
DE APACHETAS A CRUCES DE MAYO: IDENTIDADES, TERRITORIALIDAD Y MEMORIAS EN LOS ALTOS DE ARICA, CHILE

LUIS GALDAMES ROSAS, CARLOS CHOQUE MARIÑO y
ALBERTO DÍAZ ARAYA

RESUMEN

El presente artículo analiza las expresiones simbólicas, las identidades y memorias colectivas que se expresan en torno a las apachetas y cruces de mayo en la precordillera de Arica, Chile. Con ello, buscamos identificar y comprender las expresiones rituales, significados e identidades que subsisten en las poblaciones indígenas y mestizas de la región, que han configurado sus propias concepciones de espacio, paisaje y territorialidad.

En el mundo andino se encuentran montículos artificiales de piedras conocidos como *apachetas*, que han sido motivo de culto, ofrendas y libaciones rituales desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días. La construcción de estos espacios de culto no se originó a partir de diseños arquitectónicos estilizados o estéticos, sino más bien en aparentes acumulaciones de piedras que dan lugar a toscos volúmenes geométricos, que alternan con otros materiales colocados por viajeros (Galdames, 1990, 1988). No obstante, los eventuales cambios que han experimentado las *apachetas* en los últimos siglos suponen algún grado de variación en las prácticas del culto. En este sentido, la evangelización colonial en los Andes ha complejizado el rol y la funcionalidad de las *apachetas*, pues sin mayores distinciones los frailes dominicos, mercedarios, franciscanos y los propios

pobladores andinos instalaron nuevos artefactos mnemotécnicos y simbólicos sobre una diversidad de *apachetas*, altares y *wacas*. En este contexto, los artefactos y las estructuras simbólicas que se ubican en colinas, caminos y cerros constituyen significantes importantes en la memoria colectiva y la liturgia de las poblaciones indígenas, otorgándoles nuevos significados, funciones y atributos. Actualmente, las comunidades andinas de los Altos de Arica (precordillera o serranía andina), Chile, utilizan de manera selectiva ciertas *apachetas* y adoratorios con cruces, para la configuración de su territorialidad, relegando otras a mantenerse asociadas a senderos.

En tales circunstancias, desde mediados del siglo XX surgen una serie de propuestas que abordaron el estudio de las *apachetas* y cruces de mayo en el área Centro-Sur Andina (Tschopik, 1968; Martínez, 1976; Mc Intosh, 1987).

Dichos estudios vincularon el vasto espacio sagrado de los pueblos andinos, los paisajes culturales, caminos y demarcaciones territoriales (Galdames 1990; Moscoso, 2000; Sanhueza, 2005; Vitry, 2007; Colatarci y Vidal, 2008; Millones y Tomoeda, 2011; Choque, 2013). Un aspecto relevante de los enfoques epistemológicos que se han desarrollado en la última década ha sido el rol de las '*apachetas*' y '*cruces de mayo*' como demarcadores de una geografía sagrada, sin importar mayormente las dimensiones, volúmenes o diversidad de materiales con los cuales fueron construidas y deconstruidas (Galdames, 2011). Igualmente, las apropiaciones de los artefactos y símbolos panandinos y luego cristianos jugaron un rol determinante en la vigencia de las *apachetas*, pues estuvieron vinculadas a circuitos de peregrinación ritual, tal como fue sugerido tempranamente por diversos cronistas hispanos,

PALABRAS CLAVE / Apachetas / Cruz de Mayo / Identidad / Memoria / Norte de Chile / Simbolismo /

Recibido: 05/01/2016. Modificado: 23/06/2016. Aceptado: 28/06/2016.

Luis Galdames Rosas. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor, Universidad de Tarapacá, Chile. Dirección: Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas. Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá. General Velásquez N° 1775, Arica, Chile. e-mail: lgaldame@uta.cl

Carlos Choque Mariño. Doctor en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Académico del Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá, Chile. e-mail: cochoquem@uta.cl

Alberto Díaz Araya. Doctor en Antropología, Universidad Católica del Norte. Profesor, Universidad de Tarapacá. Chile. e-mail: albertodiaz@uta.cl

que evidenciaron ritos en torno a diversos montículos de piedras (Garcilaso de la Vega, 1609).

Las comunidades andinas de la precordillera de Arica, en el extremo norte de Chile, se encuentran localizados entre 3200 y 3500msnm y a una distancia media de 100km, al este de la ciudad de Arica. Los paisajes predominantes de la zona se caracterizan por diversos accidentes orográficos, cerros y quebradas que ocurren al occidente de los Andes, situación que permite una permanente vinculación con la costa y altiplano. Del mismo modo, el territorio no ha estado ajeno a los cambios políticos y administrativos generados por la chilenización, que afectaron las concepciones ideológicas y culturales indígenas acerca de los artefactos y los significados de las *apachetas* y cruces mayo (Díaz, Galdames y Ruz, 2013). En tales circunstancias, cabe señalar las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las tipologías de *apachetas* presentes en los altos de Arica y cómo se vinculan a las comunidades andinas? ¿Qué tipos de ofrendas rituales se dedican a las *apachetas* y cruces de mayo? ¿Cómo se expresan, en la memoria colectiva del territorio, las interacciones simbólicas y culturales de las cruces mayo? Los hallazgos logrados permiten identificar manifestaciones complejas en torno a las *apachetas* y cruces, identificándose además diversas singularidades en las ofrendas rituales. Esta situación permite plantear, a modo de hipótesis, que las poblaciones andinas han construido complejos significados sobre las *apachetas*, los objetos demarcadores de la territorialidad y las tipologías de ofrendas rituales, que facilitan las interacciones socioculturales a nivel local y con el espacio sagrado. Por tal razón, nuestro objetivo es comprender cómo se producen las interacciones culturales y las expresiones rituales en torno al rol dual de *apachetas* y cruces de mayo en las comunidades andinas.

Las *Apachetas* y las Comunidades Andinas de los Altos de Arica

Las sociedades andinas han concebido una relación estrecha entre naturaleza y cultura, al punto de configurar espacios sagrados (Niles, 1992; Bauer, 2000; Sanhueza, 2004). En este contexto, Vitry (2002) señala que el espacio en los Andes debe entenderse dentro de “cada segmento de tiempo”, pues solo así constituye significado para las poblaciones andinas. Es por ello que el paisaje de los Andes está dominado por cerros y nevados, “imponentes protagonistas del paisaje que han influido fuertemente en los modos de pensar de los

andinos” (Gil y Fernández, 2008). En esta visión de mundo, los cerros emergen en el paisaje como estimulantes de la memoria que demandan dones, pues “caso contrario pueden desatar su ira sobre la población y en oposición pueden bendecir y proteger a quienes cumplen con la entrega recíproca de dones” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987). Por consiguiente, los cerros y tierras de cultivo o pastoreo son fuerzas antinómicas que están en permanente relación con la ‘sociedad humana’ y, por eso, se le ofrecen diversos dones para obtener su beneplácito y reciprocidad (Berg, 1989; Choque, 2013). Las comunidades de los Altos de Arica no están exentas a estos sistemas de creencias, pues interactúan en el paisaje con cerros, montañas y *apachetas* mediante sus prácticas socioculturales y rituales.

Es necesario precisar que la tradición de acumular piedras no es exclusiva del mundo andino, ya que la encontramos también en la isla de Timor, Malasia (Galdames, 1990); en Escocia, donde recibe el nombre de *cairn* (Haynal, 2000); en el norte de África se le denomina *kerkour* (Amster, 2013) y en algunas regiones de Mongolia se les conoce como *ovoos* (Hyer y Jagchid, 1983). En todos estos lugares los montículos de piedra reciben ofrendas de los viajeros, que esperan así la buena fortuna y recuperar las fuerzas perdidas (Frazer, 1969). En algunas culturas el montículo de piedras es un sitio de culto donde se honra a las montañas, al cielo y a los ancestros, como asimismo son puntos de referencia simbólica o espacial.

En este contexto, las acumulaciones de piedras están localizadas en lugares definidos como sagrados, obedeciendo a la idea del espacio hierático, que son reconocibles en una territorialidad concreta que posee a su vez múltiples significados como paisajes culturales andinos. (Choque, 2013; Galdames y Díaz 2015;). Es por ello que la división y amojonamiento cumple una lógica de índole ritual y espacial, que se encontraría asociada a los principios de identidad local y territorial.

Sobre las *apachetas* y sus tipologías existen tres categorías en torno a su funcionalidad: La primera considera que cumplen un rol demarcador del espacio social y productivo (Sanhueza, 2004), determinando desde tiempos precolombinos y/o coloniales los deslindes y perímetros de los diversos *ayllus* o parcialidades étnicas (Niemeyer y Rivera, 1983; Galdames 1990; Hyslop, 1992). Asimismo, en el mundo andino la demarcación del espacio es una forma de dominio sociopolítico y económico. Paralelamente, la existencia de mojones ‘demarcadores secundarios’, suele confundirse con *apachetas*, aunque poseen importantes diferencias morfológicas y funcionales (Vitry, 2002). La presencia de otras estructuras de piedras, como *sayhuas*, *chutas* o *tupus*, que cumplen la función de medición de superficies territoriales, suelen confundirse con *apachetas* (Sanhueza, 2005). La diferencia de las estructuras, según Pimentel (2009), radica en el lanzamiento colectivo e intermitente de piedras, que conforman un montículo irregular y, en cambio, las otras son estructuras uniformes (Figura 1).



Figura 1. Apacheta del abra de Belén, Comuna de Putre, norte de Chile.

Una segunda tipología se refiere a los montículos de piedras asociados a las creencias populares sobre los viajeros fallecidos en los caminos, pues se les construyen animitas improvisadas y de forma cónica, localizadas en cruces o convergencias de caminos (Galdames, 1988). No obstante, esta asociación de *apacheta* al culto funerario, no es exclusiva de los Andes, pues también se encuentra en la tradición hispana, siendo reinterpretada localmente; adquiriendo una nueva vitalidad y expresión cultural, como consecuencia de las interacciones sociales e ideológicas de las sociedades indígenas e hispanas durante la colonia (Choque, 2013).

Un tercer tipo se encuentra asociado al culto cristiano de la cruz, que al unísono integra tradiciones indígenas en los ritos de cosecha, libaciones y ofrendas de coca. Este tipo de *apachetas* no solo se encuentran emplazadas en los calvarios, sino también en altares localizados a lo largo de las rutas de canales de irrigación y vertientes que dan inicio a los ríos que irrigan las terrazas y campos de cultivos en la sierra ariqueña. A diferencia de las anteriores, estas *apachetas* están ataviadas de cruces y poseen una estructura uniforme, a veces pintadas o elaboradas con materiales de edificación urbana (Figura 2).

La ubicación espacial de las *apachetas* permite la construcción de un espacio simbólico y ritual jerarquizado, ya que pueden estar localizadas en



Figura 2. Apacheta y Cruz de Yapabelina, comuna de Putre, norte de Chile.

abras, cumbres de cerros, puntos y cruces de caminos, veredas y santuarios locales (Galdames, 1990). Por ende, la estructura y el emplazamiento poseen sus propios significados, pues están dotados con diversos artefactos litúrgicos y mnémicos que varían según la jerarquización ritual de cada comunidad (Díaz, 2014). Este modelo de organización, de acuerdo con Isbell (1996) estuvo basado en el orden cósmico que se reproduce en la tierra, como un espejo del espacio celestial.

Las transformaciones ideológicas y culturales originadas por los cambios ideológicos y la introducción de la modernidad en las comunidades andinas han contribuido al paulatino abandono del culto a las *apachetas*, pues el surgimiento de modernas carreteras ha reemplazado las antiguas rutas y vías de comunicación local, modificando el espacio comunal. En tales circunstancias, la pervivencia del culto a las *apachetas* se debería a la existencia de caminos y senderos vinculados a ritos o al peregrinaje a santuarios de altura (Vitry, 2007; Choque, 2009).

Ofrendas Rituales a las *Apachetas* y Cruces de Mayo

Los cronistas Juan de Santa Cruz Pachacuti y Felipe Guaman Poma de Ayala, tempranamente mencionaron que las *apachetas* eran “montones de piedras, adoratorios que van echando los caminantes y le adoran y piden buen viaje” (Pachacuti, 1995), y cuyo culto aún estaba vigente a inicios del siglo XVII, pues “hasta hoy lo hazen los indios deste rreyno este uicio de apachita” (Poma de Ayala, 1992). Esta situación también se observó durante siglos, incluso hasta inicios del siglo XX, en los diversos estudios en las comunidades andinas, que ofrendaban guijarros de piedras a las *apachetas* (Tschopik, 1968; Gow, 1974; Sallnow, 1974; Merlino y Rabey, 1983; Valdizan y Maldonado, 1985; Berg 1989; Rojas, 2012). Otras ofrendas, menos usuales, son banderitas, pequeñas cruces, maíz tostado, chicha, plumas, dinero, adornos de lanas, trapos, sal, saliva, velas encendidas, *untu* o sebo de llama y *copala*, entre otros elementos. Dichas ofrendas poseen similitudes con los ofrecimientos a los montículos de piedra en Mongolia (*ovoos*), al cual se le ofrecen rocas, dinero, caramelos, leche, fotos o vodka (Hyer y Jagchid, 1983). La hoja de coca es considerada uno de los alimentos preferidos de los espíritus de los antepasados, de la Pachamama y los *achachilas* (Girault, 1958). Por ello, los indígenas al consumir su primera cantidad de hojas del día o en una ceremonia,

escogen tres hojas de coca que ofrendan a la Pachamama, los antepasados o *apachetas*, depositándolas en una pequeña e improvisada cavidad hecha en la tierra. La elección de dichas hojas se realiza en función de su color, uniformidad y dimensiones (Girault, 1988). Al mismo tiempo, la hoja de coca tiene la capacidad de encarnar los deseos de los oferentes como de los propios comensales y cumple la función de proteger y dar valor a los donantes en determinadas ceremonias, labores o viajes (Fernández, 1995). De esta manera, su rol es fundamental para el establecimiento de las relaciones de reciprocidad, ayudas y dones con las fuerzas antinómicas (Berg, 1989; Choque y Pizarro, 2013). El ofrecimiento de hojas de coca a las *apachetas*, según Galdames (2009) “es una de las ofrendas de mayor relevancia”, asociado al prestigio social o al uso medicinal. La variedad de hojas de coca utilizada en la región desde tiempos prehispánicos fue la *Erythroxylum novogranatense* var. *truxillense*, que ha sido encontrada en numerosos ajuares funerarios de data arqueológica en los valles y costa de Arica (Plowman, 1979). Más tarde, tras la incorporación de estos territorios al imperio español, la hoja de coca formó parte de la economía agrícola colonial (Murra, 2002), siendo utilizada como forma de pago de tributos para la compra de mercancías o salarios.

Por otro lado, la devoción a la cruz en los Andes fue propiciada durante la evangelización colonial, de acuerdo a los dispositivos catequéticos emanados desde la curia o los concilios limenses (Díaz y Galdames, 2012). Así, las ofrendas, ceremonias y representaciones performativas que se practicaban en Andalucía y Castilla fueron reproducidas en las comunidades andinas. Las fiestas de las cruces en el mundo andino adquirieron luego expresiones lúdicas, identitarias y/o performativas como parte de las manifestaciones de culto o la puesta en escena de memorias colectivas, asociadas a los rituales en los espacios sagrados andinos (Díaz y Galdames, 2012). Dicha relación se manifiesta por la coincidencia de la fiesta cristiana con el tiempo de cosechas en los Andes (Van Kessel, 1992). Del mismo modo, los artefactos asociados a las cruces poseen múltiples expresiones y significados según la localización y emplazamiento de los adoratorios, ubicados en colinas, caminos, acantilados, lagunas y cerros. Como contrapunto, la entrega de dones a las cruces de mayo en los Andes difiere según la zona ecológica y ubicación espacial. Dichas diferenciaciones son el resultado de procesos históricos, cambios culturales e hibridaciones que se han ido ma-

nifestando en el último siglo (Choque, 2015). Así, la complejidad de las ofrendas rituales se presenta con mayor elaboración en la medida que las comunidades andinas no necesariamente se encuentren inmersas en un proceso de ruptura y pérdida cultural. En tales circunstancias, podemos advertir para la Región de Arica y Parinacota dos expresiones que difieren en cantidad, apariencia y temporalidad en la entrega de ofrendas.

En el primer caso, las ofrendas de los campesinos de valles costeros enfatizan lo artefactual y lo aromático en contextos ceremoniales familiares y comunitarios. Puntualmente, las ofrendas artefactuales (ropas, velas y lámparas) no son diseminadas o sepultadas, sino dispuestas en el centro de la celebración, es decir, en la cruz. En otras palabras, las cruces vestidas con ropas y sudarios, deben participar ataviadas de dichos ropajes en misas y liturgias cristianas el día tres de mayo en los valles costeros de Lluta o Azapa. Los dones de incienso, igualmente, poseen una posición de privilegio y su uso es generalizado en la totalidad de las fiestas andinas difundidas durante la evangelización, pues se le consideró como la ofrenda predilecta del Dios cristiano. El uso del incienso, la coca y las ceras o velas, fueron parte central de las economías de las doctrinas, cuyos frailes y curas demandaban su compra para los diversos ritos cristianos (Ramos, 2005). Dichas circunstancias permitieron a los doctrineros convertirse en proveedores o productores de tales mercancías (Fernández, 2009).

En el segundo caso, las ofrendas poseen una mayor cantidad de componentes y son presentadas durante un período más extenso de tiempo, pues tienen un carácter comunal y no necesariamente familiar, como ocurre en los valles costeros. Si bien estas ofrendas poseen los mismos componentes, como son las hojas de coca, alcohol, ropas e incienso, la entrega de los dones es jerarquizada, ya que existen cruces principales y secundarias. Así, por ejemplo, en Putre es posible encontrar cerca de 80 cruces y unas 30 en Socoroma. Las cruces distantes de las comunidades, son dejadas en 'apachetas-adoratorios' colindantes o cercanas a los pueblos y solamente pueden ser llevadas al pueblo el día dos de mayo, momento en el que son vestidas, en medio de entrega de libaciones y ofrendas musicales por parte de músicos, comuneros y mayordomías de la iglesia (Díaz, 2014).

Las ofrendas musicales a las cruces y *apachetas*, poseen un fervor evocativo y simbólico, como queda expresado en la canción de *kukuli* entonada

en el pueblo de Socoroma a la Santísima Cruz de Milagro:

Nuestra Señora Milagro,
Yo nunca te olvidaría (bis)
Que contentas te has quedado
Y yo me vine llorando
Si nos conservas la vida
Para el año volveremos
Kuli, kulis, kulis.

Las canciones de *kukuli* son interpretadas con guitarras y violines, teniendo además un carácter responsorial de origen hispano, pues se repiten en cuartas repetidas y divididas por los 'guitarreros' o solistas y con repeticiones de cuartetas o coplas (Dannemann y Quevedo, 1989; Díaz, 2014). El remate de la canción-ofrenda es emitido con técnica responsorial, culminando con una locución afectiva "tirairara-tirairaira", tanto en Putre como en Socoroma. Sin embargo, en el valle de Lluta o en el de Azapa las canciones de la cruz de mayo son simplificadas y limitadas a la actuación de un solista que es acompañado de un coro, que sigue un patrón similar al anterior, obviando las menciones geográficas o los elementos culturales y rituales hispano-indígenas, tal como se manifiestan en la precordillera de Arica. El siguiente fragmento de un cántico de Socoroma da cuenta de estas diferenciaciones:

Cuando pases por la cruz,
Te has de quitar el sombrero,
Como voltio las espaldas,
Aquel digno cordero.

Jesucristo anda perdido,
Su madre lo anda buscando,
Preguntando a quien ha visto
A Jesús crucificado.
Coro

La entrega de ofrendas artefactuales, aromáticas y libaciones se inician con la *ch'alta* (libación con alcohol) de ropas, ajuares, guitarras y finalmente de las cruces en los pueblos precordilleranos. La *ch'alta* se expresa siguiendo la estructura jerárquica de la cofradía, es decir, se realiza según la participación en el sistema de cargos religiosos o su posición de prestigio intracomunitario (Díaz, 2014; Choque 2015). El acto central de 'vestir la cruz' consiste en colocar ropas, cintas de colores, capas y sudarios o simplemente adornar con flores varía según el pueblo y cruz (Choque, 2013). En el pasado, en la región Centro Sur Andina fue común decorar las cruces o adornar imágenes religiosas con flores de retama (*Retama sphaerocarpa*), un arbusto originario del norte de África y la costa mediterránea de la península Ibérica, y que posee

abundante presencia en Aragón, La Mancha, Extremadura y Andalucía. El uso predilecto por esta flor, según los antecedentes etnográficos, se debe a sus propiedades mágicas contra las brujerías y las energías negativas. Sin embargo, en los Altos de Arica, el acto de vestir la cruz con retama se asemejó a las tradiciones de las comunidades andaluzas donde, de manera idéntica, sus mayordomos visten y adornan las cruces con flores de retama, tal como sucede en los pueblos de Alhama, Cañete de las Torres, Dólar, Torrox y Lebrija (Jiménez, 2007).

Interacciones Culturales y Simbólicas. Demarcación del Espacio e Identidad Cultural

Las ofrendas dedicadas a las cruces de mayo poseen elementos afines, ya que se vinculan a torno a los ritos agropecuarios, tanto en la precordillera como en los valles bajos; situación que no acontece en el altiplano ariqueño (Choque, 2013). Con respecto a los significados simbólicos de la fiesta, se observa una convergencia de ritos asociados a los 'cerros', considerarlos como el origen de las fuerzas meteorológicas y antiguas divinidades de la lluvia (Bouysson-Cassagne y Harris, 1987). En los contextos ceremoniales, el despliegue ritual se inicia con las 'súplicas' de participación que realizan los mayordomos y alférez de cada cruz a los demás comuneros. Por ello, estos esfuerzos buscan la aprobación comunitaria para la realización de las peregrinaciones a los cerros, a las *apachetas* y a las cruces (Mignone, 2010; Choque y Pizarro, 2013). Las comunidades andinas consideran que cerros y *apachetas* cumplían el rol de vigilar y proteger, y por ello los comuneros del pueblo deben "tenerlos propicios por medio de pagos" (Marzal, 1992). Del mismo modo, en el pasado dichos cerros y *apachetas* tuvieron una vinculación regional, pues fueron intermediarios frente a los volcanes Taapacá, Tacora, Sajama e Illimani, entre otros (Choque y Pizarro, 2013). Así, los *achachilas* o cerros principales de cada comunidad están acompañados de cerros menores y *samiris* que son "la residencia de las cruces secundarias" como lo señaló Berg (1989) para el altiplano boliviano. En cambio, en la actualidad los cerros y *apachetas* poseen un carácter local festivo dependiendo del espacio cultural de cada comunidad. La significación de los montículos de piedra y montañas se adquiere por la vinculación social y cultural de los linajes y comunidades con sus espacios sagrados, pues son depositarios-receptores de dones y ofrendas, ya que proveen al campesino

de la fertilidad y la lluvia (Berg, 1989). Igualmente, la relación ‘cerro-*apacheta*-cruz’ no solo es simbólica sino también espacial, pues cada una de ellas se vincula en un sistema que incluye los volcanes como el Taapacá, tal como ocurre con Socoroma (Tata Calvario, Yapabelina y Milagro), Putre (Calvario, Petacane y Surunche), Zapahuira (Remedios), Belén (Calvario) y Ticnamar (J’acha Tangani). También, se evidencia un nexo entre dichos cerros-*apachetas*-cruces con otras de índole secundaria, que están ligadas a los linajes de cada comunidad. Por ejemplo, dicha relación se observa en Socoroma, donde los linajes se asocian a tres cruces principales (Tabla I).

La vinculación ritual de los comuneros con cerros y *apachetas* ha generado una identidad asociada al territorio, constituyéndolo como el paisaje cultural relacionado con un sistema de parentesco, pues existe una apropiación de las montañas sagradas, ya que representarían a sus antepasados desde tiempos míticos (Gisbert, 1980; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Berg, 1989). Por consiguiente, la ejecución obligatoria de ciertos ritos y liturgias es realizada según los cánones culturales y rituales existentes; cualquier cambio en el culto origina la amonestación comunal, ya que la identidad y las expresiones rituales son singulares y también obligatorias en cada comunidad.

La construcción de la identidad tiene la capacidad de considerar a uno mismo como objeto e ir fundando narrativas familiares mediante relaciones sociales. Así, los actos simbólicos y reciprocidades ocurren en un contexto ritualizado y mediatizado por la memoria, pues

las ceremonias se vinculan además a la advocación a los cerros y volcanes, así “las montañas se explicarían como la instrumentalización de las distintas estrategias de dominación y resistencia” (Moyano, 2009). Por esa razón, la identificación étnica surge con la asociación de los símbolos y el paisaje, generando una regulación social de los linajes y su espacio sagrado donde interactúa. En esta perspectiva la creación de la identidad, según Hall (1990) se origina de múltiples maneras a través de los discursos, prácticas y posiciones diferentes, no siendo además unificadas, sino más bien “fragmentadas y fracturadas”. De esta manera, la identidad en las comunidades andinas se construye desde las representaciones de la historia, la lengua y la cultura que genera cada sociedad (Choque y Pizarro, 2013).

En suma, la generación de jerarquías de los linajes asociados con cerros y *apachetas* va en concordancia con su ubicación espacial principal y secundaria, pues delimitan un orden y estructura en el territorio, al cual se afilian los comuneros andinos (Poole, 1982; Marzal, 1992; Gutmann, 1993; Wissler, 2010). Esta organización nace de la función sacralizada de los cerros, hecho que permite la configuración de una geografía sagrada que tiene como centros distintivos a las *apachetas*, cruces, calvarios y santuarios de cada comunidad. Igualmente, la existencia de tales artefactos representa una perpetuación de las estrategias de conquista y ocupación signica de los comuneros andinos sobre la periferia de su territorio. Asimismo, el rol de las montañas sagradas, *apachetas* y cruces perpetúa en el tiempo la idea de la jerarquización en el espacio sagrado.

Reflexiones Finales

La construcción de los significados y significantes relativos a las *apachetas* y cruces por las comunidades andinas, tal como hemos descrito, difieren entre sí según la designación de sus atributos, su rol espacial y los tipos de ritos de expiación, conmemoración y entrega de dones en los valles y precordillera de los Altos de Arica. Contrariamente, las poblaciones no-andinas tienden a convertir los mojones demarcadores o las estaciones del vía crucis en ‘nuevas *apachetas*’, al depositar piedras en estos hitos, tal como ocurre camino al Santuario de Las Peñas en la cabecera del valle de Azapa. Del mismo modo, existen interpretaciones locales disímiles sobre el rol de la *apacheta*, asociándolas a ‘entierros’ de plata de los arrieros coloniales, tal como ocurre en el pueblo de Caquena, donde la *apacheta* ubicada en el antiguo Camino Real de La

Paz, fue removida en busca de tales tesoros. En otro ámbito, también es posible encontrar *apachetas* que poseen plena vigencia ritual y vínculos culturales con los pobladores andinos locales, como sucede actualmente entre los pueblos de Colpita y Chujlluta en el altiplano ariqueño.

A pesar de las tensiones surgidas con la llegada de la modernidad y los cambios culturales, las comunidades andinas siguen manteniendo la vigencia del rol liminar de la *apacheta* y la cruz, pues representan el *taypi*, espacio semántico de confluencia entre campos culturales y naturales, respectivamente. Ambos representan el equilibrio y lo sustancial, pues los comuneros deben actuar en reciprocidad con estos espacios donde se despliegan y reiteran distintos ritos, arrojando ofrendas líticas, hojas de coca, entonando canciones, licores y cigarros, entre otros. Por ende, la realización de un ritual que involucre la entrega de ofrendas y dones constituye la clave para alcanzar la armonía entre las fuerzas antinómicas, evitando así tensiones y peligros, y logrando la obtención de seguridad para el suplicante. La aparición de nuevos medios tecnológicos, modernidad en el transporte y nuevas vías de comunicación, ha iniciado la limitación de algunas ceremonias comunales como las peregrinaciones anuales, que se realizan ahora en vehículos y no a pie como era la costumbre.

Los ritos destinados a estos espacios sagrados son imprescindibles para las comunidades andinas, ya que la ausencia de dichas expresiones rituales genera rupturas en el tejido social y familiar, pues en la fiesta y el rito a la cruz se hallan, ciertamente, momentos de interacciones socio-culturales (Díaz y Galdames, 2012). Las estrategias desarrolladas por las poblaciones andinas para mantener la continuidad de sus ritos consisten en la realización de libaciones conmemorativas del pasado lejano y mítico. En consecuencia, las libaciones ordenadas y jerarquizadas en categorías, permiten una vinculación de la identidad comunitaria con los paisajes culturales y la territorialidad sagrada. Por último, toda ofrenda a las *apachetas* y cruces de mayo constituye una forma de afiliación con el pasado mítico de los pobladores andinos, que deconstruyen y reconstruyen sus territorios e identidades desde el despliegue de las memorias colectivas ritualizadas, intentando con ello preservar un tiempo y espacio sagrado de larga duración, que no ha estado ajeno a las transformaciones de la modernidad.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo es producto de los proyectos UTA MAYOR 5731-14,

TABLA I
ASOCIACIÓN DE LINAJES A CRUCES DE SOCOROMA

Cruces principales	Cruces secundarias	Linajes asociados
Calvario	Munaypata	Alejandro Choque Humire
	Viscachune	Manlla
	Coca	Arias
Yapabelina	Cruz Vilque	Carrasco
	San Antonio	Vásquez
	Rosaspata	Huanca Flores
	Taracollo	Flores
Milagro	San Salvador	Flores
	Cruzvilque	Vásquez
	Vilacollo	Cáceres Paco
	Choquechonqalla	Alejandro Gutiérrez
	Sepja	Mamani
	Nuñumani	Mamani
	Taipicagua	Mamani

Fondecyt N° 1151138, N° 11130024, y al Convenio de Desempeño UTA-Mineduc.

REFERENCIAS

- Amster E (2013) *Medicine and the Saints*. University of Texas Press. Austin, TX, EEUU. 350 pp.
- Bauer B (2000) *El Espacio Sagrado de los Inkas. El Sistema de Cheques del Cuzco*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, Perú. 339 pp.
- Berg H (1989) *La Tierra no Da así no Más. Los Ritos Agrícolas de los Aymaras Cristianos*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos. Amsterdam, Holanda. 300 pp.
- Bouysson-Cassagne T, Harris O (1987) Pacha: En torno al pensamiento aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol. La Paz, Bolivia. pp. 11-59.
- Colatarci MA Vidal R (2008) Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje liminar. *Est. Soc. Humanist.* 7: 128-141.
- Choque C (2009) *Memoria y Olvido del pueblo de Socoroma: Deconstruyendo su Identidad e Historia*. Tierra Viva. Arica, Chile. 210 pp.
- Choque C (2013) "Amt'añ thakhi" en Socoroma: Significado y expresiones del uso de la memoria en una comunidad aymara del norte de Chile". *Confluente, Riv. Stud. Iberoamer.* 5: 121-135.
- Choque C (2015) *Los Socoromas. Modos de Vida, Tecnología Simbólica y Religiosidad*. Conadi. Arica, Chile. 132 pp.
- Choque C, Pizarro E (2013) Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estud. Atacameños* 45: 55-74.
- Dannemann M, Quevedo MI (1989) Música folklórica chilena: Formas representativas actuales. *Trabajo de Campo*: 28-43.
- Díaz A (2014) Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII Y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades. *Rev. Indias LXXIV*(260): 101-128.
- Díaz A, Galdames L (2012) Santos patronos en los andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo indígena colonial. *Alpha* 35: 23-39.
- Díaz A, Ruz R, Galdames L (2013) In the interstices of becoming chilean. Antonio Mollo and the identities in conflict in the andes. Putre, 1900-1926. *Chungará* 45: 473-492.
- Fernández G (1995) *El Banquete Aymara. Mesas y Yatiris*. Hisbol. La Paz, Bolivia. 570 pp.
- Fernández D (2009) Los párrocos en la economía de la doctrina de nuestra señora de la Limpia Concepción de Canta, siglos XVI y XVII. *Invest. Soc.* 13(22): 175-194.
- Frazer JG (1969) *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica. México. 860 pp.
- Galdames L (1988) *Percepción del Tiempo y del Espacio en Los Andes. Crónica de la Piedra y Estudio de Mentalidad*. Universidad de Chile. Santiago, Chile. 250 pp.
- Galdames L (1990) Apacheta: La ofrenda de piedra. *Dial. Andino* 9: 11-25.
- Galdames L (2011) Los mitos andinos como argumentación cultural. En Hubert González A, Pereira M (Eds.) *Temporalidad, Interacción y Dinamismo Cultural. La Búsqueda del Hombrez*. Universidad de Chile. Santiago, Chile. pp. 337-354.
- Galdames L, Díaz A (2015) Piedra en la piedra, ¿el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. *Runa* 36(2): 5-23.
- Garcilaso de la Vega I (1609) *Comentarios Reales de los Incas*. Universo. Lima, Perú. 200 pp.
- Gil F, Fernández G (2008) El culto a los cerros en el mundo andino. *Rev. Esp. Antropol. Amer.* 38: 105-113.
- Girault L (1958) Le culte des apacheta chez les aymara de Bolivie. *J. Soc. Américanist.* 47: 33-45.
- Girault L (1988) *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. Don Bosco. Ciudad del Alto, Bolivia. 468 pp.
- Gisbert T (1980) *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. Gisbert. La Paz, Bolivia. 250 pp.
- Gow D (1974) Taytachata Qoyllur Riti. Rocas y bailarines, creencias y continuidad. *Allpanchis* 7: 49-100.
- Gutmann M (1993) *Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú*. En Urbano E (Ed.) *Mito y Simbolismo en los Andes. La Figura y la Palabra*. CBC. Cusco, Perú. pp. 215-239.
- Hall S (1990) Cultural identity and diaspora. En Rutherford J (Ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart. Londres, RU. pp. 222-237.
- Haynal P (2000) The influence of sacred rock cairns and prayer sea ton modern Klamath and Modoc religion and world view. *J. Calif. Great Basin Antropol.* 22: 170-185.
- Hyer P, Jagchid S (1983) *A Mongolian Living Buddha. Biography of the Kanjurwa Khtughtu*. State University of New York Press. Albany, NY, EEUU. 220 pp.
- Hyslop J (1992) *The Inka Road System (Studies in Archaeology)* Academic Press. New York, EEUU. 378 pp.
- Isbell W (1996) *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory Central Andean Organization*. University of Texas Press. Austin, TX, EEUU. 300 pp.
- Jiménez C (2007) Las fiestas de las cruces como patrimonio cultural En *Actas de las I Jornadas de Cruces de Mayo*. Ayuntamiento de la Palma del Condado. Sevilla, España. pp. 236-256.
- Martínez G (1976) El sistema de los uywiris en Isluga. En Niemeyer H (Ed.) *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S.J.* Universidad del Norte. Antofagasta, Chile. pp. 255-328.
- Marzal M (1992) La experiencia religiosa Quechua. En Marzal M (Ed.) *Rostros Indios de Dios*. CIPCA. La Paz, Bolivia. pp. 27-80.
- Merlino R, Rabey M (1983) Pastores del altiplano meridional: Religiosidad territorial y equilibrio ecológico. *Allpanchis* 21: 124-164.
- Mignone P (2010) Ritualidad estatal, capacocha y actores sociales locales. El cementerio del volcán Llullailaco. *Estud. Atacam.* 40: 43-62.
- Mc Intosh E (1987) La apachita y su función religiosa en el mundo quechua. *Bol. Lima* 52: 21-30.
- Millones L, Tomoeda H (2011) *La Cruz del Perú*. Universidad de Sevilla. España. 134 pp.
- Moscoso V (2000) Una cruz sobre la ciudad. *Rev. Univ. Catól. Bolív.* 7: 55-67.
- Moyano R (2009) El adoratorio del cerro El Potro: Arqueología de alta montaña en la cordillera de Copiapó, Norte de Chile. *Estud. Atacam.* 38: 39-54.
- Murra J (2002) *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*. Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú. 490 pp.
- Niemeyer H Rivera M (1983) El camino del Inca en el despoblado de Atacama. *Bol. Prehist. Chil.* 9: 112-142.
- Niles S (1992) La arquitectura incaica y el paisaje sagrado. En Townsend RF (Ed.) *The Ancient Americas: Art From Sacred Landscapes*. Art Institute of Chicago. Chicago, IL, EEUU. pp. 347-357.
- Pachacuti J (1995) *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Fondo de Cultura Económica. Lima, Perú. 428 pp.
- Pimentel G (2009) Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Bol. Mus. Arte Precolomb.* 14 (2): 9-38.
- Plowman T (1979) Botanical perspectives on coca. *J. Psychedel. Drugs* 11: 103-117.
- Poma de Ayala G (1992) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI. México. 980 pp.
- Poole D (1982) Los santuarios religiosos en la economía regional andina. *Allpanchis* 19: 79-116.
- Rojas M (2012) *Las Apachetas Señal de Conexión de la Vida con la Muerte*. Universidad Mayor de San Andrés. Cochabamba, Bolivia. 150 pp.
- Sallnow M (1974) La peregrinación andina. *Allpanchis* 7: 101-142.
- Sanhueza C (2004) Medir, amojonar, repartir: territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de atacama. *Chungará* 36: 483-494.
- Sanhueza C (2005) Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despoblado de Atacama. *Bol. Mus. Chil. Arte Precolomb.* 10(2): 51-77.
- Tschopik H (1968) *Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú*. Instituto Interamericano. México. 382 pp.
- Valdizan H, Maldonado A (1985) *La Medicina Popular Peruana*. Herrera. Lima, Perú. 418 pp.
- Van Kessel J (1992) *Cuando Arde el Tiempo Sagrado*. Hisbol. La Paz, Bolivia. 189 pp.
- Vitry C (2002) Apachetas y mojones, mercados espaciales del paisaje prehispánico. *Rev. Esc. Hist.* 1: 179-191.
- Vitry C (2007) Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de vialidad inka en el nevado de Chañi. *Bol. Mus. Chil. Arte Precolomb.* 12(2): 69-84.
- Wissler H (2010) Q'eros, Perú: La regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música. *Antropológica* 28: 93-116.

**FROM APACHETAS TO MAY CROSSES: IDENTITIES, TERRITORIALITY AND MEMORIES
IN LOS ALTOS DE ARICA, CHILE**

Luis Galdames Rosas, Carlos Choque Mariño and Alberto Díaz Araya

SUMMARY

This article analyzes the symbolic expressions, identities and collective memories that are expressed around the apachetas (shrines) and May crosses in the foothills of Arica, Chile. With this, we seek to identify and understand the ritual expressions, meanings and identities that exist in indigenous and mestizo populations in the region, who have set up their own conceptions of space, landscape and territoriality.

**DE APACHETAS A CRUZES DE MAIO: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADE E MEMÓRIAS NOS
ALTOS DE ARICA, CHILE**

Luis Galdames Rosas, Carlos Choque Mariño e Alberto Díaz Araya

RESUMO

O presente artigo analisa as expressões simbólicas, as identidades e memórias coletivas que se expressam em torno às apachetas e cruces de maio na precordilheira de Arica, Chile. Com isto, buscamos identificar e compreender as expressões rituais, significados e identidades que subsistem nas populações indígenas e mestiças da região, que têm configurado suas próprias concepções de espaço, paisagem e territorialidade.