



Runa

ISSN: 0325-1217

ISSN: 1851-9628

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía
y Letras, Universidad de Buenos Aires

Páez, María Cecilia; Alé Marinangeli, Gimena; Maidana, Carolina; Platiné Pujadas, Ignacio
La *Pachamama*, memorias de un tiempo pasado y rituales
vigentes en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina)
Runa, vol. 44, núm. 1, 2023, Enero-Junio, pp. 91-107
Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v44i1.11324>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180875059006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto


La Pachamama, memorias de un tiempo pasado y rituales vigentes en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina)



María Cecilia Páez,¹ Gimena Alé Marinangeli,²
Carolina Maidana³ y Ignacio Plastiné Pujadas⁴


¹ División Arqueología, Museo de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. La Plata, Argentina.

Correo electrónico: ceciliapaez@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6405-9202>


² Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

correo electrónico: gimemarinangeli@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9366-214X>


³ Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. La Plata, Argentina.

Correo electrónico: maidanacarolinaa@yahoo.com.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-3747-8441>

⁴ Museo de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

Correo electrónico: ignacioplastine@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6941-5907>

Recibido:
12 de abril de 2022

Aceptado:
7 de noviembre de 2022

doi: 10.34096/runa.v44i1.11324

Resumen

La Pachamama representa una de las creencias indígenas con mayor vigencia en el mundo andino contemporáneo, sostenida sobre la imagen de una entidad tutelar que garantiza la reproducción biológica y social. En este trabajo, nos proponemos problematizar los elementos centrales que subyacen a la creencia y los procesos rituales vinculados con ella en distintas localidades del departamento de Cachi, a través de una metodología etnográfica. Pondremos el acento en la diversidad de manifestaciones o *performances*, sus aspectos simbólicos y materiales, por un lado, y la forma en que esas prácticas son interpeladas por los intereses y actores que emergen en el contexto actual, por otro. Las observaciones realizadas señalan que el turismo es un condicionante importante en la configuración de los rituales, junto con otros actores que emergen en la escena moderna. En virtud de ello, se distingue entre rituales del espacio público, abiertos a las demandas del mercado, y privado, sostenidos sobre la identidad y las memorias locales.

Palabras clave

Creencias indígenas; Cachi;
Memoria; Mercantilización;
Público y privado



Pachamama, memories of a past time and current rituals in the Northern Calchaquí Valley (Salta, Argentina)

Abstract

Key words

Indigenous beliefs; Cachi; Memory; Commoditization; Public and privat

The Pachamama represents one of the most valid indigenous beliefs in the contemporary Andean world, based on the image of a tutelary entity that guarantees biological and social reproduction. In this paper we propose to problematize the central elements that underlie the belief and the ritual processes linked to it in different localities of the department of Cachi, through an ethnographic methodology. We will focus on the diversity of manifestations or performances, their symbolic and material aspects, on the one hand, and the way in which these practices are challenged by the interests and actors that emerge in the current context, on the other. The observations made indicate that tourism is an important conditioning factor in the configuration of rituals, together with other actors that emerge in the modern scene. By virtue of this, a distinction is made between public space rituals, open to the demands of the market, and private rituals, sustained on local identity and memories.

La Pachamama, memórias de um tempo passado e rituais actuais no vale do Calchaquí do Norte (Salta, Argentina)

Resumo

Palavras-chave

Crenças indígenas; Cachi; Memória; Mercantilização; Público e privado

A Pachamama representa uma das crenças indígenas mais válidas do mundo andino contemporâneo, baseada na imagem de uma entidade tutelar que garante a reprodução biológica e social. Neste documento propomos problematizar os elementos centrais que estão na base da crença e dos processos rituais a ela ligados em diferentes localidades do departamento de Cachi, através de uma metodologia etnográfica. Centrar-nos-emos na diversidade de manifestações ou actuações, nos seus aspectos simbólicos e materiais, por um lado, e na forma como estas práticas são desafiadas pelos interesses e actores que emergem no contexto actual, por outro. As observações feitas indicam que o turismo é um importante factor de condicionamento na configuração dos rituais, juntamente com outros actores que surgem na cena moderna. Em virtude disto, é feita uma distinção entre rituais públicos, abertos às exigências do mercado, e rituais privados, baseados na identidade e memórias locais.

Introducción

La Pachamama en el mundo andino trasciende la condición terrenal para erigirse en un ser tutelar, una unidad espacio-temporal que se manifiesta en tres niveles: el espacio superior, dominado por los fenómenos atmosféricos y astronómicos; el del aquí, donde transcurre la interacción cotidiana; y el espacio de adentro, donde tiene lugar la reproducción de la vida y la muerte (Avelar Araujo, 2009). En este sentido, la metáfora de la tierra como madre se opone a la noción de recurso (Salas, 2008). Por el contrario, se asocia con las nociones

de gestación, crianza y protección hacia los seres que la habitan –sus hijos– (Giraldo, 2012), bajo una forma de racionalidad medida sobre los principios de la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad (Estermann, 1998). La naturaleza de este vínculo intersubjetivo condiciona las formas y los términos de esa relación; es decir, al no ser comprendida como objeto, no es factible de ser explotada, en cambio, su cualidad de sujeto admite y promueve las prerrogativas del trato humano. Salas (2008, s.p.) señala al respecto que

los cultivos y los animales crecen y se reproducen adecuadamente, porque se les ha tratado como personas, en la lengua quechua se dice *uywa chaymanta runachakun* (los cultivos y los animales se vuelven como gente, como humanos por el trato que se les da).

Esto también conlleva una concepción diferente acerca del trabajo de la tierra, que no es percibido en los términos de una disputa por su control y dominación sino, por el contrario, como una vivencia que se sostiene en el diálogo y el respeto (Van Kessel, 1989).

En este esquema de significación, los vínculos que mantienen los seres humanos con la *Pachamama* están mediados por convenios (Fernández Juárez, 1994) o acuerdos (Cavalcanti-Schiel, 2007, 2015) que se establecen o renuevan a través de rituales (Valencia Parisaca, 1999), sistemas de símbolos, tramas de significados o conceptos, que se enuncian en forma codificada y sintética, rodeados de una fuerte afectividad (Barabas 2006). El respeto de los mencionados pactos o, por el contrario, su olvido o descuido, genera modificaciones sobre el orden andino, sea asegurando la protección, el bienestar, la reproducción o, afectándolo negativamente (Cavalcanti-Schiel, 2007; Salas, 2008; Podhajcer y Mennelli, 2009). Se interpreta que, al transgredirlos, las plagas alcanzan la *chakra*, los zorros se comen a las crías, las plantas y animales enferman y los fenómenos naturales azotan los cultivos (Salas, 2008), con lo cual los rituales representan una ética que resguarda el ciclo de la vida de desequilibrios y desórdenes (Van Kessel, 2003).

Desde la antropología se han desarrollado una gran cantidad de clasificaciones de los rituales según sus características. Una de las categorías que abarca muchas de ellas es la de los “rituales de transición” o “ritos de pasaje”, que tienen lugar no solo cuando las personas cruzan fronteras de espacio, tiempo o estatus social, sino que también involucran el transcurso del tiempo. El primero en analizarlos y darles nombre fue A. Van Gennep (1960), quien, más allá del contenido específico de cualquier rito de pasaje en particular, identificaba en ellos tres etapas: separación (del estatus anterior), estado de liminalidad (no se es una cosa ni otra) y agregación (incorporación al nuevo estatus). Estos planteos fueron recogidos por V. Turner (1980), quien, dentro de la corriente que analiza la vida social como *performance*, señalaba que existen dos modelos principales de relacionamiento humano, yuxtapuestos y alternantes: la estructura –sistema diferenciado, jerárquico, de posiciones políticas, jurídicas, que separa y ubica a las personas en términos de roles y estatus– y la *communitas* –que surge en el período liminar como estado de comunión humana afectiva– (Barabas, 2006). Atendiendo a su contenido ritual, las *performances* relacionadas con el culto a la Pachamama en el mes de agosto han sido muy bien descritas en numerosos trabajos etnográficos (Mariscotti de Gorlitz, 1978; García y Rolandi, 2000; Seibold, 2001; Barei y Arancibia, 2005; Talellis y Avenburg, 2008; di Salvia, 2011, Arnold, Jiménez y Yapita, 2014, entre otros). En cada lugar en donde se practican adquieren características particulares, si bien hay algunos acuerdos fundamentales en cuanto a que involucran un hoyo en la

tierra, donde se ofrecen comidas, bebidas, coca, cigarrillos, golosinas y demás productos, sanos, seleccionados y preferentemente poco industrializados, para que la Pachamama los consuma. La ofrenda se acompaña de rezos y cantos y, una vez finalizada, se tapa el hoyo y se comparte el banquete con quienes participaron del ritual. La premisa es que darle de comer a la tierra guarda un doble significado, es un acto de gratitud por lo obtenido durante el año, a la vez que asegura la provisión de sustento y la protección durante el siguiente (Salas, 2008). Pues las relaciones de reciprocidad, la comunión afectiva que se establece entre personas, familias y vecinos se establece también entre los humanos y lo sagrado –la Pachamama–; y se manifiesta en estos procesos rituales mediante los cuales se pide permiso –a esa naturaleza humanizada– para iniciar un nuevo ciclo de “uso” de lugares y bienes.

Un aspecto que ha concertado interés en las últimas décadas tiene que ver con la forma en que acontecen estos procesos rituales que implican reciprocidad con lo sagrado en contextos fuertemente impactados por las lógicas de mercado (Jimenez Navia, 2015). La tensión entre el carácter ancestral de la creencia y el mercantil de las prácticas y los contextos en que estas se desarrollan tienden –contrariamente a lo planeado desde la óptica del mestizaje– a la convivencia y la complementariedad de estos antagonismos, lo que hace de la contradicción un terreno político (Rivera Cusicanqui, 2010). Los nuevos emergentes adquieren características particulares, definidas por una memoria que, por un lado, resiste los avances impuestos por el capitalismo, y por otro, necesita insertarse en los nuevos escenarios sociales y económicos que le permiten sobrevivir, ahora que se desestructuraron sus formas tradicionales de producir. En este marco, los rituales ancestrales entran en la esfera de interés del mercado en tanto mercancías exóticas y coloridas, lo que genera grandes transformaciones en los esquemas de representación de las poblaciones locales (Romero Flores, 2016).

Partiendo de aquí, en este trabajo nos proponemos analizar los elementos centrales que subyacen la creencia y el ritual de la Pachamama en el sector norte del Valle Calchaquí (departamento de Cachi, Salta), para luego discutir de qué manera esas prácticas son interpeladas por los intereses y actores que la Modernidad ha instalado en el espacio local y loca-global. En concreto, nos centraremos en el turismo, que representa uno de los emergentes más notorios de las últimas décadas por su impacto en materia sociocultural y económica y por su capacidad para instalar nuevos significantes y significados en un corto período de tiempo (Gascón y Milano, 2017).

En este sentido, el cambio en los patrones turísticos que tuvo lugar en Argentina a partir de la crisis de 2001, cuando el turismo se consolidó como política pública, y la marcada devaluación del peso argentino durante el año 2002 (Ley N° 25.561) produjo no solo la movilización de viajeros nacionales sino, fundamentalmente, el arribo de turismo extranjero al país (Schenkel, 2015). Gran parte del noroeste argentino se convirtió en un importante receptor de visitantes durante todo el año. Cachi y Cafayate empezaron a ser promocionados como los principales destinos dentro del Valle Calchaquí salteño, tanto por los programas estatales como por los emprendimientos privados, lo que llevó a que, en muy poco, la población del lugar incorporara al turismo como parte de su cotidianeidad, y con ella, sus demandas (Villagrán, 2013; Cáceres, 2018). En los años venideros, estas políticas se profundizaron y este nuevo actor social adquirió gran importancia para las formas de organización y representación de la población local, dentro de ellas, los rituales que analizaremos en este artículo.

Aspectos metodológicos

La investigación está situada en los Valles Calchaquíes salteños, concretamente en el departamento de Cachi, que cuenta con una población que es, en gran medida, rural (INDEC, 2010), cuyas principales actividades se relacionan con la agricultura bajo riego, y la cría y pastoreo de ganado ovino y caprino (Manzanal 1987, 1995; Frere, 2004; Arqueros, 2007; Cieza 2010; Pais, 2011; Teves, 2005, 2011). Ambas han tenido lugar desde tiempos prehispánicos (Tarragó y de Lorenzi, 1976; Tarragó 1977; Williams *et al.*, 2005; Páez *et al.*, 2012; Páez y Giovannetti, 2014; Belotti López de Medina, 2015; Rivolta y Cabral Ortiz, 2017; Jakel *et al.*, 2022, entre otros), y representan una parte fundamental de la identidad de la población actual, sostenida sobre un estrecho vínculo con las lógicas de organización indígena (Marinangeli y Páez, 2019; Marinangeli, 2022).

El abordaje de la problemática se realizó a partir de 20 entrevistas semiestructuradas y observaciones realizadas en ocasión de las instancias rituales en diferentes localidades del departamento, que incluyen: Cachi, Payogasta, Punta del Agua, Quipón, San José, Cachi Adentro y Las Pailas, realizadas entre los años 2015 y 2018. Los vínculos establecidos con varias de las familias a partir de trabajos previos en el área propiciaron una confianza que posibilitó compartir distintos momentos de la instancia ritual y la desnaturalización de ciertos elementos de la creencia. De esta manera, al compartir la cotidianeidad con las familias, se pudo participar de los preparativos festivos e indagar acerca de sus representaciones en el momento en que transcurrían. Además de aquellos vínculos previos, también se consideraron otros interlocutores, a quienes se llegó a partir de referencias de conocidos, al tiempo que también se entrevistó a miembros de movimientos indígenas, funcionarios municipales y personas relacionadas con programas turísticos locales. En este sentido, lejos de representar un grupo homogéneo, el conjunto de entrevistados procede de lugares con distinto grado de urbanización, edades, género, ocupaciones, además de diversas autoadcripciones identitarias y vínculos con el pasado indígena.

Las características del ritual

Las descripciones realizadas por los pobladores de los distintos parajes y localidades del valle nos permitieron una primera aproximación a los elementos del ritual. Hay algunas representaciones que se mantienen constantes, ya sea que se las describa en tiempo presente, o se rememore la forma en que se significaban hace algunas décadas. Sin embargo, hay una gran cantidad de elementos que muestran modificaciones, que es necesario analizar en relación con otros factores de la vida social de los pobladores del valle, como es el caso de aquellas en la conformación de la unidad doméstica y los ritmos del trabajo, y las nuevas ocupaciones, menos relacionadas con la actividad agropastoril y más conectadas con el comercio y el trabajo asalariado.

Uno de los aspectos que resaltan en las referencias de los interlocutores es que las ofrendas están relacionadas con diferentes espacios del ámbito doméstico, pero también comunal. La casa, el rastrojo y el corral son los que se mencionan con más frecuencia, pero también se organizan rituales, por ejemplo, en los ojos de agua. La premisa, en todos los casos, es que darle de comer a la tierra es, tanto un acto de gratitud por lo obtenido durante el año como la garantía de provisión de sustento y protección durante el siguiente. Así, dependiendo del lugar donde se la realice, es lo que se pide: una buena cosecha, la reproducción

de los animales, salud y protección para quienes habitan el hogar, la provisión de pastos, etc. Esta distribución de los rituales se menciona en particular para aquellos lugares más alejados del ejido urbano, donde “en un solo día tenemos que dar de comer en cinco o seis partes” (C., Punta del Agua, 2017). Esta situación es diferente en los casos en donde las familias no se dedican a la chacra o la cría de animales, donde mayormente se realiza un solo pozo ritual relacionado con la casa, al igual que las referencias de los pobladores en torno a los rituales que se realizan en la ciudad de Salta, o que ellos mismos realizaban cuando vivían allí. Este contraste resulta interesante a la luz de otras variables como, por ejemplo, el tiempo que se le dedica, que se extiende en función del número de lugares donde se harán ofrendas. Las ofrendas también tienen lugar en contextos que no están relacionados con la producción, como es el caso de aquellos recreativos, como la cancha de fútbol, donde los mismos jugadores ofrecen gaseosas o vino.

El mes de agosto es la fecha conmemorativa en que tiene lugar colectivamente el ritual, si bien se ofrenda durante todo el año. Dentro de este mes, actualmente es posible encontrar flexibilidad en cuanto al día elegido, aunque algunos mencionan que esto no fue siempre así.

La pacha no lo hacían como lo hacen ahora, ahora últimamente la pacha se ha transformado en un homenaje ritual de fiesta, esa es la pacha, y ya lo hacen cualquier día de agosto, no se quién habrá inventado eso, en agosto cualquier día meta nomás, [antes] el 1° de agosto, día sagrado. (E., Cachi, 2015)

A veces es necesario mover la celebración a otro día del mes para que todos los integrantes de la familia estén presentes, sobre todo en el caso de que los jóvenes estén estudiando en la ciudad de Salta, o en que alguno de los miembros no esté en el pueblo. También se trata de evitar coincidencias con fechas clave en el calendario local o provincial.

Nosotros estamos pensando hacer para el 13, pero nos toca las elecciones así que vamos a tener que dejar para el 27, el único día que está, el 13 y el 27, va a estar mi marido aquí, vamos a tener que dejar para el 27. (C., Punta del Agua, 2017)

Algunos pobladores indican que la fecha de agosto se relaciona con el resto del calendario agrícola. Así, durante el mes de junio, cuando el sol está lejos, se lleva adelante la celebración del Inti Raymi, que marca el inicio del nuevo año, con la intención de acercarlo. Para agosto, el sol ya está más cerca, para permitir que los cultivos crezcan y dar inicio, más tarde, a la época de siembra. Lo mismo pasa en diciembre, cuando el sol se ha acercado tanto que es necesario hacer un ritual para que se aleje, el que se conoce como Capac Raymi y tiene lugar el 21 de ese mes. La fiesta de agosto, entonces, es explicada en vinculación con el resto del calendario festivo indígena, que se sostiene sobre la base del ciclo agrícola y las estaciones del año (Valderrama y Escalante, 1988). Una noción sobre la que hay gran acuerdo es que agosto es “el mes malo”, en relación con que hace frío, hay viento, y con ello, tienen lugar las enfermedades. Aparece como una fecha bisagra en su calendario anual: pasado ese mes, todo mejora. A partir de estas nociones es que también debe comprenderse el sentido del ritual, en tanto se apela a los poderes de la entidad para obtener protección y prosperidad frente a un contexto adverso.

Por su parte, la idea de agasajo es fundamental para la comprensión del ritual y toda la parafernalia asociada. Se preparan comidas desde el día anterior, que mayormente están realizadas sobre la base de los cultivos locales. Algunas

referencias marcan una distancia notable en la forma, en el tipo de productos y en su preparación, si se los compara con “los tiempos de antes”. De acuerdo con los relatos, antiguamente se comenzaban a separar los productos que se ofrecerían en agosto desde el momento en que se realizaba la cosecha, en el mes de marzo o abril, y se guardaban para compartirse con la tierra: maíz, papa, zapallo. Las bebidas alcohólicas se producían a partir de frutas como la uva, durazno o manzana, e incluso los cigarrillos eran hechos a partir del tabaco que traían de otros lugares, aunque en este caso se les reconoce más licencia para ser obtenidos a partir de la compra. La idea de que intervenga el dinero en alguna parte del ritual –así sea para la obtención de los productos–, no es bien vista, sobre la base de que la Pachamama no lo reconoce como algo de valor. Estas circunstancias han ido cambiando con el tiempo y la incorporación de mayor cantidad de productos industrializados parece ser paulatina y, aunque a veces es resistida, se acepta. Así se menciona, por ejemplo, que en algunos casos compran las empanadas que ofrecen, o que también se puede convidar gaseosa e incluso se pueden usar sahumerios comprados en Salta para el ritual de la mañana. La gaseosa es una de las menos aceptadas, por su composición artificial, mediada “por la mano del hombre”.

De manera independiente a la fecha en que se realizan los convites, el 1° de agosto es el día que sahúman –“ahumadera”, como denominan al ritual del sahulado– las cuatro esquinas de la casa. Esta práctica se inicia antes del amanecer, con hierbas aromáticas entre las que se pueden incluir ruda, romero, ajo, alucema, coba-coba, y también se quema la basura que pudiera haber en el hogar. Algunos mencionan que esto se acompaña con el rezo de oraciones cristianas, mientras se esparce agua bendita adentro y alrededor de la casa. Se prepara un té, que se ofrece a los miembros de la familia, con albahaca, cáscaras de naranja, cáscara de limón, ruda y otras hierbas. En el caso en que ese mismo día se realicen los convites, al mediodía se empieza a disponer todo para la ofrenda de comidas, para lo cual se abre el hoyo en la tierra, que es el mismo año a año, de manera que, cuando se abre el lugar, se retira aquello dejado el año anterior, generalmente botellas cerradas. Luego de eso, se depositan los nuevos productos que se ofrecerán ese año: comidas, bebidas, coca, cigarrillos, golosinas. Quienes están con sombrero se lo sacan, y a la vez que le convidan, le hacen los pedidos para el año que comienza, junto con rezos. Una vez que se ha terminado de ofrendar, se tapa el pozo y a veces se suele acompañar el momento con bailes o coplas, y recién entonces, los participantes comparten entre ellos el banquete de comidas y bebidas. Hay quienes, además de verter el contenido, también depositan botellas llenas; otros en cambio sostienen que esto no tiene sentido porque, al estar cerradas, la tierra no puede consumir su contenido. De esta manera, al no derramarse estas bebidas ofrendadas el año anterior se interpretan como convites que la Madre Tierra les hace a los participantes y por tanto, la beben entre ellos en lugar de volver a ser ofrecidas a la Pachamama.

La preparación de las comidas comienza en la jornada previa, en particular para los productos que requieren más cocción, como la carne, que es hervida o asada, en tanto ese mismo día cocinan las verduras, el arroz, y hacen la sopa. Se menciona que antes, el uso de charqui era frecuente, lo que se fue perdiendo con el tiempo, al igual que las mazorcas de maíz, que eran separadas de la cosecha que se consumía pensando en resguardarlas para el ritual de agosto, práctica que paulatinamente entró en desuso. Lo mismo se repite con algunos productos como las habas, que se cultivan muy poco para consumo familiar, pero de todos modos se ponen unas rayas para ofrecer en agosto,

así se pone de relieve la importancia que mantienen algunos cultivos andinos desde tiempos prehispánicos.

Antes de abrir ese hoyo que habíamos cavado antes también hay que persignarse, ¡hay que respetarla! No es de ir y cavar un agujero y meter todo ahí, no, uno lo siente, uno reza y dice “permisito, Pachamama, yo voy a abrirte y voy a darte de comer”, y uno abre el pocito ese que ha hecho antes, y al abrir, ¿qué encuentra uno? restos nomás de papeles, de huesos del marlo, de todo lo que queda, según nosotros, que ella lo come; y bueno, ahí ponemos primeramente el agua bendita que le abrimos en forma de cruz bendecimos a ella por todo lo que nos ha dado y por todo lo que nos va a dar. Y después se empieza a dar la comida y después se prenden los cigarrillos a la vuelta en nombre de cada uno de los familiares; si están lejos, bueno, yo pongo por la nena, por el otro, y así [...] y después ya se le empieza a poner la comida, en la orillita se pone el vino se le echa alcohol, según dicen mientras más fuerte la bebida, mejor, como antes, que tomaban todo natural, digamos la aloja, la chicha bien fermentada y eso era bueno [...] todos los que están en la familia tienen que echar cucharaditas de locro. Así por cada comida, si hay empanada, bueno, yo pongo dos, pongo por la nena, por el otro. (N., Cachi Adentro, 2018)

Así como está establecida la imagen de una entidad proveedora, también aparece condicionada la medida de lo que se le pide, aunque esto ha ido cambiando con el correr de los años y las nuevas necesidades que surgen en el contexto moderno. No obstante ello, hay limitaciones que tienen que ver con la acumulación desmedida, que aparecen en los relatos como algo condenado. Así,

Mi abuelita sabía contar un cuento de eso también, de la Pachamama, de que había una vez un hombre que era muy angurriente, y entonces la Pachamama, cuando él ha ido a cazar en el cerro, no lo dejaba cazar, creo que se fue al sucho algo así. Es decir, se le amontonaron los pies, no podía caminar, los brazos, todo quedó así amontonado. Y después, otro dice que hay otro pobre que él va fiar humita apenas, porque él necesita para comer sus hijos, y ha ido a cazar un guanaco, ha cazado el guanaco y dice que después le ha dado una mula cargada de plata la Pachamama, esa había contado mi abuelita cuando vivía ella. (E., Cachi, 2018)

Por otro lado, la asociación de la Pachamama con la figura femenina y con la fertilidad es una imagen recurrente. En algunos relatos de entrevistados que rememoran las palabras de sus abuelos se recrea la representación de una mujer anciana ataviada con un vestido con flores, un bastón y un sombrero; en ellos, la idea de vejez se asocia con la de sabiduría. Por el contrario, es en mujeres jóvenes y preferentemente embarazadas en quienes recaen los rituales relacionados con el éxito de la siembra, cuando alguien en esa condición camina sobre los cultivos y empieza a “pollerear”,¹ y cuantos más hijos tiene, tanto mejor. No es necesario que la mujer pertenezca a la familia, a veces se puede pedir la participación de vecinas o conocidas, porque lo más importante es su condición de mujer fértil.

Hay otro tipo de rituales, conocidos como *Pachacho*, que se realizan en los rastros para favorecer la siembra. De acuerdo con los relatos, antes de poner las semillas, o cuando se van a trasplantar los almácigos, se hace un pozo chico en el lugar y se deposita coca, golosinas y se vierten bebidas, al tiempo que se puede esparcir agua bendita sobre las semillas o los tubérculos. A veces también se deposita bicarbonato para usar con la coca, bajo la premisa de que, tal como ocurre con las personas, la Pacha también la necesita. En las

1. Este término emic expresa una acción donde las mujeres embarazadas pasan moviendo sus polleras entre los campos sembrados.

referencias recopiladas, se hace mención a que este producto es un reemplazo bastante reciente de la *yista*, que se empleaba en tiempos pasados para el coqueo. El relato sobre la preparación indica que hacían hervir papa y el puré se mezclaba con las cenizas de plantas que eran quemadas –cachiyuyo, por ejemplo-. La combinación tomaba un color gris oscuro y un sabor salado, con la que se armaban pequeños bloques o panecillos, en sintonía con lo planteado por Amuedo (2014) para el Valle Calchaquí. Referencias ecológicas sobre el tema indican que se utiliza una gran variedad de especies para este fin y que esto depende, particularmente, de la disponibilidad local (Hilgert, 2000). Los pobladores diferencian el *Pachacho* de la *Pachamama* porque en este caso “no se le da de comer”, en relación con que no se le ofrecen comidas preparadas, aunque algunos mencionan que, con menos frecuencia, también depositan un plato de comida. Así, este ritual respondería al mismo compromiso en los términos de la reciprocidad; sin embargo, está restringido a una situación concreta relacionada con la siembra, tiene un carácter más cotidiano e involucra menos preparación y concurrencia de personas.

En las interlocuciones también se registraron menciones que, sin utilizar este nombre, podrían asociarse a la práctica de la *ch'alla*, por la cual se le convidan bebidas a la *Pachamama* antes de que la persona misma las consuma, al igual que algunas referencias que hay para el área peruana (Salas, 2008). Una vecina relata, acerca de los miembros de su familia:

Él abre una gaseosa o cerveza para tomar, y antes de tomar, va donde hay tierra, ahí larga primero para la Pachamama y recién toma. Es así, todos los días, es como un respeto a la Pachamama, él no quita eso. Hay veces, nosotros llegamos a la casa y vienen mis nietos y abren una gaseosa y él les dice ¿ya han dado a la Pacha? Ellos ya saben, mis nietitos, y dicen “sí, sí papá, sí dimos a la Pacha”, así que [mi nieta] ya sabe, cuando va a la casa abre la gaseosa y ella solita sale afuera y le da a la Pacha y vuelve a entrar de vuelta, “ya di a la Pacha, mami”, dice; ya está haciéndose así como costumbre. Ya ven que su abuelo hace eso y lo hacen pero en su casa no, pero cuando vienen a mi casa sí. (M., San José, 2018)

Culto familiar y fiesta comunitaria

El carácter público del culto aparece en los relatos como algo reciente, estimulado a partir de factores externos, como el caso del turismo, que en la región cobra relevancia a partir de la década de 2000. Desde entonces y de manera creciente, Cachi y todo el valle comenzaron a recibir asiduamente visitantes, lo que convirtió al pueblo en una gran urbe durante el día que recupera el silencio en la tardecita. Los minibuses arriban cerca del mediodía a la plaza central, alrededor de la cual se ubican los lugares para almorzar, comercios de venta de productos y artesanías regionales y los puestos en donde adquirir dulces y especias. El museo local es otro de los destinos de la población visitante, que disfruta del paisaje y el buen clima hasta las 4 o 5 de la tarde, cuando los contingentes retornan a la ciudad de Salta. Minoritariamente, hay un turismo que permanece algunos días en Cachi, que es el que consume excursiones, se aloja en hoteles y hosterías locales y se trasladan en vehículos particulares y en grupos pequeños.

Antes de la afluencia turística, las menciones indican que la celebración cobraba menos notoriedad y transcurría fundamentalmente en el orden de lo privado, e incluso, en algún momento de la historia, como algo oculto.

Para la Pacha si ahora va a ser la Pachamama comunitaria acá en la plaza, que tiempo atrás no se hacía Pachamama así, se hacía en la casa. Y ese de la casa era muy secreto porque no se enteraba nadie que hacíamos culto a la Madre Tierra, era como privado; en tiempos de la colonización se empezó a privar a privar hasta un punto que llegó a ser secreta para la gente que vivía acá en la zona, por lo menos en esta zona, no sé en otras partes. Hacías Pachamama pero no le contabas a nadie más que a conocidos, a gente de confianza. (H, Quipón, 2017)

Es sabido que, durante las primeras décadas de la conquista española, la institución de la Extirpación de Idolatrías condenó en todo el territorio americano aquellos cultos ajenos al cristianismo. La violencia con que operaban estas estructuras obligó a que los indígenas dejaran de practicar el ritual, o bien a que debieran ocultarlo. Así, 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 cómo la Pachamama aparecía en las pinturas de la Virgen a la manera de un cerro, de forma que la veneración católica posibilitaba la memoria y el culto indígenas. La pintura de la virgen del cerro de Potosí que está en el Museo Nacional de Arte de La Paz es uno de los ejemplos más gráficos en este sentido (Sarfson Gleizer y Madrid Gómez, 2018). En su manto aparecen representados el sol (Inti) y la luna (Quilla), junto con jerarquías políticas y eclesiásticas coloniales y los arcángeles a cada lado. La escena en su conjunto simboliza la coronación de la virgen, aunque quien lo observa no duda de que lo que se venera es el cerro mismo.

Con importantes matices, estos mecanismos se han reproducido también en el valle. Los relatos varían en cuanto a la actitud tomada por las autoridades cristianas en referencia a la práctica del ritual. En tanto algunos condenan la ofrenda como una ofensa a Dios por el abandono de alimentos, otros la aceptan e incluso participan. En las últimas décadas, se han hecho presentes en el valle otras religiones cristianas no católicas que también reprueban con vehemencia lo que interpretan como un desperdicio de comida, lo cual genera grandes contradicciones en los pobladores, que han llevado adelante estas prácticas por generaciones. Estos argumentos también fueron sostenidos en la enseñanza escolar de hace 20 o 30 años, situación revertida en los últimos tiempos, en que, por el contrario, el culto se celebra dentro de los establecimientos educativos, con participación de alumnos y docentes. Ello se relaciona con los avances en el ámbito legislativo y, fundamentalmente, con las reformas constitucionales que tuvieron lugar en América Latina en la década de 1990, mediante las cuales se reconocieron los derechos indígenas. En Argentina, la Reforma Constitucional de 1994, en su Art. 75 Inc. 17 colocó a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho al reconocer su preexistencia étnica y cultural, la personería jurídica de sus comunidades, la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan –y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano–, el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural.

En tanto instituciones que intervienen en la construcción de sentidos, los discursos sostenidos tanto por la escuela como la Iglesia han tenido un importante impacto en las posibilidades y formas de reproducción del ritual y del esquema de creencias en general. En algunas alocuciones se observa una asociación de la fiesta con el alcoholismo, y las acciones que de él derivan, y si bien esta no es la referencia que prevalece, es un condicionante para que algunas familias no la realicen.

Las mayores contradicciones en la población tienen que ver, no tanto con la instancia ritual en sí, que –con las resistencias que mencionamos– terminó siendo aceptada tanto por el Estado como por la Iglesia, sino con las bases de la creencia. La existencia de una entidad con características supraterráneas se opone a los fundamentos del cristianismo, que reconoce un dios único. De esta manera, hay consenso en cuanto a que la Pachamama era el dios de sus antepasados, y en los relatos se admite tanto esa categoría como sus connotaciones. Sin embargo, esto pierde claridad cuando se trata de ubicarla en el esquema de representación moderno.

La Pachamama antes era un dios, ¿y ahora? Si vos sos creyente tenés a Jesús, tenés un dios, bueno, los católicos, a María, entonces, ¿adónde vas vos? No sabés vos seguir ciegamente a la Pachamama, que ha sido un dios para los antepasados y ahora estás en la religión católica, entonces, ¿cuál de las dos? Por eso yo ahí empecé a pensar “no es una creencia” y me decían el año pasado y hasta hace poco, “bueno, vos ya has empezado a dar a la Pachamama, siempre has dado, y tenés que seguir dando porque te va a comer”. No tan solo Dios sabe, digo yo, nadie más, él sabe cuándo nos vamos a morir, es una creencia nomás, se la respeta a la tierra, sí, pero es una creencia. Ese es mi modo de pensar [...] ¿Quién creó el mundo? ¿Quién creó la naturaleza, las aves, todos los animales? Dios en todas las religiones habidas y por haber, sólo Dios, con distintos nombres, pero es uno solo. Pero bueno, cada uno piensa a su manera y yo pienso de esa, pero sí, acá son muy creyentes. (M., Payogasta, 2017)

En gran parte de los relatos, no obstante, se acepta una polifonía de divinidades, una como propia de sus padres y abuelos que ellos practican, en gran parte, como herencia, y otra, aprendida y apropiada socialmente, desde su nacimiento, a partir de las instituciones performativas. La relación entre ambas parece resolverse de diferentes maneras, aunque ninguna de ellas está libre de tensiones. Uno de los aspectos que concentran la atención es la forma en que se rescata el estatus de creencia para relatar que la Pachamama es más que un ritual que se hace en el mes de agosto, y que eso es algo que les pertenece y los identifica, aun cuando se adscriben como católicos y practicantes.

La forma en que la creencia y el ritual han sido susceptibles a los condicionamientos de los dos actores modernos por excelencia, el Estado y el mercado, también debe enmarcarse en esquemas más profundos que se relacionan con las normativas de conformación de los Estados-nación y su apertura a las políticas de globalización, en las que no nos centraremos en este trabajo. Sin embargo, y para reforzar esta propuesta, es importante mencionar que el hecho de que el ritual adquiriera un carácter público, por ejemplo, a través de las celebraciones en la plaza del pueblo, responde a una demanda del turismo. La gente que visitaba Cachi les preguntaba qué era lo que hacían y cómo lo hacían, de manera que empezaron a mostrar al público lo que antes realizaban en el ámbito privado.

Discusiones: entre la creencia y la tradición

Al discutir la *transnacionalización de la cultura*, García Canclini (1981) ha señalado tempranamente cómo la diversidad de patrones culturales, de objetos y de hábitos es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de expansión del sistema capitalista, que se orienta constantemente a reordenar la producción, el consumo, la estructura social y el lenguaje de las culturas subalternas. Es en este sentido que

se consiente a veces que subsistan fiestas tradicionales pero se trata de diluir su carácter de celebración comunal en la organización mercantil del ocio turístico; se admite y aún se impulsa, una cierta supervivencia de las artesanías para dar fuente complementaria de ingresos a las familias campesinas y reducir su éxodo a las grandes ciudades, o sea para resolver los problemas de desocupación e injusticia del capitalismo, a cuya influencia mercantil también es sometida la circulación y hasta los diseños de los productos artesanales. (García Canclini, 1981, pp. 12-13)

Un ensayo reciente acerca de la forma en que se resignifican las creencias en el contexto moderno introduce un concepto que es útil para pensar en este sentido algunas de las transformaciones a las que hemos hecho referencia. De acuerdo con Romero Flores (2016, pp. 18-19),

la folklorización, instalada en el sistema de relaciones intersubjetivas, es un dispositivo que activa la enajenación de las representaciones y las prácticas desconectándolas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para “envolverlas” con otra estética hasta convertirlas en mercancía.

Esto último es lo que se torna fundamental para nuestro análisis de la *Pachamama*.

En este marco, el otrora otro intolerable se convierte en un otro funcional, y entonces la diferencia se transforma en útil en tanto pintoresca. Este pasaje, que es narrado en las entrevistas como un *antes*, que alude a un culto casi secreto que se hacía en privado y un *ahora*, público, solicitado, exotizado como condición de existencia, ha sido paulatino y abrupto a la vez. Paulatino porque se fueron gestando de a poco las condiciones que hicieron posible descubrirlo como algo que no era ni diabólico ni pagano, para entonces aceptarlo e incorporarlo en un esquema de significación que tiene sus propias reglas: existe en tanto es objeto de consumo.

Esta condición, no obstante, implica, por un lado, que se elija aquello que es útil a estos fines, es decir, solo se reproduce lo que es atractivo o vistoso, fragmentando una estructura de creencias cuyas condiciones de existencia no tenían que ver ni con lo visual ni con lo diferente. Esta selección, de utilidad comprobada, es puesta a jugar entonces con las reglas de un sistema que no solo le es ajeno sino, fundamentalmente, agresivo, con los riesgos de que sea ese mismo sistema el que defina qué es lo que vale la pena conservar y qué desechar. El corrimiento sin costos del día del festejo, su adecuación para no interferir con otros calendarios, como los electorales, las modificaciones respecto de qué se mantiene y qué es reemplazable, dan cuenta de un fenómeno que ya empezó a operar, sobre una selección que ya fue realizada: el ritual por sobre la creencia. Cabe preguntarnos si la creencia –que logró sobrevivir a las instituciones de la Colonia a fuerza de mantener una narrativa subterránea, mecanismo que, como se vio en los relatos, se sostuvo hasta avanzado el siglo XX– podrá mantenerse, ahora en la superficie de la sociedad moderna.

Por su parte, las formas de turismo enmarcadas en el multiculturalismo, y los procesos de patrimonialización que los acompañan, anclan entre otras cosas al pasado a los pueblos indígenas, para resaltar de ellos lo exótico así como la cercanía con la naturaleza (Belli y Slavutsky, 2009). De este modo encubren mecanismos coloniales y de subalternización, en los que se reproduce “una ‘inclusión condicionada’, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que

moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Cusicanqui, 2010, p. 60). Esto representa las nuevas estrategias de apropiación del capitalismo, que hace funcional el concepto mismo de diversidad cultural. Sin embargo, y tal vez pecando de caer en una entelequia, también podemos pensar (o elegimos creer) que solo una parte de estas creencias se ofrecen para el turista, las que están dispuestas a colorearse y exotizarse para resultar atractivas, como una cáscara que encubre (y resguarda) otra. Pero hay otra parte que no está dispuesta a convertirse en mercancía, no se ofrece al visitante ni se hace pública más que para un auditorio elegido entre los propios, porque es entendida como la base de la propia existencia, la garantía de que ese mundo que habitan y habitarán las siguientes generaciones, se preserve. Estas otras *Pachamamas* forman parte de un *ethos* que no es necesario ni mostrar ni traducir: es propio, y está protegido de la indefectible globalización, porque a ella ya le ha sido entregado todo aquello que la *otredad* cosmopolita podía entender y quería consumir.

Financiamiento

La investigación fue posible gracias al financiamiento del CONICET, la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica y la Universidad Nacional de La Plata, a partir de los proyectos PIP 11220150100783, PICT 2014-1907 y PPID No37.

Agradecimientos:

Distintas personas e instituciones colaboraron en esta investigación. Los pobladores del departamento de Cachi nos abrieron las puertas de sus casas para compartir sus conocimientos y vivencias, dedicarnos su tiempo y también su afecto. El Museo Pío Pablo Díaz, Museo Antropológico de Salta y la Municipalidad de Payogasta hicieron posible nuestra estadía en el valle y nos proporcionaron los permisos de trabajo correspondientes. El financiamiento de las tareas de campo fue posible gracias al aporte del CONICET, la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica y la Universidad Nacional de La Plata, a partir de los proyectos PIP 11220150100783, PICT 2014-1907 y PPID No37. También se contó con la colaboración de los compañeros de equipo, alumnos y graduados, para las tareas de campo y de gabinete. Finalmente, el aporte de los evaluadores anónimos y editores de la revista permitió alcanzar una versión mejorada del manuscrito original.

Referencias bibliográficas

- » Amuedo, C. (2014). *Las sendas de las plantas: conexiones entre el paisaje, la historia, humanos y no-humanos en El Algarrobal (depto. de Cachi, Salta)* (Tesis de maestría inédita), Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Chile.
- » Arnold, D., Jimenez, D. y Yapita, J. (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA.
- » Arqueros, M. X. (2007). Territorio y tramas locales en San Carlos, Salta. En M. Manzanal, M. Arzeno y B. Nussbaumer (Comps.), *Territorios en construcción: actores, tramas y gobiernos, entre la cooperación y el conflicto* (pp. 135-167). Buenos Aires: CICCUS.
- » Avelar Araujo, S. (2009). Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espaço Ameríndio*, 3(1), 84-99. doi: 10.22456/1982-6524.8431
- » Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Barei, S. y Arancibia, V. (2005). Cultura y prácticas de frontera: el ritual de Pachamama en el Noroeste Argentino. *Entretextos. Revista Electrónica semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, 5, s/p.
- » Belli, E. y Slavutsky, R. (2009). Tierra y producción simbólica: Las condiciones materiales del patrimonio. *Avá*, 14, s/p. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942009000100013&lng=es&tlng=es.
- » Belotti López de Medina, C. (2015). Subsistence and Economy at the Calchaquí Valley (Salta, Argentina) during the Regional Developments Period (ca. 1000-1430 AD): Zooarchaeology of Las Pailas locality. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 4, 461-476. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2015.10.016>
- » Cáceres, C. R. (2018). Sofisticación territorial y turismo enológico en Salta: desavenencias en el Valle Calchaquí. *Cardinalis*, 6(10), 285-317.
- » Cavalcanti-Schiel, R. (2007). Las muchas naturalezas en los Andes. Perifèria. *Revista d'investigació i formació en Antropologia*, 7(2), 1-11. doi: 10.5565/rev/periferia.179
- » Cavalcanti-Schiel, R. (2015). Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20(2), 85-105.
- » Cieza, G. (2010). *Procesos Organizativos y Acceso a la Tierra en el Valle Calchaquí* (Tesis doctoral), Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/18177>
- » Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » 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 Antropologia*, 27(1), s/p. Recuperado de http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G27_13Daniela-di-Salvia.pdf.
- » Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- » Fernández Juárez, G. (1994). Tinku y taypi: dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la Pachamama. *Anthropologica*, 11, 49-78.

- » Frere, P. (2004). *Consultoría: Diagnóstico sobre la población objetivo de las políticas de desarrollo rural de la Provincia de Salta*. PROINDER, Ministerio de Economía y Producción Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos Dirección de Desarrollo Agropecuario. Recuperado de http://redaf.org.ar/p-content/uploads/2012/12/Diagnostico_poblacion-objetivoSalta_desarrollo-rural-Frere-2004.pdf
- » García, S. y Rolandi, D. (2000). Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, puna meridional argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 25, 7-25.
- » García Canclini, N. (1981). *Cultura y sociedad. Una introducción*. México: Cuadernos del SEP.
- » Gascón, J. y Milano, C. (2017). *El turismo en el mundo rural. ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* Tenerife: Pasos.
- » Giraldo, F. (2012). El discurso moderno frente al “pachamamaismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. *Polis. Revista Latinoamericana*, 33, s/p.
- » Hilgert, N. (2000). Especies vegetales empleadas en la insalivación de hojas de “coca” (*Erythroxylum coca* var. *coca*, Erythroxylaceae). *Darwiniana, nueva serie*, 38(3-4), 241-252. doi: <https://doi.org/10.14522/darwiniana.2014.383-4.170>
- » INDEC (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Disponible en: http://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135 DIRECCION GENERAL DE ESTADÍSTICAS DE SALTA. 2013.
- » Jakel, A., López, L. y Páez, M. C. (2022). Agropastoral landscapes at the Andean region of Northern Calchaqui Valley (Salta, Argentina): An archaeological and anthropological analysis. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 41. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jasrep.2022.103342>
- » Jiménez Navia, M. (2015). Apachita Waraqu: la descolonización expresada en las prácticas ch’ixi durante el mes de la Pachamama. *Tinkazos*, 18(37), 173-190.
- » Manzanal, M. (1987). *Pobreza y marginalidad en el Agro Argentino: la producción agrícola y su comercialización en Cachi, Salta*. Buenos Aires: Centro de Estudios Urbanos y Regionales.
- » Manzanal, M. (1995). Globalización y ajuste en la realidad regional argentina: ¿reestructuración o difusión de la pobreza? *Realidad Económica*, 134, 67-82.
- » Marinangeli, G. A. (2022). *Cambios, continuidades y resignificaciones en las prácticas agrícolas del sector Norte del Valle Calchaquí* (Tesis doctoral inédita), Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Argentina.
- » Marinangeli, G. A. y Páez, M. C. (2019). Transformaciones en la organización agrícola de pequeños productores del Valle Calchaquí Norte (departamento de Cachi, Salta). *Diálogo Andino*, 58(1), 101-113.
- » Mariscotti de Gorlitz, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al Estudio de la Religión Autóctona en los Andes Centro-meridionales*. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- » Olarte Espinoza, T. (2014). La comunicación del hombre andino con sus huacas según el manuscrito de Huarochiri y la represión a esta tradición mediante el edicto contra la idolatría. *Runa Yachachiy*, 1, 1-13.
- » Páez, M. C., Giovannetti, M. y Raffino, R. (2012). Las Pailas. Nuevos aportes para la comprensión de la agricultura prehispánica en el Valle Calchaquí Norte (provincia de Salta). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(2), 339-357.

- » Páez, M. C. y Giovannetti, M. (2014). Canales aéreos y subterráneos en Las Pailas (Cachi, Salta). Aproximaciones al estudio de la red hidráulica. *Revista Estudios Antropología-Historia, Nueva Serie*, 2, 99-121.
- » Pais, A. L. (2011). *Las Transformaciones en las Estrategias de Reproducción Campesinas en Tiempos de Globalización. El caso de Cachi en los Valles Calchaquíes* (Tesis doctoral), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- » Podhajcer, A. y Mennelli, Y. (2009). „La Mamita y Pachamama“ en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca. *Revista Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy*, 36, 69-92.
- » Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre discursos y prácticas descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón; Retazos.
- » Rivolta, M. C y Cabral Ortiz, J. E. (2017). El espacio doméstico en las ocupaciones aldeanas del valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *Arqueología Iberoamericana*, 36, 66-78.
- » Romero Flores, J. (2016). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI. *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, 1(1), 14-36. doi: <https://doi.org/10.14483/25009311.10246>
- » Salas, P. (2008). Pachamama – Runa – Sallqa; la crianza de la vida. *Volveré*, V(31), s/p.
- » Sarfson Gleizer, S. y Madrid Gómez, R. (2018). Americanidad en la música barroca andina (Bolivia, Ecuador, Perú): sincretismo e identidades. *Acta Hispánica*, 23, 341-348. doi: 10.14232/actahisp.2018.23.341-347
- » Schenkel, E. (2015). La política turística como alternativa económica en la Argentina. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13(3), 619-628. doi: 10.25145/j.pasos.2015.13.043
- » Seibold, K. (2001). Oraciones tejidas: misaq'epi y el despacho a la Pachamama del primero de agosto. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy*, 17, 445-454.
- » Talellis, V. y Avenburg, K. (2008). Para la tierra, para nosotros y para los otros. Usos del cuerpo en el ritual de la Pachamama. *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- » Tarragó, M. N. (1977). La localidad arqueológica de Las Pailas, provincia de Salta, Argentina. *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*, Vol. II, 499-517.
- » Tarragó, M. N. y De Lorenzi, M. (1976). Arqueología del Valle Calchaquí. *Etnía*, 23-24, 1-35.
- » Teves, L. (2005). Análisis de redes sociales y actividades económicas en las comunidades de molinos. *Redes-Revista Hispana para el análisis de redes sociales*, 9(2). doi: <https://doi.org/10.5565/rev/redes.71>.
- » Teves, L. (2011). *El Estudio Etnográfico de la Actividad Textil como aporte a la Caracterización del Modo de Vida en el Pueblo de Molinos y zona de influencia (Provincia de Salta)* (Tesis doctoral), Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- » Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- » Valencia Parisaca, N. (1999). *La Pachamama: revelación del Dios creador*. Quito: Abya-Yala.
- » Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press
- » Van Kessel, J. (1989). Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara*, 23, 73-91.

- » Van Kessel, J. (2003). La economía andina de crianza; actores y factores meta-económicos. *Revista de Ciencias Sociales*, 13, 66-73.
- » Villagrán, A. J. (2013). “El vino más alto y bajo el más bello cielo”. Procesos de patrimonialización, turismo y estrategias empresariales. El caso de Cafayate (Valle Calchaquí), norte de Argentina. *Vivência: Revista de Antropología*, 42, 41-64.
- » Williams, V., Villegas, M. P., Gheggi, M. S. y Chaparro, M. G. (2005). Hospitalidad e intercambio en los valles mesotermiales del Noroeste Argentino. *Boletín de Arqueología PUCP*, 9, 335-372.

Otras fuentes consultadas

- » Ley 25.561. Emergencia pública y reforma del regimen cambiario ley de convertibilidad 23928- su modificacion. Publicada en el Boletín Oficial el 7 de enero de 2002. Disponible en <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=71477>

