

APACHETAS Y MOJONES, marcadores espaciales del paisaje prehispánico.

Lic. Christian Vitry

Introducción

Las sociedades se encargan de producir su espacio-territorio. Conocen, poseen y ejercitan un saber práctico sobre el mismo, el cual ha sido consagrado en un tiempo dado con significaciones culturalmente compartidas, de manera tal que en el espacio se ve reflejada la sociedad, y por ende, todo cambio social se ve, de una manera u otra reflejado en el espacio. Los Incas se preocuparon en dividir, amojonar y marcar de alguna manera el espacio geográfico transformándolo en territorio. Ya sea con una finalidad funcional para la delimitación territorial y/o demarcación de caminos, como religiosa, mediante la construcción de apachetas o santuarios (montículos de rocas) en los pasos cordilleranos,

Se puede decir que el espacio geográfico es una combinación indisoluble donde participan por una parte, objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales; por otra, la vida que los colma y anima, la sociedad en movimiento (Santos 1996)

Espacio es tiempo y el tiempo se ve reflejado en el espacio. Se hace necesario entender al espacio dentro de cada segmento de tiempo, ya que es la forma de valorar el significado particular y específico de elementos singulares que constituyen el espacio geográfico.

En toda la extensión del Tahuantinsuyu fueron identificados por los investigadores numerosos santuarios, lugares u objetos sagrados que constituían las unidades básicas para la organización social y espacial-territorial; los mismos son de carácter natural, como cuevas, rocas, manantiales y montañas; o bien artificial, como casas, canales u otra construcción humana como apachetas y mojones. (Bauer, 1992:17).

Pachacuti Yamqui (1613) opinaba que la apacheta era una invención de los Incas, lo que parcialmente fue contrastado con evidencias arqueológicas por John Hyslop, quien encontró estos montículos en toda la extensión de Tahuantinsuyu (Hyslop, 1992). Se puede inferir que la localización de apachetas responden a ciertos patrones asociados a los caminos incaicos, por lo que resulta factible su reconocimiento y ubicación espacial. No obstante, existen otros rasgos similares a las apachetas -los mojones- con los que se las suele confundir.

A continuación, daremos a conocer los primeros avances en la sistematización y clasificación morfológica - espacial de estos rasgos, distribuidos a lo largo de la cordillera andina, tomando como estrategia teórica-metodológica la arqueología del paisaje.

El espacio geográfico como construcción social y la Arqueología del Paisaje como estrategia de investigación.

Geógrafos, Arqueólogos, Antropólogos, Historiadores, Semiólogos y otros científicos sociales se dan cita frente a la problemática del análisis del espacio geográfico, concretamente del paisaje, entendiendo a éste como una construcción social, como una expresión fenomenológica de los procesos sociales y naturales ocurridos en un tiempo histórico determinado y plasmados en la materialidad del terreno, como un producto de la cultura (Molano Barrero, 1997). Cultura generada por los hombres y entendida como estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 1992). Un sistema donde los signos interpretables o símbolos, interactúan y son aprendidos, aprehendidos y transmitidos por los hombres que los generaron y utilizan en un espacio y tiempo determinado.

Existe un lenguaje espacial que puede ser leído en la materialidad de del terreno, *"El lenguaje espacial aparece así, en un primer momento, como un lenguaje por el que una sociedad se significa ella misma"* (Greimas, 1980).

Siguiendo a Greimas tenemos por una parte, la inscripción de la sociedad en el espacio (significante espacial), por otra, la lectura de esta sociedad a través del espacio (significado cultural). La primera relacionada directamente con los actores sociales que generaron y significaron el espacio geográfico, realizando una proyección de discontinuidades sobre lo continuo, generando puntos de referencia específicos, hitos marcados o significados en el terreno, cuya finalidad es la organización y ordenamiento del espacio, transformando el caos en cosmos (Elíade, 1994).

SIGNIFICANTE ESPACIAL:

Inscripción de la sociedad en el espacio: forma y lugares de asentamiento o construcción, elementos de la naturaleza como ríos, montañas, lagos, vertientes.

SIGNIFICADO CULTURAL:

Lectura de la sociedad a través del espacio: código de significaciones compartidos por la cultura.

Desde una perspectiva antropológica, Marc Augé, aborda el análisis del espacio relacionándolo con la identidad cultural, en su obra "Los no lugares", habla del espacio como una construcción social denominándolo "lugar antropológico" y comentando que *"...son*

lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad. Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos." (Augé. 1995). Esta organización o construcción del espacio representa una de las prácticas colectivas e individuales que se manifiestan en el interior de un grupo social.

El espacio geográfico en cuanto objeto, desde el momento en que es cargado de significación, se erige en un espacio diferente, se transforma en ese lugar antropológico que analiza Augé; lugar donde interactúan el significante espacial y el significado cultural, propuestos por el semiólogo Greimas.

Ese nuevo espacio como "objeto" es diferente. En él no hay nada aparentemente que lo diferencie, sin embargo para la cultura que lo significó y que maneja un lenguaje espacial diferenciado, el espacio es mucho más que materialidad. La literatura andina tiene muchos ejemplos al respecto, tales como las vertientes, las montañas, los lagos, las rocas, la tierra y muchos más, son "objetos" sagrados, es decir significados, cargados de sentido.

La llamada Arqueología del Paisaje intenta descifrar ese lenguaje espacial, ese lugar antropológico extinto, pretende "*describir los procesos socio-culturales de construcción del paisaje pretérito a través de la Arqueología.*" (Criado Boado, *et.all.*, 1991).

La Arqueología del Paisaje integra los ordenamientos espaciales a través del tiempo, el paisaje se presenta como un palimpsesto, donde se deben buscar las significaciones atribuidas a través del tiempo. Ese trabajo de reconstrucción de paleo-paisajes nos remite a la "*...espacialidad del tiempo en términos de paisajes arcaicos, plasmados por opciones económicas, políticas, culturales e ideológicas.*" (Molano Barrero, 1997).

La ventaja de la perspectiva que ofrece la Arqueología del Paisaje, estriba en que, además de ser relacional, considera al espacio como una realidad fundamentalmente social, permitiendo hablar de espacios diferentes o diferenciados pese a que conserven un mismo espacio formal. De manera tal que empieza a cambiar, ya no la Arqueología Espacial, sino el propio concepto de espacio que es preciso utilizar dentro de un estudio cultural. El espacio es sobre todo una categoría cultural, un concepto específico de cada sociedad, e incluso, de cada grupo de poder o resistencia dentro de una sociedad dada. En este punto la categoría abstracta de espacio se puede sustituir por la categoría más contextual de paisaje.

El paisaje no es únicamente un objeto físico, sino que es el resultado de un marco ambiental concreto modelado a través de la acción humana y cultural que, por su parte, se basa en una concepción particular del espacio.

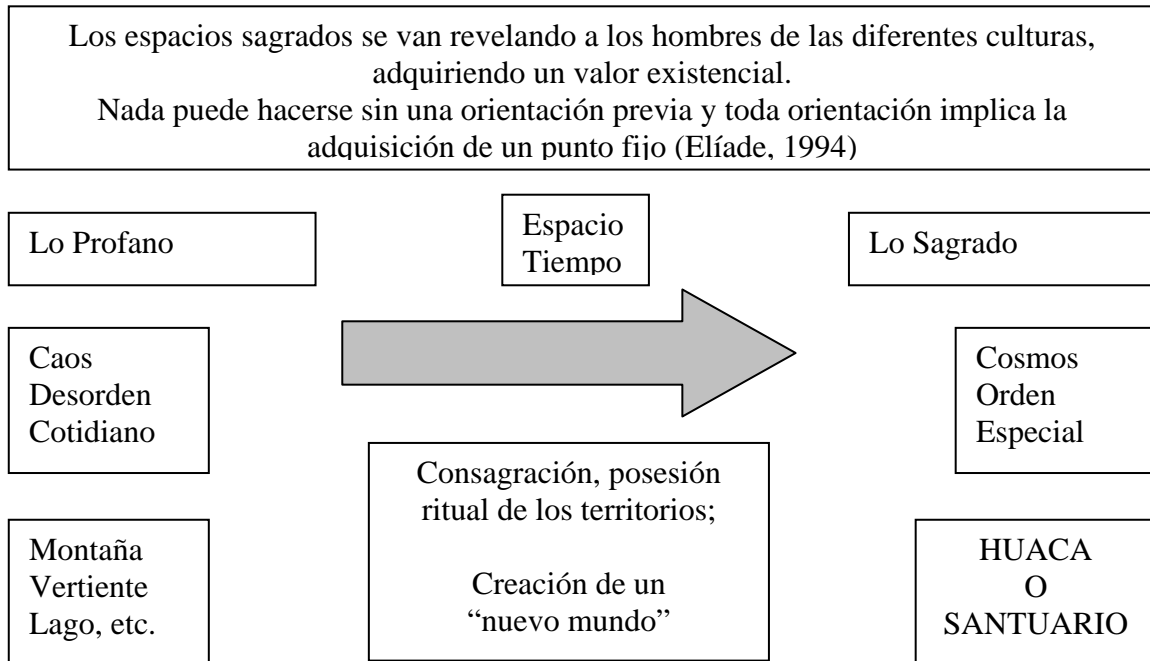
Del espacio geográfico a la geografía sagrada.

Cada espacio geográfico tiene su personalidad y encadenamiento único e irreplicable de acontecimientos históricos, ocurridos bajo determinadas circunstancias sociales, desencadenadas por decisiones u omisiones de actores que tuvieron el poder o la influencia para decidir el presente y futuro de cada grupo. El espacio geográfico, está entonces dispuesto como por capas secuenciales que se entremezclan, conformando una suerte de palimpsesto geográfico que no siempre es perceptible en el paisaje, al cual observamos ingenuamente. (Vitry, 1999).

En la llamada "geografía sagrada" se concibe de esta manera al espacio geográfico, mediatizado por la dimensión religiosa en particular y la cultural en general; donde lo social es influyente o determinante. Las deidades andinas precolombinas, estaban ligadas con los elementos tangibles de la naturaleza, como montañas, ríos, lagos, vertientes, rayos, el sol, la luna, mamíferos, reptiles, anfibios, etc., quienes representaban a los espíritus o bien eran sus moradas. La geografía sagrada sugiere una mirada diferente al paisaje, intenta descifrar el palimpsesto espacial. Esos accidentes geográficos son hoy, para nosotros, materialidad inerte; la geología, geografía, hidrología, climatología y otras tantas disciplinas son las encargadas de estudiar al detalle todos los fenómenos, su origen, evolución, componentes químicos y demás. Pero esos mismos accidentes o fenómenos, esa materialidad inerte, atravesada por la dimensión cultural, cobra vida, sufre una metamorfosis semiótica, se carga de un significado (religioso en este caso) que es o fue trascendente y compartido por muchas personas.

La geografía sagrada se basa en la demarcación simbólica del espacio geográfico, conformando diferentes dimensiones del entorno social y sus interrelaciones ambientales, sociales y simbólicas. (Molano Barrero, 1997; Santos, 1996a y 1996b; Criado Boado, 1998; Criado Boado, *et.all.* 1991; Vitry, 1999a y 1999b).

Elíade en su estudio de Historia Comparada de las Religiones analiza la organización del espacio desde el punto de vista religioso, proponiendo una distinción entre lugares "profanos" y lugares "sagrados". Esta distinción le sirve a las culturas para ordenar simbólicamente el espacio geográfico, otorgando a los elementos de la naturaleza una relevancia social diferenciada, a través de la demarcación de puntos fijos en el espacio. Esta creación social del espacio es una constante en las diferentes culturas, quienes crean y recrean el "Centro del Mundo", traspolando y reproduciendo este modelo o imagen de mundo ideal en diferentes escalas y lugares. (Elíade, 1994: 38).



Uno de los rasgos más sorprendentes y llamativos de los Andes y de la ideología incaica fue la reverencia al paisaje sagrado, manifestado principalmente por las 328 *huacas* en 41 *ceques* que irradian desde el Cuzco hacia los cuatro *suyus* del incanato; la construcción de numerosos "Nuevos Cuzcos" en toda la extensión del imperio; las rocas esculpidas en el paisaje; la canalización de vertientes; y los santuarios de altura de las montañas (D'Altroy, 1987).

Sherbondy se refiere al sistema de *ceques* como un mapa de sitios sagrados donde se ubicaban aguas y tierras de cada *panaca* y *ayllu*, quienes tenían la responsabilidad de los ritos y ofrendas de las *huacas* ubicadas en el *ceque*, que estaba compuesto por líneas y puntos organizados en forma radial. (Sherbondy, 1986: 41).

La inscripción simbólica sobre el paisaje fue objeto de numerosos estudios realizados por Bauer, Zuidema, Sherbondy, Chávez Bayón, Rowe, Aveni, Dearborn, Schreiber y Urton, entre otros, que se dedicaron a interpretaciones espaciales de los *ceques*, vinculados con la organización social de los Incas. (Bauer, 1992: 15).

Resumiendo, tenemos por una parte la inscripción de la sociedad en el espacio, por otra, la lectura de esta sociedad a través del espacio. La primera relacionada directamente con los actores sociales que generaron y significaron el espacio geográfico, realizando una proyección de discontinuidades sobre lo continuo y generando puntos de referencia específicos, hitos marcados o significados en el

terreno que introdujeron un orden y facilitaron la comunicación entre los hombres y con el mundo sobrenatural (Bauer, 2000:24).

El espacio escogido para la construcción de apachetas, mojones, caminos incaicos y sitios asociados no es producto del azar, sino de la ideología y un profundo conocimiento de la geografía e interacción social con el medio ambiente. (Hyslop, 1992:255-260).

Apachetas y otros objetos de roca destinados al culto

Fueron los cronistas de la conquista y colonia, especialmente los extirpadores de idolatrías, quienes se refirieron a las apachetas, a través de ellos veremos las primeras definiciones:

González Holguín: "montones de piedras adoratorios de caminantes" (1608:30)

Bertonio: "montón de piedras, que por superstición van haziendo caminantes, y los adoran". (1612:23)

Polo de Ondegardo: "...en el Cuzco y en los Collas se llaman apachitas, y en otras partes las llaman cotorayac rumi o por otros vocablos" (1567: 189-190). A esto podemos agregar la definición del diccionario de Holguin que dice: Ccotto: montón. Ccottoni: amontonar.

Cristóbal de Molina: "llamaban a esta chupasitas" (1575: 96)

Inca Gracilazo de la Vega: "quiere decir demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas, dándonos fuerza y vigor para subir por cuestas tan ásperas como esta, y nunca lo decían sino cuando estaban en los alto de la cuesta, y por eso dicen los historiadores españoles que llaman Apachitas a las cumbres de las cuestas, entendiendo que hablaban con ellas" (1609:81)

Las apachetas son montículos artificiales formados por la acumulación intencional de rocas de diferentes tamaños que puedan ser transportadas por los hombres; su forma es más o menos cónica y se encuentran ubicadas a los costados de las sendas y caminos de la cordillera, especialmente en las abras, portezuelos, partes altas de una cuesta y escasamente en lugares llanos.

Los tamaños de las apachetas son muy diversos, ya que van desde pequeños montículos de escasos centímetros de altura con respecto al suelo, hasta enormes volúmenes rocosos cuya base puede llegar a tener un diámetro aproximado de 10 metros y una altura de tres metros; tal es el caso de la apacheta del abra del Acay, una de las más grandes conocidas en los Andes. Poseen una base amplia debido a los permanentes derrumbes y a que no es costumbre reconstruirlas.

No existen estudios científicos realizados sobre las apachetas y muchas veces se las confunde con los mojones, que son similares pero guardan importantes diferencias morfológicas y funcionales, siendo éstos más comunes y numerosos que las apachetas.

Las apachetas son objetos dinámicos en tanto crecen por el aporte de rocas de los caminantes y su tamaño está directamente relacionado con la transitabilidad de la comarca.

Por lo general están formadas por rocas de colores claros provenientes de otros lugares, las que son transportadas por los viajeros con la finalidad de ser depositadas en esos espacios de altura consagrados al culto. Entre las rocas se pueden observar algunas ofrendas modernas como botellas de vidrio, latas de conservas, acullicos de coca, colillas de cigarrillos y huesos de animales. Existen además objetos arqueológicos pertenecientes a las culturas precolombinas, tales como restos de cerámica, lascas e instrumentos líticos entre los más comunes.

Los espacios donde se emplazaron las apachetas, fueron y son considerados sagrados. Lugares construidos y espacios organizados por determinados grupos sociales, quienes los dotaron de significación y, a través de los ritos, renuevan permanentemente su vigencia en el tiempo y confirman su necesidad social. El análisis del lugar donde se construye la apacheta tiene sentido porque fue cargado de sentido, porque en él se identifican los individuos y se relacionan, compartiendo una historia en común.

Al estar demarcando cambios espaciales, se desprende con cierta claridad los principios de percepción cultural relacionados a límites transicionales (*punqu*) como así también a la noción de encuentro (*tinqu*), por ello, en estos lugares es donde se realizan peticiones y se entregan ofrendas a estos marcadores espaciales que indican el término de un espacio y el inicio de otro. Las peticiones que se realizan en las apachetas están muy relacionadas con el viajero y obviamente con las sendas y el camino, ya que las mismas se relacionan con el descanso, las fuerzas para continuar, la protección, la salud y el permiso para ingresar a un lugar nuevo. (Galdames Rosas. 1990: 21).

Respecto a la elección del lugar de ubicación de las apachetas, el investigador Mostajo opina que: *"...las apachetas no señalan los puntos más altos, sino los lugares desde los cuales uno descubría un nuevo horizonte o un accidente capital de la naturaleza"*. (citado en Hyslop 1992: 204).

La Lic. María Cristina Bianchetti con relación al origen de las apachetas opina que el mismo se encuentra en los "osnos" o altares de sacrificios; *"Al respecto dice Santa Cruz Pachacuti que Sinchi Ruca Inca. 2da. Inca, al hacer la conquista de los territorios enviaba a sus capitanes e indios con la orden de construir en las quebradas 'Usnus' que 'son unas piedras puestas como estrado'. Se le dio el nombre de 'apachita' 'y los puso un rito que cada pasajero pasase con piedras grandes para dejar para el dicho efecto necesario ya declarado' ...Y que 'todos los soldados los echasen las cochachos [bolos de coca o acullico], cocas mascados al cerro por donde pasaron'. La creencia general era que 'los apachitas (...) respondía 'Norabuena' ..."*,

permitiéndoles continuar el camino sin dificultades.". (Bianchetti, 1993:14).

Pachacuti Yamqui (1613) opinaba que la apacheta era una invención de los incas; apoyando esta opinión el arqueólogo John Hyslop (1992) comenta al respecto que *"...su distribución es a grandes rasgos similar a la del territorio mismo del Tawantinsuyu, y su construcción puede haberse difundido con el crecimiento del sistema vial inkaico"*.

Es sabido que los incas se preocuparon en dividir, amojonar y marcar de alguna manera el espacio geográfico, no obstante, no existen suficientes pruebas arqueológicas ni documentales como para afirmar que las apachetas surgieron y se distribuyeron con los Incas.

Por lo antedicho se puede inferir que la localización de apachetas responde a ciertos patrones, por lo que resulta factible su reconocimiento y ubicación espacial. Por otra parte queda clara la función religiosa y ritual de estos montículos y su relación con las sendas y caminos. Por último, las características constructivas, la selección deliberada de rocas, los objetos depositados como ofrendas (actuales y arqueológicos) y el "dinamismo" o "crecimiento" directamente proporcional a la transitabilidad de personas por el lugar, hacen de la apacheta un objeto inconfundible.

Aparte de las apachetas existen otros objetos de rocas o rasgos relacionados con el culto que funcionan como marcadores espaciales cargados de significación. Por su relación con lo sagrado es que los incluimos en la misma categoría que las apachetas, pudiéndose modificar la lista a la luz de nuevas investigaciones:

MUCHADEROS: Los muchaderos o mochaderos son frecuentemente mencionados por los cronistas de los siglos XVI y XVII, también por algunos estudios etnográficos contemporáneos. En el tratado más temprano de Polo de Ondegardo (1585) podemos ver una referencia a los santuarios de los alrededores del Cuzco donde incluye a los muchaderos:

"Y como el Cuzco y su comarca tenía gran suma de Idolos, huacas, villcas adoratorios o mochaderos constituidos en diferentes partes, assí también tenían en cada prouincia particulares huacas y adoratorios, y cada vna otra cosa más particular que adoraua, y cada familia, cuerpos de difuntos que venerar. Finalmente cada tierra y prouincia tenía mucha diuersidad de mochaderos, y si agora se an desecho los Idolos, piedras, é instrumentos de sacrificios y otras cosas muchas que tenían para sus ritos, con todo están en pie los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angosturas, peñas, Apachetas, y otras cosas assí: cuya veneración aún dura todavía y es necesario que alla mucha vigilancia para desterrar de sus coraçones esta impía veneración." (Polo de Ondegardo 1916: 43 [1585]).

Según el diccionario de González Holguín "Muchhani" significa adorar, rogar, venerar o besar las manos. Muchhaicuni: agradecer.

No queda clara la característica física distinguible de los muchaderos, podemos hipotetizar que se trata de las grandes rocas que fueron (y en algunas partes todavía lo son) adoradas, conocidas también como Tokankas.

TOKANKAS: Eran grandes piedras o rocas escarpadas, situadas también sobre la ceja de los cerros, y al pie de las cuales los indios cargueros descansaban y escupían sobre ellas su akul-iku (bola de coca mascada) o un poco de maíz mascado.

Según el diccionario de González Holguín "Ttocay" significa saliva. Ttocani: escupir o abominar o enfadarse.

RUMI TURU : Se trata de construcciones ubicadas en la base o piedemonte de grandes cerros, para adoración a las montañas. Poseen una base generalmente rectangular de roca (rumi) que forma una especie de mesada, sobre la cual se levantan paredes de barro (туру) con una abertura donde se depositan las ofrendas y posteriormente se queman. Pueden construirse para una determinada ocasión ritual o estar ubicadas siempre en un lugar determinado.

Existe en el Perú un santuario o huaca que es objeto de culto en la actualidad que se llama Tororumi. (Sánchez Garrafa, 1999).

MAMASARAS: Piedras labradas y perfectamente pulimentadas, que se colocaban en el medio de las sementeras para que tuvieran agua oportuna y abundante, atribuyéndoseles virtud especial para producir la lluvia. (J. Toscano. 1898:73/74). Observamos una posible *mamasara* en el centro de un campo de cultivo en el pueblo de La Poma (Salta, Argentina).

GUAZAS: Piedras largas, colocadas también en los mismos sembradíos, a la puerta de la entrada "... debían estar un poco inclinadas, y eran consideradas como el señor protector que tomaba a su cargo el aumento de la cosecha". (J. Toscano. 1898:73/74)

CHUTACHA: "Montoncitos de terrones. En vísperas de las fiestas 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 este se aleje del lugar". (Galdamés Rosas, 1990: 14).

BICHADEROS: amontonamientos de piedras (Uruguay). (Galdamés Rosas, 1990).

ANIMITAS: Pequeñas capillitas realizadas con piedras planas dejando una abertura donde se depositan las ofrendas o encienden velas, se

encuentran "...donde hay un muerto o donde se murió alguien, aparentemente se trata de un fenómeno moderno con raíces antiguas". (Galdamés Rosas, 1990).

"TRAMPAS DE ZORROS": Nuestras investigaciones realizadas en cumbres y zonas pedemontanas pusieron en evidencia estructuras arqueológicas cuya morfología corresponde a las "trampas de zorros" de rocas utilizadas antiguamente por los moradores locales. La diferencia con las actuales es su ubicación, por ejemplo, en la cima del cerro Bayo a 4.700 metros.

También las hallamos alejadas del camino arqueológico y poblaciones contemporáneas y arqueológicas. Algunas de estas estructuras se encontraron asociadas a cerámica arqueológica (Inca y otras indeterminadas). Un colega sugirió la posibilidad de interpretarlas como trampas para la caza ritual del zorro, animal considerado sagrado por muchas culturas andinas. (Carlos Aschero, comunicación personal, 1997).

Mojones y otros marcadores espaciales del paisaje

A diferencia de las apachetas, los mojones, están formados por rocas superpuestas en diferentes formas según el tipo, conformando una estructura alargada y vertical, como pequeñas torres.

Suponemos hipotéticamente que los mojones no poseen un sentido sacro, pues los considerados hitos o marcadores espaciales que tienen la finalidad funcional básica de demarcar el territorio.

Nuestras investigaciones bibliográficas y de campo nos indican la existencia de por lo menos cinco variedades de mojones a saber:

SAYHUAS: Poseen una variada morfología, desde una roca vertical alargada apuntalada con rocas de menor tamaño a torres o columnas de casi dos metros de altura formadas por numerosas hiladas de rocas superpuestas. Se emplazan preferentemente en lugares visibles, como lomas, filos y cumbres pequeñas. Se utilizan en la actualidad en muchas partes de los andes y las comunidades las reconocen para distinguir el territorio de las diferentes parcialidades. Por ejemplo en Perú, en la cordillera de Vilcanota (cerca de Cuzco) reconocimos una serie de sayhuas que marcaban el territorio de las comunidades de Ausangaste y Pakchanta. Según el diccionario quechua de González Holguín el término significa mojón de tierras.

MOJONES EN CAMINOS: Se trata de pequeñas torres u objetos formados por el amontonamiento intencional de rocas y se ubican a los costados de los caminos. Su tamaño por lo general no supera los 0,50 m. La finalidad de estos mojones aparentemente es la de demarcar el camino. Se pudo comprobar en la cordillera que, ante una nevada los mojones sobresalen indicando perfectamente el

rumbo de la senda. En caminos arqueológicos hallamos las siguientes regularidades:

- 1) mojones ubicados en ambos lados del camino (paralelos o alternados) cuando éste es recto;
- 2) mojones ubicados en las inflexiones o curvas; y
- 3) mojones ubicados en las laderas cuando se presenta un cambio de pendiente significativo.

MOJONES EN PUESTOS DE OBSERVACIÓN: Se trata de rasgos u objetos de forma cónica truncada ubicados en la cima de lomadas y asociados a estructuras de planta circular. En la serranía del Chañi observamos este tipo de mojones asociados al camino incaico y lo clasificamos oportunamente según su relación directa o indirecta respecto al camino incaico. (Vitry, 2000b).

MOJONES EN CUMBRES DE CERROS: Ubicados en las cimas o laderas de altas montañas. Su tamaño varía desde pocos centímetros a casi dos metros de altura.

PILARES O COLUMNAS ASTRONÓMICAS: Se trata de torres situadas en la cima de lomas, en abras o filos de cerros. Se observaron los cimientos y partes de estas torres en las serranías próximas al Cuzco, desde donde se las observaba y según los cronistas servían para fines astronómicos. (Bauer y Dearborn, 1995).

Comentario final

En el presente trabajo hemos intentado clasificar y/o estudiar sistemáticamente algunos marcadores espaciales del paisaje prehispánico, tratando de compenetrarnos con el conocimiento práctico del entorno, las cualidades físicas del mismo, las diferencias morfológicas y funcionales de dichos marcadores espaciales prehispánicos, como también sus significaciones.

Gracias a la información proporcionada por algunas crónicas históricas y a la perduración de prácticas espaciales-culturales a través del tiempo, hemos logrado una aproximación a la comprensión de la construcción social del espacio-territorio prehispánico.

Poder diferenciar las apachetas de los otros rasgos con los que se las solían confundir es importante para nosotros, ya que es un punto de partida para la discriminación entre el significante espacial y el significado cultural, que nos permite comprender al espacio como producto de la sociedad que lo concibe, ya que el espacio es sobre todo una categoría cultural.

Al decir que el espacio geográfico es una construcción social, estamos hablando de un entramado muy complejo relacionado con la historia, los mitos, las relaciones de poder, la estratificación social, la geomorfología, la religión, la economía, el clima, las relaciones de parentesco, la geología, etc., y, por supuesto, con la identidad.

Las sociedades construyen su espacio material a la vez que lo representan y lo nombran, transformando la naturaleza tanto en su materialidad como en su dimensión semántica. Esta espacialidad de la sociedad pone en evidencia aspectos culturales que intentamos decodificar a través de la Arqueología.

Se abundó en el análisis del espacio geográfico (estudio macro o regional) debido a que consideramos a las apachetas, mojones y demás marcadores espaciales como parte indisociable del paisaje. Resta ahora profundizar sobre los objetos propiamente tales (estudio micro), para obtener información cronológica y contextual específica para cada caso.

Lic. Christian Vitry

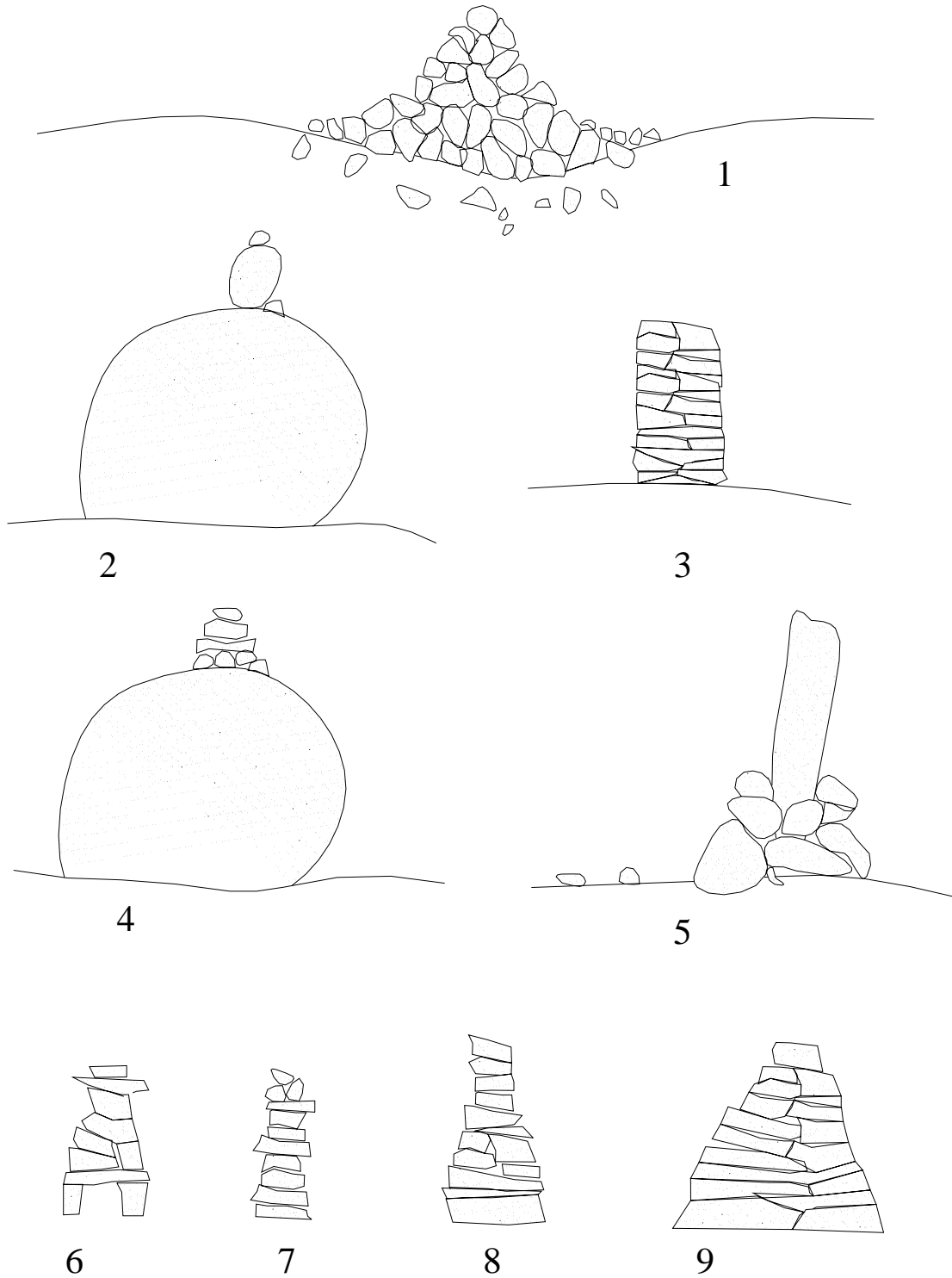
Bibliografía

- AUGÉ, M. 1995 *Los 'no lugares'. Espacios del anonimato.* 2º edición. Gedisa. Barcelona. España.
- BAUER, B. y D. DEARBORN. 1995 *Astronomy and empire in the ancient Andes.* Austin: The University of Texas Press. USA.
- BAUER, B. 2000 *El Espacio Sagrado de los Incas. El Sistema de Ceques del Cuzco.* CBC. Perú.
- BIANCHETTI, M. C. 1993 "Las creencias como mecanismo de regulación socio cultural en las comunidades de la Puna, quebrada y valles de Salta y Jujuy". En Publicaciones del Seminario Taller sobre articulación Escuela – Comunidad. Programa Yachay. Publicación 2. Jujuy, Argentina.
- CLARKE, D. L. 1977 *Spatial Archaeology.* (pp. 1-32) Academic Press. London.
- CLAVAL, P. 1999 *La Geografía Cultural.* 1º edición. Eudeba. Buenos Aires, Argentina.
- CRIADO BOADO, Et.al. 1991. *Arqueología del Paisaje.* En *Arqueología / Investigación 6.* Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental. Galicia. España.
- CRIADO BOADO, 1993 "Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje". *Spal.* (2): 9-55. Sevilla. España.
- CRIADO BOADO, F. y M. SANTOS ESTEVEZ. 1998 "Espacios Simbólicos". En *Arqueología del Paisaje: Comunicaciones presentadas al 5º Coloquio Internacional de Arqueología Espacial de Teruel, 14-16 de septiembre de 1998.* Editor Francisco Burillo. Universidad de Zaragoza. España.
- D'ALTROY, T. 1987 "Introduction". *Ethnohistory.* (34):1. American Society for Ethnohistory. USA.
- D'ALTROY, T.; V. The Inkas in the Southlands. Darft version. Informe

- WILLIAMS y A. M. mecanografiado, en prensa (por atención de los
LORANDI. autores)
1998
- DOLLFUS, O. *El Espacio Geográfico*. Oikos Tau. Barcelona, España.
1990
- ELÍADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. 9º edición. "Colección Labor"
1994 2º edición Labor. Colombia.
- GALDAMES "Apacheta: la ofrenda de piedra". *Diálogo Andino* N°
ROSAS. 9. Dto. de Antropología, Geografía e Historia. Facultad
1990 de Educación y Humanidades. Universidad de
Tarapacá. Arica. Chile.
- GEERTZ, C. *La Interpretación de las Culturas*. 5º reimpresión.
1992 *Gedisa*. Barcelona. España.
- GONZÁLEZ, A. R. "Patrones de asentamiento incaico en una provincia
1980 marginal del imperio". En *Relaciones de la sociedad
argentina de Antropología*. T. XIV, N° 1, N. S. Buenos
Aires. Argentina.
- GONZALEZ, A.R y *Argentina indígena, vísperas de la conquista*.
J. PEREZ. "Colección Historia Argentina". Paidós. Buenos Aires,
1972 Argentina.
- GONZÁLEZ *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*
HOLGUIN, D. *llamada lengua quechua o del Inca [1608]*. Lima:
1989 Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial
de la Universidad. Perú.
- GREIMAS, A. J. *Semiótica y Ciencias Sociales*. Fragua. Madrid, España.
1980.
- HYSLOP, J. *QHAPAQÑAN. El sistema vial incaico*. Instituto Andino
1992 de Estudios Arqueológicos. Perú.
- HYSLOP, J. y P. "El camino incaico Calchaquí - Tastil (N. O.
DÍAZ. Argentina)". *Gaceta Arqueológica Andina*. 1 (6):6-8.
1983 Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Lima,
Perú.
- MOLANO "Arqueología del Paisaje". *Cuadernos de Geografía*.
BARRERO, J. Revista del Departamento de Geografía de la
1997 Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- ORTEGA *Los Horizontes de la Geografía*. Ariel. España.
VALCARCEL, J.
2000
- POLO DE *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los*
ONDEGARDO, J. *Incas*. Colección de libros y Documentos referentes a
1916 la Historia del Perú, primera serie, vol. 3. Lima:
Sanmartí. Perú.
- RAFFINO, R. *Los Inkas del Kollasuyu*. Ramos Americana editorial.
1981 La Plata. Argentina.
- 1991 *Poblaciones Indígenas en Argentina. Urbanismo y
Proceso Social precolombino*. Tipográfica Editora

Argentina. Buenos Aires.

- SÁNCHEZ
GARRAFA, R.
1999 *Wakas y Apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau – Apurimac.* Optimice editores. Perú.
- SANTOS, M.
1996^a *Metamorfosis del espacio habitado.* Oikos – Tau. España.
1996b *De la totalidad al lugar.* Oikos – Tau. España.
- SHERBONDY, J.
1986 "Los CEQUES: Código de canales en el Cusco Incaico". *Allpachis.* N° 27, año XVIII. Volumen I, Perú.
- STRUBE ERDMAN, L.
1963 *Vialidad Imperial de los Incas.* Serie Histórica N° XXXIII, Instituto de Estudios Americanistas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- TOSCANO, J.
1898 *La Región Calchaquina. Páginas de Historia Pre y Postcolombiana y de Arqueología Calchaquina.* Imprenta La voz de la Iglesia. Buenos Aires.
- VITRY, C.
1998 "Por los caminos del Inca". *Miradas.* N° 14. Salta, Argentina.
1999a "Geografía Sagrada: Un recorrido toponímico por las montañas de Salta". *Miradas.* N° 19. Salta, Argentina.
1999b "Espacio geográfico e identidad cultural". *Miradas.* N° 23. Salta, Argentina.
2000a "La Apacheta, santuario de piedra". *Miradas.* N° 26. Salta, Argentina.
2000b *Aportes para el estudio de caminos incaicos. Tramo Morohuasi – Incahuasi.* Salta. Argentina. Gofica. Argentina.
- VON ROSEN, E.
1957 *Un mundo que se va. Exploraciones y aventuras entre las altas cumbres de la cordillera de los Andes.* Fundación Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto Miguel Lillo. Tucumán, Argentina.
- WILLIAMS, V. y T. D'ALTROY.
1998 "El sur del Tawantinsuyu: un dominio selectivamente intensivo". *Tawantinsuyu* 5 : 170-178. Brolga Press Pty Ltd. Australia.



Los dibujos representan la morfología tipo de los diferentes marcadores espaciales del paisaje prehispánico: 1) Apacheta; 2, 4, 7 y 8) mojones de caminos; 6) Animita-mojón; 3, 5 y 9) Sayhuas. (Dibujo C. Vitry)