

Corpachadas y chaku. Ritualidad medioambiental y cosmopolítica en Laguna Blanca, Argentina andina

Tobias Boos

LIBRE UNIVERSIDAD DE BOLZANO

Daniela Salvucci

LIBRE UNIVERSIDAD DE BOLZANO

ABSTRACT

The study presents ethnographic accounts of *corpachadas* (buried offerings to Pachamama) in Laguna Blanca, Catamarca, Andean Argentina. It analyses the offerings made during the *chaku* (the capture and shearing of vicuñas) and the different *corpachadas* carried out at both family and public levels on 1 August. Focusing on environmental and cosmopolitical relationality, we discuss the role of these rituals in situations of “friction” between different practices and perceptions of the mountain environment by indigenous communities and other social actors.

Keywords: rituals, environmental relationality, cosmopolitics, indigenous communities, Andean Argentina.

El estudio propone relatos etnográficos de *corpachadas* (ofrendas enterradas para la Pachamama) en Laguna Blanca, Catamarca, Argentina andina. Se analizan las ofrendas hechas durante el *chaku* (la captura y esquila de vicuñas) y las diferentes *corpachadas* realizadas a nivel tanto familiar como público para el Primero de agosto. Enfocando en la relacionalidad medioambiental y cosmopolítica, se discute el papel de estos rituales en situaciones de “fricción” entre diferentes prácticas y percepciones del medioambiente montano por parte de las comunidades indígenas y de otros actores sociales.

Palabras clave: rituales, relacionalidad medioambiental, cosmopolítica, comunidades indígenas, Argentina andina.

Corpachadas y chaku en Laguna Blanca. Una introducción

El texto discute el papel de los rituales de ofrenda a la Pachamama¹, llamados *corpachadas* en Laguna Blanca y en otras regiones de los Andes, en situaciones de “correspondencia”² (Ingold 2016) pero también de desconexión, “correspondencia turbulenta” (de Munter y Salvucci 2024), y hasta de “fricción” (Tsing 2005), entre diferentes prácticas y percepciones del medioambiente montano por parte de diversos actores sociales. Nos enfocamos en los rituales de ofrenda que las familias y las comunidades realizan de forma pública en el área de Laguna Blanca, incluida en la homónima Reserva de la Biosfera UNESCO, en la provincia de Catamarca (Fig. 1 y Fig. 2), Noroeste andino de Argentina³. Nos basamos en datos etnográficos producidos por medio de observaciones participantes, entrevistas, mapeos y foto-documentación en 2015 y 2023, en el marco de la antropología y geografía sociocultural crítica y reflexiva, durante trabajos de campo realizados en colaboración con el Instituto Interdisciplinario Puneño de la Universidad Nacional de Catamarca, dirigido por Daniel Delfino, que hace investigación en Laguna Blanca desde hace más de treinta años⁴.

¹ *Pacha* es un concepto cosmológico andino, es el aquí y ahora del universo: es el medioambiente vivo, en el presente. Pachamama indica el aspecto “maternal” de la *Pacha* que nos “cría”, que hace proliferar los humanos, los animales, las plantas. Sin embargo, la Pachamama puede también “castigar” por las faltas de respeto. En el mes de agosto está muy hambrienta y puede “comer” personas y animales (entre otros, Salvucci 2016 a).

² Toda traducción de un idioma diferente del español hacia el español es de los autores de este ensayo.

³ El área de Laguna Blanca, municipalidad de Villa Vil, Departamento de Belén, Provincia de Catamarca (Argentina), es parte de la Reserva de la Biosfera UNESCO de Laguna Blanca. Los y las habitantes viven en pueblitos-parajes (Laguna Blanca, Corral Blanco, La Angostura y Aguas Calientes) y en casas de campo desparramadas en un territorio de puna, por encima de los 3.300 msnm. En los pueblitos-parajes se encuentran las escuelas primarias, las capillas o pequeñas iglesias católicas, los puestos de salud y los quioscos de venta por menor. El pueblo de Laguna Blanca es el más grande de ellos y cuenta con cerca 200 habitantes. Aquí, además de la escuela, de la iglesia y del puesto de salud, se encuentra la sede de la Estación Experimental de Ganadería y de los Guardafaunas, el Museo Integral de Laguna Blanca, el centro de Artesanía/casa de Turismo, el Hospedaje municipal, el Centro comunitario de Usos Múltiples, y unos hospedajes familiares para visitantes.

⁴ Queremos agradecer a Daniel Delfino por su soporte académico y personal y por su amistad. Agradecemos también a Luciana Moreira del equipo del Instituto por la ayuda preciosa que nos brindó durante el trabajo de campo y a todas y todos los y las amigas y conocidas lagunistas por su imprescindible ayuda en la investigación. Además, queremos agradecer a los/las revisoras de este texto que nos ayudaron mucho con sus comentarios y sugerencias.

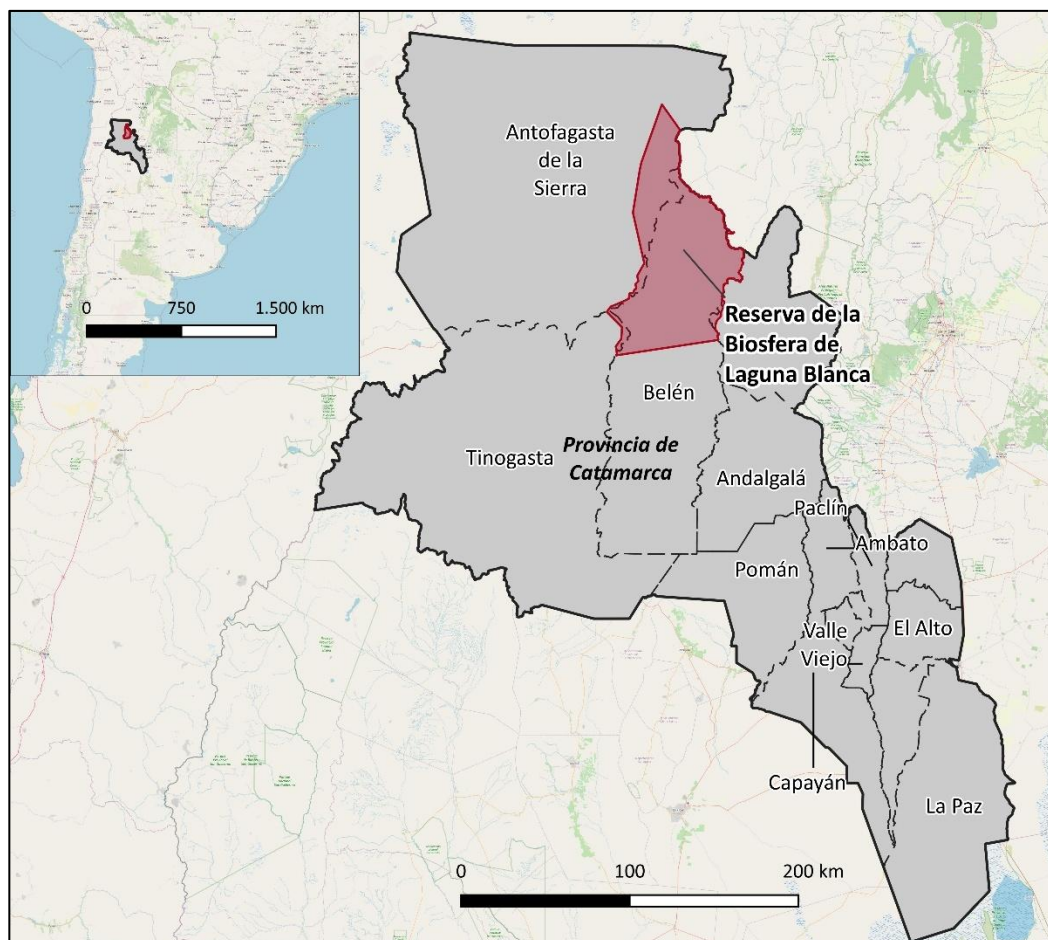


Figura 2. Mapa, Tobias Boos; Mapas base: OpenStreetMap 2024, CC BY-SA 2.0. Ubicación de la Reserva de la Biosfera de Laguna Blanca, Provincia de Catamarca Argentina.

El estudio propone relatos etnográficos de *corpachadas*⁵, o sea, ofrendas de bienes alimenticios, alcohol, cigarrillos, hojas de coca y otros elementos, que se entierran en diferentes ocasiones para “pedir permiso”, pedir el “multiplico” de los animales (Bugallo 2014), “pagar”, agasajar y agradecer a la Pachamama-Santa Tierra, es decir el medioambiente vivo andino en cuanto poderosa entidad. Se trata de una forma ritual difundida también en otras partes el área andina (entre otros, Fernández Juárez 1996).

⁵ La palabra quechua *corpachada* significa hospedar, convidar, agasajar (véase, por ejemplo, Delfino 2024, 39).

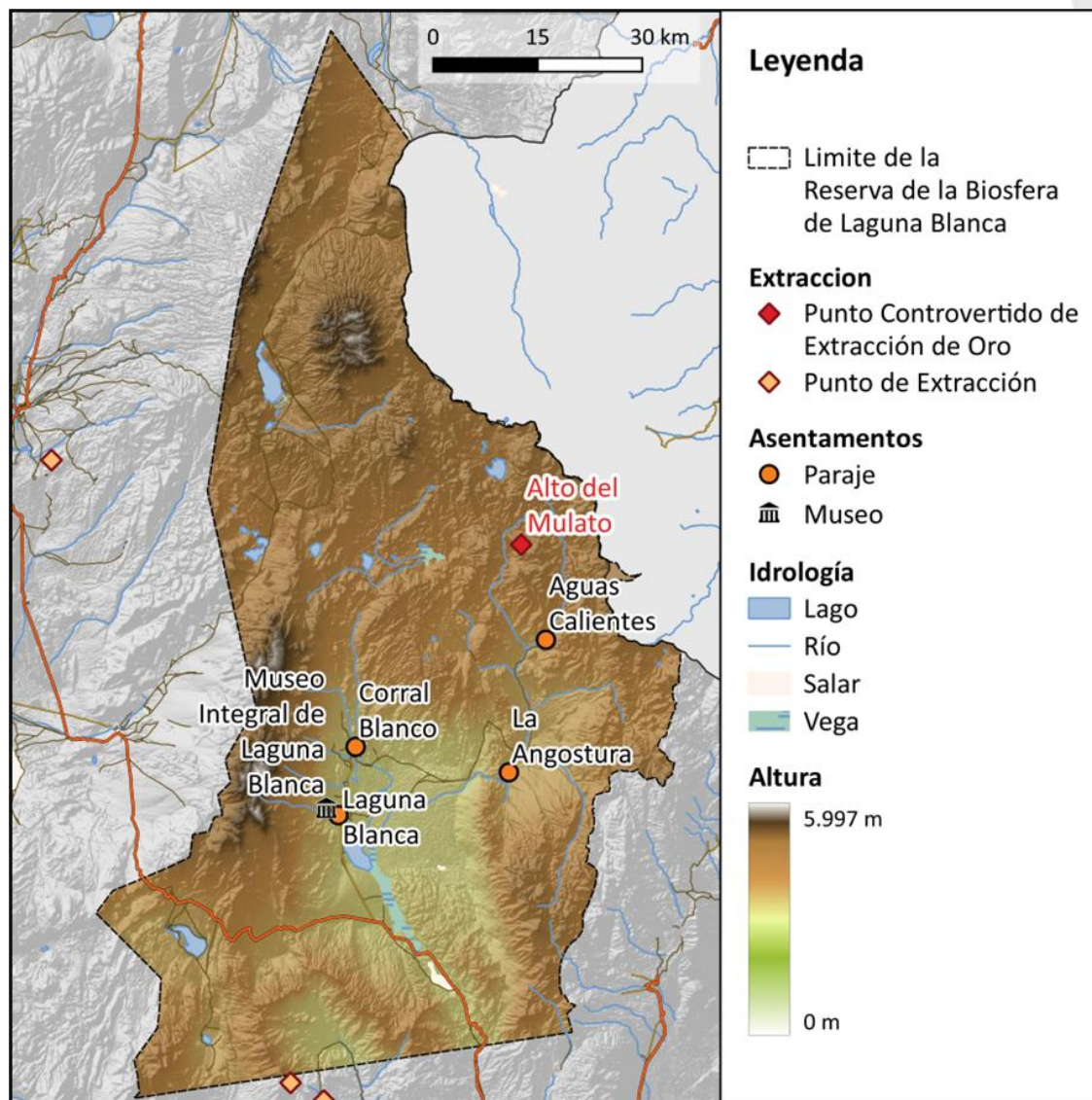


Figura 2. Mapa, Tobias Boos; Mapas base: OpenStreetMap 2024, CC BY-SA 2.0; Modelo digital de elevación: Instituto Geográfico Nacional (IGN) de la República Argentina 2019. MED 30 m, licencia de uso gratuito del IGN. Reserva de la Biosfera de Laguna Blanca.
(<https://www.ign.gob.ar/NuestrasActividades/Geodesia/ModeloDigitalElevaciones/Busqueda>)

Más específicamente, proponemos una descripción etnográfica de las *corpachadas* que se realizan en el marco del *chaku*⁶, la captura y esquila comunitaria de las vicuñas silvestres (sobre el *chaku* en Laguna Blanca, González Cosiorovski y Moity-Maizi 2019). Estas ofrendas se hacen tanto al comienzo, para pedir a la Pachamama el permiso de empezar las actividades de captura y esquila de las vicuñas, así como al final, para agradecer. Se trata de ofrendas en las que pueden

⁶ La palabra quechua *chaku* significa partida de caza y se refiere a técnicas de caza colectivas de época prehispánica, que han sido revitalizadas en los países andinos sobre todo en la década de 1990.

tomar parte actores sociales “externos”, como los agentes de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, que ayudan, coordinan y controlan las actividades de captura y esquila comunitaria, o como los turistas y los periodistas.

Además, presentamos descripciones etnográficas de las *corpachadas* que se realizan en el pueblo de Laguna Blanca el Primero de agosto, tanto a nivel doméstico-familiar, como a nivel comunitario y público (Delfino 2020; Boos y Salvucci 2025; Delfino en este dossier). En este día, los miembros de los grupos domésticos del pueblo se despiertan muy temprano para “dar de comer a la Tierra”. Se trata de una forma ritual difundida también en otras partes del área andina. Sin embargo, en el pueblo de Laguna Blanca, unas horas después de esta ofrenda más íntima y familiar, en aquellas casas que tienen hospedajes para turistas, se realiza también una ofrenda a la Pachamama con los huéspedes. Por fin, desde ya más de dos décadas, la comunidad organiza un gran evento: una *corpachada* comunitaria y pública en la plaza principal del pueblo, en la que toman parte los habitantes de los pueblos y parajes del área de Laguna Blanca, los migrantes de Laguna Blanca que viven en las ciudades del valle como Belén y Londres, o en la Capital provincial (San Fernando del Valle de Catamarca), las autoridades (caciques) de las comunidades indígenas locales, pero también las autoridades políticas municipales y provinciales, periodistas y un número de turistas cada año más alto. En este caso, después de la ceremonia pública de ofrenda de bienes a la Pachamama, hay una fiesta que en 2023 tuvo lugar en el centro comunitario del pueblo, con bingo, recitales y bailes durante toda la noche.

En estos rituales públicos (las *corpachadas* en el marco del *chaku* y la *corpachada* colectiva del Primero de agosto en el pueblo), se encuentran actores sociales diferentes, cuyas prácticas, experiencias y percepciones del medioambiente montano pueden ser muy diversas y hasta contrastantes una con otra. El medioambiente, por ejemplo, puede ser percibido y practicado en cuanto Pachamama, un ser vivo que los humanos tienen que respetar y que nos brinda los animales del rebaño y permite su multiplicación, pero que también puede castigar por las faltas de respeto y que, de toda forma, al final nos “come” a todos y todas. Por otro lado, el medioambiente montano podría ser percibido y practicado en cuanto “naturaleza” y recurso ecológico que hay que conservar o manejar de forma sustentable. También puede ser un recurso económico-político para crear puestos de trabajo a nivel local y desarrollo para el país, o una base para “extraer” bienes y generar ganancias en el marco del mercado capitalista global. Sin embargo, las diferentes percepciones, prácticas y experiencias del medioambiente montano pueden no solo contraponerse una a otra, sino también mezclarse y sobreponerse. O sea, las personas pueden vivir en “mundos” diversos, pero también pueden adherir a “ontologías múltiples” (Harris y Robb 2012), como lo subrayan algunos autores del “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen 2017).

Los conceptos teóricos de la antropología de las últimas tres décadas, de hecho, nos ayudan a mejor entender estas diferencias de lógicas prácticas y experienciales – u “ontologías” (Descola 2005) –, que pueden producir realidades y “naturalezas” diferentes y hasta múltiples (Viveiros de Castro 1998), tomando “en serio” las perspectivas indígenas, especialmente amerindias (ibidem). Notoriamente, en el marco de estas reflexiones teóricas, se ha puesto de relieve sobre todo las inescapables imbricaciones entre humanos y no-humanos, que el pensamiento filosófico moderno quiso ocultar produciendo una tajante oposición entre sujeto y objeto (Latour 2009). Al contrario, las propuestas teóricas de las últimas décadas proponen ir más allá de la dicotomía “naturaleza/cultura”, subrayando la centralidad de las “mallas” de relaciones (Ingold 2011, 2015) que generan un medioambiente relacional, al mismo tiempo ecológico y sociocultural, lo que llamamos “relacionalidad medioambiental”. Se trata de una “teoría indígena” andina (Haber 2007), de una “epistemología” o de una “ontología”, dependiendo de la perspectiva teórica de referencia.

Enfocar en la relacionalidad medioambiental nos permite comprender mejor nuestra experiencia empírica y etnográfica de los rituales de ofrenda a la Pachamama, en el marco del *chaku* y de las celebraciones del Primero de Agosto, en las cuales tomamos parte durante nuestros trabajos de campo en 2015 y 2023⁷. Nuestro método se basa en la observación participante en cuanto marco general de la investigación, que también incluye, además de la escritura de un diario de campo, mapeos, foto-documentación y entrevistas con habitantes, representantes de las comunidades indígenas, turistas, migrantes de Laguna Blanca que viven en Bélen, representantes de la municipalidad y agentes de la secretaria provincial de Ambiente y Desarrollo sustentable. Se trata de un método cualitativo sistemático y “riguroso” (Malinowski 1922; Olivier de Sardan 2015) pero también crítico y reflexivo (Tedlock 1991).

En el siguiente apartado proponemos una reflexión sobre algunos de los conceptos de la antropología contemporánea para el estudio de las relaciones entre humanos y no-humanos, o sea del medioambiente relacional. Nos inspiramos en

⁷ Desde el 2010, realizamos trabajos de campo etnográficos de varios meses en pueblos rurales del altiplano y del valle Calchaquí, provincia de Salta (Salvucci). En 2015, realizamos trabajos de campo etnográfico en Laguna Blanca (Salvucci) en el marco de una investigación de seis meses sobre rituales y redes de relaciones medioambientales en el Noroeste argentino. En 2015 y 2016 colaboramos con Daniel Delfino y su equipo en el levantamiento antropológico-territorial para producir un informe que fue sometido al INAI- Instituto Nacional de Asuntos Indígenas por una Comunidad Indígena local para pedir el estatus de pueblo originario (Salvucci, trabajo de campo en 2015 y trabajo de escritura en 2016). En julio y agosto 2023 realizamos (Boos y Salvucci) una estadía de trabajo de campo en Laguna Blanca y Belén, enfocándonos en los rituales de *corpachada* del Primero de agosto (Boos y Salvucci 2025), en el marco de nuestro proyecto sobre culturas de las áreas de montaña (Boos y Salvucci 2022; Boos et al. 2025): <https://mountaincultures.events.unibz.it/>

la perspectiva del “habitar” el mundo de Ingold (2000), por medio de “correspondencias” entre seres en transformación (Ingold 2016), pero también de “correspondencias turbulentas” (de Munter y Salvucci 2024), desconexiones, y fricciones (Tsing 2005), no sólo de tipo ontológico y existencial, sino sobre todo de tipo político y “cosmopolítico” (de la Cadena 2010). A continuación, proponemos un relato etnográfico de las *corpachadas* en el marco del *chaku* de vicuñas en Laguna Blanca. A seguir, incluimos una descripción etnográfica de las *corpachadas* que se realizan el Primero de agosto en el pueblo de Laguna Blanca, tanto a nivel familiar, como comunitario y público. Por fin, proponemos una reflexión sobre dichas experiencias etnográficas a la luz de los conceptos de relacionalidad medioambiental y de cosmopolítica.

Relacionalidad medioambiental y cosmopolítica

La propuesta de Tim Ingold (2000) de juntar las dimensiones ecológica y sociocultural por medio del concepto de “habitar” nos lleva a superar el concepto de adaptación al medioambiente. En este sentido, los rituales, y una actitud ritual que llamamos ritualidad, se vuelven parte del mismo modo de producción y sobrevivencia. Autores como Bugallo (2014), entre otros, han subrayado que la tecnología de producción de los y las pastoras y agricultoras andinas es una “tecnología ritual”. Según Daniel Delfino y su equipo (Delfino et al. 2015; Delfino 2020), se trata de un “modo de vida comunitario agrocéntrico” de larga duración, basado en una específica cosmología, o más bien, en una “cosmopraxis”, según la definición de Koen de Munter (2016), centrada en las prácticas relacionales del “criar”, o “uywaña” en aymara (Haber 2007; Haber en este dossier; de Munter 2022; de Munter en este dossier).

El “habitar”, por lo tanto, es un tejer “mallas” (Ingold 2015) de relaciones socioculturales y ecológicas, sin establecer necesariamente una distinción entre los humanos (que se adaptan a) y el medioambiente. Numerosos autores y autoras de la antropología andina han puesto de relieve que las prácticas de los grupos indígenas andinos no ocultan dichas mallas de relaciones, sino las ponen en evidencia (por ejemplo, Rivera Andía 2019). Rituales como las *corpachadas*, o cualquier otra ofrenda a la Pachamama que se realice (como por ejemplo la *challa*, cuando se desparrama algo de la bebida antes de tomar) subrayan, expresan y reproducen esta “relacionalidad”, y hasta consustancialidad, entre personas y su entorno, basada en la reciprocidad, en el cuidado y en el cariño (de Munter 2022; de Munter en este dossier).

Esta actitud de cuidado hacia los animales del rebaño, los campos y la Pachamama implica una relación de “crianza mutua” (Bugallo y Tomasi 2012), pero también de “consumo mutuo” (Sillar 2009), por lo cual la Pachamama al final

nos come, en un ciclo de generación, destrucción y regeneración. Las ofrendas, por medio del entierro de bienes alimenticios, alcohol, hojas de coca y otros elementos, contribuyen a esta circulación terrenal y cósmica de la energía vital (Arnold 2017). La “correspondencia humana” (Ingold 2016) en la malla de las relaciones, de hecho, incluye aspectos “turbulentos” (de Munter y Salvucci 2024) a nivel existencial (en lo que concierne, por ejemplo, la destrucción o el “ser comido”) y también a nivel político, ya que corresponder puede implicar conflictos y fricciones.

La perspectiva de la relacionalidad medioambiental, basada en la ritualidad, o actitud ritual, tanto en las prácticas diarias como en los eventos ceremoniales, conlleva, de hecho, una dimensión política que ha sido evidenciada por muchos autoras y autores. Mario Blaser (2013), por ejemplo, analiza las “diferencias ontológicas” en cuanto “ontologías políticas”. En este rumbo, la cosmología y cosmopraxis relacional indígena puede volverse en una propuesta política en el marco de lo que la filósofa Isabella Stengers definió “cosmopolítica” (Stengers, citada en de la Cadena 2010, 346). Se trata de la articulación, o desarticulación, a nivel político, de perspectivas cosmológicas u ontológicas distintas o divergentes, entre las cuales, sin embargo, pueden también producirse “conexiones parciales” (Strathern 2004) y alianzas políticas. Este concepto ha sido tomado por la antropóloga andinista Marisol de la Cadena (2010) para estudiar el conflicto político que surgió en Perú en 2006 tras la propuesta gubernamental de permitir a una empresa minera explotar una cima de la cordillera a la que pertenece el cerro Ausangate.

De la Cadena explica que las comunidades indígenas locales se opusieron al proyecto basándose en una experiencia completamente diferente del cerro Ausangate. Dentro de su mundo de prácticas y conocimientos, Ausangate no es una “montaña” en el sentido de un elemento ecológico, ni un recurso natural que pueda ser utilizado por los seres humanos, y mucho menos una propiedad estatal. Al contrario, el Ausangate es un poderoso ser protector de la Tierra, relacionado con la Pachamama, con los antepasados y con las y los habitantes de la zona. Es un ser social beneficioso, pero también potencialmente peligroso, que debe ser respetado, visitado y correspondido por sus dones, especialmente por el agua generadora de vida de sus glaciares, arroyos y lagos, a través de ofrendas rituales y prácticas de cuidado tanto cotidianas como ceremoniales. A través de su lucha política, las comunidades indígenas de Ausangate han llevado su mundo, su cosmos y, por lo tanto, al Ausangate como un ser social, ecológico y político, al ámbito político, o mejor dicho cosmopolítico nacional, aún no sin dificultades (Salomon 2018, 196).

Tanto el concepto de relacionalidad como el de cosmopolítica pueden ayudarnos a comprender mejor el papel de los rituales de *corpachada* que se

realizan a nivel público en Laguna Blanca (Boos y Salvucci 2025), en una situación de conflicto interno entre comunidades indígenas y de fricción con poderes externos.

A continuación, después de introducir brevemente algunos aspectos de la forma de “habitar” Laguna Blanca y del *chaku*, presentamos relatos etnográficos de *corpachadas*, producidos durante nuestros trabajos de campo en Laguna Blanca en 2015 (Salvucci) y en 2023 (Boos y Salvucci).

Relaciones medioambientales y *chaku* de vicuñas en Laguna Blanca

Las y los habitantes del área de Laguna Blanca pertenecen a diferentes comunidades indígenas que se han venido formando a partir del nuevo milenio, gracias a la nueva Constitución de Argentina de 1994 y las leyes subsiguientes que reconocen la presencia y preexistencia de pueblos originarios en el país⁸. Se trata de ocho comunidades indígenas (Aguas Calientes, La Angostura, Corral Blanco, Laguna Blanca, Carachi, Peñas Negras, Llastay Ñan y Vicuña Huasi) (Delfino 2025; Delfino en este dossier), cinco de las cuales ya han sido reconocidas oficialmente (Pisani et al. 2019).

En los últimos años, el proyecto de otorgar permiso a una empresa minera para establecer una mina de oro a cielo abierto en la localidad El Alto del Mulato (Fig. 2), a pesar de que el área de Laguna Blanca pertenezca a la homónima Reserva de la Biosfera UNESCO, ha generado tensiones y conflictos entre los habitantes⁹. Si bien al principio las comunidades indígenas rechazaron el proyecto, progresivamente algunos caciques (autoridades tradicionales) han cambiado de idea. Sin embargo, muchas y muchos de los y las pobladoras de Laguna Blanca tienen claro que el proyecto de minería en el Alto del Mulato pone a riesgo el equilibrio medioambiental de la Reserva de la Biosfera, ya que la ineluctable contaminación de la falda acuífera comprometería la calidad del agua volviendo imposible para muchas de las familias del área seguir viviendo de pastoreo extensivo. La población de vicuñas sería también afectada, potencialmente poniendo fin a la experiencia del *chaku*.

La mayoría de los y las pobladoras del área de Laguna Blanca son pastores de llamas, ovejas y cabras. Los grupos domésticos siguen pautas de residencia múltiple, por lo cual, una parte del grupo reside en los pueblos en donde se

⁸ Sobre la formación de comunidades indígenas oficiales, los pedidos de reconocimiento por el estado en tanto que “pueblos originarios” y sobre procesos de “etnogénesis” en el país, además de los textos de Delfino (2020) y Pisani et al. (2019), véase, entre otros autores: Briones 2005; Isla 2005; Escolar 2007; Segato 2007; Gordillo y Hirsch 2010.

⁹ Sobre las transformaciones sociopolíticas de la última década en Laguna Blanca, véase: Delfino 2020. Sobre el impacto del proyecto de explotación minera del área: Delfino 2025.

encuentran las escuelas, para permitir a los y las hijas atender las clases. Otros miembros del grupo se mueven entre la casa en el pueblo, la casa de campo y los puestos de temporada, desplazándose con la “hacienda” (el rebaño) entre nichos ecológicos diferentes, según la alternancia de las temporadas, seca y de lluvia, buscando pasto para los animales (sobre pautas de organización ecológica de los grupos domésticos en un área cercana a la de Laguna Blanca, Salvucci 2016 b). Los y las habitantes cultivan también pequeños rastros y trabajan de artesanos, sobre todo en la producción de tejidos de lana de oveja, llama y vicuña.

Muchos y muchas son migrantes de temporada y bajan a las ciudades vallistas, en donde generalmente tienen familiares y parientes, para trabajar, o se desplazan adentro de la región o hasta en el país para las cosechas y las actividades agrícolas de temporada (Salvucci 2018). Otros abrieron pequeños quioscos de venta en los pueblos-parajes, generalmente gracias a los ahorros de la migración, que abastecen trayendo mercadería de las ciudades de los valles. Algunos de los y las que viven en el pueblo de Laguna Blanca (alrededor de 200 personas) manejan hospedajes familiares o trabajan en las estructuras institucionales que se encuentran en el pueblo: la Estación Experimental de Ganadería y de los guardafaunas, la delegación de la municipalidad de Villa Vil, el Hospedaje municipal, el Museo Integral de la Reserva de la Biosfera, la Casa de turismo y artesanía.

El *chaku*, la captura y esquila de vicuñas silvestres, se realiza en Laguna Blanca desde el 2002. Un proyecto piloto tuvo lugar en 1998 y, según relata Delfino, en aquella ocasión se realizó en Laguna Blanca la primera *corpachada* comunitaria pública (Delfino 2025, 242). La técnica del *chaku* es de origen prehispánica y los y las arqueólogas encontraron formas de arte rupestre con escenas de caza colectivas de animales, especialmente vicuñas, inclusive en el área de Laguna Blanca (Delfino 2005).

En las crónicas de período colonial se encuentran descripciones de dos tipologías de caza prehispánicas (Rowe 1946, 217; Custred 1979). Una es el *chaku* (partida de caza en quechua), es decir, la caza real del Inca, que se realizaba periódicamente, especialmente en ocasiones importantes, en la que tomaban partes centenares de cazadores (entre 100.000 y 10.000). Estos encerraban a los animales silvestres de un territorio muy ancho (hasta más de 100 km), formando círculos cada vez más pequeños, hasta poder tomarse de las manos. Luego, algunos de los cazadores entraban en el círculo para matar a los animales, o para esquilar las hembras de vicuñas (Rowe 1946, 217). Durante el Imperio de los Inca, la fibra de vicuña era muy cotizada y solo los Incas y la nobleza tenía el derecho de vestirse con ropa de vicuña (Murra 1962).

Según Rowe (1946), la otra tipología de caza colectiva era el *caycu* (encerrar, en quechua), en la que tomaban parte alrededor de 70-80 cazadores de diferentes

comunidades. Los cazadores construían un corral con palos y sogas, dejando abiertas unas entradas y colgando cintas de color (*lliplli*, en quechua) a las sogas. Luego buscaban y empujaban manadas de vicuñas hacia la trampa, dejando entrar a perros para espantar y cansar a los animales, asustados también por las cintas de color que, moviéndose en el viento, producían el efecto visivo de las llamas de fuego. Los cazadores entraban en el corral para agarrar a los animales con lazos y bolas y matarlos. Otros animales quedaban atrapados en las redes que eran puestas en las puertas del corral. La carne y los vellones de los animales eran divididos entre los cazadores y luego redistribuidos en sus respectivas comunidades (ibidem). En la década de 1970, Custred (1979) recolectó relatos de memorias orales de cazas colectivas de este tipo (*caycu*) en el sur andino de Perú que se referían a acontecimientos de la década de 1920.

Durante el periodo colonial, la caza de vicuñas se llevó a cabo de forma indiscriminada y la población de esta especie bajó drásticamente, de 2 millones de ejemplares a 10.000 animales, según Lichtenstein y Cowan Ros (2021, 104). Para contrastar dicho fenómeno, Argentina firmó la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) para la protección de la vicuña y, en 1979, adhirió al Convenio para la conservación y manejo de la Vicuña a beneficio de los pobladores andinos que se estipuló entre Argentina, Bolivia, Chile, y Perú (Azócar y Lichtenstein 2022; Lichtenstein y Cowan Ros 2022). Ya al final de la década de 1960, de hecho, el gobierno peruano y dos ONG de Alemania y de Estados Unidos habían propuesto un proyecto piloto para la revitalización de técnicas tradicionales de captura y esquila de vicuñas silvestres a beneficio de las poblaciones locales (González Cosiorovski y Moity-Maizi 2019, 65-66, 68). Gracias al incremento de la población de vicuñas en los años siguientes, en todos los países andinos en donde se encuentra este animal, especialmente en la década de 1990, se revitalizaron técnicas prehispánicas de captura de vicuñas, llamadas *chaku*, como forma de manejo sustentable (Lichtenstein y Bibiana 2003; Lichtenstein y Cowan Ros 2022).

Sin embargo, mientras que en otros países el *chaku* está manejado por las comunidades indígenas locales, en Argentina, y sobre todo en la provincia de Catamarca, inclusive en el área de Laguna Blanca, los dueños de las estancias privadas en las que se encuentran vicuñas tienen el permiso de esquilar a los animales para sacar ganancias de la venta de la fibra (Fig. 3). Este hecho, como se verá a continuación, genera tensiones y críticas por parte de los habitantes del área de la Reserva de la Biosfera.

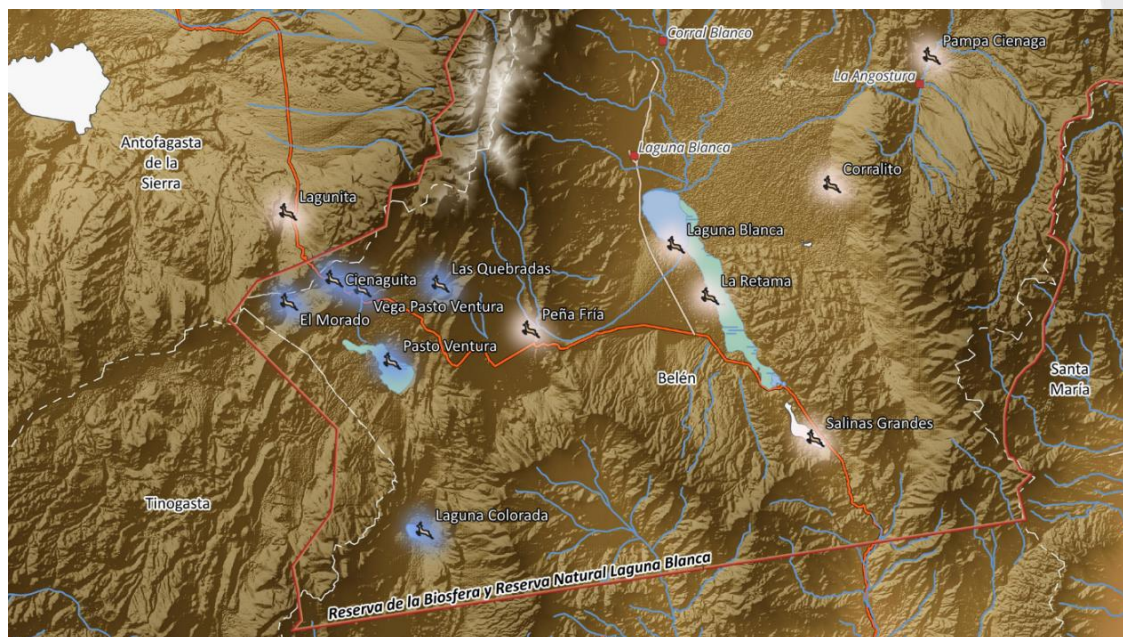


Figura 3. Mapa, Tobias Boos; Mapas de base: OpenStreetMap 2024, CC BY-SA 2.0; Modelo digital de elevación: Instituto Geográfico Nacional (IGN) de la República Argentina 2019. MED 30 m, licencia de uso gratuito del IGN.

(<https://www.ign.gob.ar/NuestrasActividades/Geodesia/ModeloDigitalElevaciones/Busqueda>) De los lugares donde se realizan actividades de *chaku*, los marcados en blanco pertenecen a las comunidades locales, los en azul son propiedades privadas (según las informaciones que nos brindaron los interlocutores de la provincial de Ambiente y Desarrollo sustentable en Belén en 2023).

Dicha fibra está muy cotizada en el mercado internacional, especialmente por su uso en la industria de la moda del lujo. El principal país importador, por ejemplo, es Italia (Azócar y Lichtenstein 2022, 35). Sin embargo, pese al alto valor de las prendas con lana de vicuña en el mercado internacional, la ganancia de las comunidades locales sigue siendo muy baja (ibidem, 22).

Corpachadas durante el chaku

La captura y esquila a la que se refiere el relato etnográfico a continuación se realizó en el lugar llamado La Retama (Fig. 3), a unos pocos km desde el pueblo de Laguna Blanca, de 29 a 31 de octubre 2015¹⁰. La Retama es una planicie de altura, rodeadas de montañas, con vegas y bofedales adonde bajan las vicuñas por la mañana hasta la tarde, antes de regresar a sus dormitorios en las montañas. Se calcula que entre las 12:00 y las 13:00 es el momento de mayor presencia de vicuñas en el bofedal. Cómo en el caso de la técnica de caza colectiva prehispánica *caycu*,

¹⁰ En este apartado, nos referimos a los datos etnográficos producidos durante el trabajo de campo realizado en Laguna Blanca y en localidades limítrofes de las provincias de Catamarca y Salta de julio a diciembre 2015 (Salvucci).

para el *chaku* contemporáneo en la Retama se arma un corral permanente, o sea un módulo rectangular fijo de 2000 m por 800 m alrededor del bofedal (Fig. 4), hecho por palos de madera conectados por alambres, con diferentes puertas de 20 m cada una que se quedan abiertas durante todo el año. Los animales se acostumbran al módulo y entran a diario para abastecerse de agua y pasto. Las actividades del *chaku* en Laguna Blanca están organizadas, por la cooperativa Mesa local (la cooperativa de los artesanos de la lana de vicuña de Laguna Blanca) y por la secretaria provincial de Ambiente y Desarrollo sustentable.



Fig. 4. Vicuñas adentro del módulo de captura de La Retama, Laguna Blanca, 29/10/2015 (Foto: Daniela Salvucci).

El primer día de captura participan algunos de los socios de la cooperativa Mesa local que se mueven en motocicleta, los técnicos de la secretaria provincial de Ambiente y Desarrollo sustentable que llegan en dos camionetas de Catamarca capital provincial (ocho personas, incluyendo la veterinaria), un ingeniero del INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) y su acompañante, representantes de la municipalidad de Villa Vil. Al llegar a La Retama con las motocicletas y las camionetas, antes de empezar con las actividades, se hace una *corpachada*, ofreciendo bebidas y hojas de coca a la Pachamama, para “pedir permiso”. Luego, se cierran las puertas del módulo y se pone una red de protección por encima del corral (de una altura de menos de dos m). El módulo está dividido en dos partes, una más grande y otra, al fondo, más pequeña. Entre las dos partes hay una puerta grande que se queda abierta. Los presentes entran en el módulo y caminan en línea recta de una extremidad hacia la puerta que conecta con la parte más pequeña del módulo, para arrear, empujando a los animales a moverse de la

parte grande a la parte pequeña. Todos los animales capturados en este primer día se quedan ahora en la parte más pequeña del módulo.

En el segundo día de captura participa mucha más gente: los socios de la cooperativa Mesa local, los técnicos de Ambiente y del INTA del día anterior, pero también la Secretaria de Turismo de la provincia de Catamarca, los estudiantes de un Instituto terciario de Cafayate (Salta) acompañados por su profesor (un joven antropólogo de Salta), unos turistas de Córdoba, un fotógrafo que vive en Catamarca y que ya realizó servicios sobre *chaku* y rituales, una periodista de Tucumán acompañada por un joven fotógrafo de Buenos Aires, que trabajan para una revista de viajes.



Fig. 5. *Corpachada* colectiva en la plaza del pueblo de Laguna Blanca. Segundo día de captura, *chaku* de vicuñas. 30/10/2015 (Foto: Daniela Salvucci).

Por la mañana, nos juntamos todos en la plaza principal del pueblo de Laguna Blanca, en donde se encuentra la apacheta comunitaria (un altar de piedras blancas para la Pachamama). Uno de los miembros de la Mesa local realiza una *corpachada* pública para la Pachamama, ofreciendo alcohol, ulpada y hojas de coca, depositándolas en la “boca” de la Pacha, un agujero excavado a los pies de la apacheta, como punto de contacto con la Pachamama. Luego invita a todos los presentes a convidar a la Pachamama para propiciar la captura (Fig. 5).

Luego, nos movimos todos hacia la Retama, con cinco camionetas y la combi de la escuela de Cafayate. Ahí se hace una segunda captura, y se cierra la puerta que divide la parte ancha del módulo de la parte pequeña. Todos los animales capturados en los dos días están ahora en la parte pequeña del módulo, en donde se arma la manga móvil, es decir, un embudo horizontal que termina en

una puerta hacia afuera del módulo, alrededor de la cual se arma el corral circular, cerrado por una loma impermeable verde de 4 m de alto, con agujeros para dejar entrar aire, con una puerta hacia la plaza de esquila.

Al día siguiente, de captura y esquila, nos encontramos todos a las 5:30 de la madrugada en La Retama para arrear. Es decir, la mayoría de los que participaban el día anterior además de los 30 socios de la cooperativa Mesa local, algunos acompañados por uno o dos peones. Todos entramos en la parte pequeña del módulo para arrear, formando un semicírculo, agarrando una soga *chimpeada* (una soga con cintas de colores atadas), y moviéndonos de una extremidad a la otra, empujamos a los animales a entrar en el embudo (la manga móvil) y de ahí al corral. Cuando todos los animales capturados (en este caso 112) están en el corral, empieza la preparación y la esquila. El corral está dividido en una parte de acorralamiento y otra de preparación, adonde cada animal es llevado para luego ir a la esquila. Una persona se queda siempre con los animales acorralados, mientras que tres o cuatro preparan un animal tras el otro: le ponen la caravana (un arito con número de identificación individual y la indicación del género del animal) y una capucha para cubrir los ojos, para que el animal se estrese menos. Luego tres personas llevan la vicuña a la plaza de esquila, afuera del corral. Se trata de un tapiz de loma impermeable verde cerca de diez m por diez m, en donde los y las esquiladoras, en grupitos de cinco/seis personas empiezan a esquilar (se esquilan cinco/seis animales al mismo tiempo), agachados de rodillas en el piso. En cada grupito hay de uno a dos esquiladores, hombres y mujeres, que manejan las tijeras. Los otros mantienen parado al animal, de costado, en el piso, sujetándolo por las piernas y por el cuello. Los estudiantes de Cafayate y yo, la antropóloga, ayudamos en esta tarea. Algunas mujeres son consideradas las mejores esquiladoras porque logran cortar todo el vellón en un único pedazo, sin romperlo. Al esquilar, los mayores enseñan a los más jóvenes como hacerlo. El vellón de abajo, del cuello y de las piernas no se corta, para que los animales no tengan frío. Si el vellón del animal es demasiado corto y “no sirve para hilar”, el animal no se esquila (al final se esquilieron 98 animales sobre 112). Si al esquilar se produce un pequeño corte en la piel del animal, la veterinaria lo desinfecta y lo cose al instante. Después de ser esquilado, cada animal es liberado y se va. El vellón de cada animal se empaqueta anotando el número de la caravana y el género del animal. Durante la esquila, una señora barre constantemente para sacar los mechones de vellón de la plaza de esquila. Se esquila aproximadamente de 9:00 horas a 11:00, con una pausa para desayunar con un pancito preparado por la cooperativa Mesa local alrededor de las 9:30. Cuando se acaba de esquilar, se desarma el corral y la plaza de esquila. Los dos miembros de la cooperativa que hacían la *corpachada* comunitaria en la plaza del pueblo el día anterior realizan una *corpachada* ahí cerca de donde se esquiló. Uno tras el otro, agradecen a todos los

participantes, nombrando a las diferentes instituciones y categorías (Secretaría de Ambiente, INTA, la municipalidad, los estudiantes de Cafayate, los turistas). Luego, en la boca excavada como punto de contacto con la Pachamama, ofrecen vino, hojas de coca y mechones de pelo de vicuña. A turno, todos los presentes hacemos la ofrenda, corpachando a la Pachamama. Luego, la boca se cubre y la ofrenda se entierra. Los estudiantes y los turistas se van, mientras que los socios de la cooperativa y los técnicos de Ambiente regresan en camionetas al “Club” (el centro comunitario) de Laguna Blanca para pesar y repartir la fibra del *chaku*.



Fig. 6. Corpachada a la Pachamama al finalizar la esquila de vicuñas (*chaku*) en La Retama, Laguna Blanca. 31/10/2015. (Foto: Daniela Salvucci).

En el Club, de a poco llegan todos los socios y esquiladores y se sientan al fondo. Muchas son mujeres y llevan, lo que es típico en esta zona, un pañuelo en la cabeza y por encima un sombrero de ala ancha, generalmente de color o con dibujos de flores de colores. En frente de los participantes sentados en sillas, está la mesa con la balanza donde se pesa cada bolsita con el vellón de cada animal esquilado, registrando el número de caravana, el sexo del animal y el peso de la fibra (da 400 a 200 gr cada uno). Una representante de la cooperativa Mesa local y una representante de Ambiente registran todo al lado de la balanza. Otras dos personas, una por cada una de estas dos instituciones, también toman nota. La “cosecha de lana” de este *chaku* dio 30,355 kg de fibra en total. Alrededor de las 13:00 empieza la repartición de la fibra: el 20 % es para la Secretaría provincial de Ambiente y desarrollo sustentable; el 5 % es para cada uno de los dos propietarios de La Retama; el 70 % es para la cooperativa Mesa Local, para que se reparta entre los 30 socios. Después de la repartición, los técnicos de Ambiente, del INTA y de

la municipalidad de Villa Vil se van con sus camionetas. Durante la operación de redistribución de la fibra hay cierta tensión. Según la representante de la cooperativa, el peso de la fibra es incorrecto porque no se considera que queda mucha tierra en el vellón. Muchos de los socios y socias de la cooperativa (casi todas son mujeres) se quejan de que Ambiente sólo controla y fiscaliza la captura y esquila de la cooperativa, porque, según ellos, es más fácil. Mientras que no habría tantos controles para las esquilas privadas en las estancias que rodean Laguna Blanca, como la de Pasto Ventura. Se trata de una estancia que pertenecía a la empresa argentina Sanín con una parte de capital italiano (de la empresa de la moda del lujo Loro Piana, que pertenece al Brand Luis Vuitton, de la multinacional LVMH). Las empresas privadas esquilan con sus empleados y sus técnicos, usando maquinas eléctricas (no a mano con tijeras como la cooperativa Mesa Local de los y las artesanas de Laguna Blanca), pagando un impuesto del 20 % de la fibra a Ambiente, o sea, el mismo porcentaje de impuesto que la cooperativa. Según quienes trabajaban para empresas privadas, muchas esquilas se realizarían de forma ilegal, es decir, sin el control de Ambiente.

Otros habitantes de Laguna Blanca afirman que Ambiente vende la fibra a precios más bajos que la cooperativa, permitiendo a quienes no pertenezcan a la cooperativa de adquirir y trabajar lana de vicuña. Para ser miembro de la cooperativa hay que pagar una cuota de inscripción y participar en las reuniones, pero se tiene el derecho de exponer los productos en el centro de artesanía y casa de turismo del pueblo y de participar, a turno, en las ferias de artesanía a nivel regional.

Corpachadas a la Pachamama de la víspera y del Primero de Agosto

En el pueblo de Laguna Blanca desde hace 26 años se organiza una *corpachada* comunitaria en la plaza del pueblo para el Primero de agosto, el mes más frío y seco, cuando la Pachamama, se dice, “está hambrienta” y “frágil, como una mujer embarazada”. Por esto hay que darle “de comer” por medio de la ofrenda de bienes alimenticios, alcohol, cigarrillos y hojas de coca, lo que la Pachamama quiere y aprecia.

La vigilia, el 31 de julio¹¹, se “destapa” la “boca” de la Pachamama (el punto de contacto con la Pachamama, donde se hace la ofrenda el Primero de agosto) en la plaza del pueblo, debajo de la apacheta grande, en presencia de la cacique, del delegado de la municipalidad en Laguna Blanca, del intendente de Villa Vil, acompañado por un locutor que comenta el evento al micrófono, de unos turistas y de un periodista. Dos mujeres, una en traje andino, *chimpean* (atan cintas a) las

¹¹ En este apartado, nos referimos a los datos etnográficos producidos durante el trabajo de campo que realizamos en julio y agosto 2023 (Boos y Salvucci).

piedras de la apacheta con hilos cardajos (de lana gruesa) de doble color. Nos desplazamos a la muralla de las banderas, al otro lado de la plaza, en donde se levantan en las astas las banderas de Argentina, de Laguna Blanca (marrón clarito y blanca, los colores del cerro y de la vicuña) y la Wipala (la bandera indigenista andina). Luego, nos desplazamos todos al nuevo SUM (Salón de Usos Múltiples de la Municipalidad)¹². Nos ponemos en grupitos alrededor de la apacheta en frente del edificio. Al lado de la apacheta están los caciques de las comunidades indígenas de Laguna Blanca y de Peñas Negras, la comunidad que se separó de la de Aguas Calientes por el tema minero. El locutor llama a las autoridades, una tras la otra, para que corpachen y, de una forma no demasiado velada, hace propaganda para el intendente. Todos los presentes hacen la ofrenda, dejando bebidas, aguardiente, bizcochuelos dulces y agua en la “boca” de la Pachamama. Sobre todo, la cacique de Laguna Blanca, al hacer la ofrenda, entregando agua, subraya la importancia del agua para la vida con relación al proyecto de la minería al que se opone. También hay quienes encienden cigarrillos y los depositan en la boca, para hacer fumar la Pacha. Luego visitamos el SUM y, al salir, nos desparramos: algunos van al partido de fútbol, otros se quedan para jugar sapo (un juego tradicional de habilidad en el lanzamiento). Por la noche hay recitales y bailes.

El día Primero de agosto, antes de la *corpachada* a nivel comunitario y público, cada familia realiza una ofrenda a la Pachamama en su casa “para pedirle salud, para que no nos agarre la Pachamama, no nos hagan daño la Tierra, los Aires”, nos dice una interlocutora. Por la mañana hay que levantarse temprano, tomar té de ruda o también quemadillo (ruda con aguardiente y otras hierbas). Hay que sahumar con hierbas (chachapoma, romero, por ejemplo), ponerse el hilo zurdo o *lloque* (en quechua) en las muñecas, tobillos, cuello. Este es un hilo de doble color (en Laguna se hace blanco y negro) hecho hilando lana de oveja con el huso. El hilo zurdo se hila a propósito para la *corpachada* a la *Pacha* del Primero de agosto. Este hilo hay que curarlo en aguardiente con ajo y ruda. Antes del entierro de comida, alcohol, cigarrillos y hojas de coca, se queman huesos, ofreciendo el humo y el olor a la Pachamama: “juntamos los huesos, los huesos de la carne que comemos no se tiran a la basura, se recolectan, el Primero se hace un mojón y se queman los huesos para la Pacha, se levanta un olor a carne a hueso bien fuerte”, nos dice nuestra interlocutora.

Unas horas después, alrededor de las 8:00 de la mañana, en las casas en las que hay hospedaje para turistas, algunos de los miembros de la familia realizan otra *corpachada* juntos con los turistas. En una de estas casas, hay un grupito de

¹² El edificio, pintado de rojo, estuvo en construcción por ocho años. Ahora ha sido terminado, pero no se lo puede inaugurar oficialmente porque estamos en campaña electoral por las PASO (las primarias de los partidos que tendrán lugar el domingo 13 de agosto).

turistas que hacen la ofrenda con aire solemne. Entre ellos, dos mujeres nos ofrecen té de ruda de su taza, con su pava, instruyéndonos, bastante excitadas, para que tomemos tres traguitos, explicándonos como hacer la ofrenda. Cuando se van, el dueño de la casa nos habla sobre la ofrenda y la Pachamama, tomando mate, en poncho, y cuenta que antes sus antepasados iban a *corpachar* en los cerros por la mañana temprano.



Fig. 7. *Corpachada* con turistas en el patio de una casa con hospedaje. Laguna Blanca, 01/08/2025. (Foto: Daniela Salvucci).

Al salir del patio de esta casa, vemos gente corpachando en el patio trasero de otro hospedaje. Ahí, el hijo de los dueños prepara una *corpachada* en el lugar donde lo hacían sus abuelos. Hay una manta a lado de la boca de la Pachamama con botellas y garrafas de bebidas, como la ulpada (hecha con harina tostada, generalmente de trigo), agua, aguardiente, vino en botella, un fernet con hierbas del lugar, y comida (empanaditas fritas, habas hervidas, un tachito con sopa), hojas de coca y cigarrillos. Nuestro amigo explica al grupo de turistas (una docena de personas) sobre el ritual. Nos hace tomar quemadillo y nos ata el hilo zurdo-lloque negro y blanco a la muñeca izquierda, diciendo que hay que cortarlo y quemarlo el último día de agosto para quemar la mala suerte: “todo hay que quemarlo, que no quede nada”.

Alrededor de las 10:30, ya hay muchas camionetas en las calles al lado de la plaza del pueblo y la plaza está llena de turistas (circa 400 personas). Al lado de la apacheta, preparada el día antes para el evento, está el escenario en donde el grupo de música andina los Hilos del Viento está tocando. Abajo están las autoridades, algunos en su poncho de vicuña, como por ejemplo el intendente de Villa Vil. En

frente, los turistas y las chicas abanderadas quienes se preparan para desfilan en frente de las autoridades. El locutor de Villa Vil presentará durante todo el evento.



Fig. 8. La boca de la Pachamama, debajo de la apacheta en la plaza de Laguna Blanca, cubierta con una manta, preparada para la *corpachada*, 01/08/2025. (Foto: Tobias Boos).

Las chicas y un chico abanderados desfilan con la bandera de Argentina, de Laguna Blanca y de la Wipala, los primeros en uniforme escolar, las otras en traje andino con pollera y ojotas. Luego, las autoridades van de la plaza al monumento con las banderas y levantan las tres banderas (de Argentina, de Laguna Blanca, la Wipala). El locutor nombra las autoridades: el intendente de Villa Vil, el viceintendente, el delegado municipal, una diputada provincial, el intendente de Belén, la directora de artesanía y la de desarrollo social de la Provincia, la directora de la Escuela, los caciques de Laguna Blanca y de Peñas Negras y el presidente de la Mesa local de artesanos y artesanas de Laguna Blanca. Cuando las autoridades han regresado, los Hilos del Viento reinterpretan el himno nacional, que todos cantan, luego se escucha el himno de Catamarca.

A continuación, presentados por el locutor, hablan las autoridades, subrayando la importancia de las tradiciones y del turismo para Laguna Blanca. Al hablar públicamente, la cacique de la comunidad de Laguna Blanca, en traje andino, después de agradecer, sobre todo a los turistas, subraya que los comuneros defenderán su territorio “hasta la muerte, hasta las últimas consecuencias”, indirectamente refiriéndose al conflicto sobre la minería. En sus discursos, todos recuerdan a Don Lucio Cayo Guerra, fundador de la manifestación, y un joven músico del pueblo, que han muerto recientemente. El intendente entrega certificados a lagunistas que se distinguieron por sus actividades. La prensa local

cubre todo el evento, grabando videos y haciendo entrevistas. En el aire hay dos drones con cámaras y todos los turistas graban con celulares el evento

Al final de esta parte más “institucional” empieza otra más “espectacular” y “educacional” (Boos y Salvucci 2025). Los abanderados se van y el locutor anuncia la llegada de Coquena, el ser tutelar de los animales silvestres, pidiendo a los turistas que dejen espacio a esta personificación, que llega desde las afueras del pueblo en traje andino, con ponchito, pantalón de lana, pantuflas de pelo (de cabra), acompañada por un nene en traje andino y llevando una *guagua* atada en las espaldas y un *tequis* (un cachorro de llamas) *chimpeado* (con cintas rituales de lana de color atadas al vellón). Hay una música andina de fondo y los turistas se cierran alrededor de la comparsa para sacar fotos y videos. Coquena anuncia al micrófono la llegada de Pachamama.

Llega también Pachamama, una figura con máscara (con la cara cubierta), una remera de lana de vicuña, guantes de lana, una pollera en dibujo de piel de león, zapatos hechos con armadura de quirquincho, atrás lleva plumas de suri, en las manos un bastón (de pierna de suri), pelo de zorro en la cabeza. No habla, sólo baila saltando. Al ritmo de música andina comercial entran los chicos y chicas de la escuela de baile Pachamama en traje andino y con coronas de plumas bailando en círculo para agasajar a Coquena y Pachamama. “Vengan, vengan, el pueblo tiene que ser (a *corpachar*)”, dice Coquena que habla al micrófono. Los bailarines *corpachan* a la Pachamama. Los turistas encierran la escena, filmando todo con voracidad y cierta agresividad. Una señora exaltada empieza a *corpachar* vino de su vaso plástico filmando la escena, hasta que Coquena pide a los turistas que esperen su turno para *corpachar*.

Se realiza a continuación un ritual de rutichico, el primer corte de pelo de un niño/a por parte del padrino/madrina que ofrece un bien al niño/a. Se trata de un ritual que generalmente se hace en la casa y no para el Primero de agosto. En este caso, un chico es llevado por su madre (todos en traje andino) y sentado en un sillón para ser apadrinado por el intendente y por otra diputada. Luego, Coquena presenta la llegada de la figura del tropero que llega con las ovejas y acompañado por un changuito en traje de gaucho. Las dos figuras invitan a los turistas a *chimpear* las ovejas, luego *corpachan* a la Pachamama. Coquena invita a los habitantes del pueblo a *corpachar* y después a los que vinieron de los pueblos cercanos (Londres, Belén). Coquena saluda y agradece a familias y amigos, así como a las y los turistas de Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, San Juan, invitando a todos los y las turistas a *corpachar*.



Fig. 9. Figura de la Pachamama, con máscara, entre los y las turistas, 01/08/2025. (Foto: Tobias Boos).

A lado de la boca de la Pacha, donde se *corpacha*, en una mesa, dos mujeres ofrecen atar el hilo zurdo a la muñeca izquierda de los que quieran (uno tras otro, muchos presentes se hacen atar el hilo zurdo). En la plaza hay puntos de venta de comida (por ejemplo, empanadas, tortillas), bebidas, golosinas, yuyos, y/o productos del lugar (como *charqui* y habas). En el escenario se exhiben los y las copleras y los Hilos del viento. Mientras tanto, la boca de la Pachamama ha sido tapada. Al final, algunas de las autoridades se sacan fotos con las figuras de Coquena y Pachamama. Por fin, todos se van y se desmonta el escenario para llevarlo al SUM para la fiesta. En frente de este edificio se arma un pequeño mercado de bienes industriales (sobre todo ropa, zapatillas deportivas, ollas, termos y otros productos). Alrededor de las 15:00 llega también el Gobernador de la Provincia para saludar e irse enseguida. Por la tarde todo el pueblo se reúne en el SUM para el bingo, el recital de la escuela de baile (chacareras etc.) y de las jóvenes copleras. Por la noche hay conciertos, bailes y fiesta.

Ritualidad medioambiental: correspondencias y fricciones en las *corpachadas*

Los rituales de *corpachada* a la Pachamama que se realizan en el marco del *chaku* y del Primero de agosto en Laguna Blanca expresan y producen relaciones de “correspondencia” (Ingold 2016) entre personas, animales y Pachamama. Las *corpachadas* son parte de una “cosmopraxis”, u ontología relacional, (de Munter 2016): un “habitar” mallas de relaciones (Ingold 2000, 2010, 2015) que implica cuidado y cariño ritual, pero también ciclos de generación y destrucción material. Se trata, por lo tanto, de una “correspondencia turbulenta” (de Munter y Salvucci

2024) tanto a nivel existencial y ontológico, como a nivel político. En los rituales públicos que describimos, en efecto, la cosmopraxis relacional indígena se articula, pero también contrasta, con otras percepciones y prácticas del medioambiente, inclusive prácticas “no-correspondientes” (de Munter y Salvucci 2024). Por ejemplo, podríamos asumir, a base de nuestra experiencia etnográfica, que para los y las lagunistas el medioambiente sea, antes que todo Pachamama, un ser vivo y una poderosa entidad con la cual los humanos están relacionados según patrones de reciprocidad, respeto y comensalidad.

En relación con el *chaku*, los y las lagunistas nos dicen que las vicuñas son el rebaño de la Pachamama, mientras que las llamas son animales que la Pachamama dona a los humanos. La Pachamama puede también donar una vicuña a quien la necesite, para la caza, pero si se caza sin su permiso y sin necesitar, la Pachamama castiga. De hecho, hay muchos cuentos sobre cazadores que se perdieron persiguiendo a manadas fantasmas de animales, sin nunca más regresar. O sea, la relacionalidad basada en la “crianza mutua” (Bugallo y Tomasi 2012), en el “uywaña” (Haber 2007), en el “cariño” (de Munter 2022), implica también el “castigo” por la falta de una correspondencia respetuosa. Lo mismo pasaría en el caso de una explotación minera de las montañas sagradas, según relata Marisol de la Cadena (2010) en el caso de la oposición de las poblaciones locales al proyecto de minería en la cadena del Ausangate. Para los y las agentes del estado y de la Secretaría de Ambiente que controlan y asesoran las actividades de captura y esquila, el medioambiente montano parecería corresponder a un ecosistema natural que hay que estudiar, conservar, proteger y manejar de una forma sustentable¹³. En cambio, para los dueños y prestanombres de las estancias que rodean el área de Laguna Blanca, quienes tienen permiso para esquilas las vicuñas que se encuentran en su territorio y producir lana para grandes empresas internacionales de moda, se podría suponer que el medioambiente sea fundamentalmente un recurso económico del cual sacar provecho y ganancias en el marco del capitalismo extractivista y financiero global¹⁴. Así como para los dueños de las empresas mineras que apuntan a establecer un sitio de minería de oro a cielo abierto en la zona del Alto del Mulato en la Reserva de la Biosfera de Laguna Blanca, el medioambiente parecería ser una naturaleza-objeto para explotar. Si bien estos empresarios no participaron en los rituales de *corpachada* que describimos, algunos de los agentes políticos que les apoyan tomaron parte en las ofrendas colectivas para la Pachamama del Primero de agosto de 2023.

¹³ Se trata de una generalización que hacemos a partir de nuestra experiencia etnográfica y de las entrevistas y charlas informales que realizamos con agentes de la Secretaría provincial de Ambiente y desarrollo sustentable.

¹⁴ Esta es sólo una especulación porque todavía no tuvimos ocasión de entrevistar a dueños y prestanombres de las estancias, ni a los agentes del proyecto minero.

Dependiendo de su orientación política, el medioambiente podría ser para ellos un recurso ecológico y económico para generar trabajo y empleo a nivel local, según esquemas desarrollistas, progresistas y modernistas. Estos esquemas podrían ser parcialmente compartidos por las mismas poblaciones locales. O sea, es posible vivir en correspondencia con la Pachamama, pero también añorar niveles de bienestar material dignos y condiciones de vidas menos duras gracias a servicios básicos (como la asistencia médica, la infraestructura y los medios de movilidad, la red eléctrica y el agua corriente en las casas, los servicios para la comunicación, entre otros). Sin embargo, las posiciones sobre la manera de lograr estos avances materiales son diferentes y a veces opuestas. Algunos podrían ver en el proyecto minero una posibilidad de desarrollo económico y social, otros están preocupados por los daños medioambientales asociados con las actividades mineras. Otros aún, ven en el turismo una posibilidad de desarrollo alternativa a la minería.

Sin romantizar “lo indígena”, pero también sin seguir denigrándolo de una forma colonial por una supuesta falta de coherencia, o por la existencia de intereses personales contrastantes, hay que tomar en cuenta que la relacionalidad medioambiental (o cosmopraxis relacional) de la que hablamos implica también el gasto y la destrucción de recursos. Es decir, una multiplicación de animales, plantas y personas, una proliferación de vida, pero también su consumo. Pero ¿de qué tipo de consumo se trata y hasta dónde llega? Sillar (2009) nos habla de “consumo mutuo”, lo que también implica reciprocidad y correspondencia en la destrucción y regeneración de lo existente. Cuando uno de los animales criados por una pastora o por un pastor tiene que ser matado para el consumo alimentar de la familia, se dice que hay que “sacrificarlo”. Para garantizar la reproducción de la vida y alimentar la circulación de la energía vital (Arnold 2017), hay que “dar de comer a la tierra” por medio del sacrificio ritual de la *corpachada*, que en otras áreas del Noroeste se llama “pago” a la Tierra (Salvucci 2016a). ¿Pero qué es la *corpachada* para quien no habita la malla relacional de Laguna Blanca? ¿Y qué papel juega el ritual en situaciones de fricción política y correspondencias turbulentas entre prácticas diversas y hasta opuestas del medioambiente?

Durante el *chaku* en Laguna Blanca (en octubre del 2015) se registraron tensiones entre los y las habitantes lagunistas que son socias de la cooperativa Mesa local de artesanos, por un lado, y las y los técnicos de la secretaría provincial de Ambiente, por el otro, sobre la repartición de la fibra y la diferencia de tratamiento reservado a las empresas privadas. En esta situación de desarticulación de perspectivas y prácticas, el ritual público de *corpachada* a la Pachamama, al comienzo para pedir permiso y al final para agradecer por la “cosecha de lana”, se volvió un espacio de explicitación política de la cosmopraxis relacional indígena y, al mismo tiempo, de posible mediación cosmopolítica entre

los y las habitantes y los y las externas. Durante el ritual, las y los técnicos, periodistas, políticos y turistas fueron invitados a *corpachar* a la Pachamama y, de alguna forma, a aprehender a ponerse en relación con la Pachamama. ¿Pero hasta qué punto y de qué tipo de relación se trata?

Según algunos autores, la “patrimonialización” de los rituales de ofrenda a la Pachamama no sólo ha reforzado la “identidad” política indigenista comunitaria, por ejemplo, en el caso de la comunidad de Amaicha del Valle (Isla 2005; Mathews-Salazar 2006), así como en aquel de Laguna Blanca (Delfino 2020), sino también se ha conectado con formas de “apropiación cultural” a lo largo del macro área andina. Se trata de apropiaciones de la espiritualidad indígena en el marco “new-age” (Molinié 2022, sobre el caso peruano), pero también de intentos de manipulación de los rituales por parte de la política institucional para promover agenda políticas y económicas tanto de desarrollo turístico como de “lavado verde” (Espósito 2022, sobre el caso de la provincia de Jujuy)¹⁵.

En su ensayo sobre “relaciones trogloditas”, Delfino (2024, 36) se refiere a la forma equivocada de relacionarse con el lugar por parte de los externos, inclusive por parte de los investigadores recién llegados, quienes desconocen la manera de habitar el entramado relacional local con respeto, “dialogando” con, y convidando a los seres más-que-humanos en Laguna Blanca. En su estudio del “paisaje vivo” andino en Jujuy, Pazzarelli y Lema (2018, 310) retoman el concepto de “equivocaciones”, elaborado por Viveiros de Castro (2004), para subrayar los malentendidos sobre las diferentes perspectivas, o, mejor dicho, los “mundos” diferentes que habitamos. Lo que algunos viven como Pachamama no corresponde a lo que otros entienden por “naturaleza” o medioambiente. Sin embargo, hay también quienes viven en diferentes “mundos” al mismo tiempo, u “ontologías múltiples”: con la Pachamama y en un medioambiente que brinda recursos para un desarrollo sustentable. Aunque permanezcan aspectos de alteridad radical, en nuestra opinión, se puede tratar de “controlar” las equivocaciones (Viveiros de Castro 2004), afinar la traducción y aprender del otro (Ingold 2018), reconociendo las “conexiones parciales” (Strathern 2004) y explorando las posibilidades de alianzas cosmopolíticas (de la Cadena 2010).

¹⁵ Con respecto a la participación de políticos, hasta de alto perfil, en rituales de ofrenda a la Pachamama, en las últimas décadas, en la provincia de Jujuy, Francisco Pazzarelli (véase Pazzarelli en este dossier) propone considerar las “especulaciones” de las y los habitantes sobre la relación con los poderes “espectrales” de los seres andinos más-que humanos por parte de políticos y jefes de empresas en el marco de los conflictos sobre el nuevo extractivismo en Jujuy y en el Noroeste de Argentina. Sobre el impacto del extractivismo en las vidas indígenas en Suramérica véase, por ejemplo, el volumen coordinado por Ødegaard y Rivera Andía (2019).

Personificación de la Pachamama e interrogantes cosmopolíticos

El ritual público del Primero de agosto en Laguna Blanca (en 2023), explicita la perspectiva y cosmopraxis relacional local en cuanto cosmopolítica en un momento de fuerte tensión, conflicto y fricción entre familias de la comunidad, entre las comunidades y entre comunidades y poderes externos. Muchas de las comunidades que están de acuerdo con el proyecto minero no participaron, mientras que la cacique de Laguna Blanca hizo referencia al “agua que nos da vida” ofreciendo agua en el marco de la *corpachada* y proclamó públicamente que los comuneros defenderán su territorio “hasta la muerte, hasta las últimas consecuencias”. No todas las autoridades presentes y los y las habitantes se fueron a saludar el Gobernador provincial cuando este apareció brevemente después de la ceremonia de ofrenda ritual.

Además, la cacique de Laguna Blanca y otros representantes políticos, en sus discursos públicos durante los rituales, nombraron muchas veces a los turistas agradeciendo su presencia. En las charlas informales que tuvimos en Laguna Blanca, muchos interlocutores subrayaron la posibilidad de que el desarrollo turístico del área podría ser una válida alternativa al proyecto de la minería. Sin embargo, los y las turistas que encontramos y con quienes realizamos charlas informales, tanto durante los rituales y las actividades del *chaku* como en los rituales de ofrenda del Primero de agosto y de la vigilia, tienen experiencias e imaginarios diferentes en relación con los rituales de ofrenda a la Pachamama. Muchos son descendientes de habitantes de Laguna Blanca que se mudaron a las ciudades vallistas, pero conocen Laguna Blanca por sus historias personales y relaciones familiares. Otros viven en contextos urbanos del Noroeste o de otras áreas del país y siguen pautas de turismo “sustentable” o “educativo” (por ejemplo, en el caso del profesor de terciario, antropólogo de formación, que acompañó a sus estudiantes al *chaku*), o son “viajeros” y “viajeras”, a veces mochileros, interesados en la diversidad cultural y en los saberes indígenas, pero no necesariamente en el marco “new-age”. Otros más descubren la existencia de los rituales durante excursiones organizadas de tipo “aventura” en la puna, en donde la “experiencia” de un paisaje “exótico” se complementa bien con la participación en ceremonias andinas. Durante nuestro trabajo de campo en 2023, muchos de los y las turistas presentes en la ceremonia pública de la *corpachada* a la Pachamama mostraron comportamientos no siempre atentos y respetuosos, grabando famélicamente todo el tiempo con celulares y hasta tomándose el derecho de empezar la ofrenda antes de ser instruidos sobre cómo hacerlo.

Daniel Delfino (2020) ha subrayado de forma muy eficaz el papel que los rituales, inclusive la *corpachada* comunitaria del Primero de agosto, han jugado en la producción de un sentido identitario político en Laguna Blanca. Además de

expresar conflictos internos y fricciones locales-globales (Tsing 2005), el ritual público de la *corpachada* del Primero de agosto es también un espacio y momento de mediación y negociación con los políticos locales, con los visitantes externos y con los turistas, quienes son llamados a “respetar” la Pachamama, quien, además, aparece personificada.

En el área de Laguna Blanca y en las zonas vecinas, escuchábamos cuentos de gente que vio la Pachamama, generalmente mientras estaban caminando en los cerros o atendiendo a los animales en las tierras altas. La Pachamama aparece como una mujer, generalmente anciana, vestida de ropa de vicuña, con trenzas y rebozo en las espaldas. La persona que la vea quiere alcanzarla, pero la figura aparece y desaparece, inalcanzable.

En el caso de la figuración durante la celebración comunitaria y pública de la *corpachada* del Primero de agosto, la Pachamama viste ropa de vicuña y animales silvestres, lleva una máscara y nunca habla, lo que la vuelve más visible y sonora aún, en una situación ruidosa, con música y con las voces de los presentadores (el locutor primero y luego Coquena) que hablan sin parar. La presencia de esta figura juega un papel no sólo en la transmisión y reproducción de la cosmopraxis indígena en el marco de la comunidad, sino también hace presente y visible a la Pachamama, y a la ontología relacional local, en cuanto actores de la arena política. Es decir, la cosmopraxis se vuelve en cosmopolítica. ¿Pero para quién y con qué consecuencias políticas?

Bibliografía

- Arnold, Denise Y. 2017. “Hacia una antropología de la vida en los andes”. En *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, coordinado por Heydi T. Garlaza Mendoza, 11-40. La Paz: ISEAT.
- Blaser, Mario. 2013. “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on Political Ontology.” *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
- Boos, Tobias y Daniela Salvucci. 2022. “Introduction: Cultures in mountain areas. Comparative perspectives”. En *Cultures in mountain areas. Comparative perspectives*, coordinado por Tobias Boos y Daniela Salvucci, 1-34. Bolzano: bu,press.
- — —. 2025. “Mapping change in Laguna Blanca: Rituals, indigenous communities,

- and tourism in Andean Argentina". En *Changing Mountain Communities. Between Certainties and Uncertainties*, coordinado por Tobias Boos, Daniela Salvucci, Pier Paolo Viazzo y Roberta Clara Zanini, 225-262. Bolzano, bu.press.
- – –. (en prensa). "Konzeptuelle Überlegungen zu einer kritischen montology: Beispiele aus dem Biosphärenreservat Laguna Blanca, argentinische Anden". En *Geosoziale Frage(n): Aktuelle sozialgeographische Forschungsperspektiven*, coordinado por Simon Runkel, Dominique Kauer y Jonathan Everts. Bielefeld: Transcript.
- Briones, Claudia, ed. 2005. *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bugallo, Lucila. 2014. "Flores para el ganado. Una concepción puneña del múltiplico. (Puna de Jujuy, Argentina)". En *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*, coordinado por Juan Javier Rivera Andía. Aachen: Schaker Verlag: 311-363.
- Bugallo, Lucila y Jorge Tomasi. 2012. "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana* 42(1): 205-224.
- Custred, Glynn. 1979. "Hunting technologies in Andean culture". *Journal de la Société des Américanistes* 66: 7-19.
- de la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- de Munter, Koen. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-44.
- – –. 2022. "Uywasiña in Aymara Cosmopraxis: Ontogenesis and Attentionality". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 12(1): 77-92.
- de Munter, Koen y Daniela Salvucci. 2024. "Correspondence and troubled meshworks of life. Ingold's "new humanism" seen from Andean Argentina and Bolivia". *ANUAC* 13(2): 1-24.
- Delfino, Daniel. 2005. "Entre la dispersión y la periferia. Sentido de presencias. Lagunización de La Aguada". En *La Cultura de la Aguada y sus Expresiones Regionales*. Secretaría de Ciencia y Tecnología. Universidad Nacional de la Rioja. La Rioja: EUDELAR, 263-291.
- – –. 2020. "Resistentes mundos puneños: la ritualidad en los procesos de re-etnización de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca)". *Revista Chilena de Antropología* 42: 218-236.
- – –. 2024. "Relaciones trogloditas. Bitácora de una arqueología subalternizada". *Hojas Especulativas* 7: 31-46.
- – –. 2025. "Urdiendo experiencias entre comunidades diaguitas de la puna

- catamarqueña y el Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca". *Revista del Museo de Antropología*, 18(1): 239-252.
- Delfino, Daniel, Alejandro R. Díaz y Valeria E. Espiro. 2015. "Prácticas sociales en el pasado y presente de Laguna Blanca (dpto. Belén, Catamarca): reflexiones en torno al modo de vida comunitario agrocentrico". En *Crónicas materiales precolombinas. Arqueología de los primeros poblados del Noroeste Argentino*, coordinado por A. Kostanje et al., Sociedad Argentina de Antropología, 385-426, CABA.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Édition Gallimard.
- Escolar, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la Nación, Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Espósito, Guillermina. 2022. "Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina". *Corpus* 12(2): <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869>
- Fernández Juárez, Gerardo. 1996. "El mundo "abierto": Agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras". *Revista Española de Antropología Americana* 26: 205-229.
- Gonzalez Cosiorovski, Joaquín y Pascale Moity-Maizi. 2019. "La fábrica patrimonial del *chaku* en la Reserva de la biósfera de Laguna Blanca (Catamarca, Argentina)". *Tétralogiques*, 24: 59-74.
- Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch, ed. 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Haber, Alejandro. 2007. "Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático". En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, editado por Axel Nielsen et al., 13-34. Córdoba: Brujas.
- Harris, Oliver J. T. y Johny Robb. 2012. "Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History". *American Anthropologist* 114(4): 668-679.
- Holbraad, Martin y Morten Axel, Pedersen. 2017. *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: Essays in dwelling, livelihood and skill*. Abingdon: Routledge.
- — —. 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Routledge.
- — —. 2015. *The life of lines*. Abingdon: Routledge.
- — —. 2016. "On Human Correspondence". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(1), 9-27.
- — —. 2018. *Anthropology and/as education*. London: Routledge.
- Instituto Geográfico Nacional del la República Argentina. (2019). *MED 30m* [raster data]. <https://www.ign.gob.ar/NuestrasActividades/Geodesia/ModeloDigitalEle>

vaciones/Introduccion

- Isla, Alejandro. 2005. "Estado y Comunidad. Políticas de identidad". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], consultado el 15/11/2025. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/33>
- Latour, Bruno. 2009 [1991]. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera.
- Lichtenstein, Gabriela y Bibiana Vilá. 2003. "Vicuna use by Andean communities: an overview". *Mountain Research and Development* 23(2): 198-202.
- Lichtenstein, Gabriela y Carlos Cowan, R. 2021. "Vicuña conservation and the reinvigoration of indigenous communities in the Andes". En *Making commons dynamic. Understanding change through commonization and decommonisation*, coordinado por Prateep Kumar Nayak, 102-112. London: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mathews-Salazar, Patricia. 2006. "Becoming All Indian: Gauchos, Pachamama Queens and Tourists in the Remaking of an Andean Festival". En *Festivals, Tourism and Social Change: Remaking Worlds*, coordinado por David Picard y Mike Robinson, 71-83. Channel View Publications.
- Molinié, Antoinette. 2022. "Inca Vestiges: From Prehumans to New Agers". En *Living Ruins. Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*, coordinado por Philippe Erikson y Valentina Vapnarsky, 172-201. Denver: University Press of Colorado.
- Ødegaard, Cecilie Vindal y Juan Javier Rivera Andía, eds. 2019. *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. Palgrave Macmillan.
- Olivier Sardan, Jean-Pierre. 2015. *Epistemology, fieldwork, and anthropology*. Palgrave Macmillan.
- OpenStreetMap (2024). *Argentina* [vectorial data]. <https://download.geofabrik.de/south-america/argentina.html>
- Pazzarelli, Francisco y Verónica S. Lema. 2018. "Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina)". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 50(2): 307-318.
- Pisani, Gustavo, Daniel Delfino y Andrea Morales Leanza. 2019. "Normativas estatales versus derechos indígenas: Reflexiones a partir del caso de las comunidades diaguitas de la puna catamarqueña". *La revista electrónica del IDEAS* 13(23): 50-62. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/614360>.
- Rivera Andía, Juan Javier. ed. 2019. *Non-humans in Amerindian South America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. Oxford: Berghahn Books.

- Rowe, John H. 1946. "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En *Handbook of South American Indians*, coordinado por Steward Julian H. Vol. 2, 183–330. Washington: Smithsonian Institution.
- Salomon, Frank. 2018. *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. London and New York: Routledge.
- Salvucci, Daniela. 2016a. "Convidar a las Almas, convidar a la Tierra. Lógicas rituales y categorías de relación entre seres en la Argentina andina". *Bulletin IFEA* 45(2): 289-305.
- – –. 2016b. "Eco-logiche e culture della parentela. Famiglie e unità domestiche nell'Argentina andina". *Confluenze. Rivista di Studi Ibero Americani* 8(1): 69-88.
- – –. 2018. "Movilidad andina e madri sole. Migraciones e relaciones familiares in due comunidades del Nord Ovest Argentino". *Studi Emigrazione* 212: 551–574.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo
- Sillar, Bill. 2009. "The social agency of things? Animism and materiality in the Andes." *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 367-377.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. AltaMira.
- Tedlock, Barbara. 1991. "From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography". *Journal of Anthropological Research* 47(1): 69-94.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.
- – –. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.

Tobias Boos es investigador de Geografía Social y Cultural en la Universidad de Bolzano, Italia. Sus campos de investigación actuales son la geografía regional de los Andes y Alpes, los espacios y lugares festivos, la cartografía crítica y sus aplicaciones y los estudios migratorios. Su último libro, editado junto con Daniela Salvucci, Pier Paolo Viazzo y Roberta C. Zanini *Changing Mountain Communities. Between Certainties and Uncertainties* se publicó en 2025.

Contacto: tobias.boos@unibz.it

Daniela Salvucci es antropóloga sociocultural de la Libre Universidad de Bolzano (Italia). Trabaja sobre culturas de áreas de montaña en los Andes y en los Alpes y sobre la historia de la familia Malinowski en Alto Adige/Südtirol. Sus campos de investigación son género, familia y parentesco, relacionalidad medioambiental y rituales, la historia de la antropología.

Contacto: daniela.salvucci@unibz.it

Recibido: 05/08/2025

Aceptado: 23/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.