
Cuando el diablo mete la cola: *k'horo*, chamanismos y mundos liminales en los Andes centro sur

Quand le diable y met sa queue : k'horo, chamanismes et mondes liminaux dans les Andes du Centre-Sud

When the devil tucks his tail: shamanisms and liminal worlds in the South-central Andes

Verónica S. Lema



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ethnoecologie/9765>

DOI: 10.4000/ethnoecologie.9765

ISSN: 2267-2419

Editor

Laboratoire Éco-anthropologie

Referencia electrónica

Verónica S. Lema, « Cuando el diablo mete la cola: *k'horo*, chamanismos y mundos liminales en los Andes centro sur », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 23 | 2023, mis en ligne le 30 juin 2023, consulté le 15 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/9765> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.9765>

Este documento fue generado automáticamente el 15 julio 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Cuando el diablo mete la cola: *k'horo*, chamanismos y mundos liminales en los Andes centro sur

Quand le diable y met sa queue : k'horo, chamanismes et mondes liminaux dans les Andes du Centre-Sud

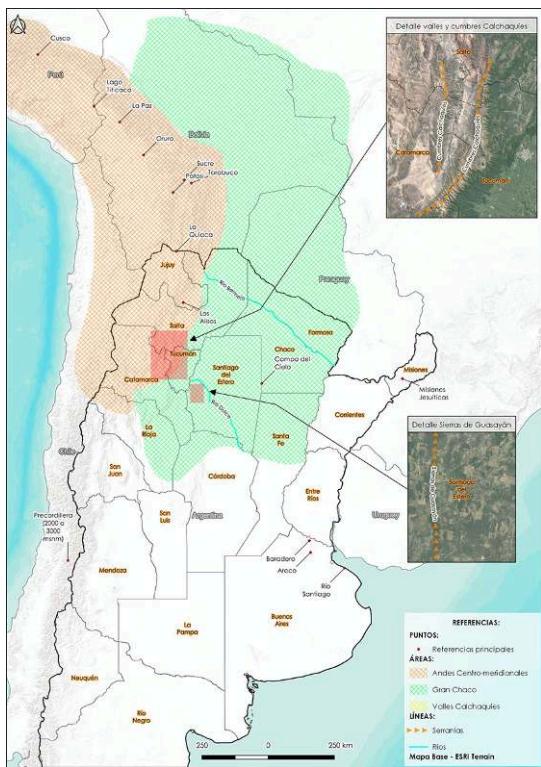
When the devil tucks his tail: shamanisms and liminal worlds in the South-central Andes

Verónica S. Lema

Introducción

- ¹ Cuando se aborda el estudio de plantas psicoactivas, enteógenos o plantas sagradas en los Andes centro sur (Figura 1), se hacen presentes especies como coca (*Erythroxylum coca*), tabaco (*Nicotiana tabacum*), cebil o vilca (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*), wachuma o San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), yagé o ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*, entre otras), toe o floripondio (*Brugmansia* spp.) y chamico (*Datura* spp.), la mayoría de ellas con registros desde momentos prehispánicos al presente. Quienes trabajamos particularmente en Argentina (Figura 1), nos encontramos con referencias a otra planta: el “coro” y a cierta controversia en torno a su identidad taxonómica y área de dispersión. A lo largo de este trabajo iremos siguiendo los vínculos que la propia planta nos va indicando para plantear hacia el final una hipótesis que la vincula a los procesos de pasaje entre mundos, o lados del mundo, en el área andina.

Figura 1: Mapa indicando los distintos lugares mencionados en el texto y tablas



Breve historia del coro

- 2 Las referencias a esta planta aparecen tempranamente en los escritos coloniales del siglo XVII (Tabla 1). En la referencia más temprana, un pleito judicial de 1604 en la encomienda¹ de Maquijata (Santiago del Estero, Argentina) (Figura 1), se la menciona junto al cebil como parte del tributo exigido por el encomendero, siendo también comercializada por pulperos y de particular interés por parte de los curacas (líderes indígenas) locales². Llamativamente la misma planta es mencionada tan solo quince años después por fuera del ámbito andino, en la provincia de Buenos Aires (Figura 1) junto a otras plantas estimulantes de la zona como la yerba mate (*Ilex paraguariensis*) (Tabla 1). El coro aparece aquí como parte de los intercambios de bienes apreciados por los indígenas y que eran dados a estos para obtener a cambio su colaboración y apaciguamiento. En Santiago del Estero se le menciona como bien comercializable en las pulperías y como tributo, quizá empleado por el encomendero con un fin similar al comentado para el caso bonaerense. Además, de igual modo que en el primer caso aparece junto a la yerba mate, en este último caso aparece junto al cebil o vilca, una planta psicoactiva, sagrada y ritual de gran importancia en los Andes centro-meridionales, con una larga historia de uso en el noroeste de Argentina (Pérez Gollán & Gordillo 1993a, 1993b, Lema 2016), lo cual sugiere un rol social semejante o cercano para el coro³. En post de ir aproximándonos al entendimiento de ese rol social, la siguiente mención que encontramos cerca de una década después, resulta reveladora. Nos trasladamos a las minas de Oruro, en Bolivia (Figura 1), y al uso del curu como parte de la ritualidad de los mineros (Bouysse-Cassagne 2004, 2005, 2008) (Tabla 1). Si bien en dicha ritualidad puede verse el carácter vivo del metal y la mina, cuyos favores deben

ser conseguidos mediante pedidos y el uso de coca, la mención al *curu* se vincula con el culto al otorongo o jaguar, muy extendido en toda América. Para Bouysse-Cassagne, este testimonio junto a otros de las minas de Collao y Charcas deben entenderse en el amplio marco de una ritualidad chamánica vinculada a dicho animal y a redes de intercambio que involucraban plantas sagradas como la vilca y el curu, conectando las tierras bajas orientales y los Andes, desde momentos prehispánicos. Teniendo en cuenta escritos coloniales, la autora nos indica cómo antes de penetrar en la mina, los hombres habían bebido y bailado durante días y noches seguidas. Después de haber ofrecido su coca a las *mamas* (madres potenciales del mineral), los *mineros* debían disponerse a entrar a los socavones y caminar por el mundo de adentro (*Uku pacha*), para lo cual pedían fuerza y procuraban ser animados por el otorongo, igual que chamanes y guerreros. El mismo año de este relato, en Jujuy, noroeste de Argentina, algo muy distinto sucedía (Tabla 1). Mariana Montaño iniciaba acciones legales contra su esposo Juan Criado, andaluz de Ozuna, acusándolo de querer envenenarla ordenándole a su esclava negra darle unas raíces y vino con solimán. Criado, por su parte, indicaba que fue la esclava por propia voluntad quien quiso realizar el acto. Montaño es presentada como una mujer de vida licenciosa y con malos hábitos, entre los que se cuenta fumar tabaco, coro, muña y romero (estas dos últimas son plantas aromáticas y medicinales). El coro aparece aquí ligado a otras plantas con fines aparentemente recreativos, o como sedante y/o medicinal, usos que recorreremos un poco más adelante en el texto. Asimismo, esta es la primera referencia a su consumo fumado junto al tabaco, la cual veremos luego que se hace usual. Como vimos en los primeros testimonios, el coro era vendido en las pulperías y es posible que se tuviera acceso al mismo -por parte de distintos estamentos de la sociedad colonial- a través del comercio, igual que el tabaco.

- ³ El testimonio vinculado a los mineros de Oruro conectará con la siguiente referencia que ocurre casi tres décadas después nuevamente en territorio argentino, esta vez en la zona de La Rioja y Valles Calchaquíes (Figura 1). En el contexto colonial de la época, muchas áreas estaban bajo asedio para ser incorporadas a dicho régimen, la resistencia indígena era tenaz y en este sentido, los Valles Calchaquíes fueron un bastión de resistencia por parte de los grupos indígenas calchaquíes cuya bravura fue señalada en su época y perduró en la historia hasta el día de hoy. El jesuita Pedro Lozano refiere que este pueblo tenía sus flechas con extracto de raíces de coro para repeler al enemigo (Tabla 1). En este contexto de resistencia indígena, hace su aparición el andaluz Pedro Bohórquez Girón, también conocido como “el falso inca” en relación a la identidad que se adjudicara al participar en los alzamientos indígenas durante el siglo XVII (Lorandi 1997). Lozano nos indica cómo Bohórquez mando agregar coro - muy eficaz “para embriagar”- a la chicha en convites previos a los preparativos para la batalla (Tabla 1). Esta es una clara referencia respecto al uso de las raíces de esta planta en contextos rituales vinculados a la guerra, situación que, como vimos en el caso de los mineros, se acerca a la del chamanismo, todas situaciones donde el valor y la fortaleza son de vital importancia.

- ⁴ El coro es reconocido también por sus propiedades medicinales. Casi al mismo tiempo, el cronista jesuita Bernabé Cobo nos indica que en los Andes Centrales la palabra coro remite a la raíz de los tabacos silvestres y que se consume como rapé o disuelta en agua para quitar el dolor de cabeza y como diurético (Tabla 1). Será nuevamente otro jesuita quien nos siga informando los usos de esta planta, pero ya entrado el siglo XVIII y

bastante más lejos, en las Misiones guaraníticas de la provincia de Misiones (Figura 1). El padre Montenegro (Tabla 1) identifica al coro como un tipo de tabaco silvestre cuya raíz y otras partes se usan para que la parturienta pueda expulsar al niño y placenta cuando se encuentra en posición complicada, o incluso muerto. También sirve para sacar otros fluidos retenidos (orina, menstruación), al igual que lombrices y gusanos intestinales. Montenegro recuerda que coro es el nombre en quechua y da los nombres guaraníes que vinculan a esta planta con el tabaco. Otra referencia para este momento en las tierras bajas orientales, señala el consumo colectivo y compartido del coro y describe al mismo como “raíz que era antes su tabaco”, aludiendo a los consumos indígenas del mismo (Tabla 1). Esta última alusión al igual que algunas que iremos viendo, nos llevan a empezar a vislumbrar que “tabaco” puede estar refiriendo más a una posición lógica y relacional (Aparicio 2017) que a una especie vegetal en particular. Casi al mismo tiempo, una situación diferente es reportada, haciéndonos ir nuevamente a Santiago del Estero, esta vez al Pueblo de Indios⁴ de Tuama. Allí se suceden una serie de acusaciones por hechicería a indias del Pueblo donde se involucran indígenas de la zona. Una de las imputadas, Juana Pasteles, menciona bajo interrogatorio y tortura diversas situaciones que la incriminan, al tiempo que también devela su conocimiento y relación con diversas plantas, entre ellas el coro (Faberman 2005, 2010). Se la acusa, entre otras cosas, de dañar a otra india haciéndole beber hierbas de atamisque y semilla de chamico disueltas en chicha, a lo cual Juana aporta en sus declaraciones el remedio: “Que se le diese semilla de cebil, que fuesen cinco molidas en agua caliente y sanará” (Faberman 2010, p. 73). A Juana la visita el diablo en diversas ocasiones, en una como un español que le enseña a hacer encantos y a matar y en otra como indio, el cual le da coro junto a su promesa de enseñarle a ser hechicera (Tabla 1). Dentro de los procesos judiciales que estudia Faberman, se suceden relatos que indican la presencia de varios especialistas -como los “indios de Amaicha”, indios médicos que deshicieron uno de los maleficios de Juana- o de diversas habilidades, como la del indio Al Tunque, capaz de “hacerse tigre todas las veces que quiere” (Faberman 2010, p. 34). El coro aparece primero en el contexto de lo que la autora señala como “salamancas mestizas”, con elementos de la demonología europea, pero subordinados a la resignificación de tradiciones indígenas de raigambre prehispánica. El caso de Pasteles, junto a varios otros identificados por Faberman, indican la presencia de hechiceras, maestros, contrahechiceras, médicos y otros especialistas indígenas, procedentes tanto de los valles del noroeste argentino, de la llanura Chaco-Santiagueña como del Gran Chaco (Figura 1), dando continuidad a un área de intercambios, influencias y reconfiguraciones socio territoriales articuladas entre sí, con una gran profundidad temporal. Estos intercambios y flujos de objetos, sustancias y relaciones entre tierras bajas, altas y la costa pacífica han sido remarcados en el caso de las plantas psicoactivas, habiendo tenido Santiago del Estero un lugar destacado en momentos coloniales en general y para el caso del coro en particular. En el testimonio de Juana se hacen presentes el diablo y el oficio de hechicera, términos que irrumpen a partir de la conquista y la colonia, pero que se integran al mundo indígena a través de una comunidad de prácticas y sentidos entre chamanismo, brujería y hechicería articulados a través de elementos como el “daño” (Fernández Juárez 1995, 1997; Faberman 2010). La figura del diablo nos hace recordar el caso de los mineros de Oruro, ya que el mismo se fue constituyendo con el tiempo como dueño de los minerales, tema que abordaremos más adelante.

- 5 La relevancia en el mundo indígena del coro puede verse en los testimonios de la segunda mitad del siglo XVIII referidos a expediciones que tenían como objetivo su colecta entre los indígenas mocovíes del área chaqueña, afectos a masticar dicha raíz (Tabla 1). En este sentido, Pérez Gollán & Gordillo (1993 a, b) reportan que Campo del Cielo, en Chaco (Figura 1) es conocido también como Campo del Coro (Tabla 1), habiéndose realizado expediciones masivas cada año para “cavar o sacar una raíz silvestre llamada *koro*: que sólo la mascan continuamente, siendo para ellos de primera necesidad” (Scarpa & Rosso 2011, p. 398). Incluso de aquí provienen los ejemplares tipo de coro que permitieron definir una nueva especie, *Nicotiana paa*, por Martínez Crovetto en 1978⁵ (Tabla 1). Campo del Cielo es hoy conocido mundialmente por ser una zona con una alta concentración de meteoritos, los cuales juegan un rol destacado en la cosmología *moqoit* o mocoví, en vinculación con diversas entidades no humanas (López 2020).
- 6 Pasemos a continuación a las referencias para el siglo XIX (Tabla 1). Las mismas remiten al uso medicinal de esta raíz y su consumo mascada o fumada entre diversos grupos indígenas del área chaqueña y como rapé en el área andina. Hacia finales de este siglo Hieronymus, en su obra “Plantae diaphoricae florae argentinae” menciona las raíces fumadas de la “yerba del corro”, “yerba corro” o “contrayerba” para dolores de estómago, ya sea sola o mezclada con tabaco, identificando a las mismas como especies del género *Trichocline* (Tabla 1). A partir del siglo XX se sucederán las identificaciones botánicas del coro o *koro*, incluyendo aproximaciones taxonómicas a las especies de tabaco silvestre a las que se aludía en registros previos. Pérez Gollán & Gordillo (1993 a, b) mencionan que en muchos casos se le da el nombre de “tabaquillo” o “tabaco de campo” y que, si bien usualmente se menciona a *N. longiflora*, otros autores refieren también a *N. alata* y *N. acutifolia*. En la tabla 2 del trabajo de Scarpa y Rosso pueden verse identificaciones ligadas al género *Nicotiana* realizadas en el siglo XX donde figuran las especies antes mencionadas además de *N. acuminata* y *N. paa*. Al mismo tiempo, Reis Altschul (1967 en Pérez Gollán & Gordillo 1993b) y Zardini (1975, 1976-77) brindan referencias al género *Trichocline* como el correspondiente al nombre coro y/o contrayerba (Tabla 1), igual que Hyeronimus, registrando usos similares a los informados por este último. Dicho género tiene una amplia distribución geográfica y el rizoma de las especies es leñoso, ramificado, pudiendo alcanzar 70 cm de longitud y 2 cm de diámetro. La revisión de los ejemplares de *Trichocline* en el herbario del Museo de La Plata nos llevaron a constatar que muchos ejemplares identificados como *T. incana* fueron reasignados a *T. reptans*, se registraron además ejemplares de *T. excapa* colectados en Metan, Salta, a más de 3200 m de altitud (Figura 2). Los ejemplares fueron colectados en 1933 y figuran bajo el nombre contrayerba, indicándose en la ficha de herbario que las raíces molidas se usan para sahumar y para aromatizar el tabaco. Se emplearon rizomas de *T. reptans* de otros ejemplares de Salta como referencia para ser contrastados con restos hallados en pipas arqueológicas del noroeste argentino y restos afines a los mismos, al igual que a raíces de *N. longiflora*, pudieron ser identificados en los antiguos implementos para fumar, al igual que en escudillas (Lema et al. 2015).

Figura 2: Ejemplar de *Trichocline exscapa* de Metán, Salta (Herbario LP, ejemplar:067134)

⁷ Otros registros del siglo XX refieren a los Kallawaya, un grupo étnico asentado en el área de Charazani, Bolivia, cerca del lago Titicaca (Figura 1). Los Kallawaya son reconocidos como médicos itinerantes poseedores de una rica farmacopea y, si bien poseen una lengua propia, el puquina, su saber también se expresa en aymara y quechua. Esto es importante de considerar debido a los nombres registrados para plantas y preparados medicinales. Oblitas Poblete (1992) registra en este grupo los nombres *khuru* (que en quechua quiere decir gusano, Nardi 1979^c, Pérez Gollan & Gordillo 1993 a, b), *k'ita*, y también *laqacho*, sin otorgar a los mismos una identidad taxonómica (Tabla 1). El autor indica que se distingue al *khuru* macho del hembra (algo usual en la taxonomía vegetal y farmacopea indígena andina, Rösing 1990; Fernández Juárez 1995, 1997; Loza & Quispe 2011) y se emplea para varias afecciones, algunas ya mencionadas, sea como rape, en infusiones o en bebidas alcohólicas (vino, aguardiente). De hecho, se reporta que indígenas del oeste de la provincia de Buenos Aires hacían una bebida con esta raíz llamada kóre-koré (Tabla 1). Finalmente, el autor indica su uso entre los Kallawaya como “droga mágica” y potenciadora de otras medicinas, además de ser un protector ante infortunios y atracto de buena fortuna (Tabla 1). En su estudio sobre la farmacopea Kallawaya, Girault (1987) menciona los vocablos quechua *Sayri* y *Khuri* para *Nicotiana tabacum*, el tabaco domesticado, sin embargo, entre todos los antecedentes que cita para ilustrar su uso incluye no solo la referencia al coro de Bernabé Cobo ya mencionada, sino también la del conquistador español Álvar Núñez Cabeza de Vaca (siglo XVI) quien dice: “hay también entre los indios tabaco que ellos llaman *saire* de que los negros usan mucho y los indios de la raíz que llaman *coro* y se purgan con ello y lo toman en polvos”. Oblitas Poblete sin embargo diferencia el *khuru/ k'ita/ laqacho* de los nombres dados a *N. tabacum*, los cuales indica que son *saire* en aymara y *khuri* *saire* en quechua, coincidiendo con lo señalado por Girault. Sin embargo, cuando indica los nombres para los tabacos silvestres o cimarrones (que taxonómicamente identifica con

N. paniculata y *N. rustica*⁷) señala que los nombres son *kkita tabaco*, *chchaeq khuri* en quechua y *qontasaire*, *khuri saire* y *supai kkarto* en aymara. Como puede verse hay nombres comunes (*khuri saire*) para tabacos silvestres y domesticados y términos compartidos entre *khuri* y *khuru* como el de *k'ita* o *kkita*, todo lo cual puede llevar a confusiones y solapamientos, develando la esperable falta de correspondencia entre nuestras divisiones taxonómicas y categorías de silvestre/domesticado en relación a los mundos nativos andinos. Es por ello que, así como mencionamos que “tabaco” parece ser más una posición relacional que sustancial, el coro o *khuru* parece moverse dentro del espectro de las nicotianas de manera transversal a como nosotros seccionamos el género, esto es, de manera anidada como toda taxonomía (genero, especie, subespecie, variedades, etc). Con todo, existe en las clasificaciones locales diferencias claras que debemos explorar, por ejemplo: “el *kkita saire*, que es distinto del *saire*, porque el primero es de clima templado y el segundo es de clima cálido” (Oblitas Poblete 1992: 337). Por último, es pertinente atender al nombre *supai kkarto* que vincula al tabaco silvestre con el mundo de los diablos-ancestros.

- 8 Ina Rösing (1990), otra reconocida estudiosa del mundo Kallawaya, menciona al *khuru* rojo y al blanco como parte de una preparación ritual junto a varios ingredientes (entre ellos los *kuti*, que veremos más adelante) denominada *llaki wijch'una* que se emplea para vencer las penas y tristezas, revirtiendo el infortunio. Fernández Juárez (1997) también en su estudio sobre estos practicantes médicos, indica que la mesa negra o *Ch'iyara misa* que se hace para devolver el daño causado por hechizos o maldiciones (o para provocarlo, aclara el autor) está compuesta por hierbas silvestres de distintos pisos ecológicos con usos terapéuticos, al igual que materia animal como pelos, excrementos, espinas o plumas. Entre los componentes vegetales se encuentran *khurus* que son “raíces de diversas tonalidades cromáticas” (op cit.:63), además de *kuti kuti* (frutos de *Prosopis strombulifera*), wayruros (semillas de los géneros *Erythrina* u *Ormosia*), floripondio y otros vegetales, junto a minerales e invertebrados como estrellas de mar.
- 9 El estudio realizado por Scarpa & Rosso (2011) junto a grupos mocovíes (*moqoit*) del Chaco, resulta el aporte más reciente sobre el estudio del coro, *N. paa* entre los *moqoit*, quienes le dan el nombre indígena de *l'paa* (“su raíz”). Como ya mencionamos, esta especie fue la que describiera por primera vez Martínez Crovetto (1978), analizando ejemplares silvestres y otro “cultivado por indios mocovíes a partir de semillas procedentes del norte de Santiago del Estero” (op. cit. p. 10) donde crecen silvestres. Esta especie destaca entre las nicotianas por tener “un rizoma (y/o raíz gemífera?) horizontal que, bajo tierra, emite brotes verticales” (op. cit.:11)⁸. Martínez Crovetto registra que la planta es reproducida por los nativos por semilla o por rebrote radicular, si bien indica a partir de sus propios experimentos, que las semillas tienen escaso poder germinativo. Scarpa & Rosso (2011) registran el trasplante y siembra de ejemplares en los huertos de las familias cuando ocurren sequías prolongadas, indicando también que la planta puede adoptar hábitos ruderales. A pesar de su cultivo ocasional, los indígenas siguen emprendiendo expediciones de colecta a varias decenas de kilómetros cuando inician las lluvias. En cuanto a su uso, los *moqoit* mencionan que el fumado de las raíces solas es muy fuerte, ocasionando mareos y somnolencia marcada (y a veces descompostura), por lo cual no se hace más de una o dos veces al mes. Es por ello que cuando se fuma la raíz con fines recreativos se lo hace junto al tabaco o a inflorescencias de gramíneas, y en el caso de las hojas - fumadas menos frecuentemente - también se mezclan con tabaco. Así como cuando se fuman los rizomas molidos no se traga el humo, cuando se masca no se traga la saliva. Esta última

forma de consumo suele ser más usual entre mujeres, aunque también fuman con fines medicinales. Según el registro de los autores, el coro se usa para dar “fuerza” a quien lo fuma ante síntomas de debilidad corporal, efecto buscado también por los chamanes *moqoit* quienes lo fuman o mascan durante sus rituales terapéuticos, dándole más poder para curar, puesto que el humo del coro llegara hasta los espíritus auxiliares que asisten en la cura del enfermo. Otros usos son el humo de las raíces combustionadas como repelente de víboras e insectos y la aplicación de baños con decociones de las hojas a los recién nacidos para protegerlos de toda enfermedad (Scarpa & Rosso 2011).

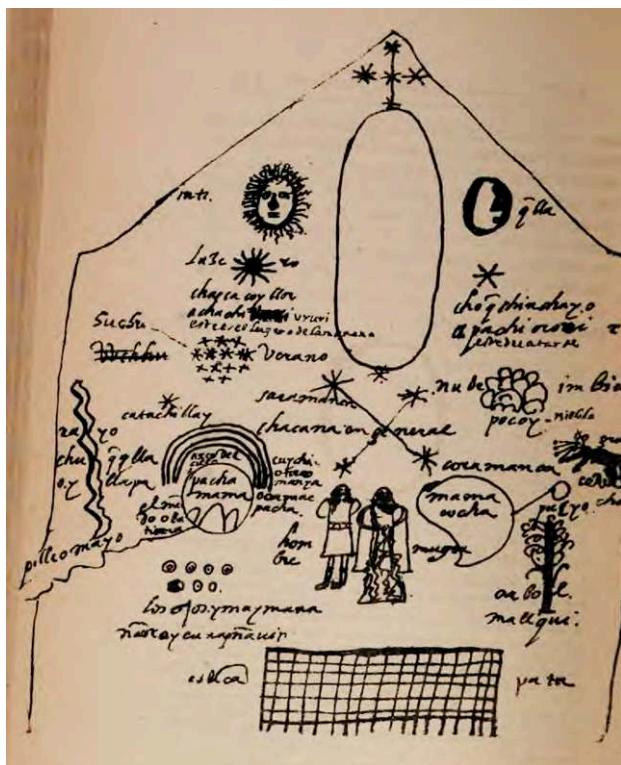
- ¹⁰ Resumiendo y considerando los antecedentes mencionados, se cuenta con registros del uso del coro entre grupos indígenas del Gran Chaco y noreste argentino (*qom*, *abipón*, *wichí*, *lule*, *moqoit* y *guaraníes*), de la zona pampeana bonaerense y del área centro meridional andina (Figura 1). Lo interesante es que, en esa gran distribución, la voz coro sigue presente, siendo una castellanización de un término quechua, probablemente *k'oro*, *k'uru* o *khuru*, que alude a una raíz silvestre, pudiendo ser lo mismo o bien reemplazar al tabaco. Existen también otros nombres, “en la zona andina y serrana de Argentina se registra “corayuyo” o “coro-yuyo” (provincias de Catamarca, La Rioja y San Juan); “crespinel” (Córdoba) y también “chosni yuyo” (Catamarca y Tucumán)” (Scarpa & Rosso 2011:398) (Tabla 1, Figura 1). En el caso de *Trichocline* recibe también usualmente el nombre de “contrayerba”, entre otros. En el caso de los términos de grupos chaqueños y guaraníes vimos que los nombres dados a esta planta remiten a la raíz y/o al tabaco. Siendo, sin embargo, el término original quechua nos queda rastrear posibles significados del término además del ya mencionado de *kuru* como gusano (Nardi 1979). Para ello tendremos en cuenta otras variantes registradas como *kkoro*, *kkora*, *qoro*, *qora*, *kkuru* o *kkura* (Scarpa & Rosso 2011:398) en la siguiente sección.
- ¹¹ Empleado para fines de distención y ocio, medicinales o terapéutico y ceremoniales o religiosos, vimos que existieron varios modos de consumo del coro: fumado, inhalado, mascado, bebido, sahumado o bien sin alterar a modo de protección y/o atractivo de suerte (Tabla 1). También se constata un registro hasta el presente del uso de esta planta entre grupos *moqoit*, al igual que registros relativamente contemporáneos entre otros grupos chaqueños; lo cual no ocurre con los registros para el área andina. Es por ello que, en la próxima sección, además de ahondar en el significado del nombre, lo haremos también en relación a los usos contemporáneos del coro en dicha área.

Ampliando el universo de sentidos del Coro en los Andes Centro-Sur

- ¹² Si hacemos un rastreo por diferentes diccionarios (Tabla 2), vemos múltiples acepciones del término coro y nombres próximos o derivados en quechua, idioma que, como vimos, se menciona como el principal en cuanto al origen del término, pero también en aymara, ya que, si bien ambas lenguas son diferentes, existen intercambios y préstamos entre las mismas. Una primera lectura de la tabla 2 da la impresión de una multiplicidad de significados inconexos, sin embargo, esa recopilación de información nos da claves de importancia para entender los significados del coro.
- ¹³ En primer lugar resulta importante diferenciar dos grupos de nombres; el de *coro*; *koro*; *kuru;quru*; *curu* o *kkuru* (registros 1,2,3,5,6,7,8,19,20,21,22,23,24,25,26 de Tabla 2) de *qura*;

qora; kora; qhora o cora (registros 4,9,10,11,12,13,14,15,16,17 y 18 de Tabla 2). Comencemos por este último grupo de palabras ya que las mismas remiten a un mismo grupo de referentes en idioma aymara: malezas, hierbas, plantas silvestres, plántulas, pastos de lluvia, broza. El significado más repetido es el de maleza⁹, el cual se ha usado para comprender el conocido mapa o esquema cosmogónico de Santa Cruz Pachacuti del siglo XVI-XVII (Figura 3). En el mismo, aparecen los nombres *Sara manka* y *Cora manka*, en los extremos de los brazos de una cruz andina, términos traducidos como olla de maíz y olla de maleza, respectivamente, interpretados como opciones propicias o nefastas, respectivamente, de los vuelcos o *kuti* propios del espacio-tiempo andino (Vilca 2020). A diferencia de éste, el primer grupo de nombres que señalamos más arriba muestra, a pesar de su similitud fonética más cercana al término que nos interesa, un amplio abanico de traducciones desde el quechua y el aymara en principio difíciles de conciliar, pero que pueden ser claramente agrupados en tres campos semánticos. El primero de ellos ya lo hemos referido: es el que remite a los gusanos, pero también a los insectos en que estos pueden transformarse, incluyendo fauna necrófaga (registros 1, 2, 19 y posiblemente 20 de Tabla 2). Encontramos referencias actuales en Cusco donde *kuru* es el nombre dado tanto al gusano como al insecto, habiendo diversos *kurus* que atacan a frutales, cereales, algunas leguminosas y a todos los tubérculos (Valdivia & Escalante 2016). Algunos de estos invertebrados se usan en medicina tradicional como el *chhichi kuru* que en la zona de Puno, se emplea para el puerperio o “sobreparto” y para el *Waq'ayay*, término que integra, según los autores, varias enfermedades mentales como esquizofrenia y otros trastornos psicóticos, depresivos, bipolar y ansiedad (Yucra & Romero 2019). El segundo campo semántico remite a órganos (humanos o no) largos y huecos (con forma de gusano) donde ocurre el flujo y traspaso de sustancias: ombligo, garganta y tallos o cañas (referencias 5, 6, 7, Tabla 2), incluso es parte de un término que remite al ir y volver muchas veces (referencia 8, Tabla 2). El tercer grupo refiere al nombre dado a diversas plantas, tanto a nicotianas, lo cual hace sentido con lo mencionado en la sección precedente, como también a plantas espinosas o urticantes (referencias 21 a 26, Tabla 2)¹⁰. Esto último logramos entenderlo gracias a Loza (2007) quien nos trae un testimonio muy interesante de una joven kallawaya, a quien consulta por los motivos de una *chuspa* (bolsa tejida) arqueológica. Al ver esos motivos la joven comenta: “Los *Chujus* son plantas para proteger el cuerpo humano, además para proteger espiritualmente. Esta planta conserva a una persona. Sirve además para la limpia de los malos espíritus de la envidia y embrujo. Con las espinas se lava y se protege, se lava de arriba abajo, es decir desde la cabeza en dirección de los pies. El dueño del atado [se refiere al hallazgo arqueológico de donde procede la chuspa] lleva *Komer Chuju* porque está conservando su vida y la suerte que tenía, su salud y su bienestar. Además, intervenía para proteger su ánimo. Está clarito que en su *chuspa* está representado el *Komer Chuju*. Es la primera vez que veo en una chuspa con esta planta. Esta imagen necesita incorporar y tiene que conocerse su uso para actualizar porque la han usado los antiguos kallawayas. Desde aquellos tiempos, las espinas de Charazani siempre han sido protectoras, por eso han manejado los kallawayas con el nombre de *Waji Kuru* y, ellos también las vendían” (*op. cit.* p. 131, mi aclaración y resaltado). Recordemos que Fernández Juárez (1997) señala que en las mesas negras donde se incluyen las raíces *khurus* también se colocan espinas.

Figura 3: Diagrama de Juan de Santa Cruz Pachacuti



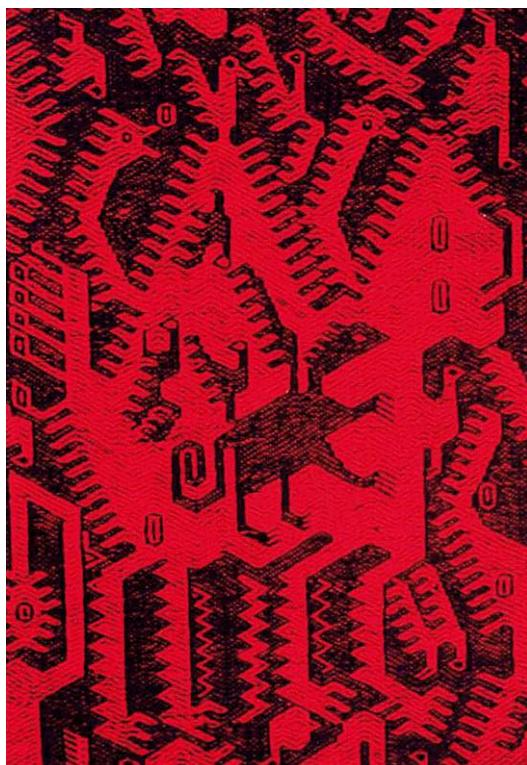
- 14 Nos queda abordar el ya mencionado término *k'ita* presente en el trabajo de Oblitas Poblete (Tabla 1). Este término suele coincidir de forma aproximada con lo que la ciencia clasifica como parientes silvestres de formas domesticadas en plantas y animales (Lema 2020). Cereceda (1990) analiza este término, aplicado también a personas humanas, viendo a los *k'ita* como los “dobles” de las formas domesticadas, pero también como formas intermedias entre el mundo de los humanos y el de fuerzas más oscuras y potentes. Para comenzar a comprender un poco mejor afirmaciones como esta última, debemos adentrarnos un poco más en el universo andino.

15 Lo primero a considerar es que en los Andes centro-sur, tiempo y espacio son una unidad indisoluble y que el término *Pacha* remite a dicha unión, por lo que *Pachakuti* remite a los vuelcos totales y periódicos del espacio-tiempo, lo que acarrea grandes cambios (Bouysse-Cassagne & Harris 1987; Vilca 2020). *Kuti* refiere a una alternancia entre contrarios, pero una alternancia que implica una vuelta, como los solsticios a partir de los cuales los días y noches dejan de crecer para menguar (Bouysse-Cassagne & Harris 1987). Esto además tiene otra consecuencia, lo que nosotros llamaríamos subsuelo resulta ser un espacio/tiempo interior (no inferior) del mundo (más cercano a nuestra expresión “entrañas de la tierra”) que remite en el presente, al tiempo y lugar de la indiferenciación genésica de los ancestros *chullpa*¹¹ o gentiles. Estos fueron habitantes del tiempo presolar previo al actual, por lo cual se vinculan a la noche, a la luna y a las transiciones entre oscuridad y luz, se vinculan también con las lluvias y las aguas, las cuales se nutren de sus cuerpos disecados como consecuencia de la salida del sol, antes de la humedad presente (Bouysse-Cassagne & Harris 1987; Cereceda 2018; Barrientos & Arratia 2020). En ese sentido, este espacio interior, llamado *Manqha* o *Uku Pacha* está poblado por seres/fuerzas conocidos como diablos (*saxras* o *saqras*) y por el diablo (“Tío” o *supay*), figuras que se ligan con manifestaciones de lo sagrado (*wak'a*) y

con los difuntos y los antiguos, deviniendo estos últimos en los primeros tras la conquista y extirpación de idolatrías (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Absi 2015, Platt 2001). El *Uku Pacha* no es una esfera separada de nuestro mundo (a diferencia del infierno cristiano), está en los bordes de socialidad de este, de allí que su tiempo propio sea el crepúsculo y su poder ambiguo. Este último debe ser cautamente manejado por los humanos para su beneficio mediante ofrendas y sacrificios que calmen la voracidad propia de quienes habitan este espacio/tiempo, apetito insaciable que puede llevar a que “agarren” a las personas y a sus principios vitales como el *animu* o espíritu, enfermándolos o matándolos (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Cáceres 2008, Bugallo & Vilca 2011). Esto ocurre porque las entidades vinculadas al *Uku Pacha* son difíciles de predecir por su fuerza excepcional, salvaje y no socializada, a la vez que fertilizadora, propia de los “bordes” del mundo, esos lugares y tiempos propicios para la comunicación entre mundo interior y exterior, como son las cumbres de las montañas, las lagunas, las cuevas, los cementerios, el crepúsculo, entre otros (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Absi 2015). Este *Uku Pacha* contrasta con el *Hanan pacha* y *Kay pacha* (lado exterior de la tierra) que es un espacio solar, de pura socialidad definida y presente.

- ¹⁶ En el *Uku Pacha* habitan además los *khurus* (Figura 4) estudiados por Cereceda (2018) a partir de los textiles del pueblo *jalq'a* de la zona de Tarabuco, Bolivia (Figura 1). De acuerdo con la autora, *khuru* “es casi un sinónimo de *k'ita*, es decir, animales libres, imposibles de domesticar. En las representaciones *jalq'a*, estos animales corresponden a seres no sólo salvajes, sino también extraños, de anatomías no observables en la experiencia diaria. Muchos de estos *khuru* llevan algunos detalles de dientes y lenguas, no incluidos en otras representaciones de animales en los textiles andinos actuales: se nos aparecen así con cierta corporalidad, sensuales, como verdaderos a pesar de su irreabilidad (...) sería diríamos, esa noción de no existentes en la experiencia diaria (...) Las mujeres *jalq'a* cuando los tejen o los observan en otros *aqsu* [un tipo de prenda tejida], hablan de “*khuritus*”, en diminutivo y no con horror sino con encanto” (op. cit: 508-509, mi aclaración). Estas imágenes portan cierto poder genésico propio de este espacio interior, con apéndices, bocas, o partes que emergen de un cuerpo definido a la vez que potencial. *Khuru* es también mencionado como animal salvaje por Platt (1976) y por Cruz (2012 citando a Cereceda, Dávalos & Mejía (2006: 36): “Contrariamente a *uywa* o *uywakuna* que señalan a los animales domésticos, en quechua se emplean los términos *khuru* o *khurukuna* para identificar a los animales silvestres. En regiones de Chuquisaca este término, *khuru*, puede identificar igualmente los animales de épocas anteriores y aquellos que habitan en el *supay pacha* (inframundo)”. En este sentido, los *khuru* son arquetipos potenciales de animales solares, independientemente de que sean *sallqa* (criados por los cerros o la tierra) o *uywa* (criados por los humanos).
- ¹⁷ Hasta aquí entonces los tres campos semánticos explorados a partir de los términos asociados a *coro* o *khuru* sugieren mundo interior, transformación, traspaso, enfermedades (puerperio y afecciones de la personalidad) y protección. Veremos a continuación cuáles son los usos registrados para esta planta en los mercados hoy.

Figura 4: *Khuru*. Museo de Arte Indígena ASUR

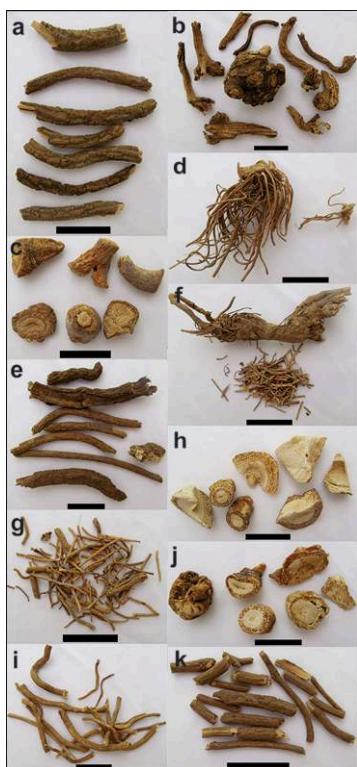


Tomada de Cereceda (2018, Fig. 15)

El coro o *khuru* en los mercados andinos hoy

- ¹⁸ La exploración de la circulación actual del coro o *khuru* en mercados de la zona centro sur andina resume en gran medida la información desarrollada en las secciones precedentes. El trabajo abarca diversos mercados en regiones de Perú, Bolivia y Argentina. Si bien en la Tabla 3 figuran los mercados donde se pudo adquirir *khuru*, hubo muchos otros visitados donde el mismo no se halló. De hecho, podríamos decir que no lo registramos en territorio argentino, ya que no lo hallamos en mercados de Salta y de Jujuy. En este último caso hay que tener en cuenta que en la Manka Fiesta, realizada en La Quiaca, Jujuy (Figura 1) participan expendedores locales, pero sobre todo vendedores que vienen de Bolivia, a quienes le compramos los elementos que figuran en la Tabla 3. Esto coincide con el hecho de que es en este país donde más lo hemos hallado, estando presente en el caso de Perú solo en el Mercado San Pedro de Cusco. Desde ya no asumimos que nuestro registro haya sido exhaustivo puesto que estamos ante un gran territorio, sino solamente una aproximación a la circulación de este producto vegetal en los últimos diez años, época a la que corresponden nuestros registros (Figura 5).

Figura 5: Imágenes de ejemplares de coro o *khuru* adquiridos en diferentes mercados del área centro-sur andina (referencias en tabla 3)



- 19 Un recorrido por el material obtenido, permite ver que a pesar de las variaciones se trata siempre de raíces cuya morfología deja entrever diferentes taxa¹². Incluso en uno de los registros de la Manka Fiesta, la expendedora dijo no tener *curu*, pero si *Sa(j)cha curu* el cual es un tipo de corteza, esto es interesante ya que *sacha* o *sa(j)cha* se usa para elementos que imitan a otro, o bien que proceden del monte (Lema 2020), lo cual podría explicar que en este caso sea una corteza y no una raíz, si bien hay registros del uso de la “corteza” de la raíz coro (Tabla 1). En cuanto a los usos se registró como “contra” o protección, para sacar el mal, para curar el susto, para problemas de matriz (útero) y para golpes. Resulta interesante su relación con el *wuaji* o *uajqui*. En el Mercado de San Pedro, en Cusco, el coro se vende como “hembra” que se usa junto al *wuaji* “macho”, para ser llevado a modo de amuleto como protección (Tabla 2). Recordemos a la joven kallawaya entrevistada por Loza quien, al mencionar plantas *chujus* (protectoras), menciona este par *waji kuru*. El *waji* o “Bejuco de Yungas” se ha identificado como *Aristolochia maxima* (Madrid de Zito Fontan 2011), sugiriendo una relación raíz-liana, tierras altas-tierras bajas. Este tipo de “encuentros” entre elementos de geografías diferentes que responden a los mismos espacios lógicos relaciones ha sido usual a lo largo del tiempo en los Andes Meridionales, incluso desde momentos prehispánicos (Lema 2022).
- 20 Además de su consumo en infusiones o sahumos, pudimos ver que se incluye en diversos preparados, como el *kutipaño* (Tabla 3). Este, al igual que la *kutimesa*, no solo quita el infortunio, sino que lo revierte, de allí que se use el término *kuti*, ya mencionado. Recordemos la mesa que describe Rösing, donde además del *khuru* rojo y blanco está el *kuti* en una preparación destinada a revertir (o voltear) el infortunio, lo mismo en el caso de la mesa negra reportada por Fernández Juárez. Resulta interesante que también el *cebilo* se usa como “contra” o *cuti*, denominándose por ende *willcacuti* en

combinación con otros elementos (Bianchetti 2008), recordemos también el nombre de “contrayerba” para el coro (Tabla 1). Actualmente la comunidad kallawaya utiliza las semillas de vilca dentro de los elementos que componen la *Castill(a) mesa* como indicativo del deseo de buena suerte y de curarse del malestar que causa la envidia; además, se usa para las complicaciones en el parto y para estimular el desprendimiento de la placenta (Loza & Álvarez Quispe 2011 en Gilli et al. 2016). Estos usos, como hemos visto, también se mencionan frecuentemente para el *khuru*, por lo cual no solo vemos que se mantiene el vínculo entre estas dos plantas de poder desde su primera mención conjunta en 1604, sino también que deberemos atender a las concepciones sobre cuerpo y parto en los Andes para entender sus vínculos relacionales. En la siguiente sección abordaremos esta temática, la cual nos conducirá a otras profesiones y estados de la persona, develando el campo de sentido del coro en los Andes.

El *khoro* conectando a asustados, parturientas, mineros, chamanes y guerreros

- 21 Las personas que menciona este subtítulo parecen no tener nada en común, salvo por la relación que entre los mismos nos sugiere el *khuru* y que, como veremos, tiene un claro sustento. Comencemos por hablar de los asustados y las parturientas, de los cuales no hemos hablado hasta el momento. Para ello deberemos repasar antes, ciertas concepciones sobre la persona en el mundo andino.
- 22 A pesar de que no existe ningún término para designar la unidad autoevidente que para nosotros es el cuerpo, sí existe una derivación de este vocablo: *kuerpu*, el cual se emplea sobre todo cuando se quiere contraponer al *animu*, *ispíritu* o alma -la cual se separa ante un *susto*- como aspecto que poseen humanos y muchas entidades no humanas (Cáceres 2008, Bugallo & Vilca 2011, Loza & Quispe 2011). La enfermedad del *susto* no sugiere dos entidades (una física y otra espiritual) que interactúan, sino una unidad que ante un evento desafortunado (encuentros inesperados con amenazas de distinto tipo, incluyendo entidades malignas, deambular por *chullpares* o cementerios, eventos traumáticos como matanzas o muertes de seres queridos) se separa a partir de lo que se expresa como una “*rajadura*” que hace que la persona enferme gravemente, pudiendo morir si un terapeuta no interviene (Cáceres 2008). Esto indica el carácter inestable de la fisicalidad y que la misma debe ser protegida en todo momento y particularmente en momentos de apertura como lo es el embarazo y, sobre todo, el parto y sobreparto ya que el cuerpo de la parturienta quedará dislocado, delicado y deshecho (Arnold & Yapita 2002, Barrientos & Arratia 2020). Debe tenerse en cuenta que ya de por si la embarazada es denominada y considerada enferma (Platt 2001; Arnold & Yapita 2002; Barrientos & Arratia 2020). Por lo tanto, la mujer no debe (por riesgo de complicaciones, incluido el “*malparto*” o aborto) pisar “lugares malos” que tienen perversidad y pueden “agarrar” a la persona, como los lugares donde sale agua o bien donde corre ruidosamente, también donde ha caído el rayo o incluso escucharlo (el rayo se asocia con el *susto*, la partición y la gestación de gemelos en humanos, animales y plantas, y también con la iniciación de especialistas religiosos y lugares sagrados), los cementerios, los olores pútridos y todo lugar de potencial encuentro con el diablo (Arnold & Yapita 2002, Loza & Quispe 2011). Además de estos peligros, la embarazada enfrenta el estado que transita, lo cual es de por si una amenaza a su salud ya que el feto en gestación pertenece al mundo *saxra*, de los *gentiles* o *chulpas* y de los cerros

tutelares, pertenece a esa era/espacio oscuro, indiferenciado, genésico, peligroso y fértil (Arnold & Yapita 2002; Loza & Quispe 2011; Barrientos & Arratia 2020). Las características agresivas, voraces y peligrosas del feto, derivan de que son pequeños diablos gentiles del *Ukhu pacha* que deben entrar en los vientres de las mujeres -a través de las *kamiri* o “piedras de fertilidad”- para dar vida y energía a los embriones humanos en gestación (Platt 2001). En gran medida el paisaje y la *Pacha* son análogos al cuerpo humano (o viceversa), tanto en aspectos anatómicos (la *Pacha* posee bocas) como fisiológicos (por esa boca come), estableciéndose todo un juego de metáforas y analogías anatomo-fisiológicas (Bastien 1996), de allí que las tinieblas del interior de la tierra, son también las del vientre de la mujer (Platt 2001). Incluso este último autor nos señala que se dice que el feto es como una planta *sach'a*, término que remite a aquellas criadas por el cerro y no por los humanos (Lema 2020), por eso la voracidad del feto será luego domesticada y socializada una vez que nazca el niño y se realicen ciertos ritos de separación de la madre. Se establecen también correspondencias entre el vientre con una cueva donde se dan procesos genésicos en su interior, pero que también posee una zona liminal (una puerta o *punku*²³) de conexión con el mundo exterior, luminoso y social, por eso el bebé se desarrolla en un estado liminal entre el interior oscuro y salvaje y el exterior claro y social (Platt 2001). Esta analogía con el paisaje se expresa también en las explotaciones mineras, donde en el umbral de la mina hay una virgen y un cristo, pero al entrar se encuentra al diablo y todo comportamiento allí debe ser para agradarlo, evitando elementos cristianos como la sal usada en los bautizos, cuya presencia haría huir al diablo y a sus vetas minerales (Absi 2015).

- 23 Todo el proceso de acompañamiento del embarazo, parto y sobreparto atiende a estas dificultades y peligrosidades y es el motivo este también por lo que un feto, o un bebe que muere sin nombre, pertenece al universo *sacra* y es enterrado en los cerros, *apachetas* o en las afueras de los cementerios con la misma orientación que las *chullpas*, esto es, inversa a la que poseen las “almas” y “angelitos” (niños con nombre) enterrados dentro del cementerio (Barrientos & Arratia 2020). Pero ha de tenerse en cuenta que la mujer no solopare a un potencial niño, sino también a la placenta, la cual indefectiblemente muere tras el parto. Así, la misma puede ser percibida como la sombra o doble de la criatura humana una vez muerta tras el parto (Loza & Quispe 2011) o bien como una *wawa* (bebé). Es por ello que tras el nacimiento del bebe ocurre un período algo “liminal” o intermedio, que tiene las características de un velorio, el cual termina cuando la placenta pasa de “viva” a “muerta” y se la entierra (Arnold & Yapita 2002). En este periodo las personas que acompañan a la parturienta no deben dormir y mucho menos puede hacerlo la mujer porque los demonios rondan pudiendo matar o desaparecer a la *wawa* y atacar a la madre, es por ello que hay que seguir una serie de actividades de protección para ambos (Arnold & Yapita 2002). La placenta, al igual que los fetos y niños sin nombre abortados, puede convertirse en duendes o *q'ara wawas* y atacar -particularmente en los momentos de transición entre luna llena y nueva que es cuando salen- a los niños pequeños y a las parturientas en busca de sangre (Platt 2001). Este aspecto liminal o de transición se ve también en que dicho traspaso de fases lunares es propicio para un buen parto y que las mujeres suelen abortar en los linderos de la comunidad donde entierran a los fetos, al considerarlo más propio del mundo al que pertenecerán los eventuales duendes (Platt 2001). De acuerdo con los testimonios reunidos por Platt, a estos *q'ara wawas* les crecen las barbas y se comportan como los *chullpa*, hacia quienes irán revirtiendo con el tiempo. Puede verse entonces que el momento del alumbramiento es de particular peligrosidad, es un momento de

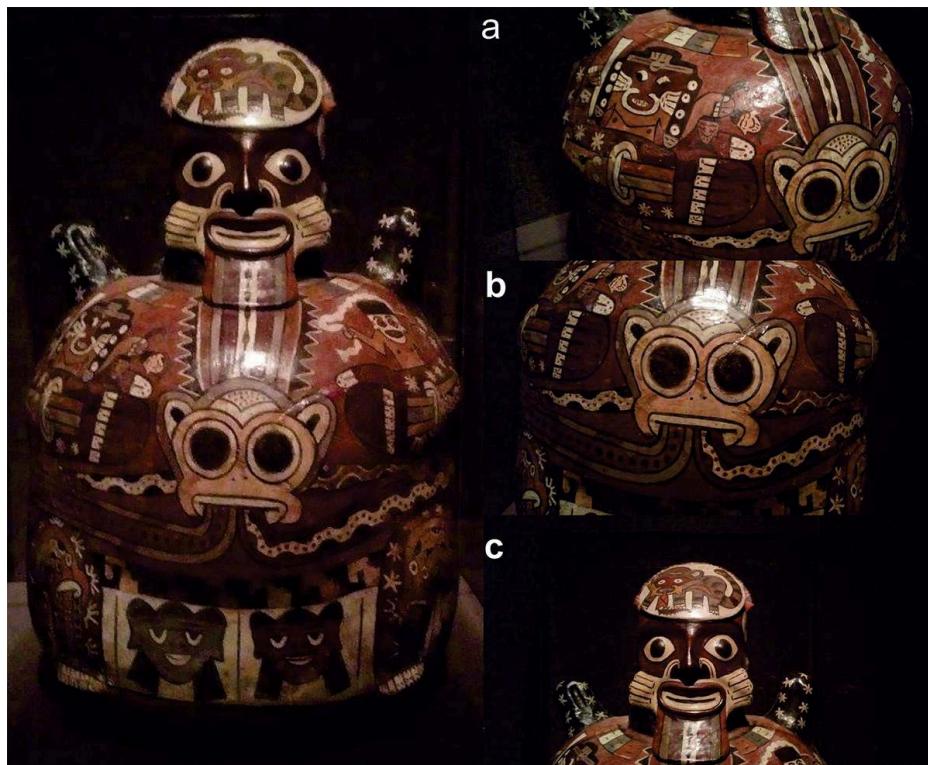
transición, liminal, peligroso, de apertura, donde la mujer debe tener extrema fortaleza y resistencia, ya que puede o no salir viva de dicho transe al igual que el futuro niño o niña. El parto se constituye así, en la batalla de la mujer por su vida teniendo que expulsar al feto agresivo, batalla en la que se derrama sangre sobre la tierra, igual que lo hacen los hombres al luchar en los linderos de sus comunidades; incluso la parturienta lleva una faja como la de los guerreros en batalla para impedir que la placenta la asfixie al subir buscando al bebé (Platt 2001). Esta es clasificada por Platt como una “batalla cósmica” que replica el paso de la oscuridad a la luz que permitió la constitución de la humanidad actual y el esfuerzo constante de socializar las fuerzas ctónicas poderosas del mundo interior.

- ²⁴ Todo el proceso de fortalecimiento y protección de la parturienta es acompañado por plantas, sea en el sahumado y vaporizado del ambiente o en masajes y en infusiones. (Platt 2001, Arnold & Yapita 2002, Loza & Quispe 2011, Barrientos & Arratia 2020). En los dos primeros casos se protege a la parturienta del gusano *laq'u*, de espíritus malévolos y del diablo (para lo cual también se *challa* el lugar del parto en sus esquinas y se colocan objetos protectores y *contras*); en el caso de infusiones y masajes son para dar fuerza y resistencia la madre, al igual que para ayudarla a expulsar a la criatura primero y la placenta luego (Arnold & Yapita 2002, Loza & Quispe 2011, Barrientos & Arratia 2020). Se puede usar el sahumado también para ayudar a expulsar al feto tal como se usa el humo para espantar a animales salvajes o a enjambres de abejas (Platt 2001). Entre las plantas usadas para el masaje y para facilitar la expulsión en casos particularmente complicados, se encuentra el *khuru*, tal como vimos en secciones previas de este texto; nos dice Platt: “En caso de mala posición, la partera, hombre o mujer, puede a veces enderezar al bebé. Untando sus manos con greda, coca mascada y mezclada con nuez moscada, o con *khuru* (una raíz aromática), la partera masajea, suave pero firmemente” (Platt 2001: 138). Asimismo la *vilca* o *willca* es mencionada por parteros tradicionales de La Paz y El Alto en Bolivia, como muy efectiva para la expulsión, sea de la *wawa* o de la placenta, aplicada en masajes o bebida, en el primer caso también junto a coca mascada (Loza & Quispe 2011). La *willca* aparece también en la *Castilla mesa* que se prepara con elementos vegetales, animales y minerales cuando la salud materna está en riesgo, a fin de darle protección (Loza & Quispe 2011). La *willca* se acompaña de *khuru*, *kuti chunchu* o *kuti cuti* (*P. strombulifera*), *wayrurus* (hembras y machos) y *waji*, al cual hicimos referencia en la sección precedente. Respecto al *waji* los autores mencionan que es una liana de olor muy fuerte empleada contra las maldiciones, y que por ser una planta cálida se preparan fricciones para dolores corporales, por lo que interviene en la cura del sobreparto. Asimismo Loza y Quispe indican que el *kuru* se conoce también como “tres *contras*” y que son “pedazos pequeños secos de la raíz del lirio blanco cortados para teñirlos artificialmente. En general los colores que se emplean son: negro, rojo y amarillo” (op. cit.: 143).

- ²⁵ El embarazo se asocia también a un código cromático desde la concepción hasta la separación postnatal. Lo primero que se nota es el cambio en los ojos de la mujer, donde el blanco crece hasta ser más visible que el iris, formando un contraste entre lo claro y lo oscuro, conocido como “ojos partidos” o *allqa ñawi* (Platt 2001). El patrón *allqa* que contrasta el blanco con el negro como principio de fecundidad, suerte y divergencia dinámica de una frontera impermeable entre principios contradictorios (madre e hijo, luz y oscuridad, salvaje y social) está ampliamente distribuido en el mundo andino, teniendo incluso referentes arqueológicos en iconografías de deidades infundidoras de vida como *Wiraqucha* o *Pachakamaq* (Cereceda 1990, Platt 2001). Asimismo, los ojos *allqa*

son comunes en varios diseños prehispánicos asociados a la fecundidad de los opuestos, la insuflación divina y el consumo de plantas psicoactivas (Platt 2001) (Figura 6). Esto nos lleva a considerar que la parturienta se encuentra en un proceso de apertura, transición y fluidez entre mundos, similar a la de los chamanes, incluso en batalla ante fuerzas antagónicas, como ocurre con estos especialistas religiosos. Dado que el parto es una tarea colectiva y no individual, las parteras son consideradas como chamanes en algunos lugares del altiplano boliviano, en tanto en otros no lo son, pero sí intervienen especialistas rituales en los partos, o a veces esos especialistas son parteros (Platt 2001, Loza & Quispe 2011). En este sentido, la presencia del *khoro* en el tránsito y lucha entre mundos que se da en un parto, hace que su presencia ya no nos llame la atención. Incluso Platt considera que “no estaría de más hablar de la madre como si estuviese poseída por un pequeño diablo, que debe exorcizarse trayéndolo a la luz o vomitándolo para librarse o salvarse” (*op. cit.* p. 132). El feto tiene la voracidad y peligrosidad de las *huacas* ancestrales y la de los modernos diablos mineros ya que la vida del feto se origina entre las almas ancestrales (*supay*). Este vínculo con el mundo minero se da también en las analogías entre la eyaculación y el vientre, con el acto de echar metal derretido en un crisol y con la grasa (*linki*) de los recién nacidos que lubrica la salida del bebé y es usada para modelar figuras fálicas de diablos de las minas; el *linki* se asocia así con lubricación, fertilidad, minerales y fluido seminal (Platt 2001). Llegamos así a los mineros y el carácter particular de su labor.

Figura 6: Ojos partidos o *allqa* en una pieza prehispánica Nazca vinculada al cactus San Pedro o Wachuma. a- los ojos en la figura del cuadrante superior izquierdo son del tipo partido; b- en los ojos de este personaje el negro supera al blanco; c-los ojos del personaje principal se asemejan a los mencionados para embarazadas, donde se equiparán la parte clara y oscura del ojo. La pieza en sí parece sugerir diversos estados de transición. Museo de Arte de Lima.



Fotos de la autora

- ²⁶ Los mineros se enfrentan también con seres potentes del *Uku pacha*. En los centros mineros el *supay* o Tío ya no se identifica con los muertos, sino con un ser poderoso del subsuelo que ha adquirido muchos rasgos físicos propios del diablo europeo y es el dueño de las vetas minerales (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Nash 2008, Taussing 2010). Los mineros, devotos del Tío, le brindan frecuentes ofrendas debido a su voracidad, la cual puede llegar a cobrarse la vida de un trabajador. El Tío, a su vez, brinda su cosecha mineral¹⁴, esto es parte de las reglas de intercambio y reciprocidad propias del mundo andino, reflejadas en la frase “nosotros comemos a la mina y la mina nos come a nosotros” (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Nash 2008, Taussing 2010). Esta relación entre los mineros y el diablo es explorada por Absi (2015) a partir de su trabajo de campo en la década de 1990 en el cerro rico de Potosí, uno de los principales centros mineros de los Andes. Interesada por las relaciones laborales, la investigadora profundiza en la relación entre los mineros y el Tío más allá de lo ritual y simbólico, develando un proceso de transformación absoluto de los trabajadores. El mismo puede sintetizarse de la siguiente manera: ocurre primero un evento iniciático mediante un susto ocurrido en la mina cuando el diablo infunde su fuerza al minero, por lo cual este proceder se aproxima más al susto como posesión (*j'ap'isqa*) que al susto como pérdida de espíritu (*mancharisqa*) (Cáceres 2008, Absi 2015). Así el minero es bautizado e ingresa a la comunidad de los *sagrás* como “hijo del diablo” por lo que tendrá la fortaleza para hacer su duro trabajo y será reconocido como un par por las entidades del inframundo. Pero esto no es algo dado, sino que debe ser actualizado constantemente ya que el minero se encuentra no en un estado, sino en un proceso: debe sostener su fortaleza mientras se va volviendo diablo, transformación que culmina con su muerte. Esta actualización la realiza mediante el consumo de alcohol y plantas estimulantes como el tabaco y la coca, además de mantener una suerte de “ayuno” dentro de la mina que fortalece y clausura su cuerpo -al tiempo que lo vuelve permeable a las sustancias embriagantes- haciéndolo apto para el duro trabajo (Absi 2015). La borrachera en el mundo andino posee connotaciones sagradas ya develadas por los primeros escritos coloniales en tanto idolatrías demoniacas, por eso el alcohol es considerado el orín del diablo tanto como el vino es considerado la sangre de Cristo, procurándose siempre no solo el opuesto del mundo cristiano, sino su inversión en tanto movimiento. Esto cambia el estado de la persona que “ya no es gente”, siendo su comportamiento el de los poseídos, liberándolo así de un posible susto (Absi 2015). Ahora bien, la hoja de coca, imprescindible planta ritual, se asocia a la *Pachamama*, la cual se vincula a su vez con la Virgen o vírgenes cristianas, infundiendo fuerzas al minero, tal como el Tío lo hace con el alcohol; de hecho, el cerro Potosí es *Pachamama* y Virgen. Recordemos que los *acullicos* de coca mascada son empleados para ablandar el mineral y hacerlo salir (al igual que a las *wawas* y placetas). Esto devela el carácter ambiguo de la *Pachamama*, por una parte solar, vinculada a la tierra fértil y a la Virgen, y por otro, ctónica, vinculada a los cerros y a su riqueza mineral que brota de su vientre y debe ser propiciada para salir. Los mineros se encuentran también en un espacio liminal entre el adentro y el afuera, involucrados en el movimiento de “sacar” el mineral, de hacer la transición, tanto del producto como de sus propios cuerpos, de adentro hacia afuera. No asombra entonces que el *khuru* se viera involucrado antiguamente en su actividad.
- ²⁷ La transformación iniciada por el susto y actualizada por los embriagantes y el trabajo en la mina, van creando marcas materiales e inmateriales en el cuerpo del minero que son atributos propios de los seres/fuerzas *sagrás*; así, se altera su corazón, su rostro, su

olor, volviéndose “de otra clase” dentro de la mina -como los propios trabajadores señalan- al estar en comunidad diabólica. Fuera de la mina su cualidad *sacra* potente se materializa en el susto que causa a seres más débiles como los productos cultivados (papa, maíz) malogrando las cosechas (Absi 2015). La autora menciona además el caso de los “empactados”, aquellos que cierran trato personal con el diablo, tal como ocurre en la tradición europea y como vimos estaba ocurriendo en el siglo XVIII en Santiago del Estero, donde Juana Pasteles se encontraba con un diablo cuya apariencia física era la de un español, en tanto los mineros potosinos lo describen como un “gringo”. Este es sin embargo considerado por los mineros como un vínculo aberrante, egoísta, excesivo, donde el empactado es finalmente devorado por el Tío. El sostenimiento real se da en el intercambio energético de los mineros como colectivo, la perdida de vitalidad dentro de la mina se compensa con la captación de fuerza *sacra* o diabólica, permitiendo a los mineros trabajar, a las minas producir y a las fuerzas del interior, alimentarse. Todo el proceso descrito por Absi es similar a la constitución de chamanes, curanderos o especialistas rituales andinos, estos últimos en vinculación al rayo, iniciándose con un impacto del mismo y un consecuente susto, para luego transitar la influencia exuberante de dicha fuerza en su corazón, cuerpo y personalidad; además, donde impacta un rayo se lo considera, como las bocaminas, puertas o *punkus* lugares de comunicación entre lados del mundo (Absi 2015). De hecho, según esta autora y Bouysse-Cassagne “en la época incaica, el campo simbólico de la actividad minera y el de la guerra —así como también el del chamanismo— estaban estrechamente relacionados, como lo demuestra el significado del término “cacha” que se utiliza en estos tres ámbitos (Bouysse-Cassagne 1993) [...] El hecho de que “kakcha” también haya designado al rayo (González Holguín, *ibid.*) sugiere el uso de la onomatopeya “qaq” en el quechua actual. Un sonido seco y sordo, este “qaq” es el ruido del metal golpeando la roca (Abercrombie, *ibid.* p. 64) y el de la honda, que era el arma preferida de los *kajchas* (Tandeter 1997, p. 106). Designa, además, el sonido del rayo que fertiliza las minas (Bouysse-Cassagne 1997) y el de la mujer que se abre para dar a luz (Palmira La Riva, comunicación personal)” (Absi 2015, p.17). Podemos ver entonces como asustados, parturientas, mineros, chamanes y guerreros se conectan y como el *khuru* o *coro* está presente en esa conexión. Terminemos pues, proponiendo a partir de esto una hipótesis para el “*khoro*”

Lo moviente en la vegetalidad del *Khoro*, una hipótesis

- 28 El coro se presenta de muchas maneras, asociado a distintos taxa, principalmente a “tabacos” o miembros del género *Nicotiana*, pero invariablemente como una raíz, en menor medida, un tallo o corteza. Sus usos incluyen el dar fuerza y proteger en tanto repele los males, ejercicio constante ya que lo que se repele puede volver, por eso la protección es un “contra” en relación a lo que se expulsó o devolvió y puede volver (*kuti*).
- 29 Su nombre se vincula además al traspaso y transición entre estados y lugares. Vemos por lo tanto que sus usos tienen que ver con los aspectos movientes, antes que estructurales, del mundo en los Andes centro-meridionales.
- 30 Además de la geometría de los distintos *Hanan*, *Kay* y *Uku Pacha*, vimos que hay movimientos (inversiones, ciclos, vuelcos y encuentros/separación) entre los mismos (Earls & Silverblatt 1978). Estos movimientos, esta inestabilidad es lo que permite la

reproducción, este poder de lo liminal, de lo que está en los bordes, es un poder moviente de fecundidad y destrucción. Bastien (1996) muestra cómo los especialistas rituales tienen que hacer circular sustancias y potencias entre las distintas partes del cuerpo de la montaña (eso que conocemos como “pisos ecológicos”) en un modelo no solo anatómico, sino también fisiológico. Esto indica la existencia de principios vitales que requieren de conexión somática, moviente, circulante y cíclica con momentos de intensidad creciente o polarización y consecuente vuelco, *kuti* (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Platt 2001, Vilca 2020). Así como vimos que el *animu* puede irse o ser agarrado, la curación implica un movimiento, hacerlo volver, *kuti*, “el movimiento de los diversos *animus* – el de la gente, pero también el del cerro, el de los animales y plantas- se realiza mediante “lo fluido” ya que lo que fluye puede vincular diferentes dimensiones del espacio, vincular el adentro de la tierra con el afuera” (Bugallo & Vilca 2011) que, como vimos, es también vincular el adentro de los cuerpos con el afuera. El *khoro* se ubica así en el límite, igual que el crepúsculo o la zona de contacto del *allqa*, como los *punkus* (puertas) que están entre el interior y el exterior de la tierra, entre el aspecto material e inmaterial de la persona, entre el feto agresivo más la placenta viva y el niño vivo más la placenta muerta, entre el cerro y el mineral que se cosecha. El *khoro* (esta unión entre la palabra *coro* y *khuru* que decidimos usar para mostrar su lugar intersticial) ayuda en la circulación de las energías y sustancias que animan al mundo. Al rol fisiológico de raíces que absorben y tallos que realizan el movimiento de circulación, se suma su anatomía puesta en relación: las raíces en el mundo interior, el tallo entre ese mundo y las hojas abiertas y desplegadas al sol exterior. Forma y función posibilitan la fuerza de las plantas como participes importantes en el sostenimiento de los lugares en los Andes. Las plantas *kuti* o *contras* muestran esta relación (Lema 2022), al igual que otras plantas de valor ritual como la *koa* exhiben un alto poder transformacional que habilita e impulsa su potencia creadora (García et al. 2018).

³¹ Comenzamos con un registro abundante y muy variado en relación al *coro*, a lo largo del trabajo procuramos que ese mismo registro nos fuese sugiriendo en qué consistía dicha entidad vegetal, hemos arribado así a una hipótesis que lo considera como un órgano vegetal de plantas silvestres cuya forma y función habilita su potencia o fuerza, involucrada en favorecer el movimiento de sustancias materiales e inmateriales en espacios/tiempos liminales, en la zona de los Andes centro-meridionales. Esperamos que futuros trabajos nos permitan ahondar en esta propuesta, buscando en lo profundo los rumbos y sentidos de plantas sagradas o de poder, a través de las huellas mismas de su andar relacional, atentos siempre a que el rumbo puede ser torcido por la cola del diablo, que siempre está allí, metiéndose en nuestros asuntos, buscando tentarnos.

Tabla 1: Referencias al nombre “coro” y derivados. En el caso de Scarpa & Rosso (2011) no se sumaron los antecedentes que ellos ya colocan en la Tabla 2 de su trabajo. Las referencias adjudicadas a Suarez, citado por Rojas y recogido por Ferreiro y luego por Pérez Gollán & Gordillo son prácticamente idénticas a las de Montenegro, por lo cual preferimos citar este último por ser una referencia directa desde el original. En el caso de Oblitas Poblete algunas partes coinciden textualmente con lo dicho por B. Cobo

Fuente original	Año	Nombre	Lugar/grupo/lengua	Especie/Taxa	Uso/otros datos	Referencia
Pleito Maribal/Ybañez	1604	coro	Encomienda de Maquijata, sierra de Guesayán, Santiago del Estero, Argentina		... tiene por cosa cierta que el tiempo que admynistro el dho antº Ybañes sacaban los ys. del dho pueblo coro porque los curacas del y todos los ysº de razon que en el ay se lo an dho a este tº e que asyimismo fulano [sic] ferreyra pulpero que ibe en la ciudad de Santiago le dijo que auia vendido algun coro en el tiempo que admynistraba el dho repartº el dho antº "ybánes e que Diego Sanchez poblero que fue el cho repartº le dijo que los ynsº auian sacado coro y que lo recoge el dho pueblo es hordinario sacarlo para su encomendero..."	Ferreiro 1997
Góngora	1620	coro	querandies de la reducción de Bagual, cerca de Areco, en la de Tubichamini, querandies de río Santiago, en la de Santiago de Baradero, a los guaraníes, mbeúgu y charré. Buenos Aires, Argentina		"y a todos Los yndios y yndias de las dhas reducciones el dicho Gouernador los hablo y trato con mucho amor y Voluntad y mando repartir entre ellos cantidad de cuchillos chaquiras yerba y coro y otras menudencias que Vsan y gastan. Y quedaron quietos y contentos"	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Cárdenas, B. de Memorial y relación de las cosas muy graves que acocieron en este reino del Perú.	1632	curu	Minas de Oruro, Bolivia		«[...] casi todos mueren en lastimoso estado de idolatría porque en la mina cometen malas idolatrías, llamándola señora y reyna y diciéndole que se ablande y ofreciéndole en sacrificio una hierva maldita que llaman coca [...] la cual hierba es la que les da fuerza y no es santo terrible engaño del demonio, al cual hacen idolatría los indios llamándole Otorongo que quiere decir freg fuerte y le ofrecen unas raíces que llaman curu que también destierra yo si díos me diese mano»	Bouysse-Cassagne 2005
Archivo histórico de la provincia de Jujuy, col. R. Rojas	1632	coro	Los Alisos, Jujuy, Argentina		En relación a la mujer del patrón "la gente desta ciudad en común la a tenido y este testigo la tiene por mujer de poca capacidad y fasí y ligera en dejarle aser de qualquier cosa" (...) "por lo que entiendo este testigo que por no dar sustento a su cuerpo ni dormido y aber tomado tantas cosas y pitado muña romero coro y tabaco hordinariamente esta desbanesida y pribada de su salud..."	Cruz et al. 2008
Bernabé Cobo	1653	coro	Andes centrales	Raíz de tabacos silvestres	"la cual usan para muchas enfermedades. Contra la detención de crina dan a beber en cantidad de dos garbanzos de sus polvos en un jarro de agua muy caliente, en ayunas por tres o cuatro días. Tomados estos polvos en moderada cantidad por las nárcices quitan el dolor de cabeza y jaqueca y aclaran la vista, y el cincimiento destaliz hecho con vino, echando en él un poco de sal de compás, y azúcar canela, lávase con el a menudo los ojos quita las nubes y cualquier paro o cansadad"	Bouysse-Cassagne 2005
Pedro Lozano	1658	coro	La Rioja y Valles Calchaquíes, Argentina		"mandó echar en la chicha ciertas raíces molidas que llaman Coro y son más eficaces para embriagarse, é invocando al demonio bebía y brindó a los circunstantes: "Usaban / .../ para la guerra .../ teñir las flechas con las raíces de yerba llamada Coro, porque / .../ se persuadian quedaban acobardados sus enemigos, y poseídos del miedo, sin atreverse a resistirles".	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Fondo criminal Archivo Provincial de Santiago del Estero	1715	coro	Pueblo de indios de Tuama, no Dulce, Santiago del Estero, Argentina		"Luego, la visita el diablo mientras ella recolectaba leña en el monte, pero esta vez como un indio de rostro amable que le dice "Aquí ando por enseñarte a que seas hechicera" mientras le entrega un atado de coro"	Faberman 2005, 2010
Montenegro	1719	Peti zaete; Caá yuqui	Guaraníes. Misiones jesuíticas	Un tipo de tabaco silvestre	"[lo] llaman coro en lengua del Cuzco [...] el cual es el mas eficaz en casos de violencia y calentamiento y resolver, que el grande negro: sus hojas y tallos menores, asimismo sus flores y semillas [...] la raíz del coro, mascando de ella un pedacito, como una pulgada de ancho, la mujer que no puede echar la criatura muerta o viva o las pares, y tragando el zumo de ella, echa luego todo lo contenido en el vaso en la boca de la criatura y la que quiera puede sacar de que se revienta y esto hace con mayor eficacia y presto; si la partera mazca otro pedazo de raíz y con aquella saliba de encion en las hijares y cuádriles a la paciente al tiempo que ella traga la saliba de la raíz que ella mazcó, poniéndola en pie para que salga la criatura. La misma raíz mascada, a falta de la tabaco negro saca la sangre retinida así del parto como la menstrua y provoca las vías á cámara y orina. Mata las lombrices y gusanos chatos, y otra cualquier sabandija que se cría en los cuerpos por males mantenimientos"	Montenegro 1719 [2009]
Fuentes jesuitas	Siglo XVIII	coro	Mocovíes. Santa Fe		"Cuando se convidan con mascada de tabaco, o con el coro, raíz que era antes su tabaco, lo hacen con toda esta asquerosa pulidez. Coge uno el tabaco, máscalo, [...] pone solamente sal en la mano, saca el tabaco mascado de la boca, pónelo sobre la sal amásalo con ella, y hace una bola. Luego con mucha pulidez hace tantas partes cuantos son los presentes, dáles cortesía a cada uno su parte, y ellos con su "naatí" que es la expresión del agradecimiento, la reciben, sin asco la meten a sus bocas, y prosiguen mascando y saboreándose con ella"	Furlong 1938 in Scarpa & Rosso 2011
José Jolís	1767	coro	Mocovíes Proximidades del Bermejo, Chaco		Dos capitaneos no fueron al encuentro "por estar muy retirados entre el poniente y sur, donde han ido con su chusma a recoger unas raíces llamadas coro, las que mascot en lugar del tabaco»	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Sánchez Labrador citado por Ruiz Moreno, 1948	1771-1776	coro	Chaco		"...aprecian más que el tabaco los indios del Chaco y el humo tiene el olor de éste"	Scarpa & Rosso 2011
Dobrizhoffer	1784	coro	Abipones, Chaco		"Por la forma de sus hojas, acribit y la fuerza productora de saliva [el coro] se le parece mucho [al tabaco]"	Scarpa & Rosso 2011
Hieronymus	1882	Yerba del coro, yerba corro	Argentina	<i>Trichocline pilosa</i> Hook. & Arn. (asteraceae)	el rizoma se fuma puro o mezclado con tabaco para los dolores del estómago	Zardini 1975
Hieronymus	1882	Yerba del corro, yerba corro, contrayerba	La planta se distribuye por Argentina (provincia de Mendoza y Neuquén), Chile (prov de O Higgins), precordillera entre los 2000 y 3800 msnm	<i>Trichocline dealbata</i> (Hook. & Arn.) Benth. & Hook.f. (asteraceae)	el rizoma se fuma puro o mezclado con tabaco para los dolores del estómago	Zardini 1975
Toribio E Ortiz	1884	koro	Tobas (Qom) y Matacos (Wichi). Chaco		Fumaban en comunidad la raíz de este arbusto	Serrano 1934
A. J. Carranza	1884	koro	Tobas (Qom). Chaco		«A falta de tabaco si que es tan afecto como el licor espírituoso, [el toba] masca y fuma en pito de madera o arcilla del pao [koro], raíz que se procura con afán improbo»	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b

Fuente original	Año	Nombre	Lugar/grupo/lengua	Especie/Taxa	Uso/otros datos	Referencia
Ambrosetti	1894	coro	Chunupies, Chaco austral		fuman la raíz de coro, la que era empleada como sustituto del tabaco, y «... algunos aseguran que tiene propiedades narcotizantes»	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Uhle	1898	coro	La Paz (Bolivia)		consumo del polvo de coro, además de tabaco	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Alanis	1947	Koro, chosne	Tribus del Chaco		fuman en pipa las raíces de koro, consumo que les provoca «borrachera con éxtasis, y considera como muy probable «... que estas mismas raíces hayan fumado los diaguitas o la herácea llamada vulgarmente chosne que hasta hoy día algunos paisanos la fuman. . .»	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Parodi	1959			<i>Nicotiana alata</i> Link & Otto (solanáceas)	Con el mismo se elabora tabaco persa	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Schulz	1963	coro	Litoral ribereño del norte de Santa Fe y Chaco		*hacían expediciones anuales a Campo del Cielo (Chaco) en su busca. A esta zona la denominan 'Campo del Coro'	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
		Khuru, K'ita Laqacho	Kallawayas, Bolivia		"Existe dos especies, el khuru macho y el hembra. El khuru macho tiene la corteza colorada y el hembra, blanca. Se usa para dolor de muelas, pasmo, lombrices intestinales, mal olor y cansancio de los pies. Para desalojar lombrices se prepara un té con la corteza de khuru. Para el pasmo de la dentadura o pioreas y para la destempladura de los dientes se obtiene buenos resultados con lavados calientes de la boca. Esta yerba se emplea mucho para preparar parches, es una droga mágica cuyo uso da poder curativo maravilloso a los medicamentos con los que va asociado. Es regla establecida por los callayás que a nadie debe faltar un pedazo de khuru en el bolso. Se come la bojuna y se aplica la corteza de khuru. Se usa para la supresión de la crimen tomando en aguas mate caliente de la hoja. El polvo se usa como estomacatorio para disipar el dolor de cabeza o jaqueca. Aclara la vista. Se usa el cocimiento de la raíz con vino, sal de compás y azúcar candé para quitar las nubes y cansancios. Mezclado con enjundia de gallina sirve para friccionar y quitar el dolor proveniente del frío. Mezclado con aguardiente se usa para los nervios pasmados. El cocimiento para lavar las encías piorreicas"	Obilitas Poblete [1963] (1992)
Fuente original	Año	Nombre	Lugar/grupo/lengua	Especie/Taxa	Uso/otros datos	Referencia
Reis Altschul von	1967	coro		<i>Trichocline incana</i> Cass. (asteráceas)	Fumada junto al tabaco	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
Martínez-Crovetto	1968	coro	araucanos y pampas del Oeste de la provincia de Buenos Aires		se prepara una bebida con esta raíz, a la que llaman kóre-koré	Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
		Coro, contrayerba, árnica, yerba china, yerba del cerro	La planta se distribuye por sur de Bolivia, oeste de Paraguay y Argentina (Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan, Mendoza, Chaco, Serranía del Estero, San Luis, Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires, La Pampa, Río Negro) desde el nivel del mar hasta los 3000 msnm	<i>Trichocline repens</i> (Wedd.) Hieron (asteráceas)	"Rizoma molido para aromatizar el tabaco. Además, se utiliza para curar dolores de estómago y las cenizas como polvo para limpiar la dentadura"	Zardini 1975
		Coro, contrayerba	Tucumán (Sierras Calchaquies) y NOA	<i>Trichocline exscapa</i> Griseb (asteráceas)	"El rizoma molido y a veces toda la planta se utiliza para sahumar y perfumar el tabaco. La pelusa formada por los pelos de la base del pecíolo es usada para contrarrestar los dolores de codo. En general los curanderos le atribuyen grandes propiedades medicinales"	Zardini 1975
Schulz	1976		Chaco	<i>Nicotiana acutiflora</i> (A. St.-Hil.) Constance y <i>Nicotiana longiflora</i> Cav. (solanáceas)		Pérez Gollán & Gordillo 1993 a, b
			Chaco, Mocovíes	<i>Nicotiana paas</i> Mart. Crov (solanáceas)	"El epíteto específico propuesto deriva del vocablo paás, que es el nombre vulgárico que los aborigenes mokovíes dan a las plantas de tabaco secas y picadas para fumarlas en pipa. Esto, que antiguamente era muy común, ha venido cayendo en desuso al ser reemplazadas por el tabaco comercial. Las primeras plantas que tuve ocasión de ver en 1964, habían sido obtenidas de semillas traídas, según el aborigen mocoví que 'las tenía en cultivo, del norte de Santiago del Estero, donde crecía silvestre. En años posteriores fueron apareciendo nuevas plantas en los alrededores, en parte por rebrotación radicular y en parte por semillas'"	Martinez Crovetto 1978

Tabla 2: Significados del término coro y derivados del mismo en quechua y aymara

Fuente	Idioma	Término	Traducción	Registro n° (ver texto)
Holguin 1608 [2007]	Quechua	curu	todo gusano, y la polilla de cuerpos	1
		kuruymananak alppaymanak	hombre o animal mortal que se buele tierra y gusanos, o el muy viejo hecho tierra	2
		koro	moco de algún miembro, o desmochado	3
Bertonio 1612 [1993]	Aymara	qura	Mala hierba o cizaña y cualquiera que suele desherbarse	4
		qururu	ombiligo	5
		tunquru	el caño de la garganta por donde respiramos.	6
		quruxa	la caña de la cortadera o hierba	7
		thuququruñña	ir y volver saltando muchas veces como cuando juegan	8
Villagómez Castillo 2016	Quechua	qura	hierba	9
		qura-qura	planta silvestre, maleza	10
Páleari 1992	Quechua	kóra	yerba	11
		qóra	hierba, verdura, yerba	12
		qúra qúra	vegetación, flora, plantas	13
Villagrán & Castro 2003	Aymara	qhora	pastos de lluvia, hierbas anuales, plántula de quinoa	14
		cora	yerba del campo útil	15
		Qchora	yerba, maleza, mala hierba	16
		Qchora	broza, mala hierba para los cultivos en general, pero puede ser útil como forraje para el ganado	17
		cora	la mala yerba, zizaza.	18
Lafone Quevedo 1898		coro	gusano Etim.: Curu, gusano, voz quichua	19
		coro-coro:	unas tortas de maza enroscada en espiral	20
		goroyuu o chosnt	El tabaquillo, yerba de flor blanca con clarín derecho. Etim.: Coro y Yuyu	21
Soukup 1967	Aymara	kkuru	<i>Nicotiana paniculata</i> L. (solanácea)	22
		kuru, kuru-kuru o kuru-quisa	<i>Lobivia pentandria</i> (Hook.) Britton & Rose (cactácea)	23
		kkuru quisa kuru-quisa, kkuru-quisa	<i>Pilea serpyllacea</i> (Kunth) Liebm. (planta urticante - urticácea)	24
Herrera & Yacovleff 1935, Herrera 1935, 1940	Quechua	kuru quisa	<i>Urtica echinata</i> Benth., <i>Pilea globosa</i> (plantas urticantes mortales para el ganado - urticácea)	25
		kuru	<i>Mammillaria herrerae</i> Werderm. (cactácea)	26

Tabla 3: Registros realizados por la autora en diversos mercados del Noroeste argentino, Perú y Bolivia donde expendían coro, khuru y otros vinculados

Nombre común	Órgano	País	Lugar (detalle)	Comercializado en	Observaciones	Figura
K'huru	raíz	Bolivia	Potosí	Mercado Vicuñas 2017	para matriz, para susto también, se toma bebido, al preguntarle de qué planta es dijo «K'huru siempre es»	5-f
Kuru	raíz				para golpes, se muéle y aplica por fuera	
Kuru	raíz		Tarabuco	Mercado Tarabuco 2017	se toma para la matriz	5-k
Coro	raíz	Perú	Cusco	Mercado de las brujas 2014	viene de los valles	5-d
Kuru	raíz				Kuru (hembra) Wuaji (macho) Usario de a pares, en un paño rojo, llevarlo cuando una persona nos habla o actúa con mala intención, frotarlo para obtener protección	5-c (kuru) 5-a (wuaji)
Kutipaño	raíz	Argentina	La Quiaca	Mercado de San Pedro 2013	Preparado que contiene kuru, para sahumar o baño, quita mal (malas energías)	
Waji	raíz				en reemplazo del curu, se raya o muéle, se usa en casos en que te hayan hecho mal, se puede combinar con solda que solda y otras hierbas para cuando te han hecho mal	5-e
Chiri curu	raíz				para torceduras, falseaduras, en otro puesto me dijeron era para matriz	5-i
Pañicha curu	raíz				incluida en una preparación para la matriz y sola para la matriz también	5-g
Sajijcha curu					no tenía, es como una cortezza, se usa para sacar el mal	5-b
Curu	raíz				se ralla y combina con pedacitos de coca y se espolvorea el cuerpo con ese polvo, para sacar el mal	5-j
Ajcha curu	raíz				se muéle, se hace una pasta junto a otras cosas y se usa como emplasto para golpes, torceduras, sarna, no tenía coro, ese es para sacar el mal	5-h
Preparado para sacar el mal					Preparado que contiene kuru, se bebe o sahuma los martes y viernes y lo que sobra (en el caso del sahumado) se tira al agua	

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie T. 1996 – Q'aqchas and the Plebe in “Rebellion”: Carnival vs. Lent in 18th Century Potosí. *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1) : 62-111.

Absi P. 2015 – Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz, Institut français d'études andines, 339 p.

- Anconatani L.M., Ricco R.A., Scarpa G.F. & Wagner M.L. 2018 – Análisis farmacobotánico del órgano subterráneo del “coro” (*Nicotiana paa*, Solanaceae), un fumatorio sagrado moqoit. *Lilloa* 55 (2) : 1-7.
- Aparicio M. 2017 – A explosão do olhar: do tabaco nos arawa do rio Purus. *Maná* 23 : 9-35.
- Arnold, D. & Yapita J. 2002 – *Las wawas del Inka: hacia la salud maternal intercultural en algunas comunidades andinas*. La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 275 p.
- Barrientos S.A. & Arratia M. 2020 – ¿De que hablamos cuando decimos de *limphu*? estado de la investigación sobre el malparto y su devenir en los Andes. *Revista boliviana de investigación* 15 (1) : 51-76.
- Bastien J. 1996 – *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz, HISBOL, 253 p.
- Bertonio L. 1612 [1993] – *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, Bolivia, Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 522 p.
- Bianchetti M.C. 2008 – *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta, Ed. Hanne, 289 p.
- Boixadós R. 2008 – Caciques y mandones de Malligasta. Autoridad y memoria en un pueblo de indios de La Rioja colonial. *Andes* 19 : 251-278.
- Bouysse-Cassagne T. 1993 – El rayo que no cesa, d'un dieu pukina à un dieu inca. In : Collectif *Religions des Andes et langues indigènes*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence : 165-180.
- Bouysse-Cassagne T. 1997 – Le palanquin d'argent de l'Inca : petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent. *Techniques et Culture* 29 : 69-112.
- Bouysse-Cassagne T. 2004 – El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8 : 59-97.
- Bouysse-Cassagne T. 2005 – Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 34 (3) : 443-462.
- Bouysse-Cassagne T. 2008 – *Minas del sol, del Inka y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica*. In P. Cruz & Vacher J. (Eds.), *Minas y metalurgias en los Andes del Sur, entre la época prehispánica y el siglo XVII*. Sucre, Instituto Francés de Estudios Andinos : 278-301.
- Bouysse-Cassagne T. & Harris O. 1987 – Pacha en torno al pensamiento aymara. In X. Albo (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza America-Unesco : 217-281.
- Bugallo L. & Vilca M. 2011 – Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi.org/10.4000/nuevomundo.61781
- Cáceres E. 2008 – *Susto o Mancharisqa. Perturbaciones angustiosas en el sistema médico indígena andino*. Cusco, Instituto Nacional de Cultura. Dirección regional de cultura, 183 p.
- Cereceda V. 1990 – A partir de los ojos de un pájaro. *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 4 : 57-104
- Cereceda V. 2018 – Imágenes tejidas del *ukhu pacha*: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos, desde la etnología. In : Muñoz M.A. (Ed.) *Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón INIAM-UMSS : 502-517.

- Cereceda V., Dávalos J. & Mejía J. 2006 – *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y J'alqa*. Sucre, ASUR, 45 p.
- Cruz P. 2012. El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana* 29 : 221-251.
- Cruz E., Ferreiro J.P. & Santamaría D. 2008 – *Mi propiedad privada...Historia de mujeres en el Jujuy colonial (siglo XVII y XVIII)*. Jujuy, Purmamarka ediciones, 83 p.
- Earls J. & Silverblatt I. 1978 – La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLII Congrès des Américanistes* 4 : 299-325.
- Faberman J. 2005 – *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires, Sudamericana, 210 p.
- Faberman J. 2010 – *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 286 p.
- Fernández Juárez G. 1995 – *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz, Hisbol, 570 p.
- Fernández Juárez G. 1997 – *Testimonio kallawaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito, Ecuador, Editorial Abya Yala, 185 p.
- Ferreiro J.P. 1997 – Maquijata. Encomienda, tributos y sociedad en el Tucumán colonial temprano. A.M. Lorandi (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas* 2 : 73-128.
- Furlong G. 1938 – *Entre los mocobíes de Santa Fe. Segundo las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camano; Manuel Canelas; Francisco Burgués, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Baucke*. Buenos Aires, Amorrortu e Hijos, 233 p.
- García M., Gili F., Echeverría J., Belmonte E. & Figueroa V. 2018 – K'oа, entidad andina de una planta y otros cuerpos. Una posibilidad interpretativa para ofrendas funerarias en la arqueología de Arica. *Chungará* 50 (4) : 537-556.
- Gili F., Albornoz X., Echeverría J., García M., Carrasco C., Meneses F. & Niemeyer H.M. 2016 – JVilca, encuentro de miradas: antecedentes y herramientas para su pesquisa en contextos arqueológicos del área centro sur andina. *Chungará* 48 (4) : 589-606.
- Girault L. 1987 – *Kallawaya: Curanderos itinerantes de los andes*. Bolivia, Unicef, ENE, 670 p.
- González Holguín D. [1608] 1952 – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua*. Lima, Instituto de Historia, 425 p.
- Herrera F.L. & Yacovleff E. 1935 – El Mundo vegetal de los antiguos peruanos (conclusión). *Revista del Museo Nacional de Lima* 4 : 31-102.
- Herrera F.L. 1935 – La Flora en el Departamento del Cuzco. *Revista del Museo Nacional de Lima* 4 : 121-133.
- Herrera F.L. 1940 – Plantas que curan y plantas que matan de la flora del Dpto. del Cuzco. *Revista del Museo Nacional de Lima* 9 (1) : 73-127.
- Jurado M.C. 2012 – Fraccionamiento de una encomienda: una mirada desde el liderazgo indígena. Qaraqara, 1540-1569. *Surandino Monográfico. Segunda sección del Prohal Monográfico II* (2). URL [en línea]: <http://revistascientificas.filos.uba.ar/index.php/surandino/article/view/5911/5254> Consultado el 10 de diciembre de 2020
- Lafone Quevedo M. 1898 – Tesoro de catamarqueños: nombres de lugar y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana. Buenos Aires, Pablo E. Coni é hijos, 450 p.

Lema V. 2016 – Historicidad de las prácticas y representaciones vinculadas al consumo de psicoactivos en el Noroeste de Argentina. In : Guigou, Lelio Nicolás et al. (Ed.) *Actas de la XI Reunión de Antropología del Mercosur. Diálogos, prácticas y visiones desde el Sur 30 de noviembre-04 de diciembre 2015. Montevideo, Uruguay.*

Lema V. 2020 – Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas. *Cuadernos materialistas* 5 : 16-32.

Lema V. 2022 – Animal tipo-animal tropo. Algunas reflexiones arqueológicas desde el Noroeste de Argentina. In : Bugallo L., Dransat P. & Pazzarelli F. (Eds) *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires, Antropofagia : 61-92.

Lema V., Andreoni D., Capparelli A., Ortiz G., Spano R., Quesada M. & Zorzi F. 2015 – Protocolos y avances en el estudio de residuos de pipas arqueológicas de Argentina. Aportes para el entendimiento de metodologías actuales y prácticas pasadas. *Estudios Atacameños* 51 : 77-97.

López A.M. 2020 – *El cielo entre nosotros: Patrimonio y dinámicas socioculturales en el Chaco Argentino*. Conference: Simposio 128 “Políticas patrimoniales y conocimientos indígenas sobre el campo de relaciones cielo-tierra”. On line, VI ALA 2020, Montevideo. URL [en línea]: https://www.researchgate.net/profile/Alejandro-Lopez6/publication/355917852_El_cielo_entre_nosotros_Patrimonio_y_dinamicas_socioculturales_en_el_Chaco_Argentino/links/61846ec1a767a03c14f6c719/El-cielo-entre-nosotros-Patrimonio-y-dinamicas-socioculturales-en-el-Chaco-Argentino.pdf Consultado el 12 de diciembre de 2020.

Lorandi A.M. 1997 – *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 373 p.

Loza C.B. 2007 – *Develando Órdenes y Desatando Sentidos. Un Atado de Remedios de la Cultura Tiwanaku*. La Paz, Artes Gráficas Sagitario.

Loza C.B. & Álvarez Quispe W. 2011 – *Sobreparto de la mujer indígena. Saberes y prácticas para reducir la muerte materna*. La Paz, Instituto boliviano de medicina tradicional Kallawaya, 299 p.

Madrid de Zito Fontan L. 2011 – Farmacopea herbolaria y terapia ritual: una contribución para el estudio de la medicina tradicional de la yunga boliviana. *Scripta Ethnologica* 32 : 71-96.

Martínez Crovetto R. 1978 – Una nueva especie de *Nicotiana* de la flora argentina. *Bonplandia* 5 (2) : 7-10.

Montenegro P. 1710 [2009] – *Materia medica misionera. Herbolario guaraní siglo XVII*. Córdoba, Buena Vista, 436 p.

Nardi R.L.J. 1979 – El kakán, lengua de los diaguitas. *Sapiens* 3 : 1-34.

Nash J. 2008 – “Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros”: dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas. Buenos Aires, Antropofagia, 377 p.

Oblitas Poblete E. 1992 [1963] – *Plantas medicinales en Bolivia. Farmacopea Callawaya*. Cochabamba, Los amigos del libro, 529 p.

Paleari A. 1992 – *Moderno diccionario temático bilingüe español-quichua, quichua-español del área noroeste argentino suroeste boliviano*. Buenos Aires, Del Plata, 538 p.

Pérez Gollán J. & Gordillo I. 1993a – Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino, *Ciencia Hoy* 4 (22) : 50-63.

Pérez Gollán J. & Gordillo I. 1993b -Alucinógenos y sociedades indígenas del Noroeste Argentino. *Anales de Antropología* 30 : 299-350.

- Platt T. 1976 – Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia. In : Mayer E. & Bolton R. (Eds.) *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú : 139-182.
- Platt T. 2001 – El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de estudios americanos* 58 (2) : 633-678.
- Popova V.T., Ivanova T.A., Stoyanova A.S., Nikolova V.V., Docheva M.H., Hristeva T.H., ... & Nikolov N.P. 2020. – Chemical constituents in leaves and aroma products of *Nicotiana rustica* L. tobacco. *International Journal of Food Studies* 9 (1) : 146-159.
- Reis Alstchul S. von. 1967 – Vilca and its use. In : Efron D.H., Holmstedt B. & Kline N., *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington, D.C., Public Health Service Publication 1645 : 307-314.
- Rivet M.C. & Tomasi J.M.E. 2016 – Casitas y casas mochas: Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). In : Bugallo L. & Vilca M (Eds.) *Wak'as, diablos y muertos: Alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy, Ed. UNJU : 373-412.
- Rösing I. 1990 – *Introducción al mundo Callawayá. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. La Paz, Ed. Los amigos del libro, 324 p.
- Scarpa G. & Rosso C. 2011 – Etnobotánica del “coro” (*Nicotiana paa*, Solanaceae): un tabaco silvestre poco conocido del extremo sur de Sudamérica. *Bonplandia* 20 (2) : 391-404.
- Serrano A. 1934 – El uso del tabaco y vegetales narcotizantes entre los indígenas de América. *Revista Geográfica Americana* 2 (15) : 415-429.
- Soukup J. 1987 – *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana y catálogo de los géneros*. Lima, Ed. Salesiana, 446 p.
- Tandeter E. 1997 – *L'argent du Potosí. Coercition et marché dans l'Amérique coloniale*. Paris, Éditions de l'EHESS, 284 p.
- Taussig M.T. 2010 – *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 320 p.
- Trutmann P. & Luque A. 2012 – Los Hongos Olvidados del Perú. VI Congreso Nacional de investigaciones en antropología Perú : 2-13.
- Valdivia C. & Escalante R. 2016 – *Criándones entre plantas y hombres. Saberes agrícolas de Chinchaypucyo (Anta-Cusco)*. Breña, Perú, Tarea Asociación Gráfica Educativa, 350 p.
- Vásquez de Espinoza 1969 [1629] – *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Madrid, Atlas, 577 p. (Biblioteca de Autores Españoles ; CCXXXI).
- Vilca M. 2020 – Kuti, el “vuelco” del pacha. El juego entre lo cosmológico y lo humano. *Estudios Sociales del NOA* 23 : 51-80.
- Villagómez Castillo V. – 2016 – *Runa Simi Técnico agropecuario. Terminos agropecuarios en quechua*. Lima, Perú, Ed. San Marcos, 165 p.
- Villagrán C. & Castro V. 2003 – *Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria, 361 p.
- Yucra F. & Romero R. 2019 – “Chhichi kuru” en la etnomedicina andina. *Revista Científica Investigación Andina* 18 (2) : 1-11.
- Zardini E. 1975 – Revisión del género *Trichocline* (Compositae). *Darwiniana* 19 (2-4) : 618-733.

Zardini E. 1976-77 – The identification of an Argentinian Narcotic. *Botanical Museum Leaflets* 25 (3) :105-107.

NOTAS

1. Merced de la Corona española que otorgaba al beneficiario (el encomendero) el derecho de disfrutar los tributos de un grupo indígena a cambio de ciertas obligaciones (Jurado 2012).
2. Nos dice Ferreiro (1997:95) que “el grupo encomendado no residía permanentemente en la reducción de Maquijata, sino que acudía allí “por veces” (esto es, por turnos de mita), ubicándose su localización permanente en la Sierra de Guayamba o Maquijata, la cual forma parte del Alto-Ancasti, en la actual provincia de Catamarca”. Esta zona es arqueológicamente conocida por su riqueza en arte rupestre en sitios emplazados junto a cebilares, vinculados a antiguas prácticas chamánicas, habiendo también evidencia de consumo de cebil y posiblemente coro en momentos prehispánicos (Lema et al. 2015).
3. Cabe tener en cuenta que en esa época la corteza del cebil se usaba para curtir pieles: “Solían curtirse las pieles con villka. Esta planta no solo contenía sustancias psicotrópicas que hacían de ella el alucinógeno usado en algunas minas, sino el tanino necesario para curtir las pieles” (Vásquez de Espinoza 1969 [1629]: 433 en Bouysse-Cassagne 2004). Este uso no atenta ante el carácter sagrado de la planta, contrariamente, evidencia otro potencial de la misma, nuevamente Bouysse-Cassagne (2004, 2008) señala que el gato montés era considerado “apu de los otorongos” (ente tutelar de los jaguares) y se vinculaba con el plomo y el estaño y con el oficio de minero y curtidor de pieles de este felino; además los hijos de estos mineros curtidores llevaban el nombre de copa en referencia a la piedra verdeazulada y al ídolo de Copacabana. Por lo tanto el curtido de ciertas pieles se vinculaba a esferas sagradas en los espacios mineros altoandinos.
4. Dentro del régimen colonial, los pueblos de indios debían ser asentamientos poblados únicamente por indígenas, con autoridades nativas. Su objetivo era educar a los nativos en la religión católica, fiscalizar sus costumbres, simplificar la gestión de los tributos y tener disponible mano de obra. Esto no impidió los abusos perpetrados por las autoridades coloniales en su interior (Boixadós 2008).
5. La primera referencia a esta especie procede de ejemplares colectados a fines del siglo XIX por Spegazzini en la prepuna aledaña a los valles Calchaquíes en Salta (Scarpa & Rosso 2011).
6. Nardi (1979) considera que “coro” podría ser una palabra kakán (idioma antiguamente hablado en el NOA) registrada por Lozano y ya advierte una relación con la palabra “kuru” (gusano) en quechua.
7. *N. rustica* fue domesticada en América del Norte y naturalizada, probablemente cultivada, en Sudamérica, donde se la conoce como “mapacho” y es de gran valor ritual, incluso se cree que fue esta especie la que llegó por primera vez a Europa (Popova et al. 2020)
8. Un estudio reciente determinó que se trata de un tallo secundario subterráneo con funciones de reserva (Anconatani et al. 2018).
9. Debe considerarse que maleza no es en los Andes una categoría que vuelva a una planta nociva en sí misma, sólo cuando es excesiva y “vence” al cultivo, es por ello que cuando la misma logra ese exceso produce el “vuelco” respecto al cultivo (Lema 2020)
10. Como podrá notar el lector atento, de este último grupo de palabras, queda sin incluir en ninguno de los campos semánticos propuestos la referencia 3 de la tabla 2 la cual puede estar sugiriendo otro campo de conexiones de sentido que no hemos podido descifrar aún. Asimismo, la referencia a la venta de hongos en mercados próximos al Lago Titicaca con propiedades medicinales para personas y animales que incluyen el llamado *Koro-koro*, perteneciente al género *Lycoperdon* (Trutmann & Luque 2012), queda aún sin poder integrarse al análisis en tanto no sepamos los usos medicinales específicos de dichos hongos.

11. *Chullpa* es el nombre con el que se conoce a ciertas torres funerarias arqueológicas diseminadas por diversas zonas de los Andes, por extensión se aplica a restos arqueológicos y a cuerpos momificados; en el noroeste de Argentina se reconocen además a los *antiguos*, siendo su lugar los *antigales*, los cuales pueden o no coincidir con sitios arqueológicos (Rivet & Tomasi 2016, Barrientos & Arratia 2020).

12. Lamentablemente no hemos podido avanzar con la identificación taxonómica de los ejemplares ya que cuando nos dispusimos a realizarlo nuestros centros de estudio debieron cerrar a raíz de la pandemia de SARS-CoV-2, situación que sigue hasta el momento de la escritura de este texto.

13. En muchas de las tabletas prehispánicas para la inhalación de rapé de vilca se considera que en el panel superior se representan motivos que remiten a *punkus* challados con minerales, en este sentido, el motivo denominado “Mujer heráldica”, con sus piernas abiertas y un mineral de cobre en su sexo podría estar remitiendo a esta noción de espacio liminal.

14. Las formas de reproducción y manifestaciones de vitalidad de los minerales son análogos a la de los vegetales cultivados, particularmente los tubérculos (Bouysse-Cassagne & Harris 1987, Bouysse-Cassagne 2005, Absi 2015), lo cual indica una forma de vida común que prospera y se reproduce subterráneamente

RESÚMENES

Este trabajo explora las trayectorias y relaciones de una planta mencionada en las crónicas tempranas de la conquista de Sudamérica como “coro”. Se realiza la compilación de antecedentes sobre el tema, análisis de ejemplares de herbario, lexicográficos y de ejemplares obtenidos en mercados del Área andina centro meridional en la última década. Enfocándose luego en esta área, el trabajo explora las relaciones y vínculos que el coro o *khuru* propone, al hacerse presente en situaciones y oficios (parto, enfermedad, chamanismo, guerra y minería) que indican momentos de transición, pasaje y movimiento entre los límites o bordes de los mundos interiores y exteriores del espacio-tiempo y de los cuerpos. Se propone que el “*khoro*” remite principalmente a raíces y secundariamente a tallos de plantas silvestres que se vinculan al mundo interior y a la conexión de este con el exterior, siendo la anatomía y fisiología de estos órganos el fiel reflejo de su fuerza que posibilita el movimiento de elementos y sustancias entre estados o lados del mundo.

Cet article explore les trajectoires et les relations d'une plante mentionnée dans les premières chroniques de la conquête en Amérique du Sud sous le nom de « coro ». Il rassemble des informations générales sur le sujet, des analyses des spécimens d'herbier, des lexicographies et des spécimens obtenus sur les marchés de la zone andine centrale et méridionale au cours de la dernière décennie. En se concentrant ensuite sur cette zone, le travail explore les relations et les liens que le *khoro* ou *khuru* propose, car il est présent dans des situations et des métiers (accouchement, maladie, chamanisme, guerre et exploitation minière) qui indiquent des moments de transition, de passage et de mouvement entre les limites ou les bords des mondes intérieurs et extérieurs de l'espace-temps et des corps. Il est proposé que le « *khoro* » désigne principalement les racines et secondairement les tiges des plantes sauvages qui sont liées au monde intérieur et à sa connexion avec le monde extérieur, l'anatomie et la physiologie de ces

organes étant le reflet fidèle de leur force qui permet le mouvement des éléments et des substances entre les états ou les côtés du monde.

This paper explores the trajectories and relationships of a plant mentioned in the early chronicles of the conquest of South America as “coro”. It compiles background information on the subject, analyses herbarium specimens, lexicographies and specimens obtained in markets in the central-southern Andean area in the last decade. Focusing on this area, the paper explores the relationships and links that the coro or *khuru* proposes, as it is present in situations and trades (childbirth, illness, shamanism, war and mining) that indicate moments of transition, passage and movement between the limits or edges of the inner and outer worlds of both, space-time and bodies. It is proposed that the “khoro” refers mainly to roots and secondarily to stems of wild plants that are linked to the inner world and its connection with the outer world, the anatomy and physiology of these organs being the faithful reflection of their force that enables the movement of elements and substances between states or sides of the world.

ÍNDICE

Mots-clés: tabac, vilca (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*), accouchement, frayeur

Palabras claves: tabaco, vilca (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*), parto, susto

Keywords: tobacco, vilca (*Anadenanthera colubrina* var. *cebil*), childbirth, fright

AUTOR

VERÓNICA S. LEMA

Investigadora IDACOR-CONICET, profesora FFyH-UNC, +5490351 535-3610, vslema@gmail.com,
Museo de Antropología- Laboratorio Núcleo Naturaleza Cultura, Av. Hipólito Yrigoyen 174, CP
5000, Córdoba, Argentina