

# AYQUINA Y TOCONCE: PAISAJES CULTURALES DEL NORTE ÁRIDO DE CHILE <sup>1</sup>

VICTORIA CASTRO R. <sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

Las comunidades alto andinas han heredado un modo ancestral de comprender su medio ambiente, lo que les permite integrar múltiples facetas de su realidad y experimentar la naturaleza como cultura. En su conceptualización, este mundo está vivo y habitado por fuerzas positivas y negativas. La tierra, las montañas, los ancestros, son sagradas. Son ellos quienes hacen posible la reproducción de la vida y deben ser respetados y recordados en ritos y ofrendas. El paisaje cotidiano tiene también una dimensión sagrada. En sus zonas ecológicas la gente no sólo obtiene el forraje para sus rebaños, sino también numerosas plantas que tienen poderes medicinales o poseen eficacia simbólica, entre otros usos. En el caso de estudio que presentamos, mostraremos esta percepción del ambiente a través de uno de estos mundos andinos: las comunidades surandinas de la provincia de El Loa en las tierras altas de la región de Antofagasta (22° 68' latitud Sur).

Estos territorios han estado habitados al menos desde el noveno milenio antes de Cristo. Constituyen un ejemplo de las formaciones naturales e influencias culturales altiplánicas más meridionales de los Andes. Durante el periodo prehispánico, su historia fue influenciada por gentes de los señoríos altiplánicos y luego por el Inka. En tiempos coloniales (e.g. siglo XVII), estos territorios pertenecieron al Arzobispado de Charcas (Alto Perú, Bolivia) y estuvieron sujetos a procesos de extirpación de idolatrías. Durante el siglo XVIII, participaron de las rebeliones de Túpac Amaru. En el periodo republicano, a fines del siglo XIX, estas tierras fueron anexadas al Estado chileno. En el presente, la población indígena se reconoce como descendiente de sus ancestros prehispánicos, siempre presentes en sus tradiciones orales. Desarrollan un modo

---

<sup>1</sup> La información utilizada para esta contribución procede del Proyecto Fondecyt 10110068.

<sup>2</sup> Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Correo electrónico: vcastro@uchile.cl

de vida tradicional agropastoril, con actividades de recolección, normado por un calendario económico ceremonial, que interdigita ritos de origen prehispánicos con otros de la cristiandad.

Durante miles de años, los habitantes originarios de los Andes de Sudamérica han vivido en un paisaje altoandino marcadamente heterogéneo. A través de su pronunciada gradiente altitudinal, la cadena andina despliega una diversidad de zonas ecológicas, cada una de las cuales representan diferentes posibilidades para la subsistencia de la gente andina, quien ha tenido la habilidad para explotar estos niveles altitudinales diferentes, constituyendo la base de patrones panandinos económicos y culturales tanto del pasado como del presente. Estos modos de vida están asociados directamente a una percepción vertical del paisaje (Vid. Murra 1972).

## EL ÁREA DE ESTUDIO

Nuestra área de estudio se localiza en las tierras altas de la región de Antofagasta, específicamente en la región del río Loa Superior, subregión del río Salado. En este espacio se encuentran cuatro comunidades de población indígena: Caspana, Toconce, Ayquina y Cupo. Cada una de ellas posee, además, estancias (viviendas aisladas, vinculadas a espacios de uso pastoril y/o agrícola) dentro de su territorio. Aunque nuestras investigaciones se han realizado con mayor énfasis en los territorios pertenecientes a Toconce, la comprensión del paisaje, sus categorías y clasificación, son extensivas a las comunidades de Ayquina y Cupo, ya que recién, poco antes de mediados del siglo XX, Toconce y Cupo se conforman como pueblos, siendo antes territorios estancieros de Ayquina. Se trata, por tanto, de una misma población en su origen. En cuanto a Caspana en la subregión de río Salado y otras en el área del Salar de Atacama, comparten, con singularidades locales, esta percepción, arraigada en la tradición cultural de los Andes del Sur. Por otra parte, estas comunidades han mantenido históricamente estrechos lazos sociales y culturales con comunidades hermanas del altiplano de Bolivia, de modo que nuestras apreciaciones pueden tener una significación muchísimo más amplia.

La mayor parte del paisaje del área de estudio corresponde a un plateau riolítico que es producto de sucesivas efusiones ígneas de edad mio-pliocénica a Cuaternaria, desde donde emergen los volcanes Panire, León y Toconce. El clima sobre los 3000 metros de altitud es de estepa marginal de altura. En un sentido amplio, el área de estudio puede categorizarse como un semi desierto de altura, con una vegetación dominada por matorrales xéricos, gramíneas y plantas en cojín. Esta vegetación se distribuye en la gradiente altitudinal en cuatro pisos vegetacionales (Villagrán et al. 1981):

- a) **Piso Pre - Puneño**, un plano semiárido a los 2700 msnm, caracterizado por una cobertura dispersa de pequeños matorrales que se interrumpe hacia los 3000 msnm, por la vegetación azonal de las vegas de Turi;
- b) **Piso Puneño** (sobre los 3000 msnm), el más extenso de los pisos altitudinales y que presenta la más alta densidad de plantas;
- c) **Piso altoandino**, sobre los 3850 msnm, caracterizado por gramíneas (e.g. *Stipa venusta*, *Festuca chrysophylla*), y plantas en cojín (vgr. *Azorella compacta*) como dominantes; y

- d) **Piso Subnival**, entre 4200 y 4350 msnm, el límite superior de las plantas vasculares en el área, con una vegetación muy escasa, dominada por hierbas perennes y algunas plantas en cojín.

Durante los años lluviosos, los dos pisos altitudinales más bajos (Pre Puna y Puna), se cubren con una capa densa de plantas efímeras, compuestas principalmente por pastos, dicotiledóneas y algunas rosetas perennes.

Toconce está localizado a 3400 metros de altitud y a 106 kilómetros al este de la ciudad de Calama, entre 22° 06' - 22° 22' S y 68° 15' - 68° 07' W

### **PERCEPCIÓN INDÍGENA DEL PAISAJE**<sup>3</sup>

La gente originaria de Ayquina y Toconce reconoce varias zonas ecológicas diferentes dentro del paisaje regional. Estas unidades son componentes de otras unidades mayores de la utilización del paisaje, asociadas directamente con su modo de subsistencia. (Cuadro 1). Las zonas ecológicas percibidas por los lugareños son distinguidas por diferencias en los tipos de suelos, geomorfología, microclimas y vegetación. Estas distinciones nativas son similares a la zonación fisionómica descrita por los botánicos (Villagrán et al. 1981).

**Cuadro 1. Zonas fisionómicas y distinciones nativas en Ayquina y Toconce.**

<b>PERCEPCIÓN LOCAL</b> <sup>4</sup>	<b>PISOS FISIONÓMICOS</b> <sup>5</sup>
Etnounidades del paisaje	Etnounidades ecológicas.
Utilización. A. Campo 1. Pampa 2a. Tolar 2b. Médano  B. Cerro 3. Pajonal 4 a. Hoyada 4 b. Paniso  C. Chacra (unidad hecha por el hombre)	A. 1. Pre Puna 2. Puna.  B. 1. Piso Alto andino 2. Piso Subnival

<sup>3</sup> *Sensu* Aldunate et al. 1983.

<sup>4</sup> *Cfr.* Aldunate et al. 1983:123.

<sup>5</sup> *Cfr.* Villagrán et al. 1981.

La *pampa* es descrita localmente como un área semidesértica de sustrato arenoso, situada alrededor de la Vega de Turi (un bofedal utilizado por los ganados de camélidos y ovinos de la gente de Ayquina y Toconce), y dominada por el matorral *rica rica* (*Acantholippia punensis*). El nombre *tolar* denota una zona poblada por *tolas*. La población distingue muchas clases diferentes de matorrales. Estas especies son las que también dominan el piso de Puna o Puneño de los botánicos (Villagrán et al. 1981). En el *tolar*, los toconceños mencionan la existencia de áreas discontinuas de sustratos arenosos, generalmente pobres en especies, caracterizadas por la abundancia de la planta *lampaya* (*Lampaya medicinalis*). Estas áreas son conocidas como *médanos*. Sobre el *tolar*, la vegetación recibe el nombre de *pajonal*. De hecho, esta zona está dominada por pajas y plantas en cojín. El *pajonal* es interrumpido ocasionalmente por profundas quebradas, surcadas por depresiones, las que localmente son denominadas *hoyadas*, que se caracterizan por una flora particular, de acuerdo a los botánicos (Villagrán et al. 1981). El piso altitudinal más alto es nombrado como *paniso* y se caracteriza por incluir la vegetación del piso puneño (Aldunate et al. 1983).

## USO DE LA FLORA NATIVA<sup>6</sup>

Los pobladores de Toconce han asignado usos al 89% del total de 134 especies silvestres nativas del área de estudio y distinguen ocho principales categorías de utilización de las plantas. Las más populares son aquellas usadas como forraje, luego las medicinales, alimenticias y otras de usos ceremoniales o de eficacia simbólica. El uso de las plantas de acuerdo a las unidades ecológicas a las que pertenecen, muestra la profunda vinculación que existe en el modo de explotación de los recursos naturales por los habitantes originarios de la región del río Loa superior. La mayoría de las especies que sirven de forraje se presentan en el *tolar*, documentando la importancia de esta zona para la mantención de llamas (*Lama lama*), especialmente en años lluviosos cuando la biomasa de hierbas se incrementa marcadamente. Sin embargo, durante la mayor parte del año las llamas consumen preferentemente las plantas del *pajonal* y particularmente los pastos de las vegas (Villagrán y Castro 1999). El número de plantas forrajeras disminuye con la altitud, al tiempo que aumenta la proporción de plantas medicinales en los pisos altitudinales más altos. Como ejemplo, dentro de la escasa vegetación del *paniso*, seis especies tienen propiedades medicinales. Entre las plantas medicinales, una de las más apreciadas por los aldeanos es la *Lampaya medicinalis* (*lampaya*).

Alrededor del 75% de las plantas silvestres usadas como alimento se encuentran en el *tolar* y en el *médano*. La *pasakana*, fruto de una *Cactaceae*, es consumida por los pastores que pasan mucho tiempo en el campo. Las *sichas*, un engrosamiento radical de algunas plantas, similar a un rizoma, son también populares. Estas se recolectan después de las lluvias para consumirlas frescas. Parte de la *sicha* se almacena seca, para confeccionar harina que se ofrece en ceremonias tradicionales, como un signo de gratitud hacia la tierra, el agua, las montañas sagradas y los ancestros.

Las plantas son también una fuente de energía muy significativa para la población indígena de la región. Aunque varias especies leñosas se incluyen dentro de esta categoría, la yareta es la más valorizada de todas. Por esta razón, los yaretales (zonas de alta densidad de yaretas) cercanos

---

<sup>6</sup> *Sensu* Aldunate et al. 1981, 1983.

a los pueblos de Toconce y Ayquina, han sido distribuidos por sus pobladores en partes iguales entre las familias, con el fin de preservar la especie y evitar conflictos territoriales (Aldunate et al. 1983).

Varias especies, no sólo de valor económico, juegan roles importantes en ceremonias tradicionales. La planta ritual más importante en las comunidades del área de estudio y para gran parte de los indígenas de las tierras altas del norte de Chile, Bolivia y el noroeste argentino es la *Koa* (*Fabiana bryoides*), la que se quema como incienso durante las ceremonias del calendario tradicional anual. Particularmente significativa en relación con los ritos de la muerte es la planta *alma tola* (*Fabiana denudata*, Solanaceae), que se utiliza principalmente para alejar el alma del difunto del mundo de los vivos, especialmente de las personas más cercanas, durante las ceremonias que preceden al entierro (Castro 1997a).

Las plantas también se utilizan en labores artesanales. Por ejemplo, del cactus columnar gigante *Helianthocereus atacamensis*, se usa su madera para estos fines. Además, de otros cactus se utilizan las espinas, que las mujeres escogen y luego queman sus puntas con el fin de usarlas para el tejido "a palillo" de calcetas, guantes, gorros y bolsas de lana. Todas las plantas que proveen materiales para estas ocupaciones, son incluidas en la categoría de artesanales.

Con respecto al valor de las plantas para la construcción, basta mencionar que en la mayoría de las viviendas de la subregión de río Salado se utiliza la paja *Festuca crysophilla* para techar y que las ventanas, puertas y estructuras de soporte de las viviendas están hechas de la madera que provee el *Helianthocereus atacamensis*.

Entre las especies que se reconocen en la categoría de *otros usos*, están aquellas asociadas con las ceremonias, como es el caso de la "santa hoja", como ellos nombran a la hoja de coca (*Erythroxylum coca*). Aunque esta especie no crece en el área de estudio, se obtiene por intercambio. La coca se consume ocasionalmente y no debe faltar en las ofrendas, principalmente en las ceremonias. Para potenciar sus propiedades cuando se consume, se prepara un panecillo hecho con las cenizas de las flores de algunas especies de *Chenopodium*. Este panecillo es llamado *llipta* o *chile*. También se incluyen en la categoría "otras" algunas especies mencionadas como posibles sustitutos de la coca (e.g. *Urmenetea atacamensis*).

## **LA PERCEPCIÓN NATIVA DE LA FAUNA<sup>7</sup>**

Existen clasificaciones sobre la fauna que la población nativa considera significativa y que son integradas en su visión de mundo. Este conocimiento indígena es expresado en categorías generales y específicas.

Indudablemente, el color juega un rol fundamental a la hora de describir, reconocer y comparar la fauna. Por otra parte, hay etnocategorías que tienen equivalencias con la taxonomía universitaria tales como *libre* (silvestre) y *criado* (doméstico). Los lugareños distinguen otras categorías, tales como animales del *campo*, del *jardín* o *chacra* y de los *cerros*. Otras, más específicas, refieren al tamaño o belleza de una especie.

---

<sup>7</sup> *Sensu* Castro 1986.

Contamos con un catálogo basado en los aspectos denotativos y connotativos de la descripción y categorización ofrecida por la población, sobre alrededor de 40 especies. En general, las categorías que ellos emplean para distinguir y clasificar a los animales no necesariamente se excluyen unas con otras. En muchos casos, estas categorías se combinan puesto que apuntan diferentes contextos de uso o función.

Una primera distinción clasifica a los animales como *libres* y *criados*. Estamos aquí en el dominio de lo silvestre y lo doméstico. Dentro los animales *libres*, los toconceños distinguen también entre aquellos que pueden criarse, como la *Guallata* (*Cloephaga melanoptera*)<sup>8</sup> y las especies que definitivamente no pueden criarse. Muchas especies se incluyen en esta subcategoría, pero se mencionan particularmente la perdiz (*Tinamotis petlandii*) y la vicuña (*Lama vicugna*). La perdiz es *libre* porque sencillamente no puede ser *criada*, a pesar de todos los intentos que ellos han hecho. Las vicuñas, son siempre *libres* y no han intentado nunca domesticarla. Dentro de los animales domésticos se incluye, entre otros, a las llamas, ovejas, cabras, burros, conejos, cuyes y perros.

Un segundo ordenamiento empleado por los toconceños es la designación de la fauna con relación a las etnocategorías del paisaje, las que encuentran sus equivalencias con el sistema clasificatorio empleado por los científicos.

## ALGUNOS EJEMPLOS

Los toconceños nombran algunas aves pequeñas como pertenecientes a la *chacra* o jardín, tales como la *palomita*, la *catita*, la *chiriwa* (*Sicalis auriventris*; *Sicalis uropygialis*; *Sicalis olivascens*); el *ch'oto* (*Phrygilus atriceps*), el *colibrí* (*picaflor*), el *zorzal*, el *chingolito* (*Zonotrichia capensis*), la *chiribita* (*Bolborhynchus aurifrons*). Las arañas, sapos, culebras, gusanos y lagartijas, son clasificados como animales del *campo*. Entre los animales del *cerro*, incluyen la *vicuña*, el *wanaku* (*Lama guanicoe*) y un ave, el *culiculi*.

Una tercera clasificación que contiene a la primera, distingue la fauna de acuerdo a *clases*. Algunas de éstas se relacionan con el sistema científico de clasificación de las especies. Es el caso de animales *libres* como los felinos, *parinas* y patos. Entre los animales *criados*, los camélidos también son categorizados en *clases*. Pero la naturaleza de éstas no se corresponde con el sistema científico, porque tanto llamas como alpacas (*Lama pacos*), son clasificadas según el color, nombrado preferentemente en lengua nativa, e.g.: “Hay varias clases de llamas (...) **Lloraj llama** es la llama blanca. **Chuchi**, es de color sucio. **O'ke**, es gris. **Ch'umpi** es el color blanco como el de las cabras. Las llamas con manchas se nombran **Ajta**, **aj'chua**, **T'ajcha**” (Castro 1986: 10).

Otra distinción significativa que provisionalmente he llamado de *cualidad*, constituye una cuarta forma de clasificar. Esta categoría incluye a varias otras, teniendo en común que comprenden a una cantidad de animales que son altamente considerados en el sistema de creencias de los toconceños y que no se corresponde con el sistema taxonómico de la ciencia

---

<sup>8</sup> Estoy en deuda con el Dr. Jürgen Rothmann, zoólogo de la Universidad de Chile, quien realizó la identificación de las especies en terreno.

universitaria. Me refiero por ejemplo a los *cargueros* (o animales específicos dentro de este sistema, que cumplen la tarea de transportar riquezas entre cerros); otros usados para los *pagos* (ofrendas rituales) y aquellos especialmente utilizados para propósitos medicinales o para el bienestar de los seres humanos en el sentido de una eficacia simbólica ya sea que se utilicen solos o en compuestos preparados con plantas.

Entre los *cargueros* están aquellos animales que llevan la riqueza de los *mallku* (algunos cerros considerados tutelares por cada comunidad), a otros cerros generalmente considerados femeninos (*mallku t'alla*). Como en los casos previos, esta categoría se asocia a esta función singular que cumplen ciertos animales, sin excluirlos de otras. En este sentido, la vicuña, el sapo, el cóndor y el águila son ocasionalmente clasificados juntos como *cargueros de los mallku*. Otras categorías utilizadas para clasificar por los toconceños y que les permite reconocer y distinguir a los animales son el sonido, el contraste (e.g. de buena y mala suerte), el movimiento, la belleza, el tamaño, su capacidad de transporte, su calidad de comestible. En síntesis, estas son algunas de las categorías más prominentes, que permiten mostrar la estructura básica de percepción de la fauna por parte de los toconceños.

## **EL DOMINIO DE LO SAGRADO**

Es preciso clarificar que entre los pueblos originarios, muchos elementos de la naturaleza son potencialmente sagrados y pueden estar cargados de fuerzas negativas o positivas. Este es el modo en que ellos construyen su paisaje. Sin embargo, para los efectos de este escrito me referiré con más énfasis al tema de las montañas sagradas o *Mallku* (Berenguer et al. 1984, Castro y Varela 1993, Castro y Martínez 1996, Castro 1997a), que es un buen ejemplo de la compleja construcción de la naturaleza como cultura.

El lugar gravitante que ocuparon los cerros en ciertos aspectos de la ideología Inka y pueblos del Tawantinsuyu, ha quedado establecido a través de muchos escritos de los siglos XVI y XVII. Obras como *Dioses y Hombres de Huarochiri*, anónimo recogido a fines del siglo XVI por el padre Francisco de Avila (1966) y *Extirpación de la Idolatría del Perú* de Pablo José de Arriaga, escrita a comienzos del siglo XVII (1978), así como los escritos de Waman Poma de Ayala (1956), Bernabé Cobo (1890) y el padre José de Acosta (1962), entre varios otros, dan cuenta de esta práctica religiosa en los Andes. Por otro lado, E. P. Benson (1972) y Ch. Donnan (1978) han argumentado que la importancia de los cerros en la andinoamérica prehispánica posee una profundidad temporal muchísimo mayor a la del Inka (Berenguer et al. 1984).

La adoración de los cerros es hoy en día una práctica muy difundida en los Andes y que los indígenas mantienen simultáneamente con las prácticas de culto cristiano. En estos pueblos existe la creencia de que en los cerros residen ciertos espíritus o divinidades cuyas imágenes "...resulta a ojos no andinos, movediza y confusa, de contenidos a veces contradictorios" (Martínez 1983).

Uno de los elementos de mayor valoración y que impregna toda la vida cotidiana de los lugareños es el paisaje. Su percepción denota un saber íntimo y coloquial lleno de sacralidad que se integra y subordina en un concepto del paisaje que en el mundo andino, pareciera ser, uno de los niveles privilegiados de clasificación y significación (Martínez 1976, 1989). En este contexto,

diversos autores han demostrado la importancia que tienen los cerros para la población indígena de la región de estudio (Mostny et al. 1954: 94-95, Mariscotti 1978, Reinhard 1983, Berenguer et al. 1984, Barthel 1986, Castro y Varela 1993, Castro y Martínez 1996, Castro 1997a).

Mariscotti (1978) ha realizado un extenso estudio sobre *Pachamama* y las concepciones vinculadas a la tierra, centrado principalmente en la vecina puna de Jujuy y que también remite a las poblaciones del sur del salar de Atacama (Socaire, Peine). Salvo algunas referencias aisladas a esta divinidad en otros puntos de la provincia, desconocemos su integración en un sistema más complejo (Lagos et al. 1982, Berenguer et al. 1984). Pero hay ciertos indicios; por ejemplo, un pastor de Lequena, localidad situada en el Alto Loa, relataba que los cerros y volcanes tenían distintos origen. Los primeros son estrellas que bajaron a la tierra y se transformaron en cerros, en tanto que los volcanes regulan el funcionamiento de la tierra, puesto que existen volcanes de fuego (e.g. el Licancabur), de agua (e.g. el San Pedro) y de viento. De éstos últimos depende, en gran medida, el que haya tormentas y lluvia (Castro y Martínez 1996).

Aparentemente, el sistema de veneración a las altas cumbres está relacionado al culto de los antepasados en tres niveles de sacralidad ascendentes: el nivel más inmediato estaría compuesto por los parientes fallecidos, cuya disposición (por ejemplo en el actual cementerio de Toconce), guarda cierta relación con la ubicación de los volcanes tutelares, que reciben ofrendas y sacrificios durante el ritual fúnebre. El segundo nivel sería el de los "abuelos", "gentiles" o "antiguos" moradores precolombinos de la región, los que son profundamente reverenciados y a los que hacen ofrendas y sacrificios en los lugares en que moraron (clasificados por ellos como "abuelares", "gentilares" o "antigüedades"): poblados, silos, corrales, terrazas de cultivo, canales y otros vestigios hoy abandonados, especialmente cuando hacen uso de ellos. Esta reverencia de que son objeto los "gentiles", se basa en su "sabiduría" e "inocencia" (Castro 1988)<sup>9</sup>. El tercer nivel, representativo de la más alta sacralidad, estaría compuesto por las *achachilas* -combinación de antepasados elevados a niveles míticos y lugares de origen de los linajes- que han adoptado la forma de cerros, volcanes, piedras u otros lugares prominentes y que son denominados *mallku*. En estas alturas se encuentran "mesas" donde las divinidades viven gozando de una muy buena vida, tomando alcohol y mascando coca (Aldunate et al. 1981).

Un número importante de cerros pareciera personificar ciertas entidades sagradas, de carácter local o regional, que pueden aparecer como: A) deidades proveedoras de ganado y dinero, muchas veces vinculadas con las riquezas minerales del interior de los cerros y relacionadas con lagunas y agujeros o manantiales; esta representación de la deidad tiene una cierta carga negativa o peligrosa; B) como una deidad relacionada con las labores agrícolas y ligada a los fenómenos atmosféricos -rayo, trueno, etc.- con capacidad de fertilizar la tierra; y C) como una deidad protectora de la vida, de la salud o prosperidad de la gente. En el primer caso podrían citarse algunos de los cerros de la hoya del río Loa. El León (5771 msnm), por ejemplo, llamado "*mallku* Agua de León", es considerado como muy rico en ganado, tiene "...riquezas de los antiguos" y tiene propiedades de como "aviador" (proveedor). Este mismo cerro Agua del

---

<sup>9</sup> Habría que señalar, sin embargo, que el caso de las confluencias de ríos y el arte rupestre prehispánico, aún cuando reciben ofrendas, no podrían ser considerado como intrínsecamente en la conceptualización de lo sagrado. Estos casos y particularmente el arte rupestre, son respetados con temor. Ellos pueden activar fuerzas negativas hacia los humanos, en condiciones especiales (e.g. transitar al atardecer, transitar sin compañía). Las fuerzas negativas pueden hacerse presentes en el ámbito de lo sagrado, si no se cumplen debidamente los rituales.

León o Puma Orko, junto a los cerros Potrero, San Pedro, San Pablo y Cupo, “habilita para Chuqui”, frase que alude a que estos cerros contribuyen a la gran riqueza del mineral de Chuquicamata. Correspondientemente, los cerros de Cupo y los de Chuquicamata son considerados femeninos, en oposición a los primeramente mencionados que son masculinos (Berenguer et al. 1984), división sexual también presente en Caspana, entre los cerros considerados tutelares por la comunidad (Delano 1982, Castro y Martínez 1996, Villagrán et al. 2000). Asimismo, la connotación peligrosa de estos cerros y de los manantiales vinculados al ganado, se puede advertir en relatos específicos recopilados en el área de estudio (Castro y Martínez 1996).

Respecto de la segunda configuración de los cerros, como entidades vinculadas a las labores agrícolas, la etnografía realizada en las comunidades de Santiago de Río Grande (3380 msnm) y Socaire (3500 msnm), ambas en la cuenca del salar de Atacama, revela que con ocasión de la “limpia de acequias”, ceremonia destinada a la limpieza de los canales de regadío, en ambas localidades se rinde culto a los cerros. En Santiago de Río Grande los *puricamanes*, dirigentes de la limpia de canales, con sus ofrendas piden a los volcanes, viento y lluvia (entre otros), permiso para realizar la limpia (Lagos et al. 1982). En tanto que en Socaire, la importancia de los cerros es tal que hay una ceremonia especial para rogarles que den bastante agua. Durante la misma, se hacen ofrendas a varios cerros para “...concentrar el agua de otras montañas importantes en el cerro Chiliques” (Barthel 1986). Las ofrendas se hacen a dos listas de nombres de cerros, ubicados al norte y sur del pueblo, respectivamente (Barthel 1986). Hay referencias similares para las comunidades de Peine (Mostny et al. 1954: 91) y Toconce (Berenguer et al. 1984, Castro 1988, Castro y Varela eds. 1994).

Con relación a la vinculación de los cerros, como deidades dadoras de salud y suerte, hay descripciones de varios lugares en los que se hacen “pagos” u ofrendas a los cerros, para protegerse de las enfermedades. *Qhawarina punta* es uno de ellos, en Toconce, desde donde se pide a *Paniri*<sup>10</sup> *mallku* por la salud de quien está enfermo.

Otros testimonios que tenemos disponibles hacen recaer responsabilidades, especialmente acerca de la salud en los “gentiles”. Martínez (1983) se refiere brevemente a los límites vagos y confusos entre la imagen del “dios de los cerros” y la del gentil, “...al punto que, algunas veces, ambas figuras casi se superponen” y en otras ocasiones la “distinción es tajante”. Aun cuando confusa, la identidad entre cerro y gentil resulta plausible a la luz de algunos datos citados por este autor, especialmente cuando señala que en muchos lugares tanto el “dios de los cerros” como el gentil son designados con el correspondiente quechua o aymara para “abuelo” o “antepasado” (Berenguer et al. 1984).

Las capillas cristianas que hay en varios lugares de la zona, muestran una relación con estas montañas. Tanto la capilla de San Santiago, situada en el sector central del sitio arqueológico de Likan, en Toconce, como aquella situada en el interior del cementerio actual de esta comunidad,

---

<sup>10</sup> Es preciso hacer notar que fue el ayquineño Tomás Panire, quien en el siglo XVIII lideró la rebelión regional vinculada a las rebeliones de Tupac Amaru (Hidalgo 1986). *Mallku Panire* es la deidad tutelar más significativa para la gente de Ayquina. Aunque es invocado en la mayoría de las costumbres tradicionales, su capacidad de hacer producir lluvias benéficas para una buena siembra y para los pastos del ganado, es explicitada en las peticiones que se le hacen con ocasión de la limpia de canales (Castro y Varela eds. 1994).

orientan su acceso hacia los cerros. Igualmente, en el trayecto entre Ayquina y Toconce se observa desde el camino un total de cinco de estas capillas, cuyas orientaciones son, según el orden con que aparecen en el viaje, las siguientes: volcán Línzor, volcán Paniri, volcán Toconce, volcán Tatio y volcán Toconce. Algo similar se puede decir de la orientación del vano del cementerio y de las "cajas" de la plaza de sacrificios (Berenguer et al. 1984).

Este paisaje, en sus más distintos planos (económico, social y ritual), conforma un todo significativo que, por una parte, posibilita su ordenamiento y por otra, su manejo. En este sentido, no sólo los espacios productivos son los considerados en una topografía y una toponimia significantes. También los son aquellos que en nuestra lógica, podríamos considerar improductivos o no utilizables (Castro y Martínez 1996). En el área de estudio, hemos recopilado relatos orales que documentan claramente estas situaciones (ver, por ejemplo, Castro 1988; Castro y Varela 1993).

## **PALABRAS FINALES**

Con este esbozo, alcanzamos a atisbar una filosofía diferente, producto de hombres y mujeres que van desarrollando un discurso hundido en lo concreto, en rasgos del ambiente que dicen relaciones.

Como la totalidad de las costumbres de un grupo humano siempre forman parte de un sistema, en este trabajo quisimos acercarnos un poco a un pensamiento a través de sus propios modelos reales, porque aunque esta percepción ha surgido del mito, la magia y el saber empírico, no por ello dejan de ser historia. Nos asomamos así a un mundo en donde el transcurrir cotidiano está presente en el ritual y el mito que reafirma la vida, ambos aspectos conteniendo lo natural y lo sobrenatural. Esta realidad está profundamente arraigada en la religión que se crea a partir de la concepción que una sociedad tiene sobre la naturaleza, las personas y sus relaciones. Para comprenderlo, es preciso un acercamiento hacia los valores andinos que tome en cuenta la conducta de hombres y mujeres insertos en sociedades reales, en donde lo sagrado -surgido de la naturaleza y la vida cotidiana- se extiende también a otros planos, no por ello menos reales.

Desde esta perspectiva, el saber indígena es un complejo proceso en el que toman parte los sentidos y el intelecto de quienes participan en él. Está hecho para los dioses y para los hombres, para crear ese vínculo de comunicación social que incluye ideas, sentimientos, normas y valores. Ningún aspecto de la vida es ajeno a la dimensión de lo sagrado. En esta percepción no hay un interés por los objetos en sí, sino en cuanto expresan su carga positiva y negativa. De ahí la importancia del rito que enfrenta la vida emocional en sus dimensiones más profundas: una realidad comprometida, donde la decisión mágica se afirma y se logra; un sentimiento de unidad de la vida, de unidad de todas las cosas en un universo sacralizado en donde todo es mutuamente dependiente. Así, el saber indígena es una forma de participación religiosa en las fuerzas de la vida y una manera de existir en el mundo porque, en definitiva, todos los modelos que permiten construir su mundo provienen de la realidad. Se trata de imágenes de su ambiente natural, empleadas como signos para denotar contenidos propios; un sistema metalingüístico mediante el cual es posible conceptualizar el mundo (Castro 1990). Hemos intentado remitir a un pensamiento indígena en el que la complejidad, la sutileza, el manejo de las posibilidades de

producir significación, parece ser una constante. Nuestro profundo desconocimiento de todo este ámbito en las diferentes comunidades, bastaría para reflejar la enormidad de la tarea etnográfica pendiente (Castro y Martínez 1996).

Los estudios etnográficos en las tierras altas del norte de Chile son de mucha prioridad, porque la explotación del agua con fines industriales y urbanos han ido reduciendo dramáticamente extensas áreas de pastizales naturales, ojos de agua y cursos de agua, haciendo cada vez menos posible la vida de los seres humanos, la flora y la vegetación en estos territorios y produciendo la migración forzosa y paulatina hacia los centros urbanos. Hay varios ejemplos, pero sin duda la población de Toconce es una de las más afectadas por esta situación (ver Aldunate 1985, Castro 1997b). No obstante, su población originaria, hasta ahora, ha permanecido en su territorio.

## CONCLUSIÓN

Este caso de estudio pretende mostrar algunos de los fundamentos que permiten considerar a Ayquina y Toconce (y lo mismo podría decirse de Caspana y Cupo, en la misma subregión de río Salado), como paisajes culturales asociativos, en concordancia con el *Reporte de la reunión de expertos sobre Paisajes culturales europeos de valor universal*<sup>11</sup>. Por razones de espacio, hemos dejado fuera investigaciones realizadas y en curso, que dan cuenta de la arqueología (estudios específicos en arquitectura, senderos prehispánicos, arte rupestre y paleotecnologías agrohidráulicas, por ejemplo), y la etnohistoria en el área de estudio, las que documentan otras categorías de paisajes culturales, como por ejemplo *paisaje cultural fósil* o *relicto* o *paisaje de continuidad*, que están incorporados en la concepción de los lugareños para su construcción social del paisaje. Adicionalmente, este ejemplo representa la estribación más meridional dentro del área andina, de influencias altiplánicas desde el punto de vista histórico cultural y la última estribación del altiplano sur andino, desde el punto de vista fisiográfico y vegetal, lo que le otorga su carácter único y universal.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo está dedicado a la gente de Toconce, especialmente a Natividad Berna Anza, Víctor Berna Anza y Juan Ayavire, hombres sabios de este pueblo, por sus generosas enseñanzas y a las pastoras de Turi, originarias de Toconce y Ayquina, como la Sra. Jerónima y la Sra María. Mis agradecimientos al Dr. Jürgen Rothmann por la identificación de las especies faunísticas. Desde la década de los '70, las investigaciones han sido realizadas gracias a los aportes de la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile (1975 a 1992) y de Fondecyt Proyectos 1148-90, 1970908 y 1970528 (1990-2000). En el marco de estos dos últimos proyectos, se preparó la ponencia para la Reunión UNESCO - Arequipa - Colca, Perú, 1998). Esta versión escrita para su publicación, ha sido solicitada en el año 2001 (U. de Chile - Fondecyt 10110068).

---

<sup>11</sup> UNESCO, 1996. Viena, Austria. *Bureau of The World Heritage Committee*.

## LITERATURA CITADA

- ACOSTA, José de  
1962 **Historia natural y moral de las Indias**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (2da. Edición).
- ADORNO, Rolena  
1987 "Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina". **Chungará** 18: 101-143. Arica, Instituto de Antropología de la Universidad de Tarapacá.
- ALDUNATE, Carlos  
"Desecación de las vegas de Turi". **Chungará** 14: 135-140. Arica, Instituto de Antropología de la Universidad de Tarapacá.
- ALDUNATE, Carlos, José BERENGUER y Victoria CASTRO  
1981 "La función de las chullpas en Likán". **Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena** (Valdivia 1979), págs. 129-174. Sociedad Chilena de Arqueología y Universidad Austral de Chile. Santiago, Ediciones Kultrun.
- ALDUNATE, Carlos, Juan ARMESTO, Victoria CASTRO y Carolina VILLAGRÁN  
1981 "Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce". **Boletín del Museo Nacional de Historia Natural** 38: 183-223. Santiago.  
1983 "Ethnobotany of Pre-Altiplanic Community in the Andes of Northern Chile". **Economic Botany** 37 (1): 120-135. New York.
- ARRIAGA, Pablo José de  
1968 **Extirpación de la idolatría del Perú**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209. Ed Atlas.
- ÁVILA, Francisco de  
1966 **Dioses y hombres de Huarochiri**. Edición de J.M. Arguedas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- BARTHEL, Thomas S.  
1986 [1957] "El agua y el festival de Primavera entre los Atacameños". **Allpanchis** 28: 147-184. Cuzco.
- BENSON, Elizabeth  
1972 **The Mochica**. New York, Praeger Publishers.
- BERENGUER, José; Carlos ALDUNATE y Victoria CASTRO  
1984 "Orientación orográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la fase Toconce". En: **Simposio Culturas Atacameñas** (44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester) págs. 175-220. Antofagasta, Universidad del Norte.
- CASTRO R., Victoria  
1986 "An approach to the Andean Ethnozoology: Toconce". En: *Cultural Attitudes to Animals Including Birds, Fish and Invertebrates*, Vol II. The World Archaeological Congress. Allen & Unwin. Southampton.  
1988 "Entrevista a un Yatiri de la localidad de Toconce". En: **Plantas medicinales de uso común en Chile**. Tomo III. Ed. Paesmi.

- 1990 "Artífices del barro". En: **Artífices del barro**. Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- 1997a **Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama La Baja**. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria. Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago.
- 1997b "Fragilidades, equilibrios, ética. Sobre patrimonios culturales y naturales". **Boletín del Movimiento Agroecológico Chileno (MACH)** 5 (18): 23-27. Santiago.
- CASTRO, Victoria y José Luis MARTÍNEZ
- 1996 "Poblaciones Indígenas en la Provincia de El Loa". Vol. II, Etnografía, págs. 69-109. Santiago, Editorial Andrés Bello.
- CASTRO, Victoria y Varinia VARELA
- 1993 "Así sabían contar". **Oralidad** 4: 16-27. La Habana, Oficina Regional de la UNESCO.
- CASTRO, Victoria y Varinia VARELA (editoras)
- 1994 **Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos milenarios andinos**. Santiago, Fondart - Fundación Andes.
- COBO, Fray Bernabé
- 1890-93 [1653] **Historia del Nuevo Mundo**. Biblioteca de Autores Españoles, tomos I y IV. Sevilla, Imprenta E. Resco.
- DELANO, Priscilla
- 1982 **Aspectos socioeconómicos de una comunidad del Norte Grande: Caspana**. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile. Santiago.
- DONNAN, Christopher
- 1978 **Moche Art of Peru**. Los Angeles, Museum of Cultural History, University of California.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
- 1980 (1593) **El Primer Nueva Coronica I Buen Gobierno**. Edición a cargo de J. V. Murra. México, D.F., Siglo XXI Editores S.A.
- HIDALGO, Jorge
- 1986 **Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750 - 1793, and its Response to the Rebellion of Tupac Amaru**. Ph.D. thesis. University of London.
- LAGOS, Reinaldo, Emilio MENDOZA y Nolberto AMPUERO
- 1982 "La noche de los abuelos en Santiago de Río Grande". **Chungará** 9: 247-274. Arica, Universidad de Tarapacá.
- MARISCOTTI, Ana María
- 1978 "Pachamama Santa Tierra". **Indiana**, suplemento 8; Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut.
- MARTÍNEZ, Gabriel
- 1976 "El sistema de los Uywiris en Isluga". En: **Homenaje al R.P. Gustavo Le Paige S.J**, págs. 255-327. Santiago, Universidad del Norte.
- 1983 "Los Dioses de los Cerros en los Andes". **Journal de la Societe des Americanistes** LXIX. París.
- 1989 **Espacio y pensamiento**. La Paz, Hisbol

MOSTNY, G., F. JELDES, R. GONZALEZ y F. OBERHAUSER

1954 **Peine, un pueblo Atacameño**. Publicación N° 4 del Instituto de Geografía. Facultad de Filosofía, Universidad de Chile.

MURRA, John

1972 "El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: **Visita de la Provincia de León de Huanuco**, Tomo 2: 429-476. Huánuco.

REINHARD, Johan

1983 "Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas". **Cuadernos de Historia** 3: 27-62. Santiago, Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile.

VILLAGRÁN, C., J. J. ARMESTO y M.T. KALIN ARROYO

1981. "Vegetation in a high Andean transect between Turi and Cerro León in Northern Chile". **Vegetatio** 48: 3-16.

VILLAGRÁN, Carolina y Victoria CASTRO

1999 "Etnobotánica y manejo ganadero de las vegas, bofedales y quebradas en el Loa Superior, Andes de Antofagasta, Norte de Chile". **Chungará** 29 (2): 275-304. Arica, Departamento de Ciencias Sociales, Administrativas y Económicas de la Universidad de Tarapacá.

VILLAGRÁN, Carolina, V. CASTRO y G. SÁNCHEZ

2000 "Etnobotánica y percepción del paisaje en Caspana (Provincia El Loa, Región de Antofagasta, Chile) ¿Una cuña atacameña en el Loa Superior?". **Estudios Atacameños** 16. En prensa.