

CORPUS

Corpus

Archivos virtuales de la alteridad americana

Vol. 12 N° 2 | 2022

Julio / Diciembre 2022

Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina

Guillermina Espósito



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.5869

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Guillermina Espósito, «*Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina*», *Corpus* [En línea], | 2022, Publicado el 26 diciembre 2022, consultado el 03 enero 2023. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5869>

This text was automatically generated on 3 January 2023.



Creative Commons - Atribución-NoComercial 4.0 Internacional - CC BY-NC 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina

Guillermina Espósito

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 22/11/2021

Fecha de aceptación para publicación: 10/07/2022

Introducción

En el año 2013 el Congreso argentino aprobó la ley 26.891/13 que declaró a la provincia de Jujuy como “Capital Nacional de la Pachamama”. Su autor fue el entonces senador Gerardo Morales, quien dos años después accedería al cargo de gobernador de la provincia. La “ley de la Pachamama” como se la abrevia, está compuesta por cuatro artículos. En ellos se declara a la provincia de Jujuy como capital nacional de la Pachamama y sede permanente del culto andino, se instituye el 1 de agosto para su celebración oficial, y se incluye en el calendario turístico nacional la "Fiesta nacional de la Pachamama" que desde entonces se realiza en tierras jujeñas.¹ Para su hacedor, la ley significó “un reconocimiento del Estado argentino a una práctica cultural ancestral, con miras a fortalecer el diálogo intercultural y a estimular en las nuevas generaciones la valorización de la Pachamama como expresión fundamental de la cultura andina”.² La ley de la Pachamama, fue la ampliación a nivel nacional de una ley que ya en el año 1996 había convertido a la Pachamama en un objeto patrimonial. Ese año, la ley provincial 4.927 dispuso que el mes de agosto se declare “calendario cívico cultural y educacional la celebración de ofrendas a la Pachamama” (artículo 1) a la vez que oficializó “la bandera de la Pachamama como símbolo de la identidad provincial” (artículo 2). Esta ley fue parte de las políticas multiculturales que en la década de 1990

encauzaron la organización y reconocimiento estatal de comunidades indígenas en Jujuy, proceso que fue de la mano con la patrimonialización del paisaje y la cultura locales (Mancini y Tommei, 2014; Espósito, 2017). Esto se acrecentó a partir del año 2003, cuando la Quebrada de Humahuaca, uno de los mayores atractivos turísticos de la provincia, fue declarada patrimonio cultural y natural de la humanidad por la UNESCO. Esta declaración acentuó la promoción de las tierras altoandinas jujeñas como una belleza natural sin par, así como la ponderación de su “paisaje cultural” proyectado en sus habitantes originarios y sus costumbres. En este marco, el “darle de comer a la Pachamama” durante el mes de agosto devino la postal que capturó icónicamente el mandato de interculturalidad necesario para la atracción de los turistas que necesitaba ese paisaje patrimonializado,³ práctica que se consagró legalmente con la ley nacional del año 2013.

Sin embargo, luego de la sanción de esta ley, la Pachamama comenzó progresivamente a ser pronunciada en torno a otros significantes. Ya en el marco de la promoción de la ley en el año 2013, Morales había manifestado que la ley de la Pachamama se contraponía al modelo de “Jujuy Capital Nacional de la Minería”, como también había sido declarada la provincia a través de la ley 20.930 en 1974. En esta dirección, la Pachamama comenzó a ser nombrada como “naturaleza” en el sentido de “la tierra a la que hay que cuidar”, homologada al medioambiente y vinculada a la producción sustentable. Y fue también el principal eje de la campaña electoral luego de la cual Morales fue electo gobernador de Jujuy en el año 2015:

Nuestro compromiso es reestructurar un *modelo de desarrollo referenciado en la Pachamama* que valorice Jujuy desde su cultura, su gente, su patrimonio, sus paisajes y sus industrias culturales, creativas y las múltiples posibilidades que ofrece la enorme diversidad cultural, paisajística y patrimonial que tenemos. Pero además *debe ser un modelo que ponga término a los impactos negativos que tuvo el modelo extractivo que provocó impactos ambientales y sanitarios y representó un escaso aporte al desarrollo* (el resaltado me pertenece).⁴

Sin embargo, a pesar de esta declaración anti-extractivista, durante el gobierno de Morales el histórico modelo económico provincial basado en la extracción de recursos naturales creció de modo exponencial. En el marco del empoderamiento de las comunidades indígenas sobre cuyos territorios se encuentran los recursos o impactan las actividades extractivas, el gobierno debió buscar modos de legitimar los nuevos proyectos, y lograr las licencias sociales necesarias para su avance. En esta dirección, lo que aquí planteo es que con la finalidad de legitimar la profundización del modelo de desarrollo económico extractivista del gobierno provincial, se puso en marcha un uso instrumental y estratégico de la Pachamama, revestida de una imagen ambientalista sustentada en su significación moderna como naturaleza. Junto al ensamblaje político, económico y científico creado para profundizar el modelo de desarrollo extractivista – que luego desarrollaremos– la sucesión de normativas en torno a la Pachamama organizó los discursos y las prácticas llevadas adelante en su nombre desde espacios gubernamentales de poder, colocada como “garante” del desarrollo minero desde discursos de lavado verde.

La Pachamama

Madre Tierra. Andes. Agosto. Cerro. Corpachada. Hambrienta. Homologada a la católica virgen María. Ritual de agradecimiento y propiciación. “Da, pero quita”. Carácter ambiguo.

Fundamental en la vida campesina, expandida a las ciudades. Discurso popular religioso. Ser tutelar ligada al ciclo productivo. Central en el vínculo entre humanos y no humanos.

Cuatro siglos antes de que la Pachamama se constituyera en objeto de análisis, sobre todo pero no únicamente en los Andes centrales (Monast, 1972; Flores Ochoa, 1972; 2002; Valderrama y Escalante, 1976; Mariscotti, 1978; Merlino y Rabey, 1978 y 1983; Gisbert, 1980; Aguiló, 1981; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Firestone, 1988; Fernández Juárez, 1994; Barros, 1997; Bugallo, 2016, Espósito, 2017; entre otros) algunos de los significantes enumerados al principio de este acápite ya aparecían en las narrativas europeas sobre los cultos agrícolas asociados a lo que entonces se describía como la vida religiosa andina. Di Salvia (2013) analizó las crónicas peruanas coloniales que en los siglos XVI y XVII se abocaron al estudio de estos cultos. Durante los primeros años de la conquista, las referencias al término Pachamama eran esquivas, y en los relatos se empleaban categorías como “tierra”, “tierra que es madre” e incluso “tierra que tiene madre”.⁵ Hacia el último tercio del siglo XVI y principios del XVII, comienzan las descripciones más detalladas de los cultos ofrendados a “la tierra”, que aparecen como uno de los elementos más importantes del universo cosmológico andino.⁶

A pesar del empeño de los extirpadores de idolatrías en destruir lo que asociaban a una religiosidad andina, subsistieron prácticas, materialidades y creencias que durante la colonia comenzaron a interactuar con nuevos elementos como santos y vírgenes, que se sumaron a los “saxras y supays, las wak’as y los ancestros [que] no pudieron ser totalmente desterrados, justamente por habitar diversas dimensiones del mundo indígena” (Bugallo y Vilca, 2016, p.16, resaltado en el original). La Pachamama, que “se conservó mejor que otras divinidades” (Mariscotti 1978:22) se invistió así con un sentido femenino y maternal en relación a “la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo” (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988, p. 48; ver también Wachtel, 1997 y Astvaldsson, 1998) como concepción simbólico-icónica vinculada a la tierra.

Para la región del Noroeste Argentino (NOA), las primeras descripciones de la Pachamama provienen de la pluma de los viajeros y arqueólogos que desde fines del siglo XIX se lanzaron a explorar la región. Estas narrativas caracterizan a la Pachamama como una entidad tutelar de la religiosidad local, de gran vigencia y propia de los Andes, articulada a rituales cristianos incorporados luego de la conquista. En su “Viaje por la Gobernación de los Andes”, Eduardo Holmberg (h) relataba a principios del siglo XX:

Á las prácticas cristianas (...) unen las antiguas supersticiones de los antepasados, trastornándose la cabeza con la mezcla que hacen de los dioses de sus montañas y los personajes bíblicos (...) en el culto a la Pacha-Mama, suponen á ésta -pues que lo es de la tierra- madre también de los seres que la habitan (Holmberg, 1988 [1900], pp. 71-72).

Lafone Quevedo, se refería al “culto a la Pacha Mama [que] simboliza la fe en la fuerza reproductora de la tierra, ideada como el seno de la mujer” (Lafone Quevedo, 1892, p. 370). Caracterizada como una superstición difícil de desarraigar del mundo andino, el arqueólogo Ambrosetti decía en 1901:

En la parte de la montaña donde es posible el riego se hacen huertas que parecen colgadas de los cerros, allí es pródiga la Pacha Mama (madre tierra) y aquel que ha sido favorecido con un lugar en éstos, la colma de ofrendas y sacrificios (...) la religión cristiana no ha hecho más que aumentar el número de sus supersticiones; sin disminuir las muchas que ya tenía cuando los españoles entraron en esa región (Ambrosetti, 1901, pp. 85-86-92).⁷

La caracterización de la Pachamama como “madre tierra”, fuerza viva y persistente de antiguos cultos religiosos, se extendió en los trabajos etnográficos que desde fines de la década de 1950 comenzaron a desarrollarse en la región. En este marco, Ana María Mariscotti (1966 y 1978) publicó unas de las más detalladas descripciones de las celebraciones a la Pachamama en los Andes del sur, producto de sus observaciones, en gran medida, en Jujuy. Luego de un detallado análisis etimológico realizado desde fuentes históricas y contemporáneas, la autora plantea que, investida de un carácter sagrado, “Pachamama es, en primer término, la tierra, *la tierra que produce los cultivos que sirven de alimento a los hombres, y el paisaje*, con sus diversos accidentes en los que la fuerza sobrenatural se manifiesta a cada paso, es su imagen misma” (Mariscotti, 1978, p. 31, el resaltado me pertenece). Entre los trabajos que se abocaron desde la Antropología al estudio de la Pachamama en estas tierras, los antecedentes de Merlino y Rabey (1978 y 1992) aparecen como una cita recurrente. En sus trabajos, el altiplano jujeño es ubicado como una zona marginal respecto a los grandes centros políticos que desde tiempos prehispánicos se configuraron como núcleos de poder, y esto impactó según su perspectiva en el distinto peso de la religión oficial y de los cultos locales, entre los cuales incluyen a la Pachamama, que definen como una “divinidad popular del Imperio incaico, seguramente heredada de antiguos cultos étnicos” (Merlino y Rabey, 1992, p. 177) y objeto de una gran devoción en la región (Merlino y Rabey, 1978; Costa y Karasik, 1996; Losada, 2006).

En los últimos años, Lucila Bugallo llevó adelante investigaciones en las que, a partir de ricas y detalladas descripciones etnográficas, analiza a la Pachamama como un ser tutelar ligada al universo productivo e inserta en el ciclo agrario, que interviene en la suerte y en el “multiplico” de la hacienda, constituye el espacio en su dimensión sagrada, y resulta central en el vínculo del ser humano con las diferentes especies, animales y vegetales que habitan este espacio (Bugallo, 2014, p. 359). En otra publicación, Bugallo analizó la apropiación del culto a la Pachamama por el poder público jujeño, y lo que implica la desacralización de una relación que no se basa en una exterioridad entre los pueblos indígenas y la naturaleza, relación de exterioridad que, según la autora, se deriva de los discursos ecologistas globales (Bugallo, 2008). Al analizar las representaciones modernas de la Pachamama desde fines del siglo XVI, vemos sin embargo que ya en aquellas descripciones se homologa la deidad tutelar telúrica a la naturaleza, una madre tierra pródiga que da frutos.⁸ Bugallo analiza la transformación del culto a la Pachamama desde mediados de la década de 1990, cuando pasa de significarse como una celebración, ofrenda y tradición local de los pueblos andinos, a una fiesta en la que se le rinden homenajes, en el marco del proceso de su patrimonialización y folklorización escenográfica (Bugallo, 2008, pp. 83-84). De este contexto de traspaso del culto a la Pachamama al espacio público, damos cuenta en el siguiente acápite.

Patrimonialización de la Pachamama

Durante la década de 1990, Jujuy fue escenario de la organización de más de trescientas comunidades indígenas, en un proceso en que se reivindicaron identificaciones y pertenencias étnicas en un contexto de histórica desmarcación y estigmatización de todo aquello que pudiese denotar una filiación indígena (Espósito, 2014 y 2017). El gobierno provincial incorporó y comenzó a regular un conjunto de prácticas, símbolos

y formas de organización, interpelando de modo inédito a los pobladores de valles, quebradas y puna como indígenas. El gobierno, junto a organizaciones no gubernamentales y la iglesia católica, ponderaban el componente simbólico de la tierra en tanto Pachamama, y celebraban “el despertar del pueblo colla”.⁹ En este contexto, se consolidaron al menos dos imágenes elaboradas sobre la Pachamama. Por un lado, el carácter tenaz y vital de una religiosidad arcaica vinculada a la “madre tierra” que pervivía como elemento sincrético en el catolicismo practicado en la región. Y por otro, un carácter romántico sobre este ser tutelar, asociado a la imagen del “indio permitido” (Rivera Cusicanqui, 2008). Estas imágenes se sintetizan en la obra “Los collas”, del sacerdote Jesús Olmedo Rivero,¹⁰ quien se refiere a que “En un rincón de la Amerindia (...) casi en el corazón de América, se encuentra enclavada la tierra de los Collas, la entrañable *Pachamama de sus amores*” (Olmedo Rivero, 1990, p. 17). Dice Olmedo:

La vida del campesino colla está íntimamente unida a la tierra y a los frutos de ella. La Pachamama es para ellos la diosa de la fertilidad. Lo poquito que tienen en la vida, es un don de la Pacha y siempre se lo agradecen. Nunca se quejan de la tierra, ni se avergüenzan de su pobreza y esterilidad. Se contentan con un pequeño pasto para su hacienda (...). Don y gratitud de los dioses para los hombres y mujeres collas que es necesario saber corresponder (...) (Olmedo Rivero, 1990, p. 179).

De forma coincidente con la organización de comunidades y el proceso de patrimonialización del paisaje y “la cultura local”, comenzaron a hacerse celebraciones a la Pachamama organizadas por los órganos gubernamentales, establecimientos escolares y comunidades en los municipios de la región. Hasta entonces, la corpachada-ritual de *darle de comer a la tierra*- era llevado adelante por las unidades domésticas dentro de los perímetros de sus casas, patios y corrales, sin existir en territorio jujeño, celebraciones públicas en honor a la Pachamama como las que se realizaban en Salta (Despinoy, 1999) y Tucumán (Sosa, 2015). Aunque no sabemos si en el pasado los ritos destinados a la Pachamama tuvieron un carácter público y luego pasaron a la esfera privada durante la colonia (Bugallo, 2008) lo que nos interesa aquí es el proceso por el cual se dio el paso del ámbito familiar a la esfera pública desde mediados de la década de 1990, coincidente con la organización y reconocimiento estatal de comunidades indígenas.

En 1996 se sancionó la ley provincial 4.927/96 a la que hicimos mención al inicio de este artículo, que declaró el 1° de agosto como calendario cívico cultural y educacional de la celebración de la Pachamama y oficializó la whipala como “símbolo de la identidad provincial”. Pero con mayor fuerza a partir del año 2003 con la declaración patrimonial de la Quebrada de Humahuaca, la llegada de agosto montó anualmente escenas de políticos homenajando a la Pachamama. Quien inauguró estas instantáneas fue el entonces presidente de la Nación Néstor Kirchner, primer mandatario nacional que participó públicamente de este ritual organizado en agosto de 2003 por el gobierno provincial. Esto se dio en el marco del multiculturalismo neoliberal, en el que “la cultura local” (comidas, bailes, ropa y demás tradiciones norteafricanas) se reconvirtió en un recurso orientado al consumo (Yúdice, 2002; Espósito, 2017).¹¹ En Jujuy, el ritual de la Pachamama pasó a convertirse en un objeto de consumo turístico de la diversidad, de la autenticidad y ritualidad andino jujeña. La creación y la jerarquización de la normativa y las agencias gubernamentales orientadas a hacer de la Pachamama un producto patrimonial (la producción de valor en torno a ésta) ponen de relieve su relevancia en la agenda de gobierno de aquellos años. Desde mediados de la década de 1990 se

sucedieron normativas que regularon el patrimonio en progresiva articulación con la promoción del turismo. Además de las leyes y decretos mencionados, en el año 1999 la ley 5.122 reguló la preservación y promoción de las artesanías provinciales, y la ley 5.223 promovió la producción y comercialización de los productos de origen jujeño. En 2000 se designó a través de la ley 5.206 a la Quebrada de Humahuaca como Paisaje protegido, y ese mismo año, el decreto 2.319 declaró de interés prioritario los proyectos y programas que se formularan para postular a la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad (Mancini y Tommei, 2014). En este contexto, Bugallo (2008) advirtió lúcidamente el proceso de apropiación estatal del ritual de la Pachamama en Jujuy, en un texto innovador donde describe su folklorización estetizante en el marco de la empresa turística y patrimonializada consolidada para entonces. En el marco de estas regulaciones, la autora analizó los cambios en las menciones de la Pachamama en la prensa escrita de Jujuy en los meses de agosto de los años 1995 y 2005, indicando cómo se articuló el paso a la esfera pública de las celebraciones a la Pachamama con la patrimonialización y los discursos gubernamentales de la “toma de conciencia” de la relevancia de la Pachamama en la identidad local.¹² Este proceso es entendido por Bugallo como respondiendo a dos factores. El primero relacionado con la “importancia” que adquirió la ecología y el cuidado del medio ambiente y a la visión de los pueblos indígenas como representantes de estas prácticas conservacionistas.¹³ Y el segundo, vinculado a la promoción del respeto a la diversidad cultural de las políticas multiculturales entonces en boga. Ambos aspectos se articularon en los sentidos allí trabajados, aunque como veremos, esta representación de la Pachamama fue posible, además, por su histórica representación moderna como “naturaleza”.

Caracterizada como parte de la “cultura andina” y vuelta un ritual capaz de ser experimentado como una atracción turística, la Pachamama fue provincializada y convertida en un componente inherente a la identidad jujeña. Pocos meses después de la sanción de la ley nacional de la Pachamama en 2013, la Secretaría de Turismo de Jujuy lanzó el programa “Soy Pachamama, soy Jujuy, soy Jujeño”.¹⁴ Este programa tenía la premisa de que cada jujeño se transformase en un “embajador turístico de las bellezas de la provincia”, entre las que la Pachamama se acentuó como un objeto cultural de autenticidad ancestral que marcaría de allí en más la interpelación oficial de identidad provincial. El objetivo era “construir la marca Jujuy” a través de un plan turístico de posicionamiento de la provincia a nivel nacional, con metas concretas como duplicar las plazas de alojamiento, incrementar el número de turistas y generar más de 20 mil puestos de trabajo. En este contexto, el 1° de agosto de 2014, el entonces senador Gerardo Morales viajó a la localidad de Humahuaca a participar del primer festival dispuesto por el artículo tercero de la ley nacional de la Pachamama recién sancionada. Morales llegó a Humahuaca junto a los precandidatos presidenciables del Frente Amplio UNEN, una coalición de oposición al entonces gobierno nacional kirchnerista.¹⁵ La municipalidad de Humahuaca recibió a sus miembros con serpentinas y papel picado, se cantó el himno nacional, se le dio de comer a la tierra, y luego del acto se hizo una conferencia de prensa en el Hotel de Turismo de Humahuaca, en la que fue recurrente la mención de la unidad de la coalición opositora al gobierno nacional. Los discursos de ese día se inscribieron en torno a esta imagen de unidad y consolidación opositora, junto a la mención de la Pachamama como una práctica cultural esencial de la identidad jujeña que, sin embargo “nos está contagiando a todos los argentinos” como dijo un diputado al agradecer la invitación a participar del evento. Un año después, el 1°

de agosto de 2015, Gerardo Morales volvió a Humahuaca para participar de la segunda edición del festival, ya catapultado como promisorio candidato a gobernador de la provincia. Los discursos durante esta edición del festival y reactualizados de allí en más en esa dirección, se centraron en posicionar a la Ley “Jujuy Capital Nacional de la Pachamama” como un paradigma¹⁶ contrapuesto a “Jujuy Capital Nacional de la Minería”. Asociando a la Pachamama con el cuidado de la tierra, el medio ambiente, los recursos naturales y la producción sustentable, Morales articuló discursivamente sus alocuciones proselitistas en oposición al consagrado modelo extractivista llevado adelante por los anteriores gobiernos de la provincia, en una clara disputa de poder de cara a las elecciones donde finalmente ganaría la gobernación de la provincia en 2015 de la mano del también electo presidente Mauricio Macri.

Paradigma Pachamama

Gerardo Morales comenzó su mandato como gobernador de Jujuy en diciembre de 2015. El día de su asunción, se anunciaron cambios en la estructura burocrática provincial en pos de lo que ya desde su campaña se planteaba como una política de estado: transformar a Jujuy en una “provincia verde”.¹⁷ Esto se llevaría a cabo a partir del desarrollo de energías renovables como la solar, y de emprendimientos mineros como el litio, sin aparente impacto contaminante y presentado como un elemento clave para las industrias de energías limpias.¹⁸ Desde el inicio de su mandato, el slogan “Paradigma Pachamama” se instaló como una fuerza enunciativa que hacía referencia a la Pachamama como un paradigma de gobierno.¹⁹ Desde entonces, la idea de Jujuy como siendo guiada por la Pachamama se convirtió en una marca que se enunciaba en todos los actos públicos y discursos ministeriales en los que los territorios, los recursos y las comunidades indígenas eran objeto de gobierno. El discurso de la Pachamama como un nuevo paradigma que irrumpe sobre otro al que reemplaza, fue explicitado por el propio Morales en su campaña como candidato a gobernador, cuando, como dijimos, planteó que la ley de la Pachamama se contraponía al modelo de “Jujuy Capital Nacional de la Minería”.

Con el objetivo de realizar una “auténtica revolución verde” que transformase la matriz energética de la provincia sustituyendo gradualmente las fuentes de energías convencionales, la vieja Secretaría de Asuntos Ambientales se transformó en el Ministerio de Ambiente, y apenas pasado un mes del comienzo del nuevo mandato, se sancionó la ley 5.904/16 por la que la provincia adhirió a la ley nacional 27.191/16 de “Fomento Nacional para el uso de Fuentes Renovables de Energía destinada a la Producción de Energía Eléctrica”. La ley 5.904/16 creó el Programa “Jujuy Provincia Solar” con el objetivo de posicionar a la provincia como modelo de sostenibilidad energética y aportar a la lucha contra el cambio climático y la pobreza, en consonancia con los anhelos que el recién asumido presidente Macri pronunció durante la visita que hizo a Jujuy diez días después de haberse sancionado la ley provincial. Durante su visita a la provincia, el presidente de la nación presentó un plan de inversión energética en el marco de su promesa de campaña de revertir el caos energético en el que aseguraba se encontraba el país, y presentó el proyecto de construcción de dos plantas de generación de energía solar en la Puna, considerada la segunda reserva de energía solar del mundo por la cantidad de horas de radiación que recibe por año. Jujuy se convertiría en una provincia productora y exportadora de energía para el resto del país, y el derrame de

las ganancias de la venta de esta energía limpia en la economía provincial impactaría en la mejora del nivel de vida de los jujeños.²⁰

En el mismo decreto que jerarquizó la Secretaría de Ambiente a Ministerio, se creó la Secretaría de Pueblos Indígenas (SPI) en el marco de sus objetivos de gestión del “bien público” en torno al “paradigma de la Pachamama” y la “recuperación del buen vivir”. Innovando en la histórica ausencia de una burocracia provincial de gestión de la cuestión indígena y aludiendo al conjunto de normativas que la juridizaron a nivel nacional desde la década de 1990, la SPI se propuso impulsar acciones y medidas para “garantizar la plena aplicación y ejercicio de los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas” mediante las actuaciones de diversos profesionales y áreas de trabajo de la secretaría. Además de seguir llevándose adelante el registro y regularización de comunidades desde las normativas establecidas por la ley 26.160/06,²¹ desde la SPI comenzaron a ejecutarse programas y planes en talleres, cursos de formación, capacitaciones y charlas en los propios territorios comunitarios en relación a los proyectos de explotación de sus recursos mineros. Un rol fundamental en la articulación de la SPI con las comunidades lo tuvo Natalia Sarapura, quien coordinó la Secretaría durante cuatro años hasta su ascunción como ministra de Desarrollo Humano en 2019. Sarapura es una dirigente indígena kolla que desde principios de los años ‘90 había ido consolidando su posición como “broker étnico” (Bauman y Shankman, 1983) entre las comunidades y el gobierno provincial a través del Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ)²² y de la Tecnicatura Superior en Desarrollo Indígena. En el marco de esta reestructuración burocrática, la naturaleza se sobreimprimió a la cultura como vector y velo significativo de la Pachamama en los discursos oficiales del gobierno de Jujuy. El énfasis en el carácter de “práctica cultural propia de los pueblos andinos” conferido a La Pachamama en el marco de su patrimonialización desde mediados de los ‘90, se reorientó hacia su definición como “naturaleza”.

En el mes de junio de 2016, en ocasión de un acto público en la localidad puneña de Misa Rumi, el gobernador provincial decía:

Jujuy va rumbo a ser una provincia verde, ya que esa es la definición política y conceptual que hemos tomado, porque la columna vertebral de nuestro proyecto es la Pachamama.²³

En agosto de ese año, el ministro de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación,²⁴ junto al gobernador Morales, la ministra provincial de Ambiente y la secretaria de Pueblos Indígenas de Jujuy, participaron en la celebración de la Pachamama. Ese día, la ministra jujeña se refirió al entonces ministro de Ambiente de la Nación,²⁵ como “paladín en la ratificación de un modelo de política pública anclado en los valores de la cosmovisión andina”. En medio del acto, la ministra de Ambiente planteó que

el paradigma Pachamana atraviesa todas las acciones que hacemos y tiene que ver con el reconocimiento de la importancia de la tierra, el territorio y los recursos naturales que heredamos, y del vínculo particular que han construido de manera estoica las comunidades originarias de Jujuy, que mantienen con la tierra un vínculo de reciprocidad, de complementariedad, de respeto, de cuidado (el resaltado me pertenece).²⁶



FIGURA 1: EL ENTONCES MINISTRO DE AMBIENTE DE LA NACIÓN, EL RABINO BERGMAN, JUNTO A LA MINISTRA DE AMBIENTE DE LA PROVINCIA EN JUJUY CELEBRANDO LA PACHAMAMA. AGOSTO 2016. FUENTE: [HTTP://WWW.SERGIOBERGMAN.COM](http://www.sergiobergman.com)

En mayo de 2016, mediante el decreto 1169, el gobierno provincial presentó el programa “Jujuy Verde. Carbono Neutral 2030”. Ostentado como un modelo de desarrollo sustentable, el programa se propone elaborar e implementar estrategias, proyectos y acciones políticas de mitigación y adaptación al cambio climático, reduciendo “los impactos ambientales negativos de la actividad antropogénica e impulsando nuevos paradigmas como el de la sostenibilidad, el buen vivir y la economía circular”. Uno de los objetivos del programa, fue planteado en torno a

“fortalecer la identidad socio-económica, ambiental y cultural de Jujuy como provincia verde, sustentable, comprometida con el cuidado del planeta y consustanciada con una filosofía y un modelo de desarrollo referenciado en los valores culturales de Jujuy, Capital Nacional de la Pachamama” (El resaltado me pertenece).

En el decreto se habla de la Pachamama como una “definición político conceptual que revela una *identidad basada en el compromiso con la preservación y el cuidado del ambiente y los valores culturales asociados*” (el resaltado me pertenece). Se explicita la política de construcción de “una *nueva institucionalidad ambiental con el objetivo de integrar a la naturaleza como una interlocutora* en la dinámica de los procesos políticos, económicos, sociales y culturales que configuran la identidad de los hombres y mujeres que habitan la provincia” (el resaltado me pertenece). En este marco discursivo, se planteó que el enfoque interministerial y la perspectiva ambiental transversal a toda la política pública provincial constituyen el reaseguro de la eficacia en los planes que puedan definirse para que la provincia realice contribuciones sustantivas a la estrategia de reducción de gases y al desarrollo sostenible. Así, en el programa Jujuy Verde. Carbono Neutral 2030 se plantea que se “[contribuirá] a *fortalecer la imagen de Jujuy como provincia Verde, como Capital Nacional de la Pachamama y como provincia sustentable*” (el resaltado me pertenece).

A mediados de 2017, el Ministerio de Ambiente lanzó una convocatoria de concurso público de isologotipo del programa Jujuy Verde, con la idea de imprimir una imagen que represente el programa. En el anuncio del concurso, la ministra de Ambiente decía:

Estamos avanzando en una alianza estratégica entre el sector público, privado y el entramado de la sociedad civil. Se trata de definir una identidad institucional para

*una provincia ecológica y ligada sobre todo al concepto de los pueblos indígenas que recuperan el vínculo con la tierra*²⁷ (el resaltado me pertenece).

Hasta fines de 2017, al entrar en la página web del Ministerio de Ambiente de Jujuy, lo primero que aparecía era un nuevo slogan ministerial sobre soberbias fotografías que ponderaban paisajes, flora y fauna de la provincia: “Pachamama yo te cuido”. Este slogan surgió del plan así llamado, dispuesto en la ley 5.954/16 sobre gestión integral de residuos sólidos urbanos,²⁸ coordinado por un consejo provincial con intervención de la SPI. Contundente en su alocución, en la apertura del III Encuentro Federal de Calidad y Formación para una Gestión Turística Sustentable, la ministra de Ambiente provincial decía en aquellos meses de 2017:

Hemos elegido para gobernar con el Paradigma Pachamama, lo que en principio significa una especial consideración de la riqueza natural y cultural que tiene nuestra provincia en sus diferentes ecoregiones, en su patrimonio histórico y en las comunidades que habitamos este territorio (el resaltado me pertenece).

Sin embargo, como analizamos en lo que sigue, un conjunto de prácticas planificadas y ejecutadas paralelamente a estos discursos, evidencian el carácter instrumental y estratégico en el uso y la apelación al discurso de la Pachamama. Desde la SPI se apeló estratégicamente al discurso de la Pachamama, a la vez que se profundizaban políticas inconsultas y proyectos extractivistas en territorios indígenas. Con la creación conjunta del Ministerio de Ambiente y de la Secretaría de Pueblos Indígenas, se propició la puesta en marcha de planes y proyectos interministeriales. En un contexto de visitas casi semanales del gobernador a los territorios comunitarios durante ese año, a mediados de 2017 se sucedieron varios acontecimientos que consolidaron un ensamblaje político-científico en franca contradicción con los postulados del “paradigma Pachamama”. En el mes de septiembre se inauguró en la localidad puneña de Susques la Tecnicatura en Química Minera Sustentable, en el marco de los objetivos del Gobierno provincial de formar recursos humanos de las propias comunidades en materia de litio, otros minerales estratégicos y energías renovables. El anuncio fue realizado por el gobernador, quien encabezó el lanzamiento del III Congreso Internacional de Litio, Minerales Industriales y Energía, uno de los tantos eventos de promoción de energías renovables que durante ese tiempo se realizaron en Jujuy. En agosto de 2017 se inauguró el Centro de Desarrollo Tecnológico “General Savio”, en el predio de la ex siderúrgica Altos Hornos Zapla. Se trata de un centro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) que alberga al Instituto de Datación y Arqueometría (InDyA), al Centro de Investigación y Desarrollo en Materiales Avanzados y Almacenamiento de Energía de Jujuy (CIDMEJU), y al Instituto Jujeño de Energías Renovables y Eficiencia Energética (IJERYEE), dedicados a la investigación y desarrollo del litio, la arqueología y las energías renovables.²⁹ Como analizaremos en lo que sigue, en la intención de reemplazar la capitanía minera que lideraba Jujuy a nivel nacional, poco había más allá de los discursos que describimos. La “nueva institucionalidad ambiental” decretada en el programa Jujuy Verde, se articularía en todo caso a propiciar, ejecutar y legitimar un nuevo giro en la vieja cronología minera provincial.

Jujuy Verde

La tradición minera en la actual provincia de Jujuy es de las más antiguas del país, y se remonta según investigaciones arqueológicas e históricas, hasta principios del siglo

XVII (Angiorama et. al, 2015 y 2017; Becerra, 2012; Albeck y Palomeque, 2009). La actividad se configuró a gran escala a mediados del siglo XX, cuando se instalaron las grandes empresas extractivas en las tierras altas de la provincia, en pleno auge industrial entre las décadas de 1930 y 1970 (Gómez Lende, 2016; Bernal et. al, 2011). Las numerosas explotaciones, junto a la industrialización metalúrgica de magnitud que se desarrolló en la provincia, catapultaron a Jujuy como capital nacional minera. Este ciclo comenzó a reconfigurarse en la década de 1980, cuando se produjo una reprimarización de la economía provincial, en el marco de un aumento internacional de los precios de las commodities mineras. En este contexto, se crearon nuevas regulaciones de la actividad a nivel nacional, como el acuerdo federal minero y la ley 24.196 sobre inversiones mineras en 1993, y la modificación del artículo 124 de la constitución nacional en 1994. Estas regulaciones cedieron a las provincias el dominio de los recursos naturales existentes en su territorio, orientaron la progresiva privatización de la actividad, y habilitaron la megaminería a cielo abierto. En el marco del incremento del interés estatal y transnacional en la minería, durante su mandato presidencial entre 2003 y 2007, el entonces presidente Néstor Kirchner declaró a la actividad como un objetivo estratégico de las llamadas 'economías regionales' del país. Esta declaración fue sucedida por prácticas de promoción de la minería, continuadas en las presidencias de Cristina Fernández y Mauricio Macri. En el año 2012, el gobierno nacional creó la Organización Federal de Estados Mineros (OFEMI), para articular la participación de las provincias mineras las explotaciones en sus territorios.³⁰ Como ilustración de la escalonada importancia de la minería en la provincia de Jujuy, en el año 2012 la Dirección Provincial de Minería y Recursos Energéticos se jerarquizó como Secretaría de Minería e Hidrocarburos. En este contexto, durante el gobierno de Morales se profundizó el histórico modelo económico regional sostenido en la actividad, se amplió el extractivismo metalífero en Mina Chinchillas-Pirquitas y en numerosas minas de menor envergadura, y se consolidó la explotación del litio como parte de las necesidades de energías de carbono cero provenientes del norte global (Göbel, 2013). Esto dio lugar a sucesivos conflictos entre el gobierno y varias organizaciones y comunidades indígenas en cuyos territorios se encuentran los recursos, que vieron afectados sus derechos territoriales. Esto se profundizó sobre todo a partir de la promulgación de la ley provincial N° 5.915/16, sancionada pocos días después de presentarse el Programa Jujuy Verde. Esta ley declaró

“de utilidad pública y sujeto a la servidumbre administrativa de electroducto todo inmueble situado dentro de los límites de la Provincia de Jujuy, necesario para el cumplimiento de los planes de trabajo correspondientes a la prestación del servicio público de electricidad, incluida aquella generada a partir del aprovechamiento de la energía solar o de otras fuentes renovables de energía. Esta servidumbre se constituirá en favor del Estado Provincial o los concesionarios del mismo en jurisdicción provincial” (Artículo 1 de la ley N° 5.915/16)

Aunque la ley explicita que se trata de servidumbres administrativas para el desarrollo de proyectos de generación de energía a partir de fuentes renovables, en el último artículo se lee: “Las disposiciones de la presente Ley, serán aplicables por analogía a los oleoductos, gasoductos y acueductos, debiendo en estos casos el Poder Ejecutivo Provincial designar el organismo que ejerza autoridad de aplicación” (Artículo 41). Es decir, es una ley que declara de utilidad pública a favor del estado provincial o sus concesionarios, todo el territorio provincial, incluido la propiedad comunitaria indígena, para cualquier tipo de actividad que implique sistemas de instalaciones, aparatos, elementos o mecanismos, destinados a transportar, transmitir, transformar,

almacenar, medir y/o distribuir energía y las obras complementarias a tales fines” (Artículo 3). Dado que ninguna comunidad indígena tuvo participación en su redacción, esta ley resultó inconulta y encendió la mecha de conflictos que involucraron a organizaciones políticas indígenas y comunidades altoandinas. Entre otros colectivos, la Asamblea de Salinas Grandes y laguna de Guayatayoc, el Consejo de Organizaciones Originarias de Rinconada, el Movimiento Comunitario Pluricultural (MCP), la Red Mink’a, la Asamblea de Comunidades Indígenas Libres y comunidades de Pozuelos, se movilizaron en asambleas, caminatas y cortes de ruta, participaron en programas de radio y presentaron recursos de amparo denunciando el avasallamiento que implicaba esta ley, así como la utilización estratégica de la Pachamama al mismo momento que se implementaban políticas a favor de la actividad minera y prácticas en detrimento de los territorios comunitarios (Figura 2).

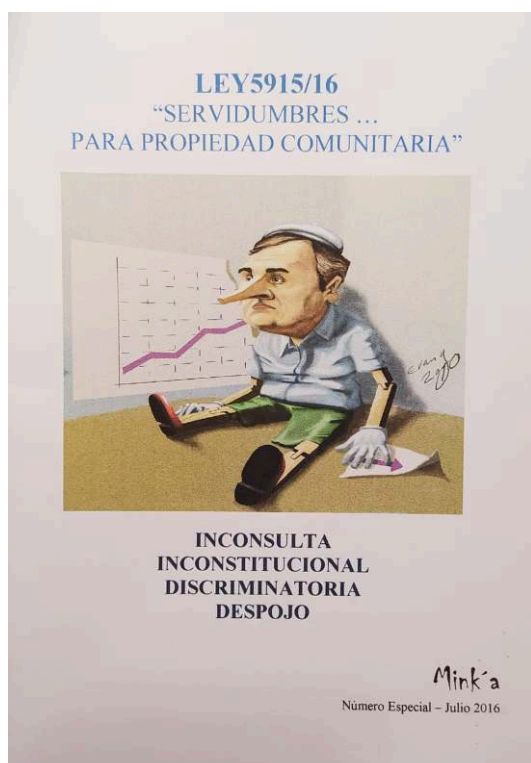


FIGURA 2: NÚMERO ESPECIAL DE LA REVISTA DE LA RED MINK'A, DENUNCIANDO LA LEY PROVINCIAL N° 5.915. LA FIGURA CENTRAL PARODIA AL GOBERNADOR MORALES COMO PINOCHO, EL MUÑECO MENTIROSO DEL CÉLEBRE CUENTO INFANTIL, AL LADO DE UN GRÁFICO DE GANANCIAS ASCENDENTE. FUENTE: REVISTA MINK'A, MES DE JULIO DE 2016.

El foco de las críticas en relación a esta ley fue puesto sobre la secretaria de la oficina de Pueblos Indígenas, Natalia Sarapura. A ella se le atribuyó no sólo su consentimiento frente a una ley inconulta y perjudicial a las comunidades afectadas, sino su rol de redactora y, en general, de catalizadora de discursos que legitimen y faculten la obtención de licencias sociales para llevar a cabo proyectos extractivos en territorios indígenas.

En el marco de estas tensiones, el discurso sintetizado en la idea de

“fortalecer la identidad socio-económica, ambiental y cultural de la provincia de Jujuy como ‘Provincia Verde’, sustentable, comprometida con el cuidado del planeta y consustanciado con una filosofía y un modelo de desarrollo diferenciado en los valores culturales de Jujuy, Capital Nacional de la Pachamama” (el resaltado me pertenece)³¹

fue articulado no sólo en las reglamentaciones descriptas, sino en alocuciones dichas por funcionarias como Sarapura en eventos públicos, incluso fuera de la provincia. A propósito de la celebración del ritual de la Pachamama en agosto de 2016 en el Obelisco de la ciudad de Buenos Aires, la secretaria de Pueblos Indígenas de Jujuy decía:

Creemos que un patrimonio moral de la sociedad es la filosofía de los pueblos indígenas: está asociada al respeto y a la vida armónica con la madre naturaleza. Jujuy quiere cambiar su paradigma y reconocer el valor de los pueblos indígenas, *convertirse en una provincia verde con claro respeto a la madre tierra*” (el resaltado me pertenece).³²

Lo descrito hasta aquí, puede analizarse como un caso de publicidad verde gubernamental, similar a lo que fue investigado para empresas como publicidad o lavado verde, marketing ecológico o greenwashing (Jara Ruiz, 2021; Alejos Góngora, 2013; Gallardo Sepúlveda, 2012; Hallama et al., 2011). El llamado lavado verde o publicidad verde, ha sido definido como el “uso por parte de un organismo de una ampliación selectiva de la información medioambiental positiva, que produce una imagen distorsionada y tendenciosa a favor de los aspectos “verdes”, interpretados como positivos por los consumidores” (Hallama et al., 2011, pp. 1-2). Proveniente del marketing que desarrollan algunas empresas para promocionar un supuesto cuidado del medioambiente sin, en los hechos, haber realizado cambios en sus políticas ambientales, promocionan una falsa responsabilidad ecológica. Estas prácticas se dan a nivel del discurso, afectan las comunicaciones en sus aspectos visuales y publicitarios, y fundamentalmente implican una disociación entre aquello que se dice y lo que se hace efectivamente. En el marco de esta propaganda verde, desde la perspectiva de quienes se oponen a la explotación de litio y minerales metalíferos o a la instalación de fuentes de generación de energía solar, lejos se está del compromiso de preservación y cuidado del ambiente, presentes en la letra del programa Jujuy Verde. Más lejos aún se está, del compromiso y preservación de aquello que se iconizó desde los discursos gubernamentales como madre-naturaleza, la Pachamama.

Consideraciones finales

En este artículo analizamos los modos en que el gobierno de Jujuy se apropió y adoptó cierta noción de Pachamama en pos de legitimar la profundización de un modelo de desarrollo extractivista desde una especie de “híbrido” de gubernamentalidad neoliberal y populista que, mientras amplía la primarización y privatización de este modelo económico en territorios indígenas, gobierna a través de una política social clientelar (Espósito 2017), que debe adecuarse a la obligatoriedad de las consultas para obtener el consentimiento de las comunidades. La ponderación de la Pachamama como naturaleza tiene antecedentes de haber sido utilizada para legitimar proyectos gubernamentales de desarrollo. Además, en la primera década del siglo XX, fue reconocida como sujeto de derechos en las constituciones nacionales de Bolivia y Ecuador, innovando en otra referencia que también fue acuñada por el gobierno de Jujuy, la del “buen vivir”. En esta dirección, en un artículo que generó muchas controversias en Bolivia, Pablo Stefanoni (2011) se refería al *pachamamismo* de Evo Morales, como una “neolengua” que puede ampliar hasta el infinito el hiato entre el discurso y la realidad (¿por qué no dicen nada del extractivismo y la reprimarización de la economía?, por ejemplo), debilitando las energías transformadoras de la sociedad. El *pachamamismo* aparece aquí como una pose de autenticidad ancestral, que

no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo Estado, de puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular (Stefanoni, 2011, p. 261).

Los debates en torno a esta nota, plantearon distintas posturas entre aquellos que abogaban por la defensa del pachamamismo como una alternativa legítima al modelo extractivista moderno que ve a la naturaleza como un recurso, un verdadero desafío al régimen moderno de verdad (Blanco, 2010; Bélanger, 2010; Escobar, 2011; Giraldo, 2012), y quienes veían en la apelación a la Pachamama como madre naturaleza e ícono de la autenticidad indígena –con matices en cada caso– un uso contradictorio y hasta oportunista que no cuestiona en sus fundamentos el modo de producción capitalista, y destruye las formas que dice preservar (Stefanoni, 2011; Cuelenaere y Rabasa, 2012). Parte de lo implicado en este debate fue problematizado por Escobar en términos de distintas formas de conocimiento “modérmicas” y “pachamámicas” (Escobar, 2011), e incluso antes de la nota de Stefanoni, por Gudynas (2010). Traemos este caso a fin de enfatizar comparativamente los usos instrumentales y estratégicos implicados en la apropiación de la Pachamama por parte del gobierno de Jujuy. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en Bolivia, el “pachamamismo jujeño” está inscripto en una matriz económica primaria, que se sostiene en la extracción de recursos sin valor agregado propia del capitalismo periférico. El gobierno provincial no disputa el modelo tradicional de desarrollo minero destinado a proveer de materias primas al norte global, con alto costo ambiental, a pesar de la retórica medioambientalista que impulsa. Al contrario, lo profundiza. Desde los discursos gubernamentales, la Pachamama se homologa discursivamente a la naturaleza, a la tierra, al medio ambiente en términos de recursos naturales y producción sustentable. La Pachamama, al igual que gran parte del territorio indígena de las tierras altas de la provincia, se patrimonializa, y se vuelve un recurso extraíble integrado a un modelo estructurado en torno al extractivismo.

Durante el desarrollo de dos ediciones del Festival Nacional de la Pachamama llevadas a cabo en Humahuaca en 2014 y 2015, ocurrieron dos episodios que un tiempo después, miembros de una organización indígena crítica al gobierno de Morales vincularon al accionar nefasto de la Pachamama por estar faltándole el respeto de modo recurrente. El día de la edición 2014 del festival, se accidentó gravemente un empleado municipal recogiendo basura, mientras que el 1 de agosto de 2015 asesinaron de una puñalada en el corazón a un humahuaqueño de dieciséis años. Desde las voces críticas a lo que llamaron *el pachamamismo jujeño*, se adujo que con la espectacularización que se da en los festivales públicos y masivos la tierra se contamina y satura con lo que se le echa, y se fomenta el consumo desde la idea de que se le tiene que dar lo mejor, y sobre todo mucho alcohol. El accidente y la muerte de los humahuaqueños se entendieron como producto de la saturación y desequilibrio en los intercambios. En una entrevista radial en el año 2016, un miembro del Movimiento Comunitario Pluricultural decía:

En 2013 comenzó a gestarse un gran marketing en torno a la Pachamama (...) La ley es para profundizar la mercantilización, y es una apropiación de un símbolo que no le pertenece al Estado argentino, sino a la ancestralidad de estas tierras... UNEN se hizo pedazos, obvio, no hay que jugar con la Pachamama. Lo hacen por negocio, proselitismo, se apropian de un culto milenario que no les pertenece. No les interesa nada, ni los muertos, ni los vivos, ni la naturaleza. Las ansias, la soberbia y la codicia los llevó a esto (...) Al que no respeta le va mal, eso lo sabemos nosotros, nos enseñaron nuestros abuelos, nuestras madres, y hay que tener bastante cuidado con el tema. La Pachamama no es una joda.”

En tanto significante vacío³³ (Laclau, 1996) es posible pensar que el signo Pachamama pueda ser representado por una diversidad de universos discursivos, cada uno de los cuales le imprime un significado específico. Ahora bien; como describimos al inicio de este artículo, en los Andes la Pachamama es una presencia genérica en todas las prácticas de cierta relevancia (Fernández Juárez, 1994). La ceremonia que la celebra en agosto es un evento doméstico que cada familia realiza de modo singular, con un propósito de lectura para el año venidero. Las mejores papas y maíces crudos se dejan en el pozo bajo una laja, que se destapa y se observa, y eventualmente, en otros momentos del año, se le ofrecen libaciones en aquellas oportunidades en que se comparte comida. La Pachamama se inserta en la memoria ritual colectiva, y es un agente que se relaciona, produce e intercambia a través de ayudas y escuchas, y también de enojos y castigos (Bugallo, 2016, p. 116). La vida social, de este modo, depende de “esfuerzos bien aplicados [garantizados por] el lenguaje de la reciprocidad, mediadas por el leguaje ritual” (Cavalcanti Schiel, 2015, p. 94). La Pachamama, en este sentido, no es naturaleza en su acepción moderna, menos aún es entendida como recurso, siquiera como paisaje (Bugallo, 2008). La Pachamama es otra cosa que el escenario donde transcurre la vida humana, y aparece etnográficamente como una multiplicidad de experiencias en torno a intercambios de diversa índole (Bugallo, 2016; Espósito, 2017). Hay de este modo, otra cosa que el naturalismo occidental que rige la gubernamentalidad jujeña, donde la Pachamama es parte de un orden que no distingue entre naturaleza y cultura y sujeto y objeto. Aun así, es capturada por el Estado (Deleuze y Guattari, 2002) que la patrimonializa e incorpora al modelo provincial de desarrollo minero como garante de sustentabilidad e identidad. A través del ensamblaje de mediación que describimos, la Pachamama fue vuelta signo en términos de producción sustentable, e integrada a la política como un recurso, sin cuestionarse la relación de exterioridad de la Pachamama, devenida naturaleza, respecto al modelo de energías limpias en el que fue colocada como garante y fiadora.

BIBLIOGRAPHY

- Aguiló, F. (1981). *Religiosidad en un mundo rural en proceso de cambio. Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija*. Sucre: Talleres gráficos Q'ori Llama.
- Albeck, M. y Palomeque, S. (2009). Ocupación española de las tierras indígenas de la puna y 'raya del Tucumán' durante el temprano período colonial. *Memoria Americana* 17, 173-212.
- Alejos Góngora, C. (2013). Greenwashing: ser verde o parecerlo. *Cuadernos de la Cátedra "la Caixa" de Responsabilidad Social de la Empresa y Gobierno Corporativo*, 21: 1-28.
- Ambrosetti, J. (1901). Antigüedades calchaquíes. Datos arqueológicos sobre la provincia de Jujuy, República Argentina. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. Tomos LIII y LIV, Buenos Aires.

- Angiorama, C; Becerra, M, Pérez Pieroni, M. (2015). El mineral de Pan de Azúcar. Arqueología histórica de un centro minero colonias en la puna de Jujuy (Argentina). *Chungara, revista de Antropología Chilena*, 47, 603-619.
- Astvaldsson, A. (1998). Las cabezas que hablan: autoridad, género y parentesco en una comunidad andina. En D. Arnold (Comp.) *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes* (pp. 227-261). La Paz: CIASE/ILCA.
- Barros, A. (1997). Pachamama y desarrollo. Paisajes conflictivos en el Desierto de Atacama. *Estudios Atacameños*, 13, 75-94.
- Bauman, M. K. y Shankman, A. (1983). The Rabbi as Ethnic Broker: The Case of David Marx. *Journal of American Ethnic History*, 2 (2), 51-68.
- Becerra, M. (2012). Cruces entre arqueología e historia: las prácticas minero-metalúrgicas coloniales en la Puna de Jujuy, a través del complejo Fundiciones 1 (Rinconada, Jujuy, Argentina). *Revista Población y sociedad*, 19 (1), 5-39.
- Bélanger, M. (2010). Carta a Pablo Stefanoni sobre el Pachamamismo. En: <https://rebellion.org/carta-a-pablo-stefanoni-sobre-el-pachamamismo/>
- Bernal, G; Martínez, R; y Medina, F. (2011). *Impacto económico de las actividades mineras de la provincia de Jujuy*. Documento producido por la Cepal y la Fujudes.
- Blanco, H. (2010). Respuesta a "Indianismo y Pachamamismo" En: <https://www.sinpermiso.info/textos/respuesta-a-indianismo-y-pachamamismo>
- Bugallo, L. (2008). Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En: Nicolas Ellison Mónica Martínez Mauri (Coords.), *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina* (pp.69-88). Quito: Ediciones Abya-Yala, Erea-CNRS.
- Bugallo, L. (2014). Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multiplico* (puna de Jujuy, Argentina). En J.J. Rivera Andía (Ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y herrerías* (pp. 311-364). Colección BAS, Estudios Americanistas de Bonn, 51. Bonn: Verlag Anton Saurwein.
- Bugallo, L. (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con la Pachamama. En Lucila Bugallo y Mario Vilca (Comps.) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 111-161). San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bugallo, L. y M. Vilca. (2016). Introducción. En Lucila Bugallo y Mario Vilca (Comps.) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 11-19) San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Casanova, E. (1936). La Quebrada de Humahuaca (pp. 207-249). *Historia de la Nación Argentina I*, Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana.
- Cavalcanti Schiel. (2015). Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes. *QuAderns-e Institut Català d' Antropologia*, 20, 85-105.
- Costa, M. y G. Karasik. (1996). ¿Supay o diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina). En Bernd Schmelz y N. Ross Crumrine (Eds.) *Estudios sobre el sincretismo en América central y los Andes* (pp. 275-304). Holo/ Estudios Americanistas de Bonn.
- Cuelenaere, L. y Rabasa, J. (2012). Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz *Cuadernos de Literatura*, 32, 184-205.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

- Despinoy, G. (1999). Fiestas populares de invierno en el Noroeste argentino. *Caravelle*, 73. La fête en Amérique Latine, 227-231.
- Di Salvia, D. (2013). La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII). *Revista Española de Antropología Americana*, 43 (1), 89-110.
- Escobar, A. (2011). ¿"Pachamámicos" vs. "Modérmicos"? *Tabula Rasa*, 15, 265-273.
- Espósito, G. (2014). Discursos civilizadores en los Andes de Argentina: políticos y académicos en la mestización de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. *Revista Intersecciones en Antropología*, 15 (1), 219-233.
- Espósito, G. (2017). *La polis Colla. Tierra, Comunidades y Política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Prometeo
- Fernández Juárez, G. (1994). El banquete aymara. Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista andina* 23, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 155-189.
- Firestone, Homer L. (1988). *Pachamama en la cultura andina*. La Paz: editorial Los amigos de los libros.
- Flores Ochoa, J. (1972). Y estas idolatrías no pudieron ser extirpadas. *Revista Saqsaywamán del Patronato Departamental de Arqueología* 2, 195-210.
- Flores Ochoa, J. (2002). Ceremonias religiosas: continuidad o cambio en el sur andino. En Jean-Jacques Decoster (Ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 459-474). Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Gallardo Sepúlveda, R. (2012). Prácticas de Greenwashing en un conflicto Socio-ambiental: Cuestionando el Discurso Sustentable de una Empresa Minera en la XIV región de los Ríos, Chile. *Fundamentos en Humanidades. Año XIII*, 2 (26), 201-213.
- Giraldo, O. (2012). El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. *Polis. Revista Latinoamericana*, 33, 1-13
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Ed. Gisbert y Cia.
- Göbel, B. (2013). La minería del litio en la Puna de Atacama: interdependencias transregionales y disputas locales. *Iberoamericana* 13 (49), 135-150.
- Gómez Lende, S. (2016). Minería metalífera en la provincia de Jujuy, Argentina. Una historia de acumulación por desposesión (1933-2016). *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 15, 34-59.
- Gudynas, E. (2010). La Pachamama: ética ambiental y desarrollo. *Le Monde Diplomatique*, 27, La Paz, Bolivia, 4-6.
- Hallama, M.; Montlló Ribo, M.; Rofas Tudela, S.; Ciutat Vendrell, G. (2011). El fenómeno del greenwashing y su impacto sobre los consumidores. Propuesta metodológica para su evaluación. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* 50, 1-38.
- Harris, O. y Bouysse-Cassagne, T. (1988). Pacha: En torno al pensamiento aymara. En Albó, Xavier (comp.). *Raíces de América: El mundo aymara* (pp. 11-59). Madrid: Alianza/UNESCO.
- Holmberg, E. (1988 [1900]). *Viaje por la Gobernación de los Andes (Puna de Atacama)*. San Salvador de Jujuy: EdiUnju, Colección Arte-Ciencia. Serie Jujuy en el pasado.
- Jara Ruiz, M. (2021). Vender en verde. Publicidad, Medioambiente y Sociedad. *Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad*, 10 (19), 95-109.

- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Losada, F. (2006). Paradojas identitarias en la Quebrada de Humahuaca. En la emergencia de nuevos actores sociales. *Cuadernos FHYCS-UNJU*, 31, 33-52.
- Lafone Quevedo, S. (1892). Ensayo mitológico: el culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui-Pachacuti. *Revista del Museo de La Plata* 3, 321-379.
- Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico*, 35(1), 57-97.
- Mancini, C. y Tommei, C. (2012). Transformaciones de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy) en el siglo XX. Entre destino turístico y bien patrimonial. *Registros*, 8 (9), 97-116.
- Mancini, C. y Tommei, C. (2014). La institucionalización del patrimonio en la Quebrada de Humahuaca. El caso de Purmamarca. *Cuadernos FHYCS-UNJU*, 46, 41-68.
- Mariscotti, A. (1966). Algunas supervivencias del culto a la Pachamama. El complejo ceremonial del de agosto en Jujuy (NO argentino) y sus vinculaciones. *Zeitschrift für Ethnologie (ZfE) / Journal of Social and Cultural Anthropology (JSCA)*, 91 (1), 68 - 99
- Mariscotti, A. (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro meridionales*. Berlín, G. Mann.
- Merlino, R. y Rabey, M. (1978). El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XII, 47-70.
- Merlino, R. y Rabey, M. (1983). Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis Phuturinga* 21, 149-171.
- Merlino, R. y Rabey, M. (1992). Resistencia y hegemonía. Cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur. *Allpanchis* 40, 173-200.
- Monast, J. E. (1972). *Los indios aymaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Lohle.
- Olmedo Rivero, J. (1990). *Puna, zafra y socavón. Homenaje al pueblo kolla*. España: Editorial Popular.
- Porcaro, T., C. Tommei y A. Benedetti (2014). Acciones privadas en la construcción de un destino turístico. Alojamientos boutique en Purmamarca, provincia de Jujuy, Argentina. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 8 (2), 301-325.
- Rivera Cusicanqui, S. (2008). Colonialism and ethnic resistance in Bolivia: a view from the coca markets. En Fred Rosen (ed.) *Empire and Dissent, The United States and Latin America* (pp. 137-161). Durham: Duke University Press.
- Sosa, J. (2015). La fiesta de la pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los valles calchaquíes tucumanos. *Publicar*, XIII (18), 31-58.
- Stefanoni, P. (2011). ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa* 15, 261-264.
- Valderrama Fernández, R. y Escalante Gutiérrez, C. (1976). Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac. *Allpanchis Phuturinga* 9, 177-241.
- Wachtel, N. (1997). Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales. En R. Varon Gabai y J. Flores Espinosa (Ed.), *Arqueología, antropología e historia en los andes. Homenaje a María Rostorowski* (pp. 677-690). Lima: IEP.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

NOTES

1. Otra “Fiesta de la Pachamama” se realiza todos los años en la localidad de Amaicha del Valle en la provincia de Tucumán desde el año 1947. A diferencia del festival en Jujuy, allí la fiesta de la Pachamama se realiza en coincidencia con la fecha del carnaval, en los meses de febrero o marzo (Sosa, 2015). Además, en el año 1996 comenzó a realizarse la “Fiesta Nacional de la Pachamama de los pueblos andinos” en la localidad de San Antonio de los Cobres, en la provincia de Salta (Despinoy, 1999).
2. Según expresiones de Gerardo Morales. Fuente: <https://www.jujuyaldia.com.ar/2013/09/16/por-ley-no-26891jujuy-es-capital-nacional-de-la-pachamama/>
3. La construcción de la Quebrada de Humahuaca como un lugar turístico es anterior a este proceso, y la selección y activación patrimonial de algunos lugares de la quebrada se remontan a principios del siglo XX. Para una historización de ambos procesos ver Despinoy, 1999, y Mancini y Tommei, 2012 y 2014.
4. «Jujuy Capital Nacional de la Pachamama» es un modelo opuesto a «Jujuy Capital Nacional de la Minería» (03/08/2015). Prensa de Jujuy. Disponible en <http://prensajujuy.com/2015/08/03/jujuy-capital-nacional-de-lapachamama-es-un-modelo-opuesto-a-jujuy-capital-nacional-de-la-mineria/>
5. Se establecía en estos cultos a la tierra una conjunción de significantes telúricos y maternos (Fernández de Oviedo [1535-56]; Molina [1552]; Cieza de León [1552-54]; Las Casas [1554]; Zárate [1555] y López de Gómara [1555] en di Salvia, 2013).
6. Entre ellos Albórniz [1582]; Acosta [1590]; Arriaga [1621]; Polo de Ondegardo (1567, 1571); Santillán (1572); Gutiérrez de Santa Clara (ca. 1590); Molina [1584]; Garcilaso de la Vega [1609]; Bertonio [1612]; Santacruz Pachacuti [1613]; Guamán Poma de Ayala [1615]) (en di Salvia, 2013).
7. En esta línea, Casanova ubica a la Pachamama como parte de la religión de los indígenas de la Puna, de quienes dice que fueron evangelizados durante la Colonia, “siendo fervientes católicos; pero no han podido olvidar los viejos cultos y sus creencias son una rara mezcla de elementos cristianos y paganos. Con gran unción siguen el sacrificio de la misa y efectúan grandes marchas a pie para concurrir a una procesión religiosa o hacer bautizar a sus hijos, pero no dejan pasar una apacheta sin rendirle el tributo de un poco de coca y alcohol, a la vez que elevan una plegaria a la Pachamama” (Casanova, 1936:271).
8. Estas representaciones, reproducidas en la pluma de cronistas, viajeros y académicos que desde el siglo XIX escribieron sobre la Pachamama, se consolidaron en el contexto de los años '90, como veremos luego.
9. Lejos de responder de modo unicausal al despliegue de políticas públicas orientadas por el multiculturalismo neoliberal y su específica economía política de producción de diversidad cultural, este proceso actualizó históricas luchas y reivindicaciones territoriales y étnicas de los pueblos indígenas de la región, que encontraron en esa coyuntura una ocasión para reinstalar demandas de larga data (ver Lenton, 2010 y Espósito, 2017, para el caso de Jujuy).
10. El sacerdote Olmedo, referente de la congregación de los Claretianos, tuvo una gravitación central en la organización de las comunidades indígenas de Jujuy desde la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE) en la década de 1990. Ver <http://usuarios.multimania.es/procladebetica/oclade.htm>
11. De acuerdo a este autor, “la cultura’ se convierte en un recurso’económico al cual diversos actores diferencialmente posicionados apelan en función de sus intereses: “...la cultura se invierte, se distribuye de las maneras más globales, se utiliza como atracción para promover el desarrollo del capital y del turismo, y como un incentivo inagotable para las nuevas industrias que dependen de la propiedad intelectual” (Yúdice, 2008, p. 16). El autor describe cómo distintas agencias como la UNESCO, participan e invierten -movilizadas por sus propios intereses y agendas- en la cultura, haciendo de ésta un producto turístico.

12. Estas celebraciones públicas, en el marco de un fuerte fomento del turismo interno (Porcaro et al., 2014) fueron advertidas por las comunidades como potencialmente perjudiciales para sus demandas territoriales. En esta ocasión la coordinadora de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya decía: "...hoy más que nunca es justo, imprescindible y genuino repetir nuestra incansable demanda de reconocimiento de nuestros territorios ancestrales. Es por eso que pedimos una clara voluntad política y leyes que reconozcan nuestra posesión comunitaria ante la amenaza de que intereses ajenos nos priven de lo más sagrado, nuestra Madre Tierra (...) las comunidades pedimos participación directa en la discusión de nuestro desarrollo no aceptando intermediarios que carecen de legitimidad. Si quieren saber nuestra palabra, consúltenos, acá estamos, como siempre estuvimos" (citado en Espósito, 2017, p. 157).

13. Bugallo enmarca la apropiación de la Pachamama por parte del poder público jujeño en la incorporación de un discurso internacional sobre la ecología, la naturaleza y el cuidado del patrimonio, donde la Pachamama condensa la concepción de los pueblos indígenas como ecólogos por naturaleza, gente "no contaminada y pura" (Bugallo, 2008, p. 78).

14. Ver: https://www.legislaturajujuy.gov.ar/docs/informe_2015_tomo_2.pdf

15. Quienes viajaron a Humahuaca fueron Ernesto Sanz, Julio Cobos y Hermes Binner, Ricardo Alfonsín, Mario Negri, Ángel Rozas, Ricardo Gil Lavedra, Humberto Tumini, y dirigentes locales.

16. La noción de paradigma funge aquí como categoría nativa, utilizada por la gestión del gobernador Morales en los sentidos que analizamos a lo largo del artículo.

17. El verde, como color que representa la naturaleza, se ha popularizado en relación a los sistemas de gestión y prácticas que no producen alteraciones en el ambiente o tienen un impacto mínimo en el entorno.

18. A través de la ley 5.674 del año 2011, la provincia de Jujuy había declarado a las reservas minerales de litio como recursos naturales estratégicos, explicitando al litio como "generador del desarrollo económico de la Provincia". Aunque la minería de litio no implica el desguace de cerros a cielo abierto ni el uso de venenos como el cianuro, el método de extracción evaporítica utilizado demanda una cantidad extremadamente desmesurada de agua, vital para las comunidades de la región y su pastoreo de camélidos, ovinos, caprinos y agricultura de altura, e impacta directamente en los modos de vida locales, lo que generó conflictos que pusieron en evidencia, entre otras, la tensión entre diversas formas y prácticas de relacionamiento con la naturaleza (Göbel, 2013, pp. 138-139).

19. La noción de paradigma funge en este artículo como categoría nativa. Desde Platón hasta Kuhn, el término *paradigma* ha sido objeto de numerosas conceptualizaciones en diversas ramas del campo científico, y es utilizado comúnmente en su acepción de *modelo* o *ejemplo*, y eventualmente, como algo nuevo que llega para reemplazar de modo general a un modelo anterior. Y en esta dirección es utilizado en los discursos gubernamentales analizados en este artículo.

20. En los meses subsiguientes, se sucedieron numerosos viajes entre Jujuy y Buenos Aires de funcionarios vinculados a áreas de energía, así como la inédita visita oficial a la provincia andina del embajador chino en Argentina, Yang Wanming, quien entabló un acuerdo de inversiones con el gobierno jujeño, entre ellas las necesarias para el desarrollo de las plantas de energía solar. En ese marco se conformó una Unión Transitoria de Empresas (UTE) entre la estatal Jemse (Jujuy Energía Minería Sociedad del Estado) y las empresas Power China y Shanghai Electric Co, a las que luego se sumó Talesun.

21. La ley 26.160 del año 2006, es una normativa que declaró la emergencia por cuatro años de la tenencia y propiedad de las tierras de comunidades inscriptas en los registros correspondientes, y suspendió y prohibió los desalojos de las comunidades indígenas. Esta ley ordena al INAI realizar el relevamiento técnico, jurídico y catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades debiendo promover las acciones que fueran necesarias. Debido a

las demoras e incumplimientos de esta ley, la misma ha sido prorrogada en reiteradas oportunidades.

22. El COAJ es una institución indigenista fundada en el año 1989, que articula actividades entre las comunidades y pueblos indígenas, y el gobierno provincial de Jujuy. Los objetivos del COAJ se orientan a “promover la defensa y desarrollo de las comunidades aborígenes en todos sus aspectos: espirituales, filosóficos, económicos, sociales, sanitarios, lingüísticos y jurídicos y lograr la aplicación efectiva de programas económicos, sanitarios, educacionales, sociales, culturales, de seguridad y previsionales, adecuados a las pautas culturales de cada comunidad, respetando su tecnología apropiada; promover la mejora de los niveles de ingresos, empleos y productividad, propiciando el acceso a mejores niveles tecnológicos, al financiamiento y la mejora en los niveles de gestión y organización productiva y empresarial; y propiciar, gestionar y colaborar con las entidades y organizaciones financieras y de cooperación técnicas nacionales e internacionales, para la canalización de recursos económicos, financieros y de asistencia técnica en beneficio de las comunidades aborígenes de la Provincia. Fuente: http://coaj-jujuy.blogspot.com.ar/2009/09/institucional_28.html, citado de Espósito, 2017.

23. Fuente: <https://www.jujuyaldia.com.ar/2016/06/27/gerardo-morales-en-la-puna-hay-un-camino-a-las-energias-renovables-que-hay-que-seguir/>

24. Habiendo sido creado por la gestión de Mauricio Macri apenas asumió, en el año 2018, el Ministerio de Ambiente se desjerarquizó a Secretaría de Gobierno de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación.

25. Sergio Bergman. Ver bio en: <http://www.sergiobergman.com/quien-soy/>

26. Fuente: <https://prensa.jujuy.gob.ar/gerardo-morales/morales-agradecio-la-madre-tierra-y-pidio-paz-trabajo-y-produccion-todos-los-jujenos-n21604>

27. Fuente: <https://www.jujuyaldia.com.ar/2016/05/10/lanzaron-el-concurso-de-isologotipo-jujuy-verde/amp/>

28. El artículo 7 de la ley 5954 creó el *Plan Pachamama yo te cuido*, como un plan de Gestión Integral de Residuos Sólidos Urbanos con el fin de coordinar las acciones del Estado Provincial, los Municipios y las Comisiones Municipales.

29. Para más información ver: <https://www.conicet.gov.ar/se-inauguro-el-centro-de-desarrollo-tecnologico-general-savio-en-jujuy/> También en el invierno de 2017 se creó la Policía Intercultural Comunitaria, bajo la órbita del Ministerio de Seguridad de Jujuy. Presentado como un proyecto de modernización de la policía, y “la primera fuerza en el país y Latinoamérica con formación en interculturalidad, el respeto por la identidad y por los recursos naturales”, el programa está dirigido a miembros de comunidades indígenas que, terminada su formación, deben brindar servicio en sus propios territorios comunitarios. Parte de la formación de los aspirantes a obtener el título de “Auxiliar de Policía Comunitario Intercultural” es en relación al “buen vivir para la gestión territorial y monitoreo ambiental y métodos alternativos de resolución de conflictos” en sus territorios. Varias de las actividades de formación se han llevado a cabo en articulación con los equipos técnicos de la SPI.

30. La OFEMI estuvo presidida desde su creación hasta el año 2015 por el entonces gobernador de Jujuy Eduardo Fellner.

31. Artículo 3° del programa Jujuy Verde

32. Fuente: <https://www.noticiasurbanas.com.ar/noticias/el-ritual-de-la-pachamama-se-realizara-por-primera-vez-en-el-obelisco/>

33. El concepto de significativo vacío de Ernesto Laclau (1996), deviene del carácter arbitrario de la relación entre significativo y significado del signo lingüístico –aquí Pachamama– según la premisa saussuriana (Saussure 1994:93). Según Laclau, el significativo vacío se articula dentro de una discursividad política, y es la condición de la hegemonía: “...desde el punto de vista de la producción social de significantes vacíos, la operación hegemónica sería la presentación de la particularidad de un grupo como la encarnación del significativo vacío que hace referencia al

orden comunitario como ausencia, como objetivo no realizado (1996, pp.82-83). Es decir, un significativo vacío no tiene un significado específico; puede articularse a uno u otro significado dependiendo del contexto, del discurso, del sujeto, y puede devenir un discurso político potente y hegemónico en el proceso de intentar suturar diversas identidades.

ABSTRACTS

This article analyzes the process of patrimonialization of the Pachamama in Jujuy, between the mid-1990s and the present. Through the analysis of laws, journalistic documents and ethnographic observations, it is shown how the Pachamama was characterized as an object and a religious and cultural practice typical of the Andean world, while progressively signifying as "nature" in a modern sense. Based on an analysis that reconstructs the practices, procedures, acts and regulations promoted by the provincial state of Jujuy through which Pachamama was patrimonialized, it is shown how this process was articulated with the deepening of a regional economic model sustained in extractivism in indigenous territories, and with a neo-developmental imaginary in which Pachamama was placed as a "guarantor" of the model carried out by the government from greenwashing speeches.

En este artículo se analiza el proceso de patrimonialización de la Pachamama en Jujuy, entre mediados de la década de 1990 y la actualidad. A través del análisis de leyes, documentos periodísticos y observaciones etnográficas, se muestra el modo en que la Pachamama fue caracterizada como un objeto y una práctica religiosa y cultural propia del mundo andino, a la vez que progresivamente significada como "naturaleza" en un sentido moderno. A partir de un análisis que reconstruye las prácticas, procedimientos, actas y normativas impulsados desde el estado provincial jujeño a través de los cuales la Pachamama fue patrimonializada, se analiza cómo este proceso se articuló con la profundización de un modelo económico regional sostenido en el extractivismo en territorios indígenas, y con un imaginario neo-desarrollista en el que la Pachamama fue colocada como "garante" del modelo llevado adelante por el gobierno desde discursos de lavado verde.

INDEX

Keywords: Pachamama, Jujuy, extractivism, greenwashing, heritage

Palabras claves: Pachamama, Jujuy, extractivismo, lavado verde, patrimonio

AUTHOR

GUILLERMINA ESPÓSITO

Instituto de Antropología de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Correo electrónico: guillerminaesposito@gmail.com