

# Así sabían contar\*

VICTORIA CASTRO

VARINIA VARELA

16

Uno de los aspectos más significativos dentro del tema de religión y sociedad es el de las idolatrías, inaugurado en América a partir del siglo XVI. Puesto que la conquista se hizo en nombre de la evangelización, la Corona ordenó destruir todas las manifestaciones de la religión autóctona con el objeto de extirpar las idolatrías. En los Andes, la acción inicial fue formal y actuó como pretexto ligado al "espejismo del oro". Solamente a partir del primer Concilio Limense de 1551, se comienza a unificar los métodos de la extirpación de idolatrías y de la conversión de los indígenas con mandatos expresos para destruir y quemar ídolos "y santuarios, prohibiendo los cultos indígenas. Con el tiempo, y particularmente con la administración del virrey Toledo, los mecanismos se perfeccionaron y la práctica de extirpación se hizo más efectiva, especialmente a través de las Visitas. Al mismo tiempo, el concepto de idolatría cobra una amplia extensión, incluyendo toda conducta andina considerada no cristiana. En este ámbito histórico, la cultura autóctona opta paulatinamente por conservar ocultamente sus creencias por medio del "reemplazo" de significados propios dentro de los marcos de la religión oficial. En esta interdigitada trama de significaciones, se desenvuelve la vida de los indígenas quienes en la práctica no abandonan sus cultos sino que en el largo proceso histórico que sigue hasta nuestros días, reorganizan y actualizan sus contenidos. De ahí la importancia metodológica del archivo oral y de la encuesta etnográfica, que permiten penetrar en las esferas inaccesibles de la historia andina y en lo particular, aprehender la actualización de los segmentos del pasado religioso en la práctica social del presente.

El objetivo de ir haciendo una historia andina, requiere de estudios locales, en los que distintas

esferas de la realidad, entre ellas la religiosa, han actuado como mecanismos de salvaguarda de la identidad cultural andina en microunidades significativas. Esta memoria colectiva inédita, es parte de una historia activa que reinterpreta sus contenidos religiosos según el contexto social en el que se desarrolla, siempre impregnada de sacralidad en todos los ámbitos de su quehacer cotidiano.

El lugar gravitante que ocuparon los cerros, en ciertos aspectos decisivos de la ideología entre los Inkas y pueblos del Tawantinsuyo, 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 P. 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 Guamán Poma de Ayala (1956:93), Bernabé Cobo (1890: 344-345; 1893, IV: 6) y el P. 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. B. Donnan (1978) han demostrado que la importancia de los cerros dentro de la ideología andina 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 del 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).

Es por ello que consideramos un aporte más al conocimiento y comprensión del mundo andino, la entrega de una serie de etnotextos sobre el tema de las deidades de los cerros, sus poderes

---

\* Es resultado del Proyecto FONDECYT 1148-90. Universidad de Chile, Departamento de Antropología.

y las necesarias ofrendas, que a lo largo de muchos años hemos recopilado en los pueblos del Loa Superior, particularmente en la cuenca del Río Salado.<sup>1</sup>

#### Antecedentes Regionales: Provincia El Loa

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. Estudios de detalle, han permitido conocer la existencia de categorías sistemáticas que ordenan y otorgan significado a la flora y fauna (Aldunate *et al.* 1981; Mostny 1954; Castro V. 1986). Esto último se integra y subordina a un concepto del paisaje que en el mundo andino, pareciera ser, uno de los niveles privilegiados de clasificación y significación (Martínez G.: 1976: 266 y 1989). En este contexto diversos autores han señalado la importancia que tienen los cerros para la población indígena de la región (Mostny 1954; Berenguer *et al.* 1984; Mariscotti 1978; Barthel 1986; Rein-hardt 1983). (Castro V. y Martínez J. L. 1990).

Mariscotti ha realizado un extenso estudio sobre Pachamama y las concepciones vinculadas a la tierra, centrado principalmente en la vecina puna de Jujuy y que toca, de manera lateral, 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 (Berenguer *et al.* 1984; Lagos *et al.* 1982). En esta misma línea podría señalarse la ausencia de estudios sobre la percepción del mundo y sus posibles niveles distintos (Kay Pacha, Hanan Pacha y Ukhu Pacha, u otros). Recientemente, un viejo campesino de Lequena, punto situado en la ribera del Alto Loa, relataba que los cerros y volcanes tenían distinto 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 Li-cancabur), de agua (e. g. el San Pedro) y de viento. De estos últimos depende, en gran medida, el que haya tormentas y lluvia (Castro V. y Martínez J. L. 1990).

Aparentemente, el sistema de veneración a las altas cumbres está, de alguna manera, relacionado al culto de los antepasados entre 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 y que reciben

1 Los relatos pertenecen a pobladores de las localidades de Toconce, Aiquina, Turi, Cupo e Inacaliri, y han sido recopilados entre 1979 y 1988.

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 ("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" - dice el Yatiri de Toconce. 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 a) como 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 "demoníaca" o - cuando menos- 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 (Berenguer *et al.* 1984).

En el primer caso podrían citarse algunos de los cerros de la hoya del río Loa. El León (5.771 mts.) por ejemplo, llamado "mallku" Agua del León es considerado como muy rico en ganado, tiene "riquezas de los antiguos" y es considerado como "aviador"<sup>2</sup> (Berenguer *et al.* 1984: 181).

Este mismo cerro Agua del 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.* *ibid*), división sexual también presente en Caspana, entre los cerros Koller y Kabor, el primero masculino y el segundo, femenino (Delano 1982: 49) (Castro y Martínez *op. cit.*)

2 Ver glosario

La connotación peligrosa o "demoníaca" de estos cerros y de los manantiales vinculados al ganado, se puede advertir en el siguiente relato, recogido en la vega de Turi, cuando las pastoras, nos prevenían de acudir al manantial que hay allí, durante la noche:

"Le va a comer el Cuco a esta hora. -¿El cuco?-, se está bañando a esta hora. Mañana vas a buscar agua. -¿Y qué pasa si sale el Cuco y uno va a tomar, a buscar agua ahí?- Se lo come a uno. Antes, uno que se llamaba Severino, dos hijas tenía, vivía arriba del baño [el manantial], ahí tenía una casa. Dice en la noche, que había un ruido, el agua que sonaba, como si estuviera un animal dentro del agua, como pato, así sonaba el agua. Entonces había "aguaitado", él estaba alojado en una piecita chica entonces al levantarse había un caballero, de terno, bien peinado así, estaba parado así, un hombre con cuello blanco y camisa blanca... Se ha asustado, se enfermó, por allá por Lasana, por Chiuchiu allí falleció.

-¿Y el Cuco tiene sus llamas también?-No, tiene oro, plata sí puede tener. Arriba del agua dice que está tirado, con un látigo, una culebra. Una vez, ya estaba bien oscuro, fui a buscar harina, fui al molino. Ahí yo venía despacio, yo venía para acá..., entonces sentí un ruido, cuando miré así para allá, p'al otro lado ahí en la huella estaba llegando, de un cerrito estaba bajando así, estaba bajando en una tropa, como que bajarán una tropa de mulas así, entonces clarito venía sonando ¡Tchuc, Tchuc!, como sonara espuelas o freno así...

"Esa vertiente es un "encanto", dicen". (Turi, 1987) (Castro V. y Martínez J. L. 1990)

En relación a la segunda configuración de los cerros, como entidades vinculadas a las labores agrícolas, la etnografía realizada en las comunidades de Santiago de Río Grande (3.380 mts.) y Socaire (3.500 mts.), 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, ubica-

dos al norte y sur del pueblo, respectivamente (*ibid.*). También conocemos referencias similares para las comunidades de Peine (Mostny 1954) y Toconce (Berenguer *et al.* 1984; Castro V. 1988).

En 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 mallku por la salud de quien está enfermo. Otros testimonios que tenemos disponibles hacen recaer responsabilidades, especialmente acerca de la salud, en los "gentiles". Hay sin duda una ambigüedad, a la que, por lo demás, no son totalmente ajenas las otras dos representaciones. Martínez (1983, *op. cit.*) 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 Martínez, 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 Likán, como aquella situada en el interior del cementerio actual de Toconce, 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 Linzor, 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. op. cit.*).

Todo este paisaje, en sus más distintos planos: económico, social, y ritual, conforma un todo significativo que posibilita su ordenamiento, por una parte, y su manejo, por otra. En este sentido no solo los espacios productivos son los considerados en una topografía y una toponimia significantes. También lo son aquéllos que -en nuestra lógica- podríamos considerar improductivos o no utilizables (Castro y Martínez *op. cit.*).

¿Qué significa Mallku?

En el área sur andina y en la región de estudio, aquellos cerros considerados tutelares que proveen, cuidan y son respetados por los lugareños, reciben el nombre de mallku. Sin embargo la extensión del término tiene una amplitud insospechada, que remite a mitos de origen, a la vida

misma para los indígenas.

Mallku, ah... ese mallku como ser ese, no pues., ese animal se llama mallku dicen, ese a macho le dicen pó, entonces nosotros creímos en mallku, ese no pues, es un animal, ese ese es un... nosotros el cristiano idioma no más decimos mallku, ese cóndor macho ese tiene corbata blanco, por eso dicen ese es el rey de los cóndores los mallkus le dicen. Esta otra palabra como ser ganado, la tierra, este decimos, esta piedra es mallku pa' nosotros. Pa' ganado, por eso para hacer un floramento un ganado así. Entonces dice este es el pacha dice bendición de ganado que lo pague, campo, lugares, las piedras. La santa pachamama dice esta es la tierra, santa tierra dice, pachamama. La peña es mallku, el hueso, como ser también nosotros tenemos un hueso y decimos mallku también tenemos hueso. Y la carne es carne igual. Está viva la tierra, también. Es mundo! el mundo. Mundo está así como hecho el primer hombre, está hecho mundo, el cristiano, tierra, el mundo está vivo. La tierra está criando, las piedras está criando esos huesos, por eso nosotros antes alojábamos así haciendo floramentos del ganado mallku, hasta cerros, hasta tu andas si tienes aún creencias, entonces nosotros así en la altura vemos así entonces, pasas enfermo entonces dice otro mallku me agarró. Entonces tenemos creencias, esa santa hoja, coca le decimos, algunos maíces blancos así con eso te limpias entonces te mejoras (Toconce 1986).

Ah, puro chulla no más, ese dicen, a veces algunos trabajando así, se quiebran mucho el pie, entonces le hacen ver ese le agarra algún dolor, se quiebra todo, entonces ese le dicen, este,... le dicen mal- lku. Tierra es mallku. Ah, ese se llama mallku. Mallku en las peñas pero. Pero peña, too mallku son así, abuelito mallku ahí tienen floramento, hacen para el ganado, todo, entonces nombre no le falta, el mallku le dicen; mallku este mallku del ganado, ese mallku donde paran [el ganado] todo eso, mallku (Toconce 1986).

#### La riqueza de los cerros

Eso es Paniri mallku, kupu mallku ese es... tuku mamama... tuku mamamallku, Linzur mallkus ahí también ta' dando vuelta aquí! Pa' Bolivia Lipismallku (Toconce 1981).

Fundamentalmente la riqueza de los cerros se mide por sus minerales, porque tienen agua y porque son dueños de los animales, quienes los han prestado a los hombres. Se mide por lo que

tienen, pero fundamentalmente, por lo que dan. La idea de que originalmente fueron hombres, los autoriza a poseer ciertas cualidades humanas como la avaricia y la generosidad para con los hombres.

Según los conocedores de las costumbres no todos los cerros son hombres, hay algunos femeninos a los cuales se les confiere mayor riqueza:

"Estos cerros habilitan para Chuqui, el León más; el Paniri, todos esos; el San Pedro, el cerro de Cupo. El cerro de Cupo es mujer dicen. Señora, señora es. La señora es que tiene más el todo. Guarda la casa también, la señora vé las casas, guarda. Así también eso es el campo. Todos son hombres. Chuquicamata es Ckutukuta mallku se dice y es mujer. Son ricos. El Echao, dicen que es apretao pa' largar la plata, todo. El Linzor es habilitador pero no como los otros cerros". Chukutuku ta' mallku es mujer. Un ricachón por ahí, todo habrá. Plata, oro de todo hay (Toconce, 1981; 1983).

Chukutuku'ta mallku no es hombre, es mujer. Antes contaban que todas las riquezas iban a parar a Chuqui. El arriero [algún carguero del mallku] llevaba oro y plata a Chuqui (Toconce 1984).

Kullirimallku es ricachón poh uh! (Toconce 1981)

Agua del León mismo tiene un poquito de vertiente. Cuando llueve corre hasta abajo. Cuando no llueve, ahí se mantiene el agüita y allá va a tomar uno. Los cerros K'olis buenos son, sale por ahí agüita cerca de Caspana. Kolli, de ahí sale. Pa' Atacama sale de Jaona y Putana, sí. De Machuca también. Esos son los para Ata-cama,. Lindas son, dulces (las aguas). K'ablor dicen que tiene agua por ahí, pero no pueden encontrar. Por ahí, pero reventones no más. A veces corre un pozo y se pierde. Y no tiene caja, nada para que dentren los minerales. No puede encontrar nada; buscando el oro ¡Cuando se iba a encontrar! Nunca nada. Bronce he visto, pirita así (Toconce, 1983).

Agua del León, ese está gritando a Chuqui y todos estos cerros para que haiga grandes negocios (...) Mucho cobre, plata y cobre, oro, de todo. Y allá (a Chuqui) es que va la remesada de plata, de oro, de todo por eso allá está grande el mineral (Toconce, 1981).

Ahí está el volcán está husmeando, si humea pues. Humea... San Pedro... adentro está. Azufre está amarillando ahí adentro. Si volcán por ahí está husmean-

do por ahí está hirviendo el agua... a la orilla arriba, hay azufre (Inacaliri-Toconce 1984).

Por eso que el azufre, algunas platas, de todo tiene. León es más, más rico, cerro Potrero no, tiene alquimia cerro Potrero. Alquimia, del otro lado dicen que hay un ...un soterráneo excavado, ahí quizá está el cuero de zorro, todo. Todavía puh! De ese cerro para atrás. Plata tendrá, plata. Hasta ahora han trabaja'o. El inka ha trabaja'o (Toconce 1984).

El aviador por estos confines, Pañirimal-Iku, Familitalla. Quirinchimallku, Quirin-chitalla, Soniquera mallku, Turunku mal-Iku (Inacaliri 1984).

## Los cerros y el Inka

Dice un antiguo yatiri de Toconce sobre el sol y el Inka:

Intillalla ...mmm llego calentito por rey que estaba arriba de un cerro... sol llegó calentito,... quería subirse el inka al solcito (Toconce, 1981).

De cerro negro pa'llá tenían plata enterrado, los gentiles. Y después vinieron los reinkas. Dicen que trajinaban a los rein-kas en andas. Los reinkas conversaban con cerro, con todo; aquel cerro que se ve allá en el San Pedro... en medio del cerro hay un volcán. En una peña hay una iglesia de los reinkas. Ahí dicen había campana de oro (Toconce, 1988).

## En el volcán San Pedro:

...en medio del cerro hay campamento del Inka (...) tambito incaico (...) del Inka (Inacaliri - Toconce, 1984).

Todo eso subía el inka, revisaba a su tierra. Um... así con el Inka va revisar tierra... por eso donde está Turke hay tronco de cardón, troncos de algarrobo qui hay encima, yo no he subió todavía [al cerro] (Toconce, 1984).

Se dice del cerro Echao o Chao, considerado mezquino por los lugareños que,

Estos cerros todos eran personas estos. Estos cerros negros son hombres. Este cerro de Cupo es mujer. Estos cerros estaban yendo a escapar; el Inka es que le da hondonazos. El cerro Echao le decimos, sacó la cabeza, era el más capacitado. Estaba viniendo de Bolivia el Inka. Le pidió la plata y el cerro Echao no quiso dársela y ¡Echao! ¡lo dejó todo Echao!. Así saben contar (Toconce 1984).

El Inka mandó un hondazo al cerro Echao

desde Colana; eso dicen, que la cabeza no está; le voló la cabeza, todo y quedó echao (Toconce, 1983).

Cuenta un pastor toconcino que por los años cincuenta, subió al Paniri con un grupo de científicos:

Bueno me sembraban bulla buscando ruinas, ruinas. Y las colcapuma sacaron, me perdí ante pues, no hay una murallita pirquita con casita ahí. Arriba es de inka pu. Inca, una murallita pirquita con casita ahí. Arriba es de inka puh. Inka claro, del rey Inka era pué, ahí se come, había palos y también en Paniri, había en Siloli. Inka sacarían, sí, de inka sacaron, así puh (Inacaliri 1984).

(¿Hay que hacerles ofrendas a los volcanes y cerros?)

Teniendo fe, claro pues..., eran segundos dioses los del Inca, abuelo... como Atahualpa, otros... rey Incas abuelos... Y por eso allí en la punta del cerro tienen unos algarrobos, tienen unas "mesas" ahí, estarán conversando con todo ahí. En todos los cerros hay "mesas" de abuelos (Toconce, 1979; Castro V., 1988).

En todos los cerros hay mesas de abuelos. (¿Qué llama mesa?) Una mesa es hecha en una piedra así, cuadrada, así entonces atrasito tiene una piedra así como asiento, ahí se sentaban y en esa mesa yo no sé que coquearán, tomarán; así echando coca, ahí, los rey Inca. Entonces, así, quizás tomaban en ese tiempo alcohol, coca (Castro V., 1988).

Pa' hacer los pagos, ir a los cerros esos eso usaba los Incas pue. Si, los cerros pa' hacer pagar, pa' esta cimentera pa' todo, pa' que produzca uh todo hay que hacerlo. (¿Cómo les paga?) yo masco ese tabaquito verde... ¡todo está! todo lo tengo que hacer y despacharles tomar un trago, que sean buenas mis cosas diciendo. Y pedirlo también así a mi domicilio también, esenciarlo un poco, en fin. ¡Todo está güeno! Así, para que llegue alguna cosa, si queda muy acertado uno, no se, por eso me llega alguna cosita, casualmente mm, siempre me llega. Siempre llega algo, onde voy siempre (Toconce, 1984).

Aviador Kullirimallku, nunca cerros mencionado, han sido tiempos de rey Inka, ah. Rey Inka, sí que llamaron así. Si no ha sido más también de los necesitados del camino (Inacaliri, 1984).

Cerros, el agua y la tierra

Una pastora de Turi, originaria de Toconce, nos relata que para que llueva es necesario "pagar", pero esta tarea debe realizarla quien sabe hacer los pagos, "el que sabe prepararlos con las costumbres", habitualmente un yatiri:

con chulla y el agua de mar y la coquita le echan en alcohol, con vino, de ahí lo van a dejar al cerro en un cantarito. Lo van a dejar más arriba de Toconce, donde hay un cerrito blanquito, bonito cerrito ahí, bien blanquito como esta loza, color de esta loza un morrito, ahí dejan el cantarito; más antes decían que lo hacían todos los años, aquí igual (en) ese cerrito chico (Turi, 1986).

Uno de los elementos fijos es el agua de mar y los registros etnográficos lo vinculan siempre más bien a la cumbre de los cerros. Por otro lado el nexo más fuerte entre el agua y los cerros está dado por San Santiago, patrono de Toconce y de varias comunidades del sur andino, que de algún modo representa a Illapa, el rayo (ver Gallardo *et al.* 1990).

En quichua se dice Pachamama; Santa Tierra en castellano y Mallku es piedra; Mallku le decimos, perdóname, te pagamos. Y este chulla es Santiago, para que haga llover, para que llueva, para que sirva todos los campos, para el ganado. El hatta, chulla le decimos nosotros, es aire de agua, vertiente de agua, ojo de agua. Chulla hay que decir, para tata Santiago. Chulla, chulla, chulla Santiago; es como oración. Entonces está el chulla limpio, está saliendo el agua, está clarita el agua, igual que la lluvia.

¡Chulla, chulla San Santiago, que nos haga llover, que nos haga milagros! Y Santa Tierra lo mismo, que haga milagro también (Castro V. 1988).

-Y también pedían a- "tata Santiago"... así era la costumbre antes, por eso tomaban chicha, aguardiente, aguardiente tomaban más por eso son que habían las antigüedades. Y ese era un, un caballero se llamaba Agapito Anza, ese decía, ah, toda pedían hacia unas mesas, servía estos campos estos lugares. Pachamesa, ese sabía hablar así de todo, conchuilas de todo, de grano, de quinoa, de maíz, maíz plomo, de kolle dan cosa así, en quinoa también está estará toda es esta cuestión de grano, ese hacía una mesquite (mezcla) en un cantaritos así y se tiraban, tirábamos de estos campos... a la sunceque... que hay mallkuta que

hay pachamama po' yuta eso.

Mencionando a los patronos de los animales:

y caballos San Santiago (...) Pa' que haga llover, galopeando el caballo en medio de las lomas, tronando. Sacando chispa en medio de las lomas, con herraduras de bronce, frenillos de plata, espadas de plata también tiene (Turi-Aiquina, 1986).

El primer altar construido por los toconcinos para San Santiago, está sugerentemente situado entre ruinas preincaicas y su vano enfrenta al mallku Agua de León. (Gallardo *et al. op. cit.*)

La limpia de canales, ceremonia anual que se prolonga por cinco días en cada comunidad, es también ocasión para pedir a los cerros que haya abundancia de granos:

pa' cuidar semilla en la quebrada santa siembra, gritoneando ¡qué produzca grano! Tomando tinka pa' la buena siembra, usted quería buena siembra tenías q' estar viviendo; bailando con corneta y con putu. Todos llevan tinka, pa' que el Línzor largue más agua; estos campos despolvaos, qui más que aumente el vertiente de agua ¡Harta fuerza! (Toconce, 1983).

Aytahao Jamuncheiquei na ei cayuno y Toconcito ei una napaj iranu tarpunapajtai produciji [producir] santu granu eh! Corechujcha mama Avillamama Charquemama ei tata... alimenta con eso. Linzur mallku Linzur talla... que santa ribiera todo sus manojos reganaba [regaba], quei tai reganaba quei tupuigrano, granos toconaman. Todo grano, esos pedían la gente antigua (Toconce, 1981).

Y en la fiesta de Carnaval que también se realiza anualmente se cantan coplas y remates:

Sacan del cerro Paniri, sacan del cerro..., sacan del mesón, nuevo remate sacadito del... no de la silla del mesón dicen, hay un pájaro en ellas quemazón. Por ahí va. De cerro de Paniri (Turi-Ayquina, 1986).

Los cerros y los animales<sup>3</sup>

La denominación de animales "cargueros", alude en términos muy amplios y generales a aquellos que "transportan" la riqueza de algunos

3 Esta sección del trabajo está basada en Castro V. 1986

Mallku a otros, que generalmente son femeninos (mallku T'alla) y que la mayoría de las veces son objetivamente ricos en minerales (Castro V., 1986). Así, "se nombran juntos ocasionalmente": la vicuña, el guanaco, el lagarto, el sapo, el cóndor, el guaicho, como "cargueros".

Es carguero de los mallku [el guaicho]... por eso es arriero. Otros cargueros de mallku. Alpaca, vicuña, llamo, todos son cargueros de los mallku. Dicen que el lagarto es la tierra (...) es carguero de los mallku. Ato ese es zorro, perro de mallku dicen no? (Turi-Toconce, 1986).

Guaicho:

Es chico como una palomita. Canta en la mañanita, al amanecer y chifla "güicho-güicho". Este pajarito antes era una persona, era un arriero. Por eso chifla en la mañana. Así dicen, así contaban (Toconce, 1983).

Esta ave, aparece en una condición equívoca de persona y de ave (siempre como arriero), en el contexto de un relato sobre los animales cargueros -lagarto y vicuña- Los animales cargueros son aquéllos que trasladan las riquezas de los Mallku "aviadores" (los que proveen) de Toconce. Es arriero porque es carguero de los mallku.

Lagarto también es carguero. Vicuña creo también, que también es carguero... que descarguen el llamito que tengo cerca... aquí está carga'o, al otro día, está... echa'o carguerito, encima una barrita de plata. Carga'o de plata descarga'o quis que estaba sinchao con una culebra que era la sogá. Ah, ese que era la sogá para apretarlo como hebilla. Dije el caballero hay que pescar con un palito, que... la sogá se pesca así, no con la mano pero mi sogá siempre me echo sobre el carguero atabajo la carga mía, otra vez... le echó así al hombro, así. Así es que uh! el arriero que viene tambo ahí varios guai-chos ahí, dice que estaba en un callejón qui no había ningún animal. Había gente seguramente ahí, ellos no sabían nada, primera vez que estaba ahí viviendo la vizcacha en un callejón uh!... harto que llegan... el mismo cornetería llegó que llegó ahí quis qui está apiladito ahí pu. Ta ahí! en un planito, ahí está... aquí estaba enojado el arriero estaba todo echa'o en su bolsillo, más pesao, más pesao ya no podía que llegar a su casa que tremendo barros cruce... la plata. Ah en el bolsillo, sí pesado se veía puh! Un cuerito así... Así todo eso saben contar (Toconce, 1984).

Uno de los animales cuyo uso es muy amplio en rituales y enfermedades es el cuy. En espe-

cial esta, la vicuña, el llamo y la parina son de utilización en ofrendas vinculadas con la lluvia, las "antigüedades", el nacimiento, la muerte y las enfermedades". Otros animales como el cóndor y el lagarto son percibidos como beneficiosos para la salud y aún cuando tienen una dimensión sagrada, ésta es separada de sus propiedades curativas con mayor énfasis que en el caso de los anteriores.

El cuy:

Los cuyecitos son buenos para los pagos. Cuyecito blanco para sanar enfermedad. Toda enfermedad. Sana uno con ese cuyecito. El cuyecito tiene siete Charas. Siete cosas paga. Todos los cuyes tienen siete charas. Todos los animalitos tienen siete charas, pero ese [el cuy] es el más válido de todos (Toconce, 1983, Turi, 1986).

El lagarto:

El lagarto es carguero. Vive observando. Se pone en una peñita para cazar moscas o cerca del agua. Son remedio (Toconce, 1983).

La Parina:

De parina, plumas para lo pagos. Pagos para la lluvia, bien rosaditas, pago para que llueva con agua de mar. Echaban una *Chulla* poca. Ya no está haciendo la gente. En esas alturas [señala los mallku de Toconce], cuando estaba bien nublado, hacían como unas ollitas de barro. Le ponen con florcitos y flor misma, con, *pesko* -flor. Con coranzoncito de vicuña usaban. Muchas clases de *Chulla* para ese pago, quinoa rosada. Hablaban mucho de quichua, plumitas bien bonitas, rosaditas, para hacer el pago. Plumitas de Jototo para los pagos. También el Inka ocupaba. En chulqui, el Inka lo usaba. Ahí están las parinas puestas en pago. De *Jototo* para las enfermedades y para las ánimas, para los antiguos. En Likán, de los abuelos ha hecho pagos para las antigüedades. Pagando a los antiguos arriba, en el cerro, se sana bien. De *Toco-co*, plumas más finas, es la mejor para los pagos, para nacimiento, para que vivan bien. De *Chururu*, para las almas. Esas plumas valen, De *Chururu* para la tierra, a las antigüedades, a veces pagan. Así decían los sabios, ellos nos curaban (Inaca-liri-Toconce, 1984).

La vicuña:

Es animal carguero (por relación a los bienes de los cerros). Guanacos y Vicuñas se nombran juntos. Solo hay en el cerro, se entran en el ojo de Agua del León y en el Carcanal. "En las lagunitas

del cerro toman agua. Había mucha vicuña. Libre. Esos son silvestres". (Inacaliri, 1984 -Turi, 1986).

La vizcacha:

Quedan muchas vizcachas. También es animal carguero. Para los lugareños, los animales son del cerro; el mallku los ha prestado al hombre. Estas deidades tutelares hacen posible la vida, si se los respeta:

Claro dicen que hacen un recambio, dicen ellos, con cuyes siempre y tomar la sangre del cuye. Sí, aquí dicen los yatiris buenos cuando van pa'l lado de un cerro, así entonces dicen que cayó un llamo blanquito ¿no?, entero. Blanquito, ese es un pago. Si por eso si no hay un llamo blanco le hacen, hay que moler maíz blanco. Hacer una masa así y hay que hacer un llamito y tuktuka le dicen, de llamo siempre. Ahí se hace un llamito, grandecito. De masa de maíz blanco, un llamito con su cuchito. Ah entonces le llevan, le cavan por ahí le ponen con flores, con todo, después le echan coca, le echa vino, alcohol, después cuando van le saumerian y... ahí lo entierran (Turi-Toconce, 1986).

Los cerros y el ganado

En la ceremonia de enfloramiento del ganado doméstico, se invoca a los mallku, y se asperja en su dirección, por una vano del corral principal o wasi, que enfrenta a algún cerro tutelar. Se le pide a los cerros bendición para que se multiplique el ganado:

Que haiga mucho pues, cantidad de ganado pue (¿y cómo se le dice a ellos?) Tatakullirimallko que doy la bendicionta... señora Jahachuqui y bendicionta ( bendición)... mucho masta, asca cachungia maíz, piscawaranca jo, suncawaranca isun waranca... Ah, quichua Tatasainacaur, Tatacuricullawe Tatasmamashka mallku potrero talla Tatakullirimallku Llajmallku, pichuculla pichukama mamashka, tatashta, un jaukumeiko, tchapumeiko,... que haya aumento quei tatas mamas..., así hablaban de quichua, así pedían. Ah, también en Bolivia ahí donde hay ganado de ese también pedían, kuincha mallku, Kuincha tallaj, pichucuilla, pichukama (Toconce, 1981).

La mesa del floreo, las ofrendas:

Se les ofrece un poco de coca, aguardiente; se quema k'oa, wirakoa Santiago k'oa. Es planta sagrada, sí. El yatiri tiene que estar hablando mucho así. Pidiéndole a los cerros, todo al ganao hasta de

nuestra señora de todo. Ahí al ganao, miles por millares, piños de ganao. Se dice en quichua pues. Señalaku, levantando nombre del señor que bendiga en este santo... miles de millares de ganao... (Toconce, 1981).

Hay enfloramientos siempre tiene que quedar, se cantan, si enfloran los animalitos, si ponen ramito colora'o y todo, toman traguito y también, too se quema k'oa. Copa de k'oa de Santiago, esenciarlo, pa'que haya multiplico pa too, ves. El multiplico, que haya multiplico. El aviador que me habeí [que entregue] en la vega (Inacaliri, 1984).

Cuando el yatiri oficia un floramiento:

No, no toma, él está haciendo lo que va hacer [En Toconce]. Aquí no po'a veces le dan mucho trago empieza a tomar ya, se olvida cosas que hacer en Turi. Ah, ese [los llamos principales] le ponen más flores. Sí po'son guías. Después ya florean los demás. Las orejas de los llamos las tiene los hombres y las mujeres ponen las flores (Turi-Toconce, 1986).

Los cerros y el oficio de yatiri

-Sí que eres yatiri, kolliri también?- todo, todo, soy hijo del señor, estoy con espíritu de Jesucristo. Tengo mi espíritu... tengo mi espíritu. Todo yo, todas partes parece hei andado pa'rriba, pa'dentro, a la edad de doce años. Doce años a mí el trueno, ese rayo así andaba yo, tenía once o doce años era pastor, pobre andaba yo. Hacia arriba pa'lla. Entonces el trueno, yo andaba con cabras con ovejas, venta, mi mamá tenía hartas cabras como ochenta, tenía como veinte o treinta ovejas, corderitos. Y entonces en el campo me agarró la lluvia po', entonces yo tenía miedo, estaba uuuta! como bajaba agua de las quebradas, yo le pegaba a las cabras, las ovejas cuando llueve se amontonan juntan las cabezas, no importa cuerpo se moje no más y las cabras no po' arrancan a una peña donde se van a acurrucar en la peña mientras no pueda ahí dicen, se acurrucan arrancan las cabras. Entonces yo ahí las cabras se van a arrancar las ovejas, ¡pégales ovejas! De repente las cabras, están ahí, de repente llega el rayo yo estaba mirando salió chiu! viene como terrón de grasa de arriba y llegó ante mí, parece que es que me ha hecho. Cuando me di cuenta así a aparecer todo las cabras, ovejas estaban desparramadas pa'lla como es que hubiera llegado una bomba, la esparramado todo, y yo estaba apenas allí sentado, y apareció ante mí. Me quedé

sin habla. De ahí me levanté como sonso pero no podía nunca hablar. Entonces las cabras, ovejas votaría yo no me acuerdo y veniría mi papá dijo había un médico allá arriba está Lázaro, pa'llá corrió. Dijo que no sabía por qué estaba así, que había pescado el rayo, alguna cosa, que entonces que mirara yo. Que había pescado el rayo. De ahí ¿cómo le puedo hacer? entonces vino el papá es que le ha dicho que usted mismo tiene. Entonces mi papá es que le dijo "no pues, yo no puedo, usted mismo puede arreglármelo". Y entonces ahí "¿qué le han dado a su hijo?" "Nada comí más, lo que comimos no más". "Ahí está malo, ¿para qué le han dado comida? Entonces dijo "ya" poh, entonces vamos ahora en la tarde sino mañana en la mañana. Vine po' al médico. Y vive allá arriba, por ser así allá arriba onde tiene casa él [en Potrero].

Sí, ahí, al lado de la cañería. Allí estaba un viejito dice ahí. Entonces es que le ha dicho a usted el rayo me ha agarrado. "De ahí lo trae". Se vino mi papá pa'ca. Entonces así dice que alcanzó, dice ese le dicen chulla a una ese hay en la tierra, este... Sicha, sicha ¿cómo le dicen? De esta tierra ahí, entonces ese es que le han hecho moler dice de Bolivia, le hizo moler hizo un así como una ulpada en un jarro, le hizo en la mañanita es que le ha hecho el hombre ese. Yo no podía hablar. Yo creo que ocho días no me hizo comer comida con sal, sin sal, ah... sin sal, ni una cosa con sal, de ahí me mejoré, de el habla. De ahí entonces al final mi papá es que "¿se mejorará o se morirá?". "No -dijo-éste va a ser médico con el tiempo". Por eso el rayo le... sino hubiera sido este el ganado dice que me hubiera molido, dice me hubiera dejado ahí en polvo, y me hubiera recogido cristiano sano me hubiera dejado. Porque el ganado no se podía porque estaba allí. Si no hubiera habido ganado hubiera estado solo dice que hubiera hecho volver tierra. (Pero estabas con el ganado) El mismo me recogía todo, con su poder. Entonces dijo por eso no ha podido dijo. No tengas pena es que le ha dicho el caballero y al vecinado papá. "Con el tiempo va a ser un ricachón o va a ser un médico. Así es que cuídelo" (To-conce, 1986).

Por eso el ganado es pa'l cristiano, el ganado a mí me mandan a hacer floramanto, a hacer, yo les hago. No importa, converso con los cerros, converso con el ganado también, ¿en qué parte anda el ganado? ¿en qué parte se volcan, en qué parte levantan pasto, en qué parte toman agua?, todo ese hay que pagar ese usted en esta tierra porque estamos vivos,

igual que nosotros el ganado también está vivo. A la tierra tiene que pagar usted con ese chulla...

...con tinca o vino o cerveza o alcohol, o pisco, todo es que le paga a la tierra. Conversar. Pero que usted, claro, usted estás viendo yo estoy haciendo yo conversando con ellos po'. Usted no sabe, no oído no palabra, nada, nada, ni una cosa. Bueno digo así pa' que entienda pa' que crea dueño de bendiciones.

(Y las llamitas que entierran en Bolivia ¿para qué sirven?)

Esas son para pagar sus trabajos. Usted para trabajar por ahí no puede, entonces paga a la tierra. La paga. Las llamitas se hacen de greda, así está, se hace con un maíz blanco, con maíz negro. Se le paga nombrando con el nombre del cerro. Aquí cerro se llama Agua del León, entonces usted tiene que pagar sus trabajos ahí y le dice "Mallku", Agua del León, yo te quiero pagar. Pacha es tierra, que decimos nosotros. Mallku es Piedra. Mallku, para tu trabajo, para hacer muralla, hay que pagar eso. Si no paga eso, entonces estás trabajando y se hace lento, te cortas el dedo, o se cae uno, o se enferma (Toconce 1979; Castro V, 1988).

#### PALABRAS FINALES

Con esas ejemplificaciones de etnotexto, alcanzamos a atisbar una filosofía diferente producto de hombres y mujeres que van desarrollando un discurso hundido en lo concreto, en los objetos que dicen relaciones.

Como la totalidad de las costumbres de un grupo étnico 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 haya 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. Una sola realidad que se estructura en otros tiempos y que casi nos es ajena. 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 (Castro V. 1990). Define los estilos de vida de los pueblos, con sus propias significaciones contenidas en símbolos. Estos, al ser dramatizados en mitos y ritos, proveen una síntesis del modo de ser del mundo. En este sentido, un sistema religioso es un racimo de símbolos sagrados, entretreídos en

un todo ordenado, que otorga una visión de la realidad propia para cada sociedad. Así, la religión es una especie de ciencia práctica, que genera valores a partir de los hechos (Geertz, 1987).

El impulso a dar forma, sentido y orden a la experiencia, es esencial al ser humano. Por ello, para interpretar estos textos, es necesario enfatizar el estudio de sus creencias mediante análisis específicos que tiendan a comprender el material simbólico. Esto significa formular 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 (Ibid.).

Desde esta perspectiva, el saber indígena es un complejo proceso en el que toman parte los sentidos, 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.

Para acercarnos a este saber, debemos conocer al menos un esbozo de vivencias, comprendiendo la religión como un modelo simbólico del cosmos que tiende a reactualizarse continuamente en la práctica diaria de quienes participan en ella. Los símbolos estructuran la vida humana... permiten percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo, vale decir, *su mundo*.

Al indígena no le interesan los objetos en sí, sino lo que 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 (Kusch, 1977; Hampate, 1976).

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 (Adorno, 1987).

Hemos percibido que el complejo de símbolos considerados por un pueblo como sagrados, varía muy extensamente. Buscar significaciones, abre una perspectiva para comprender las relaciones que hay entre la religión los valores, entre las ideas, el aquí, el ahora y el después (Castro, 1990). 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 a nivel de las diferentes comunidades, bastaría para reflejar la enormidad de la tarea etnográfica pendiente. En este sentido pensamos que futuras investigaciones puedan iluminar el sistema que pareciera estar operando y sus posibles variaciones locales (Castro V. y Martínez J. L., 1990).

Esperamos que los etnotextos presentados, sean un paso más en la idea de que oír y comprender es parte de un proceso activo de interpretación. Esta inmensa tarea está por hacer.

## AGRADECIMIENTOS

Este artículo está dedicado a Manuel Natividad Berna Ansa, sabio toconchino que falleciera en la primavera de 1990.

Comprometen nuestra gratitud muy especialmente la gente del pueblo de Toconce y las pastoras de Turi. El Departamento de Investigación de la Universidad de Chile (Proyectos DTI-UCH S459 1979-1981; S1435 1981 -1985; S2325 1986-1991) y FONDECYT (Proyecto 1024-88), gracias a cuyos aportes hemos podido recopilar desde fines de la década del 70 hasta ahora un valioso conjunto de etnotextos. Finalmente sin el financiamiento del Proyecto Fondecyt 1148-90, hubiera sido imposible iniciar la transcripción de estos materiales.

## GLOSARIO

Alcanzu=	(alcanzo, alcanzar) en las ofrendas, generalmente referido a un líquido de uso ceremonial. En términos amplios ofrendas.
Arriero=	el que transporta.
Aviador=	término aplicado a algunos cerros que proveen de "riqueza" a otros cerros o al género humano. Provee, entrega.
Carguero=	quien tiene la posibilidad de transportar la riqueza de los mallku. Siempre son animales.
Colíca=	depósito inmueble de piedra para guardar granos u objetos.
Costumbre=	el saber de los antepasados pre-inka, o sus propios abuelos sanguíneos.
Cuco o kukuchi=	duende o fantasma.
Charas=	capacidades, potencialidades o usos, en el sentido que aquí se usa.

Chulla= término de amplia extensión pero solo de uso ceremonial. Ofrenda o pago.

Guaicho= ave perteneciente al género Agriornis.

Hatha= voz aymara. Significa según Bertonio semilla de las plantas, de los hombres y de los animales; también significa casta, familia y ayllu (Beren-gueret al., 1984).

K'oa; k'oa (Fabiana bryodes) planta de uso exclusivamente ceremonial (Aldunate et al. 1981).

Likán= ruinas prehispánicas de origen altiplánico localizados en Toconce (ca. 800-1370 D.C.).

Mesa= espacio ceremonial, habitualmente definido por un tejido o una estructura de piedra, en donde se disponen los objetos a usar en el rito.

Mezquile= mezcla, compuesto.

Pago= (pagar) ofrendas.

Parina= flamenco andino. Según comunicación personal de J. Rothmann identifica al Tococo con el flamenco chileno; Phoenicopterus chilensis al churu-ru, con la parina chica Phoenicoparrus jamesi; Jototo, sería la más grande, conocida también como Yactiti. Phoenico-parrus andinus.

Peskoflor= según los lugareños, flor de pájaro.

Putu= Instrumento de viento que en el Loa superior está constituido por un cuerno de vacuno, con o sin boquillas de metal. En tiempos prehispánicos la concha del Strombus recibía este nombre.

Sicha= engrasamientos radicales que producen algunas plantas, principalmente las que crecen en sustratos arenosos. Son grandes, duras y dulces, como un fruto. Los lugareños las usan para comer y hacer harinas Dará las ofrendas (vid Aldunatcaet al., 1981). En contexto ceremonial la sicha puede nombrarse como chulla

o chulla pacha.

Sichahatha= brebaje preparado con corteza de sicha de fines ceremoniales.

Tinka= ofrendar con alcohol.

Ulpada= agua con harina de maíz, quinua o trigo. Se utiliza en contextos ceremoniales como la limpia de canales.

Yatiri= voz aymara. Sabio indígena que conoce las costumbres de los antepasados y oficia en las ceremonias. En la mayoría de los casos también es kolliri o médico. Algunas personas le dicen yacho, término quechua que alude a instruido, culturizado.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de  
1962 Historia y Moral de las Indias. F.C.E., 2da. Ed. Buenos Aires.
- ADORNO, Rolena  
1987 "Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina". Chungara 18. Universidad de Tarapacá. Arica.
- ALDUNATE, O, J. Berenguer y V. CASTRO  
1981 "La Función de las Chullpas en Likán". Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena. Ed. Kultrun.
- ARRIAGA, Pablo José de  
1968 Extirpación de la Idolatría del Perú. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209. Ed. Atlas, Madrid.
- AVILA, Francisco de  
1966 Dioses y Hombres de Huarochiri. Edición de J.M. Arguedas. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BARTHEL, Thomas S.  
1986 [1957] "El Agua y el festival de Primavera entre los Atácamenos"; Allpanchis 28, año XVIII: 147-184; Cuzco.
- BENSON, Elizabeth  
1972 The Mochica. Praeger Publishers, New York.
- BERENGUER, José; Carlos ALDUNATE y Victoria CASTRO  
1984 "Orientación orográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la fase Toconce"; Simposio Culturas Atacameñas: 175-220; U. del Norte, Antofagasta.

ta.

CASTRO, V.

1986 "An approach to the Andean Ethnozoology: Toconce". Cultural Attitudes To Animals Including Birds, Fish And Invertebrates. Vol. II. The World Archaeological Congress. Alien & Unwin. Southampton.

CASTRO, V.

1988 "Entrevista a un Yatiri de la localidad de Toconce". Plantas Medicinales de Uso Común en Chile. Tomo III, Ed. Paesmi.

CASTRO, V.

1990 "Artífices del Barro". Artífices del Barro. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

CASTRO, Victoria y MARTÍNEZ, José Luis

1990 "Poblaciones Indígenas en la Provincia de el Loa". MS enviado a publicación Tomo II Culturas de Chile. Editorial Andrés Bello, Santiago.

COBO, Fray Bernabé

1890-93 [1653]: "Historia del Nuevo Mundo"; Biblioteca de Autores Españoles T. I. y IV. Imprenta E. Resco, Sevilla.

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, C.

1978 Moche Art. of Perú. Museum of Cultural History. University of California. Los Angeles.

GALLARDO, F., V. CASTRO y P. MIRANDA

1990 "Jinetes Sagrados en el Desierto de Atacama". Boletín 5. Museo Chileno de Arte Precolombino (En Prensa), Santiago. GEERTZ, Clifford

1987 La Interpretación de las Culturas. Gedisa Editorial. Barcelona.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 (1593) El Primer Nueva Coronica I Buen Gobierno. Ediciones a cargo de J.V. Murra, Siglo XXI Editores, S.A., México D.F.

HAMPATE, Doris

1976 "African Art: where the Hand Has Ears". The UNESCO COURIER. February. París.

KUSCH, Rodolfo

1977 El Pensamiento Indígena y Popular en América. Hachette. Buenos Aires.

LAGOS, Reinaldo; Emilio MENDOZA y Nolberto AMPUERO

1982 "La noche de los abuelos en Santiago de Río Grande"; Chungara 9: 247-274, Arica.

MARISCOTTI, Ana María

1978 "Pachamama Santa Tierra"; Indiana, Suplemento 8; Ibero- Amerikanisches Institut. Berlín.

MARTÍNEZ, Gabriel

1976 "El sistema de los Uywiris en Isluga"; en Homenaje al R.P. Gustavo Le Paige S.J.: 255-327; Universidad del Norte, Santiago.

1983 "Los Dioses de los Cerros en los Andes". Journal de la Societe des Americanistes LXIX. París.

1989 Espacio y Pensamiento; Hisbol, La Paz.

REINHARD, Johan

1983 "Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas"; Cuadernos de Historia: 27-62, Santiago.

Victoria Castro (Chile)

Profesora de Estado en Filosofía, Licenciada en Arqueología y Prehistoria y candidata al Magister en Etnohistoria, Universidad de Chile. Académico del Departamento de Antropología de esta Universidad. Ha sido jefe de proyectos de orientación antropológica general (arqueología-etnología - etnohistoria) para la región de estudio, desde 1977 a la fecha.

Varinia Varela (Chile)

Egresada de la Licenciatura en Antropología con mención en Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Chile. Desarrolló como tesis de grado un estudio en Etnocerámica. Investigador Alterno del Proyecto Fondecyt 1148-90.