

DIALOGO ANDINO N° 9 - 1990

Departamento de Antropología, Geografía e Historia

Facultad de Educación y Humanidades

Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

APACHETA: LA OFRENDA DE PIEDRA

por:

LUIS GALDAMES ROSAS



RESUMEN

Desde épocas prehispánicas y hasta la actualidad, el poblador andino ha ido amontonando piedras, a modo de montículos, en los cruces de senderos o en los inicios de subidas o bajadas relativamente pronunciadas del terreno. Allí suele realizar ofrendas y solicitar a cambio protección a guacas indeterminadas. La toponimia de estos sectores, la apacheta misma, el ritual mágico-religioso asociado a ella, en fin, las actitudes y conductas de los usuarios nos parece conforman un sistema que amerita estudios y que, pensamos, puede llegar a constituirse en clave fecunda para aproximarnos a la comprensión de la etnopercepción andina; esto es, del conjunto de categorías etnocognitivas del tiempo y del espacio que dicen relación con lo que en el pensamiento occidental solemos disociar como naturaleza, sociedad y cultura.

ABSTRACT

From prehispanic times up to the present, the inhabitants of the Andes have been piling up to stones in the form of hillocks at trail crossing or at the beginning of relatively steep upward or downward slopes. This action is meant to be an offering by means of which they seek the protection of indeterminate "guacas". The toponimics of these sectors, the "apacheta" itself, the magico-religious rituals associated with it, in brief the attitude and behavior of the users seem to form a system that deserves study and that may become a clue to understanding Andean ethnoperception; i.e. the set of ethnocognitive categories of time and space related with what occidental thinking dissociates as nature, society and culture.

"(...) La piedra cantaba su épico fragor de abismos, de picachos, de farellones, de cresterías, de toda suerte de cimas agudas y cumbres encrespadas, de roquedales enhiestos y peñones bravíos (...) Simbólicamente acaso, ese mundo de piedra estaba allí, al pie de la cruz, en las ofrendas de miles de cantos, de piedras votivas, llevadas a lo largo del tiempo, en años que nadie podía contar, por los hombres del mundo de piedra"

Ciro Alegría

Quienes por necesidad, simple curiosidad o mandato de la ciencia recorren los caminos serranos y puneños del área centro-sur andina (Lumbreras 1981), pueden percatarse de la presencia de enhiestos montículos de piedras que parecen observar, indiferentes, el transcurrir del caminante.

Estos montículos o amontonamientos artificiales de piedras -conocidos bajo el nombre de apachetas - constituyen una de las prácticas más habituales, permanentes y extendidas en el horizonte cultural andino; sus raíces son tan fuertes y profundas, que pueden ser rastreadas hasta el remoto pasado prehispánico.

Pese a que su tosca construcción no ofrece los contornos estéticos y arquitectónicos susceptibles de suscitar el asombro espontáneo de los andinólogos -de allí acaso la relativamente escasa producción de trabajos científicos sistemáticos sobre el particular- sin embargo posee, a nuestro juicio, atributos singulares y fundamentales para comprender más

y mejor los principios culturales que rigen la percepción del tiempo y del espacio en las sociedades andinas.

La posibilidad cierta de estudiar un fenómeno cultural de larga duración, que aún permanece activo en las prácticas rituales de los integrantes de una cultura es, de seguro, infrecuente. En efecto, a pesar de los obvios impactos desestructuradores que cinco siglos de contextos ajenos han provocado en los mundos socio-culturales de quechuas y aymaras, es evidente que el estar en condiciones de comparar el desarrollo de un fenómeno -al interior de una misma cultura-, con datos para los siglos XVI y XVII y con antecedentes etnográficos y observaciones personales para la actualidad, constituye una ventaja metodológica inusual, que no debe ser despreciada.

CONSIDERACIONES GENERALES

La naturaleza toda constituye -para el poblador andino- un universo pleno de lugares especiales y, por ende, sagrado. Se creía que ciertas divinidades

"(habían) criado y puesto allí aquella tal cosa y señalándola con cosa particular y singular, fuera de lo que comunmente tiene los otros lugares de aquel género, para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados" (Jesuita Anónimo (1590?):157; Polo de Ondegardo(1571); Inca Garcilaso (1609)).

La localización de estos lugares sagrados obedecía a los lineamientos lógicos de una percepción espacial susceptible de reconocer. El Licenciado Polo nos cuenta que, para el Inca, era un caro concepto aquel referido al modo de discernir, y dividir y amojonar el medio espacial; por ello, se preocupó intensamente por amojonar y deslindar distintos términos: de las provincias, del ganado y de la tierra, entre otros. De acuerdo con esta lógica divisoria,

"dividía por zeques y rrayas la comarca, e hizo adoratorios de diversas adsvocaciones, todas las cosas que parecían notables de fuentes y manantiales y puquios y piedras ondas y ualles y cumbres aquellos llaman apachetas, e puso a cada cosa su gente e les mostro la orden que auian de tener en sacrificar a cada una de ellas" (Polo de Ondegardo (1571:56-57)

Dentro del complejo de adoratorios emplazados en lugares sagrados, la apacheta ocupa su lugar.

En su acepción más simple, está definida por González Holguín como "montones de piedras adoratorios de caminantes"(1608:30) y, de modo similar, por Bertonio quien la describió como "montón de piedras, que por superstición van haziendo caminantes, y los adoran" (1612:23). Al referirse a su nombre, Polo de Ondegardo indica "que en el Cuzco y en los Collas se llaman Apachitas, y en otras partes las llaman Cotoráyac rumi o por otros vocablos". (1567:189,190). Cristóbal de Molina, "El Cuzqueño" agrega que "llamaban a esta chupasitas" (1575?:96). Pero, la disquicisión más amplia corresponde al Inca Garcilaso, para quien el término es apacheta, que

"quiere decir demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas, dandonos fuerzas y vigor para subir por cuestas tan ásperas como ésta, y nunca lo decían sino cuando estaban en los alto de la cuesta, y por esto dicen los historiadores

españoles que llamaban Apachitas a las cumbres de las cuestras, entendiendo que hablaban con ellas(...)"(1609:81).

Esta tradición andina de las apachetas es, de hecho, un fenómeno cultural de dilatada distribución geográfica y cultural. Por vía del ejemplo, en la isla Timor, después de largas y fatigosas jornadas caminando, los viajeros arrojan ramas o piedras en sitios estimados especiales. Algo similar se puede observar en el archipiélago Babar, en las islas Salomón y Bank y en Irlanda y Gales; en todos éstos lugares, el fin que persigue el rito es despojarse de la fatiga y recobrar las fuerzas perdidas (G.Frazer 1969).

En la tierra americana, fenómenos culturales similares han sido asociados -con o sin razón- a la apacheta. Algunos de ellos presentan, efectivamente, ciertos rasgos estructurales relacionado, pero, también, existen otros cuya semejanza es sólo aparente. Entre los últimos, puede mencionarse el caso de los así llamados "bichaderos" o amontonamientos de piedras (Uruguay), que son construcciones de piedras ya sea en forma de cono, de semiesfera o de anillo (J.Femenías 1983). Por lo que dice a los fenómenos que presentan alguna similitud, pero cuyo origen no es andino, cabe citar el de las "animitas". En esta perspectiva, el propio J.Lira dice:

"Apachita y no apacheta.m. Hincamiento de piedras sobre sepulcros provisionales que se hacían para los fallecidos en los viajes. Tumba rústica. Neo. camposanto" (1945:52).

En el mismo sentido, aunque con mayor abundamiento de datos, José Felipe Costas Arguedas, al referirse al folclore de los Yamparáez, precisa que

"La apacheta es un montón de piedras situado junto a un camino y de preferencia de un cruceiro, en conmemoración a un caminante muerto trágicamente. En algunas, la alma-cruz⁽¹⁾ está protegida por una especie de hornacina (...). Los indios arrojan reverentes a las apachetas el bocado de coca masticado o jach'u, o por lo menos escupen, en memoria y culto del alma que allí vive, pensando que ésta les sea propicia en su viaje" (1967:105).

Esta creencia que de seguro, llegó a nuestro continente vía España (hay referencias de ella en Galicia) y, que en efecto, guarda curiosas similitudes con la apacheta andina, ha sido incorporada de lleno a la cultura popular americana y, además, adoptada y reinterpretada en los Andes, confundiéndose los rasgos de ambas estructuras. Aquí residiría el error de numerosos autores que no han vacilado en asimilar los dos fenómenos. En efecto y como lo veremos luego, la ubicación del montículo pétreo en cruce de caminos, el escupir y arrojar coca al mismo y la solicitud de ayuda para su viaje por parte del caminante, son atributos estructurales de la apacheta andina. En este sentido, temo que parte importante de estas

⁽¹⁾ José Felipe Costas Argueda, en su Diccionario del folclore de Bolivia, ha descrito con precisión y delicadeza este signo: "Alma Cruz es aquella que se pone en una apacheta; recordación a los muertos por el rayo, a los ahorcados suicidas, a los fallecidos trágicamente. El ceremonial para la colocación de las almas-cruces, se verifica de noche, presencia de los deudos del finado y entre varias personas, no faltando la chicha y el cañazo como alivio. La alma-cruz es depositada en el lugar donde murió el finado, siempre por su pariente más próximo. (El sitio definitivo) suele ser junto a un camino. Llegados a este lugar, unos y otros, reúnen piedras y alzan la apacheta o túmulo funerario. El alma, con rumor escalofriante de ojotas que caminan, les siguió desde el lugar, donde falleció el extinto, hasta el de la apacheta. Finalmente colocan el alma-cruz en la apacheta y beben, después de haber depositado flores y velas encendidas. La ceremonia ha concluido" (1967; T.1:53).

semejanzas no sean otra cosa que rasgos andinos incorporados en América con posterioridad, a este culto hispano de las "animitas".

Un Fenómeno cultural andino similar ocurre con los "montoncitos de terrones" o chutacha que, en las vísperas de la fiesta de Pentecostés, las mujeres colocan en el borde de las chacras o sobre los muros de las casas, con el fin de "encerrar" al espíritu del producto agrícola y evitar que éste se aleje del lugar (H. van den Berg 1985).

Para finalizar, agreguemos que en la actualidad se usa el término apacheta, también, para referirse al kalvario, altar de piedra construido en el centro de las chacras después de la siembra y al que se ofrenda en el período de crecimiento de las plantas, o altar de piedra pintada de blanco situado en un lugar sagrado de un cerro llamado calvario, al cual presentan ofrendas y piden protección.

LA OFRENDA DE PIEDRA EN LA ACTUALIDAD

Sobre estos montículos de piedras -construidos en abras y cruces de caminos, y a los cuales el caminante de los senderos del área centro-sur andina rinden culto y colabora, piedra a piedra, viaje a viaje, rito a rito, en su construcción- existen referencias etnográficas contemporáneas que permiten plantear un conjunto de interrogantes claves, susceptibles de sistematizar, para arribar a una certera descripción tanto del culto mismo como de su expresión física.

¿Dónde se ubican? Los espacios que al caminante andino parecen más propicios para erigir sus apachetas, son las abras (R. Paredes 1920; H. Valdizán y A. Maldonado 1985 (1922); R. Pérez Palma 1938; D. Sharon 1980; Merlino y Rabey 1983; H. van den Berg 1985) y en especial, antes de llegar al abra o después de pasarla (E. Mc. Intosh 1987); o los portezuelos (R. Latcham 1929; H. Tschopik 1968; la cumbre de un cerro u orcco (H. Valdizán y A. Maldonado 1985 (1922); R. Paredes 1920; R. Pérez Palma 1938; H. van den Berg 1985) o el punto más alto de un camino (Camacho s/f); los cruces de caminos (H. Tschopik 1968; Merlino y Rabey 1983; H. van den Berg 1985); las veredas de los caminos a santuarios locales o regionales (D. Gow 1974) y, en general, los puntos críticos de un camino (D. Sharon 1980). Cuando se encuentran ubicadas en la cumbre de un cerro, el camino suele pasar por el medio (E. Mc. Intosh 1987). Es interesante agregar que las cruces que se colocan encima de las apachetas, aparecen orientadas hacia el Este (H. Tschopik 1968).

¿Qué se ofrece en las apachetas? Existe pleno acuerdo entre los investigadores, en orden a señalar que el elemento ofrendado principal, aquel que con mayor frecuencia se deposita en las apachetas es la piedra (R. Paredes 1920; H. Valdizán y A. Maldonado 1985 (1922); R. Latcham 1929; H. Tschopik 1968; M. Sallnow 1974; D. Gow 1974; R. Merlino y M. Rabey 1983; H. van den Berg 1985 y E. Mc. Intosh 1987), aunque existen lugares, como en el norte del Perú, donde en su reemplazo la "ofrenda de piedra" se constituye a partir de las ramas que, paulatinamente, los caminantes van depositando en el sector pertinente (H. Valdizán y A. Maldonado, 1985 (1922) ⁽²⁾.

Suelen ser comunes, también, ofrendas como vestidos y calzado viejo (R. Paredes 1920; H. van den Berg 1985). banderitas y cruces que depositan en los más alto de la

⁽²⁾ Sir James George Frazer, a propósito de costumbres similares, anota que en la isla de Timor, "cuando caminan jornadas largas y fatigosas, lo mismo hombres que mujeres, se abanican con ramas que tengan hojas y después tiran las ramas en sitios conocidos, donde sus antepasados hicieron lo mismo antes que ellos. Suponen que la fatiga que sienten pasa a las hojas y con ellas se queda rezagada" (1969:610).

apacheta (R. Paredes 1920; E. Mc. Intosh 1987), maíz tostado, chicha, plumas de aves, paja, puñados de tierra, dinero, adornos con lanas de colores, velas encendidas, sebo de llama, copala, menta pulverizada (R. Paredes 1920; R. Latcham 1929; H. van den Berg 1985, E. Mc Intosh 1987), saliva, pestañas y cejas (R. Paredes 1920; M. Sallnow 1974).

Pero sin perjuicio de los elementos ya mencionados, acaso sea la coca una de las ofrendas de mayor relevancia; su capacidad para reducir la fatiga y proporcionar energía al caminante ha de constituir, de seguro, un atributo explicativo de obvia significación. Concretamente se habla de coca mascada (R. Paredes 1920; H. Tschopik 1968) y escupida (E. Mc Intosh 1987), aunque también puede tratarse de la ofrenda de tres hojas perfectas de coca -sin mascar- (R. Latcham 1929; H. Tschopik 1968; H. van den Berg 1985). Sobre el particular, al referirse a las costumbres actuales de los aymara de Chucuito, Harry Tschopik describe en detalle la ofrenda denominada ayta, la que

"consiste en colocar, una sobre otra, tres hojas perfectas de coca, k'intu, sobre el lado verde. Encima se colocan trocitos de sebo de llama y tallos y hojas secas pulverizadas de menta salvaje. En ocasiones se agrega un poco de Q'ollpa pulverizada, pero este ingrediente es excepcional (...) Debe añadirse en este contexto que el tres es el número ceremonial de los aymara (...)"

La ayta, así como las hojas de coca individuales, se ofrecen en grupos de tres y también en grupos de seis y de doce. Esta ofrenda simple no requiere de los servicios de un mago. Las ocasiones en que se ofrece la ayta son muy numerosas e incluye depositarias en los cimientos de las pequeñas construcciones, en las apachetas (...)" (1968:254).

El ceremonial de la apacheta ha de ser realizado por cada uno de los viajeros que pasan por donde ésta se encuentra. Cuando uno de ellos efectúa su primera travesía por el área, con ocasión de un peregrinaje religioso, por ejemplo, advierte David Gow (1974) que debe cargar una o más piedras para depositarlas en una de las últimas apachetas antes de llegar al santuario. En el norte de Chile, en el hinterland de Arica, es difundida costumbre el arrojar tres guijarros en la apacheta. Asimismo, Hans van den Berg (1985) anota que es habitual que un caminante, al llegar donde se encuentra construida la apacheta, alce una de las piedras que la conforman y se frote con ella una parte del cuerpo, con el objetivo de transferir al guijarro su cansancio y recobrar las fuerzas perdidas; una vez terminada esta operación, vuelve a depositar en el montículo la piedra retirada⁽³⁾. Un gesto similar y que dice relación con las propiedades curativas de la apacheta, ha sido destacado por Eduardo Mc. Intosh (1987). Este informa que los enfermos hacen Qolpachacuy, es decir, lavan su cuerpo con salitre, el que luego llevan a la apacheta para dejar en ella el mal.

Es curioso advertir que, por el contrario, cuando en lugar de piedras son ramas las que dan forma a la apacheta -como ocurre en el norte peruano-, la conducta del usuario varía en ciento ochenta grados, pues entonces se evita todo contacto físico con esta ofrenda. En el área señalada, en efecto, a estas ramas

⁽³⁾ Según Hans van den Berg (1985), la costumbre de frotarse o "kaqukasña", tiene íntima relación con la idea de salud. En efecto, menciona que al frotar el cuerpo del enfermo con cobayu o con pequeñas figuras de estaño -chiwchi- se extraen los elementos perniciosos que han entrado en él y pasan a las figuritas o al animal, que luego "mueren". Por su parte, James Frazer (1969) relata que en el archipiélago Babar, la gente cansada se golpea con piedras, creyendo que de este modo se traspasara a las piedras la laxitud que embarga a su cuerpo.

"los indios no se atreven a tocar ni permiten tocar a los viajeros a quienes acompañan y que, al contrario, procuran ellos mismos aumentar arrojando sobre las ramas ya depositadas alguna nueva"(H. Valdizán y A. Maldonado 1985 (1922):29).

Cuando la ofrenda es una ayta, lo mas adecuado es que esta sea quemada o enterrada.

Eduardo Mc.Intosh (1987), uno de los contemporáneos que ha experimentado asombro intelectual por la apacheta, ha observado en la provincia de Lamas (Perú) que los peones que transitan con su carga por los caminos de herradura, al "voltear" un cerro suelen silbar o soplar. En el ritual de la apacheta, esta figura del soplar ocurre con posteridad a las peticiones; entonces, el viajero se yergue,

"arranca un pelo de sus pestañas o cejas y se, las ofrece, soplando al aire sobre la palma de la mano y después descansa en el lugar" (R.Paredes 1920:136).

¿Qué se solicita a la apacheta? Pero el acto de ofrendar es, ni más ni menos, el complemento necesario de la solicitud, la devolución de mano en un circuito recíprocar de energías cósmicas entre el hombre y el "espíritu del lugar".

En este sentido, en algunos lugares de los Andes es costumbre pronunciar algún tipo de oración ante la apacheta. Así, al arribar al montón de piedras ubicado en la cumbre de algún cerro, el viajero se aproxima y dice "Apacheytacc", que significa algo así como "envíala tu también mi ofrenda" o, como se dice más modernamente "Jesús, María y José" (R. Pérez Palma 1938). Rigoberto Paredes, que ha estudiado este fenómeno en Bolivia, reitera la costumbre que tienen los caminantes de pronunciar la palabra "apachita", pero agrega que la oración suele ser: "yo te ofrendo para que me des fuerzas, alejes el cansancio de mi cuerpo y me evites de infortunios" (1920:135). Para la puna argentina, las oraciones pueden ser: "Padre Apacheta, con esta lana colorada, con estas hojas de coca, (etc) te ofrendo, ven a ayudarme en todos mis trabajos" o bien "Pachamama no me agarres (no me hagas cansarme) esta coca te ofreceré" y/o "Pachamama no me pegues (que no me golpee o que no caigo), te daré en ofrenda (coca, licor, maíz, o cualquier cosa que llevan consigo)" (R. Latcham 1929). Latcham agrega que esta práctica de la ofrenda se da prácticamente igual entre los así llamados araucanos.

Pero, en sentido inverso, otras versiones indican que lo pertinente es pasar por la apacheta en silencio, pues se cree que el hablar puede provocar la ira del viento y, en consecuencia, sobrevenir una nevada (L.E. Valcarcel 1981).

Eduardo Mc.Intosh (1987) ha sistematizado, acertadamente, los cuatro propósitos principales que parecen animar al caminante a realizar sus ofrendas en la apacheta:

- 1ro. recibir fuerzas para el camino;
- 2do. recibir protección contra las fuerzas malignas;
- 3ro. dar gracias, y
- 4to. recobrar la salud.

Es creencia difundida que las apachetas son adoratorios erigidos en honor de los espíritus del lugar, suerte de patrones especiales de comerciantes y viajeros. Esta waqa - en quechua- o ñanka -en aymara-, observan conductas ambivalentes hacia los hombres: por una parte son justas con ellos pero, también pueden ser muy severas e irritarse con los

mismos si acaso son irreverentes con ellas. De allí la necesidad y conveniencia de "ablandarlas" con súplicas y ofrendas.

Se cree, en este sentido, que estos "espíritus" poseen la capacidad de proporcionar fuerzas para reiniciar la ruta pero, a la vez, posibilitan que el agobio que embarga al caminante se aleje de él y penetre -por transferencia- a las piedras de la apacheta (R. Paredes 1920; R. Latcham 1929; H. Tschopik 1968; D. Sharon 1980). En la misma dirección, se comparte la creencia que el viajero agradece el no haber sido afectado por fuerzas malignas hasta el instante de llegar a la apacheta (R. Latcham 1929). Pero no tan solo se agradece el no haber sido atacado por las acechantes fuerzas del mal sino que, además, se encuentra propicia la ocasión para requerir de la ñanka que el resto del viaje resulte sin sobresaltos, ya sea en salud, accidentes, asaltos, soroche, entre otros posibles males. El ritual, entonces, resulta ser fundamental: "si un hombre no dejara una piedra y algo de coca en la apacheta -advierde uno de los informantes de Harry Tschopik- viajaría muy cansado y podría morir. Es peligroso" (1968:120).

A propósito de esta idea de protección que brinda el "espíritu del lugar", es frecuente observar entre los aymara la costumbre de confeccionar, en las cercanías de una apacheta, pequeñas "casitas" con piedras que representan el hogar del caminante. Este solicita a la ñanka la protección del mismo durante su ausencia. En otras ocasiones, la modalidad consiste en colocar dos o tres piedras balanceándose una sobre otra; cuando ella ha sido armada por un quechua, suele representar a la esposa. Cuando de retorno al hogar encuentra intacta esta pequeña torre, el viajero interpreta el hecho como una prueba de fidelidad de su esposa; en caso contrario, la infidelidad queda de manifiesta y la conyuge sólo puede esperar de su marido la paliza pertinente (E. McIntosh 1987).

Por último, sabemos que cuando alguien se encuentra enfermo, la apacheta o, mejor dicho, el "espíritu del lugar", posee capacidad curativa, la que se pone en movimiento merced al mecanismo de transferencia a la piedra ya referido más arriba.

Sin perjuicio de los anteriores, nos parece oportuno adicionar y destacar un quinto propósito, que surge nítido y relevante desde la perspectiva de nuestro trabajo: nos referimos al "permiso". En efecto, la fisonomía del espacio en que aparece inserta la construcción cultica denominada apacheta, hace pensar que estamos en presencia de un área de claros contornos liminares. Se hace abandono de un lugar que posee determinadas características, para acceder -a través de un umbral- a otro distinto en el que operan normas y fuerzas de algún modo diferente a las que rigen en aquel que ha dejado atrás, es por esta razón que se ofrenda en la apacheta; de lo contrario sobrevendrán, de seguro, graves trastornos y desgracias al caminante.

LA OFRENDA DE PIEDRA, AYER

El culto de la apacheta recorre, como un rumor lejano y profundo, la geografía fantástica y el tiempo rítmico de los Andes. Es gracias a los testigos hispanos y mestizos de los siglos XVI y XVII, que disponemos de valiosos antecedentes tempranos que nos permiten organizar la información de modo similar al presentado en el apartado anterior.

Dos observadores de raíz indígena testimoniaron, en un mismo momento, el origen mítico de las apachetas. Uno de ellos, Felipe Guaman Poma de Ayala, escribió la siguiente versión:

"mando Topa Inga Yupanqui que los yndios de tierra caliente o los yndios de la cierra fuesen a lo caliente, llegasen al apachita (adoratorio). En ello adorasen al Pacha Camac (creador del universo) y por señal amontonasen piedra; cada

qual llevase una piedra y lo echasen en ella y por señal dexasen flores o paxa torcido a lo izquierdo. Hasta oy lo hazen los yndios deste rreyno este uicio de apachita" (1613); T.I:236).

En otro observador, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui sostuvo, paralelamente, una versión diferente y con mayor contenido mítico. A su juicio, Sinchi Roca Había ordenado a sus capitanes y a su gente que construyesen, en cada quebrada, unos piedras. En esa labor se encontraban cuando

"vn yndio encantador se entrometió por vno de los oficiales de guerra, el qual los abía dicho que los llamasen apachitas, y los pusso vn rito que cada pasajero passasse con piedras grandes para dejar para el dicho efecto necessario ya declarado; y más lo abía dicho encantador al capitan del Ynga que todos los soldados los echasen los cochachos, coca mascada, al serro por donde passaren (...)"(1613):287).

¿Dónde se ubicaban las apachetas? Cuando se encontraban distribuidas por las serranías andinas, las apachetas se situaban, de preferencia, en aquellos puntos en donde dos caminos se cruzaban o encontraban (Juan Polo de Ondegardo 1567); Concilio Provincial de Lima (1567); José de Acosta (1590); Hernando de Avendaño (1617); Pablo José de Arriaga (1621); Bernabé Cobo (1653). En el paisaje de puna, allí donde se desarrollaba el altiplano, las apachetas se construían en lugares planos y, por ende, vacíos (Polo de Ondegardo (1567); Bernabé Cobo (1653) o en lugares en los que se creía ver características especialísimas, como lo eran las abras o sectores en los que se descubría visualmente, el inicio de otras tierras o paisajes (Cristóbal de Molina "El Almagrista" (1553); H. de Avendaño (1617) Anello Oliva (1631), o, también, las cumbres de las cuevas o la cima de los cerros (Polo de Ondegardo (1567) Concilio Provincial de Lima (1567); C. de Molina "El Cuzqueño" (1575); Inca Garcilaso (1609); P. de Arriaga (1621); B. Cobo (1653)).

¿Qué se ofrendaba en las apachetas? El componente material de mayor importancia en la apacheta era, a la vez, la ofrenda más común: el guijarro, el canto rodado (C. de Molina "El Almagrista" (1553), Concilio Provincial de Lima (1567); J. Polo de Ondegardo (1567); C. de Molina "El cuzqueño" (1575); J. de Acosta (1590); Inca Garcilaso (1609); Felipe Guaman Poma de Ayala (1613); J. de Santa Cruz de Pachacuti (1613?); H. de Avendaño (1617); P. José de Arriaga (1621); A. Ramos Gavilán (1621); Anello Oliva (1631); A. de la Calancha (1638-9); B. Cobo (1653).

Pero, asimismo, formaban parte de la ofrenda otros elementos de claro contenido simbólico y de evidente parentesco con el ámbito de lo sobrenatural, como ocurría con aquellos que se denunciaban en el Concilio Provincial de Lima (1567); la coca y el maíz masticados (Polo de Ondegardo (1567); J. de Acosta (1590); Inca Garcilaso (1609) H. de Avendaño (1617); P. de Arriaga (1621); A. de la Calancha (1638-9). Otras ofrendas, también relevantes y que decían relación con elementos vinculados a la vida, eran plumas, flores o manojos de ichu torcidos "a lo izquierdo" (Polo de Ondegardo (1567); Concilio Provincial de Lima (1567); J. de Acosta (1590); Inca Garcilaso (1609); Guaman Poma (1613); H. de Avendaño (1617), Pablo de Arriaga (1621); Antonio de la Calancha (1638-9) o también, uñas, pestañas, cejas y cabellos humanos, elementos todos que tenían la curiosa propiedad de continuar viviendo y desarrollándose, aún después de la muerte del individuo a quien pertenecían (C. de Molina "El Almagrista" (1553); Polo de Ondegardo (1567); J. de Acosta (1590); Inca Garcilaso (1609); Felipe Guaman Poma (1613); Alonso Ramos Gavilán (1621); Antonio de la Calancha (1638-9). A las ofrendas señaladas se

sumaban otras como las ojotas o el calzado viejo que, al depositarse en la apacheta, representaban el abandono del cansancio que agobiaba al caminante (Polo de Ondegardo (1567); Concilio Provincial de Lima (1567); J. de Acosta (1590); H. de Avendaño (1617); Pablo de Arriaga (1621); Antonio de la Calancha (1638-9). Finalmente se ofrendaba con saliva, sogas, trapos, hondas, sal, plata u "otras cosas" (C. de Molina "El Almagrista" (1553); Polo de Ondegardo (1567); C. de Molina "El Cuzqueño" (1575); H. de Avendaño (1617); Pablo de Arriaga (1621)⁽⁴⁾.

¿Qué se solicitaba a la apacheta? Al referirnos al culto de la apacheta en la actualidad, mencionamos que Eduardo Mc Intosh (1987) reconocía cuatro propósitos por parte de los usuarios; a saber: recibir fuerzas para lo que restare del camino, protección contra las fuerzas malignas, dar gracias y recobrar la salud. Agregábamos, por nuestra parte, un quinto propósito: pedir permiso para pasar por el lugar.

Es interesante advertir que la matriz de propósitos de la apacheta en la actualidad, es plenamente coincidente y aplicable a su similar de los siglos XVI y XVII.

Desde esta perspectiva, los cronistas hispanos, después de indagar sobre este fenómeno cultural, concluyeron que los propósitos fundamentales -una vez llegados al lugar en que se encontraba ubicada la apacheta- eran: desprenderse del cansancio y recibir nuevas fuerzas para proseguir la marcha (Lic. Polo de Ondegardo (1567); Concilio Provincial de Lima (1567); José de Acosta (1590); Hernando de Avendaño (1617); P. José de Arriaga (1621); Alonso Ramos Gavilán (1621); Antonio de la Calancha (1638-9); Bernabe Cobo (1653); J. Jijón y Caamaño (1931).

El licenciado Polo de Ondegardo (1567) agregaba, además, otro par de peticiones: no enfermarse y proseguir el viaje y regresar en paz al hogar.

José de Acosta (1590), es el único cronista de la época que advirtió, explícitamente, que también se ofrendaba a las apachetas "para que les dejen pasar".

Finalmente, es de interés poner de relieve otro tipo de estructura cáltica que guardaba estrecha relación con la apacheta. Nos referimos a las tocanca o escupideras, unos tornos o peñas situados al borde de los caminos y que recibían saliva como ofrenda, con el fin de que no les faltare agua ni se les secare la boca. Sobre el particular, decía el padre Arriaga:

"cosa muy usada era antiguamente, y ahora no lo es menos, cuando suben algunas cuestas o cerros o se cansan en el camino, llegando a alguna, piedra grande que tienen ya señalada para este efecto, escupir sobre ella (y por eso llaman a esta piedra y a esta ceremonia Tocañca) coca, o maíz mascado; otras veces dejan allí las ujutas o calzado viejo, o la huavaca o una soguilla o manojillos de hicho o paja, o ponen otras piedras pequeñas encima, y con esto dice que se les quita el cansancio. A estos montoncillos de piedra llaman corrompiendo el vocablo, apachitas" (1621:118).

⁽⁴⁾ Recaredo Pérez Palma (1938) recuerda que, para los antiguos peruanos, el alma residía en órganos o partes del cuerpo como las uñas, los cabellos, la saliva, el sebo y la sangre.

APACHETAS AYER Y HOY: COMPARACIÓN Y ANÁLISIS

Como documento inalterable del pasado, las apachetas continúan mostrando su altiva e inmutable presencia, cargadas con los signos y símbolos de una cultura que quiere seguir siendo presente. Sus rasgos estructurales permanecen prácticamente inalterables, tal como se desprende de las figuras 1,2 y 3 y permiten determinar los principios de percepción cultural del tiempo y del espacio en los Andes.

UBICACION	AYER	HOY
Abras	X	X
Encrucijadas	X	X
Portezuelos	X	X
Cumbres-cerros	X	X
Cumbres-cuestas	X	X
Llanos	X	
Veredas-caminos		X

Fig.1

OFRENDAS	AYER	HOY
Piedras	X	X
Coca (mascada u hojas)	X	X
Pestaña, cejas, pelo	X	X
Maíz (mascado o tostado)	X	X
Uñas	X	X
Saliva	X	X
Calzado viejo	X	X
Plumas	X	X
Ramas, paja	X	X
Vestido viejo	X	X
Flores	X	-
Hondas	X	-
Sogas	X	-
Sal	X	-
Plata	X	-
Dinero	-	X
Lanas de colores	-	X
Chicha	-	X
Sebo de llamas	-	X
Velas encendidas	-	X
Mesa	-	X
Puñados de tierra	-	X
Banderines, Cruces	-	X

Fig.2

PETICIONES	AYER	HOY
Descanso	X	X
Fuerzas para continuar	X	X
Protección	X	X
Salud	X	X
Permiso	X	-

Fig.3

La vigencia evidente en los patrones estructurales de los indicadores de la apacheta, en lo que a las variables ubicación y peticiones se refiere (ver figuras 1,2 y 3), es notable. Adquieren, entonces, nitidez los principios de percepción cultural vinculados a límites transicionales (punku) y a la noción de encuentro (tinqu).

Es sintomático que el "espíritu del lugar", adorado en la apacheta, se encuentre ubicado preferentemente en los sectores altos y en la cumbre de los cerros o, que la propia apacheta, presente en una forma cónica muy semejante a un cerro artificial. En este sentido, aquí escurre y asoma el concepto de apachila, el protector espíritu de los antepasados, "el abuelo" que cuida a cada pueblo y que se halla, justamente, en los lugares elevados o en objetos especiales susceptibles de ejercer influencias positivas y/o negativas en el hombre. En consecuencia, de los sectores que guardan atributos relevantes como para albergar a una waka -el achachila-, el cerro y/o apacheta son dos de ellos.

Los "espíritus del lugar" residen, pues, allí donde poderes apuestos se enfrentan y neutralizan, como lo son las encrucijadas de caminos, las abras y las cumbres de los cerros, obligando a los caminantes a entrar en relaciones de reciprocidad con ellos. Con este fin, realizan peticiones incluido el permiso para pasar por el sector - y otorgan ofrendas, para lo cual construyen hitos pétreos que marcan el término de un espacio y el inicio de otro: las apachetas.

A través de este ritual ⁽⁵⁾, el viajero de los Andes busca reparar el equilibrio ecológico, roto por la acción humana o susceptible de quebrar por ello. Las apachetas se sitúan, precisamente, en sectores liminares, es decir, allí donde lo homogéneo hace crisis y cede el paso al dominio de la realidad indeterminada, suerte de caos contenido por la propia debilidad de las fuerzas en pugna. El área en que se encuentran posee, en este sentido, escasos atributos estables, pues juega como lugar de tránsito entre estados distintos.

En estas circunstancias espaciales, resulta provechoso, conveniente y necesario protegerse por medio de símbolos que aseguren la continuidad -sin perjuicios- de los pasajeros. Sebo, uñas, cejas y pestañas ofrendadas guardan, a la luz de evidencias etnográficas y etnohistóricas, estrecha relación de significación con el concepto de alma de la población andina. Esta vitalidad, entregada a la apacheta por el caminante, parece neutralizar y revertir el proceso de desgano vital -reflejado somáticamente en los síntomas del cansancio y la fatiga- que lo aquejan al pasar por el lugar.

⁽⁵⁾ En términos de Victor Turner, el ritual es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (1980:21).

La existencia de estos sitios liminares, reconocibles ritual y simbólicamente por el collar de ofrendas de piedras distribuido por los recovecos andinos, constituye, además, una expresión formalizada del principio cultural del punqu, de la "puerta" que permite traspasar el umbral intangible que posibilita el acceso a nuevos territorios y a diferentes ecologías.

A partir de este lugar de culto, no sólo se adviene a un nuevo orden de cosas, al mismo tiempo, se hace abandono de otro; este equilibrio, sustancial y contradictorio, sólo puede ser compensado merced a un ritual único y específico que pasa por los dones del caminante a la waka y se continúa en el permiso concedido a aquél por ésta, en un solidario acto de reciprocidad.

El rito no culmina en cada apacheta; de hecho, se trata de una sucesión de cultos que se despliegan y reiteran a través de todo el circuito por el cual se desplaza el viajero. El orden de sucesión, implícito en el paso de un ámbito de la realidad espacial a otro, es la iteración pauta y necesaria que colma el vacío producido en un lugar por aquel que lo abandona y que, a su vez, permite que su ingreso a un nuevo sector no altere el orden allí imperante.

Pero así como los principios del ayni y del kuti posibilitan la mantención del cosmos y ponen freno a las temidas acechanzas del caos, tenemos, además, la vigente actuación de la noción del tingu. El cruce de caminos involucra una zona de encuentro o convergencia de dos vías -que admiten ser transitadas tanto de ida como de vuelta -cuyas fuerzas internas entran en tensión. Mas, ninguna de ellas logra imponerse en definitiva sobre la otra, neutralizándose mutuamente. En esta dirección, se trata de un equilibrio altamente inestable; la posibilidad del quiebre está siempre presente y por ello es explicable y comprensible que estos lugares, que concentran excesivas fuerzas antagónicas en un mismo punto, provoquen gran temor en el poblador de los Andes. Por ende, la realización de un ritual que involucre ofrendas y sacrificios ha de constituir una clave de control que, al apaciguar las tensiones, de seguro ha de llevar mayor tranquilidad al caminante.

Pero, al principio cultural del tingu encierra, a la vez, un atributo armónico: el de la igualdad de poderes. Cuando ello acontece en situaciones liminares, esto es, cuando fuerzas opuestas y contradictorias se igualan en un equilibrio absoluto, entonces nos introducimos derechamente en el principio del taypi.

De esta manera, el conflicto producto de la tensión de fuerzas en pugna pasa a un segundo plano y el fenómeno liminar de la apacheta comienza a ser comandado, ahora, por las armoniosas tendencias conciliatorias e igualatorias. Así, lo que en un momento dado aparecía como separado esencialmente - en el tingu -, en otro instante - el del taypi - figura perfectamente ligado; de la desarmonía mas absoluta, se deviene en opuestos complementarios: lo neutral, lo indeterminado; la dualidad de lo masculino y de lo femenino en una sola entidad; lo blanco y lo negro al unisono -alqa-; la máxima concentración posible de lo real, susceptible de ser pensado. El taypi es la expresión simbólica del centro homogéneo; a la vez, representa el eje que se genera en las zonas heterogéneas en contacto. Esta última situación es la que corresponde a la ubicación de las apachetas.

Cuando el viajero se encuentra frente a la ofrenda de piedra, se halla, justamente, en un centro liminar, esto es, a la mayor distancia posible de su núcleo de origen y, al mismo tiempo, en el punto más cercano al borde del centro foráneo.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de
1962 Historia Natural y Moral de las Indias. (1590) Fondo de Cultura Económica, 2da. Ed. México.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 La Extirpación de la idolatría en el Perú (1621) Biblioteca de Autores Españoles. T. 209; pp.191-277.
- AVENDAÑO, Hernando de
1986 "Relación de las idolatrías de los indios" (1617) En: P. Duviols, Cultura Andina y represión. pp.441-447. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú.
- BERTONIO, Ludovico
1612 Vocabulario de la lengua aymara. CERES-S/F CERES-IFEA-MUSEEF. La Paz. Bolivia.
- BOYSSE-CASSAGNE, Th., O.
Harris, T. Platt y V. Cereceda
1987 Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino. Hisbol. Bolivia.
- CALANCHA, Antonio de la,
y Bernardo de Torres
1972 (1638-1639) Crónicas Agustiniánas del Perú. 2 T. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Florez. Madrid.
- COBO, Bernabé
(1653) Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de 1956 Autores Españoles T.91-92. Madrid.
- COSTAS ARGUEDAS, José Felipe
1967 Diccionario del Folklore Boliviano 2 T. Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca.
- EEMENIAS, Jorge
1983 "Amontonamientos artificiales de Piedras en cerros y elevaciones de nuestro territorio" En: Revista Antropológica N° 1 pp.13-16. Montevideo.
- FRAZER, James G.
1969 La rama dorada. F.E.C. 2da. ed. Español. México.
- GALDAMES R. Luis A. y
Mario Rivera
1986 "Umbral simbólicos andinos: Agua y piedra Tarapacá (Chile) En: Actas del VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Lima.
- GALDAMES R. Luis A.
1987 "Apachetas y petrificación: Piedra y mentalidad en los Andes" En: Actas del VII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Lima.
- GALDAMES R. Luis A.
1987b "Vitalidad de la piedra y Petrificación de la vida: Notas sobre mentalidad andina" En: Diálogo Andino N° 6, Universidad Tarapacá. Arica.
- 1988 "Principios de percepción espacial en los Andes a través de los mitos de petrificación" En: O.Silva, E.Medina y E. Téllez (Eds.) Encuentro de Etnohistoriadores. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos N° 1, Universidad de Chile. Santiago.
- 1988 Percepción del tiempo y del espacio en Los Andes. Crónica de la piedra y estudio de mentalidad. Universidad de Chile. Fac. Fil.Hdles. y Educación. Depto.Ciencias Históricas.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
(1609) S/F. Comentarios reales de los Incas. Ed. Universo. 3 T. Lima-Perú.
- GOW, David D.
1974 "Taytachata Qoyllur Rit'i. Rocas Y bailarines, creencias y continuidad" En: Allpanchis Vol.VII pp.49-100 Cusco-Perú.
- GUAMAN POMA de Ayala, Felipe
1980 (1613) El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Editorial Siglo Veintiuno. México.
- JESUITA ANONIMO
1968 "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú". Biblioteca de autores Españoles. T. 209, Madrid (1590).

- | | |
|--|--|
| JION Y CAAMAÑO J.
1931 | La religión del imperio de los Incas. Escuela Tipográfica Salesiana, Quito. |
| LARA, Jesús
1975 | La cultura de los Incas. Ed. los amigos del libro. 2da. Ed. Cochabamba, La Paz. Bolivia. |
| LATCHAM, Ricardo E.
1928 | Los Incas. Sus orígenes y sus ayllus. Establecimientos Gráficos Balcellsco. Santiago. |
| 1929 | Las creencias religiosas de los antiguos peruanos. Establecimientos gráficos Balcells-co. Santiago. |
| LEACH, Edmund R.
1971 | Replanteamiento de la Antropología. Seix Barral Barcelona. España. |
| 1980 | Culture and Communication. Cambridge University Press. Cambridge. |
| LIRA, Jorge A.
1945 | Diccionario Kkechua-español. Tucumán. Argentina. |
| LUMBRERAS, Luis G. | Arqueología de la América Andina. Ed. Milla Batres Lima. Perú. |
| MARTINEZ, Gabriel
1976 | "El sistema de los Uywiris en Isluga" En: Anales de la Universidad del Norte N° 10. |
| Mc INTOSH, C. Eduardo
1987 | "La Apachita y su función religiosa en el mundo quechua" En: Boletín de Lima N° 52 pp.21-30 Lima. Perú. |
| MERLINO, R.J. y M.A.Rabey
1983 | "Pastores del altiplano meridional: Religiosidad territorial y equilibrio ecológico" En: Allpanchis N° 21. pp.149-171, Cusco. |
| MOLINA, Cristóbal de
(El Almagrista) (1553)
1916 | Conquista y población del Perú. Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú: 107-190. Lima. Perú. |
| 1916 | (1575) Relación de las fábulas y ritos del los Incas...Colección de libros y documentos referidos a la Historia del Perú. T.1, Lima. |
| MOLINA, Cristóbal de
(El Cusqueño)
1916 | (1575) Relación de las fábulas y ritos de los Incas. Colección de libros y documentos referidos a la Historia del Perú. T.1. Lima. |
| OLIVA, R.P. Anello
1895 | (1631) Historia del reino y Provincias del Perú y de sus Incas reyes. Ed. J.F.Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso. Lima. |
| PAREDES, Manuel Rigoberto
1920 | Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. Arno Hermanos-Libreros Editores. La Paz. |
| 1955 | Tiahuanacu y la provincia de Ingavi. Edic.Isla. La Paz. |
| POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 | (1554) "De los errores y supersticiones de los Indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el Licenciado Polo". Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Ira.Seire T.3. Lima. |
| 1916b | (1567) "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios, conforme a su infidelidad" Colección de Libros y documentos referentes a la historia del Perú.T.3 Lima. |
| 1916c | (1571) "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros" Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. T. 3 Lima. |
| SALLNOW, Michael
1974 | "La peregrinación andina" En: Allpanchis Vol. VII 101-142. Cusco. |
| SANTA CRUZ PACHACUTI
YAMQUI, Joan
1968 | (1613) Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú. Biblioteca de Autores Españoles. T. 209:281-319. Madrid. |

- | | |
|---|---|
| <p>TSCHOPIK, Harry Jr.
1963</p> | <p>Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú. Instituto Indigenistas Interamericano, México.</p> |
| <p>VALCARCEL, Luis E.
1967

1981</p> | <p>Etnohistoria del Perú antiguo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 3ra. Ed. Lima.

"La religión Incaica" En: Historia del Perú Tomo III Editorial Juan Mejía Baca. Lima.</p> |
| <p>VALDEZAN, Hermilio y
A. Maldonado
1985</p> | <p>(1922) La Medicina popular Peruana. Ed. Facsimilar por G. Herrera, Editores Lima.</p> |
| <p>WAN DEN BERG, Hans
1985</p> | <p>Diccionario religioso Aymara. CETA - IDEA, Iquitos.</p> |