



Un poco más acerca de la apachita andina*

Margarita E. Gentile

margagentile@hotmail.com

gentile-folk@terra.com

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Museo de La Plata

Instituto Universitario Nacional del Arte, Area Transpartamental de Folklore

[Localice en este documento](#)

Introducción

Este ensayo se refiere a la conveniencia de determinar el origen de los datos usados en Etnohistoria Andina porque su genealogía, contextos y dispersión inciden en el análisis y se trasladan a las conclusiones. No es fácil remontar la historia de los datos usados en una investigación científica cuando los mismos son en parte prehispánicos y en parte europeos medievales; que, además, pueden ser visibles en el registro arqueológico, estar plasmados en documentos coloniales y republicanos y, como si fuera poco, el tema hasta puede estar vigente en el momento que se lo estudia; aún así no es imposible trazar su genealogía, contextos y dispersión, tal como lo mostramos en nuestros trabajos sobre las creencias en El Familiar y Chiqui, y el oráculo andino llamado pichca (Gentile 1998, 1999, 2001).

Antecedentes y dinámica del tema

El tema de este estudio de caso es la *apachita* o *apacheta* andina,¹ un montón de piedras de campo que en los Andes está junto al camino, en los puertos y abras de una serranía por donde se pasa de uno a otro valle, o del valle a la puna. No siempre se la ve desde lejos, y se cree que fue un tipo de monumento incaico porque se la encuentra a la vera del *capac ñan* y sus ramales, la ruta que unía el Cusco con las poblaciones gobernadas por los incas.

Indagar acerca del origen, uso y función de la apachita pareciera no revestir especial interés porque hay documentación colonial y trabajos sobre apachitas, desde el siglo XVI hasta hoy día; sin embargo, el tema adquiere entidad porque se dice que:

- En el área andina argentina las apachitas están dedicadas a Pachamama, aunque dos investigadores dudaron de esta afirmación con buenos argumentos.
- En cuanto a área patagónica, se dijo del chenque que era la apachita patagónica.

Sin embargo, leyendo con atención notamos que ni los trabajos de arqueología ni los datos históricos respaldan estas afirmaciones, razón por la que repasaremos antecedentes, contextos y dispersión para tratar de determinar los momentos o puntos de inflexión en que se produjeron los cambios de conceptos respecto de la apachita andina; esta historia genealógica de los datos publicados es importante por la incidencia que las afirmaciones citadas han tenido, y tienen, en el Folklore regional andino del que la apachita todavía es parte. Haremos una presentación en orden cronológico para mostrar los cambios por épocas, intercalando comentarios para contextualizar los datos.

Con relación al nombre del monumento, Bartolomé de Las Casas (*circa* 1550 citado por Vignati, 1958: 97) y Cristóbal de Molina el almagrista (¿Bartolomé de Segovia?) (1968 [1553]: 76) dieron noticia, aunque no el nombre, de estos montones de piedras donde los indios dejaban ofrendas al Viento; notemos de paso que un texto es copia del otro, o ambos de un tercero.

Hasta donde sabemos, la voz “apachita” apareció escrita por primera vez, tras las guerras entre los conquistadores del Perú, en el Reglamento del Segundo Concilio Limense (1567) uno de cuyos artículos decía que los curas debían obligar a los habitantes de cada

pueblo andino a destruir las que estaban más cercanas a los mismos y poner en su lugar una cruz (citado por Duviols, 1977: 128).

Durante el resto del siglo XVI y hasta la actualidad, el nombre del monumento continuó siendo “*apachita*” o “*apacheta*”; otros nombres locales recopilados a partir de 1567 fueron “*camachico*” (Albornoz, 1967[1568]: 19), “*cotoráyac rumio*” (Polo de Ondegardo, 1916[1571]: 189-190), “*chupasitas*” (Molina del Cusco, 1916 [1575]: 96), y “*tocanca*” (Arriaga, 1968[1621]: 218). Este es también uno de los casos en que una voz significa lo mismo en quechua que en aimara, desde el siglo XVI hasta el XX (Anónimo, 1586; Bertonio, 1612; Miranda, 1970, *inter alia*). Según estos autores, en el siglo XVI se creía que apachita:

- Era una huaca o sitio donde los indígenas rendían culto a las divinidades locales.
- Dicha huaca había sido hecha por seres humanos, a diferencia de las huacas naturales como eran los nevados, grandes ríos, el mar, etcétera.
- Estaba formada por un montón de piedras.
- Cada indio que pasaba agregaba otra piedra al montículo, que siempre estaba junto al camino; también dejaban allí ojotas gastadas, flores, leña, sogas tejidas a la izquierda, plumas de colores, el acullico de coca o maíz, pelos de las cejas o cabellos; mientras, decían una oración o, escarbando la tierra, contaban “*sus trabajos o prosperidades a la dicha huaca*” (Albornoz, 1967[1568]: 19).
- Estas ofrendas, según cada cronista, podían estar destinadas a una huaca imprecisa, al viento, a “*los dioses de los caminos*”, a “*las cosas que los indios temen*”, al dios Pachacamac o al Sol.
- Como algunos montículos de piedras no se encontraban en lugares que estaban junto al camino ni

en las abras, se dijo también que el monumento podía ser el resultado del capricho de cualquiera que hubiera reunido piedras en alguna parte y luego, automáticamente, cada quien que pasaba dejaba un guijarro.

- Por ser obra humana podía, y debía, ser destruída con facilidad.
- En cuanto a su origen, los indígenas decían a los evangelizadores que los incas les habían obligado a construir estos montículos de piedras, y aceptaron muchas veces ponerle encima una cruz.

Al repasar estos datos hay que tener en cuenta que en el siglo XVI se llevó a cabo una campaña de evangelización y extirpación de idolatrías uno de cuyos resultados fue que las divinidades andinas continuaron recibiendo ofrendas pero con más recato. Por eso, después de 1570 y hasta *circa* 1620, se decía, ampliamente, que las apachitas eran "*lugares para dejar ofrendas*" y "*dar gracias por haber llegado hasta esa altura*".

Hasta aquí tenemos solamente opiniones y conceptos europeos. Pero la modalidad de la evangelización de los jesuitas dirigida a los hijos de curacas tuvo otro efecto: los muchachos aprendieron a leer y escribir al estilo europeo, y a principios del siglo XVII ya había dos cronistas indígenas, Joan de Santa Cruz Pachacuti y Phelipe Guamán Poma, quienes dijeron que la apachita había tenido un origen militar y cumplía una función política; con esto no modificaron sino que complementaron la opinión acerca de la función religiosa que le habían asignado los españoles desde el principio. Entre los investigadores de los siglos XIX y XX hubo quienes hicieron notar este posible uso laico a partir de las mismas citas (Quiroga 1898 en Vignati, 1958; Paleari, 1982, por ejemplo) pero a falta de contexto el análisis de los datos quedó trunco. Volvamos a nuestro tema.

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui contaba que Sinchi Ruca Ynga (segundo inca), heredero de Manco Capac, había hecho muchas obras y, entre ellas, había ordenado que cada uno que pasase por determinados lugares en las quebradas debía dejar en esos sitios la piedra que, con ese fin, había cargado desde el valle; también debía dejar el acullico de coca y decir ciertas palabras al cerro (Santa Cruz Pachacuti, 1993[1613]: 200).

Esta actividad se llamaba, tanto en quechua como en aimara, *apachimun* que significaba “*hazer trae*” (Gonçalez Holguin, 1952[1608]: 30). En cuanto a la finalidad, la misma era reunir materiales para construir *usnos*, que eran como plataformas que, en dichos lugares, servían como puestos de vigía. Había otra clase de *usnos* construídos en las plazas de las principales ciudades del Tahuantinsuyu sobre los cuales se sentaban los funcionarios incaicos, o el mismo Inca, para recibir pleitesía. En el *usno* de la plaza del Cusco también se ponía la figura del Sol durante la fiesta del Raime.

Quienes llevaban las piedras iban *chacchando* coca, hoja que solamente podían usar el Inca y las personas a quienes él lo permitiera especialmente, ya que el resto de la cosecha se quemaba en sacrificios institucionalizados.

El otro cronista indígena, Phelipe Guamán Poma de Ayala, decía lo mismo de la función del *usno*, pero acerca de la *apachita* agregaba que junto al montículo de piedras también había lo que él llamaba “*sacerdotes confesores*” que escuchaban confesiones auriculares y preguntaban a los penitentes si habían hablado mal del Inca o dejado de hacer ofrendas a las huacas, entre otras cosas; y también daban penitencias (Guamán Poma, 1987[1613]: 255).

De manera que, según estos dos relatos, las piedras llegaban a ser un montón porque eran llevadas hasta las quebradas y abras

apachimuni, es decir, cada uno que iba en esa dirección cargaba una desde el valle hasta ese lugar donde se construiría un *usno* cuando hubiese suficiente cantidad de piedras y, mientras tanto, los sacerdotes confesores escuchaban a los indígenas las noticias de sus pueblos. En otras palabras, las apachitas, montones de piedras en las quebradas y abras que alcanzaron a ver los españoles conquistadores y sobre las que pusieron cruces, eran nada más que montículos de materiales para edificar usnos.

No obstante, en plan de escribir la historia completa del Tahuantinsuyu destinada a lectores europeos, el mestizo Garcilaso de la Vega decía que la apachita estaba relacionada con Pachacamac un “*Dios no conocido que ellos [los indios] adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo [de subir una cuesta empinada]*”. Guamán Poma, quien también escribió una historia totalizadora en el estilo de las historias de la Antigüedad, agregaba a esto que Topa Ynga Yupanqui había mandado que al llegar a la apachita no solamente dejaran una piedra sino que “*adorasen al Pacha Camac*” (Garcilaso, 1985[1609] I: 69-70).

Ahora bien, este dios costeño, que podía provocar temblores de tierra y terremotos, tenía hijos y esposas dispersos por el territorio andino donde los enviaba desde su santuario, en el valle de Lurin; estas huacas, hasta donde sabemos, se especializaban en temas agropecuarios y, a través de sus oráculos, tenían un fuerte presencia en las poblaciones que las alojaban, algo bastante alejado de la imagen del dios no conocido al que se adoraba mentalmente publicitada por Garcilaso y Guamán Poma (Rostworowski, 1992).

Notemos al pasar que, a mediados del siglo XVI, compartieron datos Bartolomé de Las Casas y Cristóbal de Molina el almagrista (o Bartolomé de Segovia); luego, entre fines del siglo XVI y principios del XVII, compartieron datos Cristóbal de Albornoz y Guamán Poma;

y también Blas Valera, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma y Martín de Murúa.

La autoridad de los pulidos textos del inca Garcilaso fue muy grande, y gracias a eso su versión de la apachita como agradecimiento a Pachacamac reapareció como dato científico en los “*Viajes por Perú*” de Johann Jakob von Tschudi (realizados entre 1838 y 1842) publicados en 1853 (Ramírez en Kaulicke, 2001: 115-116).

Apachita, dioses griegos y romanos

A fines del siglo XVI, José de Acosta decía que las apachitas eran “*muy grandes rimeros de estas piedras ofrecidas*” y las comparó al “*montón de Mercurio*” (1954[1590]: 144-145), es decir, los guijarros que los devotos del dios griego Hermes, (Mercurio para los romanos), dejaban al pie de los pilares antropomorfos que lo representaban en los cruces de caminos o calles.

Escribiendo en el estilo de “las vidas paralelas” (*sensu* Plutarco), los frailes agustinos repitieron en sus crónicas conventuales esta similitud (Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 68-70; Calancha, 1976[1638]: 832-833), que es relativa porque los “*montones de Mercurio*” no alcanzaron, hasta donde sabemos, el tamaño de muchas apachitas andinas que rondan los seis metros de altura (R.Raffino, comunicación personal, 2002).

Pero dicha comparación -apachita / montón de Mercurio- formaba parte, a su vez, de un entramado de datos reunidos por los agustinos con la finalidad de probar que algunas costumbres indígenas se debían a que, antes del descubrimiento de Colón, ya habían pasado por las Indias otros viajeros oriundos de Europa y Asia, entre ellos el Apóstol (Tomás o Bartolomé, según el relato), quien había predicado

aquí dejando unos mandamientos que los indígenas recordaban en parte; su presencia estaba documentada, además, por sus huellas impresas en ciertas piedras (Bouysse-Cassagne, 1997; Gentile, 2003ms, *inter alia*).

Estos textos de los Agustinos tuvieron un eco lejano: Mercurio y la apachita reaparecieron, juntos, en un trabajo del folklorólogo Juan Alfonso Carrizo publicado en 1948, quien trataba de probar que la similitud entre la apachita y el montón de guijarros ofrecidos a Mercurio radicaba en que, tanto a Pachamama como al dios romano, se les pedía tener un buen viaje (Carrizo, 1948: 16).

Las noticias sobre apachitas fueron comunes en los relatos de viajeros que recorrieron el área nuclear andina durante el siglo XIX; en sus dibujos se las veía transformadas en peanas de cruces de madera donde los caminantes andinos seguían dejando una piedra que habían subido con ellos; también dejaban el acullico de hojas de coca y otras cosas. A falta de una averiguación *in situ*, se continuó interpretando estas actitudes *sensu* Garcilaso (reeditado ininidad de veces), metodología que impedía registrar continuidades y cambios, en caso de existir las mismas.

Apachita, la Biblia y los monumentos bretones

Alrededor de 1840 surgió en Europa el interés por los monumentos megalíticos bretones (dolmens, menhirs y cairns); estos últimos podían ser montículos de piedras de grandes dimensiones que cubrían tumbas con pasadizos, a veces varias bajo un solo túmulo, o sólo montones de piedras (Giot, 1962; Almagro Basch, 1981, *inter alia*). La voz "cairn" pasó a la literatura científica como el nombre de los montones de piedras, y en el área andina argentina, desde el principio, fue sinónimo de apachita.

Por otra parte, algunos textos del Antiguo Testamento se hicieron sentir a través de los autores decimonónicos, sobre todo luego de la publicación de Charles Lyell (1848) acerca de la geología del planeta Tierra, cuya formación se había producido, decía, en mucho más tiempo que los siete días del Génesis.

En nuestro medio científico, esta bibliografía se reflejó bien en un artículo de Armando Vivante quien comentó el trabajo de Carrizo (1950) sobre apachita y Mercurio, señalando la falta de referencias de su autor a "*La rama dorada*" de James Frazer (1922) y al capítulo de Constantino Cabal sobre mitología ibérica (1931, I: 184-187); poco después, Vivante publicó un artículo (1952-1953) en el que incluía a los autores decimonónicos, el Antiguo y Nuevo Testamento, listando a partir de la bibliografía gran cantidad de datos acerca de túmulos de piedras levantados por todo el mundo para diversas utilidades, correspondientes a diferentes momentos históricos; de aquí nuestro autor concluía que a la apachita se le podían adjudicar tres funciones que eran:

- I. de adoración cultural, es decir, un sitio donde se adoraba a la Pachamama, entidad que podía ser también una "*creación erudita, europea, blanca, artificial*";
- II. de actitud apotropaica, que "*entraña la intención de alejar, apartar, desviar, volver atrás y, por extensión, echar a correr, huir, alejarse los males, etc, y se relaciona directamente -aunque no exclusivamente- con los ritos de la muerte.*";
- III. de transferencia, es decir, la "*maniobra mediante la cual se pasa algo de un ser a otro ... en el caso de la apacheta la intención es clara porque el caminante supone que pasa, transfiere el cansancio de sus miembros a una piedra, rama, etc, que deposita en el túmulo artificial ... de este modo se despoja o libra de la fatiga.*" (Vivante, 1952-1953: 3-5).

Retomando la actitud apotropaica y los ritos de la muerte, Vivante regresó sobre el tema del “montón de Mercurio” y lo relacionó con la lapidación judicial según el Antiguo y Nuevo Testamento (Vivante, 1952-1953: 8), textos de donde, a nuestro entender, difícilmente se podría extraer algo relacionado con la apachita andina.

Pero los escritos del Período Clásico aportaron todavía algo más: el símil de los manes romanos estuvo presente en la opinión de Louis Girault quien, a partir de sus observaciones en terreno de los ritos efectuados en las apachitas de La Paz, Bolivia, dedujo que en esos cairns residían dos tipos de fuerzas sobrenaturales contrapuestas:

- los Achachila, almas de los curanderos y brujos difuntos, transformados en espíritus malignos;
- Pachamama, principal divinidad de la antigua religión aimara, preinca (Girault, 1958: 35, 38).

Apachita en el área andina argentina

En el área andina argentina, las primeras noticias sobre las apachitas son de fines del siglo XIX, y fueron poco frecuentes; por ejemplo, entre otros Martin de Moussy no las nombró cuando habló de los caminos incaicos (1860), tampoco Joaquín V. González en “*Mis montañas*” (1892), libro donde recopiló folklore de La Rioja; tampoco Samuel Lafone Quevedo en su “*Tesoro de catamarqueñismos*” (1898) ni Rafael Cano en su libro “*Del tiempo de Ñaupá*”, en el que relataba costumbres de Catamarca de principios del siglo XX (1930), *inter alia*.

Sin embargo, Adán Quiroga contaba que junto al camino que iba de Aymogasta a Alpasinchi, en el límite entre Catamarca y La Rioja, había una apachita (Quiroga, 1896: 505), que por su ubicación y descripción era más bien un hito, mojón o lindero.

Otro autor, Herman Ten Kate, contaba que yendo desde Santa María hacia el oeste, al valle del Cajón, había encontrado una apachita en el punto culminante de la sierra de Quilmes donde dejaban ofrendas a Pachamama (Ten Kate, 1893: 337).

En agosto de 1898, Adán Quiroga, siempre atento a los temas que iban surgiendo en las publicaciones científicas europeas y norteamericanas, publicó en un diario de Tucumán un artículo dedicado a tres asuntos, uno de ellos la apachita. Nombró al padre Las Casas, a Santa Cruz Pachacuti y al padre Cobo pero trastocando las citas de éste último resultó que las mismas probaban “... *lo que siempre he sospechado y ratificado con el Folk lore, de que las apachetas constituyen una parte integrante del culto a la Pacha Mama, que es la Madre Tierra, y especialmente la montaña, a cuyos coyados y cumbres, según el Padre [Cobo], se denominaba también apachitas.*” Este último dato que Quiroga copió de Cobo (1653), había sido de Polo de Ondegardo (1571) cuyo informe administrativo presentaba una redacción confusa por tramos; Polo hizo una lista de tipos de adoratorios que los incas habían mandado hacer, pero al único tipo de adoratorio al que le dio nombre fue al de las cumbres diciendo “... *cumbres aquellos llaman apachetas*”, y por otros textos de Polo sabemos que los adoratorios en las cumbres se llamaban apachitas, no las cumbres mismas.

Quiroga no vio contradicción en su afirmación de que las cumbres se llamaban apachitas; el texto de Polo se había publicado en 1872, pero no sabemos si lo consultó. Nuestro autor tampoco encontró contradicción en hablar de “*Las apachetas de los llanos, o montones de piedra de veinte centímetros o un metro de alto, [que] generalmente, no son otra cosa sino los altares de aquel culto [a la Pachamama].*”. También decía que eran apachitas las que estaban “...*a cada paso en el desierto o a la falda de la montaña, generalmente bajo un taco [algarrobo], y a la orilla del camino, para que sea facil al viajero hacer su ofrenda, de a caballo no más, y*

continuar su camino.” Y más adelante agregó: “*Al hablar del taco, he hecho referencias de apachetas cristianizadas, como esas donde los santos descansan en cada jornada de las romerías que las conducen.*”, confundiendo aquí apachita con “*calvario*”.

Concluyó que las apachetas eran de origen incaico porque formaron parte del culto a la Pacha Mama y al Sol, y “... *por el dato revelador de llamarse aquí como en el Perú apachetas, y por las citas ... de Cobo, Las Casas y el Yamqui Pachacuti.*”, agregando: “*Sin embargo, es más que posible que los guaraníes, si es que han invadido estas regiones, lo que no se ha probado, hayan introducido sus apachetas con su culto especial, a Calchaquí.*”. Así escrito, cabe preguntarse si se refería al culto de un dios guaraní llamado Calchaquí; o se trató de un galicismo, queriendo decir Quiroga que los guaraníes podrían haber introducido el culto especial a la apacheta, que les era propio, “en” el valle Calchaquí.

Si bien ninguna de estas opiniones prosperaron, veamos, sin embargo a qué respondían: Ambrosetti (1896) había visto “*entre el pueblo guaraní del Paraguay*” la costumbre de dejar una piedra en los montículos a la vera de los caminos sobre los cuales se colocaban cruces y bajo los cuales decían que estaba la tumba de un viajero desconocido, y los comparó con las apachetas calchaquíes. Notemos que para Ambrosetti todos los habitantes del área andina argentina eran calchaquíes, de manera que comprender hoy día el alcance de sus afirmaciones requiere cierta reflexión. En otras palabras, el punto en común entre los montículos de piedras “guaraníes” y “calchaquíes” era que cada viajero dejaba allí una piedra al pasar. Pero la diferencia estaba en que los montículos “guaraníes” cubrían una tumba y los “calchaquíes” no se sabía.

Por eso, en sus excavaciones en Pampa Grande, en 1906, Ambrosetti ordenó trabajar en unos montículos a fin de comprobar si bajo los mismos había alguna tumba, con resultados negativos; no

obstante, no tomó en cuenta que, por sus formas y ubicación en unas pequeñas lomadas, dichos montículos fueron *mojones* y cada uno de ellos correspondía a la renovación de los linderos de la finca de la que formaban parte.

Pero, ¿de dónde venía la idea de que bajo las apachitas podía haber una tumba? El mercedario Martín de Murúa (1613, publicado en 1911) lo sugirió cuando puso apachita y sepulturas antiguas en el mismo rango de sitios donde los caminantes andinos dejaban ojotas, plumas, coca o maíz mascado, etcétera (Murúa, 1986[1613]: 428). Y hasta donde sabemos, ningún otro cronista trazó semejante paralelismo. Recién en 1896 Ambrosetti mencionó que en Paraguay había un entierro debajo de los montones de piedras junto al camino. En 1945, Jorge Lira decía en su diccionario quechua que apachita era un “*Hacinamiento de piedras sobre sepulcros provisionales que se hacían para los fallecidos en los viajes. Tumba rústica. Neo.Campo santo.*” Y, según Farfán, en Arequipa se llamaba así al cementerio (Farfán, 1958).

Por su parte, Louis Girault ([1972] 1988) decía en su Tesis, sin precisar el origen del dato, que en Galicia se creía que bajo esos montones de piedras había un difunto; pero como este trabajo fue traducido y corregido (sic) por Hans van den Berg, está claro que se trata de un agregado si comparamos esta Tesis con su artículo de 1958 citado antes, textos en los que usó los mismos datos.

Sin precisiones, Espinoza Galarza (1973) decía que apacheta era el “*montón de piedras que se colocan a manera de tumba sobre los muertos accidentalmente durante un viaje.*”

Hasta donde se sabe, bajo las apachitas andinas no hubo entierros, de manera que para que la posibilidad de una sepultura bajo la apachita pareciera viable en un texto colonial y se repitiera en escritos de los siglos XIX y XX debía respaldarse en alguna creencia

no andina pero aceptada aquí. En otras palabras, se estaba en presencia de un agregado que quienes copiaban mecánicamente la crónica de Garcilaso no podían registrar. Por otra parte, como es probable que también durante la colonia se hicieran estos montículos de piedras sobre el cadáver de algún viajero muerto, la excavación de una apachita debería ser realizada con el mismo cuidado que cualquier otra excavación científica para tratar de determinar su antigüedad, lo mismo que el estudio de su contexto histórico.

Vimos antes que, además de los montones de piedras que los devotos precristianos formaban poco a poco en honor a Hermes o Mercurio, teníamos los montículos de piedras que cubrían tumbas formadas por una cámara circular a la que se llegaba por un pasadizo, halladas en la Bretaña francesa y fechadas alrededor de 1300 a.C.; algunos de estos túmulos no contenían tumbas, es decir, se trataba solamente de montones de piedras, pero en ambos casos se los llamaba *cairns* (túmulos de piedras) en dicha región, voz adoptada por los arqueólogos para identificarlos (a partir de 1843, según Giot, 1962: 143); entre nosotros, Ambrosetti nombró así los montones de piedras de Pampa Grande y llamó *menhirs* a los monolitos huancas de Tafí. Tanto *cairns* como *menhirs* formaban parte de los monumentos megalíticos arqueológicos de la Bretaña francesa cuya continuidad en Galicia y su relación con la región donde los muertos se reunían o donde la tierra se acababa (*finisterre*) era aceptada sin discusión.

En Galicia, por ejemplo, los peregrinos que iban a la ermita de San Andrés de Teixido llevaban una piedra del camino para el santuario en la creencia que las almas se hacían piedras y por no poderse mover, nunca llegarían; el sitio se encontraba en el cabo de Ortegal, llamado también Promontorio Artabro y del que se contaba que separaba “tierras, mares, cielo” (Plinio, *Naturalis Hist.*, I, IV, 21, citado por Cabal, 1931: 172). Era el “cabo d’o mundo”, es decir, el fin del mundo, la *Finisterre*, topónimo repetido en la Bretaña francesa.

Pero parece que en el norte de España también se señalaban los caminos antiguos con montones de piedra (Cabal, 1931:184) aunque, en nuestra opinión, es probable que el origen de dichos montículos fuese el despiedre para despejar la senda. En cuanto a ser habitáculo de manes, o que el túmulo cubriese un cadáver son datos que se repiten en las recopilaciones de folklore español sin mayores precisiones, como si ya no se creyese en eso, casi como lo expresaba Murúa a principios del siglo XVII. Es decir, tenemos un indicio de dónde los españoles en América podrían haber pensado, sin meditarlo, que apachita era una huaca, es decir, lugar que alojaba a los manes ... andinos.

Apachita y Pachamama

En el área andina argentina, esta asociación la sugirió el padre Miguel Angel Mossi (*circa* 1860) y la afirmó Herman Ten Kate (1893: 337) cuando contó que la apachita de la sierra de Quilmes estaba dedicada a Pachamama; luego Quiroga (1896: 505; Quiroga, 1898 en Vignati 1958: 97), agregó el culto solar, tema de moda en ese momento a raíz de los estudios de la cultura egipcia (1958: 98); tanto Boman (1908: 424, 429, 486) como von Rosen (1957[1916]: 213) incorporaron otra clase de datos pero prevaleció la afirmación de Ten Kate cada vez que se trató el tema; y a través del artículo de Quiroga publicado en 1898 siguió en un cuento de Juan Carlos Dávalos publicado en 1922 y 1937; Carrizo 1935: 524-525); Dávalos en Solá (1947), Carrizo (1948), Cortazar (1949), Sarmiento (1951), Coluccio (1981), Paleari (1982), Kirbus (1997: 58-59), Fernández Distel (1997), Forgione (2001) y diccionario Naya (2003). Y, como dijimos antes, solamente plantearon sus dudas Armando Vivante (1952-1953), quien decía que la asociación apachita-Pachamama no estaba en los textos de los cronistas que consultó; y Josefa Santander, que

observó que en la apachita no se rendía culto el 1º de agosto, día dedicado especialmente a Pachamama.

Lo que Juan B. Ambrosetti notó durante sus recorridos por el valle Calchaquí a fines del siglo XIX, fue que quienes emprendían un viaje solían invocar a Pacha Mama antes de partir y luego, si pasaban por un abra, en la apachita dejaban el acullico o la piedra que habían subido consigo; la finalidad era propiciarse un feliz viaje (Ambrosetti, [1917]1967:151). Es decir, nada de asociar la apachita con Pachamama.

Sin embargo, en ese momento (fines del siglo XIX), asociaciones tales como Santos-Huacas y Pacha Mama-Virgen María ya se había concretado, por lo menos en sus aspectos exteriores y por eso Boman encontró pinturas de santos también en las apachitas de Susques.

En cambio Herman Ten Kate dijo que la apachita estaba dedicada a Pachamama sin especificar si se lo había dicho el guía que lo llevó hasta la cima de la sierra de Quilmes, si lo copió de alguna publicación previa, según la costumbre de la época, o se le ocurrió, en caso de conocer la relación entre los manes y los túmulos de piedras, traduciendo los manes romanos a Pachamama andina y apachita a cairn.

Lo concreto es que a partir de 1893 se va a repetir, salvo Vivante y Santander, que las apachitas del área andina argentina estaban dedicadas a Pachamama.

No se trata aquí de cuestionar las ofrendas a Pachamama sino de localizar los lugares donde se la corpachaba o challaba. Por eso, veamos ahora algún antecedente de esta divinidad andina. En el Cusco incaico, en el ceque Yacanora de Antisuyu había una huaca que *“... se decía, Ayllipampa, era un llano donde esta la chacara que fue de [Alonso de] Mesa: decían que era la diosa tierra llamada,*

Pachamama; y ofrecíanle ropa de mujer pequeña.” (Cobo en Rowe, 1979: 36). Otro cronista contaba que los indios “... *adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultivada que dicen pacha mama ...*” (Murúa, 1986[1613]: 423), que también parece que se podía llamar “... *Pachamama o Mamapacha, i los lungas* [la llaman] *Vis...*” (Calancha, 1976[1638]: 842).

Es decir, Pachamama tenía hasta la Colonia una dedicación y sitios donde reverenciarla en las mismas chacras. En el área andina argentina, la Encuesta al Magisterio realizada en 1921 recogió infinidad de información relacionada con Pachamama, siempre relacionada con los trabajos agropecuarios; a fines del siglo XX, en la puna de Jujuy, Pachamama era honrada en:

- Las parcelas de tierra de cultivo;
- Los ojos de agua o vertientes;
- Junto a las casas y al corral, en el “mojón de Pachamama”, que se forma para la ocasión con varias piedras superpuestas y adornadas con serpentinas; allí se challa o corpacha.
- Dentro de las minas (Colatarci, 1995: 153).

En cambio, en los montones de piedras que se ven en los cruces de caminos dejan una piedra, el acullico y dicen unas palabras a la Pacha (Colatarci, comunicación personal 2002).

La diferencia entre mojón de Pachamama y apachita es que a ésta última no se va en procesión en determinada época ni en cualquier momento para pedir favores; esto ya la había notado Josefa Santander en los años ´60 y comprobó su vigencia en la misma región Azucena Colatarci en los años ´80 del siglo XX.

Pero, en el caso del mojón de Pachamama, sí se continúa la tradición incaica porque es una familia la que lo tiene a cargo, como cada aillu tenía a cargo una huaca en los ceques del Cusco. La

participación de vecinos y parientes confirma también la vigencia de los lazos de reciprocidad andina.

Una diferencia entre el sitio del ceque cusqueño y el mojón actual es que hoy día no se ofrece ropa de mujer en miniatura. Sin embargo, alrededor del hueco donde se colocan las ofrendas a Pachamama se construye para la ocasión un corral en miniatura con palitos y lanas de colores (Colatarci, comunicación personal, 2002); por nuestra parte, observamos en los años '80, en varios patios puneños, el diseño de una geografía local en miniatura, lo mismo que en los juegos de los niños que cuidaban el ganado. En otras palabras, si consideramos a la miniatura como una forma de abarcar mucho en poco espacio, tenemos en el mojón de Pachamama de fin de siglo XX la continuidad de las ofrendas del ceque en el Cusco incaico.

Por otra parte, el mojón de Pachamama y el mojón que señalaba los linderos de las propiedades son cosas diversas; este último, con el tiempo, podía llegar a tener apariencia similar a la apachita cuando el monumento original, que remedaba una pequeña torre, se desmoronaba y quedaba transformado en un montículo de piedras.

Resumiendo, no hubo evidencia prehispánica ni colonial de que apachita tuviese algo que ver con Pachamama, excepto la repetición de la afirmación de Herman Ten Kate, a partir de 1893.

Apachita y chenque

Volviendo al tema de la existencia de una tumba bajo la apachita, la hipótesis de trabajo con que Ambrosetti encaró la excavación de los montículos de piedras en una lomada de Pampa Grande en 1906 fue que tanto él como Carlos Ameghino querían ver si se trataba de cairns funerarios. Esta hipótesis había surgido del dato cierto de que

los chenques de Patagonia sí eran tumbas señaladas con montones de piedras. Y, como cairn, chenque y apachita eran monumentos visibles en el paisaje, debe de haberles parecido verosímil que cairn funerario y chenque (que tenían en común el aspecto exterior de montón de piedras que cubría entierros) fuesen lo mismo entre ellos, a la vez que ambos fuesen lo mismo que apachita, que también era un montón de piedras aunque sin entierro interior, es decir, un cairn (como también los había en Bretaña) que no cubría una tumba.

En 1955 Armando Vivante publicó un artículo en el que decía que el chenque era una apachita patagónica porque era un punto de referencia en el paisaje, un sitio para dejar ofrendas y un montículo de piedras que cubría un entierro. Por lo que venimos de ver, chenque y apachita no fueron similares en lo que hace a lo último.

Comentarios finales

La apachita considerada huaca, fue un caso más de presupuestos y malentendidos entre indígenas y españoles durante la Conquista y Colonia; lo que sí comprendieron rápidamente los españoles fue la imposibilidad de destruir esos grandes montículos ya que su tamaño implicaba el trabajo de muchos indígenas (¿dispuestos a hacerlo?) en un punto del paisaje ventoso y frío; asimismo, era contraproducente hacer rodar las piedras por las laderas donde, en general, había chacras o lagunas y, sobre todo, porque al estar formados por la simple acumulación de piedras dejadas al pasar, era solo cuestión de tiempo que volvieran a formarse ya que el trabajo organizado (verdadero tesoro del Inca) también lo aprovecharon los españoles mientras los curacas aceptaron que los europeos reemplazaban al gobierno incaico.

Una cruz encima fue la solución alternativa: si bajo las piedras hubiera un entierro, el mismo se “cristianizaba” y la apachita dejaba

de ser una huaca. Pero los acullicos, entre otras ofrendas, y las oraciones dichas frente a la apachita, con o sin cruz, permanecieron.

Tendríamos, entonces que, entre el siglo XVI y fines del siglo XIX se produjeron las siguientes continuidades y cambios con relación al uso y función de la apachita andina:

- Los incas organizaron una forma de acarreo personal de materiales para construir puestos de vigía, llamados usnos, ubicados en puntos estratégicos de los caminos.
- Como la llegada al sitio implicaba cambiar el acullico y decir ciertas palabras, los españoles conquistadores interpretaron inmediatamente que dicho montón de piedras era una huaca.
- Por lo tanto, había que destruirlas, o colocarles cruces encima.
- Aún así, se continuaron dejando ofrendas en el lugar, especialmente el acullico; en este punto soy de la opinión que esta fue una de las formas de resistencia pasiva a la conquista española.
- Por otra parte, Pachamama recibía homenajes en plena ciudad del Cusco y no sabemos si también en las casas particulares; el sitio para homenajearla en el Cusco desapareció luego de la invasión de la ciudad en 1537; pero se conservó en los Andes el concepto del culto agropecuario al interior del grupo familiar.
- Durante el siglo XIX, cuando las provincias del Río de la Plata comenzaron a organizarse como país, paralelamente se incrementó la catequesis. En nuestra opinión, en esos años se “trasladó” el mojón de Pachamama, es decir, el sitio donde se realizaban las ofrendas luego de marcar los animales nacidos el año anterior, a las apachitas para ponerlo fuera del alcance

físico de los evangelizadores quienes hubieran tenido que trepar a las cimas para destruirlos sabiendo que en poco tiempo estaría reconstruido mediante el simple expediente de llevar y dejar una piedra cada persona que pasase por allí.

- Por eso, en el siglo XIX, se decía que la apachita estaba dedicada a la Pachamama, porque su culto se había trasladado a las cimas; también ese “ir en procesión”, que no tiene que ver con apachita, data de aquel momento.

A partir del primer tercio del siglo XX en algunos ámbitos del área andina argentina los mojones dedicados a Pachamama “regresaron” a su sitio, es decir, al corral o junto a él, a las chacras y las minas. Como, al mismo tiempo, los estudios de Folklore iban adquiriendo importancia, la apachita pasó a formar parte de los datos folk y dejó de ser una costumbre religiosa que había que extirpar.

Alrededor de 1950 cobró fuerza todo lo relacionado con un pseudo hinduismo mediante el cual se popularizó la figura de la Diosa Madre y similares, quedando la Pachamama justificada por un nuevo discurso; trascendió su paraje andino y llegó a los jardines y macetas urbanas.

A partir de entonces, volvieron a separarse los cultos indígenas; así, Louis Girault encontró, en la misma cima en La Paz, las apachitas a un lado y las cruces con sus peanas de cemento, a otro. Y Azucena Colatarci registró en la puna de Jujuy el culto a la Pacha tan vigente como el de la Virgen María y los santos, sin contradicción, porque la eficacia de cada una estaba asociada a diferentes circunstancias.

En opinión de esta autora, el culto a la Pachamama persistió porque *“no fue una deidad mayor ni estatal, circunstancia que debe haber permitido que su culto se resguardara al interior de los hogares”*

(Colatarci, 1995: 156), a lo que nosotros agregamos que el culto a la Pachamama se conservó porque su antigüedad es tan grande como la necesidad de su benevolencia (Gentile, 1996: 91).

Resumiendo, apachita es un monumento andino, que responde a un concepto andino que en la actualidad puede estar relacionado con el deseo de tener un buen viaje y la challa a la Pachamama, pero que en su origen no fue otra cosa que un montón de materiales acarreados para edificar usnos o puestos de vigía en los puntos estratégicos de los caminos incaicos.

En este caso como en otros que trabajamos antes, quedó claro otra vez que las creencias andinas muchas veces responden a una lógica diversa de la europea porque su mirada del mundo lo es, y que las descripciones sin contexto histórico solamente aportan datos interesantes.

Notas

*Texto revisado de la ponencia presentada a las V Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales, Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires, octubre de 2003.

[1] Usamos la voz “apachita” porque, hasta donde sabemos, fue la primera registrada por escrito.

[2] Apachi (quechua) + ta (aimara), se refiere a un pedido para que hagan algo (R.Cerrón-Palomino, comunicación personal, julio 2003).

Bibliografía

- ACOSTA, José de, 1954 [1590] - *De procuranda indorum salute*. in: Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII: 391-608; Madrid, Ediciones Atlas.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1967 [1568?] - *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. Edición de P. Duviols. Journal de la Société des Américanistes. LVI-1:17-39. Paris.
- ALMAGRO BASCH, Martín, 1981 - *Prehistoria*, tomo I de Manual de Historia Universal, Madrid: Espasa Calpe, Editor.
- AMBROSETTI, Juan B., 1906 - *Exploraciones arqueológicas en la Pampa Grande (provincia de Salta)*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, V: 1-197. Buenos Aires.
- AMBROSETTI, Juan B., 1967 (1917). *Supersticiones y leyendas. Región misionera, valles Calchaquíes y las pampas*. 259p., Librería y Editorial Castellví. Santa Fé.
- ANÓNIMO (Alonso de Barzana?), 1951 [1586] - *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú llamada quichua y en la lengua española*, 222p., Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARRIAGA, Pablo J. de., 1968 [1621] - *La extirpación de la idolatría en el Perú*. in: Biblioteca de Autores Españoles, CCIX: 191-177; Madrid: Ediciones Atlas.
- BERTONIO, Ludovico, 1879 [1612] - *Vocabulario de la lengua aymara compuesta por el padre...* (Publicado de nuevo por Julio Platzman), 400p., Leipzig.
- BOMAN, Eric, 1908 - *Antiquités de la region andine de la République Argentine*. 2 tomos; Paris: Imprimerie Nationale.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, (editora-compiladora), 1997 - *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: CREDAL - IFEA.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, [1994]1997 - *De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos*. in: Saberes y Memorias de los Andes: 157-212. Lima: CREDAL - IFEA.

CALANCHA, Antonio de la., 1974-1981 [1638] - *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. 6 Tomos, Lima: Ignacio Prado Pastor, editor.

CABAL, Constantino, 1931 - *Mitología ibérica*, in: Folklore y Costumbres de España, tomo I: 167-288. Barcelona: Casa Editorial Alberto Martín.

CANO, Rafael, 1930 - *Del tiempo de Ñaupa (Folklore norteño)*, 475p., Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso.

CARRIZO, Juan A., 1935 - *Cancionero popular de Jujuy*. Tucumán: Juan Violetto.

CARRIZO, Juan A., 1948 - *Las apachetas y el antiguo culto a Mercurio, dios de los caminos*. Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas. I: 7-16. Buenos Aires.

COBO, Bernabé, 1964 [1653] - *Historia del Nuevo Mundo*. in: Biblioteca de Autores Españoles, XCII(II). Madrid: Ediciones Atlas.

COLATARCI, María Azucena, 1995 - *Persistencia y emergencia del culto a la tierra en la puna jujeña*. Actas del Primer Congreso Argentino de Americanistas II: 151-159. Liga Naval Argentina. Buenos Aires.

COLUCCIO, Félix, 1981- *Diccionario Folklórico Argentino*.
Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

CORTAZAR, Augusto R., 1949 - *El carnaval en el folklore calchaquí con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

DAVALOS, Juan Carlos, [1922] 1996-1997 - *Obras completas editas*, 3 tomos. Buenos Aires: Edición del Honorable Senado de la Nación.

DICCIONARIO DE MITOS Y LEYENDAS - *Equipo NAYa*.
<http://www.cuco.com.ar/apacheta.htm> (17-07-2003).

ESPINOZA GALARZA, Max - 1973 - *Toponimia quechua del Perú*. Lima: Edición del autor.

DUVIOLS, Pierre, 1977 - *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

FARFÁN, José M. B., 1958 - *Quechuismos. Su ubicación y reconstrucción etimológica*. Revista del Museo Nacional. 27: 40-58. Lima.

FERNANDEZ DISTEL, Alicia A., 1997 - *Jujuy, Diccionario arqueológico*. Salta: Edición del Autor.

FRAZER, James, 1965[1922] - *La rama dorada. Magia y religión*. 5ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1985 [1609] - *Comentarios Reales de los Incas* (2 tomos). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GENTILE, Margarita E., 1996 - *Sobre las fronteras andinas prehispánicas*. En: Chiara Vangelista (organizadora), 1996 - Fronteras, etnías, culturas - América Latina, Siglos XVI-XX, pp.85-91. Ediciones Abya-Yala. Quito. 258 pgs.

GENTILE, Margarita E., 1998 - *La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)*. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. 27 (1): 75-131. Lima. Reimpreso en: Huacca Muchay - Religión Indígena: 255-329. Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.

GENTILE, Margarita E., 1999 - *Huacca Muchay - Religión Indígena. Religión, creencias, juegos. Área andina argentina, prehispánica, colonial, actual*. Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.

GENTILE, Margarita E., 1999 - *El Familiar: etnohistoria de esta creencia*. En: Huacca Muchay, capítulo 5.

GENTILE, Margarita E., 2001 - *Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 30 (1): 27-102. Lima.

GENTILE, Margarita E., 2003ms - *Tucumán: etnohistoria de un topónimo andino*.

GENTILE, Margarita E., 2004 - *Contextos prehispánicos en papeles escritos: el caso de la apachita andina*. En: Miradas al pasado desde Chivilcoy: 615-627. Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires.

GIOT, P.R., 1962 - *Bretaña*. Barcelona: Editorial Argos.

GIRAULT, Louis, 1958 - *Le culte des apacheta chez les aymara de Bolivie*. Journal de la Société des Américanistes n.s.XLVII: 33-45 + 2 plates. Paris.

GIRAULT, Louis, 1988 - *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. Traducción y corrección del manuscrito francés por Hans van den Berg. La Paz: CERES.

GONZALEZ, Joaquín V., 1936 - *Obras completas de...* Edición ordenada por el Congreso de la Nación Argentina. Universidad Nacional de La Plata. Vol. XX: 469-589. Buenos Aires.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1987 [1613] - *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, 3 tomos, Edición Crítica de JohnV.Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Historia 16, Madrid.

GONÇALEZ HOLGUÍN, Diego, 1952 [1608] - *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*, 373p., Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

KAULICKE, Peter (editor), 2001 - *Aportes y vigencia de Johann Jakob von Tschudi (1818-1889)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LAFONE QUEVEDO, Samuel A, 1898 - *Tesoro de Catamarqueñismos con etimologías de nombres de lugar y de persona en la antigua Provincia de Tucumán*, 349 p.. Imprenta Coní, Buenos Aires.

LIRA, Jorge A., 1945 - *Diccionario Kkechuwa-Español*. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María, 1978 - *Pachamama, Santa Tierra; contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro-meridionales*. Indiana 8. Berlín.

MIRANDA, Pedro, 1970 - *Diccionario breve Castellano-Aymara / Aymara-Castellano*. La Paz: edición del autor.

MOLINA "el almagrista", Cristóbal de, 1968 [1552?] - *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*. In: Biblioteca de Autores Españoles, CCIX: 57-95; Madrid, Ediciones Atlas.

MOLINA, Cristóbal de, "del Cuzco", 1916 [1575] - *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. In: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Lima.

MARTIN DE MOUSSY, V., 1860 - *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie. Paris. 3 volúmenes.

MURUA, Martin, [1613] 1986 - *Historia General del Perú*. Madrid: Historia 16.

PALEARI, Antonio, 1982 - *Diccionario mágico jujeño*. Jujuy: Editorial Pachamama.

POLO DE ONDEGARDO, Juan, [1571] 1917 - *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco*, en: *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los incas*: 3-43. Notas biograficas y concordancias de los textos por Horacio H.Urteaga. Lima, Imprenta y librería Sanmarti & Cia.. Ver también: Rowe, 1979.

QUIROGA, Adán, 1896 - *Excursiones por Pomán y Tinogasta*. Boletín del Instituto Geográfico Argentino XVII: 177 y stes.. Buenos Aires.

QUIROGA, Adán, 1958 [1898] - *Nuevos capítulos folklóricos de Adán Quiroga. Introducción y notas ampliatorias por Milcíades Alejo Vignati*. Boletín de la Academia Argentina de Letras XXIII (87): 71-159. Buenos Aires.

RAMOS GAVILÁN, Alonso, [1621] 1976 - *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

ROSEN, Eric von, 1957[1916] - *Un mundo que se va...* Fundación Miguel Lillo. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, 1992 - *Pachacamac y el Señor de los Milagros - Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROWE, John H., 1979 - *An account of the shrines of ancient Cuzco*. Ñawpa Pacha, 17: 1-80. Berkeley.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de, [1613]1993 - *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, 276p.. Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid. Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Lima - Cusco.

SANTANDER, Josefa L., 1971 - *Folklore de la Provincia de Jujuy. Fiesta de la Candelaria (Quebrada de Humahuaca y Puna)*. Jujuy: Publicación de la Dirección Provincial de Cultura.

SARMIENTO, Manuel, 1951 - *Folklore del altiplano de Jujuy*. Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore. II(1): 145-164. San Miguel de Tucumán.

SOLÁ, José V., 1947 - *Diccionario de Regionalismos de Salta (República Argentina)*. Salta: edición oficial.

TEN KATE, Herman F.C., 1893 - *Rapport sommaire sur une excursion archéologique dans les provinces de Catamarca, de Tucuman et de Salta*. Revista del Museo de La Plata V: 331-348. La Plata.

VIGNATI, Milcíades A., 1958 - *Nuevos capítulos folklóricos de Adán Quiroga. Introducción y notas ampliatorias por M.A.V.*. Boletín de la Academia Argentina de Letras XXIII (87): 71-159. Buenos Aires.

VIVANTE, Armando, 1950 - Reseña bibliográfica de "*Las apachetas y el antiguo culto a Mercurio, dios de los caminos*", de Juan A. Carrizo. Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore I (16): 15-16. Tucumán.

VIVANTE, Armando, 1952-1953 - *Las tres funciones de la apacheta*. Revista de Antropología y Ciencias Afines I: 33-42 (separata: 1-8). Tucumán-Salta.

VIVANTE, Armando, 1955 - *El chenque apacheta patagonico*. Revista Geográfica Americana. 22, vol. 39, nro. 250. Febrero, 1955. Buenos Aires.

© Margarita E. Gentile 2005

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). www.biblioteca.org.ar/comentario

