

# Significación e historicidad en el paisaje campesino del valle Calchaquí Norte (provincia de Salta, Argentina)

MARÍA CECILIA PÁEZ, GIMENA ALÉ MARINANGELI Y MARÍA EUGENIA PRIETO

## 1. INTRODUCCIÓN

El análisis de la forma en que se relacionan los conceptos de *naturaleza* y *sociedad* ha sido una preocupación constante dentro de los desarrollos teóricos occidentales. El mundo racional y simbólico aparecía contrapuesto al dominio físico y natural, y esta diferencia sustentaba y justificaba la hegemonía de uno sobre el otro. Distintas posturas sostuvieron esta dualidad como base de su teoría, desde las visiones más ortodoxas del materialismo moderno hasta los defensores del determinismo ambiental (Descolá & Pálsson, 2001).

El cuestionamiento a este análisis escindido de la realidad que fuera propuesto a fines de la década de 1980 (Latour, 1992) fue desarrollado en profundidad por teóricos

Recepción: 2013-03-12 • Revisión: 2015-02-17 • Aceptación: 2015-03-20

**María Cecilia Páez** es doctora en Ciencias Naturales e investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Dirección para correspondencia: Museo de La Plata, Av. Paseo del Bosque s/n. División de Arqueología, 1900 La Plata (Argentina). C. e. [ceciliapaez@gmail.com](mailto:ceciliapaez@gmail.com); [ceciliapaez@conicet.gov.ar](mailto:ceciliapaez@conicet.gov.ar)

**Gimena Alé Marinangeli** es licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata. Dirección para correspondencia: Calle 47, n.º 239, dpto. 1.º B, 1900 La Plata (Argentina). C. e. [gimeale\\_16@hotmail.com](mailto:gimeale_16@hotmail.com)

**María Eugenia Prieto** es licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata. Dirección para correspondencia: Calle 12, n.º 1243, dpto. 8.º C, 1900 La Plata (Argentina). C. e. [prietoeugenia@gmail.com](mailto:prietoeugenia@gmail.com); [eugeniaprieto@outlook.com](mailto:eugeniaprieto@outlook.com)

como Ingold (1993) y Descolá (2001). En este trabajo, Descolá desnuda antropológicamente «otras» lógicas, mostrando la trascendencia de las ontologías no dicotomizadas del mundo real. Su análisis de la cosmología animista de las sociedades no occidentales le permite reflexionar acerca de la importancia de comprender que los objetos –y sujetos– se construyen en las relaciones cotidianas. Así,

*[...] es posible que una vez que nos hayamos deshecho de la vieja retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos (Descolá, 2001: 121).*

El contacto con nuevas ontologías no occidentales lleva a extender aquellas relaciones, que originalmente estaban limitadas al mundo de los sujetos, a aquellos otros espacios con los que los humanos interactúan y que integran la cotidianidad de un grupo.

En este marco epistémico debe entenderse el concepto de *paisaje* como una posición unificadora frente a la dicotomía naturaleza-cultura (Urquijo, 2008; Urquijo & Barrera, 2009).

Es así que los paisajes y los lugares dejan de concebirse como entidades preexistentes y ajenas al accionar de los sujetos, para configurarse como elaboraciones sociales portadoras de significados fundados a partir de las prácticas y valoraciones otorgadas al entorno (Hirsch, 1995; Piazzini, 2006). El paisaje comienza a ser entendido como un sustrato en continuo movimiento, constituyente esencial de los procesos culturales que nutren las identidades locales y en el cual éstas se enraízan (Criado, 1991, 1993; Anschuetz, Wils-husen & Scheik, 2001). Se vuelve evidente, de esta manera, la íntima relación entre espacio, pensamiento y sociedad, donde la construcción del paisaje aparece como parte fundamental del proceso social de consolidación de la realidad a partir de un conjunto de saberes vigentes en un contexto particular (Criado, 1993).

Así, la experiencia cotidiana creativa se desenvuelve en cualquier matriz social a partir de la puesta en marcha de una serie de relaciones de los sujetos entre sí, y entre los sujetos y los objetos (Ingold, 1993), en donde los elementos no existen como tales, enajenados de las relaciones que los constituyen (Descolá, 2001). Bajo esta perspectiva adquiere sentido el estudio de determinados elementos del paisaje que constituyen la materialización del vínculo entre los sujetos, y de ellos con su entorno. En este trabajo nos proponemos reflexionar sobre estas cuestiones a partir del registro prehispánico de las *huanacas*

y la forma en que éstas son resignificadas en la actualidad a través de la tradición y la memoria por parte de una comunidad andina de la provincia de Salta (Argentina).

## 2. EL PAISAJE ANDINO

En su aspecto territorial, lo andino tiene como escenario las zonas de la cordillera de los Andes de América del Sur, que se encuentran entre los 3.000 y los 6.000 metros aproximadamente, ubicadas al oeste de sus altas cumbres. Dentro de la configuración de los estados nacionales actuales se encuentra distribuido entre el norte de Chile, el noroeste argentino, el altiplano boliviano, la sierra peruana y las regiones altoandinas de Ecuador y Colombia. Desde antaño, sus pobladores se han constituido en este paisaje vertical, donde el control de los pisos térmicos ha resultado en el aprovechamiento máximo de sus recursos (Murra, 1978). Asimismo, este marco ecológico peculiar engloba una experiencia colectiva que ha trascendido los límites políticos, étnicos y temporales constituyéndose en un modo de vida propio (Estermann, 1998).

En este contexto, el sujeto andino es el *campesino*, concepto que ha sido definido desde los más variados marcos teóricos, de los cuales han resultado caracterizaciones dispares (Tocancipá-Falla, 2005). No obstante, existe un punto en común a todas ellas que radica en que la familia es la unidad económica fundamental de producción y de consumo (Chayanov, 1979; Llambí, 1986). De esta manera, la mano de obra y las relaciones de trabajo prevalecientes en la producción campesina corresponden al grupo doméstico (Llambí, 1981), el cual a su vez consume los alimentos obtenidos, más allá de que disponga de estrategias productivas complementarias, como la introducción de sus productos en el mercado (Shanin, 1976; Torres, 1985; Pais, 2011).

La comunidad campesina podría caracterizarse como un *fenómeno social total* (Mauss, 1950), una institución compleja compuesta por múltiples factores no sólo económicos, sino también sociales, políticos, culturales e identitarios (Montoya, 2005; Hernández Aracena, 1993-1994). Del interjuego de todos ellos resulta una organización social de la producción con características que le son propias: la posesión comunal de la tierra para su uso agrícola y ganadero, una organización de la producción donde se aseguren las condiciones de reproducción de la vida, y ciertos tipos de intercambios, cooperación y trueque (Kroeber, 1948; Montoya, 2005; Hocsmán, 2003). Este modo de organizar la producción supera lo estrictamente económico, interviniendo en las relaciones comunales y conformando una sociedad donde cada aspecto debe considerarse de modo holístico e integral, debido a que se encuentra imbricado dentro del entramado social (Cadena, 1986).

Frente a esto, el saber es construido en una relación recíproca entre lo humano, la naturaleza y lo sagrado. En esta trama relacional se entrelazan la Pachamama y los antepasados, siendo éstos garantes y condición de posibilidad de la vida, la continuidad moral y la perpetuación en el tiempo (Estermann, 1998; Kessel & Salas, 2002). Así, todos los procesos y fenómenos naturales, sumados a los conocimientos de sus habitantes, están involucrados en una *crianza de la vida* (Kessel & Salas, 2002: 13). Criar implica, no obstante, mutualidad, en el sentido de que lo criado, te cría. De este modo, la sacralidad de la naturaleza otorga un sentido muy diferente a la tecnología agrícola, al trabajo en la chacra y a la economía andina en general, un sentido que trasciende el significado materialista y secular propio de la órbita occidental (*Ibid.*).

El contenido fundamental de esta cosmología se despliega en una fuerte tradición oral. Sus manifestaciones concretas abarcan un sinnúmero de elementos simbólicos y materiales, donde el ritual ocupa un lugar privilegiado en la inteligibilidad y trascendencia de este modo de ser y ver el mundo (Estermann, 1998). En él se reproducen y transmiten valores, al tiempo que se gestan otros nuevos, por lo que el rito se vuelve un elemento clave en la comprensión de su ideología (Da Matta, 2002). En este sentido, un aspecto central es su constante actualización, por cuanto en un marco de formalidad y repetición se incorporan elementos que tienen que ver con el contexto social y cultural contemporáneo de los sujetos que lo reproducen (Aguado & Portal, 1992).

### 3. EL PAISAJE ARQUEOLÓGICO. HUANCASY RITUALES EN EL MUNDO ANDINO PREHISPÁNICO

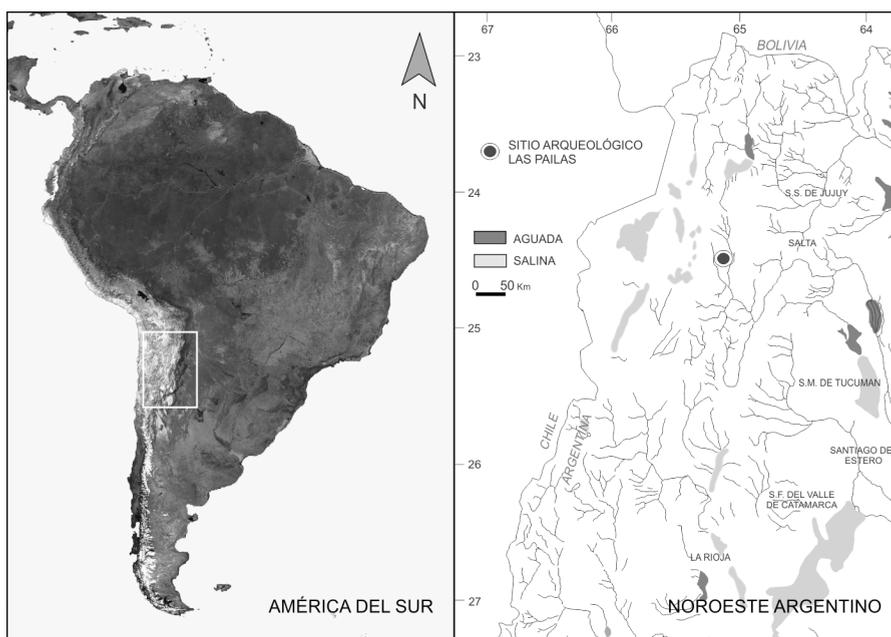
Desde el punto de vista geográfico y cultural, el noroeste argentino (NOA)<sup>1</sup> forma parte del área andina meridional en conjunto con el norte de Chile, el altiplano boliviano y el extremo sur de la costa y sierra peruanas (Raffino, 1975, 1999; González, 1979). Este gran sector se suma a las áreas andinas central y septentrional, para conformar lo que ha sido definido como la *superárea andina*, siguiendo la terminología de Lumbreras (1969). Consecuentemente, esta segmentación territorial ha resultado en una división del trabajo arqueológico dentro de los correspondientes estados nacionales actuales. En la medida en que los desarrollos disciplinares se consolidaron y las fronteras internacionales fueron su-

---

1. Según RAFFINO (1975: 22): *se entiende por Noroeste argentino a la parte del territorio convencionalmente delimitada por la actual frontera política con Bolivia y Chile, que marca sus límites norte y oeste. Por el sur y el este su delimitación puede trazarse siguiendo una línea sinuosa que parte de la zona de los ríos Atuel y Diamante, en los valles pre-andinos meridionales de Mendoza (...) hacia las Sierras Centrales de [las provincias de] San Luis y Córdoba, continuándose más hacia el norte con las estribaciones orientales de las Sierras Subandinas de [las provincias de] Santiago del Estero, Tucumán y Salta.*

peradas, se hizo posible la integración de las investigaciones en interpretaciones de mayor alcance. De este modo, comenzaron a vislumbrarse relaciones interculturales y problemáticas comunes, en las que adquirió sentido la referencia a una temática *andina*, ya no localizada, sino entendida en términos de un fenómeno regional con sus especificidades propias.

**MAPA 1**  
**Ubicación del sitio arqueológico Las Pailas. Departamento de Cachi, provincia de Salta, Argentina**

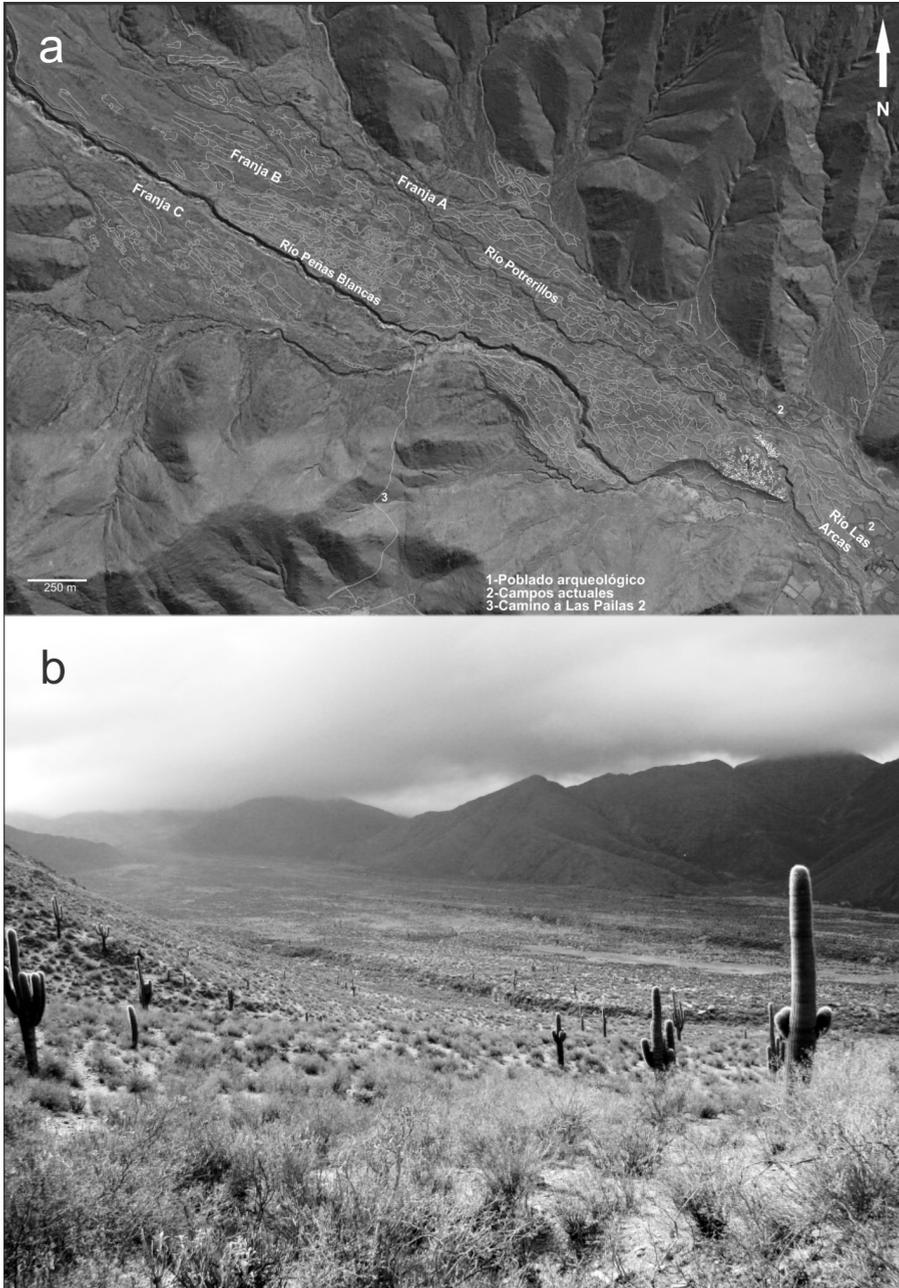


Fuente: adaptado de Raffino (2007).

En relación más íntima con el área de estudio, los valles calchaquíes se refieren a una subregión ecológica del NOA, que históricamente ha revestido gran importancia en la arqueología argentina por las manifestaciones culturales, simbólicas y político-económicas que allí tuvieron lugar (González, 1979; Tarragó, 2003). En este marco regional podemos ubicar el sitio arqueológico Las Pailas, situado a los  $25^{\circ}02'05''$  de latitud sur y  $66^{\circ}13'25''$  de longitud oeste. Localizado en el departamento Cachi, provincia de Salta (Mapa 1), fue investigado inicialmente en la década de 1970 por la doctora M. N. Tarragó de la Universidad de Buenos Aires. Estas investigaciones fueron retomadas treinta años después por las autoras de este artículo. Se trata de uno de los espacios de cultivo prehispánicos de mayor extensión e importancia para la producción de la región. Esto se habría visto

## MAPA 2

(a) Mapa del sitio arqueológico Las Pailas (Cachi, Salta); (b) Vista panorámica del sitio, ubicado entre los 3000 y 3500 msnm



Fuente: a) adaptado de Páez *et al.* (2012); b) elaboración propia.

favorecido por las características ambientales, fundamentalmente hidrológicas, al contar con cursos de agua permanentes en sus proximidades, derivados del deshielo del Nevado de Cachi.

El sitio ocupa aproximadamente quinientas hectáreas, aunque los vestigios semides-truidos por la ocupación actual dan cuenta de doscientas hectáreas más. La mayor parte de esta superficie está conformada por terrenos que habrían estado destinados a la siembra a través de cuadros de cultivo de dimensiones y morfología variables (Mapa 2). Un sector más pequeño, contiguo al anterior, serviría de residencia para la población que, de manera permanente o transitoria, se ocupaba de la producción de los campos (Páez, Giovannetti & Raffino, 2012; Páez & Giovannetti, 2014; Prieto *et al.*, 2012; Tarragó, 1977). Aquí se habrían desarrollado, asimismo, actividades de procesamiento de los productos cultivados, lo que se desprende de la abundancia de estructuras de molienda distribuidas por toda su extensión (Páez, Giovannetti & Raffino, 2012).

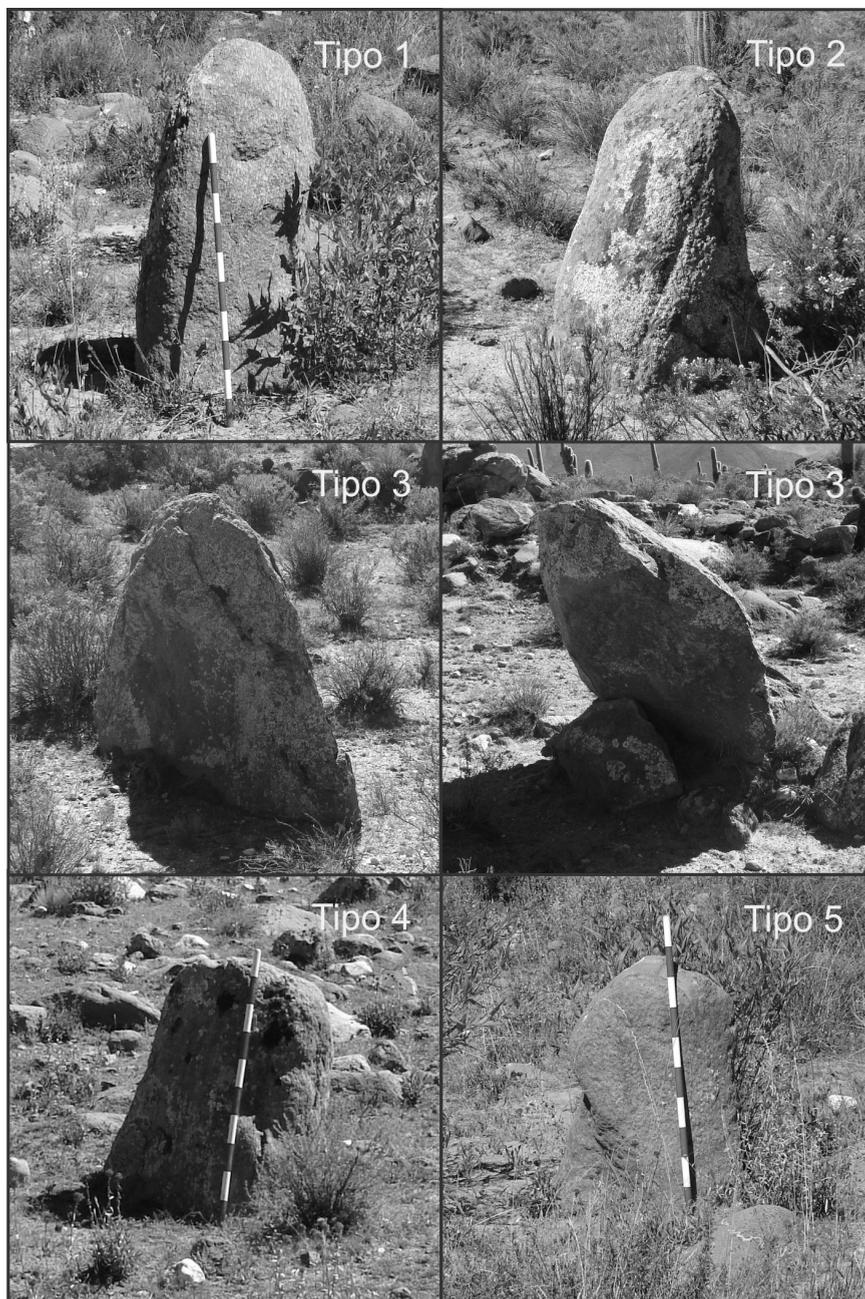
El sitio fue dividido para su estudio en tres franjas longitudinales en el sentido de la pendiente (NW-SE). El poblado semiconglomerado junto a una gran extensión de campos de cultivo comprenden el sector medio, denominado franja B, mientras que en las franjas A y C, a cada lado de los ríos mencionados, se encuentra la mayor extensión de campos de cultivo y estructuras asociadas a la función agrícola (*Ibid.*).

Una particularidad presente en la mayor parte de los campos que componen el sitio es la presencia de rocas paradas en el medio de ellos que, de manera individual o en grupos de a dos, resaltan en el paisaje delimitado de los cuadros. En su mayor parte se disponen verticalmente con alturas aproximadas del orden de los 0,50 metros, aunque en algunos casos pueden alcanzar 1,5 metros, con un ancho variable. Se trata de rocas del lugar, de origen metamórfico o granítico, que fueron reacomodadas en tal posición aun a costo de disminuir la superficie neta de siembra. El análisis técnico de sus características y dimensiones nos llevó a establecer una clasificación en cinco tipos, que fueron de utilidad a los fines de analizar la variabilidad del registro arqueológico presente (Ilustración 1).

En dicha clasificación, la forma del contorno se mostró como el aspecto central que considerar, con medidas de alto y ancho variables dentro de cada tipo. El tipo 1 abarca rocas que presentan el extremo superior redondeado, con un ancho equivalente en su base; esto es, ambos lados se mantienen relativamente paralelos entre sí. El tipo 2 presenta, asimismo, la parte superior redondeada, pero unos centímetros por debajo muestra una inflexión, de modo que su base presenta mayor diámetro. No se trata de bloques planos; exhiben, por el contrario, una base cuya sección es redondeada. El tipo 3 comprende blo-

### ILUSTRACIÓN 1

Tipos de piedras paradas (*huancas*) ubicadas en medio de los recintos de siembra del sitio arqueológico Las Pailas (Cachi, Salta)



Fuente: elaboración propia.

ques con el extremo superior puntiagudo, con un contorno en forma de parábola y una base ancha. Se trata de rocas adelgazadas en las caras frontal y posterior. Su orientación es variable, y pueden estar plantadas verticalmente en el suelo o inclinadas a distintos grados. El tipo 4 abarca rocas que presentan su extremo superior aplanado, a la manera de una mesada. Es probable que éstas hayan sido trabajadas mediante rebajado o pulido para lograr tal superficie. Por último, el tipo 5 corresponde a una categoría amplia, que incluye aquellos elementos que ostentan una morfología irregular (Páez, Marinangeli & Prieto, 2014).

Similares estructuras fueron identificadas en otros sitios arqueológicos de la región surandina (Ilustración 2). Tal es el caso de Coctaca (Jujuy, Argentina), Tarija y Potosí (Bolivia). Estas piedras están, o bien trabajadas en su parte superior a fin de obtener superficies planas factibles de funcionar de asiento para ofrendas, o bien terminan en una superficie en punta obtenida artificialmente por tallado. En las referencias bibliográficas se destaca su vinculación no sólo con los campos agrícolas, sino también con otras estructuras relacionadas con la producción, como es el caso de los recintos para almacenamiento o *collcas* (Manzo, 2010).

## ILUSTRACIÓN 2

Comparación establecida entre *huancas* de Las Pailas, Salta (a) y Coctaca, Jujuy (b)



Fuente: Las Pailas: elaboración propia; Coctaca: Manzo (2010: láminas 7 y 8).

El análisis contextual de las piedras prehispánicas ha permitido, tanto en el caso de Las Pailas como en el de los otros sitios de la región, vincularlas con las prácticas rituales que se habrían realizado en pos de favorecer la productividad de la tierra (Manzo, 2010; Páez, Marinangeli & Prieto, 2014). En este sentido, en el registro etnohistórico existente para el área andina, se hace mención a la presencia de *huancas* para referirse a monolitos tutelares que resguardaban la posesión de la tierra y favorecían su productividad (Avendaño, 1648; Arriaga, 1968). Se trata de piedras alargadas de composición granítica o de mármol, que pueden ser lisas o tomar aspecto zoomorfo o antropomorfo, y alturas variables (Duviols, 1979), a las que se ofrecían sacrificios en relación al calendario agrícola (Duviols, 1978, 1979).

En su análisis, Duviols (1979) lleva a cabo una diferenciación entre *huancas* urbanas y campestres. Si bien ambas pueden compartir aspectos morfológicos y dimensionales, así como una simbología vinculada al culto a los antepasados, su relación con los espacios urbanos y rurales es la que les confiere las particularidades de su significado. Aquellas *huancas* que se relacionan con los pueblos o núcleos urbanos se denominan *marca* o *llacta*, en tanto aquellas ubicadas en los campos se designan *chakra*. Así, los vocablos quechua *marcayoc* y *chacrayoc*, respectivamente, aluden a dos categorías o grupos dentro de las *huancas*. Las primeras estarían destinadas a la protección de los poblados, en tanto las segundas velarían por la fertilidad de los campos sembrados, en cuyo centro se ubicarían, con la cara principal orientada hacia el naciente, posiblemente por cuestiones de orden astronómico (*Ibid.*).

En el registro etnográfico también se encuentran menciones a elementos rituales vinculados a la producción en poblaciones campesinas andinas. Así, para la comunidad de Huaros-Canta, en Perú, Farfán Lobatón (2002) describe estructuras simbólicas asociadas a rituales en torno al agua y la fertilidad, tales como los cerros donde viven los ancestros y piedras *huancas* que los representan y aseguran la fertilidad de la tierra, los animales y la continuidad del agua, así como otros elementos del espacio con simbología ritual regulados por el ciclo agrario utilizado.

Por otro lado, Robin Azevedo (2010) menciona el uso ritual de monolitos de piedra para asegurar la fertilidad de la producción en Chumbivilcas, una zona de puna en Perú. Esta autora hace referencia a la continuidad histórica de dos tipos de estructuras similares en forma y función para los rituales de fertilidad. De esta manera, propone el uso de los *ramaderos* por parte de los pobladores actuales, piedras asociadas al cuidado y fertilidad animal, que se relacionarían con las *huancas*<sup>2</sup> presentes en el registro etnohistórico

---

2. La autora las describe usando el vocablo en quechua (*wankas*).

y arqueológico, en tanto elementos propiciatorios de la fecundidad de la naturaleza. En concordancia, los *ramaderos* también presentarían una forma relativamente similar a la de las *huancas* con un predominio de la morfología fálica.

#### 4. EL SIGNIFICADO DE LAS *HUANCAS* EN LA ACTUALIDAD. ANÁLISIS A PARTIR DEL REGISTRO ETNOGRÁFICO

A partir de nuestros trabajos de campo etnográficos, realizados entre los años 2010 y 2012 en las cercanías del sitio arqueológico Las Pailas, hemos podido detectar dos fenómenos de importancia en relación al vínculo de los pobladores actuales con el registro material de las *huancas* prehispánicas a las que hicimos referencia: a) su persistencia física en medio de las parcelas actualmente cultivadas; b) la existencia de rituales orientados a favorecer la fertilidad de la tierra, aunque ya no se realicen junto a las *huancas*.

##### ILUSTRACIÓN 3

***Huanca* arqueológica ubicada en medio de un campo actualmente sembrado, formando parte de la chacra de una familia que habita en las proximidades del sitio arqueológico Las Pailas (Cachi, Salta).**



Fuente: elaboración propia.

a) En medio de los campos utilizados actualmente para la siembra pudo observarse la persistencia de estas *huancas* que habrían formado parte del paisaje arqueológico prehispá-

nico. En tal sentido, es claro que las características morfológicas y dimensionales de las piedras paradas no se presentarían como un impedimento en el caso de que necesitaran ser retiradas para la optimización de las superficies en el presente. En muchos casos, piedras de dimensiones similares forman parte de las paredes perimetrales de los campos, por lo que, de ser necesaria su extracción, éstas podrían haberse sumado a las estructuras de delimitación. Por otro lado, el arado de los campos actuales se ajusta a los bloques centrales, lo que obliga a interrumpir su trayecto durante la preparación de la tierra para la siembras (Ilustración 3).

La explicación de los campesinos<sup>3</sup> en torno a los motivos por los cuales no fueron retiradas alude a que:

*Algunas pueden ser ofrendas también, y otras que no han tenido tiempo de sacarlas. Ahora los vecinos si hacen ofrendas, ahí en la raya en el momento de trasplantar el pimiento o de sembrar alguna semilla con la pala, mientras lo hacen le echan vino, coca, agua bendita; a mí me dicen, lo hacen entre varias familias porque para trasplantar se necesitan varias familias (María, 50 años).*

*[...] esas piedras puede ser que al limpiar el rastrojo quede alguna piedra, o que estén por ofrendas a la Pacha, en los rastrojos o en los canales. Después de la señalada se ofrendan pedazos de orejas de los animales, pero ahora no es muy común, la gente ya no lo hace (Jorge, 42 años).*

En los relatos orales obtenidos, las menciones acerca del uso de las piedras para fines rituales se remontan a dos generaciones atrás. Asumiendo que, en la actualidad, los rituales a la Madre Tierra suelen realizarse en espacios en donde no necesariamente hay un elemento material impuesto, la preservación de estas piedras centrales rescataría, aún, parte del valor prehispánico asociado a las *huanacas*. En las generaciones sucesivas parecería intuirse algo de ello en el respeto a lo que fue venerado por los abuelos, un valor simbólico que se conserva en la memoria de las tradiciones, aunque no en las tradiciones mismas. Lo mismo sucede con otros aspectos tradicionales, que los pobladores tienden a recordar o rescatar en la memoria colectiva. En este sentido, se mencionan la señalada, el carnaval, la elaboración de chicha y comidas tradicionales, la cerámica artesanal, etc.

Este fenómeno puede rastrearse en otros aspectos de la vida campesina, también vinculados con la producción, aunque no con el mundo simbólico. El uso de fertilizantes químicos como medio para incrementar la productividad agrícola, por ejemplo, ha sido in-

---

3. La edad y los nombres de los entrevistados han sido modificados para preservar su anonimato.

corporado tardíamente frente a las demandas del mercado. Su uso afecta a los productos que destinan a la comercialización por sus reconocidos beneficios para incrementar el volumen cultivado. Sin embargo, en aquellos cultivos reservados para consumo propio no emplean ningún tipo de químicos para evitar «contaminar» los productos.

Esta concepción pareciera confrontar lo mercantil y lo tradicional, ubicando a lo primero como una transgresión. Así, las asociaciones y paridades entre mercantil/contaminado y tradicional/puro reflejarían, como en el caso de las *huanacas*, la resistencia a la pérdida de las prácticas propias o ancestrales sostenidas en la memoria colectiva, pero vulnerables a los artificios de las lógicas occidentales. El cambio en las prácticas de siembra se ubica, entonces, como una condición obligada frente a condicionamientos externos de tipo económico, manteniendo una distancia en los modos de hacer según el destino de la producción.

b) Cuatro tipos de manifestaciones rituales pudieron identificarse entre los pobladores locales. Una de ellas se relaciona con los preceptos de la Iglesia católica, reproducidos a partir del calendario litúrgico (misa dominical y celebraciones anuales del culto oficial) y los sacramentos. La segunda también está vinculada al culto católico, pero reviste otra dinámica. Las peregrinaciones anuales para el festejo de la virgen del Milagro, que tienen lugar el 15 de septiembre, por ejemplo, reúnen y movilizan a la población, posicionadas localmente en el marco de un festejo de alcance provincial. El tercer tipo tiene que ver con las festividades ancestrales de carácter comunal que han sido recientemente «recuperadas» por los pobladores, vinculadas a la reivindicación de la identidad indígena. El festejo del Carnaval –que venía siendo impulsado por las gestiones municipales– ha comenzado a realizarse en cada una de las divisiones o partidos, organizado por las comunidades indígenas, que han incorporado al ritual una gran cantidad de elementos ancestrales. Finalmente, el cuarto tipo está relacionado con los ritos –católicos o ancestrales– que se desarrollan en el ámbito del parentesco. Centraremos la atención particularmente en este punto, dado que es en él donde ubicamos los rituales de la Pachamama o Madre Tierra.

La Pachamama personifica a la tierra divinizada, como madre de todos los hombres y principal promotora de la fertilidad (Mariscotti, 1978). Durante la ceremonia dedicada a ella se realiza un orificio en la tierra, se vierten vino y agua bendita, se deja coca o tabaco, y luego se vuelve a cubrir con tierra. Estos rituales de producción que acompañan a las actividades agrícolas tienen la función de estimular simbólicamente el desarrollo de la siembra, y agradecer y vitalizar la fuente divina de la vida, favoreciendo la reciprocidad entre el hombre y su medio natural (Kessel, 2000; Kessel & Condori, 1992). En este sentido, la noción de reciprocidad representa un aspecto fundamental para la reproduc-

ción social andina y su cosmología (Alberti & Mayer, 1974; Mayer, 1994; Golte & Cadena, 1986).

De acuerdo con los relatos orales de los pobladores, si bien hay una fecha en particular para el festejo a la Madre Tierra dentro del calendario festivo comunal, el ritual es reproducido en el ámbito familiar o de grupo de parentesco en instancias vinculadas a lo agrícola. Una de ellas es la *torna*, donde las familias se reúnen a la hora de sembrar los campos (rastrojo/potrero), y se ayudan entre sí. Durante estas reuniones se come y bebe, y se realizan ofrecimientos a la Tierra. Con el correr de los años, la cooperación entre familias ha ido disminuyendo y actualmente las ofrendas votivas a la hora de sembrar son realizadas por cada familia individualmente, restringiéndose al ámbito de lo doméstico.

Un aspecto que resalta en los símbolos que participan del ritual es la combinación de elementos cristianos y tradicionales en un rito que es, en origen, ancestral. El agua bendita es tal vez el elemento más significativo, que denota la incorporación y naturalización de lo cristiano en estructuras simbólico-rituales prehispánicas. De esta manera, la síntesis ritual generada es un reflejo inequívoco de condiciones que operan en el mundo social y cultural de los actores, intersectadas por históricas relaciones de poder que se iniciaron con la conquista española y se legitimaron a través de las estructuras políticas y religiosas posteriores.

## 5. LAS HUANCAS: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MEMORIA

*La piedra siempre acogió la memoria*, reflexiona Candau<sup>4</sup> con relación a los monumentos como narrativas conscientes de una memoria colectiva. Estos monolitos actuales son creados con una función primaria, que es la de la transmisión mnemónica dentro del grupo. De allí que surjan como políticas orientadas a fomentar la pertenencia y la identidad.

Las *huancas*, en cambio, se erigen en lugares de memoria involuntaria. Es decir, fueron creadas como parte de prácticas tradicionales, por lo que su protagonismo en la memoria colectiva pasada y actual debe comprenderse en íntima intrincación con las tradiciones. Aunque no fueron concebidas *para* vehicular la memoria, se transformaron en transmisores importantes a través, otrora, de la reproducción de prácticas rituales y, actualmente, en estructuras de recuerdo para la identidad colectiva.

---

4. CANDAU (2002: 93).

Este cambio en la percepción de los grupos debe entenderse a partir de la historicidad de los pueblos y del impacto de la conquista española en las identidades prehispánicas. Los rituales agrícolas, fundamentales para la reproducción de la cosmología andina, y que están asociados a la reafirmación de los vínculos y la construcción de identidades (Gose, 2004), habrían entrado en tensión con el nuevo régimen cultural e ideológico impuesto por la conquista. Entonces, ¿cómo entender la pervivencia del registro material de las *huancas* en la actualidad y la persistencia de rituales ancestrales como el culto a la Pachamama?

Es posible pensar que las prácticas culturales, lejos de una pretensión estática, son espacios negociados y reactualizados constantemente, generación tras generación, conforme a procesos administrativos, sociales y políticos (Nates & Perez, 1997). Los cambios en la configuración política acaecidos tras la conquista española implicaron el pasaje de la forma de vida campesina prehispánica a la imposición de instituciones coloniales, que supusieron la desterritorialización de las poblaciones indígenas y una posterior reocupación por la necesidad de mano de obra para haciendas y estancias (Lera, 2011; Rodríguez, 2008).

Actualmente, las políticas de reestructuración territorial del Estado-nación han derivado en una tensión creciente entre los intereses económicos de los grandes terratenientes y los derechos históricos de posesión comunal de la tierra por parte de los habitantes tradicionales de estos territorios organizados en comunidades indígenas. En este marco contextual, tradición y modernidad se conjugan, cada una con sus propios intereses derivados, redefiniendo el sentido de las prácticas culturales en un espacio social donde se encuentran lo simbólico y lo económico, en un intento de articulación siempre conflictiva.

## 6. CONCLUSIONES

El registro de las *huancas*, en tanto objetos materiales que simbolizan la ontología de un grupo humano, ha pervivido a lo largo de generaciones en un paisaje social en constante negociación y actualización. La evidencia que nos muestra la arqueología posiciona a estas piedras como parte de rituales vinculados a la fertilidad de los campos, asumiendo un papel central en el simbolismo de las sociedades campesinas de tiempos prehispánicos. A lo largo de las generaciones, la práctica relacionada con las piedras se ha ido modificando conforme a las nuevas condiciones históricas y sociales de los pobladores del lugar para quienes ahora las *huancas* representan los testigos de un tiempo pasado. Así, el hecho de que permanezcan dentro de los campos que utilizan actualmente para la siembra, aunque no practiquen rituales de fertilidad junto a ellas, da cuenta de que las pie-

dras conservan aún un lugar en la memoria colectiva, lo que hace que de alguna manera sigan estando presentes en la práctica cotidiana.

Esta mutación de sentido respondería –o se relacionaría– con los cambios en el contexto histórico tras la conquista española y la anulación de las lógicas ancestrales. La práctica violenta de extirpación de idolatrías como recurso para la imposición del nuevo orden ideológico –y su consecuente consolidación– habría ocasionado que muchas de ellas se depositaran desarticuladas en la memoria colectiva, lugar en donde se mantienen en la actualidad.

En este andamiaje contextual podría entenderse la imposibilidad de los actores locales de racionalizar su pervivencia –lo que queda reflejado en los relatos orales–, a la par de la importancia de conservarlas –lo que se manifiesta en la práctica material–. Es quizás porque forman parte de *su historia* como mudos testigos de un relato, otrora desarticulado, que necesita rearmarse como una condición histórica para la acción social y política que acontece en el presente.

## AGRADECIMIENTOS

Deseamos expresar nuestra gratitud a los pobladores de Cachi (Salta) por compartir su cotidianeidad con nosotras. También agradecemos los comentarios recibidos por los revisores anónimos de *Historia Agraria* y colegas arqueólogos, que contribuyeron a mejorar la versión final del manuscrito. No obstante, la responsabilidad de lo aquí expresado es exclusivamente nuestra.

## REFERENCIAS

- AGUADO, J. C. & PORTAL, A. M. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana.
- ALBERTI, G. & MAYER, E. (1974). Reciprocidad andina: Ayer y hoy. En G. ALBERTI & E. MAYER (Comps.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos* (pp. 13-33) (1.<sup>a</sup> ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ANSCHUETZ, K. F., WILSHUSEN, R. H. & SCHEICK, CH. L. (2001). An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research*, 9 (2), 152-197.
- ARRIAGA, P. J. DE (1968 [1621]). Extirpación de la idolatría del Perú. En F. ESTEVE (Ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX).

- AVENDAÑO, F. D. (1648). *Sermones de los misterios de nuestra santa fé católica en lengua castellana, y la general del Inca*. Lima: Jorge López de Herrera.
- CADENA, M. DE LA (1986). Cooperación y mercado en la organización comunal andina (3.<sup>a</sup> ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Antropología, 1, doc. de trabajo n.º 2). <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iep/ddt002.pdf>
- CANAU, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CHAYANOV, A. (1979). La organización de la unidad económica campesina: Introducción. En O. PLAZA. *Economía campesina* (pp. 107-135). Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- CRiado, F. (1991). Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropología Americana*, (24), 5-30.
- CRiado, F. (1993). Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, (2), 9-56.
- CURTONI, R. P. (2009). Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica. En R. BARBERENA, K. BORAZZO & L. A. BORRERO (Eds.), *Perspectivas actuales en arqueología argentina* (pp. 15-31). Buenos Aires: CONICET-IMHICIHU.
- DA MATTA, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes: Hacia una sociología del dilema brasileño*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- DESCOLÁ, P. (2001). Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En P. DESCOLÁ & G. PÁLSSON (Coords.), *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México, DF: Siglo XXI.
- DESCOLÁ, P. & PÁLSSON, G. (2001). Introducción. En P. DESCOLÁ & G. PÁLSSON (Coords.), *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas* (pp. 11-33). México, DF: Siglo XXI.
- DUVIOLS, P. (1978). Un symbolisme andin du double: La lithomorphose de l'ancêtre. En *Actes du XLIIe Congrès international des américanistes: Congrès du centenaire* (pp. 359-364). Paris: Société des américanistes.
- DUVIOLS, P. (1979). Un symbolisme de l'occupation, de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: Le monolithe «huanca» et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme*, 19 (2), 7-31.
- ESTERMANN, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- FARFÁN LOBATÓN, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 31 (1), 116-142.
- GOLTE, J. & CADENA, M. DE LA (1986). La codeterminación de la organización social andina. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Antropología, 5, doc. de trabajo n.º 13). <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iep/ddt013.pdf>

- GONZÁLEZ, A. R. (1979). Dinámica cultural del N. O. argentino: Evolución e historia en las culturas del N. O. argentino. *Antiquitas*, (28-29), 1-15.
- GOSE, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya-Yala.
- HERNÁNDEZ ARACENA, R. (1993-1994). Teorías sobre campesinado en América Latina: Una evaluación crítica. *Revista Chilena de Antropología*, (12), 179-200.
- HIRSCH, E. (1995). Introduction. En E. HIRSCH & M. O'HANLON (Eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 1-30). Oxford: Clarendon.
- HOCSMAN, L. D. (2003). *Reproducción social campesina: Tierra, trabajo y parentesco en el Chaco Árido Serrano*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/Ferreyra.
- INGOLD, T. (1993). Tool-use, Sociality and Intelligence: A Reconsideration of Basic concepts. En K. R. GIBSON & T. INGOLD (Eds.), *Tools, Language and Cognition in Human Evolution* (pp. 429-445). Cambridge: Cambridge University.
- KESSEL, J. VAN (2000). La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina. En J. VAN KESSEL & H. LARRAÍN (Eds.), *Manos sabias para criar la vida: Tecnología andina. Simposio del 49 Congreso Internacional de Americanistas (Quito, julio de 1997)* (pp. 35-57). Quito: Abya-Yala.
- KESSEL, J. VAN & CONDORI, D. (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago: Vivarium.
- KESSEL, J. VAN & SALAS, P. E. (2002). *Señas y señaleros de la madre tierra: Agronomía andina*. Quito: Abya-Yala.
- KROEBER, A. (1948). *Anthropology*. New York: Harcourt.
- LATOUR, B. (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.
- LERA, M. (2011). Proceso histórico y configuración de identidades en el sector norte del valle Calchaquí, entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En *Actas de las XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.
- LUMBRERAS, L. G. (1969). *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico.
- LLAMBÍ, L. (1981): Las unidades de producción en un intento de teorización. *Estudios Rurales Latinoamericanos*, 4 (2), 125-153.
- LLAMBÍ, L. (1986). La moderna finca familiar: Evolución de la pequeña producción capitalista en la agricultura venezolana entre 1945 y 1983. Tesis doctoral. Caracas: CENDES/Universidad Central de Venezuela.
- MANZO, A. (2010). *De la extirpación de las idolatrías*. Buenos Aires: Dunken.
- MARISCOTTI, A. M. (1978). Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. *Indiana*, (8).
- MAUSS, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

- MAYER, E. (1994). Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo. En O. DANCOURT, E. MAYER & C. MONGE (Eds.), *Perú: El problema agrario en debate*. Lima: SEPIA.
- MONTOYA, R. (2005). Futuro de las comunidades campesinas: Pacaraos 40 años después. *Investigaciones sociales*, 9 (14), 17-45.
- MURRA, J.V. (1978). *La organización económica del Estado inca*. México, DF: Siglo XXI. (América Nuestra, 11).
- NATES, B. & PÉREZ, B. (1997). Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio. *Política y Sociedad*, (25), 135-150.
- PÁEZ, M. C. & GIOVANNETTI, M. (2014). Canales aéreos y subterráneos de Las Pailas (Cachi, Salta): Aproximaciones al estudio de la red hidráulica. *Estudios Antropología-Historia, Nueva Serie*, (2).
- PÁEZ, M. C., GIOVANNETTI, M. & RAFFINO, R. (2012). Las Pailas: Nuevos aportes para la comprensión de la agricultura prehispánica en el Valle Calchaquí Norte. *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (2), 339-357.
- PÁEZ, M. C., MARINANGELI, G. A. & PRIETO, E. (2014). Huancas and Rituals of Fertility in the Agricultural Landscape of Calchaquí Valley (Salta, Argentina). *American Research Institute for Policy Development*.
- 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. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- PRIETO, M. E., BESA, Y. C., MARINANGELI, G. A., RIEGLER, E. F. & PÁEZ, M. C. (2012). Los campos agrícolas de Las Pailas (Cachi, Salta). *La Zaranda de Ideas*, 8 (2), 137-149.
- RAFFINO, R. A. (1975). Potencial ecológico y modelos económicos en el N. O. argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, (IX), 21-43.
- RAFFINO, R. A. (1999). Las tierras altas del Noroeste. EN ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (Ed.), *Nueva Historia de la Nación Argentina*, (pp. 83-108). T. 1. Buenos Aires: Planeta.
- RAFFINO, R. A. (2007). Poblaciones indígenas en Argentina: Urbanismo y proceso social precolombino. Buenos Aires: Emecé.
- ROBIN AZEVEDO, V. (2010). La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas (Cuzco, Perú): De la wanka prehispánica al actual ramadero. *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1), 219-238.
- RODRÍGUEZ, L. B. (2008). *Después de las desnaturalizaciones: Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí, Santa María, fines del siglo XVII-fines del XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.
- SHANIN, T. (1976). *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.

- TARRAGÓ, M. N. (1977). La localidad arqueológica de Las Pailas, provincia de Salta, Argentina. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile* (pp. 499-517). Vol. II. Santiago: Kultrum.
- TARRAGÓ, M. N. (2003). La arqueología de los valles calchaquíes en perspectiva histórica. *Anales Nueva Época*, (6), 13-42.
- TOCANCIPÁ-FALLA, J. (2005). El retorno de lo campesino: Una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología. *Revista colombiana de Antropología*, (41), 7-41.
- TORRES, M. (1985). Familia, trabajo y reproducción social: Campesinos en Honduras. México, DF: PISPAL/Colegio de México.
- URQUIJO, P. S. (2008). Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos: La perspectiva de paisaje. *Espaciotiempo. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, (1), 19-30.
- URQUIJO, P. S. & BARRERA, N. (2009). Historia y paisaje: Explorando un concepto geográfico monista. *Andamios*, 5 (10), 227-252.