-1000 d.C.); questo è il periodo in cui San Pedro de Atacama era al suo apice e ciò indica che le rimanenze archeologiche di *Los Abuelos* sono distinte e di una data posteriore. I tipi di ceramica associata datano i parafernali inalatori alla fase iniziale del Periodo Intermedio Tardo (900-1200 d.C.), contemporanei quindi a siti quali Pukara de Turi (fase 1), all'arte rupestre di Santa Barbara del fiume Loa superiore (Fase Quinchamale 1) e a San Pedro de Atacama, Fase Yaye (TARRAGÓ 1968, 1976, 1989).

Oltre ai parafernali inalatori ritrovati negli scavi di *Los Abuelos* da De Bruyne, in questo cimitero sono state ritrovate otto tavolette da fiuto da Gustavo Le Paige (fig. 3) e Ana María Baron (TORRES 1987). Gli oggetti, analizzati sotto gli auspici di una borsa di ricerca FONDECYT (#1940097; ADÁN *et al.* 1994), furono donati da Emil de Bruyne nel 1965 al Museo Nazionale di Storia Naturale insieme ai diari e ad altri documenti. Nonostante la diminuzione continua della raccolta per via di regali, furti o perdite, ci sono registrazioni fotografiche, una tesi (ALLIENDE 1981) e un'analisi descrittiva (HERMOSILLA

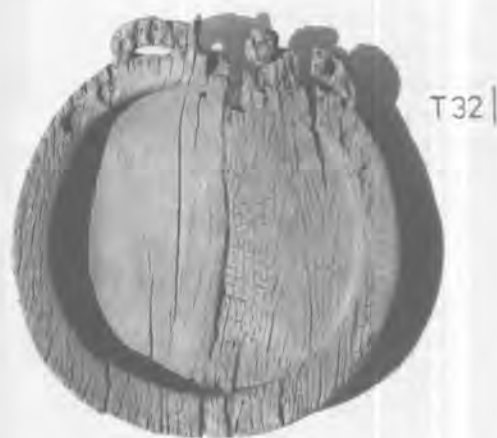


Fig. 4 – Tavoletta da fiuto circolare in legno, 11 x 10,8 cm, Los Abuelos, tomba n. 32, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne collezione n. 23.068, Santiago, Cile

Circular wooden snuff tray, 11 x 10.8 cm, Los Abuelos, tomb n. 32, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne collection n. 23.068, Santiago, Chile

when San Pedro de Atacama was at its apex, indicating that the *Los Abuelos* archaeological remains are distinct and later in date. The associated ceramic types date the snuffing paraphernalia to the initial phase of the Late Intermediate Period (900-1200 AD), and contemporary with sites like Pukara de Turi (phase 1), the Santa Barbara rock art of the Upper Loa River (Quinchamale Phase 1), and San Pedro de Atacama, Yaye Phase (TARRAGÓ 1968, 1976, 1989).

In addition to the snuffing paraphernalia excavated at *Los Abuelos* by De Bruyne, eight snuff trays were excavated from this cemetery by Gustavo Le Paige (fig. 3) and Ana María Baron (TORRES 1987). The objects analyzed under the auspices of a FONDECYT research grant (#1940097; ADÁN *et al.* 1994) were donated by Emil de Bruyne in 1965 to the National Museum of Natural History together with diaries and other documents. Despite the continuous diminution of the collection due to gifts, theft, or loss, there are photographic records, a thesis (ALLIENDE 1981) and a descriptive analysis (HERMOSILLA 1994) which permit almost complete reconstruction. There are 44 snuffing contexts, comprising 173 objects: 51 trays, 27 tubes, 19 perforated trays, 48 spatulas and 28 small boxes. The more complete contexts indicate that the most frequent association of snuffing-related implements consists of the following: one wooden tray, one or more tubes made of wood or bone, a cactus thorn bundle, one or more bone spatulas, one or more small wood or bone box, a flat board with numerous perforations, bags and small bundles wrapped with wool thread. These objects are listed below in a general classification, but not ruling out that other pieces, such as sea shells, could also have formed part of the snuffing paraphernalia.



Fig. 5 – Tavoletta da fiuto semplice rettangolare, legno, Los Abuelos, tomba n. 24, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emil de Bruyne, Santiago, Cile

Simple rectangular snuff tray, wood, Los Abuelos, tomb n. 24, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne collection, Santiago, Chile

1994) che permettono una ricostruzione quasi completa. Ci sono 44 contesti inalatori, comprendenti 173 oggetti: 51 tavolette, 27 tubi, 19 tavolette perforate, 48 spatole e 28 scatole piccole. I contesti più completi indicano che l'associazione più frequente degli strumenti inalatori consiste del seguente equipaggiamento: una tavoletta da fiuto, uno o più tubi di legno o di osso, un fascio di spine di cactus, una o più spatole d'osso, una o più scatole piccole d'osso, un'assicella piatta con numerose cavità, borse e piccoli mazzi avvolti con filo di lana. Questi oggetti sono elencati di seguito secondo una classificazione generale, ma non escludendo che altri pezzi, quali conchiglie di mare, possono aver preso parte dei parafernali inalatori.

CLASSIFICAZIONE MORFOLOGICA:

1. TAVOLETTE DA FIUTO

Oggetti in legno, basilarmente una tavoletta o un piatto semplice, a volte decorati con intarsi di legno e di pietra, e decorazioni intagliate. Era usata per porvi la polvere psicoattiva per l'inalazione. I segni d'usura sull'area della cavità e la levigatezza della parte esterna riflettono il suo uso. Alcune hanno piccole frastagliature circolari con segni di bruciato.

1. Tavolette circolari o subcircolari (fig. 4). Le seguenti si distinguono per la loro decorazione: a) due figure feline che si affrontano, b) una figura inginocchiata con un copricapo elaborato, c) due figure che portano maschere feline,

MORFOLOGICAL CLASSIFICATION:

1. SNUFFING TRAYS

Wooden objects, basically a simple tray or dish, were sometimes decorated with wood and stone inlays, and carved decorations. It was used for placing the psychoactive powder for inhalation. The wear patterns on the cavity area and the smoothness of the exterior reflect its use. Some have small circular indentations with burn marks.

1. Circular or subcircular trays (fig. 4). The following stand out due to their decoration: a) two feline figures facing each other, b) a kneeling figure with an elaborate headdress, c) two figures wearing felines masks, kneeling, flank a carving depicting a double *tumi* and two profile heads.

2. Oval trays (n=5). Some show details in the reverse, the whole tray describing an animal body. Two possibly represent rodents, two appear to represent an armadillo.

3. Rectangular simple trays (n=6) (fig. 5). One with three carved appendages, another with stone inlays.

4. Rectangular trays with one or two rectilinear appendages. Total sample: four snuff trays. These are possibly abstractions of human heads.

5. Rectangular trays with zoomorphic appendages (n=11) (figs. 6, 7). Two with two avian representations, two with an anthropomorphic condor, seven with one or two zoomorphic beings.

6. Rectangular trays with anthropomorphic appendages (n=20) (fig. 8). Nine of them carved with schematic or simple figures, the remaining eleven exhibit personages associated to diverse symbolic elements.

2. SPATULAS

These objects are manufactured out of wood or bone. They apparently had a double function, as indicated by their shape and structure. The proximal section ends in a sharp point, and it could have been used to break apart the clumps of snuff. The distal section, shaped like a spatula or a shallow spoon, would have served to manipulate and deposit on the tray the amount of powder to be inhaled. A morphological classification follows:

1. Spatulas with plain edges with or without a sharp end (n=11). All are made from long bones of a mammal, one with an anthropomorphic figure at one end.

2. Spatulas with well-defined spoon-like section (n=7; four made of wood, three of bone).

3. Spatulas with simple rectangular, triangular or subcircular appendages (n=11; two wooden and nine of bone).

4. Spatulas with linear incisions (n=7; five made of bones, two of wood).

5. Spatulas with appendages decorated with stepped-fret designs (n=8; one made of wood, seven of bone).

There were also four fragments (two made of wood, two of bone) not possible to classify.

3. TUBES

Instruments made of bone or wood used for nasal inhalation of the powder deposited on the tray. Several contained

inginocchiate, fiancheggiano una scultura intagliata rappresentante un *tumi* doppio e due teste di profilo.

2. Tavolette ovali (n=5). Alcune mostrano dettagli nella parte inversa, l'intera tavoletta descrivente un corpo di animale. Due di questi rappresentano possibilmente due roditori, due sembrano rappresentare un armadillo.

3. Tavolette semplici rettangolari (n=6) (fig. 5). Una con tre appendici intagliate, un'altra con intarsi di pietra.

4. Tavolette rettangolari con una o due appendici rettilinee. (n=4). Queste sono possibili astrazioni di teste umane.

5. Tavolette rettangolari con appendici zoomorfe (n=11) (fig. 6, 7). Due con due rappresentazioni di uccelli, due con un condor antropomorfo, sette con uno o due esseri zoomorfi.

6. Tavolette rettangolari con appendici antropomorfe (n=20) (fig. 8). Nove di queste sono intagliate con figure schematiche o semplici, le rimanenti undici mostrano personaggi associati a diversi elementi simbolici.

2. SPATOLE

Questi oggetti sono costruiti in legno o in osso. Essi avevano apparentemente una doppia funzione, come indicato dalla loro forma e dalla loro struttura. La sezione prossimale termina in una punta aguzza e potrebbe essere stata usata per rompere i grumi di polvere da inalare. La sezione distale, in forma di spatola o di un cucchiaio poco profondo, sarebbe servito per manipolare e depositare sulla tavoletta la quantità di polvere da inalare. Segue una classificazione morfologica:

1. Spatole con orli piani o senza una punta aguzza (n=11). Sono tutte ricavate da ossa lunghe di un mammifero, una con una figura antropomorfa in una delle estremità.

2. Spatole con sezione simile a un cucchiaio ben definita (n=7; 5 di legno, 2 d'osso).

3. Spatole con appendici semplici rettangolari, triangolari o subcircolari (n=11; 2 di legno, 9 d'osso).

4. Spatole con incisioni lineari (n=7 spatole; 5 d'osso, 2 di legno).

5. Spatole con appendici decorate con disegni di greche a gradino (n=8; 1 di legno, 7 d'osso).

Vi sono altri quattro frammenti (due di legno, due d'osso) che non è possibile classificare.

3. TUBI

Strumenti fatti d'osso o di legno utilizzati per l'inalazione della polvere depositata sulla tavoletta. Numerosi contenevano



Fig. 6 – Tavoletta da fiuto in legno, 14.2 cm, Los Abuelos, tomba n. 10, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emil de Bruyne, n. 23.146, Santiago, Chile

Wooden snuff tray, 14.2 cm, Los Abuelos, tomb 10, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne, collection n. 23.146, Santiago, Chile

cactus spine bundles, perhaps used to keep clean the tube's interior. The bone tubes are manufactured out of bird bone. The wooden tubes have a nosepiece, a finely decorated central section and the distal end which is usually decorated. The principal motifs are masked figures (including the decapitator personage), anthropomorphic and zoomorphic (feline, fox, birds) beings. Total: 17 wooden and 10 bone tubes (fig. 9).

4. SLATS

Rectangular wooden slats with varied number of perforations (seven to

nine) on one of its long sides. They were part of billfold-like leather containers used to carry thorns, feathers or other utensils of undetermined function in the snuffing act. Total: nineteen slats.

5. BOXES

Boxes of bone or wood, used to store the psychoactive powders. Many of them show wear patterns in the interior surfaces, probably the result of the extraction of the powder. Most were manufactured out of one piece of wood or bone, but some consisted of two pieces, one serving as a plug at its base. According to their shape, they are classified as follows:

1. Cylindrical: plain (3 specimens), with grooves (10 specimens), with annular waist (2 specimens), with geometric or anthropomorphic decoration (2 specimens). Total: seventeen boxes.

2. Rectangular: plain with grooves (5 specimens), doubles with or without decoration (6 specimens). Total: eleven boxes.

The trays as well as the other objects show signs of wear and tear which indicate prolonged use. The importance of these objects is also reflected in the repairs frequently made. This desire to maintain an object's functionality is in keeping with the Andean ethos. In a formal manner, according to the classification made by TORRES (1987), based on a sample of 742 snuff trays, the trays from *Los Abuelos* cemetery are included under type C-2 characterized by the presence of carved appendages. According to this classification, this type of tray is typical of the Middle Loa River and its tributaries; it is also the predominant type in Northwest Argentina.

Stylistic features identified by TORRES (1984) for San Pedro de Atacama are not present in the De Bruyne collection. The only exception is seen in the so called «angular motifs» present in the waist bands of the personages carved in the trays. Sev-



Fig. 7 – Tavoleta da fiuto in legno, 12,4 cm, Los Abuelos, tomba 7, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emile de Bruyne, n. 23.006, Santiago

Wooden snuff tray, 12.4 cm, Los Abuelos, tomb 7, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Colección Emile de Bruyne, n. 23.006, Santiago

fasci di spine di cactus, usati forse per mantenere pulito l'interno del tubo. I tubi d'osso sono ricavati dalle ossa d'uccello. I tubi di legno hanno una parte nasale, una sezione centrale finemente decorata e una parte distale solitamente decorata. I motivi principali sono figure mascherate (incluso il personaggio decapitato), esseri antropomorfi e zoomorfi (felini, volpi, uccelli). Totale: 17 tubi di legno e 10 d'osso (fig. 9).

4. ASSICELLE

Assicelle rettangolari di legno con un numero vario di perforazioni (da 7 a 9) su uno dei suoi lati longitudinali. Esse erano parte di contenitori di pelle simili a portafogli usati per portare spine, piume o altri utensili dalla funzione indeterminata nell'atto dell'inalazione. Totale: 9 assicelle.

5. SCATOLE

Scatole d'osso o di legno, usate per immagazzinare le polveri psicoattive. Molte di esse mostrano segni d'usura sulle superfici interne, probabilmente il risultato dell'estrazione della polvere. La maggior parte è stata ricavata da un pezzo di

eral motifs found in the snuff trays, such as the double rectangular spiral, are frequently found in gourd decoration during the Late Intermediate Period, especially at the cemeteries of Chiu Chiu, Calama and Turi, as well as in the rock art of Pukara de Turi (GALLARDO and VILCHES 1995).

The iconography noted in the snuff trays and tubes from the Loa is also found in archaeological sites located in the middle and lower course of the Loa, such as Lasana, Calama, Dupont, Toconce, and Caleta Huelén 12. According to NÚÑEZ (1962), the trays depicting an armadillo are found only in La Paya and Angosto Chico in NW Argentina, and Chiu Chiu and Chunchurí, in northern Chile. He mentions four trays of this type from Caspana, probably from the De Bruyne collection.

The animals most frequently represented are condors, felines and a somewhat stylized canine. These representations and the trays with three carved figures would indicate a connection with northwest Argentina, more specifically with sites in the province of Jujuy, such as La Doncella and Pucará de Rinconada (HERMOSILLA 1994). The representation of two

legno o d'osso, ma alcune sono costituite di due pezzi, uno servente come tappo alla sua base. In base alla loro forma sono classificate come di seguito:

1. Cilindriche: semplici (3 campioni), con scanalature (10), con cintura anulare (a forma di clessidra) (2), con decorazione geometrica o antropomorfa (2). Totale: 17 scatole.
2. Rettangolari: semplici con scanalature (5 campioni), doppie con o senza decorazione (6). Totale: 11 scatole.

Come nel caso di altri altri oggetti, le tavolette mostrano segni di usura e di rottura che indicano un utilizzo prolungato. L'importanza di questi oggetti è riflessa anche nelle frequenti riparazioni. Il desiderio di mantenere la funzionalità di un oggetto si accorda con il costume andino. In maniera formale, in base alla classificazione fatta da TORRES (1987), basata su un campione di 742 tavolette da fiuto, le tavolette provenienti dal cimitero di *Los Abuelos* appartengono al tipo C-2, caratterizzate dalla presenza di appendici intagliate. Secondo questa classificazione, questo tipo di tavoletta è tipico del fiume Loa Medio e dei suoi tributari; è anche il tipo predominante nell'Argentina nordoccidentale.

Le caratteristiche stilistiche identificate da TORRES (1984) per San Pedro de Atacama non sono presenti nella raccolta di De Bruyne. L'unica eccezione è vista nei cosiddetti «motivi angolari» presenti nelle cinture del personaggio intagliato nelle tavolette. Numerosi motivi trovati nelle tavolette da fiuto, quali la doppia spirale rettangolare, si trovano frequentemente nella decorazione delle zucche durante il Periodo Intermedio Tardo, specialmente nei cimiteri di Chiu Chiu, Calama e Turi, così come nell'arte rupestre di Pukara de Turi (GALLARDO e VILCHES 1995).

L'iconografia notata nelle tavolette da fiuto e nei tubi provenienti dal bacino del fiume Loa si trova anche nei siti archeologici situati nel corso medio e inferiore del Loa, quali Lasana, Calama, Dupont, Toconce e Caleta Huelén 12. Secondo NÚÑEZ (1962), le tavolette che rappresentano un armadillo si trovano solamente a La Paya e Angosto Chico nell'Argentina nordoccidentale e a Chiu Chiu e Chunchuri nel Cile settentrionale. L'autore riferisce di 4 tavolette di questo tipo provenienti da Caspana, probabilmente dalla raccolta di De Bruyne.

Gli animali più frequentemente rappresentati sono condor, felini e un canide piuttosto stilizzato. Queste rappresentazioni e le tavolette con tre figure intagliate indicherebbero una connessione con l'Argentina nordoccidentale, più specificatamente con siti nella provincia di Jujuy quali La Doncella e Pucará de Rinconada (HERMOSILLA 1994). Anche la rappresentazione di due figure zoomorfe che si affrontano su una tavoletta circolare ci ricorda i tipici «felini custodi» delle placche di bronzo della cultura di Santa María (PÉREZ GOLLÁN 1986).

Fra i disegni degli oggetti studiati alcuni sono simbolici, altri potrebbero servire come indicatori di status. Gli ultimi possono essere visti nei copricapi delle figure, includendo stili di capelli elaborati. Le cinture dei personaggi mostrano bordi semplici o doppi o altri elementi geometrici. Il motivo del bordo angolare doppio è presente sui monoliti di Pukara de Turi e in zucche trovate in vari siti del fiume Loa Medio. An-



Fig. 8 – Tavoletta da fiuto in legno con due personaggi seduti, 13,6 x 6,1 cm, Los Abuelos, tomba 21, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emil de Bruyne, n. 23.072, Santiago, Cile
Wooden snuff tray with two seated personages, 13.6 x 6.1 cm., Los Abuelos, tomb 21, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne, collection n. 23.072, Santiago, Chile

zoomorphic figures facing each other on a circular tray also reminds us of the typical «custodial felines» of the bronze plaques of the Santa María culture (PÉREZ GOLLÁN 1986).

Among the designs of the objects studied, some are symbolic, others could serve as status indicators. The latter can be seen in the headdress of the figures, including elaborate hair styles. The waist bands of the personages exhibit plain or double borders or other geometric elements. The motif of the double angular border is present on the monoliths of Pukara de Turi, and in gourds found at various locations of the Middle Loa River. RYDÉN (1944) also illustrated trays from Chiu Chiu with belts decorated with angular spirals. The motif we have identified as a *tumi*, a plain or double anchor shape signifying a sacrificial knife, appears in different parts of the figures (*i.e.* in the headdress, in the eye of the mask), in eight trays (fig. 10).

CONFIGURATION ON THE SNUFFING RITUAL

Some trays and tubes represent in a naturalistic manner, birds, rodents, armadillos, and human beings. However, it is probable that the masked figures and the representation of felines, foxes, and condors could be related to a recurrent myth. These are the elements which connect the iconography of tubes and trays with the metallic plaques of northwest Argentina. PÉREZ GOLLÁN (1986) states: «undoubtedly this deals with a religious-ceremonial complex structured around the use of a psychoactive plant: *vilca*, *wilca*, or *cebil*». There is a direct relationship between the inhalatory equipment and the concept of decapitation, given their recurrent appearance in fu-



Fig. 9 – Tubo da inalazione con rappresentazione di sacrificatore, legno, 15.8 cm, Los Abuelos, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emil de Bruyne, n. 23.007, Santiago, Cile
Snuffing tube with sacrificer representation, wood, 15.8 cm, Los Abuelos, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne, collection n. 23.007, Santiago, Chile

che RYDÉN (1944) illustra tavolette provenienti da Chiu Chiu con cinture decorate con spirali angolari. Il motivo che abbiamo identificato come *tumi*, una forma di ancora semplice o doppia che significa un coltello sacrificale, appare in differenti parti delle figure (cioè nei copricapi, nell'occhio della maschera) in otto tavolette (fig. 10).

CONFIGURAZIONE DEL RITUALE DI INALAZIONE

Alcune tavolette e tubi rappresentano in maniera naturalistica uccelli, roditori, armadilli ed esseri umani. E' tuttavia probabile che le figure mascherate e le rappresentazioni di felini, volpi e condor possano essere associate a un mito ricorrente. Questi sono elementi che associano l'iconografia dei tubi e delle tavolette alle placche metalliche dell'Argentina nordoccidentale. PÉREZ GOLLÁN (1986) afferma: «indubbiamente ciò ha a che fare con un complesso religioso-cerimoniale strutturato attorno all'uso di una pianta psicoattiva: *vilca*, *wilca* o *cebil*». C'è una relazione diretta fra l'equipaggiamento inalatorio e il concetto di decapitazione, data la loro ricorrente apparizione in contesti funerari.

Per diverso tempo è seguita una certa discussione sul concetto di testa-trofeo nelle Ande sud-centrali (NÚÑEZ 1964). Ricerche recenti indicano che la pratica della decapitazione non è associata alla guerra, né la testa dello sconfitto viene usata come trofeo. La pratica della decapitazione potrebbe essere associata a un complesso rituale che includeva la rappresentazione ripetuta di un umano con attributi felini o di altri animali che tiene una testa in una mano e un'ascia nell'al-

neral contexts.

For some time now there has been discussion of the trophy-head concept in the south-central Andes (NÚÑEZ 1964). Recent investigations, however, indicate that the practice of beheading is not related to warfare, nor is the head of the defeated used as a trophy. The practice of decapitation could be related to a ritual complex which included the repeated representation of a human with feline or other animals attributes which holds a head with one hand and an ax with the other (DE LA VERA CRUZ 1999). This personage is of prominent representation in the snuff trays of Atacama la Baja after ca. 1000 AD, together with masked beings, felines and condors. I propose that the decapitator figure, the personages with feline mask, and those with a head and a flute, are variations of the central figure of the myth.

The identification of the anchor motif as a *tumi*, is further demonstrated by the decoration on gourds and calabashes from the Chiu Chiu area discussed by RYDÉN (1944: 143-145). He referred to the same anchor motif as the outline of a *tumi*, and mentioned that similar figures were carved in gourds of the Puna de Jujuy. This motif acquired emblematic qualities in its representation on two Santamaría bronze plaques (see MCHAP 1994). PÉREZ GOLLÁN (1986) described a metal plaque from Bolivia, the so-called Cochabamba Disc, decorated with a personage who bears the double anchor motif on the forehead. Therefore, this could be a symbolic element clearly related to religious, social, and ethnic status, which transcends time, place and media.

The ax, as object and as symbol is found in San Pedro de Atacama in the context of male burials, associated to a greater number of foreign objects. Lagostera interprets these figures as ruler-shamans with a certain power over trade patterns and ideological interaction network (LLAGOSTERA 1999). The tomb described by MOSTNY (1952) for Chiu Chiu also adheres to the characteristics outlined above. In these contexts, the presence of snuffing paraphernalia indicated the status of the owner. At the Chiu Chiu tomb, in addition to the principal male figure, who corresponds to the ruler-shaman concept, is the body of an older woman whose head was buried separate from the body. The results of this analysis confirm what had been suggested by other authors (SCHIAPPACASSE *et al.* 1989: 186), in the sense that «the belief system on which the coherence and identity of the group are based must have corresponded to a religious system of shamanic character.»

The analysis of the total body of archaeological evidence in the published literature for the Loa River, as well as the emphasis in the Caspana archeological area, and specifically in the collection of inhalatory instruments found in *Los Abuelos* cemetery, permitted the description of the scope of snuffing practices during the Late Intermediate and Late Periods. These communities, adapted to the extreme environmental conditions of the area, and were part of long-range trade networks, came to conform a homogenous cultural area. It is probable that they shared a common language and a cosmology which included practices and myths often represented by the decapitator figure, felines and condors. Moreover, the social referent of these myths would have been the ruler-shamans.

tra (DE LA VERA CRUZ 1999). Questo personaggio è di rappresentazione prominente nelle tavolette da fiuto di Atacama la Baja dopo il 1000 d.C. circa, insieme ad esseri mascherati, felini e condor. Propongo che la figura del decapitatore, i personaggi con maschera felina e quelli con una testa e un flauto, sono variazioni della figura centrale del mito.

L'identificazione del motivo dell'ancora come *tumi* è dimostrata ulteriormente dalla decorazione su zucche provenienti dall'area di Chiu Chiu discusse da RYDÉN (1944: 143-145). Egli si riferiva al medesimo motivo dell'ancora come profilo di un *tumi* e menzionava che figure simili erano intagliate in zucche provenienti da Puna de Jujuy. Questo motivo acquistava qualità emblematiche nella sua rappresentazione su due placche di bronzo di Santamaría (cfr. MCHAP 1994). PÉREZ GOLLÁN (1986) ha descritto una placca metallica proveniente dalla Bolivia, il cosiddetto Disco di Cochabamba, decorato con un personaggio che porta il motivo della doppia ancora sulla fronte. Quindi, ciò potrebbe essere un elemento simbolico chiaramente associato allo status religioso, sociale ed etnico, che trascende il tempo, lo spazio e i mezzi.

L'ascia, come oggetto e come simbolo si trova in San Pedro de Atacama nel contesto di sepolture maschili, associato a un numero più elevato di oggetti stranieri. Llagostera interpreta queste figure come sciamani-sovrani, con un certo potere sopra la rete di commercio e la rete di interazione ideologica (LLAGOSTERA 1999). Anche la tomba descritta da MOSTNY (1952) per Chiu Chiu aderisce alle caratteristiche sopra delineate. In questi contesti la presenza di parafernali inalatori indicava lo status del proprietario. Nella tomba di Chiu Chiu, oltre alla figura maschile principale, che corrisponde al concetto di sciamano-sovrano, è il corpo di una donna più anziana la cui testa era stata seppellita separata dal corpo. I risultati di quest'analisi confermano ciò che è stato suggerito da altri autori (SCHIAPPACASSE *et al.* 1989: 186), nel senso che «il sistema di credenza su cui si basano la coerenza e l'identità del gruppo deve essere corrisposto a un sistema religioso di carattere sciamanico».

L'analisi del corpo totale della documentazione archeologica nella letteratura pubblicata per il fiume Loa, così come l'importanza dell'area archeologica di Caspana e specificatamente la raccolta di strumenti inalatori trovati nel cimitero di *Los Abuelos*, hanno permesso la descrizione dell'estensione delle pratiche inalatorie durante i Periodi Intermedio Tardo e Tardo. Queste comunità, adattate alle condizioni ambientali estreme dell'area, facevano parte di reti commerciali a lungo raggio e arrivarono a conformare un'area culturale omogenea. E' probabile che compartirono una lingua comune e una cosmologia che includeva pratiche e miti spesso rappresentati dalla figura del decapitatore, di felini e di condor. Inoltre, il referente sociale di questi miti sarebbe stato lo sciamano-sovrano. Il potere dello sciamano-sovrano sarebbe stato legittimizzato dal mito e il significante simbolico sarebbe stato il *tumi* o il doppio *tumi*. Questa trilogia di rituale, mito e simboli etnici dipinti in uno stile naturalistico negli strumenti inalatori, più la medesima pratica inalatoria, costituisce il nucleo di un'identità che persistette sino ai tempi storici in Atacama la Baja.



Fig. 10 – Tavoletta da fiuto in legno mostrante il motivo del *tumi*, Los Abuelos, tomba 14, Caspana, Cile. Museo Nacional de Historia Natural, raccolta Emil de Bruyne, n. 22.998, Santiago, Cile

Wooden snuff tray showing the *tumi* motif. Los Abuelos, tomb 14, Caspana, Chile. Museo Nacional de Historia Natural, Emil de Bruyne, collection n. 22.998, Santiago, Chile

The ruler-shaman's power could have been legitimized by the myth, and the symbolic signifier would have been the *tumi* or double *tumi*. This trilogy of ritual, myth and ethnic symbols depicted in a naturalistic style in the snuffing instruments, plus the inhalatory practice itself, constitute the nucleus of an identity that persisted until historic times in Atacama la Baja.

The mythical complex described above was strongly connected to the use of psychoactive inhalants. These regional traits were incorporated to the shared mythical Andean tradition (NÚÑEZ 1964) which sustained ethnic identity, the agricultural calendar, the political system, and the restoration of the cosmic order.

NURILUZ HERMOSILLA
Blest Gana 6064
La Reina, Santiago
Chile

Il complesso mitico sopra descritto era fortemente associato all'uso di inalanti psicoattivi. Questi tratti regionali erano incorporati alla condivisa tradizione andina mitica (NÚÑEZ 1964) che ha mantenuto l'identità etnica, il calendario agricolo, il sistema politico e la restaurazione dell'ordine cosmico.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- ADÁN L., M. URIBE & P. ALLIENDE 1994. *El Problema de lo Atacameño: reevaluación arqueológica de Caspana (II Región)*. Proyecto FONDECYT 1940097, final report, Ms.
- ALDUNATE C., J. BERENGUER, V. CASTRO, L. CORNEJO, J.L. MARTINEZ & C. SINCLAIRE 1986. *Cronología y asentamiento en la región del Loa superior*. Dirección de Investigaciones y bibliotecas, Universidad de Chile, Santiago.
- ALLIENDE M. DEL PILAR 1981. *La colección arqueológica 'Emil de Bruyne' de Caspana*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Arqueología y Prehistoria, Depto. de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- BENAVENTE A. 1981. *Chiu Chiu 200: un campamento de pastores*. Tesis para optar a la Licenciatura de Arqueología y Prehistoria, Depto. De Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- BENNETT W. 1946. «The Atacameño» In: J.H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* 2: 599-618, Bureau of American Ethnology Bulletin 143, Washington DC.
- BERENGUER J. 1995. «El arte rupestre de Taira dentro de los problemas de la arqueología atacameña» *Chungará* 27(1): 7-43, Arica.
- BITTMANN B., G. LE PAIGE & L. NÚÑEZ 1979. *Cultura Atacameña*. Serie Patrimonio Cultural Chileno, Ministerio de Educación, Santiago.
- BOMAN E. 1908. *Antiquités de la région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, 2 vols. Imprimerie Nationale, Librairie H. Le Soudier, Paris.
- CASTRO V., J. BERENGUER AND C. ALDUNATE 1979. «Antecedentes de una interacción altiplano-area atacameña durante el periodo tardío: Toconce» In: *Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena*, Editorial Kultrún, Santiago.
- DE LA VERA CRUZ C.P. 1999. «Rituales al 'dios degollador' en los oasis de Arequipa» Paper presented at the XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba. In press.
- DE SMET P. 1985. *Ritual enemas and snuffs in the Americas*. Latin American Studies, 33. CEDLA, Amsterdam.
- GALLARDO F. AND F. VILCHES 1995. «Nota acerca de los estilos de arte rupestre en el Pukara de Turi (Norte de Chile)» *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 20: 26-28, Santiago.
- HERMOSILLA N. 1994. «Parafernalia insuflatoria de Caspana, colección Emil de Bruyne» In: Adán L., M. Uribe & P. Allende. *El Problema de lo Atacameño: reevaluación arqueológica de Caspana (ii Región)*. Proyecto FONDECYT 1940097), final report, ms.
- LATCHAM R. 1938. *Arqueología de la región Atacameña*. Prensas de la Universidad de Chile, Santiago.
- LLAGOSTERA A. & M.A. COSTA. 1999. «Tiwanaku en San Pedro de Atacama (norte de Chile)» Paper presented at the XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba. In press.
- MCHAP 1994. *Los sueños del jaguar: Imágenes de la puna y la selva Argentina*. Exhibition Catalog, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- MANRIQUEZ V. 1994. «Informe de Etnohistoria y Etnografía» In: Adán L., M. Uribe & P. Allende. *El Problema de lo Atacameño: Reevaluación arqueológica de Caspana (II Región)*. Proyecto FONDECYT 1940097). final report, ms.
- MOSTNY G. 1952. «Una tumba de Chiu-Chiu» *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 26(1), Santiago de Chile.
- NÚÑEZ L. 1962. *Tallas prehispánicas en madera*. Memoria para optar al título de Profesor de Estado en las asignaturas de Historia, Geografía y Educación Cívica.
- NÚÑEZ L. 1964. «El Sacrificador. Un elemento co-tradicional andino» *Noticiero Mensual*, Museo de Historia Natural 7(96), Santiago.
- PÉREZ GOLLÁN J.A. 1986. «Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino» *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 15(3-4), Lima.
- POLLARD G.C. 1970. *The cultural ecology of ceramic stage settlement in the Atacama Desert*. Ph.D. dissertation, Columbia University, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan. USA.
- REIS ALTSCHUL S. VON 1964. «A taxonomic study of the genus *Anadenanthera*» *Contributions from the Gray Herbarium of Harvard University* 193: 3-65, Cambridge, Massachusetts.
- RYDÉN S. 1944. *Contributions to the archaeology of the Rio Loa region*. Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg, Sweden.
- SCHIAPPACASSE V., V. CASTRO & H. NIEMEYER 1989. «Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande (1000 - 1400 d. C.)» In: J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & I. Solimano (Eds.), *Culturas de Chile: Prehistoria*: 181 - 220.
- SPAHNI J.C. 1967. «Recherches archeologiques a l'embouchure du Rio Loa (Cote du Pacifique, Chili)» *Journal de la Société des Américanistes* 56(1): 179-251.
- TARRAGÓ M.N. 1968. «Secuencias culturales de la etapa agroalfarera de San Pedro de Atacama (Chile)» *Actas del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2: 119-145, Buenos Aires, Argentina.
- TARRAGÓ M.N. 1976. «Alfarería típica de San Pedro de Atacama (Norte de Chile)» *Estudios Atacameños* 4: 51-63, San Pedro de Atacama, Chile.
- TARRAGÓ M.N. 1989. *Contribución al conocimiento arqueológico de las poblaciones de los oasis de San Pedro de Atacama en relación con los otros pueblos puneños, en especial, el sector septentrional del Valle Calchaquí*. Tesis para optar al título de Doctor en Historia, Especialidad Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario,

Rosario, Argentina.

- TORRES C.M. 1984. «Tabletas para alucinógenos de San Pedro de Atacama: estilo e iconografía» In *Tesoros de San Pedro de Atacama*, Museo Chileno de Arte Precolombino, :23-36.
- TORRES C.M. 1987. *The iconography of South American snuff trays and related paraphernalia*. Etnologiska Studier 37, Göteborg Etnografiska Museum, Sweden
- TORRES C.M., D.B. REPKE, K. CHAN, D. MCKENNA, A. LLAGOSTERA & R.E. SCHULTES 1991. «Snuff powders from pre-hispanic San Pedro de Atacama: Chemical and contex-

tual analysis» *Current Anthropology* 32(5): 640-649.

- UHLE M. 1913. «Tabletas de madera de Chiu-Chiu» *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año III, vol. 7(12): 454-458, Santiago.
- URIBE M. & N. HERMOSILLA 1994. «La cerámica de Caspana a través de las colecciones Emil de Bruyne y del Museo de Caspana (II Región, Chile), una reevaluación» In: Adán L., M. Uribe & P. Alliende, *El Problema de lo Atacameño: reevaluación arqueológica de Caspana (II Región)*. Proyecto FONDECYT 1940097). Final report, ms.

PIPE E TRADIZIONE DI FUMARE NELLE SOCIETÀ PREISPANICHE DEL PERIODO
AGROCERAMICO PRECOCE NELLA REGIONE CENTRALE DEL CILE¹

*PIPES AND SMOKING TRADITIONS OF THE PREHISPANIC SOCIETY IN THE EARLY
CERAMIC PERIOD IN THE CENTRAL REGION OF CHILE¹*

RIASSUNTO – Questo articolo fornisce un'interpretazione delle pipe trovate negli scavi archeologici nella regione centrale del Cile. Il sito di La Granja, datato alla seconda metà del Periodo Ceramicolo Precoce (ca. 500 d.C.), ha un'elevata concentrazione di pipe in pietra interrate di proposito. Ciò è di particolare importanza, in quanto è l'unico sito dove le pipe sono state ritrovate in così grandi quantità (più di 600 frammenti). La documentazione archeologica viene paragonata con i dati etnografici sui Mapuche, che abitano l'area fra il fiume Bio Bio e l'isola di Chiloé, nel Cile meridionale. Questo studio include una classificazione morfologica dei reperti di pipe, così come le analisi chimiche del residuo ritrovato nelle pipe. La documentazione suggerisce l'esistenza di un complesso inalatorio sviluppato da diverse comunità nell'area compresa fra il fiume Maule verso il sud e la valle del fiume Aconcagua verso il nord. Questo è uno degli elementi nella registrazione archeologica che unisce l'intero Periodo Ceramicolo Precoce nel Cile centrale.

ABSTRACT – This article provides an interpretation of smoking pipes found during archaeological excavations in Chile's central region. The site of La Granja, dated to the second half of the Early Ceramic Period (ca. 500 AD), has a high concentration of purposefully buried stone pipes. This is particularly important, as it is the only location where pipes have been found in such great quantities (more than 600 fragments). The archaeological evidence is compared with ethnographical information from the Mapuche, who inhabit the area between the Bio Bio river and Chiloé island, in southern Chile. This study includes a morphological classification of the archaeological pipes, as well as chemical analyses of pipe residue. The evidence suggests the existence of a smoking complex shared by diverse communities in the area between the Maule River to the south and the Aconcagua River valley to the north. This is one of the elements in the archaeological record that unites the whole Early Ceramic Period in central Chile.

RESUMEN – En este trabajo se interpreta la información que proveen pipas encontradas durante excavaciones arqueológicas en Chile central. El sitio de La Granja, fechado ca. 500 AD, demuestra una gran concentración de pipas de piedra sepultadas intencionalmente. Esto es de particular importancia, ya que esta es la única localidad donde pipas han sido encontradas en tan grandes cantidades (más de 600 fragmentos). La evidencia arqueológica se compara con información etnográfica referente a los Mapuche, una serie de comunidades indígenas que habitan en la zona localizada entre los ríos Bio Bio y la isla de Chiloé, en el sur de Chile. Incluye además, una clasificación morfológica de las pipas arqueológicas, y análisis químico de residuos de fumatorios. La evidencia sugiere la existencia de una tradición de fumar en pipas compartida por las diversas comunidades que ocupaban el área comprendida entre el Río Maule por el sur, y el Valle de Aconcagua por el norte. Este es uno de los elementos que unifican el período Cerámico Temprano en Chile Central.

INTRODUZIONE

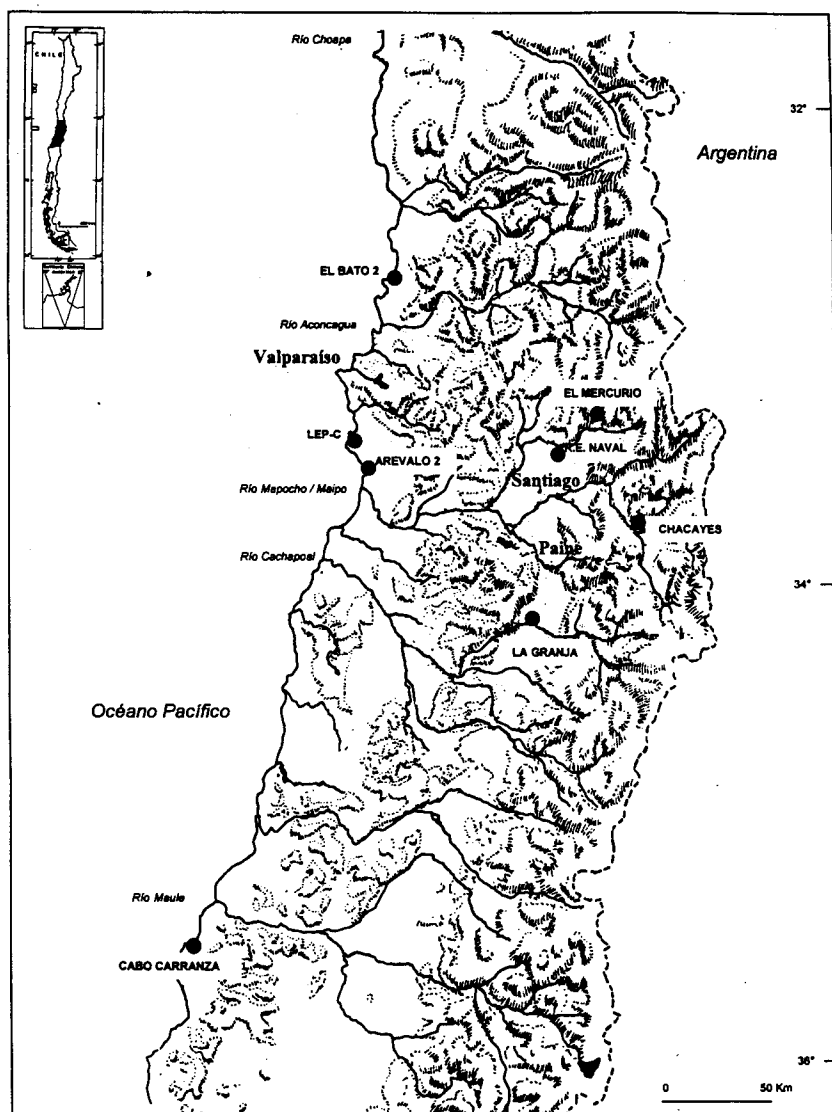
NEL MONDO ATTUALE ci stiamo abituando ad associare le pipe e il costume di fumare con il tabacco, la distrazione e la popolazione adulta. Negli ultimi tempi, la tossicomania, i problemi della salute dovuti alla nicotina e al fumo, insieme agli effetti di altre sostanze più tossiche, hanno contribuito a generare connotazioni negative attorno a tutto ciò che implica l'idea di fumare. Questa concettualizzazione, tuttavia, è parte della società attuale e dista notevolmente dalle circostanze, agenti e valori associati alla tradizione di fumare in altre epoche e luoghi.

Fra i gruppi aborigeni americani, il fumare e l'uso di sostanze psicotrope possiede connotazioni speciali non neces-

INTRODUCTION

IN THE MODERN WORLD we are becoming more accustomed to associating pipes and smoking customs with tobacco, amusement and the adult population. In recent times, tobacco addiction, health problems related to nicotine and smoking, and the effects of other more toxic substances have all helped give all things related to smoking a bad name. This concept is nevertheless part of today's society and is far removed from the circumstances, agents and values associated with the tradition of smoking in other times and places.

Amongst groups of American aboriginal peoples, smoking and the use of mind-altering substances had particular connotations that were not necessarily negative, since it was a



Mapa 1 – Mappa della regione centrale del Cile e ubicazione dei siti archeologici menzionati nel testo

Map 1 – Map of the central region of Chile and location of archaeological sites mentioned in the text

sariamente negative, giacché è qualche cosa di specifico di certe attività sociali e rituali. Tanto la storia, riferendo dei primi contatti degli europei con le società aborigene, quanto l'etnografia realizzata negli ultimi secoli, riportano di pratiche dove gli allucinogeni formano parte di attività culturali e medicinali. D'altra parte, le ricerche archeologiche hanno recuperato contesti che possono essere associati a queste pratiche in diverse parti dell'America. In alcuni casi, si tratta solamente di resti materiali che sono interpretati come parte dei contesti di consumo di allucinogeni, quali pipe, recipienti, tavolette e/o tubi per inalare; in altri, si sono riusciti a riconoscere direttamente resti delle sostanze, arrivando anche a identificare la pianta utilizzata (FERNÁNDEZ DISTEL 1980; TORRES *et al.* 1991).

Il presente lavoro intende offrire un'interpretazione delle pipe incontrate nei contesti archeologici del Periodo Agroceramico Precoce nella regione centrale del Cile. Le scarse informazioni disponibili ostacolano la comprensione generale del fenomeno coinvolto nell'uso delle pipe. Ciò non è insolito negli ambiti che non sono direttamente legati alle

specific part of certain social activities and rituals. The history of the first European contact with these native peoples, and ethnography carried out in the last centuries tell us about practices in which hallucinogenic drugs were involved in religious and medical practices. On the other hand, archaeological research has found cases that can be used to link these practices with various parts of America. In some cases, remains of materials have been found and are thought to have been part of the traditions of smoking hallucinogenic drugs, such as pipes, receptacles, strips of wood and/or tubes for inhaling; in others they managed to immediately recognise the remains of the substances and even identify the plants that were used (FERNÁNDEZ DISTEL 1980; TORRES *et al.* 1991).

The aim of this article is to provide an interpretation of the pipes found during archaeological digs relating to the Early Ceramic Period in Chile's central region. The scarce information available hinders the general understanding of this phenomenon as related to pipe use. This is not unusual in such fields not directly related to modern life and subsistence. We suggest that a ritual system existed, linked to the various com-

attività quotidiane o di sussistenza. Basandoci sull'informazione archeologica, come le caratteristiche di questi elementi, il loro contenuto, le associazioni contestuali e la distribuzione differenziata nei siti archeologici, e appoggiandoci sull'evidenza etnografica sui contesti dell'uso delle pipe, proponiamo l'esistenza di un contesto rituale associato a componenti di un «complesso fumatorio» come parti integranti del sistema sociale del Periodo Agroceramico Precoce del Cile Centrale.

LE PIPE NEL CONO SUD DEL SUDAMERICA

Le pipe per fumare, così come altri elementi per inalare, hanno una diffusione ampia in distinte aree dell'America del sud, con forme e materie prime diverse, che danno caratteristiche particolari ai congiunti studiati dall'archeologia e dall'etnografia regionale. Una descrizione dettagliata dei contesti etnografici nei quali si utilizzano le pipe, così come delle sostanze di origine vegetale con effetti psicotropi che in queste sono fumate, la incontriamo in WILBERT (1987), che evidenzia principalmente gli usi del tabacco fra le comunità indigene, comprendendo quelle del sud del Cile. E' di grande interesse, per i nostri obiettivi, la sua constatazione che esistette ed esiste attualmente una stretta relazione funzionale fra l'uso del tabacco o altre piante con le proprietà menzionate, e l'azione rituale dell'attività sciamanica nelle distinte sfere del sistema culturale nella quale questa opera.

La regione centrale del Cile, il nostro foco di interesse, soffrì di un forte processo acculturante a partire dagli inizi della conquista spagnola, e non disponiamo di informazione etnografica sul costume di fumare che ci avrebbe potuto servire come un riferimento per questo studio. Il sud del Cile, a differenza della regione centrale, offre un ricco potenziale etnografico la cui documentazione è stata fornita da diversi studiosi antropologi e storici. Pensiamo che l'informazione di questo settore è rilevante per il nostro lavoro, dato che consideriamo l'ipotesi che nei tempi del Periodo Agroceramico Precoce esistettero vincoli stretti fra gli sviluppi del centro e del sud del Cile (FALABELLA e PLANELLA 1988-89) e che molte delle tradizioni che si perdettero nel centro, sopravvissero dopo la conquista spagnola sino ad oggi fra gli indigeni del sud (DILLEHAY e GORDON 1979).

La popolazione indigena che abita questo territorio (Mapuche/Araucano*) è ancora considerevole e mantiene viva gran parte dei suoi costumi e tradizioni ancestrali, molte delle quali con un elevato contenuto rituale. Fra queste incontriamo anche la partecipazione della pipa per fumare come un elemento importante dei riti, dei giochi e delle cerimonie che si praticano tanto nelle comunità locali quanto in quelle

ponents of a «smoking complex» as an integral part of the social system of the Early Ceramic Period of Central Chile. This assertion is based on archaeological information such as the characteristics of the aforementioned materials, their contents, the contextual associations and their diverse distribution in the archaeological sites and on ethnographic evidence relating to the use of pipes.



Fig. 1 – Esemplare completo di pipa a doppio tubo perforato corrispondente a un contesto funerario della località di Paine
Complete example of a pipe with a double perforated tube used for funeral purposes in the Paine area

PIPES IN THE SOUTH TIP OF SOUTH AMERICA

Pipes for smoking, like other smoking instruments, are widely diffused in certain areas of South America, with different shapes and raw materials that have particular characteristics, as seen in the joint regional archaeological and ethnographic studies. A detailed description of the ethnographic contexts in which the pipes were used, and of the plant-based substances that gave a mind-altering effect which were smoked in them, can be seen in WILBERT (1987), and mainly describes tobacco use among indigenous communities, including

those in southern Chile. The affirmation therein, that a strict functional relationship existed (and still exists) between the use of tobacco or other plants with the above mentioned qualities and the ritualistic activities of the shaman, in his defined sphere of the cultural system, are of great interest to us.

The central region of Chile, which is the focus of our study, underwent a heavy acculturation process that began with the Spanish conquest. For this reason we do not have ethnographic information regarding the smoking habits which would have been useful to refer to in this study. On the other hand, the south of Chile is rich in such ethnographic information, provided by various anthropological and historical academics. We think that the information regarding the latter is still relevant to our work given our hypothesis that strong links existed between the developments in the South of Chile and those in the central regions during the Early Ceramic Period (FALABELLA and PLANELLA 1988-89) and that many traditions that were forgotten in the central regions were carried on by the indigenous people of the south after the Spanish conquest, and even today (DILLEHAY and GORDON 1979).

There are still a considerable number of indigenous people who inhabit this territory (Mapuche /Araucano*) and who keep the vast majority of these ancient traditions alive, many of which are expressed as rituals. The use of the pipe for smoking is an important part of these rituals, games and ceremonies that are commonly used as much by the local communities as by those in the Andean regions (HILGER 1957; PEREDA and PERROTTA 1994; WAAG 1982).

The pipe or *cachimba* has been mentioned, with slight

transandine (HILGER 1957; PEREDA e PERROTTA 1994; WAAG 1982).

La pipa o *cachimba* è stata denominata con leggere varianti linguistiche dal vocabolo originale mapuche*: *quitra* (JOSEPH 1931; MEYER 1982), *quichra* (ERIZE 1987), *kitra* (DE AUGUSTA 1966), *kütra* (GUEVARA 1911), *rag-kitra* (HILGER 1957), *quita* (OYARZÚN 1979), *quitha* o *cutra* (LATCHAM 1936). Secondo quest'ultimo autore, il costume di assorbire o inalare polvere da fiuto (*rapé**) attraverso le narici, con elementi adatti per queste, così come è praticato in altre aree sudamericane, non si generalizzò in tutto il territorio del Cile e dell'Argentina, essendo più comune in alcune aree fumare in pipe o *cachimba*, delle quali esistono vestigia dall'epoca preispanica.

Le osservazioni realizzate da distinti studiosi nella regione chiamata dell'Auracania, nel sud del Cile, segnalano che le pipe antiche, incontrate fra i resti archeologici o mantenute in potere di capi di famiglia come elementi di tradizione trasmessi per eredità, erano di pietra o di argilla; successivamente si aggiunsero quelle di legno, di corno e altre che presentano ornamenti in argento (COOPER 1949; GUEVARA 1911; HILGER 1957; JOSEPH 1931).

Dalla fine del secolo XIX, validi studi etnografici hanno riportato l'uso della pipa nelle pratiche rituali delle comunità indigene del sud del Cile (MEDINA 1898). Tomás Guevara, riferendosi alla cerimonia denominata *nguillatun**, commentava: «Le *machi*, fino ad allora occupate nel gettare bocciate di fumo dalle loro *kütra*, *cachimba*, si mettono in azione e suonano i tamburi e danzano in circolo precedute dai suonatori di *piñfulka** e tutti con movimenti ritmici dalla testa sino ai lati...» (GUEVARA 1911: 578). Un'altra citazione illustrativa ci viene offerta da Inés Hilger: «... dopo aver asperso il sangue animale, colui che officia la cerimonia (*nillatun*) va verso il fuoco accompagnato da uomini che portano l'agnello o la pecora. Allora fuma una pipa, mentre il fegato della pecora viene tagliato in piccoli pezzi da un giovane e ripartito fra 15-20 persone. Uno dei due supplicanti, che montano a cavallo, porta una brocca di *mudai** e l'altro una pipa piena di tabacco» (HILGER 1957: 150-1).

Le pipe sono state utilizzate anche in riti di cura (FARON 1964), nelle maschere protettive di legno (*collón*) utilizzate nel gioco della *chueca** (JOSEPH 1931) e fra i capi di famiglia, come un piacere personale. Tuttavia, sono più numerosi i riferimenti che segnalano il fumo (in forma di suffumigi o altro), sia di tabacco o di altre specie vegetali aromatiche, come componente ricorrente delle pratiche rituali e/o di cura (DANNEMANN 1998; FÖESTER 1995; GUEVARA 1911; LATCHAM 1936; NÚÑEZ DE PINEDA 1984[1663]; WAAG 1982). Quest'aspetto è frequentemente segnalato anche per altre regioni dell'America.

Nei tempi preispanici è stata riconosciuta una forte tradizione di uso di pipe per fumare nell'Area Andina Meridionale. Un aspetto interessante è che i suoi inizi si associano a una serie di cambiamenti cui andarono incontro le società di quest'area e che definiscono ciò che in America è noto come "formativo": nuove forme di relazione con il territorio, da cui l'uso di cultigeni e animali addomesticati, insieme a sistemi di collocamenti paesani, definiscono una forma di relazionarsi della



Fig. 2 – Disposizioni di pietra in due livelli: piano di occupazione e sepolture. Sito La Granja, settore G3

Arrangement of stones on two levels: living and burial areas. La Granja site, sector G3

linguistical variations in the original Mapuche* language: *quitra* (JOSEPH 1931; MEYER 1982), *quichra* (ERIZE 1987), *kitra* (DE AUGUSTA 1966), *kütra* (GUEVARA 1911), *rag-kitra* (HILGER 1957), *quita* (OYARZÚN 1979), *quitha* or *cutra* (LATCHAM 1936). According to this last author, the tradition of absorbing or inhaling snuff powder (*rapé**) through the nostrils using special instruments made for this purpose, is also how it is done in other South American areas, but not in the entire area of Chile and Argentina. In some places, pipe or *cachimba* smoking was more common; in fact some of these remains from the Prehispanic period still exist.

Observations from acclaimed academics in the Auracania region, in the south of Chile, note that ancient pipes, found among archaeological remains or held by the head of families as an heirloom, were made of stone or clay, and later of wood, horn or even silver (COOPER 1949; GUEVARA 1911; HILGER 1957; JOSEPH 1931).

Since the end of the 19th century, valid ethnographic studies mentioned the use of pipes in ritual practices among indigenous communities in the south of Chile (MEDINA 1898). Tomás Guevara, referring to a ceremony known as *nguillatun**, said: «The *machi*, until now concerned with blowing out puffs of smoke from his *kütra*, *cachimba*, spring into action, playing the drums and dancing in a circle, lead by those playing the *piñfulka** all with rhythmic movements from head to toe...» (GUEVARA 1911: 578). Another useful quotation is taken from Inés Hilger: «...After having sprinkled the animal blood, the one that officiates the ceremony (*nillatun*) moves towards the fire, accompanied by men who carry the sheep or

società che differisce dai modi di vita delle epoche precedenti.

Le prime evidenze dell'uso di pipe in ceramica sono state interpretate come parte del complesso associato al consumo di narcotici e si danno nella cultura di San Francisco nelle foreste occidentali dell'attuale Repubblica Argentina (600 a.C.). Questo costume fu in seguito generalizzato a diversi contesti del formativo del nordovest argentino e del Cile (PÉREZ GOLLÁN 1994; PÉREZ GOLLÁN e GORDILLO 1994). Si pensa che il nordovest fu una fonte di approvvigionamento degli allucinogeni compreso per il versante occidentale delle Ande per la disponibilità naturale nella zona dei generi *Anadenanthera* (*cébil*), *Nicotiana* (tabacco) e *Trichocline* (*coro*) (*op.cit.*).

La coincidenza nella contemporaneità delle pratiche fumatorie in distinte parti dell'area andina meridionale va paragonata a similitudini in altre sfere culturali; un fatto che ha promosso una visione di relazioni fra le società dell'epoca. Nella decade degli anni '60 si impostò una diffusione dal nord al sud, come modello esplicativo per gli inizi della ceramica, dell'agricoltura e dei sistemi di vita sedentari in villaggi. Le pipe, come anche altri artefatti quali gli anelli da labbro (*tembetas*) e le urne, furono interpretate come riflesso di migrazioni e copia dei modi di vita di società più progredite del nord. I modelli esplicativi attuali fanno perdere valore al riconoscimento di profonde differenze che inizialmente restarono mascherate sotto l'alone dell'omogeneità del formativo.

Nel caso delle pipe, è importante segnalare che, dietro a una pratica comune di «fumare», troviamo differenze significative nella morfologia, nelle materie prime, nelle tecniche decorative, nell'iconografia e nelle associazioni contestuali. In quest'epoca possiamo riconoscere nel Cile almeno tre grandi complessi. Nel Grande Nord, nelle Fasi II (350 a.C. – 200 d.C.) e III (100 d.C. – 400 d.C.) di San Pedro de Atacama, sono state ritrovate pipe di ceramica propagginate con zampette e bocchini, intimamente vincolate alle relazioni di queste società con quelle del nordovest argentino. Questi ritrovamenti sono particolarmente associati a certi personaggi con insegne di gerarchie sociali. Il consumo di allucinogeni fu rapidamente sostituito con l'inalazione di queste sostanze, ciò che è lasciato plasmato in un ricco complesso di tavolette, tubi e contenitori per polvere da fiuto (LLAGOSTERA 1999).

Nel nord semiarido, nella cultura di El Molle (0-800 d.C.) troviamo un altro complesso caratterizzato da pipe di pietra, con doppio tubo e fornello centrale (pipa a doppio T), che non portano decorazione e hanno solamente un bocchino perforato; un fatto che segna una differenza sostanziale con le pipe della regione centrale. La documentazione archeologica proviene da contesti funerari; non disponiamo di informazioni in associazione alle quantità recuperate, la distribuzione delle frequenze, come nemmeno informazioni dei siti non funerari (NIEMEYER 1988). Pipe del tutto simili, anche in argilla, sono quelle incontrate nei contesti precoci dell'area di San Juan in Argentina (fase culturale Punta del Barro) (GAMBIER 1988).

Il terzo complesso è quello che ci riguarda e che si trova nel Cile centrale. Caratterizzato fondamentalmente per la forma

the lamb. Then he smokes a pipe while a youngster cuts the sheep's liver into small pieces and divides it up between 15-20 people. One of the two supplicants, both of which are on horseback, carries a jug of *mudai** and the other carries a pipe full of tobacco» (HILGER 1957: 150-1).

Pipes were also used in medical rituals (FARÓN 1964), in the wooden protective masks (*collón*) used in the *chueca** games (JOSEPH 1931) and amongst heads of families for personal pleasure. Nevertheless, references to smoking (in the form of inhaling vapours of burning materials for therapeutic purposes and so on) are more numerous than those to tobacco or other kinds of aromatic plants, as a recurrent component of these treatments or ritual practices (DANNEMANN 1998; FÖESTER 1995; GUEVARA 1911; LATCHAM 1936; NÚÑEZ DE PINEDA 1984[1663]; WAAG 1982). This is often noted in other regions of South America.

In Prehispanic times, the use of the pipe for smoking purposes was clearly noted in the Southern Andean area. It is interesting to note that its origins are associated with a series of changes that this society went through and which defined what is considered in America to be «formative»: new kinds of relationships with the land, the use of crops and domesticated animals and a process of rural placement all lead to an entirely different society than was seen in the previous times.

The earliest evidence of the use of ceramic pipes is seen as part of the behaviour involving the consumption of narcotics and date back to the San Francisco culture in the western forests of the now Republic of Argentina (600 BC). This tradition then spread to North-west Argentina and Chile (PÉREZ GOLLÁN 1994; PÉREZ GOLLÁN e GORDILLO 1994). It is thought that the north-west region supplied hallucinogenic drugs to the western side of the Andes due to its plentiful supplies of *Anadenanthera* (*cébil*), *Nicotiana* (tabacco) and *Trichocline* (*coro*) (*op.cit.*).

Simultaneous smoking practices appearing in distinct parts of the southern Andean area can be compared to such practices in other cultural spheres; this has allowed a link to be established between the societies of the era. Over the decade

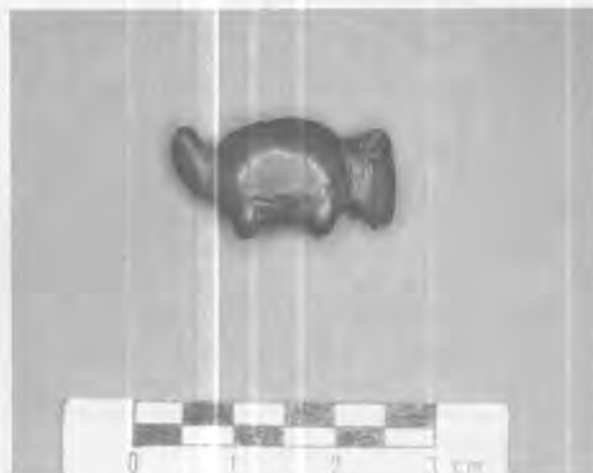


Fig. 3 – Pendente in pietra zoomorfa del sito La Granja, sett. G2
Pendant in zoomorphic stone from the La Granja site, sector G2

a T della pipa, con i due tubi perforati (bocchini), decorazioni scarse ma varie ed elaborate maggiormente in ceramica. Queste coprono un ampio spazio geografico che riteniamo possa includere anche parte della zona sud del Cile, per l'unico riferimento a pipe trovate in questa zona in contesti del Periodo Agroceramico Precoce e che corrisponde giustamente al tipo recente menzionato (BERDICHEWSKY 1968). È importante sottolineare che le abbondanti note e raccolte di pipe pubblicate della zona sud del Cile, nella loro maggioranza, non hanno una chiara appartenenza cronologica né culturale. Le loro forme e decorazioni sono estremamente varie (GUEVARA 1911) e differiscono dallo schema menzionato per il Periodo Agroceramico Precoce nel Cile centrale.

IL COMPLESSO DA FUMO DEL CILE CENTRALE

La regione centrale del Cile corrisponde a un'area dalle caratteristiche geografiche mediterranee, con le quattro stazioni climatiche ben segnate. Comprende ambiti ecologici e paesaggi vari che, in un asse Est-Ovest, includono la cordigliera delle Ande, l'ampia valle centrale, la cordigliera della Costa e lo spazio costiero di fronte all'Oceano Pacifico. Si estende dalla valle del Choapa per il nord (31° 30' latitudine sud) fino alla valle del fiume Maule per il sud (36° latitudine sud).

Durante il Periodo Agroceramico Precoce (300 a.C. – 1000 d.C.) diversi gruppi vissero in questo spazio. Si tratta di popolazioni nelle quali i vincoli familiari sono il fondamento del sistema di organizzazione sociale e politica, senza che esista alcuna evidenza di gerarchie istituzionalizzate e permanenti oltre il ruolo del capo di famiglia o di un capo tribale circosanziale. L'evidenza culturale segna chiaramente una distinzione fra differenti gruppi. Di questi, quelli che sono stati più ampiamente studiati sono i gruppi Bato e Llolleo. Sebbene in generale questi gruppi sono contemporanei, occupano i medesimi spazi e utilizzano le medesime risorse, si differenziano notevolmente nei loro costumi funebri, nelle ornamentazioni corporee e nella produzione e uso di certe classi di vasi in ceramica (FALABELLA e STEHBERG 1988).

Fra tutti questi gruppi e per tutto il tempo definito come Periodo Agroceramico Precoce, l'uso della pipa sembra essere stato un costume generalizzato. Non esiste alcuna registrazione di pipa nel periodo precedente (Periodo Arcaico) e sono poco frequenti e differenti nel periodo posteriore (Periodo Agroceramico Intermedio Tardo e Periodo Tardo).

Le pipe sono state ritrovate nella maggioranza dei giacimenti studiati, indipendentemente dalla loro filiazione culturale, così come anche in numerose raccolte (WESTFALL 1993-94). Vi sono registrazioni di pipe in siti molto precoci e di caratteristiche singolari come quello di Radio Estación Naval (STEHBERG 1976); nei siti Bato costieri come Arévalo 2 (PLANELLA e FALABELLA 1987); in siti della precordigliera come Chacayes (STEHBERG 1978); nei siti Llolleo costieri come LEP-C (FALABELLA e PLANELLA 1991) e in diverse località dell'interno (FALABELLA 1993). Generalmente si recuperano scarsi resti, fra uno e tre, dai depositi associati a spazzatura e/o abitazioni, che appaiono sempre frammen-

of 1960' it has been hypothesised that the practices of making ceramics, agriculture and stable village life spread from the north to the south. Pipes, and other artefacts such as labrets (*tembetas*) and urns, were interpreted as a result of the migration and reproduction of the typically northern lifestyle. The current explanatory models do not properly appreciate the profound differences initially disguised under a shroud of formative homogeneity.

With regard to the pipes, it is important to note that there are many significant differences in this common practice of «smoking», relating to morphology, raw materials, decorative techniques, iconography and contextual associations. In this era, at least three large categories can be recognised in Chile. In the North, in the Phases II (350 BC - 200 AD) and III (100 AD - 400 AD) of S. Pedro de Atacama, ceramic pipes have been found with feet and mouthpieces, which connects these societies with those from the north west of Argentina. These finds are closely associated with certain figures and have insignia detailing social hierarchies. The consumption of hallucinogens was rapidly replaced by their inhalation, which has left us with a rich array of strips of wood, tubes and snuff boxes (LLAGOSTERA 1999).

In the semi-arid North, in the El Molle culture (0-800 AD) we can see another type, characterised by stones pipes with a double tube and a central bowl (double T pipe), that have no decorations on them and only a perforated mouthpiece which indicates the substantial differences in the pipes from the central region. The archaeological evidence is derived from funeral materials; there is no information available with regards to the quantity recovered, the distribution rates or even on the non-funeral sites (NIEMEYER 1988). Similar pipes, but this time made of clay, are the earlier ones found in the San Juan area of Argentina (the Punta del Barro cultural phase) (GAMBIER 1988).

The third type is the one of interest to us and is found in central Chile. The principle characteristic is the T-shaped pipe, made from ceramics, with two perforated tubes (mouthpieces), with few, but varied and elaborate decorative elements. These kinds of pipes were found over a wide geographical area that we believe also includes part of the southern area of Chile, as the only reference to pipes connected to the Early Ceramic Period found in this area corresponds exactly to the kind of pipe mentioned earlier (BERDICHEWSKY 1968). It is vital to underline that the majority of the many published notes and collections on pipes in the southern part of Chile are not clear in either a chronological or cultural sense. Their form and decoration are extremely varied (GUEVARA 1911) and differ from the ideas here mentioned regarding the Early Ceramic Period in central Chile.

THE CENTRAL CHILEAN SMOKING COMPLEX

Central Chile as a region is geographically similar to Mediterranean areas, with four well-defined climatic seasons. It includes such ecological environments and areas that, from east to west, include the Andes cordillera, the wide central



Fig. 4 – Figurina antropomorfa in argilla, sito La Granja, sett. G2
Anthropomorphic figurine in clay from the La Granja site, sector G2

nel sito di El Mercurio nella conca di Santiago, ne sono stati registrati sino a dieci. Ciò ha reso difficile lo studio e gli intenti di differenziare tipi di pipa in base al contesto culturale. Non sono stati riportati casi di pipe come offerte o arredamento funebre, sebbene l'esistenza di esemplari completi, in raccolte private, faccia contemplare questa possibilità come qualcosa di vitale, probabilmente associata alla sepoltura di individui dalla connotazione speciale (fig. 1).

Dei siti studiati nella regione centrale del Cile se ne distingue uno, La Granja, che riveste un'importanza singolare per essere l'unico dove sono state registrate pipe con una frequenza insolita (più di 600 frammenti).

Il sito La Granja è localizzato a circa 100 km a sud della città di Santiago (mappa 1). Copre parte di un cantone, nei terreni più vicini alla sponda nord del fiume Cachapoal, luogo che ai tempi della conquista e colonizzazione spagnola ebbe un'importanza strategica come confluenza di diramazioni del Cammino Reale a Malloa (PLANELLA 1988).

Si tratta di un sito archeologico che si estende per circa 2 km², i cui materiali corrispondono a una componente culturale che è parte della manifestazione interiore dei gruppi Llolleo. Gli scavi in diversi settori offrono una registrazione di date che vanno approssimativamente dal 500 d.C. al 1000 d.C., che situano questo contesto nella seconda metà del Periodo Agroceramico Precoce della zona (PLANELLA *et al.* 1998b).

La grande estensione spaziale del sito La Granja e l'ampio lasso di tempo coinvolto, corrispondono a una successione di occupazioni che si coprono vicendevolmente stratigraficamente e spazialmente. Questo grande sito è eccezionale fra i siti della zona centrale, non solo per la grande concentrazione di pipe, ma anche per la natura dei suoi materiali culturali.

Presenta un settore (G3) con un complesso di strutture che consistono in disposizioni intenzionali di pietre di fiume, sopra il piano di occupazione, con resti di piccoli fornelli e aree con una sovrapposizione di bruciature più estese. Verso la

valley, the coastal cordillera and the spacious coast along the Pacific Ocean. It extends from the Choapa valley to the north (31° 30' degrees south) to the Maule river valley to the south (36° degrees south).

During the Early Ceramic Period, (300 BC - 1000 AD) different groups shared this territory. They were populations in which a strong sense of the family was the foundation of the society and political system, but without an institutionalised or permanent hierarchical system other than the role of the head of the family or clan leader. The cultural evidence clearly shows a difference between the groups. Among these groups, those that have been studied the most are the Bato and Llolleo. Although these groups were contemporaries and lived in the same areas using the same resources, they differ markedly in such areas as funeral shrouds, body decoration and the production and use of certain types of ceramic vases (FALABELLA and STEHBERG 1988).

In all these groups, and throughout the whole Early Ceramic Period, the use of the pipe seems to have been a common custom. No evidence of pipes exists from the previous era (Archaic Period) and such evidence is infrequent and diverse from the period that followed (Intermediate to Late and Late Ceramic Period).

Pipes were found in the majority of deposits studied, independently of their cultural affiliations, as was seen in the numerous collections (WESTFALL 1993-94). There are records of pipes in very early sites which had unique characteristics, such as those from the Radio Estación Naval (STEHBERG 1976); in the Bato coast sites such as Arévalo 2 (PLANELLA and FALABELLA 1987); in pre-cordillera sites like Chacayes (STEHBERG 1978); in the Llolleo coast sites such as LEP-C (FALABELLA and PLANELLA 1991) and in various inland sites (FALABELLA 1993). Generally, scarce remains were found, between one and three, in the deposits associated with dumping and/or habitation, and are always fragmented. In a few cases, like the El Mercurio site in the Santiago valley, up to ten were recorded. This has made the work much more difficult and has also hindered the identification of the kinds of pipes based on cultural context. No cases of pipes used as offerings or for funerals have been reported, even though some whole pipes are to be found in private collections, which indicates that they are very possibly a vital element, most probably connected to the burial of important people (fig. 1).

Of all the sites studies in Chile's central region, one, in La Granja, is particularly important, as it is the only one where pipes were found in great quantities (more than 600 fragments).

The La Granja site is located about 100 km south of the city of Santiago (map 1). It covers part of a corner, in the land closest to the northern bank of the river Cachapoal. This area had a strategic importance during the time of the Spanish conquest and colonization and was strategically important as a crossroad for branches of the Cammino Reale in Malloa (PLANELLA 1988).

It is an archaeological site of roughly 2 sq. km, whose materials correspond to the Llolleo group and their culture. The remains in the different sectors can be dated roughly from

zona ponente di queste, interrare intenzionalmente sotto la superficie di occupazione, si incontrano disposizioni simili di pietra (fig. 2). Associate a questi interramenti sono state ritrovate pipe, perline di collana, falangi di camelidi, roditori, uccelli, pesci e molluschi marini e di acqua dolce. Questo settore risponderebbe ad azioni distinte da quelle classiche di pernottamento, alimentazione e occupazioni domestiche di un sito abitativo.

Un altro settore (G2), sebbene abbia un deposito di carattere abitativo, differisce da altri siti abitativi conosciuti nella zona. Presenta resti di un'ampia struttura di pietra associata a un grande numero di ossa di camelidi (*Lama guanicoe*) e cultigeni (*Zea mays*, *Chenopodium quinoa*, *Phaseolus* sp., *Lagenaria* sp.) (PLANELLA e TAGLE 1998). Il fatto più peculiare è dato tuttavia dal complesso ceramico che registra una maggior percentuale di frammenti di brocche che in altri siti abitativi, pensandoli quindi in associazione con attività di aggregazione sociale e rituale (FALABELLA 1993) e maggiore quantità e varietà di frammenti decorati, fra i quali si evidenziano specialmente gli antropomorfi. Assieme a ciò, anche una statuetta di argilla antropomorfa e un pendaglio di pietra zoomorfo, ritrovamenti insoliti nella regione (fig. 3 e 4).

Esiste un indubbio vincolo fra i due settori (G2 e G3), dato dalla relazione spaziale (non più di 200 m di distanza), dalla contemporaneità cronologica e dalla similitudine dei materiali culturali associati. G3, dal nostro punto di vista, ha una chiara connotazione rituale. Sebbene il contesto generale di G2 ci porta a interpretarlo come «abitativo», le sue particolarità suggeriscono implicazioni subordinate alle attività realizzate in G3.

La collezione di pipe di La Granja corrisponde a 643 frammenti (639 in ceramica e 4 in pietra), che presentano una grande varietà di dimensioni, forme e disegni decorativi (PLANELLA *et al.* 1998). La grande maggioranza è lucida, brillante o opaca, o liscia senza decorazione.

Dal punto di vista morfologico riteniamo che la gran maggioranza dei frammenti, come indicano i precedenti, corrispondono a pipe in forma di T rovesciata. All'interno di questo schema si presentano marcate variazioni di dimensione, con tubi da 9 mm sino a 26 mm di diametro (settore distale prossimo al fornello) e da 38 mm sino a 95 mm di lunghezza e una bassa percentuale di tubi a profilo curvo. Il fatto che tutti i tubi sono perforati, ad eccezione di due casi, indica che queste pipe avevano due bocchini.

Si possono distinguere sei differenti tipi principali, in base alle materie prime utilizzate e alle decorazioni. Il più frequente corrisponde a pipe di sezione circolare senza decorazione e il meno frequente alle pipe di pietra anch'esse prive di decorazione. Fra quelle decorate (n=70), il tipo più rappresentato è

around 500 ad to 1000 AD, which corresponds to the second half of the area's Early Ceramic Period (PLANELLA *et al.* 1998b).

The large area of the La Granja site and the long lapse of time involved correspond to a succession of inhabitants occupying the area, overlapping each other with regards to the strata and in a spatial sense. This large site is first among the sites in the central area, not only for the high concentration of pipes found, but also for its cultural materials.

One of its sectors (G3) has a system of structures made up of purposefully arranged river stones above the living area, with the remains of small ovens and areas with a superimposition of larger burns. To the west, arrangements of intentionally buried similar stones can be found under the living area (fig. 2). Pipes, beads from necklaces, phalanges from camelidae, rodents, birds, fish and sea and fresh water mussels were found in the remains at the digs.

This sector does not corresponds to classic signs of the site being used for overnight stays, eating or domestic living.

Another sector (G2), differs from other residential sites in the area despite its residential appearance. It has the remains of a large stone structure and a large number of camelidae bones (*Lama guanicoe*) and crops (*Zea mays*, *Chenopodium quinoa*, *Phaseolus* sp., *Lagenaria* sp.) (PLANELLA and TAGLE 1998). The details regarding ceramics at the site are interesting in that a higher percentage of jug fragments were recorded than in other residential sites, which indicated that the site was used for social and ritual meetings (FALABELLA 1993). A higher number and wider variety of decorated fragments were also found, amongst which the anthropomorphic were particularly evident. Some unusual finds for the region were a small anthropomorphic clay statue and a pendant made from zoomorphic stone (fig. 3 and 4).

An undeniable link exists between the two sectors (G2 and G3) due to the distance factor (they are not more than 200 m distance apart), to the fact that they are chronologically contemporary and to the similarity between the associated cultural materials. G3, from our point of view, has clear ritualistic connotations. Although the general context of G2 leads us to believe it was a «dwelling» area, the details suggest implications that are subordinate to those activities carried out in G3.

The La Granja pipe collection includes 643 fragments (639 ceramic fragments and 4 stone fragments) that have a wide variety of dimensions, shapes and decorative designs (PLANELLA *et al.* 1998). The vast majority of the collection is shiny, bright or opaque, or smooth with no decoration.

From a morphologic point of view, we believe that the vast majority of the fragments are, as indicated before, from pipes in the shape of an upside-down T. But there is a wide variation in size, with tubes from 9 to 26 mm in diameter (distal



Fig. 5 – Tipi di pipe a doppio bocchino in forma di T rovesciata dal sito La Granja

Types of pipe with a double mouthpiece in the shape of an upside-down T from the La Granja site



Fig. 6 – Brocca Llolleo asimmetrica con due visi umani modellati proveniente dalla costa

Asymmetrical Llolleo jug comprising two modelled human faces, originating from the coast

quello di pipe con due protuberanze al lato del fornello, seguito da pipe con tubo di sezione circolare con decorazione incisa, pipe con tubo di sezione ovoidale con decorazione incisa punteggiata e pipe decorate con pitture (rosso e ferro oligisto) (fig. 5).

Le pipe con due protuberanze hanno uno stile abbastanza regolare in tutta la regione, con variazioni nella dimensione e nell'altezza di questi elementi. Sono decorate per modellamento, seguendo una tradizione consolidata nelle brocche di ceramica dell'epoca, dove questa tecnica si usa per rappresentare forme naturali come visi umani, che in alcuni casi si rappresentano in coppie (fig. 6).

Le pipe incise di sezione circolare presentano differenti configurazioni e motivi, e alcuni includono un rigonfiamento bianco. Troviamo una variante con il disegno solo nella metà o tre quarti superiori del tubo, con disegni incorniciati in campi longitudinali o senza questa delimitazione. L'altra variante presenta disegni in tutto il contorno del bocchino, con disposizione longitudinale, trasversale o a spirale. In tutti i casi i motivi sono ottenuti mediante linee incise rettilinee o spezzate e, nel caso in cui si riconosce una direzionalità del motivo, questo si orienta verso il bocchino (fig. 7).

Le pipe con tubo a sezione ovoidale sono di dimensione grande e d'aspetto largo e spianato. Presentano un motivo che ricorda una decorazione caratteristica di certi recipienti dei gruppi Bato del Cile centrale (fig. 7).

La pasta delle pipe non differisce da quella con la quale sono stati fatti i recipienti incontrati nel sito e si avverte eterogeneità nella loro materia prima. Ciò suggerisce che sono prodotte nei medesimi luoghi e probabilmente nel medesimo sistema tecnico-produttivo dei recipienti. Non v'è evidenza di centri di produzione specializzati per questi artefatti, come nemmeno di un centro unico di manifattura delle pipe. Questa eterogeneità ci suggerisce l'idea che, tanto le pipe quanto i recipienti, erano fabbricati presso ogni comunità e che la collezione di La Granja corrisponde ad artefatti di persone di comunità distinte che sono confluiti in questo sito. Quest'idea

sector next to the bowl) and from 38 to 95 mm in length, with only a small percentage with curved tubes. The fact that all the tubes, with the exception of two, are perforated, indicates that these pipes had two mouthpieces.

Six main types have been recognised, based on the raw materials used and the decorations. The most common type is a circular pipe with no decoration, while the least common is made of stone and also has no decoration. Out of the seventy decorated pipes, the majority have two bulges on the side of the bowl. The next most common type has circular tubes and engraved decorations, followed by pipes with an oval shaped tube and decoration engraved in the form of dots, and then pipes decorated with pictures (red and specular iron ore) (fig. 5).

The style of the pipes with two bulges is quite uniform throughout the region, but with variations in dimensions and height. They were decorated through a process of modelling, following a tradition seen also on ceramic jugs from the same era. This technique was used on the jugs to represent life forms such as human faces, sometimes seen in pairs (fig. 6).

The engraved pipes with circular cross-sections have different configurations and designs; some include a bulge of white pigment. We can see a variation in the design in only upper half or three quarters of the tube, with framed designs of longitudinal or unlimited backgrounds. The other difference is the mouthpiece – horizontal, vertical and spiral variations were found. In all cases, the designs were accomplished using straight or broken lines, usually the lines go towards the mouthpiece (fig. 7).

The pipes with an oval shaped tube are large and are wide and flat in appearance. They have designs that are similar to the characteristic decorations seen on some containers from the Bato groups in central Chile (fig. 7).

The material used to make the pipes is similar to that used to make the receptacles seen at the site. Heterogeneity with regards to the raw materials has been noted. This suggests that they were produced in the same place and probably using the same production techniques as used for the receptacles. There is no evidence of specialised production centres for these artifacts, just as there is no evidence of a single centre for manufacturing the pipes. This heterogeneity suggests that both the pipes and the containers were produced in every community and that the La Granja collection corresponds to artifacts originating from separate communities that met at this site. This idea is supported by the recognition of the different categories and methods of decoration connected with the aforementioned pipes, some of which we believe can be interpreted as typical of their particular area of origin or identity.

The morphological, decorative and functional characteristics of the pipes from La Granja show the same variation as seen in different sites in the central area of Chile, at least in the area with the Aconcagua River valley to the north (SILVA 1964) and the Maule River valley to the south (ORTÍZ 1977; WESTFALL 1993-94). Still, it is possible that the peoples who lived through the Early Agro-Ceramic Period in the south of Chile (in the

è rafforzata anche dal riconoscimento delle diverse categorie o modalità decorative delle pipe prima segnalate, alcune delle quali riteniamo possibile interpretare come proprie delle località o identità singolari.

Le caratteristiche morfologiche, decorative e funzionali delle pipe di La Granja corrispondono bene alla variabilità registrata nei diversi siti della zona centrale del Cile, per lo meno fra la valle del fiume Aconcagua per il nord (SILVA 1964) e la valle del fiume Maule per il sud (ORTÍZ 1977; WESTFALL 1993-94). Ancora, è probabile che in questo complesso fumatorio si debbano includere popolazioni del Periodo Agroceramico Precoce del sud del Cile (regione della Araucania), nonostante la scarsa documentazione disponibile (BERDICHEWSKY 1968).

DISCUSSIONE

La nostra ipotesi si basa sul fatto che questo complesso fumatorio forma parte integrale di alcune *attività rituali* delle popolazioni del Periodo Agroceramico Precoce del Cile centrale.

Un'evidenza importante per interpretare questo contesto come *rituale*, si basa sulle analisi dei contenuti delle pipe. Esse mostrano che le pipe di questi siti furono utilizzate per fumare e che conservano tracce di combustione di qualche vegetale nel fornello e nell'interno dei tubi. Le analisi chimiche dei residui dei frammenti di pipe di La Granja hanno determinato la presenza di alcaloidi.² Per tanto, sebbene non possiamo ancora definire di quale specie vegetale si trattasse, la sostanza fumata nelle pipe aveva proprietà allucinogene. Sostanze di questa natura, con effetti psicotropi, sono quelle usate tradizionalmente nelle epoche pre- e post-ispatiche nel cono sud del Sudamerica, nel corso delle cerimonie sciamaniche di supliche o di cura.

Un'ulteriore evidenza è costituita dall'elevata concentrazione di frammenti di pipe trovati in un sito in particolare (La Granja) che, inoltre, riunisce caratteristiche speciali e il suo contrasto con gli scarsi frammenti recuperati dai siti abitativi dove sono realizzate attività quotidiane. Ciò mostra una distribuzione differenziale specialmente di un elemento, la pipa, che appare concentrata in pochissimi luoghi della regione. Esistevano attività associate al fumare che si sarebbero sviluppate quindi in siti specialmente scelti. Il lungo lasso di tempo registrato per queste attività in La Granja dimostra una tradizione, perpetuata per generazioni, nell'uso di questi luoghi per scopi di congregazione rituale.

E' significativa anche l'associazione, in un unico sito, La Granja, di un'elevata concentrazione di pipe con seppellimenti intenzionali di pietre e la disposizione di alcuni esemplari di pipa sotto di esse. Il seppellimento di *bolón*³ di fiume fra i gruppi del Periodo Agroceramico Precoce del Cile centrale ha connotazioni rituali. Esiste evidenza certa dell'uso di ammicchiamenti di *bolón* di fiume, del tutto simili a quelli di La Granja, nelle pratiche funerarie locali, accompagnati all'individuo sepolto (CÁCERES 1993; FALABELLA 1993). Risulta abbastanza ovvio che queste pietre hanno un qualche significato nell'ambito di cerimonie associate alla morte e che l'atto

Araucania region) should be included in this smoking hypothesis despite the scarce evidence available to support this assertion (BERDICHEWSKY 1968).

DISCUSSION

Our hypothesis is based on the fact that this smoking behaviour was an integral part of some *ritual activities* among people in the Early Ceramic Period in central Chile.

Important evidence allowing us to interpret this behaviour as a *ritual* is based on the contents of the pipes. It shows that the pipes from these sites were used for smoking and still show evidence of plant combustion in the pipe bowl and on the inside of the pipe tubes. Chemical analysis of residues from the pipe fragments found in La Granja have shown the presence of alkaloids.² Moreover, although we are not yet able to identify which kind of plant it actually is, the substance smoked in the pipe had hallucinogenic properties. Substances of this kind, that have a mind-altering effect, are those traditionally used in pre- and post-Hispanic times in South America's South tip in prayers or healing ceremonies performed by shamans.

Other evidence is the high concentration of pipe fragments found in one site in particular (La Granja) that, moreover, combines unusual characteristics and contrasts them with the scarce fragments found in the residential sites where day to day activities were carried out. This points out the differential distribution of the pipes that were found to be concentrated in only a very few areas of the region. Smoking activities, therefore, did go on but were developed in specially selected sites. The long lapse of time recorded regarding these activities in La Granja shows a tradition, passed down from generation to generation, of using these sites for ritual meetings.

The high concentration of purposefully buried stone pipes in a single site, La Granja, is also significant, as is the arrangement of some examples of pipes underneath. The burial of river *bolón*³ amongst the groups from the Early Ceramic Period in central Chile has ritualistic connotations. Strong evidence exists about the use of piles of river *bolón*, very similar, in fact, to those seen at La Granja, in local funeral practices for the dead (CÁCERES 1993; FALABELLA 1993). It is therefore quite obvious that these stones had some significance in the ceremonies connected with death and that the act of heaping them together and burying them corresponded to a ritual activity. If these stones, their collection and burial had some particular meaning with regards to rituals, it is entirely possible that they also had a special meaning for other things, too, apart from funerals. One interesting thing we saw at La Granja was the burial of piles of stones to the west of the unburied piles of burnt stones. The linear north-south arrangement of the stones (eastern sector) can be interpreted as having ritual connotations.

Lastly, even though it is not direct historical evidence, it is important to include evidence of ethnographic studies carried out in the south of Chile, where pipes with two mouthpieces, as opposed to other kinds of pipes, are considered to

di ammucciarle e seppellirle deve corrispondere a un'attività rituale. Se le pietre, il loro ammucciamiento e sepoltura hanno una connotazione speciale nel campo della ritualità, risulta facile pensare che possono mantenere questo significato in altri ambiti, oltre a quello funebre. Il fatto così particolare che abbiamo visto a La Granja di seppellire ammassi di pietre, verso l'ovest degli ammucciamienti superficiali con bruciatore, così come la disposizione lineare nord-sud in cui questi sono organizzati (settore oriente), parlano di un ordine che da senso a un'interpretazione rituale.

Per ultimo, sebbene non sia un dato storico diretto, è importante includere la documentazione di studi etnografici realizzati nel sud del Cile, dove la pipa a doppio bocchino è considerata, a differenza di altri tipi di pipa, come esclusivamente rituale:

«Avevano un altro modo di assorbire il fumo e questo era per mezzo di pipe a due canne opposte, ciascuna delle quali comunicava con il fornello centrale. Queste pipe erano cerimoniali e usate quasi esclusivamente dai *machi*. Il *machi* inalava da un estremo mentre uno dei suoi aiutanti soffiava dall'altro e in tal modo il fumo entrava per la bocca e le narici, producendo più rapidamente il risultato ricercato» (LATCHAM 1924: 691-2).

Risulta molto difficile comprendere il significato e il o i propositi che diedero origine a queste pratiche. E riconosciamo che qualunque interpretazione ha, per il momento, un carattere meramente propositivo. Senza escludere altre alternative, consideriamo probabile le relazioni di questi rituali con la fertilità e/o i «congiunti» sociali. In qualunque di queste o altre alternative, pensiamo che il sovrannaturale permea, dà significato ed è la ragione d'essere di tutto il rituale.

In base all'informazione etnografica ed archeologica dell'America meridionale, l'uso delle pipe per fumare tabacco e altre piante psicotrope è quasi esclusivamente confinato a popolazioni orticole o agricole. Al rispetto, l'attività sviluppata nei siti analizzati si inserisce in un periodo di tempo in cui si evidenziano, fra gli altri, la sperimentazione e lo sviluppo dei cultigeni per complementare efficacemente le loro opzioni di dieta. Ad esempio, nel sito di La Granja esiste documentazione della coltivazione di piante, fra cui mais, fagioli, zucche e quina (PLANELLA e TAGLE 1998). L'etnografia mostra che fra le società indigene americane che hanno avuto conoscenza di queste pratiche, è altamente frequente trovare manifestazioni di tipo rituale associate alla necessità di ottenere protezione dalle divinità e dagli antenati mitici, per ottenere successo nel lavoro di semina e raccolta dei cultigeni. Sono espresse in modo vario nelle distinte comunità in America, ma tutte queste, in qualche modo, mostrano certi elementi materiali e significativi che, per la loro particolare natura e uso occasionale, indicano la loro partecipazione nelle suppliche e nell'intermediazione che valorizzano questi rituali, come è il caso nel *nguillatun** fra la popolazione Mapuche del Cile. Questa cerimonia è una celebrazione comunitaria festiva e sacrificale, nella quale il fumo di tabacco viene utilizzato come un mezzo sensibile per generare una comunicazione con la

be used exclusively for rituals:

«They had another way of taking in the smoke and this was by way of a pipe with two barrels, one on each side, but each leading to the central bowl. These were ceremonial pipes and exclusively used by the *machi*. The *machi* inhaled from one side while one of his helpers blew into the other in such a way that the smoke went into the mouth and the nostrils, thus producing the required result more rapidly» (LATCHAM 1924: 691-2).

It is very difficult to understand the significance or the aims from which these practices originated. Also, for the moment, any interpretation can only be seen as conjecture. Without excluding other options, we believe that these rituals were probably connected with fertility and/or the social community and «relations». With any of these or any other possible interpretation, we think that the supernatural world gave significance to and was the whole reason for the rituals themselves.

On the basis of the available ethnographic and archaeological information from South America, we know that the use of pipes for smoking tobacco and other mind-altering plants was almost exclusively confined to farming populations. [In that respect, the activities that were developed in the examined sites can be related to an era in which, amongst other things, the experimentation with crop cultivation to complement their diet.] For example, at the La Granja site, evidence exists of the cultivation of plants such as corn, beans, pumpkins and *quinoa* (PLANELLA and TAGLE 1998). Ethnography shows that amongst the indigenous American societies that followed these practices, it is extremely common to find evidence of ritual-like manifestations connected with the need to receive protection from above and from mythical ancestors in order to have a successful sowing and harvest season. They are expressed in diverse ways in the different Southern American communities, but they all, in some way, show the same material or consequential elements that, due to their effect and occasional use, indicate their use in the pleas and in the mediation that gave value to these rituals, as in the case of the *nguillatun** amongst Chile's Mapuche population. This ceremony is a festive, sacrificial community celebration in which smoking tobacco was used before beginning the prayers as a way of initiating communication with the other side (FÖESTER and GUNDERMANN 1996). These objects, and their connection to ceremonial events, had to be recognised as such by those involved in the ceremonies. It was the *nguillatufe* or the shaman (or *machi** in our case) that introduced, organised and demonstrated the effectiveness of its use, so as to satisfy the expectations of the community.

It is probable that in specially selected sites, such as La Granja and other undiscovered sites in the region, early ceremonies were performed which were connected with the fertility of the land that was to be cultivated. Fertility and the source of water must have had a great importance to guarantee expectations regarding the harvest, so it was one of the central and/or circumstantial aspects, generating socially internalised actions and synthesised in the form of a ritual.



Fig. 7 – Varietà di decorazioni incise
Variety of engraved decorations

sfera sovranaturale, prima di iniziare le preghiere (FÖESTER e GUNDERMANN 1996). Questi oggetti e i loro annessi cerimoniali devono essere riconosciuti come tali dai partecipanti di ciascuna comunità, ed è lo *nguillatufe* o lo sciamano o *machi** nel caso del nostro paese, che introduce, organizza e dimostra l'efficacia della sua incorporazione per soddisfare le aspettative della comunità.

E' probabile che in luoghi particolarmente scelti, come La Granja e altri ancora non noti nella regione, si svilupparono precoci cerimonie in relazione con la fertilità delle terre da coltivare. La fertilità e la fonte d'acqua dovettero avere un'importanza preponderante per garantire aspettative orticole, in modo tale che poterono costituirsi in uno degli aspetti centrali e/o circostanziali, generatori di azioni socialmente interiorizzate, e sintetizzate attraverso una qualche forma rituale.

Di fatto, crediamo di vedere in questo sito certi elementi associati all'acqua e alla fertilità. Per esempio, l'esistenza di un pozzo scavato verso il letto del fiume, nel quale furono depositati artefatti di macinatura; concentrazioni di molluschi e pesce di provenienza marina e fluviale esclusivamente registrati in G3; *bolón* di fiume trasportati e utilizzati nelle strutture e che, a volte, sono matrici di mulini e mortai; l'associazione mortai-strutture come possibile riciclaggio rituale di strumenti di macinatura; la presenza di una figurina antropomorfa di argilla e l'abbondanza di frammenti di vasi antropomorfi; e le pipe modellate con due escrescenze alla base del fornello, che potrebbero essere interpretate come la rappresentazione dell'organo sessuale maschile.

Un'altra spiegazione che potrebbe spiegare la registrazione di questi siti speciali è il fenomeno della congregazione sociale. La probabile esistenza di un complesso fumatorio starebbe offrendo modelli per proporre l'utilizzo di un mezzo formale e di esperienza reale (fumare collettivamente sostanze in pipe) per integrare e introdurre la comunità partecipante nel o nei processi del rituale (BELL 1992). Come dato importante, l'etnohistoria fornisce informazioni relative ai secoli XVI e XVII da siti segnalati specificatamente nella regione come incontri di indios, scelti consensualmente dai nativi di distinte parti della regione centrale, per realizzare attività gregarie in accordo a differenti circostanze (MEDINA 1889-1902; OVALLE 1601-

In fact, we believe that certain elements associated with water and fertility can be seen in this site. One example is the existence of a well which was uncovered near the river bed, in which things were placed including artefacts involved with grinding; concentrates of mussels and sea and freshwater fish only recorded in G3; river *bolón* which were transported and used in building and were, at times, used for mills and mortar; the association as a possible way of recycling these grinding machines; the presence of an anthropomorphic clay figurine and the abundance of anthropomorphic jug fragments, and pipes made with two swellings at the base of the bowl that could be interpreted as a representation of the male sexual organ.

Another explanation of these special sites is the phenomenon of social congregations. The probable existence of a smoking complex would have involved a means of formally offering the use of the pipe to live the experience of collectively smoking substances in a pipe to integrate and introduce the participating members of the community into the process or processes of the ritual (BELL 1992). Ethnohistory provides us with one important detail: ethnic history provides us with information on the 16th and 17th centuries from sites in the region marked specifically as meeting places for Indians, chosen by mutual consent by the inhabitants of certain parts of the central region, to conduct gregarious activities according to the different circumstances (MEDINA 1889-1902; OVALLE 1601-1651; DE VALDIVIA 1545). The location of the La Granja site as a mid-way point in the region favoured travellers coming from far away. Some references included in the works mention «concentrations of Indians,» «alliances» or «congregations» in the Cachapoal territory and other parts of the region. Equally, there are allusions to the existence of «medicine men» in the area. Despite the temporal distance between these events and those suggested for the Early Ceramic Period, it is an important observation on the strength of meetings as a mechanism that was not unusual to central Chile's native people. Some of these mechanisms, though, were undoubtedly modified during the period of contact with the Spanish.

The empirical basis to support an explanation of this kind in this area is the evidence of a globally regional phenomenon, represented by certain mutual elements spread over large areas, that integrated individuals and social groups from different parts of the region. This would be demonstrated by the aforementioned groups and individuals coming together in special meeting places.

The large amount of pipes in central Chile from the Early Ceramic Period, as we have noted, could well be the tangible indication of this regional phenomenon. We believe that it is an important part of a smoking complex that was shared among the different communities in the area, at least between the Maule River to the south and the Aconcagua River valley to the north. It is very significant that this is one of the elements in the archaeological records that unites the whole Early Ceramic Period in central Chile. We think that this reflects a social and ritual macro-system by which groups have been archaeologically defined as separate cultural entities. It

1651; DE VALDIVIA 1545). La localizzazione del sito di La Granja in un punto medio di questa regione centrale favorisce l'accesso dai luoghi lontani. Alcuni dei riferimenti inclusi in questi scritti menzionano «concentrazioni di indios», «alleanze» o «congregazioni» nel territorio di Cachapoal e in altri punti della regione. Parimenti, vi sono allusioni all'esistenza di «stregoni» nella zona. Nonostante la distanza temporale fra questi eventi e quelli supposti per il Periodo Agroceramico Precoce, v'è una constatazione importante della forza di un meccanismo di congregazione che non è estraneo ai nativi della regione centrale del Cile. Alcuni dei propositi di questo meccanismo, tuttavia, si trovano indubbiamente modificati nel periodo del contatto spagnolo.

La base empirica per sostenere una spiegazione di questa natura in questa regione è l'evidenza di un fenomeno globalizzante regionale, rappresentato da certi elementi comuni di ampia dispersione spaziale, che integra individui e gruppi sociali di distinti punti della regione. Quest'ultimo avrebbe la sua manifestazione nella confluenza di detti individui e gruppi sociali in determinati siti di riunione.

Il complesso di pipe del Periodo Agroceramico Precoce del Cile centrale, così come abbiamo fatto notare, potrebbe costituire la traccia tangibile di questo fenomeno regionale. Crediamo che è parte importante di un complesso fumatorio che è ripartito fra le differenti comunità della regione, per lo meno fra il fiume Maule per il sud e la conca del fiume Aconcagua per il nord. E' molto significativo che questo sia uno degli elementi della registrazione archeologica che più di tutti unifica tutte le comunità del Periodo Agroceramico Precoce del Cile centrale. Riteniamo che ciò rifletta un macrosistema sociale e rituale che integra gruppi che, perfino, sono stati definiti archeologicamente come entità culturali distinte. E' probabile che la sfera di interazione includa tutto il settore dove si usano pipe a doppio bocchino. Secondo la nostra opinione è molto significativo che ciò che più distingue questo complesso da quelli di aree vicine - specialmente dalle pipe di El Molle - è lo schema del doppio tubo perforato, che rivela una forma particolare di utilizzo. Cioè, è il *comesi* fuma, l'attitudine verso l'atto di fumare, ciò che stabilisce la differenza principale. La presenza di uno degli stili, quello delle pipe con due escrescenze alla base del fornello in siti culturalmente tanto dissimili e distanti come El Bato 2 (costa nord del fiume Aconcagua) (SILVA 1964, tav. 3), Radio Estación Naval (valle del fiume Mapocho) (STEHBURG 1976: 130, tav. 1), La Granja (valle del fiume Cachapoal) e Cabo Carranza (costa della regione del Maule) (ORTIZ 1977: 178, fig. 11K) portano nella medesima direzione.

La sfera del sovrannaturale e i suoi componenti di ritualità sono molto difficili da conoscere con le avverse condizioni di informazione con le quali l'archeologo della zona centrale del Cile lavora. Sebbene ci sfuggano le direttrici di riferimento che organizzavano l'universo concettuale, di simboli e di credenze delle popolazioni del Periodo Agroceramico Precoce, crediamo che l'interpretazione che abbiamo offerto del complesso fumatorio apporti nuove idee per pensare alla funzione di certi rituali nei nessi fra le diverse società formative che popolarono il Cile centrale.

is probable that the interaction between them included the use of pipes with double mouthpieces. In our opinion it is very significant that what makes this stand out from the nearby areas - particularly the El Molle pipes - is the double perforated tube, which had a particular use. In other words, *how* they smoked, or the attitude towards smoking was the primary difference. The presence of one of the styles is noted, that of the pipe with two swellings at the base of the bowl - very culturally distant and dissimilar, like El Bato 2 (north coast of the Aconcagua river) (SILVA 1964, lam. 3), Radio Estación Naval (the Mapocho River valley) (STEHBURG 1976: 130, lam. 1), La Granja (the Cachapoal River valley) and Cabo Carranza (the coast of the Maule region) (ORTIZ 1977: 178, fig. 11K) go in the same direction.

The world of the supernatural and the rituals connected to it are very difficult to get to know considering the adverse conditions of the information available to archaeologists working in central Chile. Even though we do not possess details on the leading notions characterising the conceptual world, symbols and beliefs of the Early Ceramic Period populations, we believe that the interpretation that we have put forward with regards to the smoking complex suggests new ideas about the function of certain rituals and the links between the different formative societies that lived in central Chile.

GLOSSARY (*)

Juego de la Chueca or *palín* - Pelota - game played by the Mapuche people in a special court or *paliwe*, using a wooden stick or *weño* and a pelota or *pali*, also made of wood (QUIROZ 1986).

Machi - An integral member of the Mapuche community endowed with special powers and «consecrated» as a *machi* through a special ritual. The role principally involves performing healing rituals or *machitun* (FÖRSTER and GUNDERMANN 1996).

Mapuche - Mapuche or «people of the earth» is the name given to the people who speak *mapudungun* and who still live in Southern part of Chile between the BioBio river and the Chiloé island (37°-42° latitude south) and in the area of the Neuquén cordillera in Argentina. In this region they were mainly called *arauquinos* by the Spanish invaders, a name that is still used for practical purposes and is at times confused with the former. In the 16th century, groups of *mapudungun* speakers lived in a larger area stretching North from the Choapa river (31°30' latitude south) (ALDUNATE 1996).

Mudai - Drink obtained by the fermentation of vegetables (LATCHAM 1936).

Nguillatun - This is the main ritual of prayers-pledges from the mapuche society in connection with the fertility of the earth. It is conducted by a *nguillatufe* or, in the absence of a *nguillatufe*, by a *machi* (FÖRSTER and GUNDERMANN 1996).

Püfılka or *pifılka* - Musical instrument or flute, used in Mapuche rituals.

Rapé - Powder of tobacco or other mind-altering substances.

NOTES

¹ This work was funded by Proyecto FONDECYT #1940457.

² The analyses were directed by Dr. Orlando Muñoz from the Chemistry Department, Faculty of Science, Chile University and were carried out by Dr. Hampton H. Hairfield and Elizabeth Hairfield from the Mary Baldwin College Laboratory, Staunton, Virginia, USA.

³ *Bolón*: stone used for the foundations of houses in Chile.

Gioco della Chueca o palín – Gioco di pelota che si pratica fra i Mapuche in un campo speciale o *paliwe*, utilizzando un bastone di legno o *weño* e una pelota o *pali*, anch'esso di legno (QUIROZ 1986).
Machi – Persona integrante di una comunità mapuche, dotata di condizioni speciali e «consacrata» come *machi* attraverso un rito speciale. Partecipa principalmente come esecutore in riti di cura o *machitun* (FÖRSTER e GUNDERMANN 1996).

Mapuche – Mapuche o «gente della terra» è la denominazione che viene data all'etnia che parla *mapudungun* che ancora abita nel territorio del sud del Cile fra il fiume BioBio e l'isola di Chiloé (37°-42° latitudine sud) e nell'area della cordigliera di Neuquén in Argentina. In questa regione furono principalmente chiamati *araucanos* dai conquistatori spagnoli, denominazione che, di convenienza, si continua ad usare e a volte si confonde con il precedente. Nel secolo XVI gruppi di lingua mapudungun abitavano un territorio più esteso, a partire dalla valle del fiume Choapa per il nord (31°30' latitudine sud) (ALDUNATE 1996).

Mudai – Bevanda ottenuta mediante la fermentazione di qualche vegetale (LATCHAM 1936).

Nguillatun – E' il principale rito di preghiera-pegno della società mapuche ed ha relazione con la fertilità della terra. E' officiato da un *nguillatufe* o, in sua assenza, da un *machi* (FÖRSTER e GUNDERMANN 1996).

Püfülka o *pifilka* – Strumento musicale, flauto, che si utilizza in rituali mapuche.

Rapé – Polvere di tabacco o altra sostanza psicotropa.

NOTE

¹ Questo lavoro è stato sovvenzionato dal Proyecto FONDECYT #1940457.

² Le analisi sono state dirette dal Dr. Orlando Muñoz del Dipartimento di Chimica, Facoltà di Scienze dell'Università del Cile e sono state realizzate dai Dr. Hampton H. Hairfield e Elizabeth Hairfield del laboratorio del Mary Baldwin College, Staunton, Virginia, USA.

³ *Bolón*: pietra usata per le fondamenta delle case in Cile.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- ALDUNATE C. 1996. «Mapuche: gente de la tierra». In: Hidalgo J. et al. (Eds.), *Etnografía*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile. :111-134.
 BELL C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, USA.
 BERDICHEWSKY B. 1968. «Excavaciones en la 'Cueva de los Catalanes'» *Boletín de Prehistoria de Chile*, Depto. de Historia, Universidad de Chile, 1(1) :33-83.
 CÁCERES I. 1993. «El asentamiento agroalfarero temprano de Rosario Río en Peumo (río Cachapoal)» *Actas 2° Taller de Arqueología de Chile central*. En prensa.
 COOPER J.M. 1949. «Stimulants and Narcotics». In: Steward J. (Editor), *Handbook of South American Indians*, 5. Smithsonian Institution, Washington DC.
 DANNEMANN M. 1998. *Enciclopedia del folclore de Chile*. Edito-

rial Universitaria, Santiago, Chile.

- DE AUGUSTA F. & F. JOSÉ 1966. *Diccionario araucano-español y español-araucano*. Tomo Primero. Imprenta y Editorial "San Francisco". Padre Las Casas, Chile.
 DILLEHAY T.D. & A. GORDON 1979. «El simbolismo en el ornitomorfo mapuche. La mujer casada y el 'ketru metawe'». In: *Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena*, 1977, Altos de Vilches, Chile.
 ERIZE E. 1987. *Mapuche 1*. Editorial Yapun, Buenos Aires, Argentina.
 FALABELLA F. 1993. «El sitio arqueológico El Mercurio en el contexto de la problemática cultural del Periodo Agroalfarero Temprano de Chile central» *Actas del 2° Taller de Arqueología de Chile Central*. En prensa.
 FALABELLA F. & M.T. PLANELLA 1988-89. «Alfarería temprana en Chile central: un modelo de interpretación» *Paleoetnológica* 5: 41-64.
 FALABELLA F. & M.T. PLANELLA 1991. «Comparación de ocupaciones precerámicas y agroalfareras en el litoral de Chile central». In: *Actas XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. T.3, pp. 95-112. Santiago, Chile.
 FALABELLA F. & R. STEHBERG 1989. «Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central (300 a.C. a 900 d.C.)». In: Hidalgo J. et al. (Eds.) *Prehistoria* (Cap. XIV), Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile. :295-311.
 FARON L.C. 1964. *Hawks of the Sun*. University of Pittsburgh Press, USA.
 FERNÁNDEZ DISTEL A. 1980. «Hallazgo de pipas en complejos precerámicos del borde de la Puna jujeña (República Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de las mismas culturas» *Estudios Arqueológicos* n. 5, Antofagasta, Chile.
 FÖRSTER R. 1995. *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
 FÖRSTER R. & H. GUNDERMANN 1996. «Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios». In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Etnografía*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile. :189-240.
 GAMBIER M. 1988. *La fase cultural Punta del Barro*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. Fac. de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina.
 GUEVARA T. 1911. «Folklore Araucano» *Anales de la Universidad*, vol. 127, Año 68°, :239-626, Santiago, Chile.
 HILGER S.M.I. 1957. «Araucanian child life and its cultural background» *Smithsonian Miscellaneous Collections*. Vol. 133, Washington, USA.
 JOSEPH H.C. 1931. «La vivienda araucana» *Anales de la Universidad de Chile*. 1: 29-251.
 LATCHAM R.E. 1924. «La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos» *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Vol. III. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.
 LATCHAM R.E. 1936. *La agricultura precolombiana en Chile y los países vecinos*. Editorial Universidad de Chile, Santiago, Chile.
 LLAGOSTERA A. & M.A. COSTA-JUNQUEIRA 1999. «San Pedro de

- Atacama antes del 1000 AD» *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Vol. 1: 92-101, La Plata, Argentina.
- MEDINA J.T. 1898. *Los Aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.
- MEDINA J.T. 1889-1902. «Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile» Tomos xv y xviii. Imprenta Elzeviriana. Santiago, Chile.
- MEYER G. 1982. *Diccionario, geográfico-etimológico indígena de las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- NIEMEYER H. 1988. «Los primeros ceramistas del Norte Chico: Complejo El Molle (o a 800 d.C.)». In: J. Hidalgo et al. (Eds.), *Prehistoria*, Santiago, Chile. :227-263.
- NÚÑEZ DE PINEDA & F. BASCUÑAN 1984[1675]. *Suma y epílogo de lo más esencial que contiene el libro intitulado Cautiverio feltz y Guerras dilatadas del Reino de Chile*. Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- OYARZÚN A. 1979. «Cultura aborígen de Chiloé». In: M. Orellana (Ed.), *Estudios antropológicos y arqueológicos*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile. :132-142.
- ORTÍZ O.R. 1977. «Documents pour la pré et la protohistoire de la zone centre-sud du Chili» *Ex Horreo*, 165-187, Amsterdam.
- OVALLE A. DE 1969[1646]. *Histórica Relación del Reyno de Chile*. Instituto de Literatura Chilena. Santiago, Chile.
- PEREDA I. & E. PERROTTA 1994. *Junta de Hermanos de Sangre*. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires, Argentina.
- PÉREZ GOLLAN J.A. 1994. *Los sueños del jaguar*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile.
- PÉREZ GOLLAN J.A. & I. GORDILLO 1994. «Vilca Uturuncu. Hacia una arqueología del uso de alucinógenos en las sociedades prehispánicas de los Andes del sur» *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 1(1): 99-140.
- PLANELLA M.T. 1988. *La propiedad territorial indígena en la cuenca de Rancagua a fines del siglo XVI e inicios del XVII*. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria. Departamento de Historia, Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- PLANELLA M.T. & F. FALABELLA 1987. «Nuevas perspectivas en torno al Período Alfarero Temprano en Chile central» *Clava* 3: 43-110.
- PLANELLA M.T. & B. TAGLE 1998. *El sitio agroalfarero temprano de La Granja: un aporte desde la perspectiva arqueobotánica*. Publicación Ocasional n. 52. Museo Nacional de Historia Natural. Santiago, Chile.
- PLANELLA M.T., F. FALABELLA, B. TAGLE & V. MANRÍQUEZ (Eds.) 1998b. *La Granja. Un sitio relevante del Período agroalfarero temprano en el valle del río Cachapoal*. Ms.
- QUIROZ D. 1986. «El palín o juego de la chueca: una descripción básica» *Boletín Museo Mapuche de Cañete* 2: 17-32.
- SILVA J. 1964. «Investigaciones arqueológicas en la costa de la zona central de Chile». In: *Arqueología de Chile Central y Areas Vecinas*, Actas III Congreso Internacional de Arqueología Chilena: 263-274, Santiago, Chile.
- STEHBERG R. 1976. «Un sitio habitacional alfarero temprano en el interior de la Quinta Normal, Santiago, datado en 180 años AC» En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S.J.*, pp. 127-140, Universidad del Norte, Chile.
- STEHBERG R. 1978. «El cementerio alfarero temprano de Chacayes, interior del Cajón del Maipo, Chile, datado en 430 años d.C.» *Revista de Historia Natural* (Actas del IV Congreso de Arqueología Argentina, San Rafael) 3 (1/4): 277-295, Argentina.
- TORRES C.M. ET AL. 1991. «Snuff powders from pre-hispanic San Pedro de Atacama: chemical and contextual analysis» *Current Anthropology* 32(5): 640-649.
- VALDIVIA P. DE 1960[1545]. «Cartas al Emperador Carlos V» *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo 131. Crónicas del Reino de Chile :1-74.
- WAAG E.M. 1982. *Tres entidades "wekufu" en la cultura mapuche*. EUDEBA. Buenos Aires, Argentina.
- WESTFALL C. 1993-1994. «Pipas prehispánicas de Chile. Discusión en torno a su distribución y contexto» *Revista Chilena de Antropología* 12: 123-161. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- WILBERT J. 1987. *Tobacco and Shamanism in South America*. Yale University Press. USA.

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA PIU' MERIDIONALE DELLA PRATICA DI
INALAZIONE NELLE ANDE CENTRALI

THE SOUTHERNMOST ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE FOR SNUFFING
IN THE CENTRAL ANDES

RIASSUNTO – Questo articolo descrive i contesti archeologici relativi a due tavolette per inalare polveri psicoattive provenienti dalla valle di Iglesia, Provincia di San Juan, Argentina. Questi manufatti segnano i limiti meridionali della pratica di inalazione di polveri psicoattive per via nasale. Questi limiti coincidono con l'estremo sud della distribuzione di *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (30°-32° S.). I semi di questo albero della famiglia delle leguminose rappresentano la fonte più comune di polveri psicoattive.

ABSTRACT – This work describes the archaeological contexts of two snuff trays found in Iglesia Valley, San Juan Province, Argentina. The snuffing paraphernalia from this area marks the southern limits of the evidence for snuffing. This coincides with the southern extreme of the distribution of *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (30°-32° S.). The seeds of this leguminous tree are the most common botanical source for snuff powders.

RESUMEN – Este trabajo describe los contextos arqueológicos de dos tabletas para inhalar polvos psicoactivos provenientes del valle de Iglesia, Provincia de San Juan, Argentina. Estos artefactos demarcan los límites meridionales de la práctica de inhalar polvos psicoactivos por vía nasal. Estos límites coinciden con el extremo sur de la distribución de *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (30°-32° S.). Las semillas de este árbol leguminoso son la más común fuente de polvos psicoactivos.

QUESTO ARTICOLO DESCRIVE i contesti archeologici di due tavolette per polveri da fiuto trovati nella valle Iglesia, nella provincia di San Juan, in Argentina (GAMBIER 1993). Questa è una delle valli preandine della provincia di San Juan, situata fra i 30° e i 30° 45' di latitudine sud e fra gli speroni occidentali della Cordigliera Frontale, che la separa dal Cile a Ovest, e il sistema orografico noto come Precordigliera della Rioja, San Juan e Mendoza. Questa la separa dalle valli inferiori di Jáchal e del fiume San Juan a est (fig. 1).

L'area delle valli preandine è arida; sotto a una frangia di colline ondegianti c'è un lungo piano inclinato, largo circa 30 km, situato fra i 1500 e i 3000 m di altitudine. Esso include un settore, largo circa 2-3 km, con acque abbondanti per via di sorgenti, ruscelli e fiumi che originano nelle terre alte.

La parte inferiore è un'area estremamente arida poiché è situata sul lato sottovento dei picchi montuosi che presentano le ultime barriere ai venti umidi dell'Atlantico, ed è situata a circa 1500 km dalla costa. E' qui che sono localizzate le aree

THIS WORK DESCRIBES the archaeological contexts of two snuff trays found in Iglesia Valley, San Juan Province, Argentina (GAMBIER 1993). This is one of the pre-Andean valleys of San Juan Province, located between 30° and 30° 45' south latitude, and between the western spurs of the Cordillera Frontal, separating it from Chile on the west, and the orographic system known as Precordillera de la Rioja, San Juan and Mendoza. This separates it from the lower valleys of Jáchal and the San Juan River on the east (fig. 1).

The zone of the pre-Andean valleys is arid; below a fringe of rolling hills there is a long inclined plain, about 30 km wide, located between 1500 and 3000 meters above sea level. It includes a sector, about 2 to 3 km wide, with abundant waters from springs, creeks and rivers originating in the highlands.

The lowland part is an extremely dry area as it is situated on the leeward side of the mountain peaks which present the last barriers to the humid Atlantic winds, and it is located about 1500 km from the coast. It is here where the driest areas



Fig. 1 – Mappa delle Ande sud-centrali con la localizzazione della valle Iglesia, in Argentina
Map of the South-Central Andes showing the location of Iglesia Valley, Argentina

più aride della provincia di San Juan, dove la caduta annuale di pioggia misura 24-58 mm. Questo clima desertico è naturalmente compensato dall'umidità che si trova vicino ai fiumi, alle sorgenti e ai ruscelli minori. E' in quest'area, a nord della valle di Iglesia, che furono accidentalmente ritrovate due tavolette da fiuto (GAMBIER 1996, 1999). Una di queste proviene dalla località di Tudcum; la persona che la trovò la consegnò all'Istituto di Ricerche Archeologiche e Museo, dove ora fa parte della collezione permanente. La seconda è stata ritrovata ad Angualasto e fa parte di una collezione privata. I parafernali da fiuto di quest'area segnano i limiti più meri-

of San Juan Province are located, where annual rainfall measures 24 to 58 mm. This desert climate is naturally compensated by the humidity found near rivers, springs and minor creeks. It was in this area, north of the Iglesia Valley, where two snuff trays were accidentally found (GAMBIER 1996, 1999). One comes from the locality of Tudcum; the person who found it delivered it to the Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, where it forms part of the permanent collection. The second one was found at Angualasto and is part of a private collection. The snuffing paraphernalia from this area marks the southern limits of the evidence for

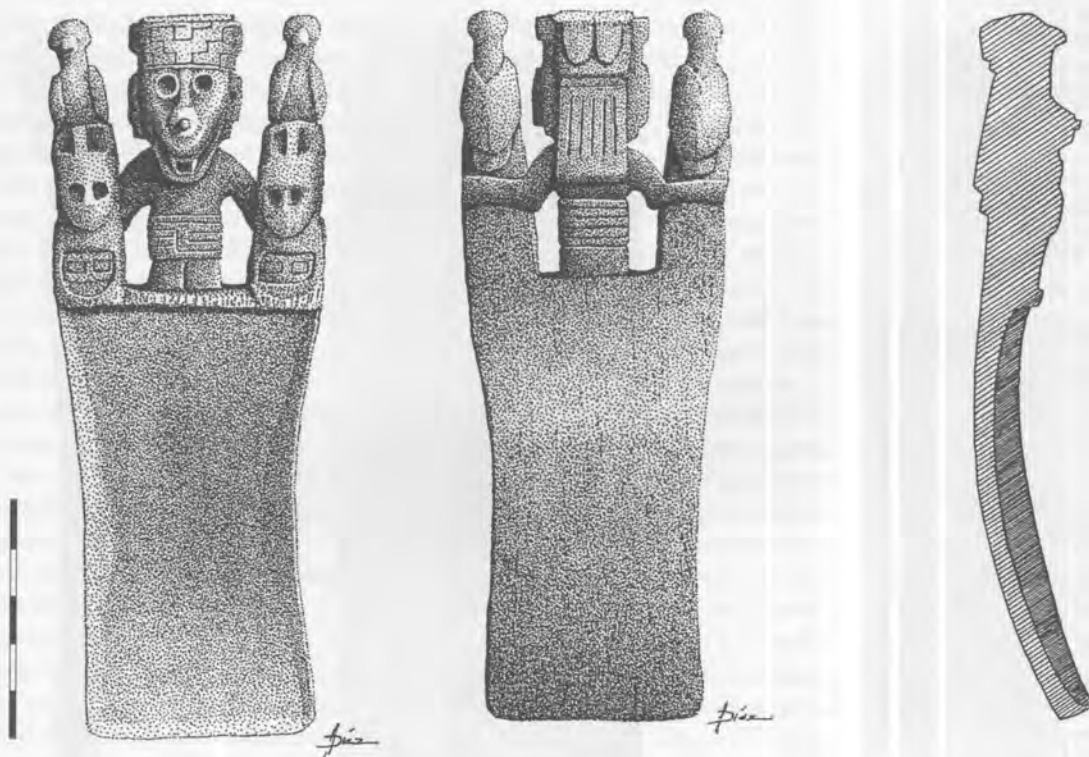


Fig. 2 – Tavoletta da fiuto di legno proveniente da Tudcum, Dipartimento di Iglesia, provincia di San Juan, Argentina. 150 x 60 mm. (disegno di Américo Díaz)

Wooden snuff tray, Tudcum, Departamento de Iglesia, San Juan Prov., Argentina, 150 x 60 mm. (line drawing by Américo Díaz)

dionali della documentazione di tale pratica. Ciò coincide con l'estremo più meridionale della distribuzione di *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (30°-32° S.), la fonte botanica più comune per le polveri da fiuto (HUNZIKER 1973; REIS ALTSCHUL 1964: 58).

La tavoletta di Tudcum è fatta di legno scuro, duro, non fibroso e ha una forma leggermente trapezoidale (fig. 2). La porzione superiore (alta 60 mm) ha un intaglio volumetrico con la rappresentazione di una figura antropomorfa centrale che porta una cintura e un cappello con una frangia sulla nuca decorata con un disegno di greca a scalini; la faccia mostra attributi felini quali zanne, occhi aperti e un naso prominente, che è intagliato come pezzo separato e può essere rimosso. Le braccia abbracciano le due figure che lo fiancheggiano, anch'esse caratterizzate da attributi felini abbozzati; un uccello è appoggiato su ciascuno di essi.

La tavoletta proveniente da Angualasto è costruita di legno fibroso ed è di colorazione più chiara (fig. 3). La sua porzione superiore (alta 55 mm) è intagliata con la rappresentazione di due personaggi inginocchiati vestiti con camice e ornamenti sulla testa.

Culturalmente, entrambe le tavolette fanno parte della cultura di Angualasto e possono essere datate alle fasi tarde del periodo precolombiano (dopo il 1350 d.C. ca.). Tutti gli elementi analizzati sino ad ora indicano che la cultura di

snuffing. This coincides with the southern extreme of the distribution of *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (30°-32° S.), the most common botanical source for snuff powders (HUNZIKER 1973; REIS ALTSCHUL 1964: 58).

The Tudcum tray is made of dark, hard, non fibrous wood and has a slight trapezoidal shape (fig. 2). The upper portion (60 mm height) is carved in the round with the representation of a central anthropomorphic figure wearing a girdle and a cap with nape covering decorated with a stepped-fret design; the face exhibits feline attributes such as fangs, open eyes, and a prominent nose which is carved as a separate piece and may be removed. The arms go around the two flanking figures, with sketchy feline attributes; a bird seats on each of them.

The tray from Angualasto was made of a fibrous wood and is lighter in color (fig. 3). Its upper portion (55 mm in height) is carved with the representation of two kneeling personages dressed with decorated shirt and headdress.

Culturally, both trays belong to the Angualasto culture, and can be dated to the late phases of the Precolumbian period (after ca. 1350 AD). All the elements analyzed until now indicate that the Angualasto culture was a society dedicated to intensive agriculture and herding for commercial purposes. No social stratification or state controls are evident, rather an egalitarian society where the major differences lie on the em-

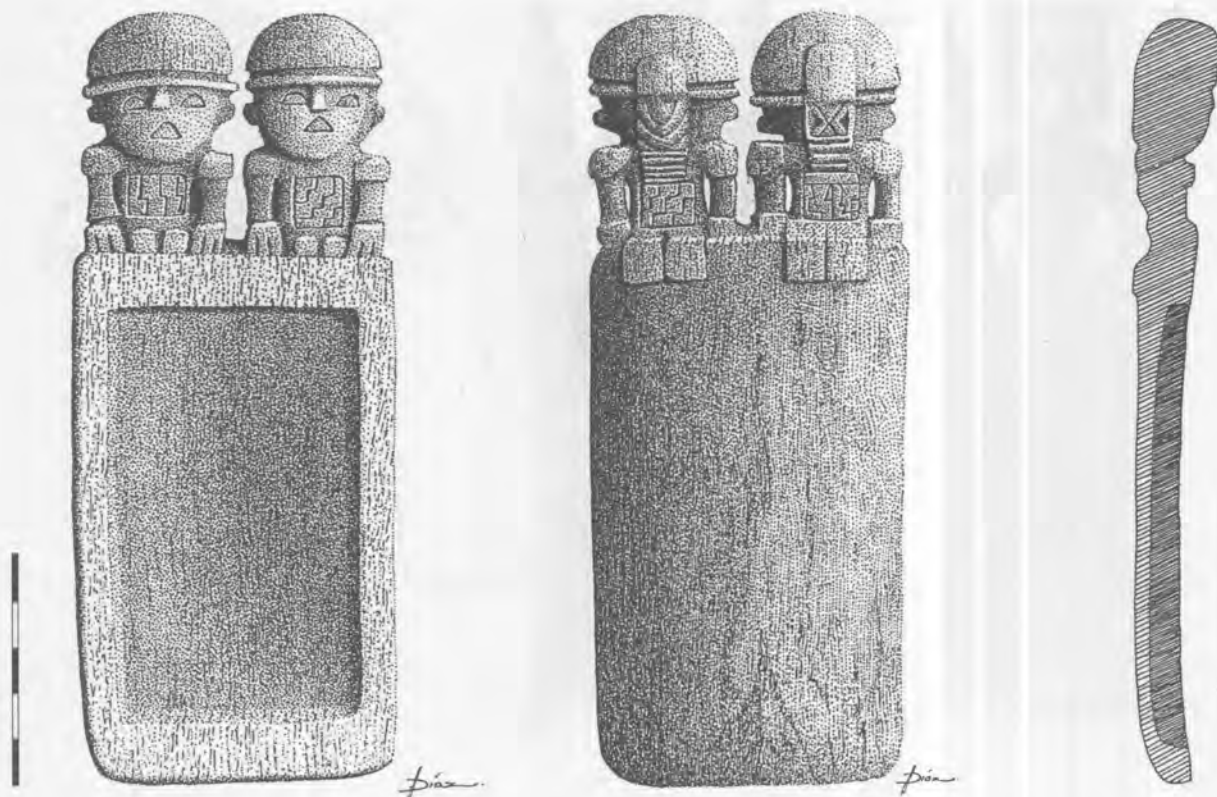


Fig. 3 – Tavoletta da fiuto di legno proveniente da Angualasto, Dipartimento di Iglesia, provincia di San Juan, Argentina. 165 x 70 mm. (disegno di Américo Díaz)

Wooden snuff tray, Angualasto, Departamento de Iglesias, San Juan Prov., Argentina, 165 x 70 mm. (line drawing by Américo Díaz)

Angualasto riguardava una società dedita all'agricoltura e all'allevamento intensivi per scopi commerciali. Non si evidenziano né stratificazione sociale né controlli statali, bensì una società egualitaria dove le differenze maggiori risiedono nell'enfasi data alle due attività economiche: prodotto agricolo e trasporto mediante animali addomesticati (lama).

Il nucleo principale della popolazione risiedeva ad Angualasto (dipartimento di Iglesia, provincia di San Juan), un villaggio organizzato a settori e con differenti tipi di dimore (abitazioni di superficie e semi-sotterranee, strade interne, recinti per il bestiame, pozzi di immagazzinamento, tombe, mucchi di concime, ecc.). Al di fuori dei limiti del villaggio e su entrambe le sponde del fiume Blanco-Jáchal, sono state trovate installazioni associate all'allevamento degli animali e al trasporto (case, recinti, campi per il pascolo, tombe).

E' stata confermata l'esistenza di una forte attività agricola, per via di un vasto sistema idraulico sviluppato su entrambe le sponde del fiume Blanco-Jáchal, nelle valli Iglesia e Jáchal. I ruscelli più importanti della valle Iglesia e delle aree connesse al fiume Bermejo, cioè alla parte settentrionale della provincia di San Juan, utilizzano e controllano le acque dei fiumi. E' stato calcolato che la complessità tecnica e l'estensione di questo sistema di irrigazione può servire 15000 ettari e ciò indica una produzione specializzata di molte risorse di cibo.

D'altra parte, le installazioni nel villaggio e lungo i corsi

phasi given to the two economic activities: agricultural production and transportation via domesticated animals (i.e. llamas).

The principal nucleus of the population was at Angualasto (Iglesia Department, San Juan Province), a village organized by sectors and different types of housing (surface and semi-subterranean dwellings, internal streets, corrals, storage pits, tombs, compost piles, etc.). Outside the village limits and on both sides of the Blanco-Jáchal river, was found evidence of installations connected to animal herding and transport (houses, corrals, pasture fields, tombs).

A strong agricultural base was confirmed given the utilization of a vast hydraulic network developed on both sides of the Blanco-Jáchal river in the Iglesia and the Jáchal valleys. The more important creeks of the Iglesia Valley and zones connected to the Bermejo river, that is to the north of the province of San Juan, utilize and control the waters of the rivers. It is estimated that the technical complexity and extension of this irrigation network could put to use an estimated 15000 hectares, indicating a specialized production of many food stuffs.

On the other hand, installations in the village, and along the length of the waterways, would indicate intense herding of llamas, at a level beyond that needed to cover their basic needs. However, archeological evidence indicates a low level

d'acqua indicherebbero l'allevamento intensivo di lama a un livello superiore alle proprie esigenze. Inoltre, la documentazione archeologica indica un livello basso di popolazione. Sorge quindi la questione del motivo di tale elevato rendimento agricolo ed allevamento intensivo di animali. La risposta immediata risiederebbe nel fatto che il surplus produttivo era destinato al commercio, utilizzando i lama non solamente come mezzo di trasporto, ma anche come produttori di lana e tessuti correlati. Ciò è verificato anche nei ritrovamenti di materiali esotici nei siti archeologici. Fra questi articoli importanti si notano parafernali da fiuto e materiali tessili (MICHIELI 1997, 1999). Gli strumenti inalatori, così come altri articoli di lusso, quali oggetti ricoperti con mosaici di malachite, erano probabilmente importati dalle regioni settentrionali del Cile. I materiali tessili con decorazione caratteristica di Angualasto (cioè disegni di rinforzo del collo nei poncho e nelle tuniche) ritrovati nel Cile del Nord sostengono l'ipotesi di intensa attività commerciale.

È importante notare che questi elementi e tavolette importate non rappresentano casi isolati o semplici influenze; si tratta piuttosto di oggetti concreti che sono collocati nelle tombe insieme ad oggetti di puro stile Angualasto, come la caratteristica ceramica. Questi oggetti non si trovano come rimanenze domestiche, per cui non possiamo assumere che provengono da un gruppo abitante il luogo o mescolato con la popolazione locale. Inoltre, sino ad oggi non è stata trovata evidenza di mucchi di rifiuto da associare lo sviluppo di Angualasto alla dominazione incaica, almeno nella regione settentrionale della provincia di San Juan. Lo sviluppo della cultura di Angualasto dovrebbe essere compresa approssimativamente nel periodo fra il 1200 e il 1450 d.C.

of population. The question then arises for the purpose of such high yield agriculture and intense animal herding. The immediate answer would be that the surplus production was destined for commerce, utilizing the *llamas* not only as means of transportation, but also as producers of wool and related textiles. This is also verified in the findings of exotic materials in the archaeological sites. Among those imported articles snuffing paraphernalia and textiles are notable (MICHIELI 1997, 1999). The snuffing implements as well as other luxury items such as objects covered with malachite mosaics were probably imported from northern Chile. Textiles with characteristic Angualasto decoration (*i.e.* neck reinforcement designs in *ponchos* and tunics) found in northern Chile support the hypothesis of extensive trade patterns.

It is important to note that these imported elements and trays are not isolated instances or simple influences, rather they are concrete objects which were placed in the tombs together with purely Angualasto objects, such as its characteristic ceramic. These objects are not found as domestic waste, so we cannot assume they came from a group inhabiting the location or mixed with the local population. Furthermore, to this date no evidence has been found in refuse heaps to associate the development of Angualasto with Inca domination, at least in the north of San Juan Province. According to the established dates, the development of the Angualasto culture comprised approximately the period between 1200 to 1450 AD.

MARIANO GAMBIER

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo
Universidad Nacional de San Juan
San Juan, Prov. De San Juan
Argentina

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- GAMBIER M. 1993. *Prehistoria de San Juan*. San Juan, EFU, Argentina
- GAMBIER M. 1996. «Las 'tabletas para rapé' de la prehistoria sudamericana» *Revista Ansilta* 10, Ansilta Editora, San Juan, Argentina.
- GAMBIER M. 1999. «Investigaciones arqueológicas en Angualasto» Paper presented at the XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba.
- HUNZIKER A.T. 1973. «El cebil (*Anadenanthera colubrina*, var. *cebil*) en la provincia de Córdoba» *Kurtziana* 7: 265, Buenos Aires.
- MICHIELI C.T. 1997. «Nuevas evidencias de textiles del Período

Tardío en el valle fronterizo de Iglesia (San Juan, Argentina) y sus relaciones con el norte de Chile y noroeste argentino» Paper presented at the XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Copiapó, Chile.

MICHIELI C.T. 1999. «Textiles de Angualasto: ratificación de juicios a través de cuatro fardos funerarios» Paper presented at the XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba.

REIS ALTSCHUL S. VON 1964. «A taxonomic study of the genus *Anadenanthera*» *Contributions from the Gray Herbarium of Harvard University* 193: 3-65.

SCHEDA PSICOATTIVA XIV
PSYCHOACTIVE CARD XIV

Latua pubiflora (Grisebach) Baillon
(*Latúe*, *árbol de los brujos*)

DESCRIZIONE ORIGINALE:

A.R. Philippi, *Botanische Zeitung* 33 : 241-2.

FAMIGLIA:

Solanaceae; Cestroideae, Tribù Nicotianeae

FORME E SOTTOSPECIE:

Esiste un'unica specie nel genere (D'ARCY 1991: 78), benché sia possibile distinguerne due forme a seconda della presenza più o meno marcata di spine. Gli Indiani Mapuche distinguono infatti una forma «maschile» (priva di spine) e una «femminile» (irta di spine). La *Latua* può essere facilmente confusa con l'arbusto *Dasyphyllum diacanthoides* (Less.) Cabr. (syn. *Flotowia diacanthoides* Less.), chiamato *tayo* o *palo santo*, che è impiegato nella medicina popolare (PLOWMAN *et al.* 1971: 70).

SINONIMI:

Latua pubiflora (Gris.) Phil.

Latua venenata Phil. (falsa descrizione in letteratura)

Latua venenosa Philippi

Lycioplesium pubiflorum Grisebach

NOMI VERNACOLARI:

Árbol de los brujos (sp.), *latue*, *latúe*, *latue-hue*, *latuhue*, *latuy*, *latuyé*, *palo de bruja*, *palo de brujos*, *palo malo*, *palo mato*, *tayu* (Mapuche).

Il nome *Latúe*, latinizzato nel botanico *Latua*, deriva dalla lingua dei Mapuche. I Mapuche considerano la *Latua* come la più importante tra le quattro piante visionarie², le *perimontumlahuén* (quattro è il numero sacro degli sciamani Mapuche). Il termine è composto dalla parola *perimontum* = «visionario» e dalla successiva parola composta *lahuén* = «medicina/rinascita»; *la* significa «morte» e *huén* «nuovo». In altre parole, il nome descrive il processo d'iniziazione

ORIGINAL DESCRIPTION:

A.R. Philippi, *Botanische Zeitung* 33 : 241-2.

FAMILY:

Solanaceae; Cestroideae, Tribe Nicotianeae

FORMS AND SUBSPECIES:

There is only one species in the genus (D'ARCY 1991: 78), although two forms can be distinguished, depending on the more or less prominent presence of thorns. The Mapuche Indians distinguish the «male» form (no thorns) from the «female» form (thorny). The *Latua* can easily be confused with the shrub *Dasyphyllum diacanthoides* (Less.) Cabr. (syn. *Flotowia diacanthoides* Less.), called *tayo* or *palo santo*, which is used in folk medicine (PLOWMAN *et al.* 1971: 70).

SYNONIMS:

Latua pubiflora (Gris.) Phil.

Latua venenata Phil. (false description in literature)

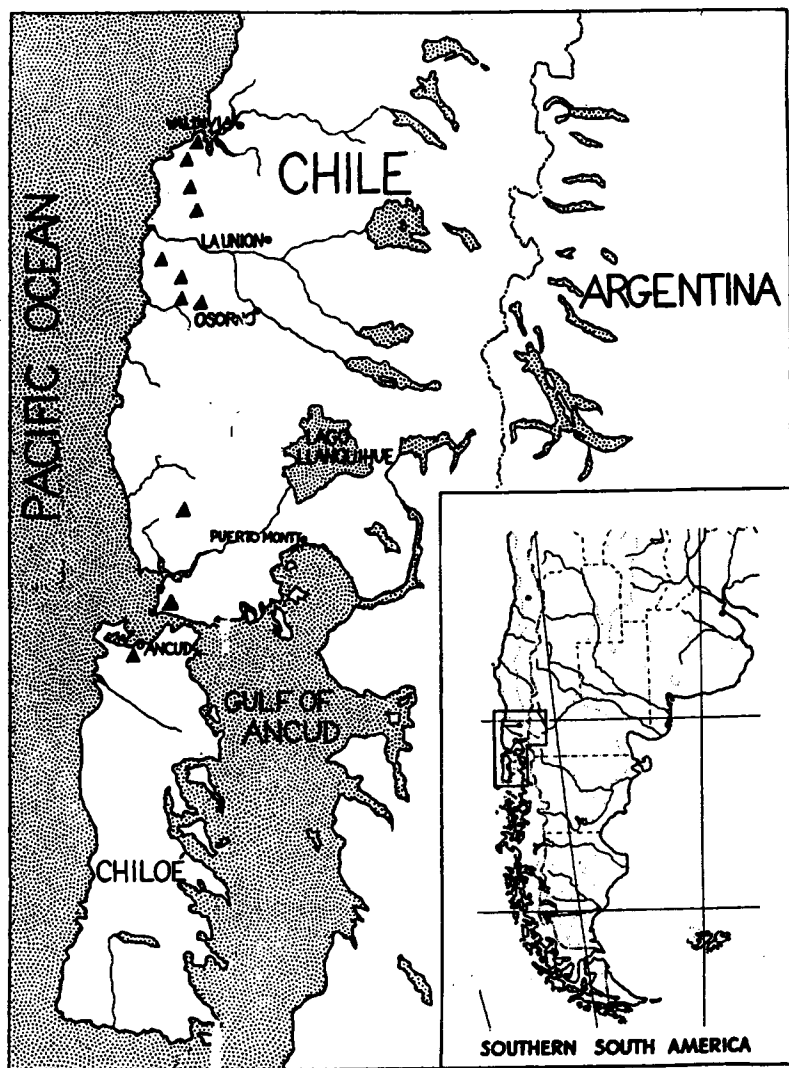
Latua venenosa Philippi

Lycioplesium pubiflorum Grisebach

VERNACULAR NAMES:

Árbol de los brujos (Sp.), *latue*, *latúe*, *latue-hue*, *latuhue*, *latuy*, *latuyé*, *palo de bruja*, *palo de brujos*, *palo malo*, *palo mato*, *tayu* (Mapuche).

The name *Latúe*, transformed into the Latinised botanic term *Latua*, derives from the Mapuche language. The Mapuche tribe considers *Latua* to be the most important of the four visionary plants², the *perimontumlahuén* (four is the sacred number for the Mapuche shamans). The term is formed from the word *perimontum* = «visionary» and from the following compound word: *lahuén* = «medicine/rebirth»; *la* means «death» and *huén* means «new.» In other words,



Cartina geo-biologica di diffusione di *Latua pubiflora* nel Cile meridionale

Geo-biological map of the diffusion of *Latua pubiflora* in southern Chile

sciamanico che viene iniziato di rito con gli estratti di *Latua* (ALDUNATE 2001). Perciò il nome *latué* andrebbe tradotto in realtà come «pianta degli sciamani» o «pianta che causa la morte sciamanica».

COROLOGIA:

Latua pubiflora è una pianta endemica della Zona Centro-Sud del Cile (HOFFMANN 1994: 222). Si trova solo in aree ben definite, come ad esempio nella Cordigliera Pelada de Osorno. L'arbusto è un poco più frequente sul dorso della Cordigliera de San Juan la Costa, ossia nella zona centrale del territorio dei Mapuche. Benché in forma rara, la *Latua* dovrebbe trovarsi abitualmente anche sull'isola di Chiloé (PLOWMAN *et al.* 1971). E' una delle piante psicoattive più rare in assoluto. Finora non è stata coltivata né diffusa dall'uomo in nessun altro luogo.

DESCRIZIONE BOTANICA:

Arbusto o alberello perenne alto 2-10 m, con un'altezza media di 3-4 metri. Sono presenti uno o più fusti principali, di 3-25 cm di diametro. Rami grigi, lisci, dotati di spine. Foglie opposte, di colore grigio-verde, lanceolate, possono raggiungere la lunghezza di 8 cm (benché in media non superino i 3 cm). I

this noun describes the shaman initiation ritual during which extracts of *Latua* are used (ALDUNATE 2001). Therefore, the name *latué* should actually be translated as «plant of the shamans» or «plant that causes shamanic death.»

CHOROLOGY:

Latua pubiflora is an endemic plant found in central and southern Chile (HOFFMANN 1994: 222). It can only be found in specific areas, such as in Cordillera Pelada de Osorno. The shrub is a little more common on the Cordillera de San Juan la Costa ridge, or rather in the central area of the Mapuche territory. Although in a rare form, the *Latua* should also be commonly found on the island of Chiloé (PLOWMAN *et al.* 1971). It is one of the rarest psychoactive plants of all. Up to now, it has never been cultivated or spread by Man in any other place.

BOTANICAL DESCRIPTION:

Perennial shrub to small tree, 2-10 m tall (3-4 m mean), with one to several main trunks 3-25 cm in diameter. Smooth, grey, armed with thorns branches. Leaves alternate, lanceolate, grey-green, may reach 8 cm in length (but usually they don't reach 3 cm). The violet campanulate flowers hang down from the



«L'albero degli stregoni» *Latua pubiflora* nell'habitat endemico
«The witches' tree» *Latua* in its endemic habitat

fiori violetti campanulati pendono dall'ascella delle spine e sono lunghi circa 4 cm. I frutti sono piccole bacche rotonde, giallo-verdi, contenenti numerosi semi minuscoli. La pianta fiorisce tra ottobre e marzo e può fiorire più volte in un anno. Il frutto matura per lo più in marzo. L'impollinazione avviene ad opera dei colibrì.

COLTIVAZIONE:

La riproduzione avviene probabilmente per mezzo dei semi (attualmente sono in corso degli esperimenti). I Mapuche riproducono la bellissima pianta con talee dai rami ancora verdi. La *Latua* ha bisogno di un clima temperato senza gelo e molto piovoso. Il terreno tuttavia non deve diventare troppo umido. Nel caso in cui l'arbusto di *Latue* cresca all'ombra, questo getta foglie notevolmente più grandi e il suo aspetto è ancora più bello.

PARTI UTILIZZATE:

Foglie, fresche o essiccate; il succo spremuto da queste
Stelo/legno
Corteccia, fresca o essiccata
Senza radici (tot.)
Germogli, freschi o essiccati
Frutti, freschi

PREPARAZIONE E DOSAGGIO:

Gli sciamani Mapuche del Cile meridionale (*machi*, cfr. BACIGALUPO 1995) usano comunemente il succo spremuto dalle foglie appena raccolte, che viene diluito con acqua. Il succo vegetale appena spremuto viene anche mescolato con il vino; in alcuni casi si preferisce un decotto ottenuto dalla corteccia dei giovani getti. Con le parti di pianta essiccate è preparata una tisana (infuso) (HOUGHTON e MANBY 1985: 100). Purtroppo da nessuna parte è possibile reperire indicazioni sulle quantità necessarie. Gli sciamani Mapuche bevono un poco di questa tisana ogni 20-30 minuti e riescono quindi a fare in modo che l'effetto sia lento e a evitare eventuali sovradosaggi (PLOWMAN *et al.* 1971: 81).

Esistono numerose ricette per le fumigazioni psicoattive da *Latue* (*saumerio de latúe*). Nella maggior parte dei casi le

axil of the spines and are 4 cm in length. Fruits are little globose berries, yellow-green, containing many little seeds. The plant flowers October to March, and it may flower many times by year. The fruit usually ripe in March. Pollination is made by the hummingbirds.

CULTIVATION:

Reproduction probably occurs via the seeds (there are ongoing experiments on this matter). The Mapuche reproduce this spectacular plant by using cuttings from the still green branches. The *Latua* plant needs a mild rainy climate with no frost. The ground must not become too wet, however. If the *Latue* shrub grows in the shade, the leaves become much larger and the plant is even more beautiful.

PARTS USED:

Leaves, fresh or dried; the juice squeezed from the leaves
Stalk/wood
Bark, fresh or dried
Whole plant without roots
Shoots, fresh or dried
Fruit, fresh

PREPARATION AND QUANTITIES USED:

The Mapuche shamans from the south of Chile (*machi*; cf. BACIGALUPO 1995) commonly use the juice squeezed from freshly gathered leaves, which they dilute with water. The freshly squeezed vegetable juice is also mixed with wine; in some cases a decoction is preferred, which is made from the bark of the young shoots. An infusion is made from the dried parts of the plant (HOUGHTON e MANBY 1985: 100). Unfortunately, it has proved impossible to find indications of the necessary amounts. The Mapuche shamans drink a little of this infusion every 20-30 minutes. In this way, they manage to slow down the effects and avoid overdoses (PLOWMAN *et al.* 1971: 81).

There are several recipes for psychoactive fumigations from *Latue* (*saumerio de latúe*). In most cases the *Latua* leaves are mixed with whole pieces of *canelo* (*Drimys winteri*) bark, *romero* (*Fabiana imbricata*) grass and *palqui* (*Cestrum parqui*) leaves. Another recipe recommends whole parts of *Fabiana*, *Latua* and *Cestrum parqui*. A third recipe recommends a mix of *Latua*, wheat, mate (*Ilex paraguariensis*) and *Fabiana*, sometimes with the addition of horse bones (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 11f).

The flowers and leaves are dried in the shade and can later be smoked. Initial experiments have shown that no more than one gram per person must be used.

Alcoholic extracts (*licor*) are obtained from the leaves, which are often mixed with other herbs, for external treatment use. A handful of raw dried drug made from the whole plant is boiled in water and used as a bathing product for rheumatism (*baño de reumatismo*).

The traditional antidote for overdoses of *Latua* is a decoction made from *hierba mora* (*Solanum nigrum*), a herb belonging to the *Oxalis* species, or from the *Rhaphitamnus spinosus* (A. Juss.) Moldenke fruit (cfr. PLOWMAN *et al.* 1971: 75).

foglie di *Latua* sono mescolate con parti intere di corteccia di canelo (*Drimys winteri*), erba di romero (*Fabiana imbricata*) e foglie di palqui (*Cestrum parqui*). Un'altra ricetta indica parti intere di *Fabiana*, *Latua* e *Cestrum parqui*. Una terza ricetta indica una miscela di *Latua*, grano, mate (*Ilex paraguariensis*) e *Fabiana*, alla quale sono occasionalmente aggiunte ossa di cavallo (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 11f).

I fiori e le foglie sono essiccati all'ombra e possono essere successivamente fumati. I primi esperimenti hanno dimostrato che la dose non deve superare il grammo a persona.

Dalle foglie, spesso in combinazione con altre erbe, si ottengono degli estratti alcolici (*licor*) per i trattamenti esterni. Una manciata di droga grezza essiccata (tot.) viene fatta bollire in acqua e impiegata come prodotto per il bagno in caso di reumatismi (*baño de reumatismo*).

L'antidoto tradizionale in caso di sovradosaggio di *Latua* è costituito da un decotto ottenuto da *hierba mora* (*Solanum nigrum*), un'erba della specie di *Oxalis*, o dal frutto del *Rhaphitamnus spinosus* (A. Juss.) Moldenke (cfr. FLOWMAN et al. 1971: 75).

DATI ETNOBOTANICI:

Secondo Carlos Aldunate, direttore del Museo Archeologico di Santiago del Cile, il consumo di *Latué* risulta documentato in maniera continuativa a partire dal VI secolo anche a livello archeologico. Le fonti delle epoche coloniali non fanno menzione di alcun consumo. In passato questa pianta era usata dagli sciamani mapuche nella località di Valdivia³. La maggior parte degli sciamani mapuche sono donne (95%) e solo pochi uomini ricoprono tale incarico (ALDUNATE 2001, PHILIP 1994).

Gli Huilliche, un ceppo dei Mapuche, venerano ancora oggi la *Latué* come pianta degli sciamani, poiché porta forza, sapere e conoscenza, offre protezione magica ed è curativa (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 8). Prima del raccolto, alla pianta deve essere offerto un sacrificio (pane, pollo cotto, semolino). Quindi viene rivolta una preghiera breve ma molto importante allo spirito della pianta: «Piccola pianta, vieni da me, prendo una parte di te in modo che tu mi dia la salute».

Molti sciamani affermano di aver ottenuto forza e capacità assumendo i preparati di *Latué* durante la loro iniziazione (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 11).

«Gli Huilliche credono che la *Latua pubiflora* sia animata da uno spirito che vive in essa e che per questo la pianta sia sacra. Credono che possa portare vigore fisico, guarigione, morte, buona fortuna e che possieda poteri sciamanici. Tali poteri, tuttavia, sono associati solo alla pianta femminile. Per pianta femminile s'intende quella che produce frutti ed è irta di spine, assenti invece nelle piante maschili.

ETHNOBOTANICAL DATA:

According to Carlos Aldunate, the curator of the archaeological museum in Santiago del Cile, use of *Latua* has been recorded continuously since the VIth century, also archaeologically. Sources from the Colonial era make no mention of any kind of use of the plant. In the past, this plant was used by the Mapuche shamans in the Valdivia³ area. Most Mapuche shamans are women (95%). Very few men hold

such an office (ALDUNATE 2001, PHILIP 1994).

The Huilliche, a branch of the Mapuche, still worship the *Latué* today as the plant of the shamans, as it provides strength, knowledge and wisdom, it offers magic protection and is used as a cure (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 8). Before being gathered, a sacrifice is offered to the plant (some bread, a cooked chicken, some semolina). Then a short

but very important prayer is offered for the spirit of the plant: «Little plant, come to me, I'm taking a part of you so that you can give me strength.»

Many shamans maintain that they have obtained their strength and skills by taking *Latué* preparations during their initiation ritual (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 11).

«The Huilliche general belief is that the *Latua pubiflora* is alive possessing a spirit which makes it sacred. The plant is believed to possess powers associated with physical strength, healing, killing, providing good luck, and shamanic powers. These powers are associated with the female plant only. The female plant is the one who gives fruits and has thorns, whereas the male plant lacks of them. The female plant is the only one used by the Huilliche. The plant is believed to be jealous and possessive, hence people maintain secrecy about the rituals. Furthermore, they always show respect to the plant because otherwise it is believed that the *Latua* would punish severely the ones who behave disrespectfully. Some of the beliefs about the plant show syncretism with Christian religion. For some, the plant is sacred because is associated with Christ, their thorns being the ones used to crown Christ before his crucifixion» (id.: 7-8).

During initiation into the adult world, boys and girls who are entering puberty (12-14 years of age) should have a vision of their future life and be able to recognize their place in the world, after having undergone the purification ritual of the Machis, by taking the *Latué* juice. The ritual normally takes place during the winter solstice. (21/22.6. in the southern hemi-



I fiori a forma di campana di *Latua pubiflora*
The bell-shaped flowers of the *Latua pubiflora* plant

Gli Huilliche usano esclusivamente la pianta femminile e credono che la pianta sia invidiosa e possessiva. Per questo le persone tengono segreti i rituali legati a essa. Tali persone, inoltre, nutrono un profondo rispetto nei confronti della pianta, poiché sono convinte che altrimenti verrebbero seriamente punite. Alcune convinzioni relative alla pianta mostrano un sincretismo con il Cristianesimo. Per alcuni la pianta è considerata sacra perché associata a Gesù: le rebbero state usate per l'incoronazione di Cristo prima della crocifissione.» (id.: 7-8).

Durante l'iniziazione al mondo degli adulti, i ragazzi che si trovano nell'età della pubertà (12-14 anni), in seguito alla purificazione rituale e all'istruzione dei Machi per mezzo del succo di Latué, dovrebbero avere una visione della loro vita futura e riconoscere il loro posto nel mondo. Il rituale si svolge per lo più nel periodo del solstizio d'inverno (21/22.6. nell'emisfero meridionale). La bevanda dell'iniziazione viene preparata dalle anziane con foglie e rami. Le parti di pianta fresche sono raccolte al mattino in presenza di rugiada e sono conservate nella capanna del rituale completamente oscurata. I giovani devono digiunare per un giorno. Il mattino seguente viene loro chiesto cos'hanno sognato. Quindi l'iniziando assume tre sorsi del decotto e due ore dopo gli viene dato il resto (una quantità piuttosto indefinita): viene quindi legato a un albero, per prevenire gli eventuali accessi di furore ed è abbandonato alle sue visioni. Il giovane viene liberato quando l'effetto si è esaurito. In questo momento è morto e rinato a nuova vita.

I Machi qualche volta bevono i preparati di Latué affinché nel loro stato di coscienza così alterato ritrovino le anime perdute dei loro pazienti. Questi rituali curativi durano molto a lungo, a causa dell'effetto che spesso permane per 36 ore, e richiedono molta forza da parte dei Machi. I Machi viaggiano in un'altra realtà al fine di prendere contatto con le quattro divinità, il Dio vecchio, la Moglie del dio vecchio, il Dio giovane e la Moglie del dio giovane. Salgono inoltre su una scala sciamanica in legno di araucaria con sette scalini, quattro dei quali rappresentano le direzioni del cielo, mentre tre rappresentano lo strato superiore, quello attuale e quello inferiore.

I Machi mangiano inoltre dei frutti gialli, che secondo le analisi chimiche non dovrebbero contenere alcaloidi. Secondo i Machi è importante usare i frutti poiché anche questi procurerebbero visioni (ALDUNATE 2001).

Per gli sciamani Mapuche, quelli della Latué sono gli odo-

sphere). The initiation drink is prepared by the elders of the village using leaves and branches. The fresh parts of the plant are gathered in the morning, covered in dew, and are kept in the ritual hut that is completely darkened. The youths have to fast for one day. The following morning they are asked what they dreamed about. The initiate then takes three sips of the decoction and two hours later drinks the rest (a rather non-defined quantity): he is then tied to a tree, to prevent any

excesses of frenzies and is left to his visions. The youth is freed when the effect has worn off. At this moment, he has died and is born again to a new life.

The Machis sometimes drink the Latué preparations so that they can find the lost souls of their patients in their altered state of consciousness. These curative rituals last for a long period of time, due to the effects that often continue for 36 hours and which require a lot of strength from the Machis. The Machis travel into another world to get in touch with the four divinities, the Old God, the Old God's wife, the Young God and the Young God's wife. They also climb a shaman ladder made

from araucaria wood that has seven steps, four of which represent the directions of heaven, and the other three of which represent the upper, the current and the lower layers.

The Machis also eat the yellow fruit, which, according to chemical tests, do not contain alkaloids. The Machis believe that it is important to use the fruit, as these too can cause visions (ALDUNATE 2001).

For the Mapuche shamans, the Latué aroma is the most important for chasing away bad spirits, negative states of mind, worries and sadness. The herb, mixed with other substances (see above) is thrown onto an open fire.

The plant is also used by the black shamans (*kalku*) for despicable purposes (witchcraft, black magic). This is where the name *latué* and the fear of the shamans' tree come from.

The Mapuche shamans use the plant *Desfontainia spinosa*, which is also known as *latué* or *latuy* or *trau-trau*, in a similar way to the *Latua pubiflora*. This use must still be closely examined however (cf. RÄTSCH 1998, 1999).

In Chile there are many rumours about the lethal effects caused by the tree, generally feared to such an extent that no-one wants to talk about it (which certainly does not aid the study of the plant; see. RÄTSCH 1999).

In the past, the shrub was used by Chilean fishermen as a poison for fish. In addition the vegetable sap was mixed with the bark of the shaman's sacred tree called *foyé* (Mapuche) or *canelo* (Castilian) (*Drimys winteri* Forst; cf. (PLOWMAN et al. 1971: 74)). The vegetable juice, which has a pleasant aroma,



Latuy, Desfontainia spinosa, un altro albero degli stregoni
Latuy, Desfontainia spinosa, another witches' tree



La fumigazione per i tradizionali rituali degli sciamani dei Mapuche è formata da *pichi-pichi*, rami della solanacea *Fabiana imbricata*, pezzi di corteccia di canelo (= «cannella»), foglie di cestro e di *Latua*.
Fumigation for the traditional rituals of the Mapuche shamans is made from pichi-pichi, branches from the Solanaceous plant Fabiana imbricata, pieces of canelo bark (= «cinnamon»), cestrum and Latua leaves

ri più importanti per scacciare spiriti cattivi, stati d'animo negativi, preoccupazioni e tristezza. L'erba, sempre mescolata ad altre sostanze (si veda sopra), è quindi sparsa in un fuoco all'aperto.

La pianta è impiegata anche dagli sciamani neri (*kalku*) per scopi abietti (stregoneria, magia nera). Di qui il nome *latué* e la grande paura nei confronti dell'albero degli sciamani.

Gli sciamani mapuche utilizzano la pianta *Desfontainia spinosa*, anch'essa chiamata *latué* o *latuy* o *trau-trau*, apparentemente come la *Latua pubiflora*. Tale consumo, tuttavia, deve essere ancora approfonditamente studiato (cfr. RÄTSCH 1998, 1999).

In Cile circolano molte voci sugli effetti letali dell'albero, generalmente temuto a tal punto che nessuno ne vuole parlare (cosa che non facilita affatto lo studio della pianta; cfr. RÄTSCH 1999).

In passato l'arbusto era usato dai pescatori cileni come veleno per i pesci. Per giunta la linfa vegetale veniva combinata con la corteccia del sacro albero degli sciamani (*Drimys winteri* Forst), chiamato *foyé* (mapuche) o *canelo* (castigliano) (PLOWMAN *et al.* 1971: 74). Il succo vegetale, dal sapore gradevole, veniva e viene tuttora usato per avvelenare i cibi. In tal modo ci si vendica soprattutto di persone desiderate sessualmente, ma non accondiscendenti (HOUGHTON e MANBY 1985: 100). Queste persone cadono in un tipico delirio tropanico e si rendono pubblicamente ridicole con un comportamento stupido e incosciente (esibizionismo, modelli comportamentali ripetitivi immaginari, discorsi deliranti, furore, voglia di ballare, ecc.).

USI NELLA MEDICINA POPOLARE:

La *Latué* è anche un afrodisiaco ed era usata come ingrediente nelle pozioni d'amore (BODENDORF e KUMMER 1962). I Mapuche credono che la pianta, presa in piccole dosi, possa

was, and still is used to poison food. It is used to punish people who were sexually desired but who did not comply (HOUGHTON and MANBY 1985: 100). These people fall into a sort of tropanic delirium and make a fool of themselves in public by acting stupidly and crazily (exhibitionism, repetitive imaginary behavioural patterns, delirious speech, frenzies, desire to dance, etc.).

USES IN POPULAR MEDICINE:

The *latué* plant is also an aphrodisiac and was used as an ingredient in love potions (BODENDORF e KUMMER 1962). The Mapuche believe that the plant, taken in small doses, provides physical strength and that a bit of *Latua* should be given to children so that they grow up «big and strong» (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 13). The watery infusions obtained from the leaves and fruit of the plant are used among the Mapuche shamans as sedatives (*id.*: 15). The fruit is also rubbed onto painful limbs and joints, especially for rheumatism and arthritis.

In Chile, the bark from the tree named *tayu* is used in folk medicine, in the form of a decoction, to treat bruises and bleeding (SCHULTES 1970: 48). The shamans recommend a decoction of *Latué*, *Fabiana* (*Fabiana imbricata*) and *Palqui* (*Cestrum parqui*) as a medicinal bath. The *licor de latué* is applied externally for rheumatism, arthritis, aches and pains, etc.

BIOCHEMICAL DATA:

The whole plant contains the tropane alkaloids atropine and scopolamine (SCHULTES e FARNSWORTH 1982: 166), with concentrations of 0.18% and 0.08% respectively (PLOWMAN *et al.* 1971: 86). The leaves contain 0.18% of hyoscyamine (= atropine), and low concentrations of scopolamine (BODENDORF e KUMMER 1962). Low quantities have been found in the stems, and no alkaloids are present in the fruit. However, other analysis indicate the main part of the alkaloids are present in the stems, while few quantities have been found in the seeds and the leaves (PLOWMAN *et al.* 1971: 86).

EFFECTS:

The *Latué* plant can cause severe delirium and visual hallucinations and can cause intense dryness of the mouth, dilation of the pupils, headaches and states of mental confusion. The effects can last for up to three days, and the after effects can go on for weeks (as is the case with *Brugmansia*). Even an infusion made from the plant's leaves can cause hallucinations and cramps (HOUGHTON and MANBY 1985: 100). It is also believed that the *Latua* can cause a state of permanent «dementia» (MURILLO 1889). «Grandes dosis producen delirio» (MONTES e WILKOMIRSKY 1987: 17). Apparently however, the plant does not harm the shamans, to the contrary, it helps them to obtain hidden information.

Smoking the dried leaves of the plant gave me a very pleasant physical effect with aphrodisiacal sensations, and also brought spiritual relaxation with associative thinking (just like the various species of the *Brugmansia* genus).

dare vigore fisico e che si dovrebbe somministrare ai bambini un po' di *Latua* in modo che crescano «grandi e forti» (NAKASHIMA DEGARROD n.d.: 13). Gli infusi acquosi ottenuti da foglie e frutti sono somministrati internamente come calmanti dagli sciamani mapuche (*id.*: 15). I frutti vengono inoltre sfregati sugli arti e sulle articolazioni doloranti, in particolare in caso di reumatismi o artrite.

In Cile la corteccia dell'arbusto denominato *tayu* è usata nella medicina popolare come decotto per il trattamento di contusioni ed emorragie (SCHULTES 1970: 48). Gli sciamani consigliano un decotto di *Latúe*, *Fabiana* (*Fabiana imbricata*) e *Palqui* (*Cestrum parqui*) come bagno medico. Il *licor de latúe* è applicato esternamente in presenza di reumatismi, artrite, dolori, ecc.

DATI BIOCHIMICI:

La pianta intera contiene gli alcaloidi tropanici atropina e scopolamina (SCHULTES e FARNSWORTH 1982: 166), in concentrazioni di 0.18% e 0.08% rispettivamente (PLOWMAN *et al.* 1971: 86). Le foglie contengono lo 0.18% di iosciamina (= atropina) e basse concentrazioni di scopolamina (BODENDORF e KUMMER 1962). Nel fusto se ne registra una minor quantità, mentre nei frutti gli alcaloidi sono completamente assenti. Altre analisi indicano invece che il fusto contiene la maggior parte degli alcaloidi, mentre poche quantità sono state rinvenute nei semi e nelle foglie (PLOWMAN *et al.* 1971: 86).

EFFETTO:

La *Latúe* può produrre intensi deliri e allucinazioni visive e causare grave secchezza della bocca, dilatazione delle pupille, mal di testa e stato confusionale. Gli effetti possono durare fino a tre giorni, ma i postumi possono perdurare per alcune settimane (come nel caso delle *Brugmansia*). Anche un infuso di foglie produce allucinazioni e crampi (HOUGHTON e MANBY 1985: 100). Si ritiene inoltre che la *Latua* possa provocare anche uno stato di «demenza» permanente (MURILLO 1889). «Grandes dosis producen delirio» (MONTES e WILKOMIRSKY 1987: 17). Apparentemente la pianta non toglie niente agli sciamani, anzi, li aiuta a ottenere informazioni nascoste.

Il fumo delle foglie essiccate ha provocato in me un effetto fisico molto piacevole con sensazioni afrodisiache, nonché un intenso rilassamento spirituale con pensieri associativi (proprio come per le diverse specie del genere *Brugmansia*).

NOTE

¹ Con questo nome in lingua Chiloé (Cile meridionale) viene denominata la *Desfontainia spinosa*.

² Le altre tre sono *miyaya* o stramonio (*Datura stramonium*), *tupa* o lobelia (*Lobelia tupa*) e *pilopollo* (*Ovidia pilopillo*).

³ Da non confondere con la cultura archeologica di Valdivia in Ecuador. La Valdivia cilena si trova nel cuore dell'Araucania. La città dalle sembianze europee fu fondata nel 1552 dal generale conquistatore De Valdivia.

NOTES

¹ In the Chiloé language (southern Chile), this is called *Desfontainia spinosa*.

² The other three are *miyaya* or stramonium (*Datura stramonium*), *tupa* or lobelia (*Lobelia tupa*) and *pilopollo* (*Ovidia pilopillo*).

³ This should not be confused with the archaeological culture of Valdivia in Ecuador. The Chilean Valdivia is in the middle of Araucania. This European-like city was founded in 1552 by the conqueror General De Valdivia.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- ALBERTS A. & P. MULLEN 2000. *Psychoaktive Pflanzen, Pilze und Tiere: Von Fliegenpilz und Teufelsbeere*. Kosmos. Stuttgart.
- ALDUNATE C. 2001. *Ethnoarchaeological Review of South Chilean Cultures* (so angekündigt)/*Mapuche Ethnobotany* (so gehalten). Vortrag auf dem Kongreß *Entheobotany* 11-13 Mai 2001, Whistler Convention Centre, BC, Kanada, unveröffentlichte Aufzeichnungen.
- BACIGALUPO, A.M. 1995. «Renouncing Shamanistic Practice: The Conflict of Individual and Culture Experienced by a Mapuche *Machi*» *Anthropology of Consciousness* 6(3): 1-16.
- BAUMANN P. 1981. *Valdivia: Die Entdeckung der ältesten Kultur Amerikas*. Frankfurt/M. Fischer TB.
- BODENDORF K. & H. KUMMER 1962. «Über die Alkaloide in *Latua venenosa*» *Pharmazeutische Zentralhalle Deutschlands* 101: 620-622.
- D'ARCY W.G. 1991. «The Solanaceae since 1976, with a Review of its Bibliography» in: L.N. Hawkes & Estrada (Eds.), *Solanaceae III: Taxonomy, Chemistry, Evolution*. S. 75-138. Royal Botanic Gardens Kew and Linnean Society. London.
- HOFFMANN J.A.E. 1994. *Flora silvestre de Chile: Zona araucana*. Ediciones Fundación Claudio Gay. Santiago.
- HOUGHTON P.J. & J. MANBY 1985. «Medicinal Plants of the Mapuche» *Journal of Ethnopharm.* 13(1): 89-103.
- JANZING G. 2000. *Psychoaktive Drogen weltweit: Zu Ethnologie und Kulturgeschichte, Schamanismus und Hexerei*. Edition Rauschkunde (Werner Pieper's MedienXperimente). Löhrbach. [Leider unbrauchbar. Nicht nur weil von Forschern hemmungslos abgekupfert wurde, sondern auch weil jede Seitenangabe im Index falsch ist]
- MIRANDA J.B. 1918. «Estudio químico, fisiológico y terapéutico de *Latua venenosa* (Palo de Bruja)» *Actes de la Société Scientifique du Chile* 23(3): 10-26.
- MÖSBACH E.W. DE 1992. *Botánica indígena de Chile* (Edited by C. Aldunate & C. Villagran). Museo Chileno de Arte Precolombiano. Santiago.
- MONTES M. [DR.] & T. WILKOMIRSKY 1987. *Medicina tradicional chilena*, Concepción. Santiago de Chile.
- MONTGOMERY R. & C. RÄTSCH n.d. «*Latúe* or *Latuy*» Ms.
- MORRISON T. (Eds.) 1989. *Margaret Mee: In Search of Flowers of the Amazon Forests*. Nonesuch Expeditions. Woodbridge.
- MURILLO A. 1889. *Plantas Medicinales de Chile*. De Lagny. Paris.

- NAKASHIMA DEGARROD L. n.d. «*Contemporary Uses of the Latua pubiflora Among the Huilliche of Chile*» Ms., ca. 1988.
- PHILIP A. 1994. *La curación chamánica: Experiencias de un psiquiatra con la medicina aborígen americana*. Editorial Planeta. Buenos Aires
- PHILIPPI R.A. 1858. «*Latua* Ph., ein neues Genus der Solanaceen» *Botanische Zeitung* 33 (Aug.): 241-242.
- PLOWMAN T., L.O. GYLLENHAAL & J.E. LINDGREN 1971. «*Latua pubiflora* – Magic Plant from Southern Chile» *Botanical Museum Leaflets* 23(2): 61-92.
- RÄTSCH C. 1998. *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, AT Verlag. Aarau (Switzerland).
- RÄTSCH C. 1999. «Suche nach dem Baum der Zauberer» *Natürlich* 1/99: 56-62.
- SCHULTES R.E. 1970. «The Plant Kingdom and Hallucinogens» *Bulletin on Narcotics* 22(1): 25-51.
- SCHULTES R.E. 1977. «De Plantis Toxicariis e Mundo Novo Tropice Commentationes xv: *Desfontainia*: a New Andean Hallucinogen» *Botanical Museum Leaflets* 25(3): 99-104.
- SCHULTES R.E. 1982. *Plantas alucinogenas*. La Prensa Medica Mexicana, S.A. Mexico.
- SCHULTES R.E. & N.R. FARNSWORTH 1982. «Ethnomedical, Botanical and Phytochemical Aspects of Natural Hallucinogens» *Botanical Museum Leaflets* 28(2): 123-214.
- SCHULTES R.E., A. HOFMANN & C. RÄTSCH 1998. *Pflanzen der Götter: Die magischen Kräfte der bewusstseinserweiternden Gewächse*, Aarau: AT Verlag [vollständig überarbeitete Aufl.].
- SCHULTES R.E. & M.J. NEMRY VON THENEN DE JARAMILLO-ARANGO 1998. *The Journals of Hipólito Ruiz: Spanish Botanist in Peru and Chile 1777-1788*, Timber Press. Portland, Oregon.
- SILVA M. & P. MANCINELLI 1959. «Atropina en *Latua pubiflora* (Griseb.) Phil.» *Boletín de la Sociedad Chilena de Química* 9: 49-50.
- URQUIETA SANTANDER C. 1953. *Diccionario de medicación herbaria* (5. Aufl.). Editorial Nascimento. Santiago de Chile.
- VÁSQUEZ A. 1864. «Sustancias del *Latua venenosa* de Chiloé, Latue o árbol de los brujos» *Anales de la Sociedad de Farmacia de Santiago* 2(3): 71-75.



JONATHAN OTT

Shamanic Snuffs or Entheogenic Errhines

2001, Entheobotanica, Solothurn (Switzerland), 160 pp.

[ISBN 1-888755-02-4]



GIORGIO SAMORINI

Los alucinógenos en el mito.

Relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas

2001, La Liebre de Marzo, Barcelona, 178 pp.

[ISBN 84-87403-55-7]

GUZMÁN G., J.W. ALLEN, J. GARTZ 1998(2000). «A Worldwide Geographical Distribution of the Neurotropic Fungi. An Analysis and Discussion» *Annali del Museo Civico di Rovereto* 14: 189-280.

In questo lungo articolo viene discussa la distribuzione mondiale di 216 specie note di funghi neurotropi. Dopo una lista di queste specie (divise in 4 gruppi: psilocibiniche, iboteniche, ergotiche, e specie usate come sacre per le quali non sono stati trovati studi chimici), segue una lunga lista della presenza di questi funghi nazione per nazione nel mondo intero. Sono presenti più di 450 riferimenti bibliografici.

In this long paper the world distribution of 216 known species of neurotropic fungi is discussed. After a list of these species (divided in 4 groups: psilocybins, ibotenics, ergotics, and species used as sacred fungi for which no reliable chemicals studies have been found), follows a long list of the presence of these fungi nation by nation in the whole world. More than 450 bibliographic references were considered.

HILGERT N. & S. REYES 2001. «Alkaline substances used with coca (*Erythroxylum coca*, Erythroxylaceae) leaf insalivation in northwestern Argentina» *Economic Botany* 55(2): 325-329.

Nelle aree rurali delle foreste umide nel bacino superiore del Bermejo della Provincia di Salta, Argentina, numerose specie vegetali (*Senecio* spp. [Compositae], *Iresine* e *Chamissoa* spp. [Amaranthaceae]) sono coinvolte nella preparazione delle sostanze alcaline collettivamente note come *yista*, usate congiuntamente all'insalivazione delle foglie di coca.

In rural areas of the moist forests in the upper Bermejo basin of the Provincia de Salta, Argentina, several plant species (Senecio spp. [Compositae], Iresine and Chamissoa spp. [Amaranthaceae]) are involved in the manufacture of alkaline substances collectively known as yista, which are used in conjunction with the insalivation of coca leaves.

POCHETTINO M.L., A.M. CORTELLA, M. RUIZ 1999. «Hallucinogenic Snuff from Northwestern Argentina: Microscopical Identification of *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil* (Fabaceae) in Powdered Archaeological Material» *Economic Botany* 53(2): 127-132.

Due corpi mummificati sono stati trovati nel sito di Alero 1 o de La Matanza (15 km da Cusi-Cusi, Dipartimento di Santa Catalina, Puna di Jujuy, Argentina) in associazione con parafernalia per inalazione. In seguito ad analisi con microscopio ottico, microscopio petrografico e microscopio a scansione elettronica, il materiale polverizzato ritrovato all'interno di uno dei tubi inalatori è stato identificato come cebil (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*).

Two mummified bodies have been recorded from the Alero 1 or La Matanza site (15 km from Cusi-Cusi, Dpt. Santa Catalina, Puna of Jujuy, Argentina) in association with characteristic snuffing paraphernalia. Following analysis with a light microscope, petrographic microscopic and scanning electron microscope, the powdered material contained in one of the snuff-tubes was identified as cebil (Anadenanthera colubrina var. cebil).

TORRES C.M., 1999. «Psychoactive substances in the archaeology of Northern Chile and NW Argentina. A comparative review of the evidence» *Chungara* 30(1): 49-63.

Questo lavoro presenta una rassegna della documentazione dell'ingestione di piante psicoattive nel Cile settentrionale e nell'Argentina nord-occidentale, con particolare enfasi sulla cronologia, l'iconografia e i modi di ingestione. Le differenze iconografiche e stilistiche, come le divergenze nella cronologia, suggeriscono cambiamenti negli schemi di interazione fra il Cile settentrionale e l'Argentina nord-occidentale.

This work presents a review of the evidence for the ingestion of psychoactive plants in northern Chile and NW Argentina, with particular emphasis on chronology, iconography and modes of ingestion. The iconographic and stylistic differences, as well as the divergence in chronology, suggest shifts in patterns of interaction between northern Chile and NW Argentina.

Gli articoli devono essere inviati, sia in forma stampata che in forma elettronica (dischetto o per posta elettronica in «attachment») a:

ELEUSIS
presso Museo Civico di Rovereto,
Largo S. Caterina 43
38068 ROVERETO TN

E-MAIL: eleusis@telesterion.it

Le copie in file di computer vanno inviate in un programma di videoscrittura compatibile con Microsoft *Word* o *Works*, e devono essere identiche alla copia stampata.

Eleusis è una rivista multidisciplinare e accetta articoli da diverse aree di interesse all'interno dell'ampio campo della «enteobotanica» l'etnofarmacognosia degli *enteogeni* (per un significato preciso di questo termine si veda C.A.P. RUCK *et al.* 1979, *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2):145-146; J. OTT 1996, *Journal of Psychoactive Drugs*, 28(2):205-209) o inebrianti sciamanici visionari; sia piante che animali; sia prodotti naturali che composti artificiali.

Quando citati per la prima volta, i nomi scientifici delle specie devono essere completi, cioè, con il binomio latino completo e la citazione dell'autore, seguito fra parentesi dalla famiglia tassonomica di appartenenza, come: *Salvia divinorum* Epling et Játiva (Labiatae). Dato che sono stati valutati generalmente non-specifici e inefficaci, è improprio e forse non etico utilizzare esperienze su animali nello studio fitochimico ed etnofarmacognostico delle droghe visionarie. I curatori di *Eleusis* scoraggiano questa pratica e di regola non approvano una simile ricerca pubblicandone i risultati.

I riferimenti o la bibliografia devono essere raggruppati in ordine alfabetico alla fine dell'articolo. Nel caso in cui si presenti più di una citazione per un dato autore, queste vanno elencate in ordine cronologico ascendente (per prima quella cronologicamente più datata). Le citazioni dai testi dovrebbero essere fra parentesi, fornendo il cognome del primo autore e l'anno di pubblicazione, come: (HOFMANN 1959). Nel caso vi siano due autori, devono essere entrambi citati, separati dal simbolo «&», come: (SCHULTES & HOFMANN 1980); nel caso in cui si presentino tre o più autori, citare solo il cognome del primo autore, facendolo seguire da «*et al.*», come: (EFRON *et al.* 1967). Dove vengono citati simultaneamente diversi riferimenti, raggrupparli in ordine alfabetico all'interno delle medesime parentesi, separati da un punto e virgola, come: (EFRON *et al.* 1967; HOFMANN 1959; SCHULTES & HOFMANN 1980). Nel caso in cui sia citato più di un riferimento del medesimo autore, citare il cognome dell'autore, seguito dai diversi anni in ordine cronologico e separati da un punto e virgola, come: (SHULGIN 1993; 1995a; 1995b).

Nelle bibliografie, adottare il formato per i riferimenti utilizzati in *Pharmacotheon* (J. OTT, Natural Products Co., Kennewick, Washington, 1993; edizione allargata 1996).

All articles must be submitted for review, *both* in printed (hard-copy) *and* electronic (diskette or e-mail attachment) form to:

ELEUSIS
c/o Museo Civico di Rovereto,
Largo S. Caterina 43
38068 ROVERETO TN
ITALIA

E-MAIL: eleusis@telesterion.it

Computer-file copies may be submitted in any text-editing program compatible with Microsoft *Word* or *Works*, and should be identical to the printed copy.

Eleusis is a multi-disciplinary journal, and accepts articles from diverse areas of interest within the broad field of "entheobotany" - the ethnopharmacognosy of *entheogens* (for precise meaning, *vide* C.A.P. RUCK *et al.* 1979, *Journal of Psychedelic Drugs* 11(1-2):145-146; J. OTT 1996, *Journal of Psychoactive Drugs* 28(2):205-209) or visionary shamanic inebriants; whether plant or animal; whether natural products or artificial compounds.

When first mentioned, scientific names of species should be complete, that is, with full Latin binomial and author citation, followed by taxonomic family in brackets, as: *Salvia divinorum* Epling et Játiva (Labiatae). Inasmuch as they have proven generally nonspecific and ineffectual, it is inappropriate and possibly unethical to employ non-human animal bioassays in phytochemical and ethnopharmacognostical study of visionary drugs. The editors of *Eleusis* discourage this practice and as a rule will not countenance such research by publishing its results.

References or bibliography should be grouped alphabetically at the end of the article. In cases where there are more than one citation by a given author, these should be listed in ascending chronological order (earliest first). Text citations should be in parentheses, giving the surname of the first author and the year of publication, as: (HOFMANN 1959). In cases where there are two authors, these should both be named, separated by an ampersand [&] as: (SCHULTES & HOFMANN 1980); in cases involving three or more authors, give only the first author's surname, followed by *et al.*, as: (EFRON *et al.* 1967). Where more than one reference be cited simultaneously, group individual references in alphabetical order within the same parenthesis, separated by a semicolon [;], as: (EFRON *et al.* 1967; HOFMANN 1959; SCHULTES & HOFMANN 1980). In the event more than one reference by the same author is cited, give the surname once in the parenthesis, with the several years separated by semicolon(s), in chronological order, as: (SHULGIN 1993; 1995a; 1995b).

In bibliographies, please adhere to the format for references used in *Pharmacotheon* (J. OTT, Natural Products Co., Kennewick, Washington, 1993; densified edition 1996).