

Creencias indígenas en contextos de modernidad. La pachamama en Cachi (Salta)

María Cecilia Páez, Ignacio Gabriel Plastiné
Pujadas y Gimena Alé Marinangeli

La Pachamama, identificada como una figura maternal que representa la naturaleza en su conjunto, protectora y principal promotora de la fertilidad, es vista como un ser viviente con la que se interactúa diariamente. Estos sentidos ancestrales se recrean en la memoria colectiva de los pobladores de Cachi (Salta) y se expresan en prácticas conmemorativas como la veneración que se realiza en agosto. De este modo, el objetivo del presente trabajo consiste en explorar la creencia andina en la Pachamama a partir de su expresión en las instancias rituales en la actualidad. Para su abordaje acudimos a la información construida en los trabajos de campo que desarrolla el equipo desde el año 2015 en la zona, centrados en entrevistas y la participación en las instancias de honores a la madre tierra. Los debates se plantean desde el dinamismo propio de las configuraciones identitarias que enlazan diversos procesos socioculturales y atravesamientos históricos, a partir de una matriz andina que ha resistido los distintos embates de la modernidad.

Palabras clave: Pachamama- ritualidad- creencia- Cachi.

The Pachamama, identified as a maternal figure that represents the nature in a whole, protector and principal promoter of fertility, is seen like a living being with which one interacts daily. These ancestral senses are recreated in the collective memory of the people from the Cachi department (Salta) and they express in commemorative practices like the veneration realized in august. In this way, the objective of this paper consists in exploring the Andean belief of Pachamama starting from their expression in the actual ritual instances. For its approach we go to the information built in the field work developed by the team since 2015 in the area, focused on interviews and participation in the instances of honors to Mother Earth. The debates are based on the dynamism of identity configurations that link diverse socio-cultural processes and historical traverses, based on an Andean matrix that has withstood the different challenges of modernity.

Key words: Pachamama- rituality- belief- Cachi.

Agradecimientos

Agradecemos a la comunidad del departamento de Cachi por su hospitalidad y a los interlocutores que participan en las investigaciones impulsadas por el equipo en la zona. A las autoridades del Museo de Cachi por su predisposición. A nuestros compañeros de equipo. A la División de Arqueología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata y el CONICET. A los evaluadores anónimos.

María Cecilia Páez

División Arqueología, Museo de La Plata – CONICET. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP.

Licenciada en Arqueología UNCA, Doctora en Ciencias Naturales UNLP actualmente se desempeña como docente-investigadora, abocada al estudio de los aspectos ontológicos de los grupos prehispánicos que habitaron el sector norte del valle Calchaquí y sus vínculos con las poblaciones actuales.

ceciliapaez@gmail.com – Av. 122 y 60 (1900), La Plata, Buenos Aires, Argentina.

Ignacio Gabriel Platiné Pujadas

Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP.

Alumno avanzado de la carrera de Antropología, actualmente se desempeña bajo la dirección de María Cecilia Páez en el marco de una beca otorgada por la CIN sobre la ritualidad en el Departamento de Cachi.

ignacioplastine@fcnym.unlp.edu.ar – Almaguer 253, Bernal (Buenos Aires) CP 1876

Gimena Alé Marinangeli

División Arqueología, Museo de La Plata – CONICET. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP

Licenciada en Antropología en UNLP, actualmente se encuentra realizando la carrera de Doctorado en Ciencias Naturales en la UNLP bajo la dirección de María Cecilia Páez y Bernarda Zubrzycki, con el plan de tesis titulado *Cambios, continuidades y resignificaciones en la producción agrícola del sector norte del valle Calchaquí (Cachi, Salta)*.

gimenamarinangeli@gmail.com – Av. 122 y 60 (1900), La Plata, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

En gran parte del área andina, los aspectos rituales atraviesan las prácticas cotidianas, reproduciendo, no sin modificaciones, aspectos vinculados con la percepción del mundo que tienen los grupos. Para los pueblos prehispánicos, la figura de la Pachamama se identifica con una entidad maternal, promotora de la fertilidad, que es la condición primera que posibilita la vida en la tierra. Algunos autores la refieren como una “esencia anímica materna (mama)” (di Salvia, 2011:7), que personifica el espacio físico donde transcurre la vida y donde tiene lugar el proceso de crianza. Así, es en la chacra donde transcurre la crianza de las plantas y los animales, pero también del suelo, el agua y el microclima (Valladolid Ribera, 1993), y donde ellos, a la vez, crían recíprocamente al hombre (Van Kessel y Condori Cruz, 1992; Enríquez Salas, 2008). Este principio subyacente de las ontologías nativas es el que se refleja en la noción de dar-recibir que es inherente a la creencia y la práctica ritual de la Pachamama en nuestros días. No obstante, este vocablo tradicionalmente asociado con el de Madre Tierra, encuentra un significado más amplio y profundo, que no sólo atraviesa la dimensión espacial de la vida, sino también su condición temporal (Mariscotti de Gorlitz, 1978; di Salvia, 2011). En este sentido, y a diferencia de la noción occidental, donde aparece alienado de las prácticas y preexistente a los sujetos, en el

mundo andino el tiempo está estrechamente vinculado al espacio (Manga Qespi, 1994), representando una vivencia construida en el habitar. El concepto de tiempo, entonces, no es medible ni divisible del espacio, las entidades y las prácticas. “Así, [la expresión] ‘es tiempo de granos’ expresa una sucesión de vivencias asociadas a la predominancia de cierto tipo de cultivos, y este tiempo se compone de diversidad de escenas, vividas por humanos, naturaleza y deidades, vinculadas a la siembra, cultivo y consumo de granos” (Guilcamaigua y Chancusig, 2008:4). Es decir, el tiempo y el espacio se construyen sobre la experiencia del habitar. La figura de la Pachamama es para los Andes una creencia que trasciende la visión instrumentalista con el que la lógica moderna relaciona a la naturaleza (Descola, 2010; Escobar, 2014; Viveiros de Castro, 2013). Asociada a un carácter femenino y humanizado, incluso en algunas comunidades altoandinas se la convoca con un nombre de mujer (di Salvia, 2011), y encuentra su contraparte masculina en la figura de los Apus, operando como “esposos” en pos de garantizar la reproducción biológica y social de los grupos (di Salvia, 2016).

Estas concepciones que con mayor o menor grado de fortaleza prevalecen en los discursos o las prácticas de las poblaciones andinas, tienen su origen en las ontologías prehispánicas. Un repaso por el registro arqueológico de las *huancas*, piedras ubicadas

en medio de los campos agrícolas de Las Pailas (departamento de Cachi), nos ayudaría a transitar la vida del Valle en momentos donde la reciprocidad entre el mundo humano y no humano representaba la forma de relación más efectiva para la reproducción biológica y social de los grupos (Páez et al., 2016).

Poco ha quedado de aquello, amén a las políticas de desestructuración que ocasionaron la ruptura con las formas precoloniales y la imposición de un modelo antropocéntrico y colonialista (Quijano, 2014). Las estrategias políticas desplegadas en relación al sustrato poblacional americano han sido diversas y heterogéneas a lo largo de la historia, y eficaces en mayor o menor medida para desarmar el tejido de significados locales, lo que siempre tuvo en cuenta las particularidades sociales e históricas de cada uno de los territorios colonizados (de La Cadena y Starn, 2009). De esta manera, no es posible imaginar trayectorias similares entre, por ejemplo, Bolivia y Argentina; el primero de ellos con un fuerte componente indígena en su configuración actual, la segunda con una apuesta a la inmigración europea desde el siglo XIX hasta nuestros días. Este desvelo por el mundo moderno y globalizado que ha definido las políticas de estado en Argentina -y aún lo sigue haciendo-, ha sabido ocultar (pero no, desaparecer) las trazas de un indigenismo que pone en evidencia el fracaso en construir la nación blanca.

En cuadro de situación, el concepto de mestizaje ha sido funcional para esta desindianización y parece oportuno para sostener la promesa del blanqueamiento a partir de la mezcla o hibridez de identidades (de la Cadena, 2006), por un lado, pero también para encubrir la verdadera tensión que se oculta detrás de las voces que fueron acalladas en la construcción de los discursos coloniales. Las etnicidades, lejos de fundirse y mezclarse,

trascienden y se cuelan en los intersticios de las diversas coyunturas sociohistóricas, manteniendo su identidad –aún con sus dinámicas y transformaciones-, demarcando un cuadro social que ha sido definido en el terreno de las “intersecciones sin síntesis” (Rivera Cusicanqui, 2010 a). Es en este marco donde adquiere relevancia preguntarnos acerca del destino de aquellas otras construcciones de sentido, que sobrevivieron a los avances coloniales, que han debido dialogar con y reajustarse a las imposiciones de la modernidad, pero cuya existencia representa el más claro indicio de un indigenismo que no ha desaparecido. Atentos a este interés nos enfocaremos en los discursos acerca de la Pachamama en el sector norte del Valle Calchaquí (Cachi, Salta) poniendo el acento en el vínculo entre la festividad y la creencia, y en la forma en que ambos elementos coexisten, no sin tensiones, con los condicionamientos impuestos por la modernidad en su expresión actual, en la que se ha profundizado el capitalismo mercantil a partir de nuevos emprendimientos económicos en la zona, e incrementado la afluencia de turismo nacional y extranjero.

Para tal fin, nos enfocaremos en los relatos que construyen los interlocutores a partir de las representaciones de su memoria, teniendo en cuenta que se elaboran desde el presente para atribuir sentidos al pasado (Candau, 2001), y por tanto conllevan acciones políticas, omisiones, sentidos en disputa entendiendo el rol activo de los sujetos en su formación y las relaciones de poder en las que se encuentran enmarcados (Jelin, 2002). Si bien estos registros son individuales, construidos a partir de las entrevistas con los interlocutores, la memoria es comprendida como un fenómeno colectivo que se construye, transforma, etc. a partir de experiencias vividas compartidas (Halbwachs, 2005 [1950]).

La celebración de la Pachamama en Cachi

Como se ha mencionado previamente, la significación que adquiere la Pachamama y la naturaleza en la cosmología andina en sus distintas dimensiones, lleva aparejada una relación con las mismas mediada por la reciprocidad (Merlino y Rabey, 1983) y el diálogo entre seres (Bugallo y Vilca, 2011). En este marco, los convites u ofrendas realizadas a la madre tierra tienen que ver con su cuidado y agradecimiento de los productos que brindó durante el año, propiciando, asimismo, su benevolencia para cosechas futuras o la multiplicación de los animales.

En Cachi, como en otras partes de los Andes, durante todo el mes de agosto –y en particular, el primer día de ese mes-, se desarrollan instancias rituales con gran asiduidad. Los relatos indican que durante estas fechas, la Pachamama tiene hambre o sed y debe ser alimentada, y puede enojarse si no se le retribuye correctamente. La tierra está abierta, no sólo para ser alimentada, sino también para recibir los convites ofrecidos en torno al éxito reproductivo del año y augurar el bienestar familiar y del entorno. En el calendario agrícola, este mes antecede la época de siembra que comienza en septiembre y se extiende hasta la época de lluvias, por lo que se le pide a esta figura asociada a la fertilidad benevolencia con sus cultivos.

Sin embargo, a esta época del año se le atribuye una fortaleza especial que conlleva ciertos recaudos porque de no hacerlos “el agosto te lleva”. En este sentido, el primero de agosto de cada año se realiza una limpieza en las viviendas de las familias, a fin de eliminar las malas energías del año anterior para renovarlas y proteger a la casa y sus habitantes, y que no les llegue nada malo pidiendo

asimismo salud, protección y alimentos a la pacha. Se menciona que la limpieza suele comenzar alrededor de las cinco de la mañana, cuando las mujeres barren los pisos de las casas y juntan la basura de las cuatro esquinas de la habitación –aunque también suelen juntarla la noche anterior-. Esta basura se lleva al exterior y se le agrega azúcar, yerba, el ramo bendito del día de ramos, ruda, romero, alucema, coba coba y otras aromáticas –pudiendo añadirse otros elementos u omitirse alguno de los nombrados-, y se lo quema de tal manera que produzca mucho humo –se *sahuma*-.

En estas oportunidades, es notoria la intención de las familias en ser las primeras en hacer la limpieza al iniciar bien temprano, aún antes del amanecer, prestando interés al humo que se visibiliza en las viviendas que se hubieran adelantado con el sahumado. En este sentido, en un trabajo realizado cerca de La Paz, Bolivia, Jiménez Navia (2015) sostiene que ser el primero representa mayores posibilidades de ser retribuido por la Pachamama que será “*satisfecha por los madrugadores y no atenderá con igual interés las reclamaciones que se le puedan hacer posteriormente*” (Fernández, 1995: 82 en Jiménez Navia, 2015).

Después del sahumado de la vivienda y sus habitantes se prepara un té, en general con aromáticas, cáscaras de frutas, alcohol y agua bendita, que se toma en ayunas para proteger a la familia y fortalecerla, denominado “*yerbeado*”. Más allá del día del mes de agosto que se destina para la veneración de la Pachamama, tanto el sahumado como el yerbeado se realizan el primero de agosto y suelen involucrar solamente a los integrantes que se encuentren en la vivienda en esa oportunidad.

Si bien las personas entrevistadas recuerdan que tradicionalmente se respetaba el

primero de agosto para realizar la celebración, actualmente ocurre cualquier día del mes. Los cambios en los modos de vida ocasionaron, entre otros efectos, que los miembros de la familia migren para emplearse o estudiar en las localidades del departamento, así como en Salta, Buenos Aires u otras ciudades del país. Debido a esto, las celebraciones se realizan de acuerdo al momento en que puedan reunirse y estar presentes todos los miembros de la familia. Asimismo, si bien las personas rememoran en sus relatos que las celebraciones en el pasado se realizaban en el ámbito privado y al interior de las familias, la composición de los participantes parece haber cambiado y en la actualidad suelen estar presentes tanto la familia extensa, como amigos, vecinos y la cantidad puede variar entre familias. Por otro lado, al realizar la veneración en distintos días del mes, las familias suelen avisarse entre sí en qué momento la van a realizar, propiciando la confluencia de los participantes, en una casa y en otra.

En el momento de la celebración, al llegar los invitados, previo permiso, se abre la pacha –una cavidad de escasa profundidad ubicada generalmente en el patio que siempre es el mismo de un año a otro- y se convida a los invitados el alcohol del año anterior que se extrae del pozo que puede tomarse o pasarse por el cuerpo como protección. También existen variaciones, mientras algunas familias vuelcan las bebidas de las botellas para ofrecerle de tomar a la Pachamama, otros en cambio las colocan cerradas boca abajo, y las comparten al año siguiente con los integrantes de la celebración.

La comida se prepara con antelación, incluso varios días antes como el charqui -carne seca al sol- y las tistinchas -menudos de cabras y ovejas hervidos con mazorca de maíz, porotos y habas- y se priorizan alimen-

tos de producción local realizados con maíz principalmente y carne de ovinos y caprinos de la zona. Los ciclos de cultivo de algunos de estos alimentos como el maíz no coinciden con la época del año de esta celebración, por lo que se reservan desde su cosecha, en función del valor alimenticio y simbólico que tiene. Productos como la papa, el maíz, el poroto y la carne y bebidas fuertes no deben faltar porque son del agrado de la Pacha, además de preparaciones como empanadas, mote -maíz hervido-, humitas, tamales, asado de chivito, entre otros.

Algunas personas mencionan que antes no se permitía comprar, no debía intervenir el dinero y preferiblemente se le brindaba lo que la tierra producía en el año. Hay familias que creen que no deben ofrendarse alimentos elaborados o industriales, sino sólo vegetales (como maíz, papa, poroto, habas; entre otros) que se producen en el rastrojo o en la huerta familiar y que son separados del resto de la cosecha para ser utilizados para este fin. En este sentido, vuelve a ser notoria la valoración de prácticas ancestrales en la memoria de los interlocutores al ponderar el ofrecimiento de cultivos de trayectoria local considerados tradicionales, frente a la extensión de los cultivos comerciales que se producen en la zona.

En el momento de ofrendar los productos, es frecuente que la mujer de la familia realice un rezo o mencione unas palabras, agradeciendo y pidiendo para las cosechas del próximo año, por la familia o lo que desee en el momento. La Pachamama es la invitada a la que hay que homenajear primero, por lo que la familia empieza a convidar lo mejor que tiene con coca, tabaco y alcohol preferiblemente y luego se acercan los alimentos en ollas de barro, y todos los asistentes ofrendan en la pacha antes de comer. Los

cigarrillos se colocan de a pares en la superficie alrededor del pozo y representan a las personas de la familia, por quienes se le pide para su bienestar. Aunque los miembros de la familia no estén presentes, se prende un cigarrillo para que, aun en la distancia, puedan participar de la celebración. En cuanto a las bebidas, se priorizan las alcohólicas –incluso alcohol puro- y las más naturales posibles, aunque se colocan bebidas industrializadas como gaseosas en muchos casos. También se depositan dulces en forma de golosinas, elaboraciones caseras y frutas.

Este sentido de reciprocidad no sólo se aplica a la relación con la Pachamama. Los invitados a la casa de la familia en la que se realiza la veneración piden por sus integrantes, situación que luego es retribuida cuando la celebración se realiza en su propia casa. Es frecuente también, que se participe de las celebraciones sin ser invitado por la familia, como el caso de un evento muy participativo y popular que organiza una familia de Cachi, en el que asisten muchas personas y se preparan grandes cantidades de comida y se prolongan las celebraciones todo el día con música, bailes, etc.

Las familias suelen trasladarse el mismo día a realizar ofrendas en otras pachas abiertas en el corral -donde se puede ofrendar la cola que se corta del ganado-, huertas o los rastrojos, lugares donde practican sus actividades agropecuarias, para propiciar la producción y agradecer lo que la tierra da, así como en las nacientes de los ríos que proveen el agua. Después de las ofrendas, la comida se sirve a los asistentes y se baila hasta el atardecer, momento en el que se tapa la pacha hasta el año siguiente, o hasta que todos los invitados decidan irse.

Si bien la celebración del mes de agosto es considerada como el principal espacio de

retribución a la Pachamama, no es la única instancia donde se la interpela. Durante todo el año se realizan homenajes de carácter más cotidianos e individuales. Entre estas prácticas son frecuentes los “convidos” de bebidas o comidas antes de ingerirlas, acompañados de agradecimientos o petitorios; la acumulación de piedras en las apachetas de las vías de paso para agradecer haber llegado hasta ahí y pedir protección para continuar, entre otras. Es frecuente también, al momento de sembrar, que se vuelque bebida en el rastrojo, o hacer un hueco en las parcelas donde se ponen hojas de coca, vino, etc. para que la Pachamama se alimente y esté fuerte para proteger las plantas y dar una buena cosecha. A estas ofrendas en los rastrojos se le denominan pachachos y ocurren en determinados momentos del ciclo de cultivo. Asimismo, en los corrales también se acostumbra a dar de comer para pedir por los animales, en alusión a que es ella quien así como da los corderos, los puede quitar. También, cuando está reunida la familia o se está por iniciar un proyecto o algo representativo para sus integrantes, se la hace partícipe como invitada al convidarle lo mejor y convocarla para pedirle su protección. La construcción de una nueva casa o el trabajo lejos del hogar son instancias cotidianas que reafirman la creencia. Es decir que cualquier situación que amerite propiciarla, aclamando protección y cuidado o agradecerle, es motivo para interpellarla.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo mencionado con anterioridad y la significación que adquiere, no es posible explicar la Pachamama solamente analizando las características de la instancia ritual, la que representa en todo caso, el emergente de una concepción que trasciende lo individual y lo colectivo, lo público y lo privado, lo visible y lo invisible y se aloja en el terreno de las

ontologías. Por eso, cualquier pretensión de análisis en esta dirección requiere una reflexión sobre la construcción de los sujetos, las relaciones y los esquemas de representación y simbolización que subyacen al ritual. En otras palabras, esto implica adentrarnos en las profundidades de la creencia.

Concepciones acerca de la Pachamama que subyacen al ritual

Hay algunos elementos vertebradores en los relatos que es importante tener en cuenta y que desnudan concepciones que confrontan con la visión instrumentalista de la naturaleza en tanto objeto pasible de ser manipulado. La concepción reproductiva y de crianza con la que se asocia a la Pachamama y que de manera más explícita o encubierta subyace en las referencias que se hacen a ella, puede considerarse vinculada con esquemas de representación ancestrales donde lo humano y lo no humano no están diferenciados a partir del lenguaje y la capacidad de simbolizar. Contrariamente, funcionan otros entramados relacionales, diferentes de aquellos establecidos a partir de la posición antropocéntrica definida por la modernidad y funcionales a los esquemas de dominación (Quijano, 1988).

En un trabajo reciente acerca de la manera en que los elementos naturales son interpelados en los relatos de las coplas del Valle Calchaquí (Páez et al., 2018), hemos tenido acceso a un conjunto de versos en los cuales la Pachamama aparece retratada como una figura de poder, maternal, protectora y femenina. Seleccionamos algunos versos que corresponden a diferentes coplas para ilustrar esta idea:

“Pachamama, santa tierra, no me comas todavía, voy a cantar esta noche, y mañana todo el día”, “De tu vientre Pachamama, como agua cristalina, brotan danzas y bagualas, viva mi tierra argentina”, “Cuidamelos Pachamama,

con tu munay de mujer”, “Desde lejos i’venido, como he podido i’llegau, para dejarte en tu vientre, todo mi humilde cantar” (Sulca, 2016).

Una imagen recurrente en los versos es la apelación al vientre y la capacidad para dar vida, no sólo al mundo natural. Las danzas y bagualas también brotan (como el agua cristalina) del vientre (que es un rasgo humano), lo que se replica también cuando en las entrevistas se habla de la capacidad de “empreñar” que tiene la Pacha. También es posible identificar una metáfora cuando se dice “no me comas todavía”, donde la muerte aparece relacionada con una vuelta al vientre, un acto que, como el de la vida, parecería estar sujeto a su potestad.

Asimismo, en algunos relatos locales se visualiza un entrecruzamiento entre la preñez de la Pacha y la condición de fecundidad de la mujer. Por ejemplo, es conveniente que las mujeres embarazadas pasen caminando por el rastrojo recién sembrado propiciando la cosecha o siembren directamente pisando la semilla, lo que asegura mayor fertilidad para la tierra y mejores cosechas. En este sentido, también es significativa la idea de fuerza asociada a la capacidad de empreñar –que las mujeres al estar embarazadas representan-, una fuerza que potencia la vitalidad con que crecen los cultivos, sanos, grandes, resistentes. Asimismo, también se atribuye esta fuerza poderosa al mes de agosto, pero en un sentido contrario respecto a la vitalidad, dado que al ser un tiempo bravo te puede llevar, enfermar y por lo tanto hay que protegerse, cuidarse y conmemorar a la madre tierra propiciando su benevolencia. Es así que durante este tiempo, se procura no talar árboles, cazar ni trabajar la tierra y las personas aseguran que si se pasa ese tiempo se vive un año más.

Por tanto, también se le asocia un carácter femenino, que no es exclusivo, en todo

caso, de la Pachamama, sino que se repite en torno a otras creencias locales. Por ejemplo, las referencias a la luna y el sol adquieren características femeninas y masculinas respectivamente. Esto hace que las mujeres saluden a la luna, y el saludo al sol sea realizado por los hombres. Incluso es posible hallar vinculaciones en la atribución de enfermedades femeninas y masculinas respecto a los momentos de ciclos lunares y solares. Así, cuando se eclipsa el sol es enfermedad para los hombres y cuando se eclipsa la luna es enfermedad para la mujer.

En algunos casos, además, se relaciona a la pacha con una anciana que en determinadas ocasiones se presenta con sombrero, un vestido de flores y bastón, regulando las actividades cotidianas como la cacería de animales, la tala de árboles o el cuidado de enfermos. Es probable que en esta referencia subyazca la idea de sabiduría y experiencia con la que se asocia a los ancianos en el mundo andino, que se visibiliza asimismo en la importancia de las enseñanzas que rememoran y actualizan en los relatos orales.

Lo chix’i, intersecciones sin síntesis

Para analizar las formas en que estas nociones entran en diálogo con la modernidad sin caer en explicaciones simplistas ni en esencialismos, es necesario, por un lado, trascender la idea de mestizaje en tanto mezcla cultural que homogeniza y crea una identidad nueva. Por otro, introducir el factor ideológico y político en la interpelación de las prácticas culturales. Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) ha propuesto el término *ch’ixi* (cuyo significado es “gris” en aymara) para referirse al mestizaje descolonializado. Este concepto nos permite pensar la coexistencia de diferencias culturales que se dan

en paralelo y que no se funden, sino que se complementan y antagonizan. A esto confluye la idea aymara de algo que es y no es a la vez -lógica del tercero incluido- y de la codependencia entre opuestos que da lugar a la reciprocidad -oposición complementaria-, que es la base de la organización social y de la reproducción en los Andes (Jimenez Navia, 2015). Es válido aclarar que amén de las diferencias entre la lengua quechua y aymara, la historia compartida de los pueblos que mantienen/mantuvieron ambos troncos lingüísticos, hacen que este préstamo teórico no resulte impertinente.

En sintonía con el concepto, es posible individualizar algunos elementos de análisis que nos permiten pesquisar la creencia y el ritual en el marco del contexto actual, local y global. En otros términos, la forma en la que nociones como la de Pachamama coexisten, no sin tensiones, con las demandas sociales y culturales de la modernidad y sus actores. Tres aspectos son los que nos permiten reponer estos espacios de tensión. Por un lado, aquel que se relaciona con el ámbito de lo productivo, contraponiéndose a la idea de utilidad y beneficio. Por otro, la esfera ideológico-religiosa, atravesada por la noción cristiana de un dios único, inmaterial y supraterrrenal. Por último, no menos importante, aquel que se relaciona con las demandas de un turismo ávido de encontrar en la idiosincrasia local, un motivo de distracción y consumo.

En vinculación con el primero de los aspectos, las concepciones de crianza y el vínculo no instrumental con la naturaleza, al cual la Pachamama asiste con cualidades humanizadas, pareciera convivir con una objetivación del entorno no humano que puede ser mejor comprendido en sintonía con las lógicas mercantilistas. Es aquí donde los com-

ponentes de la tierra se convierten en mercancías, contraponiendo a la crianza (noción andina), el concepto de producción (noción occidental). Este último atraviesa la mayor parte de los relatos registrados, aún como significativo de prácticas que podrían describirse más acertadamente dentro del tejido de los vínculos de crianza. La incorporación –y luego naturalización- de conceptos como este, ha tenido grandes aliados en instituciones performativas que avanzaron con la modernidad como, por ejemplo, el Estado, el Mercado o la Iglesia. En este sentido, desde los programas desarrollados por los organismos impulsores de políticas productivas, hasta las mismas nociones predicadas sobre el valor del esfuerzo, el trabajo como condición de desarrollo y la noción de sacrificio como valor moral, la producción y productividad representan objetivos a alcanzar. Sin embargo, esto entra en contradicción con aquellas prácticas sostenidas en la idea de un respeto a la tierra y en los vínculos que se establecen sobre la base del dar-recibir que procuran legitimidad a las ofrendas, por ejemplo, de comida. Las lógicas basadas en la productividad no parecieran encontrar sintonía en aquellas que promulgan el abandono de comida o en la selección de los mejores productos para ser entregados a la tierra. Sin embargo, estas visiones contrapuestas coexisten entre los pobladores de Cachi.

Este contrapunto es aún más manifiesto en el terreno de la práctica religiosa donde el culto a la Pachamama acontece a la par de la creencia en un dios supraterráneo provisto por occidente. Es de remarcar que, desde muy temprano, la creencia en la Pachamama fue una preocupación para las aspiraciones de evangelización y control político y social del territorio americano, desde las políticas de extirpación de idolatrías durante la Colonia. El aparato ideológico andino logró

sobrevivir, en muchos casos, a costa de disfrazarse al interior del culto católico. Macera (1984, citado en Olarte Espinoza, 2014) relata de qué manera la Pachamama aparecía en las pinturas de la Virgen a la manera de un cerro, de manera que en la veneración católica posibilitaba la memoria y el culto indígena.

En la actualidad, la intromisión del culto católico en el ritual de la Pachamama se hace visible a partir de distintos símbolos. Los “rezos”, la atribución de “santa tierra”, la representación de la señal de la cruz o el arrojar agua bendita como ofrenda, reflejan algunos ejemplos. Por el contrario, en la celebración de la misa, tal vez por la rigidez del rito, no se identificaron elementos ajenos al culto. En los últimos años, asimismo, se ha observado que representantes de la Iglesia aceptan e incluso participan en las celebraciones, considerándolas como un aspecto tradicional o costumbre que los pobladores mantienen de sus ancestros. Esta aceptación se puede comprender en el estatus diferencial que ambos tendrían. Desde la perspectiva del culto católico, dios es una creencia con carácter superior, en tanto la Pachamama es un ritual con estatus de tradición.

Por último, es preciso mencionar que la acentuación del turismo –promovido incluso por el gobierno provincial y nacional- y los emprendimientos económicos asociados al mismo en los últimos años, han impulsado cambios en la celebración, vinculados a las demandas de estos nuevos actores. Estos procesos se registran en distintos lugares de la región. Por ejemplo, la celebración de la Fiesta Nacional de la Pachamama, en Amaicha del Valle (Tucumán), acontece no en agosto sino en febrero o marzo, conjuntamente con el carnaval, promoviendo la afluencia de turismo en el valle (Isla, 2002). Estas celebraciones, por su parte, se diferencian de aquellas que se siguen

dando en el orden de lo privado y lo familiar, que en cambio respetan el mes original de la creencia. En el caso particular de Cachi, se ha vuelto frecuente la participación de los turistas en celebraciones locales donde son invitados y comparten los honores a la madre tierra. Desde el año 2000 aproximadamente se abre un pozo en la plaza principal donde los turistas se acercan a conocer la práctica ritual, e incluso comparten los homenajes en las casas de familias a las que asisten. La gente del lugar identifica las actividades propuestas para el turismo y participan de algunas como las ferias realizadas en la plaza para vender sus productos.

La mirada del turismo representa un condicionante importante, que influye en la dinámica misma del ritual, acentuando los rasgos de visibilidad y colorido, pero también transforma la práctica en una mercancía. Esto refleja con mayor elocuencia, tal vez, la voracidad del mercado y su avance sobre las prácticas culturales.

Consideraciones finales

A partir del análisis precedente, es posible reflexionar acerca de la manera en que elementos que se han constituido como pilares de las lógicas de organización ancestrales en torno a la creencia, continúan presentes en la actualidad a pesar de las transformaciones que se observan en la sintaxis del ritual. Nociones como fertilidad, empuñez, maternidad, crianza, protección, provisión, y las relaciones recíprocas que son necesarias para mantener el vínculo y propiciar la benevolencia de la madre tierra, han logrado trascender los esquemas hegemónicos occidentales, aún con mutaciones de sentido. Estas concepciones ontológicas encuentran en los rituales, las coplas y cualquier otro escenario

semiótico, su forma de corporizarse y sobrevivir en la memoria colectiva de la población local, ante los procesos de desestructuración que operaron, otrora, con la imposición de la modernidad en América y en nuestros días, a través del avance del capitalismo y sus formas intrínsecas de relación.

Dichos escenarios semióticos han permitido a lo largo del tiempo “mantener la identidad social distintiva de sus miembros (transformada, mutada pero propia) hasta nuestros días” (Bartolomé, 1993 en Aróstegui González, 2001: 22). Más allá de la creencia y los sentidos que se le atribuyen, los honores que se brindan, los convites, los alimentos y las preparaciones elaboradas destinadas a su veneración, permiten crear y recrear asimismo lazos comunitarios, vínculos de intercambios y reciprocidad entre los miembros de la comunidad y esto también representa una instancia de resistencia. Las (dinámicas) identidades se tejen sobre la base de un pasado recuperado, resignificado, negociado e interpelado por la modernidad, nunca al margen de las relaciones de poder, pero por sobre todo, presente. Tal vez uno de los ejemplos más representativos se encuentra en la contraposición entre un dios omnipotente, omnipotente y masculino, que ordena el mundo y distribuye bendiciones o castigos sobre la acción (pecado/virtud), y la idea de la Pachamama como un ser femenino, omnipotente, con necesidades humanas, que promueve y promulga la reciprocidad como principal forma de relación y de reproducción del grupo. Ambos contribuyen a la identidad de los pobladores del Valle, labrada sobre la base de lo chix'i. Enfocar el análisis social hacia estas direcciones en lugar de poner el acento en los procesos de dominación, nos permite repensar-nos desde una matriz de pensamiento propia, local y latinoamericana.

Referencias Bibliográficas

- Aróstegui González, M. (2001). "Cultura de la resistencia. Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio". *Islas* 43 (127): 20-41.
- Bugallo, L., y M. Vilca (2011). "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. En: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>. Consultado el 2 de febrero de 2019.
- Candau, J. (2001). "Memoria e Identidad". Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- de la Cadena, M. (2006). "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas". *Universitas humanística* 61: 51-84.
- de la Cadena, M. y O. Starn (2009). "Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el Nuevo Milenio". *Tabula Rasa* 10 (1): 191-223.
- Descola, P. (2010). "Más allá de naturaleza y cultura". Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- di Salvia, D. (2011). "For a dialectic of Andean nature. A philosophical-anthropological approach to the beliefs of the Quechua in Apus and Pachamama". *Gazeta de Antropología* 27 (1). En https://www.ugr.es/~pwlac/G27_13Daniela-di-Salvia.pdf. Consultado el 22 de Noviembre de 2018.
- di Salvia, D. (2016). "Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos". *Revista Española de Antropología Americana* 46: 97-116.
- Enríquez Salas, P. (2008). "Pachamama-runasallqa; la crianza de la vida". *Volveré. Revista electrónica* 31. En http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere_31. Consultado el 10 de noviembre de 2018.
- Escobar, A. (2014). "Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia". Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Guilcamaigua, D., y E. Chancusig (2008). "El calendario agrofestivo. Una propuesta metodológica para el diálogo de saberes". En <http://www.monografias.com/trabajos-pdf3/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogosaberes/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogo-saberes.pdf>. Consultado el 15 de diciembre de 2018.
- Halbwachs, M. (2005) [1950]. "La memoria colectiva". Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Isla, A. (2002). "Los usos políticos de la identidad: indigenismo y estado". Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Jelin, E. (2002). "Los trabajos de la memoria". Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Jiménez Navia, M. (2015). "Apachita Waraku: la descolonización expresada en las prácticas ch'ixi durante el mes de la Pachamama. T'inkazos". *Revista boliviana de Ciencias Sociales* (37). En <https://www.redalyc.org/pdf/4261/426141579013.pdf>. Consultado el 13 de febrero de 2019.
- Mariscotti de Gorlitz, A. M. (1978). "Pachamama Santa Tierra. Contribución al Estudio de la Religión Autóctona en los Andes Centro-meridionales". *Indiana* 8. Berlin. Gebr. Mann Verlag.
- Manga Qespi, A. E. (1994). "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo". *Revista española de antropología americana* 24: 155-189.
- Merlino, R. J., y M. A. Rabey (1983). "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". *Allpanchis* 21: 149-171.
- Olarte Espinoza, T. (2014). "La comunicación del hombre andino con sus huacas según el manuscrito de Huarochiri y la presión a esta tradición mediante el edicto contra la idolatría". *Runa Yachachiy*: 1-13.
- Páez, M. C., G. A. Marinangeli y M. E. Prieto (2016). "Significación e historicidad en el paisaje campesino del valle Calchaquí Norte (provincia de Salta, Argentina)". *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural* 68(1):137-156.
- Páez, M. C., F. Riegler y C. Martínez (2018). La copla en el Valle Calchaquí (Salta, Argentina). Aportes al debate naturaleza/cultura. MS.
- Rivera Cuscanqui, S. (2010a). "Violencias (re) encubiertas en Bolivia". La Paz: Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cuscanqui, S. (2010b). "Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". Buenos Aires: Tinta Limón.
- Quijano, A. (1988). "Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina". *Cuadernos del CENDES* (9): 110-119.
- Quijano, A. (2014). "Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina". Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Sulca, E. (2016). "Yanasiri. Coplas. Obras propias y recopilaciones". Córdoba: El autor.
- Valladolid Ribera, J. (1993). "Las plantas en la Cultura Andina y en Occidente Moderno". *Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) ¿Desarrollo o descolonización en los Andes?:* 63-94.
- Van Kessel, J. V. y D. Condori Cruz (1992). "Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino". Santiago de Chile: Vivarium.
- Viveiros de Castro, E. (2013). "La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio". Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.