



## Ofrendas a la Pachamama/Madre Tierra en pueblos diaguitas del noroeste argentino. Una mirada al territorio como excedente político

*Offerings to the Pachamama/Mother Earth in Diaguita villages in northwestern Argentina. A view of the territory as a political surplus*

**Macarena Del Pilar Manzanelli**

Departamento de Derecho y Ciencia Política, Universidad Nacional de La Matanza (Buenos Aires, Argentina)  
mmanzanelli@unlam.edu.ar, <https://orcid.org/0000-0002-7414-0431>

Recibido: 26-07-2022 Revisado: 04-11-2022 Aceptado: 08-12-2022

### Resumen

En este artículo se reflexiona sobre el rol político y la agencia del territorio y su potencial para pensar críticamente las prácticas que impulsan pueblos originarios de la Argentina contemporánea para defender sus territorios. Se usa el análisis etnográfico de experiencias de dos pueblos diaguitas del valle de Choromoro, Tucumán, en el noroeste argentino: Los Chuschagasta y Tolombón, en el marco de conflictos territoriales durante los últimos diez años. Específicamente, se indaga en las prácticas y experiencias de las ofrendas y celebraciones a la Pachamama/Madre Tierra, considerando estos eventos territoriales y, en sí, al territorio, como lugares y excesos políticos, performativos, donde se dirime la permanencia y pertenencia en el territorio, antes que una interpretación estática, esencialista y folclorizada. En este sentido, las ofrendas y ceremonias a la Pachamama conforman prácticas territoriales que, en el marco de procesos de reivindicación identitaria-cultural y de conflictos, motorizan y reactualizan el proyecto político de defensa territorial. Las ofrendas constituyen usos del territorio, momentos espirituales, encuentros con los antepasados-ancestros, que distan de la manera en que el poder hegemónico las concibe. Por último, se espera aportar a los análisis que reubican estos otros lugares de enunciación, que incluyen a entidades no humanas, como excedentes de la política indigenista multiculturalista con sus lógicas y lenguajes de la tolerancia.

**Palabras clave:** ofrendas, Pachamama, pueblos diaguitas, conflictos territoriales, Argentina.

### Abstract

This article reflects on the political role and agency of the territory and its potential to think critically on the practices promoted by native peoples in contemporary Argentina to defend their territories. It is based on the ethnographic analysis of the experiences of two Diaguita peoples, Los Chuschagasta and Tolombón (Choromoro Valley, Tucumán, and northwestern Argentina) in the framework of territorial conflicts during the last ten years. The article focuses specially on the practices and experiences of offerings and celebrations to the Pachamama/Mother Earth, considering these territorial events and, the territory itself, as political, performative places and excesses where permanence and belonging to the territory are settled, rather than a static, essentialist and folkloric interpretation. In this sense, the offerings and ceremonies to the Pachamama make up territorial practices that, in the identity-cultural framework, claim processes and conflicts, drive and update the political project of territorial defense. The offerings constitute uses of the territory, spiritual moments, encounters with the ancestors, which are far from the way in which the hegemonic power, both from the state and private, conceives them. Finally, it is expected to contribute to the analysis that relocates these other places of enunciation, which includes non-human entities, as surpluses of the multiculturalist indigenous policy with its logics and languages of tolerance.

**Keywords:** offerings, Pachamama, Diaguita peoples, territorial conflicts, Argentina.

## Introducción

Todo territorio es político, especialmente si se piensa lo político como un exceso de la política, es decir, como “costumbre”, tal como afirma Marisol De La Cadena (2020). En otros términos, el territorio es político si se lo considera y vivencia como un lugar de enunciación que puede disputar hegemonías de arraigo colonialista, no de forma ideológica o simbólica, sino performativamente. Visto así, conlleva reconsiderar a otros actores -personas humanas y no humanas, entidades que incluyen animales, plantas, fenómenos atmosféricos, cerros, ríos, aguadas, entre otros- con su existencia material/espiritual/emocional. Todos estos elementos son parte del territorio, lo hacen al igual que este les moldea. La presencia de estas entidades sensibles no humanas en la arena pública y política ha generado incomodidades y replanteos ante los avances de los procesos de acumulación de capital y las intervenciones estatales. Además, (re)exponen la oposición binaria entre naturaleza/humanidad-sociedad-cultura, que suscribe la teoría política moderna occidental (Escobar, 2014; Tola, 2019; De La Cadena, 2020).

No obstante, estas miradas no son las que han predominado epistémicamente en los debates públicos-institucionales, sino que dichos actores no humanos han sido hegemónicamente relegados a ser parte del escenario paisajístico o cosificados por sectores privados y estatales con el fin de promover el desarrollo económico de acumulación capitalista (Escobar, 2014; Katzer, 2015; De La Cadena, 2020). Por ejemplo, esto se refleja en narrativas e imágenes, en los folletos turísticos ofrecidos en la provincia de Tucumán (noroeste argentino), donde predominan paisajes de tranquilidad y sin conflictos. Ante estos escenarios, los interrogantes disparadores son: ¿qué vivencias y experiencias conlleva el territorio?, ¿qué interrelaciones se generan con los y las comuneras?, ¿qué agencias poseen, entendiendo estas como las posibilidades de participación, acceso y ocupación de sitios específicos de actividad y poder, y de pertenecer a ellos, de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades (Grossberg, 2003, p.168)?, y ¿qué puede ofrecer su comprensión para entender los conflictos territoriales y los debates ofrecidos en la arena público-política institucional de las políticas indigenistas? Para ello, se indaga sobre las ofrendas y celebraciones a la Pachamama/Madre Tierra de dos pueblos diaguitas, Los Chuschagasta y Tolombón, ubicados en el Departamento de Trancas, valle de Choromoro, provincia Tucumán, del noroeste argentino, en un contexto de agravamiento de conflictos territoriales, durante los últimos diez años.

Para comprender estas prácticas se realizaron entrevistas en profundidad y charlas con distintos comuneros y comuneras, además de un trabajo etnográfico, al haber participado, compartido y convivido en el territorio durante varias estadías desde diciembre de 2015. De todo ello, destaco las ofrendas y ceremonias a la Madre Tierra, tanto en la base de Rearte y de Gonzalo, en Tolombón, durante julio y agosto de 2017 y 2018, como en Chuschagasta, en julio de 2017 y julio y agosto de 2018. Resulta importante considerar riesgos epistemológicos y prácticos de quienes investigamos, entre éstos, tal y como referenció Florencia Tola (2019), muchas ideas y prácticas de pueblos originarios han sido consideradas como absurdas e irracionales desde la matriz de pensamiento occidental, por lo cual, desde la academia, realizamos esfuerzos para encontrarles explicación o sentido desde nuestra mirada. En sintonía, el investigador César Almaraz (2021, p.4) reflexiona que, durante su trabajo de campo, ante la intención de corroborar aquellos presupuestos teórico-políticos incluidos en los planes de investigación, se encontró estando allí. Ese “estar allí” implicó cuestionar dichos presupuestos como el de la crítica a la alteridad, dado que esta “continúa sosteniendo un dualismo, en el que, si bien el acento está en la alteridad, lo es en referencia a una mismidad que la enuncia/percibe/aprecia a la distancia”.

Esta búsqueda constante de interpretación es lo que, en parte, he encontrado durante mi participación en las primeras ofrendas a la Pachamama: perseguir significados y sentidos de las ceremonias, intentar entenderlos o explicarlos desde mi lenguaje socio-euro-logocéntrico. Asimismo, la creencia de hallar ofrendas solo en determinadas fechas, públicamente conocidas. No obstante, me di cuenta de que hay múltiples momentos en los que se le ofrece a *la Pacha* y que se trataba de vivirlos, de “estar ahí”. Supe que el punto no consistía en buscarlas, que estas experiencias se reiteraron al caminar a lo largo del territorio, cuando me encontré también pidiéndole permiso a *la Pacha* para poder transitar.

Entre las razones que impulsaron la escritura de este trabajo se encuentra continuar con la reflexión y comprensión crítica en torno a experiencias, prácticas y estrategias de colectivos que históricamente han sido subalternizados, como ocurre con los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón, en un escenario de incremento de conflictos por la tenencia de los territorios. La investigación se interesó primero en la elaboración de políticas públicas desde el posicionamiento de pueblos originarios organizados. A lo largo del proceso, iniciado en 2015, emergieron categorías empleadas en la elaboración de anteproyectos de ley de Propiedad Comunitaria Indígena, tales como la distinción entre los términos territorios y tierras. Luego, continuó con el seguimiento de conflictos territoriales y de procesos de reorganización como comunidades indígenas, de autorreconocimiento y estrategias territoriales de los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón. Durante este camino, diversas expresiones resonaban: “defender el territorio”, “dar la vida por el territorio” y “el no, no vamos a ningún lado”. De forma tal que, como ha testimoniado Arturo Escobar (2014, p.73), la perseverancia de defender el territorio y no irse de allí, por parte de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales, no sólo radica en los recursos/bienes naturales y en la reivindicación de derechos, sino, especialmente, en la defensa de la vida.

El orden de exposición es el que sigue. Primero, se ofrecen las herramientas conceptuales acerca del territorio como excedente político, su rol para repensar su presencia en la arena público-política y su incidencia en las políticas indigenistas. Luego, se narran las experiencias y vivencias de las ofrendas a la Pachamama/Madre Tierra, en defensa del territorio y sus usos como fuente de vida. Por último, se discuten las experiencias a la luz del marco teórico presentado.

### **El territorio como excedente político: desafíos a las políticas multiculturalistas indigenistas**

El enfoque teórico-conceptual desde el cual se aborda este artículo retoma el replanteo de la noción de territorio desde las lecturas ofrecidas por críticas biopolíticas a la lógica moderna-capitalista, del excedente o resto, y desde una revisión de la dicotomía entre naturaleza/humanidad-sociedad-cultura. Luego, se vincula esto con análisis sobre los límites de las políticas públicas con un lenguaje multiculturalista.

Se encuentran diversas formas de entender a la espacialidad –naciones de espacio, lugar, territorio–. Desde miradas que podemos señalar como estadocéntricas, el territorio ha sido considerado un espacio inerte, una mera jurisdicción y superficie a delimitar (Benedetti, 2011). De forma que todo lo que excede a esta visión es residual en el sentido de que son lugares que han sido descartados, abstraídos y/o reterritorializados legalmente, por ejemplo, al declararlos vacíos, desiertos o improductivos, para dar lugar a la expansión de industrias neoextractivistas (Katzner, 2015; 2020; De La Cadena, 2020). Asimismo, esta noción de excedente/residual se corresponde con una de las concepciones de márgenes que ofrecen las investigadoras Veena Das y Deborah Poole (2008): aquellos espacios territoriales/sociales/corporales (sin separación) que han sido categorizados como la periferia, relegados a la idea de naturaleza y a lo incivilizado. De modo tal que el Estado, entre otros actores dominantes, ha buscado administrar y pacificar los territorios<sup>1</sup>, a su población, incluyendo entidades no humanas, mediante distintas tecnologías específicas del poder-fuerza o pedagogía de la conversión (Das y Poole, 2008, p.24). Desde otras perspectivas, como aquellas que relacionan la geografía y otras ciencias humanas y sociales, han comenzado a cuestionarse estas miradas. Así, distintos/as investigadores/as y especialistas señalan que el territorio –antes que el espacio a secas–, es histórico y debe considerarse como el conjunto indisociable del que participan, por un lado, objetos geográficos, naturales y sociales y, por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento (Santos, 2000). Por su parte, el geógrafo David Harvey (2018, p.381) señala que los lugares

---

<sup>1</sup> De hecho, el artículo 65 inciso 15 de la Constitución argentina de 1853, señala que el Congreso de la Nación poseía entre sus facultades proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo.

son constructos sociales con “cierto tipo de permanencia vinculada (ya sea de gobierno, organización social, forma construida, estructura ecológica, entre otras) en una localización determinada”. Los lugares como permanencias se tornan simbólicos y evocadores de valores mediante actividades colectivas y prácticas materiales, poseen significados históricos que proporcionan continuidad e identidad a lo largo de generaciones. A la par, la memoria colectiva que acompaña los lugares conecta con el imaginario de pertenencia.

Los territorios empezaron a ser redefinidos de forma excesiva a la de un mero objeto, es decir, como construcciones sociohistóricas, imbuidos de usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social (Barabas, 2004). Para entender esta mirada, es importante recuperar, por ejemplo, que la medicina tradicional, basada en la experiencia y el conocimiento dinámico, se puede apreciar si se considera el conjunto que hace posible su existencia, los elementos naturales, valores sociales comunales, vivencias y participación activa de las comunidades (Cortés, 2018).

Los aportes de Lawrence Grossberg (2003) también resultan importantes para reintroducir en el debate la noción de espacialidad y así los modos en que diversos colectivos vivencian y comprenden el territorio. Para ello, el autor presenta sus críticas a la identidad moderna y a sus lógicas –diferencia, individualidad y temporalidad–. A propósito, resulta interesante como David Harvey (2020) plantea que los modos de acumulación capitalista radican en la organización y manejo del tiempo, en la temporalidad con la que el capital circula, reflejada con la aceleración y velocidad de sus movimientos. Una de las razones por las que la política es tan compleja es que las personas están tan atareadas todo el tiempo que no tienen tiempo de pensar, no tienen tiempo de reflexionar ni de organizarse políticamente. Entonces, el capitalismo absorbe el tiempo y lo destruye, al igual que lo hace con el espacio. “Cuando Marx afirmó que el capital implica la aniquilación del espacio a través del tiempo, dijo que, en efecto, el capital comprendería un costo de tiempo de circulación igual a cero” (Harvey, 2020, p.63).

Siguiendo con Grossberg (2003), recupero sus replanteos en torno a la noción de identidad a partir de tres planos o mapas de identificación y pertenencia diferentes: el sujeto que define la fuente de experiencia y de conocimiento, el agente como una posición de actividad y el yo como la marca de una identidad social. Este autor indica que la identidad es un efecto de poder temporario: “lo moderno constituye su propia identidad diferenciándose de un otro (por lo común la tradición como otro temporal o los otros espaciales transformados en otros temporales), la identidad siempre se constituye a partir de la diferencia” (Grossberg, 2003, p.159). Se define sobre la base de marcar la diferencia y la unidad del sujeto con la temporalidad. Retomando a Deleuze y Guattari (1987) citados en Grossberg (2003), este señala que el desafío consiste en escapar a la lógica moderna. Por ello, su propuesta, la política de la otredad, se basa en que la diferencia no es fundamentalmente constitutiva en términos trascendentales o esenciales, sino, más bien, reconoce la existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación y representación específica, con la capacidad particular, contextual y externa de afectar y ser afectado. Esta otra mirada le otorga a cada término “una positividad inespecificada pero especificable” (p.160). Desde allí, propone la propuesta de una pertenencia sin identidad, sin subjetividad o, en otros términos, de singularidad como base de una política alternativa, que habilita agencias y la construcción de una forma de conocimiento que respete al otro sin absorberlo. Desde las voces de autoridades y referentes de pueblos originarios en Argentina el territorio es vivenciado de la siguiente forma:

Del territorio es desde donde empezamos a construir, porque somos nosotros los que tenemos todavía la memoria viva y los que poseemos el contacto directo con el territorio. En el territorio tenemos nuestro lawen, como le decimos nosotros a la medicina, tenemos el agua cristalina o liga, tenemos los frutos como el piñón o ngulliu. Para nosotros el territorio es vida. Pero tenemos que dar para recibir. [...] Nosotros no estamos solos, tenemos una espiritualidad que nos acompaña en el día a día. Las plantas también tienen su espiritualidad. Si yo estoy bien y armónicamente con lo que es la naturaleza, la naturaleza también va a estar bien. Ahora, si yo estoy mal y estoy dañando la naturaleza, estoy enfermando el territorio y me estoy enfermando a mí mismo porque hay desequilibrio, un desorden. (Barra, 2019, p.49)

En sintonía, se leen las palabras de Ariel Navanquiri, autoridad del Pueblo Moqoit y coordinador general de OCASTAFE (Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe):

La intención es que todo se unifique y que seamos todos un mismo cuerpo. Porque nosotros somos eso: parte del territorio [...]. Nosotros decimos que somos un todo integral. Somos todos una sola cosa. El territorio no nos pertenece, nosotros pertenecemos al territorio, que es espacio donde nos desarrollamos. Lo mismo puede decirse de una vasija porque ¿de dónde sale la tierra con la cual fue confeccionada? Ese cuerpo también es el pez, es el río, todo. (Navanquiri, Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe, 2019, p.82)

Por lo tanto, estas formas de comprensión del territorio, y cómo lo vivenciamos incluso con diferencias, comparten que se trata de un excedente. El territorio excede la mera idea de superficie y de jurisdicción, y es esta noción de resto la que resulta interesante retomar. Entre los motivos para su recuperación se encuentra su carácter performativo, es decir, permite “anclar su descripción y análisis al contexto de prácticas”, en “las acciones [y experiencias] a través de las cuales se actúan elementos claves para la vida social” (Citro, 2013, p.5), o en las instancias “donde se concreta la tensión dialéctica entre lo socialmente dado y lo emergente, entre convenciones preestablecidas y la creatividad individual y colectiva la singularidad de las situaciones y la continuidad de la tradición” (Bialogorski y Cousillas citado en Podjajcer y Mennelli, 2009, p.79).

Aquí se retoman las reflexiones y análisis de la investigadora Silvia Citro (2013, p.4) en torno a la performance, categoría que nuclea corrientes tanto del arte como del postmodernismo. La performance como arte vivo implica que parte de la obra se genere en la misma actuación. Es decir, si bien subyace un guión o estructura escénica, también las performances dan lugar a cierta dosis de improvisación, incorporando la dimensión del azar, el juego, lo indeterminado. En este sentido, se han sumado análisis que vislumbran como celebraciones y prácticas rituales son puntos de encuentros donde se reviven los lazos tradicionales y, a su vez, su escenificación resulta performativa habilitando resignificaciones de dichas prácticas y valores, que no escapan al área de conflictos suscitada por la interpelación hegemónica (Turner, 1980; 1988; Karasik, 2000; Gavazzo, 2006; Krmpotic y Vargas, 2018). En la ejecución y dramatización de estas celebraciones, además, se despliega la memoria colectiva y se expresan tensiones y conflictos con otros actores, como se demuestra con las celebraciones dedicadas a la Santa Cruz de la Peña de Bernal en la segunda mitad del siglo XX (Solorio, 2015).

Resulta interesante destacar que un análisis que contempla las acciones, prácticas y experiencias privilegia el estar ahí antes que la lógica epistémica de representar o descifrar desde la óptica propia –por ejemplo, la académica euro/socio y logocéntrica– un sistema de significados desplegados en un hecho natural (Tola, 2019). En términos de Arturo Escobar (2014, p.16), se trata de un sentipensar con el territorio, que implica no sólo pensar desde la razón, sino desde el corazón, un co-razonar. Este sentipensar requiere ser situado antes que descontextualizado, tal como lo establecen las categorías modernas unimundistas. Además, una mirada desde lo experiencial permite incorporar la dimensión del acontecimiento con sus vicisitudes e improvisaciones propias de lo que sucede durante la misma actuación, introduciendo así la dimensión del azar, el juego, lo indeterminado, lo vivo y creativo (Citro, 2013).

Aquí se desglosa la segunda razón por la cual en este texto interesa indagar sobre el territorio como excedente: su dimensión creativa y vivida. Dicha dimensión se estrecha con la idea de creación en cuanto excede y se encuentra más allá de una razón normativa o normalizada. El territorio es el lugar de la memoria que despliega lo vivido, lo percibido y lo habitado como manifestaciones heterotópicas. Es, por lo tanto, aquello que remite a las diversas dimensiones que componen lo humano –y no humano–, y, en consecuencia, ofrece espacio para las resistencias (Cardona y Vargas, 2020). El territorio como excedente o residual creativo también remite a “aquellas vivencias que devienen sin delimitar formas jurídico-políticas, referencias, dominios, «moradas», lugares individuales y absolutamente apropiados, visibles y completamente presentes en la esfera pública” (Katzner, 2015, p.39). Esta mirada filosófica biopolítica crítica implica “ir más allá de la representación teórica y política” (Katzner, 2015, p.34),

“señalando su carácter de huella (y no de cosa), “circulante” y, fundamentalmente, su carácter “vital”, de “vivo”, de “perviviente”, reconociéndole, por tanto, su potencial teórico-político” (Katzner, 2019, p.133). La autora, desde un recorrido que toma los aportes de los filósofos Jacques Derrida y Massimo Cacciari, señala que, en buena parte del imaginario social y académico, la noción de “resto” presenta un estatus naturalizado de “cosa” que “queda”, que permanece “presente”, como pedazo de una unidad mayor que ya no tiene existencia, de una “cosa” mayor “muerta”. Asimismo, Katzner (2015, p.36) realiza la distinción entre fantasma-comunalización y espectralidad/communitas, y reflexiona, retomando a Deleuze y Guattari (1980, citados en Katzner, 2019, p.118), que desde una semántica nómada y desde las ideas de resto y huellas se puede desplazar “la axiomática ontológica de la presencia, la propiedad y el sedentarismo”; lógicas de la distribución en “espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa se halla plenamente regulada (el espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindes y caminos); en cambio, el trayecto nómada hace lo contrario: distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, que solo está marcado por «trazos», por huellas”.

En suma, el territorio remite a lugares donde se re/existe de otro modo y se vislumbran otras formas de relacionarse (Jofré, 2020). En estas otras formas aparecen entidades humanas y no humanas –animales, plantas y muchos elementos–, que hacen al territorio, al igual que este los moldea. No obstante, como se mencionó, desde el pensamiento moderno occidental estas formas han sido políticamente relegadas. Ya desde las investigaciones etnográficas realizadas por Descola (2012) y Viveiros de Castro (2013) bajo el llamado giro ontológico –con la postulación del animismo y del perspectivismo multinaturalista como ontologías amerindias–, se expusieron las críticas a la dicotómica relación entre naturaleza y humanidad/sociedad/cultura. Arturo Escobar (2014, p.19) señaló que en su modo dominante la modernidad, de carácter capitalista, liberal y secular, ha extendido su campo de influencia a distintas latitudes, desde el colonialismo y partiendo de una ontología dualista que ha diferenciado y dicotomizado lo humano y no humano, la naturaleza y la cultura, el individuo y la comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, la razón y la emoción. De forma tal, se ha excluido a estos otros mundos posibles. Al respecto, Marisol De La Cadena (2020) señala que en “la noción de lo político, que finalmente se volvió hegemónica, subyace la oposición ontológica entre Humanidad y Naturaleza, la creación del «Hombre natural», a través de una noción de «Humanidad» única, rotundamente inclusiva y jerárquicamente organizada” (p. 286).

### *El territorio como excedente político de la lógica étnica indigenista multiculturalista*

Un segundo aspecto que se deriva de entender al territorio y las entidades que lo componen como excedentes políticos consiste en repensar el lugar asignado en la arena pública institucional, especialmente en la política étnica indigenista multiculturalista, donde, desde su lenguaje, se hacen inteligibles, en parte, las disputas territoriales mediante categorizaciones. Para comprender mejor este repensar los lugares de enunciación, recupero las siguientes ideas. La primera es de Marisol De La Cadena (2020), quien reflexiona sobre la maniobra epistémica que estableció lo que podía, y no, pertenecer a una esfera gerencial diferente: “si el silencio sobre la exclusión antagónica de los «naturales» estaba incrustado en lo político, la eliminación de la «Naturaleza» de la misma esfera completó la hegemonía” (p. 288).

Por su parte, la investigadora Leticia Katzner (2015, p.34) indica que “pensar la etnicidad como acontecimiento implica resaltar el aspecto histórico por sobre el formal”, al revisar las lógicas y mecanismos reconocidos/admitidos y articulados a las formas alternas de vida humana en la sociedad moderna. Pensar la dimensión histórica de la etnicidad conlleva preguntarse por las formas, lógicas, y la selección de códigos, en que es pensada la etnicidad, como totalización, representación/referencial, o aquello que “se resiste a la totalización, al dominio” (p. 38), que “sucedió-aconteció pero no se hizo presente por hallarse por fuera de los marcos jurídico-políticos de representatividad” (p. 39). Este análisis resulta enriquecedor para develar que la gubernamentalidad moderna, la etnogubernamentalización, se ha centrado en un control estructural sobre la

vida, los vivientes y la subjetivación, basado en un proceso de individualización y diferenciación de la vida en común, en función de la razón económica y de su constitución en un cuerpo político y biológico competente y rentable. Las biopolíticas son fundamentalmente criterios de diferenciación, construcción y normalización de diferencias, sostenidos a través de un racismo que permite que “el poder soberano pueda continuar ejerciéndose en la forma de la decisión de rechazar, relegar, recluir, marginalizar, aislar al otro para proteger, organizar, multiplicar y maximizar la vida de lo que considera su población a cargo” (Katzner, 2020, p.14). En esta línea, Lawrence Grossberg (2003) también critica la subsunción de la identidad en un conjunto particular de lógicas modernistas, las cuales establecen los condicionamientos y parámetros de discusión para disputar poder. Por ello, es necesario rearticular o reubicar la idea de que las luchas por poder pasan por esta forma de entender a la identidad. Por último, Arturo Escobar (2014, p.77) refiere que:

[ante] una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de dismantelar todo lo colectivo. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas por un mundo en el que quepan muchos mundos; o sea, luchas por la defensa del pluriverso. (Escobar, 2014, p.77)

Estos fragmentos reflejan que acotar el análisis a la política étnica/multiculturalista es insuficiente, incluso inadecuado para pensar el desafío de la política indígena y las prácticas de los pueblos (Marisol De La Cadena, 2020). Resulta insuficiente para una política de costumbre que se asume como racional o razonable, es decir, donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están disputando y donde los lazos de parentesco con los no-humanos, de acuerdo con el momento histórico, o quedan fuera, más allá de lo racional, o caben dentro del espacio de la política racional como diferencia cultural (Blaser, 2019). Esta diferencia, como señala Briones (2008), es tolerada pero no críticamente respetada y reconocida, o de etnogubernamentalización en términos de Katzner (2015; 2020). De esta forma, la aparición pública de estos actores no humanos/territoriales cuenta con el potencial y la capacidad de modificar el lugar de enunciación desde donde se sanciona esta política racional, representacional y basada en la diferencia; lugar donde se decide quiénes pueden definir qué es un problema político (De La Cadena, 2020).

Específicamente, en este análisis, interesa el rol de las ofrendas y ceremonias a la Pachamama/Madre Tierra, que son parte del territorio, cuando, en el contexto del último tercio del siglo XX, en diversas latitudes, seres no humanos, nociones como Vivir Bien, en Bolivia, Buen Vivir en Ecuador –*Suma Qamaña*, en aymara, y *Sumak Kawsay*, en quechua–, y plurinacionalidad, se introdujeron en las constituciones nacionales de diversos países de América Latina (neconstitucionalismo o un multiculturalismo constitucional). Al respecto, cabe destacar que los conceptos son “centros de vibraciones, totalidades fragmentarias u olas múltiples que suben y bajan” (Deleuze y Guattari citados en Schavelzon, 2015, p.25). En este sentido, Salvador Schavelzon (2015) indica que los conceptos indígenas y sus mundos deben ser considerados en serio, velando por las conexiones y devenires antes que por las jerarquías clasificatorias que reducen los debates a la institucionalidad estatal. Volviendo al tema del neoconstitucionalismo, por ejemplo, en la Constitución de la República del Ecuador de 2008, en el capítulo 7 (Asamblea Constituyente, 2008), se menciona el derecho de la naturaleza o Pacha Mama y se reconoce el Estado como Plurinacional. En Bolivia, las ofrendas a la Pachamama se hicieron públicas durante las movilizaciones políticas conocidas como Guerra del Agua y Guerra del Gas, que ocurrieron en 2000 y 2003, respectivamente, y que precipitaron la caída de dos regímenes neoliberales consecutivos (Schavelzon, 2012; 2015; Zaffaroni, 2011; Stavenhagen, 2010; De Sousa Santos, 2012; De La Cadena, 2020).

En el caso de la región andina, en los Valles Calchaquíes y, particularmente, en el noroeste argentino, provincia de Tucumán, diversos seres no humanos, como ocurre con la Pachamama, comenzaron a ser vistos, por sectores privados y desde el Estado, como una forma de propiciar el desarrollo económico del oeste provincial, mediante el fomento de la producción y los servicios turísticos (Sosa, 2015; Arenas y Ataliva, 2017). Estos reconocimientos han ido a la par del proceso de reorganización comunitaria bajo la figura de comunidades indígenas, la cual se inserta en el marco de derecho que, desde finales del siglo XX, reconoció las diferencias étnicas culturales. Entre

las principales normas se encuentran la Ley Nacional 23.302 (1985) que crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), y el dispositivo de las comunidades indígenas, la inclusión del artículo 75 inciso 17, en la reforma de la Constitución Nacional argentina (1994), y luego en el artículo 149, en la Constitución provincial de Tucumán, que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas, su posesión y propiedad de las tierras; la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la sanción de la Ley Nacional 26.160 titulada “Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes”. Asimismo, dicha ley suspende la ejecución de sentencias de desalojos (Manzanelli, 2020a; 2020b).

A medida que el marco de derecho al reconocimiento de la diferencia étnica se fue afianzando, el festejo a la Pachamama no sólo ha ganado popularidad sino que comenzó a ser reapropiado por la denominada nueva economía del neoliberalismo cultural, entendido como un recurso a disposición de la lógica mercantil y del desarrollo propia de discursos eurocentristas (Yúdice, 2002; Briones, 2002; Jackson y Warren, 2005; Stefanoni, 2011; Espósito, 2017; Acuto y Flores, 2019; Plastiné y Páez, 2019). La expansión de la economía a todos los ámbitos de la vida y la vida generalizada de los negocios, la mercantilización, generan “la liquidación tanto del saber-hacer como del saber-vivir” (Stiegler, 2010, citado en Cortés y Vélez, 2018, p.116), afectando las prácticas diarias de la población. Asimismo, el investigador Pablo Stefanoni (2011), con el término pachamamismo, alude a “la presencia de un discurso indígena (*new age*) global con escasa capacidad para reflejar las etnicidades realmente existentes” (Stefanoni, 2011, p.2). Lo dicho se refleja también en las investigaciones de Guillermina Espósito (2015), cuando se refiere a lo ocurrido en otra provincia del noroeste argentino, Jujuy, donde la dirigencia política expresó el respeto y cuidado de la tierra, el medioambiente, los recursos naturales y la producción sustentable, mientras que, en la práctica, implementaban actividades extractivistas como la minería a cielo abierto o el litio (Espósito, 2015). Otro ejemplo de estas contradicciones ocurre con la celebración y folclorización del culto a la Pachamama. Tanto desde el Estado como desde organizaciones con fines de lucro, especialmente empresas, que promocionan los circuitos turísticos de los Valles Calchaquíes, y el primer día de agosto celebran a la Madre Tierra en agradecimiento por los frutos y ganado ofrecidos y para pedirle por su multiplicación para el año venidero. En el Valle de Choromoro y la microrregión de Las Yungas se encuentran expresiones como “Naturaleza y Tradición”, “donde el tiempo parece detenerse y las preocupaciones y el ajetreo cotidiano no tienen acceso” y “para disfrutar de sus ríos, arroyos y múltiples actividades” junto a imágenes paisajísticas, principalmente, pobladas de turistas y algunas artesanías o restos arqueológicos (folletos turísticos ofrecidos en la terminal de ómnibus de San Miguel de Tucumán, en enero del año 2019). No obstante, como se relata en este trabajo, son territorios donde se reiteran conflictos territoriales y donde se han llevado adelante talas de bosque nativos.

### **Las ofrendas a la Pachamama/Madre Tierra en Los Chuschagasta y el Pueblo Tolombón**

Los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón pertenecen al Pueblo-Nación Diaguita y se encuentran ubicados en el Segundo Distrito del Departamento de Trancas, valle de Choromoro, dentro de la microrregión Cuenca Tapias-Trancas, en el noreste argentino, sobre la ruta provincial N° 312, y también N°311 en el caso de Tolombón. La comunidad Los Chuschagasta se organiza en cuatro bases: dos de ellas,

<sup>2</sup> Otras publicaciones se pueden apreciar en el sitio web del Ente Autárquico de Tucumán: <https://www.tucumanturismo.gob.ar/festivales/30/129/fiestas-tradicionales>; <https://www.tucumanturismo.gob.ar/circuitos-turisticos/20/60/circuito-valle-de-choromoro>. Asimismo, se pueden observar las diferencias de las estereotipadas representaciones sociales entre las llamadas “tierras altas” o Valles Calchaquíes y las denominadas “tierras bajas” como el Valle de Choromoro (Milana et al., 2015).



Chuscha y La Higuera, compuestas por la mayor cantidad de familias -entre 120 y 130 respectivamente; El Chorro, con aproximadamente 20 familias; y Ñorco, con otras 16. Por su parte, Pueblo Tolombón, se organiza en seis bases territoriales -Gonzalo, Rearte, Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay- y cuatro de apoyo -tres en Tucumán (Los Nogales, El Cadillal y Tafí Viejo) y una en el sur del Conurbano Bonaerense (Temperley, provincia de Buenos Aires) -. Pueblo Tolombón posee su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante Re.Na.CI) como Comunidad Indígena Pueblo Tolombón con personería jurídica N° 053/2001 y relevamiento territorial N° 576. Por su parte, Los Chuschagasta tiene inscripción en el Re. Na.CI con personería jurídica N°03/2002 y con el relevamiento técnico, jurídico y catastral con Resolución INAI N°450/2014.

Poco tiempo luego de recorrer los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón, una de las cuestiones que me inquietaba era al proceso de reorganización de ambos bajo la figura de comunidades indígenas. Entre las preguntas que surgían estaban: cuándo comenzaron a reorganizarse, cuáles fueron los primeros disparadores que llevaron a la conformación de las comunidades indígenas, cómo fueron las primeras reuniones, entre otros aspectos. Durante las conversaciones con comuneros y comuneras comenzaron a surgir relatos acerca de los conflictos territoriales que se judicializaban y también de las ceremonias y ofrendas a la Pachamama, Madre Tierra. A propósito, destaco dos aspectos que llamaron mi atención, para pensar performativamente el territorio y considerarlo como excedente político. El primero, se refiere al rol de las ceremonias a la Pachamama en torno a la defensa del territorio, el segundo, apunta a las acciones de visibilidad y de presencia pública política que estas ceremonias han adquirido.

#### *La ofrenda a la Pachamama/Madre Tierra y la defensa del territorio*

En la base de Gonzalo, Pueblo Tolombón, una tarde de agosto de 2018 mientras conversaba con el comunero Aurelio Velardez acerca de los momentos en que se reorganizaron como comunidad indígena, él recordó cómo fue la primera ceremonia comunitaria a la Pachamama. Aurelio comenzó relatando que realizaron la ofrenda detrás de su casa materna, en una parte donde se encuentran antiguales y donde ocurrió uno de los primeros conflictos territoriales judicializados que tuvo la comunidad hacia fines de la década de 1990 y comienzos del año 2000. Dicho litigio fue por la tala y quema de parte del bosque nativo, tras amenazas de desalojos por parte de los terratenientes de apellido Critto:

hemos hecho ahí la primera ceremonia. [La idea de hacer ahí la Pachamama fue] porque ahí hay sitios arqueológicos, eso está tapado, es más por eso han atacado ahí, han hecho el desmonte para que no se haga la ceremonia. Ahí hay, la Cruz del Sur, chacana [...]. Se la nota bien, clarita [...] estando en ese lugar, se la nota, bien visible [...] hay piedras y justo hay un ojo de agua abajo [...] hay un antigal. Y después hay otro que es una piedra chiquita, hay una cosita arriba y a la vuelta hay otro agujerito, también ahí. Después hay otras como mesaditas que ahí hemos hecho la ceremonia. Sí [se le daba importancia] a esos vestigios porque justo está el río abajo, está la vertiente y ahí lo ve al sol, justo aparecen los primeros rayos [...] [Esos lugares los conocía] por mi abuelo, mi mamá, mi abuelita, todos nos contaban que hay unos bastioncitos y se da hermoso la agricultura ahí. Ahí era el rodeo de las vacas. Eso usaban nuestros abuelos antes [...] Ahí cuando éramos niños juntábamos leña de ahí [...] Ahí han desmontado. Siempre estratégico ese lugar, hay gente que ve algunas luces [...] Siempre hay vestigios de nuestros antepasados. (Aurelio Velardez, comunicación personal, 23 de agosto de 2018, base Gonzalo)

Otra de las primeras ceremonias realizadas tuvo lugar durante el primer desalojo al comunero Donato Nievas, en la base de Rearte, en la misma época. La comunera Justina Velardez, de la base de Gonzalo, recordó que mientras resistían dicho desalojo por parte de los terratenientes López de Zavalía, fue indispensable ofrendar a la Pachamama ya que era un momento para unirse entre todos los y las comuneras y pedirle a la Pacha que les diera la fuerza necesaria para continuar con la resistencia por el territorio ante el inminente desalojo:

Lo querían sacar y gracias a la ayuda de Rodeo Grande, de Ñorco, del cerro y de aquí hacemos la guardia [...] porque iban a ir [los policías a desalojar junto con los terratenientes] el día lunes y no han ido y han ido el día miércoles recién [...]. Decí que nosotros estábamos hasta el miércoles, acampe, algunos iban y volvían así a cuidar hasta que un día ya llegaron, pero poco han ido porque más éramos la gente. Ya muchos éramos ya y después a la mañana hemos hecho una ofrenda, hemos ya preparado el látigo, palos, piedras, agua hervida, en caso [...] Rosalino él decía [...] “si ellos abren fuego primero, ahí recién avanzan y sino así nomás pacífico, así que sí por eso no había nada de pelea y justo iba la prensa, iba [...]”. A la mañana habían hecho la ofrenda a la Pachamama [para saber] cómo es, si va a salir bien la comunidad la velita ardía bien y si la velita se iba de un lado a lado, ya no iba a salir bien, [Justina hace una pausa en su relato, buscando recordar y luego indica que eran cigarrillos] ah con cigarrillos eran [...], sí el cigarrillo ardía lindo iba a salir bien [...], ahora sí el cigarrillo [...] ahí ya iba a ser mala señal [...] después ellos se han ido y no han podido hacer nada [risas]. (Justina Velardez, comunicación personal, 19 de enero de 2019, base Gonzalo)

Como se puede apreciar, tanto en el testimonio de Aurelio como en el de su madre Justina Velardez estas primeras ceremonias conjuntas a la Pachamama se vincularon con el contexto de agravamiento de los conflictos territoriales y con la defensa territorial. En estas ocasiones, los y las tolombones le pidieron a la Pachamama y a las entidades no humanas que la integran, como el cerro, que les otorgase fuerza y coraje para impedir el desalojo. Esta relación también se aprecia cuando señalaron que la forma cómo la Pachamama fumase los cigarrillos, “si ardían bien” o no, era un presagio de qué ocurriría en el conflicto.

El 5 de agosto de 2017 participé, por primera vez, en una ceremonia en la base de Rearte y, luego, casi un año después, el 19 de agosto de 2018, en otra ofrenda en la base de Gonzalo. En la primera (Imagen 1), la ceremonia se realizó en una apacheta que fue construida por los y las tolombones en una zona disputada por los terratenientes López de Zavalía, camino al cerro, por detrás de la “mesada de abajo”, que cuenta con una extensión de aproximadamente 9 hectáreas, utilizada para sembrar de forma comunitaria por las familias. Esta fue “levantada” en homenaje a uno de los comuneros de la base, Luis Villagra, que dedicó su vida a defender el territorio contando con numerosas causas judiciales en su contra, acusado de “cuatrero” y “usurpador” por dichos terratenientes.



Imagen 1. Ceremonia a la Pachamama en la base Rearte, Pueblo Tolombón. Fuente: fotografía tomada por la autora.

La segunda ceremonia, en agosto de 2018, fue realizada en la base de Gonzalo, en otra apacheta que los y las comuneros construyeron al costado de uno de los accesos a la comunidad, en la intersección entre las rutas N° 312 y 311, lugar visible y estratégico ya que por allí circula el único colectivo que comunica esta base y la de Potrero con la ciudad de San Miguel de Tucumán. Esta ceremonia se realizó previo a la asamblea comunitaria general convocada ante el tercer intento de desalojo al perseguido comunero Donato Nieves, de Rearte. El pedido de resistencia territorial fue ante la reactivación de la histórica causa judicial que llevan los y las tolombones sobre el nombrado conflicto por la “mesada de abajo”. Ambas ceremonias se realizaron en un clima de profunda preocupación por la intensificación de los conflictos territoriales, ante el aumento de los intentos de desalojo contra varios/as comuneros y comuneras y de denuncias efectuadas por los terratenientes al acusarlos, especialmente a los líderes, de “usurpadores”. En este contexto, los y las tolombones repitieron este mensaje de pedido a la Pachamama para que les otorgue valentía y coraje para continuar con la defensa del territorio y no fuesen desplazados de allí.

En el caso de Los Chuschagasta, en los tiempos de la conformación de la comunidad indígena, fue la autoridad tradicional, Javier Chocobar, quien comenzó a realizar una ceremonia a escala comunitaria en el filo o borde de un cerro denominado La Llave, cerca de su casa, donde se encontraban también vestigios de pircas antiguas. Cada comunero y comunera llevaba comida, mantas para hacerle frente al frío y ofrendas para la Madre Tierra. Resulta importante resaltar que la autoridad, Javier Chocobar, el 12 de octubre de 2009, fue asesinado por el terrateniente Darío Luis Amín, junto con los expolicías que tuvieron participación activa durante la última dictadura militar, Luis Humberto Gómez y José Eduardo Valdivieso Sassi. Además, también hirieron a los referentes comunitarios Andrés Mamaní y Emilio Mamaní. Si bien este no fue el único conflicto, sí representó el nivel máximo de violencia al atacar a la comunidad y asesinar a uno de sus comuneros y autoridad.

Una de las primeras celebraciones a las que fui invitada en Chuschagasta fue el 12 de diciembre de 2015, durante el momento de la inauguración del salón comunitario, luego de la ceremonia realizada en el espacio “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”. Para la comunidad ese día fue sumamente especial ya que lograron darle forma, luego de mucho tiempo de trabajo colectivo, a un proyecto orientado a homenajear a Javier Chocobar, quien había dado la vida por el territorio. Dada esta importancia, la comunidad había decidido que era fundamental construir también una apacheta frente al salón para poder realizar la ceremonia a la Madre Tierra durante la inauguración. La segunda ceremonia a la Pachamama en la que participé fue el día 21 de julio del 2017 para el inicio del Taller de Cerámica Comunitario “Javier Chocobar”. Tanto esta como la primera tuvieron entre sus motivaciones el agradecimiento por haber cumplido con esta segunda actividad comunitaria, que reflejó el camino de fortalecimiento identitario y político para llegar al juicio por los hechos del 12 de octubre de 2009.

Una tercera ceremonia donde predominó este pedido de fuerza fue realizada antes de que se inicie el juicio por el asesinato de Javier Chocobar, en agosto del año 2018. Allí, las palabras de Andrés Mamaní, Audolio Chocobar, cacique y presidente, y de la comunera Nancy Chocobar, recalcaron la importancia de, finalmente, haber llegado a la instancia judicial tras nueve años y diez meses de lucha, remarcando que Javier Chocobar dio su vida por el territorio. Los y las chuschagastas decidieron que los primeros en ofrendar fuesen integrantes de la familia Chocobar –Aurora, viuda de Javier Chocobar, y sus hijos Audolio, en ese momento presidente de la comunidad, Azucena, Leonor, Manolo y Gabriel–. Durante el comienzo de la ofrenda, las autoridades le pidieron a la Madre Tierra, tal como lo relataron Aurelio y Justina Velardez, que les otorgue las fuerzas necesarias para continuar con la lucha y se haga justicia por el asesinato (Imágenes 2 y 3).



Imagen 2. Apacheta junto al cartel de Justicia por Javier Chocobar, Los Chuschagasta. Fuente: fotografía tomada por la autora.



Imagen 3. Ceremonia a la Pachamama, Los Chuschagasta. Fuente: fotografía tomada por la autora.

El segundo aspecto a destacar respecto a la realización de las ceremonias se refiere a su visibilidad con la construcción de apachetas en lugares del territorio estratégicamente elegidos. Destaco estas acciones dado que, como relató Aurelio Velardez, antes las ofrendas conjuntas a la Madre Tierra eran realizadas a escondidas, para no ser “pillados” (vistos) por los terratenientes. En otros términos, antes de la conformación de las comunidades indígenas, estas ofrendas se realizaban en el espacio íntimo, de forma individual o por pocas familias, para evitar ser reprendidos y discriminados por familias terratenientes y otros actores. Hacia fines de la década de 1990 y comienzos del 2000, se realizó la primera celebración a la Pachamama en la que participaron todos los y las comuneras, alrededor de diez, que asistían a las primeras reuniones para conformar la comunidad indígena. Este modo íntimo y familiar de las ofrendas también fue compartido en otros testimonios como los del delegado de la base de Tacanas Grandes en Tolombón, Patricio Mamaní, de su esposa Sonia Díaz y de la comunera Francisca Mamaní, madre del delegado de la base de Rearte, Domingo Mamaní:

Antes no se hacía [la ceremonia a la Pachamama de forma conjunta y pública], yo desde que tengo conocimiento. Únicamente cuando se hacían marcadas, se hacían ahí pero no cómo se la hace ahora. Agarraba, le ponían la coca, eso sí siempre en la marcada, pero así de hacerle ofrenda a la Pachamama yo no me acuerdo. Yo tengo para allá un puesto con animales, siempre voy y me quedo uno o dos días. Siempre voy y me quedo en un ranchito. Él [su compañero] me acompaña. Siempre le digo que no hay que olvidarnos. Ahora no hemos podido ir el 1° pero hemos ido el 4, a hacer la ofrenda a la Pachamama [...] mientras vivamos no olvidemos [...]. La gente de antes ellos siempre, mi papá, mi mamá [...] hacían la ofrenda a la Pachamama, antes de hacer la marcada siempre han hecho, pero no como lo hacen ahora que le llevan comida y todo eso, no. Él lleva, yo también llevo y llevamos de todo un poquito [...] A parte de la comida, semillas, todo lo que se da en la tierra. (Patricio Mamaní y Sonia Díaz, comunicación personal, 21 de agosto de 2018, base Tacanas Grandes)

Antes no. Lo único que yo sabía ver, cuando hacia un corral ha visto, [...] era un corral de piedra [...] y en una parte del corral hacían una cavado así, cavaban y sabían enterrar, vino, todo eso ha visto, enterrar ahí en el corral y decían que lo dejaban un año y después hacían una vacunada o algo y lo sacaban, lo tomaban y tenían que volver a ponerlo de nuevo [...]. Ahora la ofrenda como la hicimos en Gonzalo en ronda varón y mujer, ahí en la entrada hemos hecho ahí una apacheta y así que hemos empezado a ofrendar, ya hace varios años. Ahí, siempre le ofrendamos [...]. Yo iba a las primeras reuniones de Aurelio. Ahí hemos empezado y ahí hemos seguido nosotros. (Francisca Mamaní, comunicación personal, 20 de agosto del año 2018, base Rearte))

Como se aprecia en los relatos de Patricio Mamaní, Sonia Díaz y de Francisca Mamaní, la ofrenda a la Pachamama no siempre fue realizada de forma pública y conjunta, sino que se trataba de ofrendas íntimas al momento de realizar actividades en el campo, como marcadas, señaladas de animales y en los corrales, como también actualmente se practica. En otros términos, las ofrendas siempre han sido una práctica aprendida de observar a sus padres y abuelos/as. Cada ofrenda es una experiencia de vida e interacción con el territorio durante todo el año, además de las que se practican en agosto. Recuerdo las veces que antes de festejar un cumpleaños o de realizarse una comida por alguna ocasión especial, Justina Velardez indicaba que había que ir a convidarle y darle de comer antes a la Pacha. Asimismo, cada vez que me recibía en su casa, realizaba una ofrenda señalando la importancia de pedirle permiso a la Madre Tierra para mi recorrido por el territorio.

### *La ceremonia a la Pachamama como fuente de vida*

A medida que participaba en las ofrendas y ceremonias a la Pachamama pude experimentar la importancia de la Madre Tierra para la vida diaria de los y las comuneras. Los preparativos comienzan desde las primeras horas del día con la decoración del salón comunitario, o del lugar

donde se realice, adornado con los colores característicos de la bandera diaguita –blanco, rojo y negro–, y la preparación del almuerzo comunitario. Antes de comenzar a ofrendar, las autoridades invitan a los presentes a ubicarse formando un círculo, colocándose un hombre y una mujer tomados de la mano. A medida que se forma el círculo, algunos/as comuneros y comuneras llevan en un poncho alimentos y bebidas (empanadas, locro, maíz, zapallo, papas, algarroba, frutas trozadas, golosinas, vino, azúcar, yerba, alcohol) en vasijas o en cuencos de cerámica. Todos estos elementos forman parte de su alimentación diaria. También suelen colocar alrededor de las apachetas vasijas y ollitas de cerámica. Luego, las autoridades tradicionales, cacique y presidente, se acercan al centro de la ronda y en voz alta se dirigen a la Pachamama, agradeciéndole por un nuevo año, y a los presentes por concurrir. En simultáneo, otro/a comunero/a invita al resto a ofrendar, tocando un instrumento de viento, generalmente un cuerno hueco de toro utilizado para llamar al ganado, acompañado de bombos. Sirven agua y vino, tomando un primer sorbo y dándole el segundo a la Madre Tierra, luego semillas de maíz, locro y diversos alimentos, mientras cuentan la importancia que tienen los frutos que la Pachamama les brinda. A su vez, prenden cigarrillos colocados alrededor de la apacheta “*para que la Pacha fume un poco*” y toman cuatro hojas de coca, las elevan mirando hacia cada punto cardinal y siguiendo la dirección del sol, le agradecen y piden a la Pachamama por buenos augurios. Mientras tanto, otros sahumán a cada integrante de la ronda diciendo en voz baja unas palabras que significan limpieza, protección y cuidado. Justamente, el sahumado se prepara quemando hierbas, entre ellas ruda, yerba y contrayerba. Se le pide a cada uno/a de los/as presentes que alcen sus manos para recibir el humo del sahumado, moviéndolas para atraerlo hacia sus rostros.

Durante la ceremonia, los y las chuschagastas y tolombones expresan respeto al territorio, destacando, por un lado, que la Pachamama es esencial en su vida cotidiana y, por otro, que, a través de la realización de la ofrenda, se reencuentran con sus ancestros y espiritualidades. Existen dos aspectos importantes que caracterizan este vínculo con la Madre Tierra. Primero, cada ofrenda constituye un alimento fundamental para la vida de las comunidades. De esta forma, se vislumbra que al momento de ofrendar se reproduce un intercambio: los frutos que la Madre Tierra ofrece le son devueltos en un acto de agradecimiento y de respeto. Asimismo, dichos intercambios, al basarse en elementos indispensables para la vida diaria, dan cuenta de que la Pachamama siempre ha sido considerada como fuente de vida y, por lo tanto, tratada como Madre, tal como se reflejan en la “de la tierra venimos, somos territorio”, que han repetido en varias ocasiones. En segundo lugar, los y las comuneras se comprenden a sí mismos como un elemento más del territorio. Por lo tanto, en la Pacha se encuentran quienes los precedieron, sus antepasados y ancestros, siendo un punto de encuentro con ellos. Esta dimensión espiritual que adquiere la Pachamama es fundamental para continuar entendiendo la vida de ambas comunidades.

El territorio como fuente vida también se vivencia en diversas prácticas diarias, en el cuidado de los animales, la forma de realizar el carneo que demuestra el respeto por el animal, las marcas/yerras donde antes de realizarse se le ofrenda a la Madre Tierra, al igual que las borlitas de colores que se colocan al ganado marcado para que la Pacha juegue (Manzanelli, 2020b). El respeto y el poder de agencia del territorio y de la Madre Tierra también se experimenta cuando ella castiga. Numerosos relatos coinciden en la llegada de cazadores o de lugareños que fueron al campo en busca de vizcachas y les sucedieron diversas situaciones: el tiro no salió de la escopeta, repentinamente terminaron autolastimándose, fueron asustados y alejados al ver al animal con un tamaño mucho más grande o a una señora mayor que impedía el paso. En sintonía, desde la mirada del Pueblo Chuschagasta, referentes, comuneros y comuneras indicaron que:

El territorio ancestral es dinámico, está en constante movimiento. Las prácticas ancestrales que nos fueron transmitidas reafirman ese uso y cuidado. Ejemplo de ello son las rotaciones de los cerros de sembradíos para dejar descansar la tierra, el cuidado de las plantas nativas, la leña se levanta de los derrames naturales de los árboles, la recolección de la miel se hace teniendo especial cuidado de dejar una porción del panal para alimento de las abejas. Algo parecido ocurre con la caza de las

aves y animales para sustento diario, la cacería solo se realiza en el invierno ya que luego se aparean y tienen crías. [...] Por otra parte, estos simbolismos se traducen en aprendizajes que sustentan nuestros conocimientos colectivos. Desde que tenemos conciencia las y los Chuschagastas vamos incorporando estos conocimientos milenarios, saberes que se ponen en manifiesto a lo largo de nuestras vidas. Nos vinculamos con respeto y de manera armoniosa, en él descansan nuestras ancestralidades, crece la medicina tradicional, nos conectamos con los sitios sagrados donde desarrollamos nuestra espiritualidad y agradecemos a la Pachamama por todo lo que nos brinda. A su vez nos interrelacionamos con los animales, los ríos, las plantas, los cerros, el aire, el sol y la luna. Definimos al territorio como la vida en sí misma, sin él no existimos. La relación existente entre el territorio y los pueblos es indivisible. El territorio no es visto como un recurso a explotar, sino que lo comprendemos como un espacio de sustento y al que debemos resguardar. (comunicación personal, comunera del Pueblo Los Chuschagasta, noviembre 2020)

En diversos testimonios los y las comuneras recordaron las prácticas de sus antepasados-mayores, las cuales denotan que las plantas y animales también tiene “su Pacha”, es decir, ellos también llevan consigo el espíritu de la Pachamama. Esta visión de las plantas y animales como entidades animadas del territorio se refleja en lo comentado por Aurelio Velardez, quien recordó que sus abuelos/as el primer día de agosto “despertaban” a las plantas golpeándolas con una varilla. Como se observa, los y las tolombones utilizaron el recurso de la personificación, “despertaban”, para referirse a las plantas, lo cual confirma lo que afirmaron en reiteradas ocasiones acerca de que, de acuerdo con su cosmovisión originaria, el territorio posee agencia.

### **Las ceremonias a la Pachamama y el territorio como excedente político**

Las ofrendas y ceremonias a la Pachamama en Chuschagasta y Tolombón son prácticas territoriales que vislumbran que el territorio es político y es un excedente. En otros términos, es un excedente político respecto a la mera idea de superficie y, con ello, a la forma en que el pensamiento moderno occidental ha dicotomizado naturaleza y humanidad/sociedad/cultura. Durante las ceremonias y ofrendas se vivencia la relación con el territorio que, a diferencia de cómo ha sido entendida en la visión occidental, no es considerada una relación de sujeto-objeto, sino como entidades sensibles con poder de agencia, tal como una extensa bibliografía lo comparte (Allen, 1988; 2015; Vitry, 2000; Fernández, 2004; Gentile, 2005; Dean, 2006; Podjajcer y Mennelli, 2009; Arnold, 2014; Krmpotic y Vargas, 2018, Ferrari, 2019). En cada ofrenda, a *la Pacha* se le pide protección y fortaleza para enfrentar cada intento de desalojo y amenaza de quitarles el territorio. También se le agradece por los alimentos y la vida brindada mediante éstos, a la vez que se le pide por el inicio de un nuevo ciclo agrícola fértil. A la Pachamama/Madre Tierra se le debe respeto y se le solicita permiso para poder realizar actividades cotidianas en el territorio, tales como ir al cerro con los animales, pasar por determinados sitios o cazar algún animal, siempre y cuando no sea época de cría. Si se parte de una concepción performativa del territorio, en cada práctica se reactualizan tanto la pertenencia territorial como estos vínculos entre humanos y no humanos, dando cuenta del rol político del territorio. Se trata de una experiencia política donde cada acción que se realiza en la ceremonia se vivencia como la reiteración de algo que viene siendo enseñado, aprendido y transmitido de generación en generación (Sabatella, 2016; Stella, 2016). A su vez, consiste en un evento creativo que se renueva en cada ejecución, interpretada en función de los acontecimientos vividos –los conflictos territoriales– e inscribiéndole así el pedido para seguir adelante.

Las ofrendas y ceremonias a la Pachamama en Chuschagasta y Tolombón también son prácticas territoriales que ejemplifican que el territorio es un excedente o un resto político heterotópico respecto a la lógica normalizada y representacional de la política predominante. Constituye un excedente al lenguaje que hace inteligible, siempre desde una episteme moderna socio/euro y logocéntrica, qué puede ser incluido y tolerado como problema político (De La Cadena, 2020; Katzer,

2019; Cardona y Vargas, 2020), para dar paso a otros modos de relación, de estar y vivir en el territorio, en sí, a la vida y a lo creativo. En este sentido, recupero, también siguiendo a Grossberg (2003) y en función de lo mencionado antes, que la Pachamama y el territorio en sí, antes que manifestar una diferencia “respecto a”, es otro lugar de enunciación, una positividad en sí misma, al margen de cualquier relación y representación específica, con la capacidad particular, contextual y externa de afectar y ser afectado. Por otro, rescato que las ofrendas comenzaron a realizarse de forma pública a partir de la reorganización como comunidades indígenas y de la judicialización de los conflictos territoriales. La realización pública de estas ceremonias y ofrendas estuvo acompañada de la construcción de apachetas a lo largo del territorio de ambas comunidades. Tal como lo remarcaron los y las comuneras, por muchos años el vínculo ceremonial con la Madre Tierra se mantuvo en secreto, transmitiéndose así de generación en generación ante las situaciones de discriminación y hasta de represión recibidas por parte de terratenientes y otros actores, como el personal docente de las escuelas. Lo dicho toma eco también en el testimonio de otros referentes de pueblos originarios del noroeste argentino, como el de Iván Arjona Acoria (2019) del Pueblo-Nación Atacama. Él refiere que entre las prácticas prohibidas y penalizadas por la policía y la gendarmería se encontraba la celebración de la Pachamama, dado que consideraban a esta fiesta un “ámbito de bebida” y, por ende, de contravención del orden público dominante.

Destaco este primer momento de realización de las ofrendas de modo público y comunitario, el de la reorganización en comunidades indígenas y de judicialización de los conflictos territoriales, dado que ocurre ante el nuevo marco de derecho multiculturalista en Argentina. Como comenté, éste reconoció formalmente la diferencia étnica-cultural, habilitó un proceso de reorganización comunitaria –tras la creación de la figura de las comunidades indígenas y el Re.Na.CI–, de revalorización de la identidad indígena y, con ello, el que los y las chuschagastas y tolombones perdiesen miedo y ganasen valor sobre su autorreconocimiento como indígenas (Manzanelli, 2020a). En este primer momento, la aparición de las ofrendas de forma pública se vincula con el proceso de reivindicación identitaria-cultural.

Luego, la presencia de la ceremonia a la Pachamama comenzó a ser tolerada por actores dominantes –estatales y privados– e, incluso, vista como un medio –y valor mercantil– para promover el desarrollo turístico. No obstante, para los y las chuschagastas y tolombones, en cada ofrenda y ceremonia se recrea y se afirma el estar en el territorio, la pertenencia no de una forma abstracta, *a priori* o folclorizada, como puede reflejarse en folletos y otros discursos, sino mostrando su lado político, y, por lo tanto, de exceso. Un excedente que incomoda ya que se vincula con la defensa territorial al pedirle a la Madre Tierra que les dé ánimo y fuerza para continuar. Lo mismo ocurre con las manifestaciones de la Pachamama, de acuerdo con qué sucede durante la ofrenda, los y las comuneras presagian cómo resultarán las acciones. Estas experiencias de las ofrendas a la Madre Tierra no son las que se difunden en relación con el primer día de agosto, el llamado “pachamismo” por parte de dirigentes políticos; sino que estorban en cuanto le dan cuerpo al avance en los territorios. Asimismo ocurre con la construcción de las apachetas en lugares públicos como marcas territoriales ya que son el espacio donde realizan la ofrenda a la Pachamama de forma colectiva y visible. Desde esta óptica es que retomo lo mencionado por De La Cadena (2020) respecto a la insurgencia de las fuerzas y prácticas territoriales indígenas, que poseen la capacidad de perturbar, significativamente, las formaciones políticas prevaletientes al hacer ilegítima y, por lo tanto, al desnaturalizar, la exclusión de las prácticas indígenas de la arena público-política-institucional.

## Conclusiones

A lo largo del presente trabajo indagué en torno al rol político y la agencia del territorio a partir de las ofrendas y ceremonias a la Pachamama/Madre Tierra en el marco de conflictos territoriales en los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón. Como se observó, ante distintas situaciones, tanto cotidianas como de litigio territorial, los y las chuschagastas y tolombones han realizado dichas



ofrendas y ceremonias. Allí se vivencian diversas interrelaciones, por ejemplo, convidarle a *la Pacha* lo mismo que se está comiendo y bebiendo, ofrendarle y hacerla partícipe de los festejos y del hacerle frente a los avances de familias terratenientes. Por ello, las ofrendas y ceremonias fueron abordadas desde una mirada performativa, desde las prácticas y el estar allí. Desde esos otros lugares de enunciación, se resalta que en cada vínculo entre los y las comuneros y la Pachamama, ella es quien les ha ofrecido fuerza y valentía para seguir adelante y es fuente de vida. Así también se expresa en los testimonios de comuneros y comuneras como “*de la tierra venimos, somos territorio*”, “*defender la vida y el territorio*”, “*porque somos nosotros los que tenemos todavía la memoria viva*” y “*para nosotros el territorio es vida*”. La defensa del territorio no puede ser escindida de su propia agencia y de las interrelaciones creativas entre actores humanos y no humanos. Como se mostró, se vivencia el territorio como un excedente/resto político respecto a miradas etnogubernamentales que lo reducen a mera cosa, a un objeto a pacificar, controlar y administrar. En otros términos, desde esta mirada performativa, experiencial y de singularidad del territorio, se aprecia que se encuentra más allá de todo intento de reducción a lógicas normalizadas y representacionales, ubicables en los repertorios de la política multiculturalista indigenista, que lo simplifican, y de un medio para promover el desarrollo económico local, en línea con la división dicotómica entre naturaleza y humanidad/sociedad/cultura.

Ante la mirada de sectores empresariales y estatales que folclorizan las ofrendas a la Pachamama, en este trabajo se resaltó que el territorio en tanto lugar político, otro lugar de enunciación, es el espacio de lo vivido, de la memoria activa, tal y como demuestran las prácticas de la ofrenda. De esta forma, antes que un abordaje descontextualizado y cosificado, tal como se publicita en folletos de turismo, se realizó un análisis situado. Desde allí, se pudo observar que no siempre las ofrendas fueron realizadas de forma pública, sino a partir de la reorganización como comunidades indígenas y del reconocimiento formal, por parte del Estado argentino y luego provincial, a la diferencia étnico-cultural. Asimismo, también se mantienen en diversos momentos y prácticas cotidianas por fuera del mes de agosto.

Ahora bien, su carácter público ofrece aportes para comprender las ofrendas y ceremonias a la Pachamama/Madre Tierra, y en sí al territorio, como excedentes creativos de la lógica representacional, propia de la política multiculturalista étnica-indigenista. Las ceremonias y ofrendas muestran que el territorio, ya no visto de forma folclorizada, mercantilizada o como un medio para el desarrollo capitalista turístico, contiene el potencial de perturbar y molestar. La Pachamama otorga protección, se defiende, brinda fortaleza y también se enoja y castiga, por lo tanto, perturba y molesta, no puede ser ubicada dentro de un repertorio de multiculturalismo dado que excede la lógica de la tolerancia. Por último, nos desafía a vivenciar el territorio como otro lugar político de enunciación, uno donde hay otras formas de relación y experiencias que no pueden ser reducidas a la lógica representacional, sino tratada como un excedente político radical.

## Referencias

Almaraz, C. R. (2021). *Habitar otras hospitalidades. La teoría crítica baja del Manchao*. [Texto presentado en la defensa del Fórum de Tesis I del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca]. En imprenta.

Acuto, F. y Flores, C. (Comp.) (2019). *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Allen, C. J. (1988). *The Hold life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press,

Allen, C. J. (2015). The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En T. L. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (págs. 23-46). University Press of Colorado.

Arenas, P. y Ataliva, V. (2017). *Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Ente Provincial Bicentenario.

Arjona, I. (2019). El patrimonio atacameño en el presente. En F. Acuto y C. Flores (Comp.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (págs. 137-169). UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Arnold, D. Y. (2014). Introducción. En D. Arnold, D. Jiménez, J. Yapita (Coord.), *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales* (págs. 15-31). Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA.

Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105-119. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702706.pdf>

Barra, R. (2019). Para caminar bien sobre el territorio. En F. Acuto y C. Flores (Comp.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (págs. 49-54). UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/ameriacritica/3991>

Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (Coord.), *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (págs. 11-82). Colección Libros de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

De Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. de Sousa Santos y J. L. Exeni Rodríguez (Comps.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (págs. 11-49). Ediciones Abya-Yala Fundación Rosa Luxemburg.

Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA*, 23(1), 61-68. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1299>

Briones, C. (2008). Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?. En García Vázquez (Comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (págs. 35-58). Prometeo.

Cardona, H. y Vargas, N. (2020). Cuerpos, subjetividades y poder: biopolítica y estéticas urbanas en Medellín. *Tabula Rasa*, (34), 41-63. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.03>

Citro, S. (2013). La performance como arte y como campo académico (O de los encuentros y desencuentros de una extraña y vanguardista pareja newyorquina que ha querido expandirse por el mundo...). En M. del Mármol, G. Magri, A. S. Mora, M. Provenzano, M. Sáez y J. Verdenelli (Comp.), *Ni adentro ni afuera: articulaciones entre teoría y práctica en la escena del arte* (págs. 143-152). Club Hem Editores.

Condori, J. S. y Alancay, E. (2019). Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio desde la perspectiva del Pueblo Nación Diaguita. En F. Acuto y C. Flores (Comp.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (págs.123-130). UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Congreso General Constituyente. Constitución argentina de 1853. 1 de mayo de 1853. [https://www.constituteproject.org/constitution/Argentina\\_1994.pdf?lang=es](https://www.constituteproject.org/constitution/Argentina_1994.pdf?lang=es)

Asamblea Constituyente. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Decreto Legislativo 0 Registro Oficial 449 de 20-oct-2008. Última modificación: 13-jul-2011. <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/09/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador.pdf>

Comunidad indígena Pueblo de Tolombón. Personería Jurídica 053. Inscripción Re.Na.CI 2001 Resolución MDSyMA N° 0053 (16 de octubre de 2001). <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-115-2012-197896/texto>

Comunidad indígena Los Chuschagasta. Personería jurídica N°03. Inscripción Re.Na.CI 2002. Resolución Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) N° 03 (28 de febrero de 2002) <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-115-2012-197896/texto>

Constitución de la provincia de Tucumán (07 de junio de 2006). <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-0-123456789-0abc-defg-000-0000tvorpyel/actualizacion>

Convenio Num. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales (27 de junio de 1989) [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::p12100\\_instrument\\_id:312314](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::p12100_instrument_id:312314)

Cortés, N. y Vélez, J. (2018). La Magia De La Gubernamentalidad: El Caso De Los Pueblos Mágicos. *México Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, 7(2), 111-132. <http://www.remap.ugto.mx/index.php/remap/article/view/272>

Cortés, N. (2018). Bertha Dimas Huacuz y Grupo Tsinajpiriicha. Sïpiaata tsinajpekua. Plantas y prácticas medicinales de los p'urhépecha / Sïpiaata ka tsinajpekua p'urhepecheeri. Morelia: Secretaría de Cultura, PACMyC, Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(156), 291-295. <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.445>

Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913917002>

Dean, C. (2006). Rethinking Apacheta. *Ñawpa Pacha Journal of Andean Archaeology*, 28(1), 93-108. <https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.006>

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, (33), 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Espósito, G. (2015). La Pachamama en Jujuy: entre el cosmopolitismo del festival y la cosmopolítica de la celebración [Trabajo presentado en la XI Reunión de Antropología del MERCOSUR. Montevideo, Uruguay].

Espósito, G. (2017). Capítulo 5. La comunidad en disputa. En G. Espósito, *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca* (págs. 169-297). Prometeo.

Fernández, G. (2004). 3. Las mesas rituales. En G. Fernández, *Yatiris y ch'amakanis del antiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas testimoniales* (págs. 121-216). Ediciones Abya-Yala.

Ferrari, A. (2019). *Al encuentro con las wak'as: entidades humanas y no humanas en las tierras altas del valle Calchaquí norte (Salta, Argentina)* [Tesis doctoral, Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].

Gavazzo, N. (2006). Las danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e innovación en el campo cultural boliviano. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* (31), 79-105. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1668-81042006000200005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042006000200005&lng=es&tlng=es)

Gentile, M. E. (2005). Un poco más cerca de la apachita andina. *Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html>

Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?. En Hall, S.; Du Gay, P. (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 148-181). Amorrortu.

Jackson, J. E. y Warren, K. B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573 <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>

Jofré, I. (2020). Reflexiones para recuperar la sensibilidad. En J. Arthur de la Maza y P. Ayala Rocabado (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (págs. 13-23). Ministerio de Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una etnografía 'filolítica'. *Tabula Rasa*, 22, 31-51. <https://www.redalyc.org/journal/396/39640443002/>

Katzer, L. (2019). Etnografías desérticas. Reflexiones desde una antropología del nomadismo. *Revista Temas Sociológicos*, (23), 115-145. <https://doi.org/10.29344/07196458.23.1852>

Katzer, L. (2020). Presentación. Proyecciones de la antropología de la biopolítica. *Tabula Rasa*, (34), 11-18. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.01>

Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del Diablo. Discusiones sobre y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* (págs. 152-184). CICCUS/La Crujía.

Krmpotic, C. S. y Vargas, A. N. (2018). El día de los muertos y el cuidado del espíritu en el noroeste argentino. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad* 28(2), 227-247. <http://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.2018.cuhso.06.a08>

Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Harvey, D. (2020). *Razones para ser anticapitalistas*. CLACSO.

Ley 23.302. Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Objetivos. Comunidades Indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Adjudicación de Tierras. Planes de Educación, Salud y Vivienda (12 de noviembre de 1985). <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm>

Ley 26.160. Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes (23 de noviembre de 2006) <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm>

Manzanelli, M. D. P. (2020a). Somos pueblo, con autodeterminación libre y colectiva: reivindicaciones identitarias-organizativas de los Chuschagasta y Tolombón. *Tabula Rasa*, (34), 109-130. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.06>

Manzanelli, M. D. P. (2020b). Prácticas territoriales y de resistencia contemporáneas de los pueblos Chuschagasta y Tolombón (Valle de Choromoro, Argentina). *Cuadernos de antropología social*, (52), 87- 102. <https://doi.org/10.34096/cas.i52.7469>

Mamaní, A., Chocobar, A. y Chocobar, N. (2019). Proyecto "Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar", Comunidad Los Chuschagasta, Pueblo Nación Diaguita. En F. Acuto y C. Flores (Comps.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (págs.107-122). UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Milana, P., Ossola, M. y Sabio, M. V. (2015). Antropología social y alteridades indígenas. Salta (1984-2014). *Papeles de Trabajo* 9(16), 192-226. <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/pap-detrab/article/view/650>

Navanquiri, A. (2019) Para ser todos un mismo cuerpo. En F. Acuto y C. Flores (Comps.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (págs.79-83). UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Podjajcer, 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. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy* (36), 69-92. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18516802004>

Plastiné, I. y Páez, M. C. (2019). Mestizaje y resistencia en torno a la creencia en la Pachamama en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 34(57), 95-106. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/337130>

Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.CI) (1985). Resolución SDS N° 4811/1996. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Inscripción de Comunidades Indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

Resolución de Relevamiento Técnico, Jurídico y Catastral N°450/2014 (2014). Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (Re.Te.CI). Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Sabatella, M. E. (2016). Capítulo 4. Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto. En A. M. Ramos; C. Crespo y M. A. Tozzini (Comps.), *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (págs. 93-110). Editorial Universidad Nacional de Río Negro (UNRN).

Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. CLACSO, Plural Editores CEJIS, IWGIA.

Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Ediciones Abya-Yala.

Santos, M. (2000). La Naturaleza del Espacio: Técnica y tiempo. Tazón y emoción. Ariel.

Solorio, S. E. (2015). Rituales de transición y modernidad entre los otomíes de Bernal, Querétaro: historias locales de la celebración de la Santa Cruz. *Estudios de la Cultura Otopame*, 8(1), 275-287. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/49572>

Sosa, J. (2015). La fiesta de la Pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los Valles Calchaquíes tucumanos. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, XIII (XVIII), 31-58. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/200/130>

Stavenhagen, R. (2010). Multiculturalismo ¿para qué? Repensar América Latina desde la subalteridad: el desafío de Abya Yala. En N. Fernández (Comp.), *Los pueblos originarios: el debate necesario* (págs. 11-35; 75-130). CTA Ediciones: CLACSO, Instituto de Estudios y Formación de la CTA

Stefanoni, P. (2011). ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa*, 15, 261-264. <https://doi.org/10.25058/20112742.435>

Stella, V. (2016). Capítulo 3. Las rogativas mapuches como lugares políticos de la memoria. En A. M. Ramos, C. Crespo y M. A. Tozzini (Comps.), *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (págs. 71-92). Editorial UNRN.

Tola, F. (2019). No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino. *Etnográfica*; 23(2),489-513. <https://doi.org/10.4000/etnografica.6913>

Turner, V. W. (1980). Símbolos en el ritual Ndembu. En *La selva de los símbolos* (págs. 21-52). Siglo XXI.

Turner, V. W. (1988) [1912]. Liminalidad y communitas. En *El proceso ritual. Estructura y Anti-estructura* (págs. 101-136). Taurus.

Vitry, C. (2000). Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista 1 Escuela de Historia*, 1(1) Facultad de Humanidades, UNSa., 79-191. [https://www.academia.edu/4088416/Apachetas\\_y\\_mojones\\_marcadores\\_espaciales\\_del\\_paisaje\\_prehisp%C3%A1nico](https://www.academia.edu/4088416/Apachetas_y_mojones_marcadores_espaciales_del_paisaje_prehisp%C3%A1nico)

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar*. Tinta Limón.

Yúdice, G. (2002). Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales. En D. Mato y R de Trabajo, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO.

Zaffaroni, E. R. (2011). Punto 5. Entra en juego la cuestión ecológica. En *La Pachamama y el Humano* (págs. 63-70). Ediciones Madres de Plaza de Mayo-Ediciones Colihue.