

IX Congreso Argentino de Antropología Social

Mesa de Trabajo: Antropología del Cuerpo

**Título: Para la tierra, para nosotros y para los otros. Usos del cuerpo en el ritual de la Pachamama.**

Karen Avenburg. Licenciada en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Becaria de Conicet para el Doctorado en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). ([avenburg@ciudad.com.ar](mailto:avenburg@ciudad.com.ar))

Verónica Talellis. Profesorado en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Adscripta a la Cátedra “Antropología sistemática III (Sistemas Simbólicos)”. ([verohope@yahoo.com](mailto:verohope@yahoo.com))

### **Abstract**

El objetivo del presente trabajo consiste en explorar el ritual de la Pachamama en Iruya (Salta, Argentina). Entre las prácticas que se llevan a cabo, se destaca la organización de un almuerzo en el que se alimenta a la Pachamama a través de la “boca tierra” y se comparte la comida entre los presentes. En el año 2007 participamos de dos ceremonias; una de ellas fue realizada en una casa particular y la otra en un espacio público.

En esta ponencia nos proponemos reflexionar sobre dos aspectos puntuales de este ritual entendido como *performance* (Schechner 2000). Por un lado, la ejecución de prácticas que denotan usos no domesticados del cuerpo o, en términos de Bourdieu (1991), *habitus* no hegemónicos. Por el otro lado, las variaciones que detectamos en la puesta en escena de ambos rituales -vestimenta, visibilidad, audiencia, entre otras. Creemos que allí operan modos de comportamiento asociados a estilos de vida precolombinos, en los que hay un interjuego entre usos locales y aquello que se espera de los iruyanos en tanto comunidad colla.

**Palabras claves:** *habitus*, ritual y *performance*.

## Introducción

Iruya, pueblo cabecera del Departamento homónimo, se ubica en la provincia argentina de Salta. Con una población identificada como colla, esta región habría estado habitada en tiempos precolombinos por los Ocloyas, siendo incorporada en el S. XV al Tawantinsuyu (Reboratti 1998, Dayan 2003).

Con la posterior llegada de los españoles y la consecuente expansión del catolicismo, se han introducido, incentivado y resignificado diferentes elementos que, articulados con prácticas y representaciones previas, constituyen el ciclo de celebraciones religiosas que actualmente marca el ritmo ritual festivo del pueblo. Entre los distintos rituales que se celebran en Iruya se encuentra el que se realiza en homenaje a la *Pachamama*. Extendida a lo largo del mundo andino, esta creencia ocupa un lugar central en la vida cotidiana de los habitantes de la zona. Si nos remontamos a la época precolombina vemos que la *Pachamama* se destaca por ser una divinidad del Imperio Incaico cuyo culto, difundido y recreado actualmente en toda la región de los andes centrales, se vincula al ciclo ritual-agrario (Merlino y Rabey 1978). Al mismo tiempo, hemos podido observar que está presente de diversas maneras en otras celebraciones locales; ejemplo de ello son el carnaval<sup>1</sup> y la Fiesta del Rosario<sup>2</sup>.

El mes de Agosto es el mes dedicado a la *Pachamama*. Si bien el día principal en que se conmemora es el 1 de agosto, diversos actores nos han explicado que todo el mes está dedicado a ella. A través de una serie de actividades ritualizadas, durante este periodo del año la gente se reúne para *dar de comer* a la *Pachamama* y de este modo pedirle, entre otras cosas, que provea a la comunidad de la comida necesaria para poder alimentarse todo el año. En el año 2007 tuvimos la oportunidad de observar, en el pueblo de Iruya, dos celebraciones de este culto. Una realizada el 1 de agosto en una casa particular y otra el 6 de agosto llevada cabo en una plaza, la plaza de la Tablada. Estos registros nos sugirieron algunos interrogantes que inspiraron la presente investigación.

A través de un abordaje etnográfico, en este trabajo nos proponemos reflexionar comparativamente sobre estas dos expresiones del culto a la *Pachamama*, las cuales se realizaron en contextos diferentes, una en un ámbito privado y otra en un espacio público. Considerando al ritual de la *Pachamama* como *performance* (Schechner 2000) nos disponemos, por un lado, a analizar algunas de las variaciones que detectamos en la puesta en escena de ambos rituales y, por el otro lado, a explorar la ejecución de prácticas en las que creemos hallar *habitus* (Bourdieu 1991) no hegemónicos.

## Ritual de la Pachamama

El Día de la *Pachamama* “...es el día de la Madre Tierra; Pacha en quechua significa tierra, y mama, mamá, o sea que la Madre Tierra” (Román)<sup>3</sup>. Señalan Rodolfo Merlino y

---

<sup>1</sup> Esto se ve tanto en acto de dar de beber a la *Pachamama* antes de tomar una bebida, como en el desentierro del carnaval -cuando se le da de comer- y su entierro -cuando se dejan bebidas y vestimentas en la boca tierra.

<sup>2</sup> De acuerdo con los relatos de algunos interlocutores, el grupo de promesantes a la Virgen -los *cachis*- habría realizado su ritual en tiempos precolombinos en honor a la *Pachamama* (Avenburg y Talellis 2006).

<sup>3</sup> Los nombres de los actores son ficticios.

Mario Rabey (1978) que agosto es un mes crítico, cargado de angustia y de sacralidad. La naturaleza, en esta época del año, alcanza un estado límite, tanto por el rigor climático como por el agotamiento de pastos y reservas alimenticias. En sus propios términos “Es un tiempo de propiciación y de recogimiento, de temores, en el cual el hombre recurre a la Divinidad en busca de perdón, de amparo, de protección” (1978: 51). En este sentido, los rituales propiciatorios destinados a la *Pachamama* tienden por un lado, a aplacarla, y por otro, intentan ganar su favor. El vínculo que estos autores encuentran entre el ritual y el ciclo estacional es destacado por Román, quien explica: “...es porque comienza a partir de ahora, en este mes, la preparación de la tierra. Agosto es para sembrar y todo eso, entonces qué mejor que empezar ya cuando está terminando un poco el frío, aprovechar para hacer ese ritual, esa ceremonia, y bueno, a partir de ahí ya comenzar con todo lo que es sembrar y todo eso”.

Dicho culto consiste básicamente en una reunión entre familiares –a veces también vecinos, amigos- y en la preparación de comida, la cual será compartida con la *Pachamama* y entre los presentes. Si bien algunas personas parecen improvisar el armado en el momento –como fue el caso de la casa en la que participamos nosotras-, muchos comienzan los preparativos en los días previos al día de la *Pachamama*. Estos preparativos consisten en buscar leña para hacer la comida, preparar el picante y otros alimentos, comprar bebidas, hacer chicha, etc. El día en que se lleva a cabo la veneración, cerca del mediodía se prepara la comida que no fue elaborada con anterioridad –por ejemplo, se dispone la parrilla para la carne. Se la calcula teniendo en cuenta tanto a los comensales como la porción de alimento destinado para dar a la *Pachamama*. La misma consiste en carne asada a la que se le suman porciones de mote, choclo, guiso y papa, entre otros. Mientras tanto se va preparando el hoyo, cavado generalmente en el mismo lugar de los años anteriores, excepto que la casa sea nueva. En este caso se debe elegir el lugar.

Una vez que la comida está lista se empieza a disponer alrededor del hoyo, en vasijas, una porción de cada alimento preparado. Junto a estas se agregan las bebidas –chicha, vino, cerveza, gaseosa-, los cigarrillos, las hojas de coca –se le da aquello que le gusta a la gente y ha de gustarle también a ella- y un tiesto para sahumar. Es entonces que se le da de comer a la *Pachamama*. Cada uno de los presentes se acerca a la “boca tierra”. Luego de persignarse, cada uno le sirve una porción de comida, bebida y hojas de coca; también enciende un cigarrillo y lo posa en el borde, ofrendando todo eso a la Tierra. Mientras se realiza esta acción, se agradece y se pide por la cosecha, por el rendimiento de la tierra durante el próximo año, por la hacienda y por el bienestar de familiares, amigos, y toda la comunidad. Cuando ya todos le dieron de comer, se echa en la boca tierra lo que queda en los cuencos y se tapa el hoyo con piedras y tierra, poniendo a veces encima las botellas con el pico boca abajo. Seguidamente se da comienzo al almuerzo. Por lo general se dispone una mesa con las bebidas y los alimentos en grandes fuentes, de las que cada uno va tomando sus porciones con las manos. En algunos casos –aunque no es parte obligatoria del culto-, tras el almuerzo sigue una copleada<sup>4</sup>.

Hasta aquí la descripción general del ritual. A continuación expondremos brevemente como se fue dando nuestra aproximación al campo en esta oportunidad.

### **La experiencia de buscar la experiencia del ritual**

<sup>4</sup> Las copleadas, consideradas uno de los modos tradicionales de divertirse, se realizan en ronda, con la gente tomada de las manos y cantando en conjunto. Tienen dos estrofas que se repiten, de manera tal que alguien inicia una copla y el resto de la gente se agrega, ya sea tras escuchar cada estrofa o, si la conocen, luego de las primeras palabras. Se acompaña con caja y, de acuerdo con la época del año, pueden agregarse la quena y corneta –en invierno-, o la anata y el erkencho –en verano.

Luego de años de variado trabajo en Iruya –talleres artísticos, trabajo de campo en diversas celebraciones- en los que se fueron estableciendo múltiples vínculos con diferentes personas, percibimos en esta ocasión que el acceso al festejo privado de los actores en homenaje a la *Pachamama* fue mucho más difícil, algo que no fue confirmado al preguntar al respecto a nuestros diferentes interlocutores. Además de la dificultad de encontrar a personas que conociamos, al preguntar si celebraban este día, muchos nos sugerían concurrir al homenaje que se realizaría en la plaza del pueblo o en un pueblo cercano -San Isidro- en los que se invitaba al turismo y que se realizaban de forma más masiva. Nuestros conocidos decían que no es una celebración “esquiva” -respondiendo a nuestras preguntas acerca de esta cuestión- pero, no obstante, no pudimos dejar de percibir un cierto carácter escurridizo -y padecerlo, en nuestro intento de realizar un “buen trabajo de campo”. Por ejemplo, un hombre con quien tenemos mucha confianza y a quien le planteamos nuestro deseo de participar del “festejo” con su familia –a la que también conocemos hace años- nos invitó a la misma pero, al contarle que ya nos habían propuesto participar de otra, nos dijo que, dado que sus abuelos eran muy mayores, tal vez era mejor que se hiciera sólo en familia<sup>5</sup>.

Finalmente participamos de un evento más “privado” en la casa/albergue de Nadia<sup>6</sup> -en la que nos hospedábamos-, del que participarían amigos y conocidos nuestros, y en otro más “abierto” o “público” en la plaza de la Tablada. Las dificultades antes señaladas nos llevaron a prestar especial atención a las diferencias entre ambos eventos, distinguiendo aquello que se “mostraba” a los de afuera. No queremos decir que en el evento que transcurrió en casa de Nadia no se tenga en cuenta a los otros, ni siquiera a “las de afuera” que somos nosotras; simplemente pusimos el foco en las diferencias entre un evento más familiar o entre vecinos – tal vez por eso nos invitaron- y otro compartido por más actores y en el que se aceptaba e invitaba a los de afuera.

Nos abocaremos entonces a reflexionar acerca de los puntos en común y las diferencias que hallamos entre ambos eventos entendidos como *performance*. Antes de ello, definiremos algunos de los términos utilizados.

### **El ritual de la Pachamama como *performance***

El patrón general antes esbozado constituye una suerte de modelo a partir del cual se realizan los rituales concretos. Sería la “ocasión” que, de acuerdo con Regula Qureshi (1987) representa la norma abstracta, “...el contexto de performance como una ‘entidad social y cognitiva’ generalizada...” (1987: 69). La “...manifestación particular de esa norma general...” (1987: 69)<sup>7</sup>, es decir, cada actuación concreta, es lo que, siguiendo a esta autora, denominamos “evento”. Estos eventos son “conductas restauradas” (Schechner 2000) asentadas en *performances* previas, apoyándose en un pasado concreto e interpretado desde la actualidad. Siguiendo a Richard Schechner (2000), entendemos a las *performances* como actividades humanas que se realizan una y otra vez, nunca de manera exactamente igual pero basadas en “tradiciones” que son afirmadas y modificadas en el acto de realizarlas<sup>8</sup>. Así, en ese proceso de repetición hay recreación y creación: “Ese proceso de repetición, de

---

<sup>5</sup> No está de más destacar que hemos participando de múltiples eventos cotidianos y extra cotidianos, por lo que esta experiencia no es usual.

<sup>6</sup> Nombre ficticio.

<sup>7</sup> La traducción es nuestra.

construcción (...) es la marca distintiva de la performance, sea en las artes, en la vida cotidiana, la ceremonia, el ritual o el juego” (2000: 13).

Desde este marco, consideramos las diferencias entre ambos eventos en términos de “puesta en escena”, siguiendo la metáfora teatral utilizada por Erving Goffman (2006 [1959]) para analizar las interacciones sociales. A partir de esta perspectiva, reflexionaremos acerca de la manera en que los actores se presentan ante los demás, proyectando definiciones de la situación y de sí mismos; esto lo hacen en interacción con otros, con los que se conforma una suerte de “consenso” en torno a la situación. Una actuación – *performance*- es definida por el autor como “...la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes” (2006: 27). Esto no debe ser entendido en términos de “verdadero” o “ficticio”; la vida social, dice Goffman, se representa de forma dramática. En sus propios términos, “*Ser* un tipo dado de persona no significa simplemente poseer los atributos requeridos, sino también mantener las normas de conducta que atribuye el grupo social al que se pertenece. [...] Un status, una posición, un lugar social no es algo material para ser poseído y luego exhibido; es una pauta de conducta apropiada, coherente, embellecida y bien articulada. Realizada con facilidad o torpeza, conciencia o no, engaño o buena fe, es sin embargo algo que debe ser representado y retratado, algo que debe ser llevado a efecto (2006: 86). Es en este sentido que utilizamos el término “actuación”.

Goffman utiliza lo teatral como metáfora para abordar la vida social; además, el teatro es una herramienta útil para abordar un ritual en otro sentido. Schechner (2000) engloba ambos términos dentro de la idea de performance y afirma que el teatro se vincula con la noción de entretenimiento y el ritual con la de eficacia, nociones que no se oponen sino que son los polos de un *continuum*. Entre las características que este autor atribuye al polo de la eficacia se incluye la búsqueda de resultados, la relación con un otro ausente, la participación del público -un público que cree-, la no invitación a la crítica y la creatividad colectiva. En el polo del entretenimiento se busca la diversión y la *performance* se realiza sólo para los presentes, dirigiéndose a un público que mira y aprecia, dando lugar a la crítica y favoreciendo la creatividad individual. Estos dos polos constituyen un modelo antes que instancias “puras” presentes en la realidad. Es por ello que en la práctica teatro y ritual no poseen exclusivamente cualidades del entretenimiento o la eficacia sino que, según el contexto y la función que cumplan, es posible que posean cualidades más cercanas a la eficacia o al entretenimiento.

## **Dos “eventos” concretos a partir de una misma “ocasión”**

Esclarecido el marco de este abordaje, podemos ahora ocuparnos de la comparación entre los dos eventos de los que participamos: el que tuvo lugar en la casa de Nadia y el realizado en la plaza de la Tablada.

La “fachada” es, según Goffman<sup>9</sup>, “...la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación” (2006: 33-34). Ella incluye medio, apariencia y modales. Los aspectos que contribuyen a definir que el evento es un ritual para la *Pachamama* e indicar los roles que se espera de los participantes, son en principio tres.

---

<sup>8</sup> Nos referimos con esto al carácter dinámico de las performances en oposición a una idea estatizante de los actores y sus prácticas.

<sup>9</sup> Utilizamos la metáfora teatral de Goffman como una herramienta que nos permite identificar elementos de la performance y no con el uso peyorativo que se le otorga a veces a la idea de “actuar”, asociado al “fingir” y opuesta a la de “autenticidad”. Por el contrario, creemos haber dejado en claro que el acto de representar roles es parte de la vida social.

El Medio consiste en el espacio y los elementos utilizados. El culto a la *Pachamama* se realiza en un espacio al aire libre y sobre la tierra. Se abre la boca tierra –se hace un agujero en ella- para darle de comer y beber. Los alimentos y bebidas están distribuidos en diferentes recipientes y hay también un sahumero o tiesto de sahumar. En el primer evento<sup>10</sup>, el espacio fue el patio de una casa –que funciona también como albergue- en la que vivían en ese momento dos familias, y nos alojábamos nosotras dos y algunos turistas. En el segundo, el espacio fue la plaza de la Tablada, situada en un barrio que lleva el mismo nombre. Había allí también instrumentos musicales: dos o tres hombres ejecutaban juntos o alternativamente cornetas, y otro tocaba caja y quena. En ese caso se realizó en este mismo espacio una breve copleada. Posteriormente, el almuerzo se realizó en el patio de la casa de la madrina del ritual que, horas más tarde, derivó en otra copleada que continuó hasta la noche.

La apariencia, al igual que los modales, es parte de la fachada personal y se vincula con los estímulos que informan acerca del status social y estado ritual del actuante. En el primero de los eventos, la mayoría de los participantes vestíamos como lo hacemos a diario: pantalón, zapatillas, remeras, chalecos o pullovers. En el segundo, alguna gente vestía de esta manera y otros con atuendos considerados “autóctonos”, tales como polleras, ponchos, sombreros. Algunas personas visten así a diario –especialmente las personas mayores-; otras no.

Los modales advierten sobre el “rol de interacción” esperada por el actuante. En ambos eventos aparece el “predominio directivo” de figuras que van sugiriendo el orden en que se le da de comer a la *Pachamama*, cómo hacerlo, etc. El modo de hacerlo es una de las claves que definen la situación, en tanto hay que acuclillarse ante la boca tierra para darle los alimentos, agradecerle y pedirle. Sin embargo, cambiaba en ambos eventos el tipo de participación esperada de los diferentes actores presentes. En el primer caso, se iba invitando a todos los participantes a que realizaran el ritual. Se esperaba entonces un tipo de interacción en la que el público participa y cree; allí no había un “público” que mira y aprecia. En el segundo caso, se iba llamando a personas específicas integrantes de una u otra manera de la comunidad. Aunque hubo turistas que se acercaron y dieron de comer a la *Pachamama*, esto ocurrió por su propia iniciativa; no eran rechazados, pero tampoco invitados si no lo pedían. Algunos lo hacían, otros no, y muchos sacaban fotografías. Su rol en la interacción –el nuestro fue similar- era de audiencia, de espectadores.

Esto nos permite destacar una de las mayores diferencias entre ambos eventos en cuanto al tipo de interacción y definición de la situación, si tenemos en cuenta la distinción de Schechner entre un público que participa y cree, y otro que observa y se distancia de la creencia. En ambos casos está presente el primero, pero en el segundo caso, se agrega un grupo que se espera que observe y aprecie desde afuera. El papel de la explicación acompañaba, en nuestra opinión, este sentido. En la casa de Nadia, la explicación transcurría en el plano de la práctica, en tanto se indicaba qué hacer: “poné esto”, “prepará aquello”, “hacé así”. Además, tanto nosotras como los niños imitábamos a los que sabían, acuclillándonos, poniendo la comida y la bebida en la boca tierra, agradeciendo a la *Pachamama* y a los dueños de casa, y sirviéndonos la comida como veíamos que hacían los demás. En la plaza, se explicó a la audiencia qué significaba la *Pachamama* para la cultura local, se indicó que éste era un ritual tradicional y se le agradeció por participar del mismo. Su participación, el tipo de interacción que se esperaba de quienes no formamos parte de la comunidad, era como espectadores externos a la práctica.

---

<sup>10</sup> Nos referimos con el primer evento al que tuvo lugar en la casa de Nadia, el primero del que participamos. El segundo evento es aquel que se desarrolló en la plaza de la Tablada.

Encontramos que uno de los puntos centrales que diferencian uno de otro evento tiene que ver con el lugar de la audiencia, con la interacción que se genera dentro del grupo que participa de los mismos. Siguiendo nuevamente a Goffman, se trata de la interacción dramática entre “equipos”<sup>11</sup>, entre el conjunto de individuos que cooperan para representar determinada rutina, para generar una definición de la situación, y el auditorio –que, dice Goffman, puede o no estar presente. En el primer caso, si bien es evidente que no todos poseíamos la misma experiencia y conocimiento al respecto, se trataba de que todos contribuyéramos a realizar el homenaje a la *Pachamama*. Ella era el “otro ausente” a quien se agradece y cuya ayuda y protección se pide mediante este ritual –es decir, se busca fundamentalmente la eficacia. Así, el equipo actuante parecía estar conformado por todos los presentes, quienes ejecutábamos el ritual. Esto se modificó levemente al entrar dos turistas pidiendo permiso para ver –aunque también dieron de comer a la *Pachamama* invitados por la dueña de casa-, quienes no se quedaron a comer y se mantuvieron respetuosamente alejados, funcionando parcialmente como espectadores momentáneos. Fuera de ese momento, la audiencia como grupo aparte parece haber estado ausente. Imperaba la búsqueda de la eficacia, siendo entonces la destinataria casi exclusiva la *Pachamama* -aunque no se debe olvidar que en otro plano se representa también dentro del equipo. Ella tendría el “predominio dramático”, el “centro de la representación” (2006:112). Este aspecto también era central en el segundo caso, en el que se actuaba en función de la *Pachamama*, siendo central la búsqueda de eficacia en relación con la comunidad. Pero allí se agregaban dos tipos de audiencia. Por un lado, la más evidente, el turismo, ante quien se explicaba y presentaba la cultura irujana. En segundo lugar, la población local, dado que, organizado por la Municipalidad en tiempos previos al período electoral y con una fuerte presencia de las autoridades locales, la dimensión política no era un aspecto menor<sup>12</sup>. Es menester dejar en claro que lo dicho no quita en absoluto la creencia y el respeto por la *Pachamama*. La dimensión ritual no es una cápsula apartada de otras esferas de la vida social<sup>13</sup>.

En la realización dramática se sugieren roles y transmiten –en ese marco construyen- cualidades y atributos de los actuantes; en ella, “...si la actividad del individuo ha de ser significativa para otros, debe movilizarla de manera que exprese, durante la interacción lo que él desea transmitir” (Goffman, 2006:42). Por un lado, los modales permiten advertir el rol sugerido, posicionando a los presentes en uno u otro tipo de participación. Asimismo, definen la situación como ritual destinado a la *Pachamama*. Cuando parte de la audiencia es gente externa a la comunidad, podemos sugerir que la acentuación de atributos de la apariencia asociados a lo tradicional –la vestimenta se agrega a las explicaciones en torno a la cultura local- se vinculan con la definición de los actores, cómo esperan ser percibidos y tratados. Se pone el acento en sus particularidades como pueblo Colla y se destaca que esta *performance* es parte de maneras específicas de hacer y percibir al mundo, diferentes a las de otros. Así, se expresan, recrean y al mismo tiempo construyen identidades. Es en el acto de posicionarse frente a “otros” que encontramos esta acentuación de apariencia y modales “autóctonos”; se destacan pautas distintivas cuando la representación incluye una audiencia que espera ver algo “tradicional” y de la que, a la vez, los mismos actuantes buscan diferenciarse. Allí, en el marco de la interacción, se enfatizan aspectos distintivos entre los equipos, aspectos que no

---

<sup>11</sup> Un equipo, dice Goffman, “...puede ser definido como un conjunto de individuos cuya cooperación íntima es indispensable si se quiere mantener una definición proyectada de la situación. El equipo es un grupo, pero un grupo no en relación con una estructura social o una organización social, sino más bien en relación con una interacción o una serie de interacciones en las cuales se mantiene la definición pertinente de la situación (2006: 115-116).

<sup>12</sup> Cabe aclarar que no todos los participantes pertenecían a la misma facción política.

<sup>13</sup> No ahondaremos esta cuestión, que excede los límites del trabajo.

necesitan ser tan destacados cuando el ritual se realiza sin esperar espectadores. En este sentido la audiencia no es solo la *Pachamama*, ni siquiera sólo el turismo, sino también ellos mismos. Mediante la *performance* ritual están diciendo quiénes son, están decidiendo cómo construirse. En este construirse puede entrar una “espectacularización” en el sentido de poner en foco pautas distintivas de lo “indígena” y diferentes a las de los espectadores. Esta identificación no es menor en el marco de los reclamos y reconocimientos de sus derechos; está en juego un posicionarse como pueblos originarios, con pautas culturales –que incluyen modales, apariencia, rituales- específicas y diferentes de las occidentales. De esta manera se recrean prácticas basadas en *performances* previas y asociadas a su pertenencia a pueblos indígenas, destacando su distancia de modos de percepción y acción propios de la sociedad envolvente.

### **El *habitus* en la *performance***

Hemos detectado que ciertos aspectos de la puesta en escena marcan diferencias en los dos eventos abordados. No obstante, ellos son manifestaciones concretas de un mismo ritual asentado en *performances* previas y a la vez constituido y modificado en cada actuación, en cada recreación. La unidad de eventos como parte de una misma ocasión está dada por la secuencia básica y los significados que se le atribuyen. Sus vínculos con dimensiones de un contexto mayor son innumerables; no obstante, encontramos que muchos de ellos se manifiestan a través de esquemas de percepción y acción que se realizan en la misma práctica. Nos referimos a *habitus* (Bourdieu 1991) que encontramos tanto aquí como en otras ocasiones que forman parte del ciclo ritual iruyano –como el día de las almas (Avenburg y Talellis 2007) y el carnaval (Avenburg 2008)- y algunos de cuyos aspectos se distancian de modos de hacer propios de la sociedad occidental.

Los *habitus* son, en términos de Pierre Bourdieu (1991), “...sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones...” (1991: 92). Son esquemas de percepción y acción constituidos en determinadas condiciones históricas que los estructuran; además, en tanto son incorporados y apropiados por los actores, producen los mismos esquemas a través de los cuáles éstos perciben y actúan sobre el mundo. Los *habitus* se incorporan, entre otras instancias, mediante rituales. Su carácter performativo –que implica necesariamente una dimensión dinámica- nos permite pensar que la recreación en la práctica posibilita tanto la permanencia como el cambio. En este orden encontramos *habitus* específicos que se advierten, entre otras cosas, en el acto de dirigirse a la tierra, el compartir las comidas y su preparación, y las rondas de coplas.

- La *Pachamama*.

El hacer el pozo en la tierra, acucillarse ante él, darle comida y bebida, implica un adorar hacia la tierra que se corresponde con un modo de percibir al mundo: la tierra da, a ella hay que agradecerle y pedirle. Este acucillarse hacia la tierra, la que provee alimentos, nos recuerda la preponderancia de lo bajo material y corporal que Mijail Bajtín (1994) encuentra en las fiestas populares medievales y renacentistas. En ellas el mundo engloba lo social, lo natural, y se opone “...a todo *aislamiento* y *confinamiento en sí mismo*, a todo carácter ideal abstracto o *intento de expresión separado e independiente de la tierra y el cuerpo*” (1994: 24). Esto implica una concepción del mundo cuya diferencia con aquellas propias del mundo moderno son muchas veces enfatizadas. Esto es lo que observa Nadia: “Bueno, te das cuenta



que eso hoy en día la gente no lo toma a conciencia, si lo mata al pájaro lo mata, total... Le da lo mismo. Si mata a un árbol lo mata. O sea, antes, al referirse a las culturas andinas, en ese sentido... No sabían leer, no sabían escribir, no tenían nada por escrito, pero lo respetaban muchísimo, se respetaba muchísimo, y se le agradecía constantemente, y una de las maneras de agradecerle era sí, ofrecerle a la *Pachamama* con todo lo que tenga, con los ríos para que no se sequen, había que nombrarles y había que decir que este año haya abundante agua, como para los animales, para regar, para las cosechas, los animales también, que son el intercambio de la sociedad, que están constantemente... O sea, era todo un ritmo de vida”.

-Las comidas.

Tanto aquí como en otros eventos se destaca el acto de compartir la comida y su preparación. Hemos señalado en otra ocasión (Avenburg 2008) que la idea de compartir es asociada con modos de relación locales en oposición a aquellos propios del “mundo moderno”, manifestando así el modo en que muchos actores viven la experiencia de desestructuración del sistema comunitario de la región en su relación desigual con la “sociedad central” (Reboratti 1998). Asimismo, la relación entre trabajo conjunto y la comida no carece de peso en la cultura popular. De acuerdo con Bajtín (1994), el acto de comer en las fiestas populares implica un modo de relacionarse con el mundo en un encuentro en el que, mediante la absorción de alimentos obtenidos gracias al trabajo compartido, el hombre celebra una victoria material y corporal sobre aquel, ya que logra “engullirlo” en lugar de ser “engullido” por él. En este sentido, las imágenes de la fiesta popular “...son profundamente *activas y triunfantes*, pues concluyen el proceso de trabajo y lucha que el hombre que vive en la sociedad efectúa con el mundo. Estas son universales, puesto que tienen por fundamento la abundancia creciente e inagotable del principio material. Son universales y se mezclan orgánicamente a las nociones de vida, muerte, renacimiento y renovación” (1994: 272). Así, en el mismo acto de agradecer y pedir a la *Pachamama*, los actores representan en el comer y compartir con ella, este vínculo con el mundo, un mundo que no se agota en hombres aislados sino que requiere de su interdependencia.

En otro plano y volviendo a las distancias que se demarcan entre el hacer local y el mundo moderno, se destaca el acto de comer con las manos. Esta modalidad se diferencia de los modos de comportamiento que se han constituido como imperantes en el mundo occidental y que, de acuerdo con Norbert Elias (1993) son producto de un proceso histórico específico. A lo largo del proceso de constitución de un Estado absoluto, afirma el autor, se fueron constituyendo las costumbres que conforman lo que se denomina, en el mundo occidental, la forma “civilizada” de comportamiento. Esto se debe a la progresiva diferenciación de funciones sociales y ampliación de la cadena de interdependencias que se desarrolló a lo largo de la historia occidental. En tanto un número cada vez mayor de individuos dependen de otros que cumplen funciones sociales diferentes, se va buscando que el comportamiento de los individuos se organice más rígidamente para que sus acciones cumplan su función social, reprimiendo así diferentes manifestaciones impulsivas. En este marco explica Elias los cambios en las técnicas del comer: “...las personas que acostumbraban a comer como lo hacen los hombres medievales, es decir, que cogen la carne con los dedos de una bandeja común, que beben vino de una misma copa y sopa del mismo tazón o del mismo plato, [...] tenían unas relaciones comunes distintas de las que tenemos nosotros; y no solamente porque tuvieran una conciencia clara y precisa de ello, sino porque, evidentemente, su vida emocional tenía una estructura y un carácter distintos de la nuestra. [...] Lo que faltaba en aquel mundo cortés o, en todo caso, no tenía la fortaleza suficiente, era ese muro que hoy parece levantarse, para contener y para separar, entre los cuerpos de las gentes... (1993: 115). Considerando que la práctica de comer con las manos se diferencia en este ritual –y otros

eventos- de modos de comportamiento occidentales consolidados, entre otras cosas, como modo de levantar barreras entre la gente, puede suponerse que forma parte de esta misma concepción del mundo que se vincula, como las copleadas y comidas compartidas, con el hacer conjunto. Esto no debe llevarnos a idealizar modos de relación propios de las condiciones sociales que generaron los *habitus* que estamos considerando. Como observa Schechner, “La conducta restaurada ofrece a individuos y grupos la oportunidad de ser lo que alguna vez fueron –o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser” (2000: 110).

-Las copleadas.

En las copleadas se canta en conjunto, en ronda, muchas veces tomados de la mano. Se destaca, tanto en el hacer como en los discursos de los actores, la misma idea de compartir. Esto se puede ver en la afirmación de Martín, quien remarca que allí quien inventa una copla la comparte, a diferencia de “la ciudad”: “El que vive en el cerro, el que vive en el pueblo... que inventa su copla, baja, la tira al pueblo. (...) Nosotros acá no manejamos el criterio de ‘yo escucho una copla, voy la grabo para mí’, no. Yo voy, canto mi copla y ya está. En cambio en la ciudad vos vas, grabás, tirás una copla, qué linda copla, la registran rápidamente, o ‘es mía’ o ‘recopilación de tal’. (...) Porque de repente allá<sup>14</sup> la gente no se pone desde un punto de vista analítico, registro de propiedad privada, no, simplemente viene, lo hace, lo canta, lo deja al pueblo, nada más. (...) Esos derechos son distintos a nivel desde aquí, desde nuestra cultura, en cambio en Occidente, en la cultura occidental no, ellos registran todo”. El baile y canto compartido implica también otra vivencia de hacer en conjunto que se percibe como diferente del carácter individual de la cultura occidental.

Creemos que la presencia de la copleada en el evento que tuvo lugar en la plaza de la Tablada se vincula posiblemente con la cantidad de participantes; el lugar de la música parece referirse aquí a que el segundo evento estaba destinado a la comunidad; las copleadas son usuales al festejar eventos compartidos. Y nuevamente vislumbramos diferencias en relación con la audiencia. Encontramos que la primera copleada, la que tuvo lugar en la plaza, se diferencia de la segunda –en casa de la madrina- en aspectos muy similares a los que demarcamos entre los dos eventos abordados pero, en este caso, como dos momentos distintos en un mismo evento. La copleada en la plaza fue abiertamente fomentada por la secretaria de Cultura y Turismo explicando que era el modo tradicional de festejar. En la segunda, los turistas ya se habían retirado y gran parte del tiempo fuimos nosotras las únicas personas ajenas a la comunidad. En tanto las coplas son fuertemente asociadas con la cultura local, con sus modos tradicionales de divertirse (Avenburg 2005), no es extraño que estuvieran presentes en lo que se destina al público externo. Pero tampoco es extraño que, luego de comer, la gente reunida se quedara copleando por horas.

Las imágenes en torno al juntarse, compartir, dirigirse y venerar a la tierra que se desprenden de las prácticas aquí abordadas, suelen asociarse a la cultura local, destacando sus diferencias con modos de relación, entre los hombres y con el mundo, propios del mundo occidental. Por ejemplo, dice Nadia que “...la tecnología hoy en día está arruinando la tierra; y la gente ancestral, los originarios, cuidaban”. Por su parte, cuestionando la propia

---

<sup>14</sup> Se refiere al cerro.

incorporación de estas pautas, Rodrigo señala que “...antes había más solidaridad. Cuando decían ‘hagamos la fiesta’, ‘bueno, organicemos’; uno ponía un poco de papa, un poco de carne, otro traía leña; así era. Y ahora no, ahora lo dejan solo. El otro, cuando va a ver al político, consigue todo. O sea que eso tratamos de cambiar...” Sugerimos entonces que el ritual de la *Pachamama* es una de las prácticas mediante las cuales se transmiten *habitus* no hegemónicos<sup>15</sup> y, vinculados con su pertenencia al pueblo Colla, contribuyen a que los actores puedan posicionarse en determinados papeles o roles sociales, construyendo e incorporando determinadas maneras de interpretar, relacionarse y actuar. Mediante esta *performance*, entonces, representan ante sí mismos y ante los demás un modo de vincularse al mundo, al tiempo que actúan sobre él.

### Consideraciones finales

El objetivo principal de este trabajo ha sido reflexionar comparativamente sobre nuestros registros observacionales de dos eventos performativos destinados al culto a la *Pachamama*. Entendemos que estas prácticas, en tanto *performances* rituales, se proponen en primera instancia la búsqueda de la eficacia. A la vez, teniendo presentes los aportes de Schechner sobre *performance* y a partir de la metáfora teatral desarrollada por Goffman, nos aproximamos a cada evento con la inquietud de explorar las cualidades vinculadas, además del ritual, a su puesta en escena –la dimensión teatral. Este abordaje nos permitió distinguir puntos comunes y otros disímiles, de acuerdo a los siguientes elementos analíticos: medio, apariencia y modales. Dichos aspectos contribuyeron a definir los roles que se esperan de los participantes, eje que nos permitió reparar en la audiencia. Hallamos que la misma modifica la forma en que se lleva a cabo el ritual y la demarcación de tipos de interacción esperados. No obstante, el ritual es básicamente el mismo, recreándose y modificándose en cada evento concreto la manera en que se busca eficacia, el pedido a la *Pachamama* de ayuda y protección, de bienestar y abundancia.

Al mismo tiempo, esta creencia despliega un conjunto de prácticas en las que encontramos ciertos *habitus* no-hegemónicos. Ellos se advierten, entre otras cosas, en el acto de dirigirse a la tierra, el compartir los preparativos y la comida, y las copleadas colectivas. Sugerimos entonces que el ritual de la *Pachamama* es una de las prácticas mediante las cuales se transmiten y recrean modalidades locales, cuya distancia con modos de relación propios de la sociedad envolvente son a menudo destacados. Asimismo, la noción de *habitus* nos permite considerar una cierta permanencia en el tiempo –con el dinamismo propio de la *performance*– de prácticas y representaciones en torno al culto a la *Pachamama* que poseen raíces precolombinas.

Es de este modo que percibimos que en los eventos observados entran en juego tanto esquemas de percepción y acción recreados a partir del pasado como el tipo de recreación que se espera desde el presente. Así, hallamos diferencias en cuando a ciertos elementos de la “puesta en escena” en función de la interacción entre grupos o equipos. En ella se conjugan *habitus* específicos con aquello que espera una audiencia espectadora de “pautas

---

<sup>15</sup> Al hablar de hegemonía estamos pensando en un tipo de articulación específica por el que un sistema de prácticas y representaciones se impone –no sin fisuras– por sobre otros. Raymond Williams (1980) retoma la distinción de Gramsci entre dominio –que se expresa en formas políticas y a veces en forma de coerción directa– y hegemonía, entendida como las fuerzas activas sociales y culturales que lo constituyen. Nunca hay una imposición total y estática de un determinado sistema. La idea de hegemonía refiere siempre a un proceso que debe ser continuamente renovado, recreado, defendido y modificado en tanto es continuamente resistido, limitado, alterado, desafiado. Así, en un plano más o menos visible, prácticas como las que encontramos en el ritual de la *Pachamama* se transmiten y constituyen en los intersticios de lo hegemónico.

tradicionales” de pueblos collas y lo que éstos desean mostrar. En el marco de dicha interacción se destacan y refuerzan aspectos distintivos, resultando en un evento diferente de aquel en el que no se esperan espectadores. Pero sea para una audiencia espectadora o no, a través de la *performance* los actores están diciendo quiénes son y de esa forma se están construyendo en la interacción.

## **Bibliografía**

**Avenburg, Karen.** 2005. *Entre la copla y la cumbia, entre cornetas y guitarras. Músicas e identidades en la Fiesta del Rosario (Iruya, Salta)*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

**Avenburg, Karen.** 2008 “Lo abundante y lo universal en el carnaval Iruyano”. Ponencia presentada en las *Vº Jornadas Nacionales Homenaje a Guillermo Magrassi “Conocimiento científico y comunidad. De la Puna al Atlántico”*. Organizadas por el Museo Arqueológico Guillermo Magrassi (Centro Bonaerense de Estudios Históricos y Sociales, Mar del Plata) - Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy). Mar del Plata (Argentina), 5 al 7 de junio. En CD.

**Avenburg, Karen y Talellis, Verónica.** 2006. “La devoción en escena. Teatro, ritual y experiencia en la adoración a la Virgen del Rosario”. En *Anuario de Estudios en Antropología Social*. CAS-IDES, 2006.

**Avenburg, Karen y Talellis, Verónica.** 2007. “Del mundo que devora al mundo devorado. Reflexiones sobre el día de las almas en Iruya (Salta-Argentina)”. Ponencia presentada en *VI Encuentro de Performance y Política, “Corpolíticas en las Américas: Formaciones de Raza, Clase y Género”*, 8 al 17 de junio de 2007. Organizado por el Instituto Hemisférico de Performance y Política, Centro Cultural Recoleta, Buenos Aires (Argentina). Inédita.

**Bajtín, Mijail.** 1994. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial. Buenos Aires.

**Bourdieu, Pierre.** 1991. “Estructuras, habitus, prácticas”; “La creencia y el cuerpo”; “La lógica de la práctica”. En *El Sentido práctico*. Pp. 91-165. Madrid: Taurus.

**Dayan, Paula.** 2003. *¿Soy un Colla chiquitito? Construcción de la memoria en Iruya (Salta)*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

**Elias, Norbert.** 1993. *El proceso de la civilización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**Goffman, Erving.** 2006. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Merlino, Rodolfo y Rabey, Mario.** 1978. “El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XII, Buenos Aires.

**Qureshi, Regula Burckhardt.** 1987. “Musical Sound and Contextual Input: A Performance Model for Musical Analysis”. En *Ethnomusicology*, vol. 31 (1): 56-86.

**Reboratti, Carlos.** 1998. *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. Buenos Aires: Editorial La Colmena.

**Schechner, Richard.** 2000. *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

**Williams, Raymond.** 1980. “La Hegemonía”, En *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Editorial Península. 129-136.