

# El Cerro de la Virgen: tramas de humanos y no-humanos en torno al culto mariano y a los cerros en el departamento de Cachi, Salta, Argentina\*

Claudia Gabriela Amuedo\*\*

*Instituto de Antropología de Córdoba, Argentina*

Liliana Vilte\*\*\*

*Instituto de Antropología de Córdoba, Argentina*

<https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.02>

**Cómo citar este artículo:** Amuedo, Claudia Gabriela y Liliana Vilte. 2019. “El Cerro de la Virgen: tramas de humanos y no-humanos en torno al culto mariano y a los cerros en el departamento de Cachi, Salta, Argentina”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37: 31-51. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.02>

Recibido: 10 de diciembre de 2018; aceptado: 26 de junio de 2019; modificado: 5 de agosto de 2019.

**Resumen: objetivo/contexto:** la vinculación entre el culto a los cerros y la figura de la Virgen María está presente en los Andes y ha sido objeto de varios trabajos desde la etnohistoria y la antropología. Aquí señalaremos cuáles son las cadenas lógicas que se activan en el encuentro y amalgama de dos

\* El artículo es producto del trabajo de campo arqueológico y etnográfico realizado por Claudia Amuedo para su tesis de doctorado, con la colaboración de la estudiante Liliana Vilte, quien cursa sus últimos semestres de la carrera de Antropología. El estudio fue realizado con una Beca doctoral interna del Conicet y financiado por el Proyecto Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 2013-1659) y National Geographic Society Grant #9769-15.

\*\* Magister en Antropología por la Universidad de Tarapacá y la Universidad Católica del Norte, Chile, licenciada en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente trabaja en el Instituto de Antropología de Córdoba, Argentina, como becaria doctoral del Conicet, y es docente de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Integra el equipo de investigación del Dr. Félix Acuto (Conicet) para estudios arqueológicos y etnográficos en el Valle Calchaquí Norte de la provincia de Salta, Argentina. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Las vasijas y su potencial como sujetos estabilizadores de seres incompletos: prácticas mortuorias de infantes durante el período Tardío en el valle Calchaquí Norte”, *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 50 (2015): 85-104; y (en coautoría con Félix A. Acuto y Marisa Kergaravat) “Death, Personhood, and Relatedness in the South Andes a Thousand Years Ago”, *Journal of Material Culture* 19 n.º 3 (2014): 1-24. ✉ [claudiaamuedo@gmail.com](mailto:claudiaamuedo@gmail.com)

\*\*\* Antropóloga por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Se desempeña como asistente de la cátedra de Arqueología Pública de la carrera de Antropología en la misma Universidad. Integra el proyecto (Secyt) “Prácticas de producción, circulación y consumo de alimentos y plantas medicinales en situaciones de resistencia y de subalternidad”, dirigido por Cecilia Pernasetti, radicado en el CIFYH-UNC. ✉ [amaicha1986@gmail.com](mailto:amaicha1986@gmail.com)

elementos de raíces ontológicas diferentes: el culto mariano europeo y el culto a los cerros de origen andino. Los relatos sobre la aparición de la Virgen María Reina de los Cielos en uno de los cerros del departamento de Cachi (provincia de Salta, Argentina) nos permite jugar con aquellos elementos dispersos dentro de la lógica moderna que se hilvanan en torno a la posibilidad que tienen tanto cerro como Virgen de intermediar entre los humanos y los seres de potencia mayor. **Metodología:** se realizaron entrevistas no estructuradas a partir de las cuales se definieron una serie de elementos a organizar dentro del universo analógico diaguaita-kallchaki. Para ello también fue fundamental examinar su vínculo con el paisaje para indagar la red de relaciones que se crean entre humanos y las demás entidades que lo habitan. **Conclusiones:** Advertimos que el Cerro de la Virgen no es un elemento desintegrador de las lógicas locales andinas, tampoco un elemento pasivo, sino que en la sumatoria de la Virgen y el Cerro ambos se vuelven más potentes. **Originalidad:** consideramos que sobre esta costura podemos desentramar las relaciones que vincula y ordena el Cerro de la Virgen tanto en el paisaje como en la reproducción del ciclo agrícola para las comunidades diaguaita-kallchakies actuales. A su vez, el fenómeno del culto a los cerros manifiesta el vínculo entre las comunidades diaguaitas pasadas y presentes, y su asociación con otras referencias del universo andino.

**Palabras claves:** analogismo, cerros, comunidades diaguaitas-kallchakies, culto mariano, entramados; Virgen.

### **Cerro de la Virgen: Human and non-Human Connections around the Marian Cult and the Mountains in the Cachi Department, Salta, Argentina**

**Abstract: Objective/context:** The link between the cult to the mountains and the figure of the Virgin Mary is evident in the Andes and has been the object of various works in ethno-history and anthropology. Here, we will point out the logical chains that are activated in the encounter and amalgamation of two elements of different ontological roots: the European Marian cult and the cult to the Andean mountains. The stories about the apparition of the Virgin Mary Queen of Heaven on one of the peaks of the Cachi department (province of Salta, Argentina) allows us to play with those elements scattered within modern logic that are woven around the possibility that both the hill and the Virgen have of mediating between humans and beings of greater power. **Methodology:** Unstructured interviews were conducted from which a series of elements to be organized within the Diaguaita-Kallchaki analog universe were defined. To this end, it was essential to examine its link with the landscape in order to investigate the network of relationships created between humans and the other entities that inhabit it. **Conclusions:** We note that Cerro de la Virgen is not a disintegrating element of the local Andean logics or a passive element, but that the sum of the Virgen and the Cerro renders both more powerful. **Originality:** We consider that in this union, we can unravel the relations that link and order Cerro de la Virgen, both in the landscape and in the reproduction of the agricultural cycle for the current

Diaguitas-Kallchaki communities. At the same time, the cult to mountains manifests the link between past and present Diaguita communities, and their association with other references in the Andean universe.

**Keywords:** Analogism, Diaguitas-Kallchaki communities, frameworks, Marian worship, mountains, Virgin.

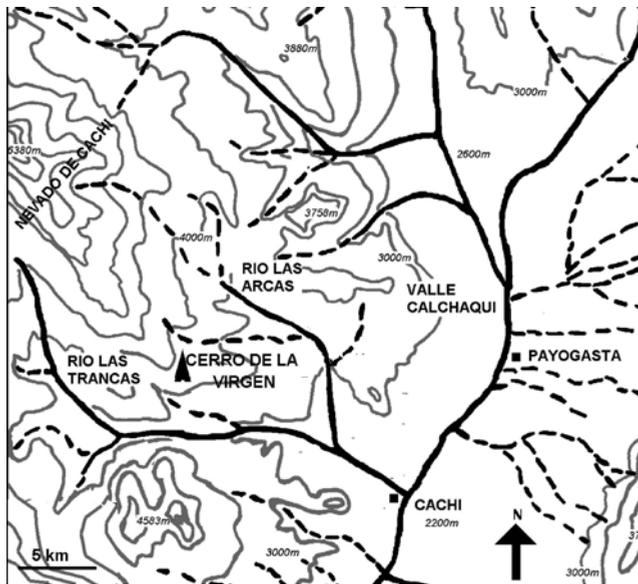
### **O Cerro de la Virgen: relações entre humanos e não humanos em torno do culto mariano e das montanhas no estado de Cachi, Salta, Argentina**

**Resumo: objetivo/contexto:** a vinculação entre o culto às montanhas e a figura da Virgem Maria está presente nos Andes e tem sido objeto de vários trabalhos na etno-história e na Antropologia. Neste trabalho, apresentamos quais são as cadeias lógicas que são ativadas no encontro e na amálgama de dois elementos de raízes ontológicas diferentes: o culto mariano europeu e o culto às montanhas de origem andina. Os relatos sobre a aparição da Virgem Maria Rainha dos Céus em um dos morros do estado de Cachi (Salta, Argentina) nos permite jogar com os elementos dispersos dentro da lógica moderna que se alinham em torno da possibilidade que têm tanto o morro quanto a Virgem de interceder entre os humanos e os seres de potência maior. **Metodologia:** foram realizadas entrevistas não estruturadas a partir das quais foram definidos elementos a organizar dentro do universo analógico diaguita-kallchaki. Para isso, foi fundamental examinar seu vínculo com a paisagem para indagar a rede de relações que são criadas entre humanos e as demais entidades que a habitam. **Conclusões:** salientamos que o Cerro de la Virgen não é um elemento desintegrador das lógicas locais andinas nem um elemento passivo, mas sim que a soma da Virgem e o Cerro (morro) faz com que ambos se tornem mais potentes. **Originalidade:** a partir disso, podemos destamar as relações que vinculam e organizam o Cerro de la Virgen, tanto na paisagem quanto na reprodução do ciclo agrícola para as comunidades diaguita-kallchakies atuais. Por sua vez, o fenômeno do culto às montanhas manifesta o vínculo entre as comunidades diaguitas passadas e presentes, e sua associação com outras referências do universo andino.

**Palavras-chave:** analogismo, comunidades diaguitas-kallchakies, culto mariano, malha, morros, Virgem.

En algún tiempo pasado, la Virgen Reina de los Cielos se apareció a una pastora que se dirigía a las altas cumbres para morir en el cerro. La Virgen la convenció de que la acompañara hasta una zona segura para evitar que continuara el ascenso y ser comida por la montaña. En ese lugar se encuentra hoy su santuario (3.900 m s. n. m.), el cual está emplazado en la cadena de cerros de gran altura que limitan con el macizo puneño ubicado en el poniente del Valle Calchaquí. Al pie de estos cerros se encuentra el actual pueblo de Cachi, en la intersección del río Cachi con el río Calchaquí (figura 1). Como veremos, elementos de la historia pasada y reciente de los pobladores de este paisaje se entraman en el relato de la aparición y actual devoción a la Virgen del Cerro, en particular, las disputas políticas entre las poblaciones locales, los hacendados y la coexistencia en el mismo territorio de otras entidades.

**Figura 1.** Cuenca del Río Cachi y ubicación del cerro de la virgen en las proximidades del Nevado de Cachi



Fuente: Claudia Amuedo, Argentina, agosto de 2019.

La aparición de la Virgen y el lugar físico donde se encuentra el santuario serán determinantes para marcar su importancia pasada y presente, ligada a la mediación y el amparo de la comunidad humana. La Virgen está en el límite donde los hombres pueden llegar sin correr peligro, una vez se supera esa altura, los hombres se encuentran con la *bravura*<sup>1</sup> del resto de los cerros. Desde allí, ella protege a los pobladores de esta zona del valle y delimita hasta dónde se puede ascender. A su vez, controla las aguas de las lagunas de altura para que no inunden el valle, algo que recuerda a lo

1 Se pondrán en cursiva todas aquellas palabras que remiten a expresiones locales sobre el fenómeno estudiado.

sucedido con el diluvio que acabó con los *antiguos*, como se repite en los relatos recogidos dentro de la comunidad estudiada.

Nuestras investigaciones actuales se centran en comprender el vínculo entre las comunidades diaguitas-kallchakíes, pertenecientes a la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) del Valle Calchaquí Norte (departamento de Cachi, provincia de Salta), y aquellas entidades no humanas que pueblan su universo. En este escrito se pretende indagar el vínculo que tienen dichas comunidades con un elemento referencial del paisaje: el Cerro de la Virgen. La importancia de este estudio radica en que, como otros, este fenómeno del culto a los cerros vincula a las comunidades diaguitas pasadas y presentes, como sucede con otras referencias provenientes del universo andino. Se trabajó con algunas entrevistas realizadas en el actual pueblo de Cachi y en las comunidades de El Algarrobal y Las Trancas, sumando además las experiencias de una de las autoras de este escrito, oriunda del Valle Calchaquí. Las entrevistas fueron no estructuradas y no se utilizó ningún método de grabación, simplemente se usó un cuaderno en que registramos algunos tramos de manera textual, citados en el cuerpo de este trabajo.

En particular, este trabajo tiene como objetivo realizar un ordenamiento de elementos dispersos dentro del universo analógico diaguita-kallchaki. Para ello será necesario discutir la red de relaciones que se crean entre humanos y otras entidades, centradas en una organización del paisaje y de todo lo que habita en él. Buscaremos demostrar que el Cerro de la Virgen no es un elemento desintegrador de las lógicas locales andinas, tampoco se constituye como un elemento pasivo, sino que la sumatoria de la Virgen y el Cerro es lo que los vuelve más potentes.

En este orden de ideas, primero se presenta una descripción sobre el culto mariano y algunas características históricas del mismo ligadas a los Andes. Posteriormente, se mencionan algunos aspectos históricos de las comunidades vallistas estudiadas para, en tercer lugar, hablar sobre los relatos de la aparición de la Virgen y su culto actual. El cuarto punto busca comprender cómo las comunidades vallistas entienden el paisaje, particularmente las entidades que lo habitan y sus consideraciones acerca de los cerros. Por último, se hará una breve discusión y conclusión.

## El culto mariano

Algunos autores sugieren ciertas continuidades en los Andes entre pasado y presente con relación al culto a los cerros y a la Virgen María (Astvaldsson 1995-1996; Choque y Pizarro 2013; Gentile Lafaille 2012; Gisbert 2010; Gutiérrez de Angelis 2010, entre otros). En muchos casos se trata de entramados complejos en los que elementos religiosos vinculados al culto a los cerros en los Andes y aquellos católicos asociados a la Virgen María, no pueden relegarse como simples sustituciones de los primeros por los últimos, sino más bien como un proceso de dos vías mutuamente constituido en el que —especialmente en el momento de la conquista— se produjeron nuevas formaciones sociales y prácticas religiosas particulares (Mills 1997). Este encadenamiento de sentidos distantes —desde nuestra mirada moderna— puede comprenderse a partir de la propuesta de Descola (2016, 2012) dentro de ontologías con matrices analógicas como la andina. En el analogismo se

da una fragmentación general de las interioridades y fisicalidades, recompuesta en conjuntos significantes organizados por sistemas de correspondencias (Descola 2016, 154), donde aquellos materiales que se fusionan incrementan su potencia y eficacia simbólica (Gutiérrez de Angelis 2010, 61). Aquellos sentidos originales se diluyen en la cadena donde fueron incorporados, aunque, como veremos, no se pierden:

La semejanza se convierte, en efecto, en el único medio de introducir orden en el mundo inasible del analogismo, un mundo a priori caótico y dilatado, por cuanto contiene una infinidad de cosas diferentes, cada una situada en un lugar singular y cada una en el centro de una red idiosincrática. (Descola 2012, 306-307)

Aunque aquello que podemos llamar andino contiene un sin fin de particularidades, podemos reconocer que existen algunos elementos comunes. En el caso de los cerros hay extensos y valiosos trabajos sobre su culto en los Andes (ver por ejemplo Bastien 1996; Bouysson-Casagne y Harris 1987; Choque y Pizarro 2013; Gil García y Fernández 2008; Martínez 1983; Moyano 2009). Según autores como Sanhueza Tohá (2004), el pensamiento andino otorga un carácter sagrado y una identidad particular a las fuerzas y poderes de la naturaleza: fenómenos meteorológicos y astronómicos, y también aquellas manifestaciones tangibles o particulares del entorno natural que pudieran representar o contener esas fuerzas, divinidades o espíritus (Sanhueza 2004, 20). En este sentido, podemos reconocer la idea ya bosquejada por Gabriel Martínez (1983) para hablar del “dios del cerro” como una figura ambigua, donde siempre que analicemos el culto a los cerros tendremos la persistente sensación de deslizamiento constante hacia otros elementos del universo de lo sagrado (Martínez 1983, 86). Lo que nos lleva a pensar nuevamente en las cadenas de sentidos propuestas por Descola (2012, 86).

Esta idea de deslizamiento se reconoce al recorrer los sistemas de correspondencias en la que los cerros se involucran con otros elementos, como puede ser el vínculo con la Virgen María. En este sentido, es interesante retomar el sentido de conexiones parciales planteado por Marisol de la Cadena (2015, 2014) para comprender la relación inherente entre humanos y cerros —lugares donde se dan estas correspondencias—, ya sea por similitudes o diferencias; la relación entre ambos hacen al lugar y al mismo tiempo se constituyen mutuamente<sup>2</sup>. En este caso, nos permite pensar no solo en el sentido de la importancia de reconocer las cadenas de significación propuestas, sino también como principio de precaución para estar atentos a la violencia epistemológica que podríamos ejercer al aislar los elementos que queremos estudiar.

Teresa Gisbert (2010) dirá que la imagen de la Virgen englobó elementos dispersos del universo andino bajo un sustento teológico de identificación entre la Virgen María, los cerros sacralizados y la Pachamama (Gisbert 2010, 178). Por más que los cerros (masculinos) y la Pachamama (femenina) hayan formado lo que se

2 El trabajo de Marisol de la Cadena (2015) se centra en la relación entre humanos (*runakunas*) y cerros (*tirakunas*). Ambos tipos de seres llegan a existir por medio de las relaciones que los hacen posibles —y que a su vez ellos mismos posibilitan (de la Cadena 2014). Un elemento *es con* el otro, remover uno cambiaría el sentido y la existencia del otro.

consideraba una dualidad antagónica, tal identificación se abrió camino. Es decir, se da una superposición entre los cerros adorados como *wakas*<sup>3</sup> y la figura de María (Gisbert 2010, 177), y no una sustitución.

Dentro de este aglutinamiento religioso, una de las características que sobresalen es la posibilidad de mediación de la Virgen, como una entidad más cercana a los humanos que las figuras de Jesucristo o Dios Todopoderoso. Este rol mediador surge y es parte de un fervoroso debate dado en Europa. Con culto mariano nos referimos a la devoción hacia la Virgen María como madre de Cristo —a sus imágenes— en la que se subraya su cualidad maternal convirtiéndola en la protectora de todos los humanos. Esta figura se instala recién en el siglo V d. C. durante el Concilio de Éfeso, donde se declaró a María como la única madre de Dios, sublimando su imagen. Su figura cobra autonomía en la devoción, como también en las expresiones artísticas. Durante el Renacimiento, María se humaniza y se populariza su culto después del Concilio de Trento (1545-1563), como respuesta a la Reforma protestante.

En España, el culto mariano cuenta con una gran devoción desde el Medioevo hasta la actualidad. Su imagen y culto llegan a territorio americano bajo el dominio español, en medio de intensas discusiones a causa de la Reforma protestante, donde los defensores de esta última declaraban blasfema la devoción a la Virgen, causando un fuerte enfrentamiento con el mundo católico (ver Fogelman 2006, 2004). También España dará una fuerte batalla y se posicionará vigorosamente a favor de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (ver Gutiérrez de Angelis 2010), rol destacado luego por el Papa Pío IX en 1857, en los festejos de los tres años de la instauración del culto. Gutiérrez de Angelis (2010) subraya que “paralelamente a la presencia de este interés del siglo XVII por el dogma de María, en América debemos dar cuenta de un proceso de educación, evangelización y extirpación de idolatrías iniciado por las órdenes misioneras desparramadas por todo el virreinato...” donde el fervor por la Virgen estará siempre presente (Gutiérrez de Angelis 2010, 68).

Entonces, desde estos dos frentes, España ocupa un lugar central en el acalorado debate en torno a la posición que ocupa la madre de Cristo en el cristianismo. Interesantes razones para comprender el papel que jugará la Virgen María en las colonias españolas. La versión moldeada desde el Medioevo, que llegará a territorios americanos, será la de una entidad mediadora entre lo humano y la figura de un Dios amado y temido. Su figura disminuye la distancia entre lo sagrado y lo humano (Gutiérrez de Angelis 2010, 67; Raspi 2007, 375). El rol mediador de María será uno de los elementos más significativos entre los devotos latinoamericanos (Costilla 2007), como lo es el caso de estudio que se presenta en este trabajo.

Veamos ahora en qué contexto histórico y a qué tipo de relaciones hace referencia la aparición de la Virgen en Cachi.

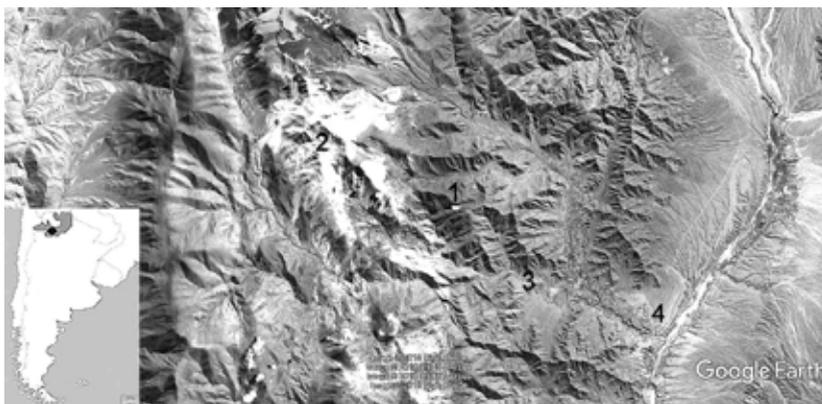
3 *Waka* o *huaca* es un concepto complejo que aparece en varias crónicas coloniales referentes a aspectos religiosos y rituales. Según Duviols (1977), *waka* siempre está vinculado con lo sagrado, a pesar de tener muchos significados, y está ligado al culto y a las ofrendas, a una multiplicidad de elementos naturales o culturales: ídolos, cerros, rocas, tumbas, entre otros (Duviols 1977, 373).

## La comunidad y el mundo de las haciendas

El actual pueblo de Cachi se encuentra emplazado junto al río Calchaquí, en la desembocadura del río Cachi, curso de agua que surge del deshielo del Nevado de Cachi. El Nevado no es un único cerro, sino una serie de nueve cumbres, de las cuales cinco superan los 6.000 m s. n. m. Entre el pueblo y estas altas cumbres, atravesando los parajes, las zonas de cultivo y los puestos de cría de animales, se halla el Cerro de la Virgen a 3.900 m s. n. m. La Virgen Reina de los Cielos, según los relatos recogidos entre los pobladores de El Algarrobal y Las Trancas<sup>4</sup>, se aparece frente a una joven pastora que prefiere morir en las alturas antes de enfrentarse al castigo de su patrón<sup>5</sup>. La Virgen le pide a la pastora que la deje en un cerro más abajo, el cual se encuentra emplazado entre las quebradas del río Salviao y Las Arcas, a una altura intermedia inmediatamente antes del Cerro Blanco y del resto de las cumbres del Nevado de Cachi (figura 2). Su ubicación entre la comunidad humana y el Nevado, junto con las lagunas de altura, es importante para reflexionar sobre las potencias que controla. Allí se construyó una capilla que oficia de santuario, relacionada a una peña que se destaca en el paisaje (figura 3). Desde ahí la Virgen *ampara*, según los pobladores locales.

**Figura 2.** Imagen satelital con la ubicación de los cerros mencionados

38



**Nota:** 1) Cerro de la Virgen; 2) Nevado de Cachi; 3) Comunidad de El Algarrobal y Las Trancas; y 4) actual pueblo de Cachi.

*Fuente:* Departamento de Cachi Salta, Argentina. 2018. Claudia Gabriela Amuedo y Liliana Vilte, “Google Earth” [www.google.com.ar/maps/place/Cachi,+Salta/@-25.0453349,-66.2866985,21390m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x941c1e4204b94777:0xccc41c5fd8265045!8m2!3d-25.1202353!4d-66.1624965](http://www.google.com.ar/maps/place/Cachi,+Salta/@-25.0453349,-66.2866985,21390m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x941c1e4204b94777:0xccc41c5fd8265045!8m2!3d-25.1202353!4d-66.1624965) (22 de noviembre de 2018).

4 Comunidades pertenecientes a la UPND del departamento de Cachi.

5 Estas apariciones de la Virgen en los cerros eran frecuentes años atrás, como relata Augusto Cortázar: “[...] si la Virgen se ha aparecido en determinado paraje del cerro, traen en andas las piedras, plantas o yuyos que rodean el lugar, tal como la imagen de un santo doméstico en los misachicos habituales” (Cortázar 1949, 82).

**Figura 3.** Santuario en una de las peñas del Cerro de la Virgen, en donde los peregrinos suben a prender velas



*Fuente:* fotografía cortesía de Enrique Rafael López, Cerro de la Virgen, Cachi, Salta, Argentina, 24 de noviembre de 2018.

Es importante enmarcar históricamente el conflicto que provoca la huida de la pastora: el miedo al patrón. El Valle Calchaquí Norte ha sido explotado bajo el régimen de arriendo desde el siglo XVII hasta la actualidad. Como bien expresa Lanusse (2013), la historia vallista de los dos últimos siglos no puede comprenderse sin analizar el “mundo de las fincas”: en muchos aspectos definió la identidad de los pobladores como también el tipo de vínculo entre diferentes categorías de ser salteño<sup>6</sup>. Las fincas o haciendas eran extensos territorios arrebatados a los pobladores indígenas como beneméritos de guerra a los españoles responsables de la pacificación (Lanusse 2013, 68), entre ellas la de Cachi en manos de Margarita de Chávez en 1673 (Ardissone 1942, 44).

Augusto Cortázar (1949), famoso folklorista salteño, relata la vida cotidiana de las haciendas dentro de un paisaje bucólico y enfatiza la armonía que envuelve la rutina cotidiana y la relación entre patrón y arrendero. Describe las actividades diarias de todos los miembros de las familias en las salas de las haciendas (limpieza y cocina), en los campos y en la confección de objetos de cuero o textiles por parte de los más

6 La provincia de Salta es reconocida por la diversidad de grupos originarios dentro de su territorio. Sin embargo, los discursos sobre los aborígenes, a nivel gubernamental, se orientan hacia las comunidades con economías cazadoras-recolectoras y lenguas propias, como las de chaco-salteño, inscribiendo a cada región provincial una impronta histórica y racial (Lanusse y Lazzari 2005). El “ser salteño”, por su lado, responde a un modelo de ascendencia hispana de corte latifundista. Actualmente es posible observar que entre los discursos hegemónicos salteños de lo hispano y lo indio surgen categorías identitarias que connotan distintos tipos de mestizajes con sus correspondientes derivaciones morales y económicas: gaucho/criollo/patrón/hispano y gaucho/kolla/peón/ indio acriollado (Lanusse 2013).

ancianos. Sin embargo, los recuerdos pasados y recientes sobre ese vínculo entre los sobrevivientes del régimen en la zona de estudio no se corresponden con la descripción de Cortázar<sup>7</sup>. Pese a los cambios a lo largo de los siglos, las relaciones de sometimiento fueron las mismas. El campesino-arrendero de las fincas republicanas, antes el indígena a cargo del encomendero colonial, con no más de 2 hectáreas para sostener a su familia, era el valor más grande que tenía el valle, como una “reserva de trabajo disponible para ser usada en distintas empresas” (Castillo 2012, 28).

Es por ello que se han sostenido las formas de explotación colonial hasta el siglo XX. Es decir, las formas de sometimiento han continuado en las haciendas y en las fincas si comparamos los registros del siglo XVII con los testimonios actuales. Se destaca su posición de *esclavos* al no poder disponer de su trabajo, su tiempo ni las tierras que trabajaban: “trabajamos para sobrevivir”, “era una esclavitud” y “éramos como perros” son las palabras más frecuentes entre aquellos que lo vivieron como adultos, y también para aquellos que desde niños debían la *obligación* a los patrones.

Los *arrenderos* debían cumplir con la *obligación* a sus patrones, bajo la amenaza de castigos o desalojos. Estas obligaciones pueden resumirse en las siguientes: a los puesteros de altura se les exigía la mitad de la hacienda de animales, más el hilado y textiles a las mujeres de las familias. En los arriendos de más abajo se les pedía la mitad de la cosecha, más la mitad de los animales criados, junto con el trabajo de una quincena del mes en las tierras de la finca del patrón de toda la familia (hombres, mujeres y niños) y trabajo textil por parte de las mujeres, sobre todo las ancianas. Por otro lado, los patrones durante los meses de junio y septiembre, entre la cosecha y la siembra, obligaban a los hombres y a algunas mujeres a trasladarse a trabajar en el Ingenio del Tabacal, propiedad de los Patrón Costa, una de las familias más influyentes de la provincia aún hoy.

En 1949, la Finca-Hacienda de Cachi (9.500 ha) fue expropiada por el Estado y puesta a la venta. Muchas de las tierras fueron compradas por antiguos arrenderos o aparecieron nuevos terratenientes. Siguiendo a Lanusse (2013), este fue el final del largo período dentro de la finca (2003, 69), sin embargo, las relaciones feudales entre patrón y arrenderos no cambiaron sino que continuaron hasta que la organización de la población como comunidad originaria cuestionó estas formas de subyugamiento. No obstante, algunas siguen vigentes.

La imagen de la vida de los pobladores bajo el régimen de explotación nos ayudará a comprender por qué la presencia de la pastora en las alturas de los cerros. En este caso, la huida de la pastora se debe al temor del castigo del patrón y la Virgen se aparece para protegerla y evitar que sea devorada por el cerro.

---

7 Hay que reconocer que los pobladores de Cachi, pertenecientes a una casta más “criolla” y “blanca”, continúan lamentando el fin de la era de las haciendas, vista como una etapa armónica y de relaciones laborales naturalizadas como justas y honradas. Según estas personas “el colla” ha traicionado la historia, al hablar sobre cosas “que no fueron así como las cuentan”.

## El Cerro de la Virgen

Según cuentan los pobladores actuales, “el cerro es bravo, no se salva nadie”, pero la Virgen, “ampara”. Aquellos que sobrepasan las alturas del santuario “se descomponen, o el piso se mueve y dan vueltas, y dan vueltas, pero no pueden llegar a ningún lado”.

Entre los testimonios recogidos, podemos mencionar el de Don Aureliano, miembro de la comunidad diaguita-kallchakí de El Algarrobal. En su versión, Don Aureliano cuenta que era una *moza* la que subió “para que se la coma el cerro”. Estaba cansada del maltrato de su patrón y era castigada por la pérdida de animales. No le daban de comer hasta que los animales extraviados volvieran, aunque fuera con la osamenta. Le hacían comer guiso de zorro como castigo, “¡sabrán usted lo feo que debe ser eso!”

La pastora partió a la cumbre con su rebozo. La Virgen se le presentó toda vestida de verde antes de que ella pudiera llegar más alto y le dijo “no vayas al cerro”. Le pidió que la bajara y la muchacha la *quipo*<sup>8</sup> en su rebozo hasta una peña, lugar donde hoy se encuentra el santuario. Algunos relatan que era chiquita, como una *wawa*, otros que era una señora, con una túnica de color verde o color celeste con “estrellitas”. En el relato de Don Aureliano, la Virgen le entregó flores como evidencia de su encuentro. La pastora fue hasta la Iglesia de Cachi y le presentó al cura todas las flores, pero este no le creyó. Nadie le creyó. Se levantó entonces un viento que volaba hasta las piedras y los cardones. La gente se arrepintió y subió a ver a la Virgen.

Según cuenta Don Aureliano, él iba de *chango* hasta el santuario: “a la virgen la veían vivita. Se movía, pestañaba... pero aquellos de malos pensamientos no la veían directamente”. Aureliano, de 80 años, comenta que la aparición se dio en tiempos de su abuela, mucho antes de que él naciera.

Por su parte, Don Catalino, miembro de la misma comunidad, cuenta que la Virgen fue encontrada también por una pastora muy maltratada por su patrón, que “se iba sin fin, para nunca más volver” y ahí “la vio brillando”. Caminaron juntas hacia otro lado, mientras la señora le decía “que no vaya, que el cerro es malo, que no va a volver”, “amanecieron con un puchito de velita” y ahí le dijo quién era. La pastora siempre pensó que era una señora común, pero “el manto tenía estrellitas”. Le dijo “soy la Virgen Reina de los Cielos”. Allí le entregó unas flores para que las bajara y las presentara y así le creyeran el encuentro.

Como dijimos, la Virgen le solicita a la pastora que la descienda hasta un lugar donde estaría fuera de peligro, donde hoy está el santuario. Mencionaremos ahora algunos de los elementos del paisaje ligados a su ubicación en el Cerro. El que más llamó nuestra atención fue la mención de un menhir que impide el vaciamiento de las lagunas de altura y con ello la inundación del valle. Catalino y su esposa Antonia relatan que originalmente el camino de ascenso al Cerro de la Virgen era por El Algarrobal, antes de la construcción del camino más rápido y para vehículos que va por Las Arcas. En el camino antiguo hay un *antigal*, lo que se conoce como un sitio arqueológico, donde se escuchan, según los miembros de las comunidades, “los envases abajo”, las cerámicas huecas enterradas. Es en este lugar donde se encuentra el *pilar* que se ve desde lejos como “un cardón paradito”,

8 La porteo (cargó) en su espalda, como las mujeres llevan a sus *wawas* (niños) en los Andes.

“alto como un árbol”, “bien derecho” y tiene cuatro caras. Es de color negro o gris oscuro, y dicen que dentro de él se escucha correr agua, “parece que abajo hay cieneguitos”.

Otras personas entrevistadas han opinado sobre esto. Nora sostiene que el sonido se debe a que el *pilar* está hueco y Rosa también ha escuchado correr agua por dentro, que se puede oír cuando uno se para al lado del pilar. Este fenómeno de las aguas se vincula directamente con las lagunas de altura, ya que “sostiene el agua de lagunas de arriba”. Estas se encuentran en las elevadas cumbres, sobrepasando los niveles permitidos de ascenso. Una de ellas tendría en su centro un naranjo con frutos de oro custodiados por un toro, tesoros a los que ninguno ha podido acceder. Según dicen, si cayera el *pilar*, el valle se inundaría por el vaciamiento de estas lagunas. Este riesgo, junto a muchos otros, justifica la presencia de la Virgen más arriba, en el cerro: “la Virgen nos protege para que no pase nada”.

Hasta aquí, el relato de la aparición de la Virgen ante la pastora es un relato donde se marcan los límites del territorio de los hombres y comienzan los del cerro. La Virgen María Reina de los Cielos ampara a la comunidad humana ante la ira y la voracidad del Cerro Blanco y del Nevado de Cachi. La comunidad también apeló durante muchos años ante la Virgen para que interviniera ante sus patrones y estos fueran más benevolentes con la *obligación*.

42

## ■ El culto al Cerro de la Virgen en la actualidad

Hoy en día los pobladores peregrinan al Cerro de la Virgen en diferentes momentos del año, pero hay unos establecidos para bajar y subir a la Virgen al cerro. El ascenso puede realizarse por el camino original, siguiendo el río Salviao hasta Corral Blanco y luego ingresando por la quebrada llamada Pantanito, donde se encuentra el *pilar*. También se puede hacer siguiendo el camino para automóviles en la quebrada paralela, llamada hoy Quebrada de la Virgen. Este último es el camino más utilizado, ya que en los últimos años el trazado del mismo fue extendido hasta la Piedra Grande, ubicada al pie del cerro de la Virgen.

Los peregrinos llevan flores a la Virgen y los ramos son colgados del techo de la capilla. Esta es una práctica no vista en otras manifestaciones religiosas de la zona, pero sí recuerda el interior de las casas, donde carnes y frutos son colgados de los techos para su correcto secado (figura 4). Si bien hoy las flores son de plástico, compradas en los almacenes del pueblo, siguen siendo colocadas de la misma forma.

Un hito en el camino de ascenso al Cerro de la Virgen es una *apacheta* de gran porte, localizada a un costado de la senda vehicular. Las *apachetas* son montículos artificiales producto de la práctica ritual de acumulación de rocas y ofrendas de los caminantes como *pagos* para el tránsito. Estas se ubican en lugares significativos del paisaje, como abras, portezuelos, encrucijadas del camino (Sanhueza 2012, 2004; Vitry 2002). En el caso de la *apacheta* del Cerro de la Virgen, los peregrinos agregan sus piedras y sobre ella dejan aquello que constituye su avío: bebidas, coca, cigarrillos, caramelos. Hace aproximadamente unos cinco años, durante la ampliación del camino hacia el pie del cerro, se colocó una cruz de madera de

aproximadamente tres metros sobre esta *apacheta*, aunque no se recuerda quién fue el promotor de dicha intervención.

**Figura 4.** Interior de la capilla



*Fuente:* fotografía cortesía de Patricia Myriam Ayala, Cerro de la Virgen, Cachi, Salta, Argentina, 16 de mayo de 2019.

Los dos momentos de bajar y subir a la Virgen al cerro están enmarcados dentro de la estación seca del ciclo agrícola (Amuedo 2014). La peregrinación para el descenso tiene lugar entre los meses de mayo y junio. Entre los meses de junio y julio se queman los rastrojos, se limpian los canales, se rotura la tierra, comienzan las tareas de riego y se siembran algunas plantas, como arvejas y trigo. Actualmente, a fines de julio o principio de agosto, cuando reinician las labores del ciclo agrícola, se asciende nuevamente a la Virgen hasta su morada en el cerro. Durante el tiempo que la Virgen se encuentra fuera de su santuario, ella recorre en procesión las capillas de pueblos y parajes, eventualmente visita a las familias casa por casa, quienes procuran bendiciones para sí y también para el ciclo agrícola. Es precisamente en agosto, mes plagado de peligros, cuando la tierra, la *Pachamama*, está abierta y hambrienta y debe ser alimentada por todas las familias. Por ello se le pide a la Virgen “pasar agosto sin que los lleve la Pacha”. La tierra podría comerlos y los fuertes vientos “enfermar los huesos”.

En los relatos, la Virgen al ser bajada del cerro transita entre las casas y capillas, como una entidad autónoma de las decisiones de los humanos. Un buen ejemplo de esta autonomía es lo ocurrido en la procesión a la ciudad de Salta para la Fiesta del Milagro (15 de septiembre). Se trata de su imagen original. Años atrás, para la fiesta del Milagro en septiembre, la Virgen se llevó en procesión hasta Salta en un misachico durante cuatro años consecutivos. Sin embargo, aquellos que se quedaban en el valle

percibieron que “el tiempo se descomponía”. Estos efectos meteorológicos fueron leídos como una manifestación del malestar de la Virgen por ser sacada del valle, lejos del cerro. La solución fue hacer una réplica de la imagen para la peregrinación y la Virgen original se dejó en su santuario.

Debemos destacar que entre los pobladores de Cachi no existen menciones constantes a la figura de Dios como un ser omnipresente. A pesar de que la gran mayoría se reconoce como católico, la Virgen del Cerro no interviene particularmente entre esta relación con el ser superior —como era en un principio su objetivo en los inicios del culto en Europa—, sino que en este caso su mediación se da con otros elementos poderosos que forman parte del paisaje habitado por toda la comunidad humana y no humana, manteniendo el equilibrio entre todos ellos y sosteniendo la vida como la conocen los habitantes del Valle Calchaquí.

### El paisaje, el cerro y las otras humanidades

El Cerro de la Virgen, su emplazamiento y su posición intermedia entre el *cerro bravo*, por un lado, y los humanos, por otro, nos muestra que el paisaje donde habitan las comunidades diaguitas-kallchakíes no se ofrece como un mero escenario de fondo, como un medio a explotar en el que se desarrollan las actividades económicas agrícolas. En este caso, el paisaje se piensa como concepto que involucra las múltiples dimensiones —espaciales y temporales— condensadas en él, además de conflictos, prácticas y relaciones entre humanos (Acuto 2013), y entre estos y otras entidades. Un ejemplo de las relaciones entre humanos serían las que se dan entre arrenderos y sus patrones. Veamos ahora algunos vínculos con “otros más que humanos” (de la Cadena 2014).

44

### El Cerro

Quizás, la referencia más vaga que los pobladores del valle pueden dar a la hora de señalar un lugar es la que corresponde al cerro. Esto se debe a la negativa de todo aquello que está por fuera de la *chakra* o canchones de cultivo, que tampoco comprende las riberas de los ríos, y a los sectores aplanados, llamados campos o pampas, según su extensión.

La importancia del cerro para la cría de animales es fundamental, al punto de ser uno de los lugares alimentados en el mes de agosto. Algunos cerros tienen además un principio de autonomía, es decir, son considerados entidades particulares, especialmente las cumbres más elevadas. Unos cerros son *bravos* y castigan a las personas que no piden correctamente permiso para estar cerca de ellos y ascenderlos<sup>9</sup>. El Nevado de Cachi, según Aureliano, “es un cerro bravo, no se salva nadie” porque tiene la capacidad de comer a la gente, una de las razones por las que las altas cumbres están vedadas a los hombres, o por lo menos hasta el santuario de la Virgen, donde las personas pueden subir sin ser comidas por la montaña o sin marearse hasta perderse, tal y como sucedió con la pastora que halló a la Virgen (figura 5).

---

9 Esto también fue observado por otros investigadores como Lanusse (2006) y en los relatos de Juan Carlos Dávalos sobre sus recorridos por el norte del Valle Calchaquí (1937).

**Figura 5.** Fotografía tomada desde el santuario, donde puede notarse el vínculo espacial con las cumbres del Nevado



*Fuente:* fotografía cortesía de Patricia Myriam Ayala, Cachi, Salta, Argentina, 16 de mayo de 2019.

En otra región de los Andes septentrionales, como el Norte Grande de Chile, algunos trabajos mencionan la existencia de cerros intermediarios dentro de una jerarquía establecida de *wakas* (Choque y Pizarro 2013; Moyano 2009), que ofician de mediadores entre aquellos cerros más poderosos y los hombres; intermediarios tanto en el vínculo como también en el emplazamiento. El cerro es el intermediario al que se le realizan los pagos, también con la posibilidad de peregrinar hacia ellos, pensando en su intervención como lo principal. Si se consideran estos trabajos, resulta llamativo poner la atención sobre la posición intermedia que ocupa el Cerro de la Virgen en relación con las zonas bajas habitadas y las cumbres del Nevado de Cachi. Por otro lado, el rol mediador otorgado a los cerros secundarios en los trabajos citados, nos recuerda a aquella característica fundamental de la Virgen: la de intervenir y negociar entre los hombres y el Dios supremo. Retomaremos estas ideas al final del texto.

### Las otras humanidades

En el caso del territorio ancestral diaguita, el paisaje condensa y materializa una cronología que explica la existencia de diferentes entidades convivientes que constituyen la comunidad, entre humanos y entidades, en las que también la Virgen tiene participación. La posible caída del *pilar* lítico, que se encuentra camino al Cerro de la Virgen, nos muestra cómo el fin de esta humanidad es una preocupación. Esto se hilvana con una concepción del tiempo marcado por la circularidad de las tareas productivas, percibido por los más ancianos como en proceso de degeneración a largo plazo.

“Los años están cansados”, repite don Aureliano cuando intenta explicar las plagas que atacan a los frutales o por qué mermaron las grandes tropas de animales.

Nos enfrentamos a una cronología diferente a la lineal moderna, donde el tiempo se ordena en eras finitas, pero no cuantitativas, sino cualitativas (Lanusse 2009, 158). Este tiempo se está agotando, como sucedió con otras humanidades que habitaron el mismo paisaje, dos comunidades ancestrales que han dejado evidencia de su paso: los *abuelos* y los *antiguos*. Al no ser estos tiempos lineales, estas humanidades pasadas cohabitan el mismo territorio, algo ya observado en otras etnografías en los Andes (ver Allen 2002; Rivet y Tomassi 2016), y afectan la réplica exitosa del ciclo agrícola anual, es por ello que deben ser recordados y alimentados en diferentes momentos del calendario ritual<sup>10</sup>.

Los *abuelos* representan a las generaciones pasadas de las mismas familias que habitan actualmente la zona. Los *abuelos* son aquellos que habitaron el paisaje antes que ellos, que lo crearon en el sentido de construirlo, despedrarlo, hacerlo productivo. Por su lado, los *antiguos*<sup>11</sup> son parte de una humanidad que ya no existe en este plano de la realidad y que habitó una era no comparable a la actual, en un tiempo ontológicamente diferente. Según los relatos recogidos, habitaron una era presolar<sup>12</sup>, donde la vida transcurría a la luz de la luna. La salida del sol marca el fin de estos seres. Sumado a la salida del sol, los relatos agregan la llegada de un diluvio<sup>13</sup>. Este diluvio estaría evidenciado por la destrucción que presentan muchos *antigales*, como cuenta Aureliano: “son lugares de años. Los anteriores sabían hacer. Después, cuando ha venido el diluvio, todo se ha corrido, ha quedado así ya”.

46

Si bien la inundación que pudiera desencadenarse por el vaciamiento de las lagunas de altura sería diferente a lo pensado como un diluvio, la sucesión de otras humanidades y el fin de los ciclos son posibles para los pobladores locales, de hecho, hay evidencia material suficiente en el paisaje para atestiguarlo. La reactivación de los ciclos anuales a través de los *pagos* y el cumplimiento del calendario ritual sostienen el mundo tal y como lo conocemos, además, de esta manera se reactualizan los pactos entre las diferentes entidades que habitan el cosmos (Cavalcanti-Schiel 2007). La peregrinación hacia el cerro y la visita de la Virgen a las casas todos los años, antes de la reactivación del ciclo agrícola, es una forma de reactualizar el pacto entre ella y los

10 En el trabajo de Rivet y Tomassi (2016), anclado en la Puna de Jujuy, se observa una situación similar a la presentada en este trabajo, donde la coexistencia de estas diferentes humanidades estructura las formas de moverse y habitar por el espacio, como también los protocolos para vincularse con los materiales dejados tanto por los *abuelos* como por los *antiguos*.

11 Existe cierta reticencia para hablar sobre los *antiguos*, aunque los mayores no han tenido ningún despojo para hacerlo, otros solo los mencionan al pasar.

12 Mucho se ha escrito sobre la historicidad andina y la problemática de la era presolar en muchos y diferentes pueblos andinos (Bouyssi-Cassagne y Harris 1987; Martínez 2004; Molinié 1985; Sendón 2010; Wachtel 2001; entre otros). En el Valle Calchaquí Norte el tema ha sido trabajado por Lanusse (2009). Wachtel 2001 lo plantea como un mito de origen con un recorrido panandino, con variantes regionales, pero que estructuralmente se corresponden.

13 Paula Lanusse (2009) extrae de los relatos recogidos —también en el departamento de Cachi, en la zona de Palermo— que luego de la salida del sol se generó un catastrófico incendio y no se menciona ningún diluvio. Sin embargo, ambos fenómenos, ya sea el incendio o el diluvio, explican la escasa evidencia material superficial que se conservó hasta el presente del paso de los *antiguos* por esa misma tierra. Julia Costilla (2008-2010, 63-64) sí encuentra en el análisis de relatos y cuentos del noroeste argentino mención de los *antiguos* como una humanidad antediluviana.

humanos, sosteniendo las aguas en las alturas, manteniendo el orden de la vida y la materialidad en su lugar. La Virgen aporta estabilidad desde su posición en el paisaje, aunque también demanda el sacrificio en el peregrinaje, la ofrenda de flores para ser secadas en su santuario y velas —no alimentos o bebida como al resto de las entidades.

## Discusión

Este escrito reúne elementos que en nuestra modernidad serían por lo menos complicados de entamar, como los cerros, el culto mariano, la explotación laboral y el fin de los tiempos con la sucesión de diferentes humanidades. En este mundo analógico, caótico y dilatado, la semejanza es el único método para introducir orden (Descola 2012, 306-307). Por lo menos en lo conceptual, para nuestras mentes modernas.

Queremos resaltar aquellas características comunes que podríamos encontrar entre dos elementos originales de tradiciones distantes como la Virgen María y el culto a los cerros: su rol mediador ante aquellos númenes, sujetos, superiores: Dios Todopoderoso, el cerro bravo. Tal vez en esta última categoría debieran entrar los patrones. Es posible que sea este carácter mediador lo que integra a ambos elementos dentro de la misma cadena de significación, fusionándose como un todo potente: el Cerro de la Virgen. Cualquier tarea de purificación de nuestra parte, de los elementos que intervienen, ya sea por su origen andino o europeo, ha sido parte de encontrar la lógica que los fusionó. Sería un error considerar que son leídos de esta forma por los vallistos<sup>14</sup>, puesto que ambos son y hacen al lugar en sus acuerdos y desacuerdos ontológicos (de la Cadena 2015).

En este sentido comienzan a jugar ciertas prácticas asociadas a la Virgen y al Cerro, por ejemplo, las prácticas de peregrinaje y *pagos*. Si bien el peregrinaje es parte de la ritualidad del culto católico, es interesante mencionar algunos puntos sobre el Cerro de la Virgen. En este caso, el ascenso al Cerro aparece en los relatos más como una práctica para la reactivación de los ciclos agrícolas y su éxito —algo que resuena con los trabajos del Norte Grande de Chile citados anteriormente. Visitar a la Virgen en su santuario durante la estación seca es parte de los preparativos previos antes de la apertura de la tierra y las labores de siembra.

Además, la peregrinación, como el tránsito general por los paisajes andinos, implica tener en mente una serie de rituales de caminantes (Sanhueza 2012; Vilca 2009), entre los que destacamos en este trabajo a las *apachetas*. Particularmente porque existen este tipo de promontorios rocosos asociados al ascenso al Cerro de la Virgen, en los que los peregrinos depositan hojas de coca, alcohol y rocas para pedir paso hacia las alturas.

La conjunción de la Virgen y el Cerro moviliza también otro de los cimientos ontológicos del universo diaguita, donde los principios de autonomía que podría definir a las subjetividades no solo corresponde a los humanos, sino también a los muertos en sus diferentes categorías como otras humanidades, *abuelos* y *antiguos*, la *Pachamama* y los cerros, entre muchos otros (ver Amuedo 2014). Como dijimos, la reactualización de

14 Gentilicio con que se designa a las personas nacidas y criadas en el Valle Calchaquí.

los pactos con las entidades que habitan el universo diaguita es necesaria para mantener el equilibrio entre los seres y, por lo tanto, la continuidad de la vida como la conocen. Es interesante notar que la imagen de la Virgen, su materialidad, también encierra un fuerte principio de autonomía, reconocido y respetado por sus devotos, que va más allá de ser la imagen genérica de la Virgen María. Este principio está fuertemente enraizado en el mundo diaguita. Es por ello que al ser removida del valle se afectó la meteorología. Algo que no se menciona para otras imágenes que sí peregrinan a la ciudad de Salta.

Otra de las relaciones que intercepta la conjunción del Cerro y la Virgen son las relaciones de dominación. La Virgen salva a la pastora de ser *comida* por el cerro, sin embargo, nada se dice de lo que pasó luego con ella. Aunque no podemos descartar que para algunos la figura del Cerro de la Virgen pudo constituirse como un elemento de resistencia de los subalternos (Lanusse 2013), como se aparenta en el relato de la aparición ante la pastora, las situaciones de abuso no se resolvieron. Por otro lado, sería interesante repensar como posibilidad que la resistencia de la pastora hacia la violencia y explotación del patrón reside en eliminar la relación de dominación capitalista, reencauzando su vitalidad al propio Nevado (Bussi, comunicación personal, 2018).

## Conclusiones

48 ■ Uno de los puntos clave que nos interesa resaltar es que no existe un reemplazo de un culto por otro. No hay un elemento prehispánico, como el culto a los cerros, y otro introducido que reemplace al primero, como anticipamos al comienzo de este escrito. Buscar las esencias de tales devociones partió más como un ejercicio de ordenamiento de las cadenas analógicas que la separación de ambos elementos. Hoy, el Cerro de la Virgen es un único elemento al que algunos podrán ver como una devoción mestiza (Bouysse-Cassagne 2005; Costilla 2008-2010; Marzal 1992), donde los sentidos originales se diluyeron en la cadena donde fueron incorporados y donde se potenciaron y generaron sentidos nuevos. La imagen de la Virgen se suma como un elemento potente dentro de una cadena lógica ya presente.

Por supuesto que la fusión entre cerro y Virgen María no anula aquellas características maternas que el culto mariano incluye cuando observamos la regulación simbólica de los excesos de los patrones, al recordar que su aparición se hizo ante una pastora que huía de su patrón para no ser castigada. La Virgen podrá actuar como una especie de paliativo en la relación de dominación entre arrenderos y terratenientes, pero no se la cuestionó.

En síntesis, el Cerro de la Virgen está compuesto por dos elementos de tradiciones distantes, constituido hoy como un todo al que le hemos intentado buscar la cicatriz de su unión, solo como un fin académico.

## Referencias

1. Acuto, Félix Alejandro. 2013. “¿Demasiados Paisajes?: Múltiples teorías o múltiples subjetividades en la arqueología del paisaje”. *Anuario de Arqueología, Rosario* 5: 31-50.
2. Allen, Catherine. 2002. *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
3. Amuedo, Claudia Gabriela. 2014. “Las sendas de las plantas: conexiones entre el paisaje, la historia, humanos y no-humanos en El Algarrobal (Depto. de Cachi, Salta)”, tesis de Maestría, Universidad de Tarapacá y la Universidad Católica del Norte, Chile.
4. Astvaldsson, Astvaldur. 1995-1996. “Las deidades llamadas *wak’a* en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización”. *Bulletin de la Société Suisse des Americanistas (Genève)* 59/60: 91-95.
5. Ardissone, Romualdo. 1942. *Un ejemplo de instalación humana en el Valle Calchaquí. El pueblo de Cachi*. Tucumán: Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Tucumán.
6. Bastien, Joseph. 1996. *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. La Paz: Hisbol.
7. Bouysse-Cassagne, Therese. 2005. “Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 34 (3): 443-462. <http://dx.doi.org/10.4000/bifea.4988>
8. Bouysse-Cassagne, Therese y Olivia Harris. 1987. “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por Therese Bouysse-Cassagne, 11-59. La Paz: Hisbol.
9. Castillo, Marcos. 2012. “Informe El Algarrobal”. Realizado en el marco del relevamiento territorial de la Ley Nacional 26160.
10. Cavalcanti-Schiell, Ricardo. 2007. “Las muchas naturalezas de los Andes”. *Periferia* 7: 1-11.
11. Cortázar, Augusto. 1949. *El carnaval en el folklore calchaquí*. Buenos Aires: Sudamericana.
12. Costilla, Julia. 2008-2010. “Cristianismo Indígena en el NOA: Resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del Siglo XX (1940-1998)”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 22: 59-70.
13. Costilla, Julia. 2007. “Los usos socio-políticos del milagro cristiano. Una aproximación teórica y bibliográfica”. Ponencia presentada en las XI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
14. Choque, Carlos y Elías Pizarro. 2013. “Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica”. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 45: 55-74. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000100005>
15. Dávalos, Juan Carlos. 1937. *Los valles de Cachi y Molinos*. Buenos Aires: La Facultad.
16. de la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Londres y Durham: Duke University Press.
17. de la Cadena, Marisol. 2014. “Runa: Human but not only”. *Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 253-259. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>

18. Descola, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
19. Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
20. Gisbert, Teresa. 2010. "El cerro de Potosí y el dios Pachacámac". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 42 (1): 169-180. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100028>
21. Gil García, Francisco y Gerardo Fernández Juárez. 2008. "El culto a los cerros en el mundo andino". *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 105-113.
22. Gentile Lafaille, Margarita. 2012. "Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX". *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM* 20: 1141-1164.
23. Gutiérrez de Angelis, Marina. 2010. "Idolatrías, extirpaciones y resistencias en la imaginería religiosa de los Andes. Siglos XVII y XVIII. Análisis iconográfico de una piedra de Huamanga". *Andes: Antropología e Historia* 21: 61-94.
24. Fogelman, Patricia. 2006. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis". *La Aljaba Segunda Época: Revista de Estudios de la Mujer* 10: 175-188.
25. Fogelman, Patricia. 2004. "Una economía de la Salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial". *Andes: Antropología e Historia* 15: 55-86.
26. Lanusse, Paula. 2013. "Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta". *Corpus* 3 (2). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/319>
- 27. Lanusse, Paula. 2009. "Mito, historia e identidad en Cachi (Valles Calchaquíes, Salta)". *Áva* 16: 153-169.
28. Lanusse, Paulay Axel Lazzari. 2005. "Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, 223-252. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
29. Martínez, Gabriel. 1983. "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115.
30. Martínez C., José Luis. 2004. "Discursos de alteridad y conjuntos significantes andinos". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 36 (2): 505-514. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000200020>
31. Mills, Kenneth. 1997. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
32. Molinié Fioravanti, Antoinette. 1985. "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 71: 97-114.
33. Moyano, Ricardo. 2009. "El adoratorio del cerro El Potro: Arqueología de alta montaña en la cordillera de Copiapó, norte de Chile". *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 38: 39-54. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432009000200004>
34. Raspi, Eduardo Marcos. 2007. "Algunas expresiones del culto mariano (s. XIV-XV). Aportes para su estudio". *Revista Escuela de Historia* 6: 1-15. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/revista/revista0616.htm>
35. Rivet, Carolina y Jorge Tomassi. 2016. "Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)". En *Wak'as*,

- diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*, editado por Lucila Bugallo y Mario Vilca, 373-412. San Salvador del Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy e Instituto Francés de Estudios Andinos.
36. Sanhueza Tohá, María Cecilia. 2012. "Las 'sayhuas' del inca: territorio, frontera, geografía sagrada y 'cartografía' oral en el desierto de Atacama", tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú.
  37. Sanhueza Tohá, María Cecilia. 2004. "El Tawantinsuyu en la región del Despoblado de Atacama. La organización del espacio como estrategia de poder", tesis de Maestría, Universidad de Chile.
  38. Sendón, Pablo. 2010. "Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú". *Journal de la Societe des Americanistes de Paris* 96: 133-179.
  39. Vilca, Mario. 2009. "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?" *Cuadernos Fhycs-Unju* 36: 245-259.
  40. Vitry, Christian. 2002. "Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico". *Revista 1. Escuela de Historia* 1 (1): 179-191.
  41. Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.