



## Resistentes mundos puneños: la ritualidad en los procesos de re-etnización de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca)

Resistant puneños worlds: rituality in the re-ethnization processes of Laguna Blanca (Belén, Catamarca)

Daniel D. Delfino

Instituto Interdisciplinario Puneño, Universidad Nacional de Catamarca  
(San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina)  
[inip\\_unca@yahoo.com.ar](mailto:inip_unca@yahoo.com.ar)

### Resumen

El trabajo propone una invitación para recorrer la relación entre los contextos rituales, entendidos como dispositivos de intensificación tendientes a la consolidación comunitaria, y los procesos de re-etnización. Estos rituales pueden llegar a reducir la incertidumbre respecto del futuro, reforzando los sentidos de pertenencia al activar los lazos de cohesión social, especialmente en momentos en los cuales la *comunidad (re)imaginada* está consolidándose o se halla ante situaciones amenazantes que puedan provocar su disgregación. En el escenario mestizo de la región de Laguna Blanca (Departamento Belén, Catamarca) están acaeciéndose acelerados procesos de re-etnización y reconfiguración comunitaria que activan estrategias de resistencia en una dialéctica que conjuga el aprendizaje político con la entronización activa de un calendario ceremonial.

**Palabras clave:** puna, mestizaje, resistencia, reconstrucción ritual, revitalización comunitaria.

### Abstract

The article proposes an invitation to explore the relationship between ritual contexts, understood as devices of intensification aimed at community consolidation, and processes of re-ethnization. These rituals can reduce uncertainty about the future, reinforcing the senses of belonging by activating the bonds of social cohesion, especially at times when the *(re)imagined community* is consolidating or faced with threatening situations that may provoke its disintegration. In the half-breed scenario of the Laguna Blanca region (Department Belen, Catamarca) accelerated processes of re-ethnization and community reconfiguration are going on that activate resistance strategies in a dialectic that combines political learning with the active entronement of a ceremonial calendar.

**Key words:** puna, miscegenation, resistance, ritual reconstruction, community revitalization.



## 1. INTRODUCCIÓN

Los espacios y gestos rituales han sido mirados como un campo gnoseológico problemático y de difícil resolución (especialmente por aquellos arqueólogos<sup>1</sup> obsesionados por el peso contrastable de las “evidencias”). Cuando la incapacidad de comprensión causal se enseñoreaba sobre algún fragmento de realidad, y las hipótesis alineadas sobre bases bioenergéticas se diluían, siempre se estaba a tiempo para dar un golpe de timón que nos pusiera sobre otro camino de resolución del problema y así, como con el nudo gordiano, raudamente aparecía el “recurso mágico” de la ritualidad a modo de explicación-en-sí obturando la posibilidad de explorar otras opciones (claro está, a condición de combinar la dimensión de lo medianamente “extraordinario” con la posibilidad de la jerarquización del espacio). Lo cierto es que por este camino nos alejamos de una perspectiva que pueda traccionar las significaciones centradas, no solo en las motivaciones espirituales, sino también las que parecen alinearse con vistas al fortalecimiento de los vínculos comunitarios estructurados desde una *praxis* política.

Aun compartiendo en parte un sentimiento de incertidumbre, nos proponemos escudriñar aspectos que, siendo testimonios de la ritualidad, contienen proyecciones implicadas en la consolidación de los procesos de re-etnización que están teniendo lugar en el norte del Departamento Belén (Catamarca).

Un sinuoso camino nos trae hasta el presente jalonado por un compendioso registro de ritualidades o aspectos de estas (a los que aludiremos *in extenso* más adelante), e indicados en una lista no exhaustiva que incluye: actos vinculados a clausuras de pasajes entre recintos o sus abandonos, recursos fundacionales, muerte de objetos (Delfino 2010: 20), gestos de ancestralización, *illias*, objetos propiciatorios (v.g. “*huevos de suri o colán*” y “*carretillas de tekes*” pendiendo de los techos de las cocinas. Delfino 2001), *apachetas*, iglesias, santuarios, plataformas ceremoniales, grutas, *bocas de cerros/respiraderos*, ojos de agua, cruces, duendes, sirenas, *salamancas* y *diablos* (v.g. sitios de arte rupestre *El Diablito* y *Cueva de La Salamanca*, Delfino 1995), santos y vírgenes, cristos, *coquenas* y *pachamamas*... Buena parte de la variedad de estos recursos de ritualidad se presentan en distintas situaciones de la vida cotidiana, tanto doméstica como pública, cobrando sentido en algunas prácticas que para otros contextos se han tipificado en: **ritos de pasaje** (Van Gennep 1986) como los *rutichicos*<sup>2</sup> y **ritos de aflicción** (Turner 1999: 10-12) como los expresados en el complejo mortuorio *lagunista*, conformado por: 1) entierro de personas en las *covachas* de los cementerios -y “revividos” todos los años para el 2 de noviembre, Día de los Muertos-, 2) entierro *a campo* de perros sacrificados como *psicopompos* para que acompañen a la persona fallecida (previamente *chajrados*<sup>3</sup> con alforjas repletas de las comidas que le agradaban al difunto, y de una escalera de papel para subir al cielo) y, según el caso, 3) *cenotafios caminales*<sup>4</sup> (*sensu* Arnaudo 2020) construidos en el lugar del deceso violento de una persona, allí donde el alma dejó al cuerpo. Finalmente, una lluvia de signos inquietados en la liminalidad donde se conjugan

<sup>1</sup> Dejo sentado que, ajustándome a las normas consuetudinarias de la Revista Chilena de Antropología, declino en el deseo de emplear lenguaje inclusivo.

<sup>2</sup> Algunos sinónimos dados en otras regiones son: *rupachico*, *rutiado*, *chujcharrutu*, *chujcha rutukuy*, en quechua, “fiesta del corte de cabello” (*chujcha*=cabello, *rutu*=rasurar, *kuy*=fiesta).

<sup>3</sup> Según Laime Ajacopa (2007: 26), “*chaqna*. Acción y efecto de cargar”.

<sup>4</sup> Como los construidos para los hermanos Pedro y Sabino G. quienes perdieron la vida el 1° de marzo de 2017 mientras iban a realizar tramitaciones atinentes a la obtención de la personería jurídica de la Comunidad Indígena de Corral Blanco y fueron embestidos por una camioneta conducida por una persona de la familia Pachado, con quien la comunidad indígena está litigando por su tierra.



las validaciones de *antiguos y abuelos de antes* (Delfino et al. 2019), desembocan en un presente de redefiniciones, donde se vienen expresando los procesos de etnogénesis.



**Figura 1.** Área del Proyecto (Imagen del SIG elaborada en 2019 por Airelle Mandon)

**Figure 1.** Project Area (Image of GIS developed in 2019 by Airelle Mandon)



La violencia desplegada en los escenarios de conquista española hizo pie también en acciones de imposición tendientes a la desestructuración de las certezas que anclaban en la religiosidad regional. Consecuentemente se fue (re)forzando un escenario *chesche* (cf. *ch'ixi*<sup>5</sup> de Rivera Cusicanqui 2010: 69-70), en tanto proceso de mestizaje lingüístico y cultural que sintetiza y recapitula un espacio social de interacción donde se irían inscribiendo aquellos conflictos originados justamente por la violencia colonial. Con la Conquista, los sistemas cosmovisionales fueron impactados en la misma medida que las relaciones fueron organizadas de manera asimétrica y jerárquica, apuntando a imponerse materialmente y, también, sobre aquella dialéctica trazada entre los recursos del lenguaje y su relación con las ontologías. Así, desde el discurso instituido por Occidente, las representaciones centradas en el *ser* legitimaron su imperativo moral: un *deber-ser* modélico de humanos, varones, adultos, blancos, heterosexuales y distantes de la pobreza, una admonición que por definición resultaba excluyente. En los ámbitos rurales andinos, en cambio, siguió predominando una representación centrada en el *estar* en el sentido kuschiano (Kusch 1986), y el *estar siendo*, con su potente proyección para construir colectivamente historias. Quizás por ello -en relación con el reino del *estar* como encuadre de realidad- es que en el *Ande* nunca fue eludida una coexistencia simultánea del bien y el mal. Una “tolerancia” que confrontó con la noción del *deber-ser* atravesada por la moral judeocristiana que se (re)presentaba como a salvo del mal, sin oscuridad, y éticamente habilitada para perseguir, excluir o eliminar a su contrario, soñando con esa quimera de un bien absoluto, avanzando junto a su incapacidad para entender los espacios indígenas, *chesches* o mestizos de coocurrencia entre el bien y el mal, en definitiva, un mal corporizado en el diferente, en el otro...<sup>6</sup> Así, en franca contradicción con el orden religioso colonial de separación de espacios sagrados y profanos<sup>7</sup>, en las formas tradicionales andinas se siguió instituyendo un orden en el que absolutamente todos los espacios de la tierra, pero también los mismos cuerpos, cosas, animales, entes, y situaciones, eran tenidos por sujetos de ritualidad y/o potencialmente ritualizables (Delfino 1995: 71).

## 2. RESISTENCIAS PERSISTENTES COMO ONTOLOGÍA DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

“Nosotros somos **persistentes**” (interpretación/verbalización del término “*preexistentes*” empleado en el Artículo N°75, inciso 17 de la Constitución Nacional. Doña Rosa E.S., cacique de la Comunidad Indígena de Corral Blanco).

“Nosotros somos los papeles” (frente a las exigencias de títulos de propiedad. Don Bernardo A.G., cacique de la Comunidad Indígena La Angostura).

Mientras Lafone Quevedo (1898: 327) apunta: “**Umana**: Apellido de indio de Laguna Blanca”, en Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005: 682-683) indica: “**Umana**. adj. Desobediente, contumaz, reacio”.

Escudriñando las historias coloniales a contrapelo podremos ver que los efectos de conquistas no han resultado omnímodos. Estos han sido resistidos localmente a través de un conjunto de estrategias donde la *contra-violencia* no ha sido el único recurso de(o)fensivo ante imposiciones materiales y simbólicas de todo orden. Lo ritual a la par de lo lingüístico, junto a toda una parafernalia de estrategias culturales,

<sup>5</sup> En consonancia con esta noción aymara, y dada la predominancia *quichuizante* en la lingüística regional de Laguna Blanca, preferimos anotar como *chesche*.

<sup>6</sup> “El infierno son los otros...”, como señalara *Garcín*, el personaje de la obra dramática de Jean-Paul Sartre (2016) *A Puerta Cerrada*.

<sup>7</sup> Como traumáticamente se inscribiera en lo sensorial de aquel niño llamado Claude, cuando atravesaba el pasillo que lo llevaba de la casa de su abuelo, el rabino de Versalles, a la sinagoga (Lévi-Strauss 1976: 222-223).



valorizaciones y reinenciones, van acompañando los procesos de *indianización*. Lo ritual queda integrado en persistencias/resistencias que cruzan las relaciones sociales, políticas, religiosas o económicas -de las buscadas y de las forzadas-, en su condición de portadores testimoniales que permiten explorar/experimentar lo indígena en las huellas de los procesos mestizos, desde la escala local y regional, integrando relaciones con causalidades generales.

Plantear las cosas en términos de “*resistencia*” (con ese sentido *cuasi* épico), quizás pueda mostrar un costado un tanto subestimado del fortalecimiento comunitario, especialmente en poblaciones que vienen siendo atentadas por la sociedad dominante en su integridad histórica, sociocultural y económica. Es en este sentido que vale preguntarse sobre el potencial de una aproximación que nos permita caracterizar a esta acción subalterna, en oposición a las presiones enfocadas en seguir descontinuando sus historias mediante la instrumentación de estrategias de imposición, invisibilización, cooptación, negación, etc. Los últimos tiempos<sup>8</sup> parecen favorables para comenzar a reformular el contexto adverso desde otras prácticas políticas, en las que quedan implicados constitutivamente los actos rituales como acciones *resistentes*, en concomitancia con la recuperación de los modos de nombrar. Cuando estas presencias hacen foco en el plano lingüístico, usualmente se las plantea en términos de *persistencias* (en el sentido de continuidad), próxima a la potente noción de *resistencia*. En definitiva, ambos términos participan de la misma raíz verbal *sistere* (establecer, tomar posición, asegurar en un sitio), por ello la cuestión está planteada en términos de una oposición de *existencias*, habiendo *preexistido* (sobre)vive, se mantiene, *está* a pesar del intento de silenciarla, y por ello resulta *resistente*. Incluso si solo se tratará de *mantener* o de “volver atrás, **intensificando** la acción”, aún de este modo, en la intención de *mantenerse* seguirá conservando su potencia histórica. Es que las *resistencias* adoptan un abanico de posibilidades. En tiempos en donde la organización subalterna presenta debilidad, sigue habiendo focos de resistencia como los indicados por Scott: “(...) interpretemos los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder, al tiempo que se protegen en el anonimato (...)” (Scott 2004: 21). En esta misma línea, entrarían las escenificaciones ceremoniales y -como también veremos más adelante- los “pagos” en La Señalada. Quienes resisten van adoptando estrategias “(...) para ocultar sus esfuerzos por impedir la apropiación material de su trabajo, de su producción y de su propiedad (...). En conjunto, estas formas de insubordinación se pueden adecuadamente llamar la infrapolítica de los desvalidos (...)” (Scott 2004: 22).

La mayoría de las veces las acciones de resistencia adoptaron una forma individual como desbordes de una *microfísica del poder* que, por ejemplo, deja sus huellas en escrituras subversivas sobre sitios con arte rupestre como en *Peñas Pintadas-Peñas Escritas* con aquella sentencia política de “descontento” (“*Bisente boto comopro*” en alusión a la elección del gobernador Vicente Saadi), o los cambios del lugar de residencia en momentos de tributación colonial (Hidalgo Lehuédé 1984), o la indocumentación y -su consecuencia- la otrora evasión de la obligación estatal de prestar servicio militar, el mantenimiento del culto a las divinidades locales, o perduraciones lingüísticas, etc. Pero también en unos pocos casos ello adquirió una representación colectiva, como por ejemplo en las alusiones al sitio “*Las Sepulturas*” que los *lagunistas* asocian al General Felipe Varela quien habría pasado rumbo a Antofagasta de la Sierra a finales de 1860, o con los *sulevados* que atemorizaron a Alberto Rex González cuando estuvo en Laguna Blanca

<sup>8</sup> Tiempos de declaratorias de las comunidades indígenas de la región surgidas, en algún sentido, del terreno abonado entre conmemoraciones por los cinco siglos de resistencia a la colonización europea y la reforma constitucional de 1994.



(González 2000: 205-206) a mediados del XX, y con la negativa de comuneros a pagar los gravámenes impuestos por los terratenientes sobre el *yerbaje* y *pastaje* (Pisani, Delfino y Morales Leanza 2019).

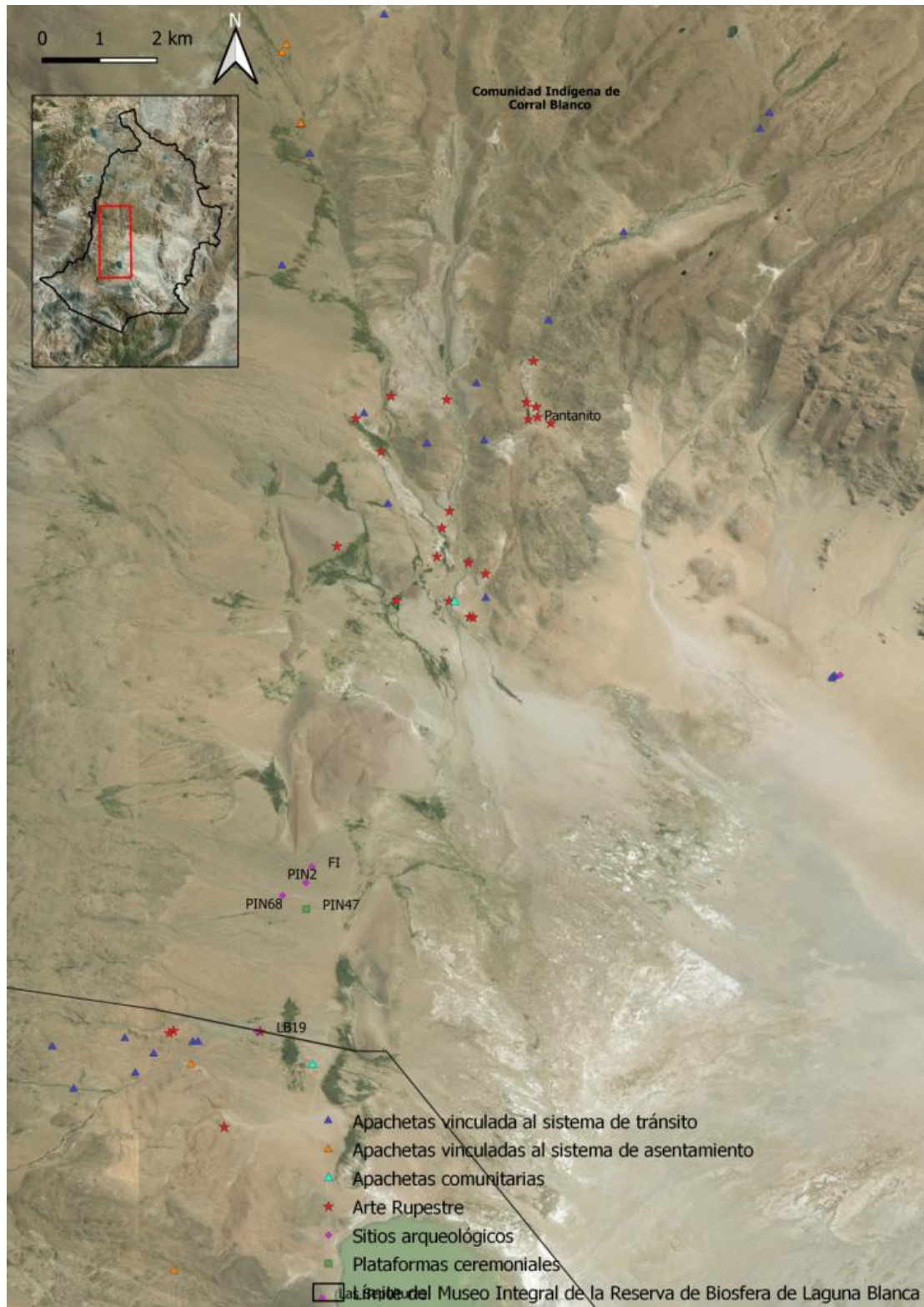
### 3. LA RITUALIDAD COMO RECURSO POLÍTICO

Las materialidades comprometidas en las diversas liturgias pueden resultar, ora efímeras, ora instituidas desde cierta monumentalidad. Sin embargo, la manera en que el poder se pone de manifiesto se correlaciona con representaciones públicas escenificadas a partir de la materialidad, lo que parece guardar una relación directa con el aumento de la complejidad social. Basados en estas consideraciones, vemos que la escala del ritualismo asociado a las prácticas religiosas que imperaron mientras tenía lugar el *Modo de Vida Comunitario Agrocentrico* (Delfino et al. 2019) desde alrededor de dos milenios antes que llegaran los Incas a la región y hasta ese momento, mayormente tuvo por contexto el de los espacios domésticos. Parte de estas evidencias son las clausuras de pasajes entre recintos como en PIN2-RC (PIN = Piedra Negra) o LB19 (LB = Laguna Blanca), o el abandono de recinto como en PIN2-RA, recursos fundacionales como la olla tapada dispuesta por debajo de los cimientos de FI-R1 (FI = Festejo de los Indios), muerte de objetos como los 12 ceramios con pintura ocre pos-cocción de la tumba PIN68, gestos de ancestralización como los fragmentos de instrumentos de molienda (*conanas* y *pecanas*) incorporados en los muros de gran cantidad de recintos de varios sitios, idolillos (*illias*) como los del sitio PB3 (PB = Peñas Blancas), o *mullus* (*Argopecten purpuratus*) como los hallados en el sitio CLBNS208 (CLBNS = Comunidad Laguna Blanca No-Sitio) próximo a las Salinas Grandes, entre tantas otras evidencias...

Durante ese tiempo, las comunidades se organizaron sobre objetivos comunes sin que las arquitecturas necesariamente reflejen los signos de esa organización supra-doméstica. Indicios de este tipo de organización comunitaria pueden “vislumbrarse” a partir de los grabados de Pantanito donde se representó un *chaku*<sup>9</sup>. En ese sitio se ha escenificado la reunión de casi un centenar de personajes antropomorfos unidos entre sí por sus manos o por la proximidad corporal de “brazos en jarra”. En un sector, una escena compuesta por un conjunto de figuras antropomorfas dispuestas en una formación que -describiendo una parábola- parecen rodear a un camélido, y entre ellos, un personaje que se destaca por sus mayores dimensiones y un tocado cefálico que lo distingue del resto; por fuera de la formación se representaron otras dos figuras antropomorfas, una de las cuales estaría sujetando a un camélido (Delfino, Díaz y Espiro 2015: 410).

A partir del *Modo de Vida Campesino*, signado por la tensión entre el disciplinamiento estatal como forma de subalternización colonial (primeramente con la irrupción incaica, luego hispana y finalmente de los estados nacionales) y la desobediencia local, el ceremonialismo cúltil tomó también el espacio público a partir de escenarios de ritualismo colectivo [v.g. plataforma ceremonial/*ushnu* de PIN47 (554±21AP) como un lugar de integración comunitaria y la IA02 (IA = Instalación de Altura) durante el incario, y la capilla cristiana construida a comienzos del período republicano. Figura 2]. Actualmente, en el contexto de consumación vertiginosa de los procesos de re-etnización como modo de re-territorialización y de organización indígena para la recuperación de las tierras, se reavivan *los combates* (*sensu* Febvre 1982) por ganar el espacio público a través del ritualismo comunitario.

<sup>9</sup> Según Bertonio (1879b: 68), “Chacu: Rodeo que fe haze del ganado, y aun dela gente para juntarla”, mientras que González Holguín (1608: 278) señala, “Caça de fieras con cerco de gente. Chaku”.



**Figura 2.** Detalle del área del Proyecto (Imagen SIG 2019 por Airelle Mandon)

**Figure 2.** Project area detail (Image GIS 2019 by Airelle Mandon)



Quizás, para tender un contexto de sentido convenga comenzar recordando lo que acontece en los tiempos festivos del Carnaval, donde prima la reversión de los acuerdos consuetudinarios de normalidad, dando paso al trastocamiento del orden establecido. El alcohol y la música, los estados alterados contribuyen a expandir la validación de las contradicciones dando lugar a que las reglas de Dios den paso a las del Diablo, suspendiendo la vigencia de las sanciones morales que imperan el resto del año. Entre estas licencias aparecen juegos tan desafiantes como -travestismo mediante- la inversión de roles de género, o también distenciones transitorias de los códigos maritales de fidelidad. Pero también es interesante notar que en este tiempo puede diluirse la tensión entre las jerarquías sociales, algunas veces fagocitadas por la licencia de las máscaras, una habilitación para el cambio de roles jerárquicos. Como veremos más adelante -al igual que en el Carnaval-, las *señaladas* posibilitan la impugnación de los diseños trazados por la dialéctica hegeliana del amo-patrón/esclavo-vasallo.

Los distintos problemas que aquejan a los habitantes puneños y vallistos (v.g., multiplicación de conflictos territoriales por parte de usurpadores privados, ingreso de empresas mineras, avasallamiento por parte de la estatalidad, etc.) produjeron un efecto dominó conducente a la profusión de declaratorias de constitución de nuevas comunidades indígenas. Concomitantemente, se van organizando institucionalmente bajo distintas estructuras comunitarias, formalizando su reconocimiento en las estructuras del Estado nación y dotando a la par de recursos reivindicatorios como los acordados de manera regional para conformar un calendario ritual<sup>10</sup>. Claro está que los procesos de ritualización no resuelven los problemas, pero en tanto se constituyen en dispositivos simbólicos de construcción/cohesión de vida comunitaria, abren el juego para cambiar la naturaleza de las contradicciones, equilibrando la escena entre expertos o profesionales del ritual. A través de estas nuevas prácticas se da la posibilidad de instituir a otros emergentes, comuneros y líderes/lideresas proyectándolos hacia un contexto de empoderamiento indígena, favoreciendo así el distanciamiento de la pretensión de adoctrinamiento por parte de miembros de la Iglesia<sup>11</sup> comprometidos con el *statu quo* que enmarca la disputa política por los territorios. Estos procesos de re-etnización y organización comunitaria accionan sostenidos debates éticos al interior de y entre las comunidades indígenas.

Desde 2010 se han constituido cinco comunidades que se identifican como Pueblos de la Nación Diaguita (Aguas Calientes, La Angostura, Carachi, Corral Blanco y Laguna Blanca). Así estas comunidades -como toda comunidad- no están hechas, sino que se van haciendo constantemente. En todos los casos, la cuestión aglutinante que viene vertebrando la organización comunitaria en el proceso de re-territorialización tuvo que ver con la recuperación de las tierras. Los discursos y las prácticas de sus miembros ponen de manifiesto cambios de perspectivas, adquiriendo conocimientos jurídicos, donde también expresan otra forma de relacionarse con la "naturaleza" explícitamente armónica, confrontando las conductas extractivistas que juzgan abusivas. También se ven fortalecidos en la valorización de los

---

<sup>10</sup> En años recientes las comunidades indígenas han previsto un calendario de ritos y conmemoraciones: **19 de abril** "Día del Aborigen" en la C.I. de Aguas Calientes; **2 y 3 de mayo** "Día de la *Chakana*" en la C.I. La Angostura; **21 de junio** "Punchau Raymi" en la C. India Los Morteritos-Las Cuevas; **1° Agosto** "*Corpachada* a la *Pachamama*" en la C.I. de Laguna Blanca; **5 de septiembre** "Día de la Mujer Originaria" en la C.I. de Corral Blanco; **11 de octubre** "Último día de Independencia Americana" en la C.I. de Carachi.

<sup>11</sup> Máxime si anotamos que uno de los principales referentes de la Iglesia Católica en la Provincia de Catamarca, el cura Moisés Pachado, es uno de los miembros más conspicuos de la familia de terratenientes/tenedores de supuestos títulos con quienes todas las comunidades indígenas en la región mantienen conflictos por sus territorios.





conocimientos médicos tradicionales y de la farmacopea local, y en general, de cuanto saber -que (re)conocen ancestral-, puedan llegar a recomponer mediante procesos de rememoración. Como parte de esta dinámica, se percibe una valoración incipiente de las formas *viejas* del habla, legitimando el empleo de términos que remiten a valoraciones ceremoniales o adivinatorias tradicionales<sup>12</sup>. Como organización práctica, en tanto tal, las comunidades no son sino en la medida en que se hacen, en la superación práctica de las familias hacia una unidad de orden superior, contra las fuerzas de la serialidad que las corroe y que amenazan siempre con devolverlas al estado de dispersión, y que buscan contrarrestar, por ejemplo, a través de las ceremonias (Delfino, Dupuy y Pisani 2019). En este sentido, se percibe una reactivación comunitaria a través de rituales de ciclo anual de celebraciones y conmemoraciones tales como la *Qorpachada a la Pachamama* y el *Punchau Raymi*, tanto como de actividades productivas siempre intermediadas por *qorpachadas* (v.g. en el *chaku* y en las *señaladas*). Estos rituales del tipo de los de *intensificación* (Chapple y Coon 1942: 528), mientras tienden a reducir la incertidumbre respecto del futuro al pautar en etapas la circularidad del propio tiempo, refuerzan los sentidos de pertenencia comunitaria, activando lazos de cohesión social, especialmente en momentos en los cuales la *comunidad imaginada* (Anderson 1993: 24) está consolidándose, o se halla ante situaciones atentatorias que consideran amenazantes y pasibles de provocar una disgregación comunitaria.

A pesar de que puedan despertar la atención ciertos énfasis demarcatorios en lugares discretos del territorio (acompañando, por ejemplo, las posibilidades y/o preferencias productivas signadas por la estacionalidad relativa al manejo de la hacienda), el mismo es concebido-vivido de manera continua, como en el caso del tránsito o también por su potencial carácter para usos rituales. Debido a lo cual poco interesa una definición del territorio por su carácter continuo o discontinuo, ello no agota el planteo. En cambio, parece oportuno advertir las diferencias relativas a la distancia conceptual de un territorio ordenado solo por principios seculares, frente a uno activado sobre bases prácticas y convenciones que se accionan alineadas con el orden divino; claramente ello introduce otras validaciones gnoseológicas. La manera que los integrantes de una unidad doméstica tienen para lograr el reconocimiento comunitario de apropiación territorial se obtiene a través del trabajo. Hay un acuerdo unánime sobre que, en tanto la *Pachamama* es el todo (tanto su superficie como una “epidermis”, y la *greda* o el barro como profundidad, animada en el agua de ríos y lagunas, los salares, y las extensiones territoriales por donde se desplazan), ella no debe/puede tener dueño. Esto se va fundando en la propia santidad de la tierra, la *Pachamama*, una deidad que resume las ideas de totalidad y omnipresencia, de mutuo *amparo* (Delfino, Díaz y Espiro 2015; o de mutua crianza, *sensu* Lema 2014), de circularidad, de finitud de la vida y continuidad a través de ella, o en ella, noción que entraña también la noción de *pacha* y, en este sentido -como fuera señalado- todos los espacio-tiempos resultan potencialmente ritualizables.

En los territorios indígenas las manifestaciones rituales ponen en movimiento deidades y/o entidades espirituales (Rappaport 2001: 23) traducidas en religiosidades particulares. A través del tiempo ellas han ido articulando distintas escalas permeando desde ámbitos domésticos hasta llegar a comprometer espacios comunales o supra-domésticos. A partir de la irrupción estatal incaica, siguiendo con el colonialismo español y republicano, las instancias previas fueron rearticulándose de manera fluctuante en relación con la capacidad de control estatal. La porosidad de estos ámbitos fue dotando de flexibilidad casi circunstancial para abrir las escenificaciones, quedando definidas solo por la predominancia de los “compromisos” sociales. Así, las deidades movilizadas mediante algún ejercicio de religiosidad en los

<sup>12</sup> Por ejemplo, la práctica denominada *achillar*, término que proviene de *achiniy*: la adivinación mediante las hojas de *coca*.



espacios domésticos, a la vez que poseen un contenido de exclusividad con sus oficiantes, siguen guardando simultáneamente una relación inexorable de validación/pertenencia comunitaria. Es esta dialéctica la que da lugar a que lo estatal sea principalmente (re)presentado en el espacio comunitario, así como lo comunitario encuentre su expresión en ámbitos domésticos (por ejemplo, en distintos actos *pachamámicos*, también a través de *illias* o por los custodios de imágenes -v.g. Virgen de los Remedios, San Isidro Labrador-, como mayordomía *sensu* Díez Hurtado 2005: 259-260). Hacia la esfera comunal pueden (con)fluir prácticas rituales y/o referentes litúrgicos provenientes tanto de la escala general -estatal-, como desde la mínima expresión representada por lo familiar. En este cruce de prácticas quedan “atrapadas” plataformas ceremoniales/*ushnus* (Zuidema 1980; Pino Matos 2005: 146) de filiación incaica como el santuario de altura IA02 que corona el Nevado de Laguna Blanca (deidad tutelar de 6.032 msnm), o la de PIN47 en la que yace un monolito (¿? *huanca marcatoyoc sensu* Duviols 1979), pasando por capillas (v.g. San Juan Bautista), hasta *apachetas*, *chimbus* y *qorpachadas* implicados en rituales de distintas escalas.

Como espacios de acción multidimensional, los rituales contienen ciertos “acuerdos”, o directamente “pactos”<sup>13</sup>, cuyos términos deben ser renovados ocasional o cíclicamente mediante votos, ya que, por su misma condición asimétrica con entidades extrahumanas, la inestabilidad resulta constitutiva. Así pensar un ritual de *qorpachada* a la *Pachamama* para un 1° de Agosto, según sea realizado en una escala comunitaria o doméstica, y aun manteniendo determinados denominadores comunes en cuanto a su liturgia, seguramente va a variar su sentido dependiendo del marco de acción y, por ende, el contenido de lo pactado. En el piso de convergencia aparecerá la necesidad de perpetuar la vida, de garantizar la reproducción social y biológica, pero las motivaciones se van a distanciar al quedar traducidas bajo una matriz pública/privada (Habermas 1989). Los *criadores* renuevan sus acuerdos los 1° de Agosto cumpliendo con *qorpachar* lo prometido el año anterior, mientras con manifestaciones respetuosas de agradecimiento vuelven a renovarlo, volviendo a comprometerse “*pa’laño*”. Finalmente, estos acuerdos resultan ordenadores sociales los que, apoyados en recursos extrahumanos, disciplinan las relaciones entre quienes en la comunidad participan de la común-uniión, en un posicionamiento de identidad y exclusión.

#### 4. CENTRALIDAD DE LOS RITOS ACTUALES

##### 4.1. 1° de Agosto: en el seno de lo doméstico

El primer día de agosto, comienzan los rituales en honor a la *Pachamama*. Ese día *los lagunistas amanecen* antes de la salida del sol, ya que la *Pacha* no los puede encontrar durmiendo, so pena de que “los pille y los trague la tierra” (Fidel G.). Tiempo antes las mujeres van preparando un hilo que llaman *zurdo*<sup>14</sup> o *lloque*<sup>15</sup> y que confeccionan torciendo hacia la izquierda (o en “S”) hebras negras y blancas, este hilo debe ser *curado* con *muña-muña* (*Clinopodium gilliesii*), ruda (*Ruta sp.*) y alcohol. El 1° se realiza la *lloquiada*, para lo cual con el hilo hacen un lazo sencillo alrededor de la muñeca izquierda (y algunos también en el

<sup>13</sup> Cabe señalar que la expresión explícita de “pactos” se emplea solo con referencia personas sobre las que pesa la sospecha de que habrían celebrado ciertos acuerdos con el diablo en las *Salamancas* (Cruz 2005).

<sup>14</sup> El hilo zurdo es siempre utilizado con fines ceremoniales; por ejemplo, para realizar dos estrangulamientos mediante lazos al cordón umbilical del/de-la recién nacido antes de cortárselo.

<sup>15</sup> González Holguín (1608: 154), “**Lloque**. Siniestra, o lloquemaqui. La mano yzquierda o el çurdo”. Bertonio (1879a: 205), “**Lloketa cchancca**; Cordel de dos hilos de diferente color”.



tobillo) y lo conservan hasta el último día de agosto cuando se lo deben quitar y quemar. Para el 1° se preparan gran cantidad de alimentos tradicionales (v.g. *locro*, empanadas, *ulpada*, pelones, lo que puede incluir también un animal horneado), y una provisión adicional de bebidas alcohólicas y gaseosas. En las proximidades de la base residencial suele haber una *apacheta*<sup>16</sup>, junto a ella se excava el pozo por donde se va a “dar de comer a la tierra”, y al mediodía entonces se realiza “el pago”, la *qorpachada*<sup>17</sup>, ofreciéndole a la *Pachamama* estos manjares diciendo: “Santa Tierra Pachamama, kusilla-kusilla”<sup>18</sup>. Cabe recordar que mientras el mes de agosto es el más crítico del año (donde se evita el sacrificio de animales para el consumo ya que están especialmente delgados, y que no es posible recolectar o cosechar absolutamente nada), siendo un mes de carestía, los *lagunistas* están preparando un festín de abundancia para invitar a la *Pachamama*.

Algunas personas suben también al Nevado de Laguna Blanca. Este cerro tutelar es respetado y temido por estar “lleno de agua”, se “expresa” exhalando vapores, *respira* por sus “bocas de cerro” (*respiraderos*), por las que hay que apaciguarlo *qorpachando*, dándole de comer lo mismo que “a la Pachita”.

#### 4.2. 1° de Agosto: proyecciones desde la escena pública

El afianzamiento de la identidad local desde 1999 se vio fortalecido por la decisión de celebrar de manera comunitaria la *Qorpachada a la Pachamama*<sup>19</sup>. Por iniciativa del Señor Lucio C.G., en la localidad de Laguna Blanca, y tomando como marco una celebración tradicional como la antes descrita, se terminó de componer una liturgia novedosa que tiene lugar en la plazoleta denominada *1° de Agosto*, ubicada en *La Falda* del poblado. Así cada año, al dar comienzo al *Agosto* se presentan rituales y prácticas tradicionales, siguiendo una estructura que articula componentes variables sobre un esquema fijo de *apacheta*, *lloquiada*, *qorpachada*, *Coquena* y *Pachamama*. El resto de los componentes litúrgicos varían cada año y solo aparecen en la medida que resultan elegidos comunitariamente, luego de ponderar su importancia compositiva en la escenificación general para la (re)presentación pública. Aunque parte del objetivo de conmemoración está dirigido hacia quienes de manera ocasional puedan visitar la región para apreciar sus tradiciones, ello no agota su potencialidad. Así los ejercicios previos de rememoración afectiva con la que son traídos al presente los recuerdos atinentes a la manera comunitaria de una vida tradicional especialmente ritualizada, tanto como la presentación misma, dan cabida a un espacio-tiempo teñido por la exaltación de valores locales, y una manera de trasladar estos contenidos desde la materialización, como instancia de socialización de los más jóvenes, todo lo cual coadyuva a la consolidación comunitaria fortaleciendo los procesos de re-etnización.

En este cambio de escala de lo doméstico a lo público, aún bajo una estructura organizativa equivalente, se ha introducido una trasmutación significativa: los oficiantes centrales en las casas, él y/o la cabeza de familia, pasan a ser en la ceremonia pública el *Coquena* y la *Pachamama*, con los niños que siempre la

<sup>16</sup> Algunas familias poseen dos, una para abrir el mes de agosto el día 1° y otra para cerrarlo el último día.

<sup>17</sup> Según Santo Tomás (2012: 31) la traducción de *corpachac* es *combidador*; en cambio para González Holguín (1608: 73), “**Ccorpachak, o ccorpayoc**. El que tiene huéspedes”. “**Huesped que hospeda**. Ccorpachak” (González Holguín 1608: 339). Según Bertonio (1879b: 53), “**Corpachatha**, HoSpedar”; “**Corpachafitha**, Dar de comer haziendo banquete para los combidados”.

<sup>18</sup> “KUSIKUSILLA. adv. Alegrementemente” (Lara 2001: 123).

<sup>19</sup> Esta celebración fue precedida por la realización del *chaku* en noviembre de 1998 con la captura de 200 vicuñas a modo de ensayo.



acompañan. Cuando es llamada desde la plazoleta, aparece desde un lugar “invisible”, vestida con *cosas del campo* (v.g. plumas de *suri*, zapatos de *cáscaras de quirquincho*, un manto de piel (sintética) de *jaguar*, una máscara confeccionada con motas y lanas de *vicuña*, un bastón de pata de *suri*, etc.), por su parte *Coquena* (enteramente vestido con *ropas de lana*) es quien da lugar para que “*Pachamama se haga presente*”, entonces recién, a renglón seguido, puede entrar el rebaño para ser *señalado*, y así finalmente vienen los *pagos* a la tierra.

A pesar de que la ceremonia se haya originado por motivaciones locales en el seno de la comunidad campesina, por su desborde hacia ámbitos públicos, muy tempranamente los agentes de gobierno municipal y provincial cooptaron parte de la atención “colando” formas del ceremonial gubernamental, marcando el contexto con ritmos estandarizados de izamiento del pabellón nacional, palabras alusivas de funcionarios, etc. Solo en años recientes, a partir del fortalecimiento comunitario indígena, se comienza a recuperar la autonomía organizativa impugnando activamente las imposiciones gubernamentales.

#### 4.3. Un universo de *apachetas*

Como ha sido profusamente ilustrado en la literatura (entre otros, Gentile 2004; Pimentel 2009), las *apachetas* han sido descritas como amontonamientos de rocas mayormente referidos como adoratorios a la *Pachamama*. La dinámica social regula que en cualquier momento ellas pueden irrumpir en escena a modo de recurso de remediación ante alguna carencia o limitación (v.g. problemas con el *multiplico* de la hacienda), pueden mantenerse periódicamente y perdurar o, también, abandonarse. Así esta dinámica devuelve cuatro tipos de *apachetas*. Unas que van jalonando los espacios de tránsito, y que se hallan diseminadas por casi todo el territorio, otras que se emplazan próximas a las viviendas (a veces más de una) y por lo común relacionadas con los ritos ganaderos y para el 1° de Agosto, otras que en los últimos tiempos se están erigiendo para usos ceremoniales comunitarios, finalmente una que -presumimos- podría vincularse con una *huaca* de otro tenor.

Las primeras por lo común marcan los pasos inter-montanos (a la fecha vamos relevando más de 100 *apachetas*), en ellas se hacen ofrendas propiciatorias pidiendo por el buen viaje, en la medida de lo posible se intenta que no falte la tríada de hojas de *coca*, alcohol y cigarrillos, Cada oficiante acomoda unas piedras que sirve para dejar testimonio de su paso, “*para que siga creciendo*” (el montículo), además de dejar - junto al cansancio- su *acullico* de *coca* y convidar algunas hojas antes de volver a *coquear*. Las del segundo tipo se hallan en cercanías de los corrales donde se realiza la ceremonia de *La Señalada*, las que son *chimpiadas*<sup>20</sup>, es decir adornadas/identificadas con las lanas de colores empleadas en *señalar* los animales.

Últimamente se están levantando grandes *apachetas* en espacios públicos que concitan la centralidad de la comunidad. Para ocasiones especiales de reuniones y asambleas indígenas realizan allí actos propiciatorios con agradecimientos a la *Santa Tierra Pachamama*, *qorpachando* al pie de estas *apachetas*. En estos casos son los caciques quienes conducen la ceremonia mientras otros oficiantes serán encargados de realizar los sahúmos de *yuyos* (tales como *chachacoma* -*Senecio graveolens*-, *yareta* -*Azorella compacta*), en un recipiente con brasas permanentes.

<sup>20</sup> Según González Holguín (1608: 95), “**Chimpu, o puyllu**. Señal de lana, hilo o borlilla de colores”. Para Bertonio (1879b: 82), “**Chimpu**, vel llauto: Cordon de hilos torcidos que los chincayfuyos, y otros indios traen en la cabeça”.



Por último, referiremos una *apacheta* localizada en la parte superior del cráter de un antiguo volcán denominado *Pabellón*; este promontorio (CCB75) registrado en el relevamiento territorial de la Comunidad de Corral Blanco, no pudo ser asimilado a ninguno de los tipos descritos precedentemente. Habida cuenta que el pequeño volcán se encuentra relativamente aislado en el campo de Laguna Blanca, irguiéndose solitario, ajeno a cualquier vinculación con paso inter-montano alguno, parece pertinente -siguiendo a Bouysse-Cassagne (1988)-, que pudiera haber atraído la consumación de actos rituales por tratarse de una *huaca*<sup>21</sup>.

#### 4.4. Las Señaladas

Como en la mayoría de las actividades de este sector puneño, el resguardo de las acciones de “certificación” recae en la comunidad de *criadores*, quienes “visan” que los nuevos animales a ser incorporados en los rebaños sean efectivamente de quién los va a *señalar*, para ello cada *criador/a* tiene sus propias *marcas* y *señales*. Por lo común los animales lanudos -llamas, ovejas y cabras- son *señalados* mediante el empleo de fibras de varios colores de acuerdo con la elección de sus *criadores*, y también se le practican mutilaciones distintivas que consisten en pequeños cortes en una o en las dos orejas. En el caso de vacas, mulas, burros y caballos, se imprimen a fuego sellos en su cuero denominados *marcas*. *Las Señaladas* acontecen luego de pasar el invierno, en alguna fecha entre el Día de los Difuntos y la Semana Santa.

El ritual permite hacer un balance anual dando cuenta del crecimiento numérico de la hacienda lográndose, además, el reconocimiento comunitario de los bienes pecuarios, en las que se ponen los signos de identificación. En estos intervienen aquellos convivientes que poseen animales en el territorio de *amparo* y que forman parte de la unidad doméstica, o se relacionan con esta a través de lazos de reciprocidad con algún/a/algunos miembro/s de la misma. Para *La Señalada* se comienzan preparando los *chimbus* y su consagración a través de un ritual propiciatorio, la *tincachada*<sup>22</sup> que consiste en rociarlos con alcohol y entregarle hojas de *coca*. Además de estos *chimbus*, se preparan agujas para coser en las orejas las *flores* (botones hechos con lanas de colores que serán unidos mediante hilos *zurdos*), y cuchillos afilados para realizar los cortes en las orejas de los animales que definen cada *señal*, abundantes bebidas alcohólicas, y una pequeña bolsa tejida denominada *chuspa* donde se guarda algo de *coca* y se depositarán los restos de las orejas. Recién entonces se pasa al corral, es el escenario principal donde se desarrolla la ceremonia. Así para comenzar, el/la cabeza del grupo doméstico anfitrión procede a reactivar un pozo localizado aproximadamente en el centro del corral donde se depositarán las ofrendas de la *qorpachada*. Los participantes rodean el pozo y hacen circular la *chuspa*, así cada persona le invita hojas de *coca* a la *Tierra*, todos *coquian* invocando por el *multiplico* de la hacienda (rogativa en la que “piden por más animales”). Seguidamente, se extiende en el suelo un *p'ullo*<sup>23</sup> a modo de mesa ritual. Esta manta rectangular será dispuesta en una forma prescripta, su dimensión mayor deberá estar orientada en dirección este-oeste, esto obedece a que los animales deben ser ingresados al *p'ullo*-mesa ritual por el oeste, y al concluir *La Señalada* saldrán en dirección del este, al encuentro del sol (Delfino 2001). A la

<sup>21</sup> Como dato anexo diremos que próximo al *Pabellón* se hallan dos importantes sitios arqueológicos de filiación incaica: CCB428 y LZ2 (LZ = Loma de Zorro).

<sup>22</sup> En Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005: 664), se consigna “*t'ikachay*. Adornar, engalanar con flores. || Adornar a los animales con hilos o lanas multicolores”; “*t'inkachiq*. Que manda asperjar” (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 666).

<sup>23</sup> “PHULLU. s. Cobija, cobertor” (Lara 2001: 193).



primera pareja de animales que ingresa al *p'ullo* (macho y hembra) se procede a casarlos y le prodigan atenciones especiales convidándoles hojas de *coca* y vino; cuando toca el turno de otro *criador/a* repiten la acción de convidarles hojas de *coca* a sus animales. Mientras los restos de orejas de los animales *señalados* son guardados en la *chuspa*, con la sangre que comienza a manar de los cortes realizados se procede a *achurar*<sup>24</sup>, nombre que recibe un *ritual sacrificial de distribución* consistente en aplicar sobre el rostro de los participantes las gotas de sangre del animal *señalado* (o también de los que son sacrificados); esta práctica resulta notoriamente coincidente con lo descrito por Bertonio (1879b: 323) con referencia al “*sucullu*”.

Durante el desarrollo de la ceremonia se va acumulado en el *p'ullo* algo de tierra traída por los animales en sus patas, y también algunas hojas de *coca* que han caído de las bocas cuando se *invita* a los animales. Al terminar de *señalarlos*, se dobla el *p'ullo* con la tierra depositada y la *coca* acumulada, y una señora (la más anciana) se lo ata cruzado a la espalda para poder cargarlo. Esta señora encabeza una procesión seguida por otros dos oficiantes, uno tocando la *caja*, mientras el/la otro lleva vino para invitar a la gente que se encamina detrás, y todos juntos dan tres vueltas al corral, dejando la hacienda al centro y cantando la siguiente *copla*: “*La hacienda al corral, dando tres vueltas, más muchas han d'entrar*”. Por último, sacan la hacienda del corral para el levante, pero adelante del vano se paran dos o tres *cortadores* para abrir la estampida, encargados de pronunciar deseos de crecimiento de la hacienda (“Quiero cien, quiero doscientos...”). Ya para ir finalizando la faena, los participantes se reúnen alrededor del pozo para dar por terminada la ceremonia con la *qorpachada*, y en una cuidada y prolija posición cartográfica se acomodan los restos de las orejas de los animales que fueron *señalados* de manera proporcional a su número; es de destacar que a través de este recurso metonímico se va aludiendo a la hacienda, guardando las relaciones cardinales con los territorios de *amparo*, es decir de pastaje de cada uno de los intervinientes. Con esta liturgia anual se reactualiza el conocimiento sobre los derechos territoriales, mientras la validación cartográfica se produce alrededor del agujero, este se instituye en un *axis mundi* donde se reavivan las relaciones de respeto comunitario. Posteriormente se entierran los restos de las orejas junto a hojas de *coca* con copiosos chorros de bebidas alcohólicas, y la tierra acumulada en el *p'ullo*, finalizando la *qorpachada* y, con ello, *La Señalada*. Por último, salen los asistentes de la ceremonia excepto los dueños de casa que se arrodillan, rezan, toman puñados de tierra y los arrojan al aire en forma de cruz.

En el desarrollo los participantes ponen en práctica un juego de sanciones aplicadas a quienes rompen las reglas o no cumplen con las expectativas derivadas de las funciones que se les asigna en este complejo rito de identidad productiva. Su estructura involucra a varios oficiantes distintivos: los *pilladores* (encargados de atrapar a los animales dentro del corral), los *cortadores* (quienes en la estampida dividen el rebaño antes de la suelta de animales y piden por el *multiplico* de la hacienda), y desde luego, los que realizan las *marcas* y *señales*. Así cuando alguno de los participantes no realiza convenientemente su trabajo se le aplica una prenda, una penalización que consiste en beber velozmente un vaso de una bebida alcohólica (v.g. vino, *yerbiao*, ponche, etc.), y a esta acción de la denomina *pago* u *obligo*, realizada de forma jocosa se satiriza la acción de cumplir con la obligación del pago de *yerbaje* o *pastaje*. Creemos que la puesta en escena de estas prácticas constituye un *discurso oculto* (*sensu* Scott 2004: 28), una suerte de sublimación donde se expresan los deseos de rebeldía.

<sup>24</sup> Según Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005: 5), “*achura*. Pitanza, ración, porción de carne que le corresponde al que degüella ganado”; “*achuray*. Distribución, repartición de la achura”.



#### 4.5. Rutichico

En la región, el ejercicio de la propiedad sobre los bienes no es algo que un tercero pueda asumir de manera inconsulta por cuestiones etarias o parentales. Pero ¿cómo se accede a esta propiedad individual? En cuanto a los bienes inmuebles mayormente son legados por herencia de *amparo*, y -como referimos más arriba-, se validan o acrecientan mediante el trabajo. En cambio, hasta hace muy pocos años, el acceso a los bienes semovientes de un/a recién nacido estaban garantizados a través del *rutichico*. Un ritual que tendía el campo para poner en pie de igualdad de oportunidades a todos los niños que lograban pasar el año o los dos de vida, una práctica en la que intervenían buena parte de los miembros de la propia comunidad de pertenencia. Este *ritual de pasaje* de la primera a la segunda infancia garantizaba que los infantes a la vez que adquirían su *haciendita* (primeras posesiones), se volvían objetivamente comuneros en una sociedad predominantemente pastoril así, mediante el rito sellaban el pacto teniendo a su cargo el cuidado de un/os animal/es. Para esta ocasión, al/a-la niño se le arreglaba el cabello haciéndole varias *simbas* (trecitas), luego los concurrentes las iban cortando de a una para cambiarlas preferentemente por animales jóvenes como ser *tekes* (cría de las llamas), cabritos, corderos, novillos, etc., o últimamente también por dinero.

#### 4.6. Punchau Raymi

Una de las manifestaciones que ponen en evidencia la vertiginosidad con que pueden activarse los rituales, es la primera celebración del *Punchau Raymi* para el solsticio de invierno en la localidad de Los Morteritos (Municipalidad de Villa Vil – Dpto. Belén) y su prolegómeno el 20 de junio de 2018. Una liturgia previamente convenida por los seis caciques de las comunidades de Pueblos de la Nación Diaguita de la Puna del Departamento Belén a fin de realizar en conjunto la ceremonia de recibimiento del sol y del Nuevo Año. Conforme asumieron el desafío de materializar esta conmemoración del calendario ritual, componiendo nuevas tradiciones, se suscitaban debates que tuvieron lugar tanto en momentos asamblearios, como en los tiempos de descanso entre clases de la Escuela de Gobernanza Indígena, y en cuanto momento tuvieron la oportunidad de compartir. Las ideas fluyeron en todos los sentidos, venían del recuerdo de prácticas tradicionales, también emanaron de experiencias surgidas en viajes realizados para participar junto a otras comunidades en festejos semejantes. Asimismo, parte de la información provino de lo narrado en el guion museológico del Centro de Recepción e Interpretación del Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca donde -siguiendo a Duviols 1979-, se dan detalles de los posibles rituales que habrían acontecido en la plataforma ceremonial/*ushnu* de PIN47 donde yace un monolito *huanca*. Tampoco faltó el recurso de imágenes que buscaron por internet sobre escenificaciones de “*inti-raymis*” de otras geografías. Con todo ello compusieron la estructura del ritual. La fortaleza organizativa apareada a la necesidad de cohesión fue teniendo efecto positivo incluso para desestimar el ofrecimiento gubernamental que recibieron unos días previos para que sean estos caciques, los oficiantes centrales del *Inti Raymi* en el emblemático y monumental sitio incaico de *El Shincal de Quimivil* (Londres - Catamarca).

Parte de la ceremonia recayó sobre uno de los miembros del Consejo de Ancianos de la comunidad anfitriona, la Comunidad India de Los Morteritos-Las Cuevas. En el comienzo, por la noche del día 20 las máximas autoridades de las comunidades diaguitas fueron entregando sus ofrendas respectivas para que sean quemadas justo antes de la salida del sol. En un comunicado expresaron: “La ceremonia tuvo lugar en un espacio sagrado, junto a una piedra ancestral en la que se hayan 62 morteros, en las inmediaciones



de la cual los comuneros plantaron una Intiwatana o piedra para atar el sol, y prepararon una conchana, estructura circular de piedra al interior de la cual se hace el fuego. El fuego ritual ardió toda la noche del solsticio siendo alimentado por caciques y comuneros que pasaron en vigilia en espera de la salida del sol (...). Cuando el cielo comenzó a aclarar, pasadas las 7:30 hs, las ofrendas, cuidadosamente cargadas en una angarilla, fueron quemadas en el fuego ritual, se preparó el incensario con yuyos para sahumar a los participantes, mientras los y las Caciques con sus sogas de hilo de llama se prepararon para atar el sol a la Intiwatana, para que éste no se siga yendo” (firmado por caciques de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de la puna del Departamento de Belén).

## 5. FINAL ABIERTO...

Es difícil prever qué sucederá con la dinámica comunitaria indígena del norte del Departamento Belén y la continuidad de los nuevos rituales<sup>25</sup>. En este caso no puede apelarse a la desmemoria y dejarse llevar por aquello de que los *ritos y mitos hunden sus raíces en la noche de los tiempos...* No parece intrínsecamente necesario que cuando los *mythos* comienzan a dominar al *logos*, se fortalezca la legitimidad del rito (Candau 2008). En todo caso los rituales son la consecuencia de una serie de decisiones políticas y socioculturales circunstanciales que pueden terminar siendo rubricados por el tiempo. Baste analizar el caso de los rituales a la *Pachamama* que los comuneros diaguitas de Amaicha del Valle (Provincia de Tucumán) realizan desde el año 1947 durante el mes de febrero (Sosa 2015: 33), un tiempo veraniego, próximo al carnaval, propicio para cuando el poblado es visitado por turistas... En la actualidad algunos de sus inspiradores continúan con vida, y el distanciamiento temporal no alcanza para inscribirlo en un tiempo mítico, pero ¿acaso ello le quita validez?, y también ¿qué sucederá cuando transcurran dos o tres siglos...?

## 6. CONCLUSIONES

Las sociedades científicas se han venido edificando sobre bases de pretensión secular, no por ello quedaron exentas de recursos rituales (Feyerabend 1985: 148-149). Probablemente la idea de “conclusión” sea uno de estos, corporizando cierta estructura consuetudinaria para el cierre de un trabajo científico. Aún a sabiendas que si esta formulación pudiera resultar “concluyente” seguramente con prontitud irá perdiendo validez, mantenemos nuestra convicción sobre que las ceremonias y rituales coadyuvan a construir comunidad. Sobre esta premisa hemos presentado una serie de rituales en donde se expresan ciertas reglas del fortalecimiento comunitario.

Muy tempranamente durante la Colonia la existencia del sujeto indígena fue negada, como por ejemplo en tramitaciones de mercedes de tierra, así la región de Laguna Blanca entró en la categoría falaz de *tierras vacas* (Delfino, Díaz y Espiro 2007), *terra nullius* (sin habitantes). Con el repliegue forzado del régimen colonial a comienzos del siglo XIX, el estado nacional en ciernes fue ordenando en las siguientes décadas sus dispositivos institucionales (v.g. la educación patriótica, el servicio militar obligatorio, las efemérides patrias, etc.) para constituir otro sujeto social, uno homogeneizado, un sujeto cívico funcional a la Nación, pensado para dejar atrás cualquier diferencia que no fuera el destino común de ser un “*crisol de razas*”: una nación como contenedor geo-cultural de reconstrucción histórica donde se fundirían hasta desaparecer las diferencias preexistentes.

<sup>25</sup> Por de pronto, en el contexto actual de pandemia donde todos hemos quedado “cuarentenados”, los rituales comunitarios se han visto descontinuados.





Aquellas comunidades indígenas que las distintas políticas de *blanqueamiento* pretendieron soterrar siguen re-imaginándose para materializarse desde la *praxis* política a través de la organización como Pueblos de la Nación Diaguita. Estos renovados sujetos políticos, apoyándose en una dialéctica pasado/presente que da forma a su ritualidad siguen “desobedeciendo”, persisten/resisten dando batallas cotidianas por sus derechos, por sus tierras, por su existencia: *¡aquí están!*

## Bibliografía

- Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). *Diccionario quechua-español-quechua = qheswa-español-qheswa simi taqe*. Gobierno Regional del Cuzco.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- Arnaudo, C.O. (2020). Una cruz en el camino. *Portal de Salta*.  
<http://www.portaldesalta.gov.ar/cenotafios.html>
- Bertonio, L. (1879a). *Vocabulario de la lengua aymara. Parte primera*. Edición facsimilar. B.G. Teubner (original publicado en 1612).
- Bertonio, L. (1879b). *Vocabulario de la lengua aymara. Parte segunda*. Edición facsimilar. B.G. Teubner (original publicado en 1612).
- Bouysson-Beyssac, T. (1988). *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. HISBOL.
- Candau, J. (2008). *Memoria e identidad*. Ediciones del Sol.
- Chapelle, E.D. y Coon, C.S. (1942). *Principles of anthropology*. H. Holt and Company.
- Cruz, P. (2005). El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia). *Boletín SIARB*, 19, 38-48. <http://siarb-bolivia.org/wp-content/uploads/2019/08/bol19c.pdf>
- Delfino, D.D. (1995). Mensajes petrificados para la arqueología del presente eterno y la premisa de la Capilla Sixtina (Jurisdicción de Aguas Calientes, Dpto. Belén, Catamarca). *Shincal*, 4, 67-93.
- Delfino, D.D. (2001). Of pircas and the limits of society: ethnoarchaeology in the Puna, Laguna Blanca, Catamarca, Argentina. En A. Kuznar (Ed.), *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to archaeological method and theory* (pp. 116-137). Berghahn Books.
- Delfino, D.D. (2010). Indigencia de las arqueologías. *Mundo de Antes*, 5, 15-26.  
<http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista5/03-Delfino-ensayo%20de%20opinion.pdf>
- Delfino, D.D., Díaz, R.A. y Espiro, V.E. (2007). ¿Tierras vacas o complicidad administrativa? La reorientación económica del bolsón puneño de Laguna Blanca a partir de la colonia. En *Memorias del III Congreso de Historia de Catamarca* (pp. 107-124). Editorial Científica Universitaria.
- Delfino, D.D., Díaz, R.A. y Espiro, V.E. (2015). Prácticas sociales en el pasado y presente de Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca): reflexiones en torno al modo de vida comunitario agrocéntrico. En M.A. Korstanje, M. Lazzari, M. Basile, F. Bugliani, V. Lema, L. Pereyra Domingorena y M. Quesada (Eds.), *Crónicas materiales precolombinas: arqueología de los primeros poblados del NO argentino. Sección Paisajes, Territorios y Redes de Interacción* (pp. 385-426). Sociedad Argentina de Antropología.
- Delfino, D.D., Dupuy, S. y Pisani, M.G. (2019). Entre la academización del conocimiento indígena y la indianización del Museo Integral de Laguna Blanca: discursos y prácticas en medio de procesos



- de indigenización. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 149-156.  
<https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n2.21132>
- Delfino, D.D., Barale, A., Pisani, M.G., Dupuy, S., Díaz, R.A., Espiro, V.E., Moreyra, L., Roca, L., Cuello Bulacio, C., Morales, M., Vargas, P., Villagra, P. y González, C. (2019). Memoria y temporalidad de los territorios indígenas en Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca). En A. Laguens, M. Bonnin y B. Marconetto (Comps.), *Libro de Resúmenes XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina: 50 años de Arqueologías* (pp. 1626-1630). Universidad Nacional de Córdoba.
- Díez Hurtado, A. (2005). Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En M.M. Marzal (Ed.), *Religiones Andinas* (pp. 253-286). Editorial Trotta.
- Duviols, P. (1979). Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme*, 19(2), 7-31.  
[https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1979\\_num\\_19\\_2\\_367954](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1979_num_19_2_367954)
- Febvre, L. (1982). *Combates por la historia*. Editorial Ariel.
- Feyerabend, P.K. (1985). *¿Por qué no Platón?* Editorial Tecnos.
- Gentile, M.E. (2004). Contextos prehispánicos en papeles escritos: el caso de la apachita andina. En M.A. Caggiano (Ed.), *Miradas al Pasado desde Chivilcoy* (pp. 615-627). Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy.
- González, A.R. (2000). *Tiestos dispersos. Voluntad y azar en la vida de un arqueólogo*. Editorial EMECE.
- González de Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quechua, o del Inca*. Imprenta en la Ciudad de los Reyes.  
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9530.html>
- Habermas, J. (1989). The public sphere. En S. Seidman (Ed.), *Society and politics* (pp. 231-236). Beacon Press.
- Hidalgo Lehuédé, J. (1984). Complementariedad ecológica y tributo en Atacama. 1683-1792. *Estudios Atacameños*, 7, 422-442. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1984.0007.00030>
- Kusch, R. (1986). *América profunda*. Editorial Bonum.
- Lafone Quevedo, S.A. (1898). *Tesoro de catamarqueñismos. Nombres de lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la Lengua Cacana*. Imprenta de Pablo K. Coni é Hijos.
- Laime Ajacopa, T. (2007). *Diccionario bilingüe - Iskay simipi yuyayk'anacha*.  
<https://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf>
- Lara, J. (2001). *Diccionario Qhëshwa-Castellano. Castellano-Qhëshwa*. Los Amigos del Libro.
- Lema, V.S. (2014). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina. En A. Benedetti y J. Tomasi (Eds.), *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 301-338). Editorial FFyL-UBA.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Tristes trópicos*. EUDEBA.
- Pimentel G. G. (2009). Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(2), 9-38.  
<https://doi.org/10.4067/S0718-68942009000200002>
- Pino Matos, J.L. (2005). El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu. *Estudios Atacameños*, 29, 143-161. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432005000100007>
- Pisani, M.G., Delfino, D.D. y Morales Leanza, A. (2019). Normativas estatales versus derechos indígenas. Reflexiones a partir del caso de las comunidades diaguitas de la puna catamarqueña. *Papeles de*

Delfino, D. (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  
<https://doi.org/10.5354/0719-1472.2020.60491>



*Trabajo*, 23, 50-62.

<http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/issue/view/52>

Rappaport, R.A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Sartre, J-P. (2016). *A puerta cerrada*. Losasa.

Santo Tomás, D. (2012). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid (original publicado en 1560).

Scott, J.C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones ERA.

Sosa, J (2015). La fiesta de la Pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los valles calchaquíes tucumanos. *Publicar*, 18, 31-58.

<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/4286>

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.

Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Editorial Taurus.

Zuidema, T. (1980). El ushnu. *Revista de la Universidad Complutense*, 28(117), 317-362.

Recibido el 25 jun 2020

Aceptado el 13 sep 2020