



Eje II: "Inventamos o erramos". Epistemologías desde la periferia

Mesa 5: Cosmovisión, valores, ética y espiritualidad

Título de la ponencia: **Cosmopraxis fronteriza en Laguna Blanca: ritualidad, sacralidad y calendario productivo**

Autores: Milagros Judith Herrera (Departamento Letras. Facultad de Humanidades. UNCA).

Resumen

En este trabajo se presentan algunos rasgos de la cultura, la filosofía y la estética andina, como el animismo (Descola, 2018), la ontología relacional y la cosmopraxis (De Munter, 2016), la ontología *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2015, 2018), el pensamiento seminal (Kush, 2007), la importancia de la memoria social y la ritualidad (Abercrombie, 2015; Harris & Bouysse-Casagne, 1988), el significado del calendario ritual productivo y las relaciones de intercambio (Broda 2015; Bugallo, 2010, 2016; Vilca, 2020), entre otras características que definen la experiencia, las prácticas, las maneras de sentir en Los Andes. Luego, se identifican estos rasgos en los rituales y las festividades que se realizan en Laguna Blanca, una localidad de la puna catamarqueña. Finalmente, se arriba a las reflexiones finales. El objetivo de este trabajo es determinar cuáles son las representaciones que circulan en torno a la ritualidad, la sacralidad y la producción en la puna catamarqueña. Para lograr este propósito se realizó una investigación en Laguna Blanca, localidad que pertenece al distrito Villa Vil del departamento Belén de Catamarca. Esta tarea consistió en entrevistar a personas locales, quienes aportaron sus saberes, experiencias y material fotográfico. La hipótesis que guio esta investigación sostuvo que, en Laguna Blanca, las prácticas rituales son fronterizas porque evidencian la estrecha relación entre el mundo sagrado y la producción agrícola y ganadera. Estas constituyen modos fronterizos de ser y de sentir; permiten la



interrelación armónica entre seres -humanos y no humanos- y fomentan la conservación de la memoria local.

Palabras clave: Practicas fronterizas. Representaciones. Puna catamarqueña. Ritualidad. Calendario productivo.

Modos de ser y sentir

El animismo es una noción antigua recuperada por Descola para denominar la relación particular que establecen los Amerindios con la naturaleza. Al estudiar la comunidad achuar, este antropólogo advirtió que allí se producen relaciones interpersonales entre humanos y no humanos. Estas ponen en juego cooperaciones, oposiciones, atracciones, depredaciones, entre otras. El animismo describe los rasgos de las sociedades que consideran que todos los seres, humanos y no humanos, poseen subjetividad: “Personas son todos los seres del mundo que tienen un alma con la que podemos comunicarnos” (Descola & Tola, 2018, p. 27). Además, los seres no humanos, para estas comunidades, tienen una corporalidad que permite el acceso a mundos particulares. De esta manera, se establecen relaciones con el mundo:

Y la genialidad del animismo consiste en que, a pesar de que estos mundos son tan diversos, las diferentes especies que componen lo que nosotros vemos como un mundo único pueden comunicarse entre ellas mismas, gracias a una vivencia interior idéntica. En eso consiste el animismo. (Descola & Tola, 2018, p. 29)

Esta noción de convivencia con otros pone en evidencia una ontología relacional. Koen De Munter habla de *socialidad* para entender cómo se establecen las relaciones, las correspondencias, el entretrejido de las líneas de vida entre cosas, materiales, seres vivos, cosmos, integrantes de ‘paisajes’ y sostiene:

Las vidas humanas se desenvuelven de manera fundamentalmente relacional, a través de continuas relaciones -en sintonía o conflicto- con los entornos y con

otros integrantes del estando-vivo. Vivir es siempre un devenir en relación con otros, un dar forma y un ser formado (un “criar y dejarse criar”, recordando los planteamientos andinos de PRATEC), lo que tiene importantes implicancias para cómo entender las relaciones entre humanos, animales y el medio ambiente [...] (De Munter, 2016, p. 631)

Para este antropólogo, las correspondencias entre los procesos de vida y la importancia de *crear-criar cariño* se producen en espacios geográficos andinos, donde las prácticas sociales tienen gran importancia y constituyen relaciones dinámicas. Por esto, propone sustituir el concepto de cosmovisión por el de cosmopraxis. La cosmovisión permite interpretar y experimentar el mundo y sus significados desde fuera. Este concepto no contempla la capacidad relacional, si no que presupone la “separación de percepción, acción y aprendizaje.” (De Munter, 2016, p. 633). En cambio, desde la perspectiva de la cosmopraxis prevalecen las prácticas que generan significaciones culturales o sociales y valores humanos: “Ambiente y organismo (humano u otro) participan de un mismo proceso. No caben las dicotomías entre cultura y naturaleza o entre lo ‘construido’ y lo ‘dado’.” (De Munter, 2016, p. 633). Esto supone un aprendizaje de los jóvenes a partir de la guía de los miembros más experimentados de la comunidad. A su vez este proceso relacional pone en práctica una serie de acciones como prestar atención, prepararse, cuidar, esperar, respetar, entre otras, que generan múltiples correspondencias en las prácticas sociales y culturales. Esta ontología relacional, en los espacios andinos, se sustenta, así, en la reciprocidad, en la “gracia” social, en el ‘bien común’, en la hospitalidad, en el dar y recibir.

Silvia Rivera Cusicanqui también advierte las relaciones equilibradas entre la tierra y el orden cósmico, propias de las comunidades andinas. Cuando estudia los sentidos de la obra *Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, de Waman Puma de Ayala sostiene:

Este sentido del bien común se basa en múltiples relaciones: de los humanos con la naturaleza, de las familias con la comunidad, y de las comunidades con sus

autoridades y con el Inka. El conjunto de relaciones obedece a un orden cósmico, en el que dialogan de modo sucesivo y cíclico los gobernantes, los gobernados, y la tierra que los nutre. (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 178)

Cusicanqui expresa que “Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 175) entre las consecuencias de esa violencia aparecen -entre muchas otras- la aniquilación de los saberes y las prácticas nativas, como también el despojo de las lenguas y de su potencia metafórica que permitía pensar la realidad. A partir de esa capacidad metafórica de la lengua aymara, la socióloga propone el concepto de *ch'ixi*, designación de “un color hecho de puntos blancos y negros yuxtapuestos que de lejos se ve gris como si fuera un tercer color” (Rivera Cusicanqui, s/f.). *Ch'ixi* representa la contradicción de dos colores opuestos; connota lo manchado, lo abigarrado, lo entreverado, los aportes de diferentes horizontes temporales y espaciales: “Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -el *k'usillu*- a ciertas entidades -la serpiente- en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante.” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 79). Este concepto - metáfora reivindica la diferencia: el ser dos cosas a la vez. Por lo tanto, no propone la homogeneidad, ni la fusión completa, ni el mestizaje que olvida o niega los orígenes y tiene complejos del pasado. El mestizaje *ch'ixi* posibilita *ser y habitar distintos mundos al mismo tiempo*; esto implica recuperar los conocimientos a partir de las distintas relaciones con el mundo; asumir las diferencias a partir del autorreconocimiento como impuros, manchados, contaminados para nutrirnos y crear comunidad. En este sentido, la socióloga defiende la noción de convivencia entre naturaleza y seres humanos, propia de las sociedades andinas, puesto que sus prácticas se oponen al caos y a la destrucción del mundo y de la vida y constituyen una “trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce.” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 185)

Harris & Bouysse-Cassagne concuerdan con Rivera Cusicanqui sobre la capacidad metafórica de la lengua aymara. Sostienen que este rasgo es “indicio de una pormenorizada observación del mundo” (p. 218). Además, expresan que la destrucción llevada a cabo por los europeos en el siglo XVI afectó las formas de pensar conscientes e inconscientes de nuestros pueblos vencidos y provocó la pérdida de los modos expresivos; ya que la conquista aniquiló los códigos de relaciones sociales y las estructuras de pensamiento.

El cómputo del tiempo, la historia, la mitología, constituyeron el saber de unos especialistas importantes: los que practicaban ‘el arte de la memoria’. [...] podemos sospechar que su rápida desaparición a raíz de la evangelización cristiana [...] junto con la introducción de un desconocido sistema de escritura occidental, contribuyó a la desestructuración de la sociedad y a la pérdida de una parte de sus tradiciones, probablemente de las más cultas. A pesar de todo, algunos fragmentos de la antigua cultura oral han llegado a nosotros [...] a través de conocimientos empíricos, ritos y mitología. (Harris & Bouysse-Cassagne, 1988, p. 220-221)

La cultura oral congrega las tradiciones del mundo andino donde las relaciones entre el mundo cósmico y el mundo humano son muy estrechas. Según Harris & Bouysse-Cassagne, el rasgo de la oralidad es fundamental en el pensamiento aymara. Abercrombie coincide con ellas. Él expresa que las imposiciones que datan de la época de la colonia “no pudieron eliminar las técnicas andinas de memoria social, más bien, les dieron un nuevo contenido” (2015, p. 294). Ese pasado que no se pudo aniquilar afecta al presente por medio de la transmisión oral y de la acción ritual. Estas prácticas forman parte de la memoria social. El registro de las *verdades antiguas* se encuentra en acciones como los rituales, sacrificios, sucesos conmemorativos y en la narración mítica: “El pasado puede verse abierto como un libro en el paisaje y en el espacio social de la vida” (Abercrombie, 2015, p. 297)

Lucila Bugallo manifiesta que el espacio andino es “un ambiente de relaciones, que se sustenta en la concepción de espacio vivo y que no se concibe como exterioridad, característica que sí presenta la designación de naturaleza, sino

que incluye a la gente” (Bugallo, 2015, p. 116). Las poblaciones andinas guardan un vínculo estrecho con las divinidades o seres tutelares quienes se relacionan con las personas por medio de ofrendas. Los intercambios pueden ser positivos -como la ayuda- o negativos -como el castigo-. Esto evidencia lo que Rodolfo Kush llama el pensamiento seminal, ya que la percepción del mundo está ligada a la afectividad, que puede generar favores o desfavores. En este sentido, la producción depende de la divinidad, es decir, el mercado también es seminal porque está determinado por las normas religiosas. A su vez, las prácticas económicas conservan la memoria social y “el individuo [...] se deja llevar por su costumbre la cual es regulada por la comunidad” (Kush, 2007, p.491).

La sacralidad está relacionada con el calendario ritual productivo y con la conexión con la *pacha*, por medio de las aberturas. Bugallo expresa que hay dos momentos principales en el calendario productivo-ritual en los que se ofrenda a la Pachamama: “la corpachada de agosto y la señalada de la hacienda en verano” (Bugallo, 2015, p. 120). El ritual de *corpachar* consiste en “dar de comer a la tierra, que durante un año ha estado con hambre’. La tierra está hambrienta y hay que alimentarla preparándole las comidas de su agrado” (Bugallo, 2015, p. 126). Por lo general, el 1 de agosto este ritual es comunitario. Además, cada familia *corpacha* a lo largo del año en su casa. Estas ofrendas propician el “multiplico’ de la hacienda” (Bugallo, 2015, p. 137).

Mario Vilca coincide con las perspectivas mencionadas anteriormente. Expresa que la existencia cotidiana y los modos de interpretar y habitar el mundo en el espacio surandino se construyen a través de relaciones de intercambio. Una forma de intercambio es la *crianza mutua*: “Los intercambios (*ayni*) de lo humano con *pacha*, son innumerables [...] En este tipo de relación, lo tangible (desde lo humano) es el dar; mientras que el recibir (por parte de lo *wak’a*) es intangible.” (2020a, p. 50). Estos vínculos tienen gran importancia para el calendario ritual y productivo, puesto que propician la reproducción de cultivos,

de animales, de minerales. Para Vilca, estas prácticas forman parte de la intensidad que se vivencia en el espacio de *América Profunda* y evidencian la ontología *chix'i* “en tanto ‘hervidero espantoso’ de alteridades.” (Vilca, 2020a, p. 63). Con respecto a la concepción de *crianza mutua*, Bugallo sostiene que las señaladas como las prácticas en torno a los santos forman parte de los rituales de retribución que propician el *multiplico* de la hacienda. (Bugallo, 2010, p. 100).

Ritualidad, sacralidad y calendario productivo en los Andes

Los rituales son “actividades rigurosamente estructuradas y no rutinarias” (Abercrombie, 2015, p. 305) que en el mundo andino forman parte de las actividades sociales, económicas, políticas y especialmente religiosas. Estas prácticas constituyen festividades basadas en el calendario que está ligado a los ciclos agrícolas (Broda, 2015). Según Johanna Broda, las actividades productivas se vinculan con el culto a la tierra y con aspectos meteorológicos, ya que la agricultura es el sustento básico de las comunidades aborígenes y responde a la observación precisa y extensa de los fenómenos del medio ambiente.

Durante la conquista y la evangelización, las prácticas rituales cristianas fueron impuestas por el poder eclesiástico. Los pobladores originarios las adoptaron y les aportaron su estética -como por ejemplo los arreglos florales-; en cada pueblo, fueron reinterpretadas y adaptadas a sus condiciones. Broda distingue que las festividades occidentales “no estaban directamente ligadas al ciclo agrícola, sino que dependían de las historias sacras de la doctrina cristiana. El calendario católico anual es un *calendario de santos*.” (Broda, 2015, p. 177). Estas fiestas fueron enriquecidas en las comunidades indígenas y se complejizaron tanto que se alejaron de los modelos instituidos en la Colonia; puesto que fueron adaptadas al calendario ritual agrícola existente: “la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario prehispánico, que era una herencia antigua

derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza.” (Broda, 2015, p. 184).

Abercrombie sostiene que -en las comunidades andinas- los santos median entre los hombres y los dioses; estos son conductores, emisarios: “Las imágenes de los santos son también los canales por los que los poderes de la *alax-pacha* descienden al reino de los hombres” (2015, p. 332). En este sentido, Harris & Bouysse-Cassagne (1988) aclaran que -en el pensamiento aymara- los santos no están lejos de los humanos, al contrario, la relación que cada comunidad establece con ellos es muy estrecha, puesto que cada localidad tiene su santo patrono, a quien le festejan su día. Además, esta devoción también se vive en cada familia; en algunos casos, cada grupo familiar rinde culto a un santo en particular.

Por otra parte, en Los Andes, además de la devoción a las imágenes cristianas hay un fuerte sentimiento a la *Pachamama*. El concepto de *Pacha* abarca nociones variadas: alude al tiempo, al espacio, a la totalidad, a la abundancia, a la delimitación de épocas o edades (Harris & Bouysse-Cassagne, 1988, p. 225, 226). En esta oportunidad, tomaremos el concepto de *Pachamama* como “la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo” (Harris & Bouysse-Cassagne, 1988, p. 263). En este sentido, la tierra cultivada, la reproducción y la abundancia son atributos de la *Pachamama*. Según Broda, “Pachamama, la Madre Tierra, es una deidad vinculada con la agricultura. Ella es la fuerza que conserva la vida.” (Broda, 2015, p. 197). En el calendario andino, su festividad se celebra en agosto y es de gran trascendencia porque marca el inicio del ciclo agrícola. “Desde los tiempos incaicos se cree que en este mes la Tierra se ‘abre’, ‘resucita’, y está ávida de recibir sus alimentos” (Broda, 2015, p. 196). Para Broda, esta festividad coincide con la celebración católica de la Asunción de la Virgen -15 de agosto-, de gran importancia en las creencias occidentales. En relación con esto, cita el estudio etnográfico realizado por Rozas y Calderón:

el catolicismo de los mestizos es muy peculiar, y sus creencias en las deidades cristianas están fuertemente cargadas de símbolos, que al decodificarlos, observamos que no pertenecen al catolicismo oficial, sino más bien resultan adaptaciones de las creencias andinas bajo imágenes del cristianismo. (Rozas y Calderón 2000, p. 338. Citado por Broda, 2015, p. 198).

De esta manera, Broda defiende su hipótesis y fundamenta que el calendario en Mesoamérica y Los Andes es el resultado complejo de múltiples adaptaciones y evoluciones.

Por su parte, Bugallo sostiene que “Agosto es conocido como un mes en que la *pacha* está abierta, es por eso un mes aciago” (2015, p. 137), puesto que las bocas de la *pacha* pueden tragar a los seres vivos. Además, evidencia que el vínculo con las divinidades está estrechamente relacionado con el calendario productivo:

Esta preparación incluye varios aspectos: simbólicos y materiales, es decir una praxis a distintos niveles. Se dejan descansar las tierras y luego se las ara, se las da vuelta; se propicia el año que comienza con ofrendas y libaciones a los seres tutelares, la *Pachamama*, los cerros y los ojos de agua. En Agosto es la *korpachada*, que con las señaladas de ganado ubicadas en un tiempo opuesto dentro del calendario, constituyen los principales rituales productivos de la región. Se alimenta a las divinidades para propiciar un buen año, una buena cosecha, un buen multiplico o reproducción. (Bugallo, 2010, p. 89).

Con respecto al culto a los santos, Lucila Bugallo expresa que los indígenas puneños materializan *versiones populares* en sus objetos artísticos o de culto, alejadas del sistema eclesiástico; ya que seleccionan y agregan elementos de una estética andina más que cristiana, que evidencia una visión particular de santidad y sacralidad. Cintas, flores -de tela, de papel, de plástico-, billetes, plumas, lana -que simbolizan el mundo productivo-, miniaturas, animales como atributos, motivos geométricos, otras imágenes de santos pintados o en esculturas, colores saturados y contrastantes evidencian la tendencia propia de la Puna -rescatada por la antropóloga jujeña en distintas experiencias-. “Estos santos se encuentran implicados en una serie de actividades rituales en

relación con las producciones que no suelen ser lo propio de estas imágenes. Es decir llevan una atípica vida de santos.” (Bugallo, 2010, p. 93).

Según Bugallo, los colores, los tamaños, entre otros rasgos, conforman una estética particular que se expresa en “un entramado de símbolos de la propia cultura puneña” (2010, p. 86). Para ella, el “arte indígena” no establece una diferencia entre lo estético y lo utilitario -en este sentido se aleja de la perspectiva occidental del arte- puesto que en Los Andes el arte está relacionado con el calendario productivo; es “un arte menos ‘privado’ y más colectivo” (2010, p. 86).

En el marco de los rituales productivos, en Los Andes, se realiza la señalada en el corral que consiste en señalar o marcar a los animales y florarlos. Esta actividad también está acompañada por la *korpachada* a la *Pachamama*, en la que se utiliza un *unkuñero*, aguayo en el que se guardan distintos elementos para este rito. Las flores que se colocan a los animales son de colores fuertes, por lo general. Este ritual está marcado por la concepción de *crianza mutua* y evidencia la relación de retribución que se establece con la *Pachamama*; ya que “se le pide que proteja la tropa, que le dé salud y que ayude a su “multiplico”, es decir, a su fertilidad y reproducción.” (Bugallo, 2010, p. 101).

En algunas ocasiones se *ch'alla*, Abercrombie dice que esta libación consiste en derramar “un líquido sobre (o hacia) un altar sagrado u otra divinidad” (2015, p. 318). Este ritual se acompaña por unas palabras y, de esta manera, la bebida se convierte en una ofrenda para la *Pachamama*.

Por otra parte, el pensamiento aymara concibe el encuentro de contrarios a través del concepto de *tinku* que constituye un rito de unión, de igualación: “es la ‘zona de encuentro’ donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes” (Harris & Bouysse-Cassagne, 1988, p. 241) El *tinku* presenta la unión de dos mitades necesarias para el equilibrio social: “[...] el *tinku* pretende realizar el ideal de *yanantin*, como dos mitades perfectas en

torno a un *taypi*.” (Harris & Bouysse-Cassagne, 1988, p. 242). El *taypi* es un microcosmos potencial que da sentido al espacio y al tiempo.

Además de estas prácticas, los rituales en Los Andes están acompañados por juegos. Según Mario Vilca, “el ‘juego’ es parte esencial de las más importantes celebraciones del calendario anual, climático, productivo y ritual” (2020b, p. 56). Es decir que sus sentidos van más allá del divertimento y la socialización.

Todos estos aportes, basados en investigaciones, demuestran lo que sostiene Bugallo: la experiencia andina es

estética, religiosa y productiva a la vez; el universo de sacralidad andino va unido de manera indisociable a las producciones, y la estética es una expresión de esta relación, ligada directamente con el adorar y ofrendar, acciones que no se separan del ámbito de la producción, sino que forman parte de él. [...]

Esta estética refiere a un contenido poderoso, como ocurre siempre con los símbolos, [...] la belleza está en la crianza mutua entre el ser humano y el mundo. (Bugallo, 2010, p. 101-102).

Ritualidad, sacralidad y calendario productivo en Laguna Blanca

la historia precolonial profunda sólo podemos descubrirla través de sus huellas materiales en la producción y el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 77)

Con el objetivo de encontrar algunos de los rasgos estudiados y desarrollados anteriormente, visité la localidad de Laguna Blanca que pertenece al distrito Villa Vil -del cacán “Huilla Huil”: “Aguada de la Liebre”-, ubicado en el departamento Belén, de la provincia de Catamarca. Para llegar a esta localidad de la puna catamarqueña se recorren 441,6 km. desde la capital de la provincia. En Laguna Blanca se puede experimentar el animismo propuesto por Descola; la ontología relacional o la red de relaciones que se establecen entre

humanos, animales, medio ambiente, enunciada por De Munter y el mestizaje *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui. Los rasgos andinos de memoria social, pensamiento seminal, los rituales, el vínculo con las divinidades, el calendario productivo y las manifestaciones estéticas enunciadas por Harris & Bouysse-Cassagne, Abercrombie, Kush, Broda, Buggalo y Vilca se materializan en esta localidad. Allí, los humanos conviven en armonía con: cardones, flores silvestres, vicuñas doradas, imponentes formaciones rocosas que sobresalen en planicies desérticas -donde alternan distintos tonos de verde, morado, rosado, azul, rojo, marrón-, y otros no humanos que forman parte del conjunto de habitantes de este entorno. Laguna Blanca fue declarada reserva de la biósfera -en 1982- por su valor biológico, arqueológico e histórico.

Rodolfo Kush dice que “El altiplano es un exabrupto geográfico [...] un mundo plácido con todas las cosas materiales y espirituales a mano” (1966, p. 21). Esta sensación se experimenta en la puna catamarqueña.

La producción agrícola-ganadera genera las actividades sociales y culturales de esta localidad. Según el calendario productivo, se realiza una serie de rituales que tienen como centro el culto a la *Pachamama*. Algunas de esas celebraciones son: la fiesta patronal de San Juan Bautista, en marzo; la Semana Santa, la Feria puneña y la Fiesta de la Copla, en abril-mayo; la *korpachada* a la *Pachamama* en agosto; el *chaku* -encierro y esquila de vicuñas-, en noviembre y la fiesta de navidad, en diciembre. Estas celebraciones son muy concurridas; congregan a los habitantes del pueblo como a los de los parajes cercanos y a turistas.

A continuación, se describirán estas actividades según los aportes brindados generosamente por María Estela Gutiérrez, Claudio Gutiérrez, Yolanda Gutiérrez y Aimaré Gutiérrez. Todos oriundos de este lugar de la puna catamarqueña.

1 de agosto: la *Korpachada*

La fiesta más importante de Laguna Blanca es la *korpachada* a la *Pachamama* que se celebra el 1 de agosto- todos los años, más allá de las inclemencias del clima-. Ese día se pide a la Madre Tierra por un año con agua, lluvia, pasto, para alimentar a los animales:

nosotros le pedimos a la *Pachamama*, más que todo la gente que son productores que tienen muchas llamas, ovejas; entonces, le piden a la Madre Tierra para que llueva, para que tengamos agua para los animales [...] que haiga pasto para que tengan más llamas, más ovejas, vacas [...] (María Estela Gutiérrez).

Los Copleritos de Laguna Blanca -un grupo de cuatro hermanos pequeños, hijos de María Estela Gutiérrez- inauguran y cierran la festividad con vidalas y coplas para la *Pachamama*; entre los sonidos del erke, el bombo, las pezuñas y las cajas. El intendente, la cacique y San Juan Bautista participan -como autoridades- en esta celebración junto a toda la comunidad.

Esta fiesta reúne una serie de actividades rituales: la *korpachada*, el casamiento de dos parejas de corderos, la señalada, la vuelta al corral y la liberación de las tropillas. María Estela, Claudio y Yolanda compartieron los detalles; a continuación, se describe cada uno de los momentos, según sus relatos.

En primer lugar, se *korpacha*, se pide a la tierra. Se le ofrenda aguardiente, dos litros de alcohol, medio kilo de coca, cigarrillos -entre otras bebidas y alimentos-; para recibir lluvia, agua y la multiplicación de la hacienda: corderos, cabras, llamas. María Estela comentó que cada familia lleva lo que desea ofrecerle a la tierra: “nosotros cavamos un agujero y ahí le van ofreciendo; unos, empanadas; otros, galletas; bebidas; lo que uno quiera llevar a ofrecer”.



Figura 1: *Korpachada*. Imagen proporcionada por Claudio Gutiérrez.

En segundo lugar, se ofrecen corderos a la *Pachamama* “dos hembras de un año y dos machos, el mejor borrego para reproducir” (Claudio Gutiérrez), se realiza “el casamiento” (Yolanda Gutiérrez). A continuación, les colocan *chimpos* -atados de lana- en sus cuerpos y los *floran* en las orejas. A estas parejas de animales, también les dan coca, vino, aguardiente. En este ritual, se advierte el *tinku*, la unión de contrarios; con el que, según Harris & Bouysse-Casagne, se pretende realizar el ideal de *yanantin*.

En tercer lugar, se realiza la señalada que consiste en cortar las orejas de llamas y ovejas para distinguir la pertenencia de los animales. Claudio explicó que, en este momento, colocan un puyo -acuestan cada animal- donde caen las orejas cortadas, los *chimpos* que sobraron, la sangre de los animales, la coca. Las personas que cortan las orejas -por lo general son abuelas- llevan una *chuspa* en el cuello; allí tienen un cortaplumas, yista para coquear. En esta bolsa guardan los cortes de orejas. Luego, se cuentan las orejas y se entierran. Con el afán de conservar la tradición, se multa a quien no realiza bien el procedimiento de la señalada. La multa consiste en tomar un vaso de vino:

Antes, la gente se multaba cuando escapaban un cordero o cuando lo señalaban mal o cuando le ponían una florcita mal o cuando no hacían como era antes... se multaba. Y las multan corren por tomar un vaso de vino, o sea que las personas que se equivocaban [...] salían machados del corral. Entonces, eso es lo que se sigue haciendo para el 1 de agosto. (María Estela Gutiérrez)

Los *chimpos* y las flores son de hilo o de lana, de colores rosado, morado, rojo, verde. “El que sabe más es la persona más reconocida, ellos enseñan cómo se ponen los *chimbus*” (Yolanda Gutiérrez).

Se puede *chimpiar* en cruz, no hay que poner mucho porque se pierde la imagen, la vista. Si le ponés bien ubicados y la lana bien resaltante, con diez *chimbus* está bien... y la flor, para que quede bien presentado, para que se admire el animal. No hay que deformarlos, porque lo clasifican al animal. (Claudio Gutiérrez)



Figura 2: *Chimpos* y animales en el corral.

Imagen proporcionada por Claudio Gutiérrez.



Figura 3: Flor sobre un corbatín de vicuña.

La flor fue obsequiada por Yolanda Gutiérrez.

El uso de los colores fuertes para los *chimpos*, la cantidad de flores y su disposición evidencia la estética andina, estrechamente relacionada con los rituales productivos, tal como explica Lucila Bugallo.

A continuación, dan vueltas al corral. Con el puyo y todo lo que cayó en él “se hace un atado, la cutana, y el dueño del ganado lo carga. Da tres vueltas en el corral cantando y luego libera las tropillas.” (Claudio Gutiérrez). Todos lo siguen enunciando cantos y oraciones: “se despide a la hacienda cantando y pidiendo a la Pachamama” (Claudio Gutiérrez). El dueño del rebaño enuncia oraciones, agradece a la comunidad y grita “¡Viva la Pacha!”, a lo que todos responden “¡Viva!”. Finalmente, el hacendado libera la tropa. Se ponen de rodillas y “rezan un Padre Nuestro para que sea un buen año, para que haya producción” (Claudio Gutiérrez).

Este ritual es una práctica fronteriza, parece una procesión en la que alternan las oraciones a la *Pacha* y a las entidades cristianas. De esta manera, se conjugan la producción, la santidad, la sacralidad andina y cristiana y el arte puneño. Esto evidencia lo que propone Bugallo cuando asevera que la experiencia andina es estética, religiosa y productiva. También, visibiliza la vivencia *ch'ixi* de la que habla Silvia Rivera Cusicanqui.

Además, en esta fecha -durante la mañana- se realiza el trueque, el *cambalache*: “llegan dos tropeos, uno con mercadería y otro con producción local: sal, cuero, papa, haba, lana, leña” (Claudio Gutiérrez).

Esta celebración finaliza con una serie de juegos tradicionales -con inscripción previa y premios para los ganadores-, como lotería, sapo, taba, honda, carrera de burros y un bingo. María Estela comentó que el bingo es grande “con premios lindos”. Por último, todos participan del baile animado por una banda de música. Esto muestra lo que expresa Mario Vilca, ya que el juego forma parte esencial del calendario productivo y ritual en Los Andes.



Figura 4: Arriba a la izquierda, el dueño del ganado carga la cutana roja y da vueltas en el corral, junto a la comunidad. Arriba a la derecha, una llama florada. Abajo a la izquierda, ovejas *chimpiadas* y floradas en el corral. Abajo a la derecha, llama con *chimpos*. Imágenes proporcionadas por Claudio Gutiérrez.

Los beneficios obtenidos de la tierra determinan la vida productiva de los habitantes de Laguna Blanca, por eso la invocación a la *Pachamama* es permanente. Ella es el ser tutelar que permite el *multiplico* de la hacienda y la renovación del suelo para las actividades agrícolas. La *korpachada* es una necesidad, según María Estela, porque la gente de Laguna Blanca “vive de la hacienda”. El amparo de la *Pachamama* no solamente propicia la reproducción, sino también el resguardo de los peligros propios de la zona. Por eso, Claudio manifestó:

La vida es sacrificada para el criador. Hoy quien tiene ganado tiene un don. Si viene el puma o el zorro se comen dos, tres, hasta treinta. Y come como si nada. Y eso es pérdida. Una llama sale \$15.000, un cordero \$5000. (Claudio Gutiérrez)

Por esto, en todos los eventos importantes se hace la apertura de la tierra, se *korpacha* y se ofrece una oración: “Santa tierra *Pachamama, kusilla, kusilla*” (Claudio Gutiérrez).

Por otra parte, María Estela comentó que la presencia de la *Pachamama* forma parte de su vida diaria. Cada mañana al levantarse, en cada casa, le convidan mate cosido con yuyo o quemadillo; en el almuerzo -sobre todo si es asado u horneado-, preparan un recipiente para destinar lo que ofrecerán a la Madre Tierra. Para ella, este vínculo con la divinidad se evidencia especialmente en relación con las actividades productivas, cuando emprende una tarea importante, por ejemplo, el trabajo en el telar:

En todo momento, en todo lo que uno hace, hasta cuando uno va al telar y tiene que urdir una tela, uno va a *korpachar*. Porque yo tengo mi costumbre que mi papá me enseñaba eso. Antes de ir al telar, ya él ya cavaba el agujerito y decía bueno, tráiganme coca, traigan gaseosa, agua, vamos a *korpachar* para que todo salga bien. Y eso es muy verdad porque yo tengo mucho en cuenta lo que él me enseñó y yo siempre que voy al telar lo primero que voy es a *korpachar* y a pedirle que lo termine rápido y que me salga lindo y que lo pueda vender rápido. Y cuando usted le pide [...] es muy lindo, porque sí, es verdad. Yo las veces que *korpacho*, que le pido que me salga todo bien y me sale todo bien. (María Estela Gutiérrez)

María Estela sostiene que la ayuda de la *Pachamama* se evidencia, por ejemplo, en el tiempo que le lleva tejer. Una vez, estaba apurada, no hizo la ofrenda a la Madre Tierra y demoró una semana en tejer un corbatín. En cambio, si antes de iniciar su labor hace una ofrenda a la tierra, puede terminar rápido las prendas. Así, en su relato se evidencia que ella mantiene vivas la fe, la costumbre, la práctica y la memoria social; ya que aprendió de su padre y de su abuela -que también fueron teleros- y transmite sus saberes a sus hijos.

La cosmopraxis que se experimenta en Laguna Blanca evidencia el vínculo que se establece con la *Pachamama*, ser tutelar de esta localidad y los alrededores. Todos los habitantes -humanos y no humanos- necesitan de su protección para que la vida y la producción sean favorables. De esta manera, los rituales propician las relaciones de intercambio, la reciprocidad, el dar y recibir, la crianza mutua, propias de las culturas andinas.

Fiesta del santo patrono: San Juan Bautista

Las fiestas patronales se celebran dos veces al año, en esas oportunidades se realizan bautismos, comuniones, casamientos. La primera es la fiesta patronal de San Juan Bautista, patrono del pueblo, y la segunda es la navidad.

San Juan Bautista es el “patrono del ganado y de la hacienda” (Claudio) y “patrón de la salud” (María Estela). Su día es el 24 de junio, en esa época el pueblo adora al patrono: rezan la novena, colocan velas, realizan una procesión y participan de la misa. Sin embargo, en esa fecha el clima es muy frío, por eso su fiesta patronal se celebra en marzo. María Estela comentó que no tienen una fecha fija para esta celebración, programan el día según la disponibilidad del sacerdote -este reside en la capital de Belén y desde allí se traslada a las distintas localidades del departamento-. La música del bombo y el acordeón acompaña esta celebración. “Se realiza un desfile de gauchos en homenaje al patrón” (Claudio). También hay una jornada con juegos tradicionales, María Estela explicó que realizan:

tabeadas, loterías, sapeada femenina, masculina. Y bueno, pasamos una jornada todo el día reunidos, todo el pueblo. Nosotros somos un pueblo muy unido que cuando decidimos hacer una fiesta todos colaboramos para que todo salga bien. Si tenemos invitados, peregrinos de otros lados tenemos que cocinar, tenemos que brindarle todo lo que nosotros colaboramos para que todo salga lindo ese día.
(María Estela Gutiérrez)

Lucila Bugallo sostiene que la veneración a los santos está relacionada con el calendario productivo y entre los santos más venerados de la Puna -jujeña- se encuentra San Juan Bautista -protector de corderos y ovejas- además de otros

santos patronos de animales domésticos (2010, p. 87). Lo que expone esta antropóloga se puede percibir en la capilla de Laguna Blanca y en el culto al santo patrono.

La capilla de San Juan Bautista evidencia la *versión popular* de la estética andina. Está adornada con flores de papel en colores rojo, verde, amarillo, blanco, rosado; con guirnaldas y palomas. Aquí, se pueden observar los colores saturados y el contraste, por ejemplo, entre rojo y verde. Además, las imágenes de santos y vírgenes en miniaturas presiden el altar y el fondo de la capilla. Un cuadro de San Juan Bautista, en tamaño grande, se encuentra en el ingreso a este santuario.



Figura 5: Capilla de San Juan Bautista, en Laguna Blanca.



Figura 6: Altar. Santos y vírgenes en miniatura.

Hacia uno de los laterales de la capilla, en un altar especial, está San Juan Bautista, apartado de los otros santos. En la imagen del patrono se observa la materialización de la *versión popular* - según Lucila Bugallo-, ya que el santo viste un poncho tejido -marrón con guardas blancas-, lleva sombrero negro, una *chuspa* negra al cuello y está adornado con flores amarillas para el ganado. Además, la miniaturización se patentiza en su figura. Estos elementos son propios de la estética andina. La *chuspa* y las flores están relacionados con el ritual productivo de la señalada. El sombrero y el poncho se relacionan con la producción de fibra de llama, oveja o vicuña. Es decir, San Juan está implicado en los rituales de producción y como dice Lucila Bugallo parece llevar una

atípica vida de santo; es cercano a la comunidad; su atuendo lo hace parte del mundo cotidiano y de las labores productivas.



Figura 7: San Juan en su altar.



Figura 8: Imagen de San Juan Bautista.

El conjunto de elementos de la práctica andina, en miniatura, representa y materializa lo sagrado y el mundo productivo en la imagen de San Juan. El culto al santo y su morada también representan y constituyen el cruce de fronteras, ya que, en estos casos, la estética andina ha adaptado y reelaborado las prácticas occidentales y cristianas. De esta manera se evidencia el mestizaje *ch'ixi*, pues tanto San Juan, como su capilla y los fieles pertenecen a distintos mundos al mismo tiempo.

Semana Santa

Durante Semana Santa, se celebra la Fiesta de la Copla, durante tres días -en abril o mayo- y se realiza la Feria de la Puna. Entre las actividades, María Estela remarcó que se realiza un viacrucis viviente en La Loma -sector donde habitan los primeros pobladores de Laguna Blanca- y se practica rigurosamente el ayuno de carne por dos días, para cumplir con los preceptos de la iglesia; las comidas que se consumen son: quinoa, zapallo, choclo,

humita. El tercer día de celebración -que coincide con la Pascua de Resurrección- comparten un asado de cordero, cabrito, llama y -como parte de la Feria Puneña- se exhibe toda la producción: papa andina, maíz, quinoa, habas, todo tipo de verduras, yuyos, lanas, tejidos, carne, artesanías, entre otros. “Para nosotros eso es una fiesta porque podemos exhibir todos los productos que nosotros tenemos, todas nuestras artesanías que hacemos también. Porque nosotros tenemos un oro acá en Laguna Blanca, que es la vicuña”. (María Estela Gutiérrez)

En estos días, también se lleva a cabo la Fiesta del Camélido, se elige “el mejor llamo, llama, en fibra, en peso y en calidad del animal y el mejor productor. El mejor llamo es el que tiene buena dentadura, el mejor color” (Claudio Gutiérrez). A Laguna Blanca, llegan productores de todos los parajes con doscientas llamas, aproximadamente. En esta competencia se eligen veinte animales campeones. Luego, los ganadores participan de la feria en Palermo, Bs.As. Claudio comentó que su padre fue el mejor productor hace varios años: “En ese entonces tuvo la oportunidad de ser el ganador el llamo, por la parada, la fibra... era negro resaltante”.

En esta celebración también se hace la *corpachada*. Todos los festejos comunitarios o privados cuentan con la adoración a la *Pachamama*. Este evento patentiza el calendario ritual productivo íntimamente ligado al ciclo agrícola, a la actividad ganadera y a la religiosidad. En este caso, el calendario y el ritual católico de Semana Santa es adaptado y reelaborado por la comunidad, cuyo sustento básico depende de las actividades productivas. La celebración cristiana -como sostiene Johanna Broda- por un lado, se aleja de la concepción occidental y, por otro, se enriquece con la estética andina y con el ciclo de producción agrícola - ganadera de la puna. Por esto, los acontecimientos que se viven en Semana Santa son fronterizos y evidencian la ontología *ch'ixi*. En este sentido, todos los productos obtenidos de la tierra participan de la sacralidad religiosa, ya sea en el ayuno o en la celebración de

la Pascua, como también en la exhibición de los productos cosechados y en la competencia del camélido.

El *chaku*

El *chaku*, práctica ancestral que consiste en la captura, esquila y posterior liberación de vicuñas, es otro de los momentos importantes que también tiene vinculación con la producción y con los rituales. En esta actividad, también se realiza la *korpachada*, se ofrenda comida y especialmente bebida. El *chaku* se realiza en noviembre y es fundamental en el calendario productivo porque genera la lana que es el material de trabajo para todo el año.

En Laguna Blanca, actualmente, hay una Cooperativa en la que trabajan 105 socios en los *chakus*. María Estela contó que todos trabajan equitativamente: la misma cantidad de horas para beneficiarse por igual. La fibra de llama, oveja y vicuña que se obtiene se reparte -en partes iguales- entre cada socio. Algunos la venden, otros la trabajan: hilan, tejen. María Estela explicó que al momento de la entrevista se hicieron varios *chakus*, solo faltaba uno por realizar -el viernes 10 de diciembre de 2021- “este módulo es una nueva experiencia porque es en el cerro, es muy sacrificado para ir, para ir a esquila, para ir a encerrar. Entonces para nosotros es una experiencia nueva”. Cada *chaku* se inicia y finaliza con la ofrenda a la *Pachamama*:

Antes de capturar o antes de esquila, nosotros *korpachamos*. Vamos, hacemos un agujerito, *korpachamos*, le llevamos comida, bebida... agua, más que todo, porque dice que la *Pachamama* pide mucha agua. Entonces nosotros tenemos que llevar agua para convidarle y pedirle que nos vaya bien ahora este año en la captura, que podamos esquila muchas vicuñas para tener mucha fibra. (María Estela Gutiérrez).

El último día del *chaku* realizan “un homenaje y una comilonía para ese último día, todos juntos. Después que terminamos de esquila y de pesar... nos juntamos todos y ahí hacemos el último festejo”. (María Estela Gutiérrez).

Yolanda explicó la importancia de la vicuña y del *chaku*: para tejer “el procedimiento de la vicuña es más difícil por el arreglo; pero el beneficio de la fibra es de mucho valor, por eso la cuidamos, la protegemos. A veces, la gente no se da cuenta de su valor”. Con respecto al significado del cámelido, María Estela expresó: “nosotros tenemos un oro acá en Laguna Blanca, que es la vicuña”. También, manifestó la importancia que tiene la actividad del tejido en telar para ella:

me gusta estar en el telar tejiendo. Muchas mujeres que no tienen trabajo, que no tienen empleo, solamente la fuente de trabajo para nosotros es la artesanía. Pero gracias a Dios siempre estamos vendiendo todo lo que hacemos [...] Eso es lo que nuestros padres nos enseñaron [...] por eso siempre sigo con eso, no bajo los brazos. (María Estela Gutiérrez).

Como se observó antes, María Estela permite la conservación de la memoria social. Su práctica con el tejido pone en juego una serie de relaciones con sus antepasados, con los animales y con el entorno. Esto también se puede percibir en el relato de Aimará, una niña de ocho años. Ella maneja el arte del tejido con solvencia y conoce las actividades que giran alrededor de esta práctica: la captura, la esquila, la venta de lana. Ella es una productora y expone sus creaciones en la Cooperativa, dice que “es delicada la lana de vicuña y también es finita”, por eso hay que tener mucho cuidado. Aprendió estos conocimientos de su madre y de su abuela. Estas experiencias ponen en evidencia un aprendizaje *socioecológico* -según De Munter- que se manifiesta a través de la cosmopraxis. Estos casos permiten advertir la ontología relacional puesto que los hijos aprenden de mayores que los preparan y habilitan para desenvolverse en sus prácticas. En el relato de Claudio también puede observarse ese aprendizaje, él comentó que, aunque el trabajo con animales es muy sacrificado, “esta tradición viene de sus padres; la crianza de llamas, cabras, ovejas” y es su responsabilidad mantenerla viva.

24 de diciembre: navidad

El 24 de diciembre se vive otra fiesta en comunidad. Durante los días anteriores, el pueblo se prepara con el rezo de la novena. El Niño Jesús visita todo el pueblo y el 24 todos asisten a una procesión, hacen carrozas, y luego, participan de un pesebre viviente. Entre las actividades que se realizan, un grupo de danzas homenajea al Niño Dios. Con respecto a esta festividad, Yolanda expresó: “La gente es muy creyente, eso se mantiene”.

En esta oportunidad, también se ofrenda a la tierra con la *korpachada*, puesto que la Pachamama está presente en cada acontecimiento del pueblo. A las 22 hs., todos se reúnen en el Club Social, comparten la cena y brindan. Yolanda expresó que “hacen veinte horneadas para todo el pueblo y los turistas”. María Estela manifestó: “Colaboramos para comprar los corderos, los pollos para hacer al horno y comer todos juntos esa noche del 24, cenamos todos juntos, brindamos”. Finalmente, la noche se cierra con un baile, a veces a cargo de una banda. Al recordar esta celebración, Claudio comentó: “Eso es lo bueno de aquí. Las fiestas tradicionales en familia. Todos comparten una sola mesa”.

El compartir en comunidad durante la navidad tiene rasgos similares al *tumpaña*. De Munter explica que la socialidad aymara-andina se caracteriza por la praxis visitante y conmemorativa que tiene como finalidad “practicar la familia” (2016, p.635). Si bien, “Tumpaña se refiere concretamente a la acción de visitar o visitarse, de casa en casa, de familia en familia, de la ciudad hacia las comunidades en el altiplano, o viceversa” (2016, p.636) la celebración de navidad parece gestarse con la misma intención. Aunque no se concreta la visita propiamente dicha, salvo en el caso de los turistas, se pone de manifiesto la socialidad, el conmemorar en comunidad. La navidad se vive como una práctica colectiva que tiene como finalidad el compartir con otras familias: se comparte la comida, la conversación, el ‘bien común’, la hospitalidad entre lugareños y turistas. A su vez, en esta festividad se advierte la reciprocidad, la convivencia, la solidaridad; es decir la gracia social que implica *apthapiña*

“llevar-comida-para-compartir’ (es una traducción libre y dinámica). El *apthapi* es una comida colectiva” (De Munter, 2016, p.636).

De este modo, la navidad se vive como otra práctica comunitaria y fronteriza. La ontología *ch'ixi* se manifiesta en la convivencia del sentimiento y la práctica andina y la creencia cristiana.

Reflexiones finales

En Laguna Blanca el tejido de relaciones que se establecen propicia una convivencia armónica entre todos los seres. Las conexiones entre humanos y no humanos -cada uno con una subjetividad particular- patentizan el animismo. Allí, todos se cuidan entre sí: los humanos protegen el suelo, el agua, los animales, los cultivos. A su vez, la Madre Tierra los ampara y propicia la producción. De esta manera, la vida es un acontecer en relación con otros que pone en juego una ontología relacional basada en la reciprocidad, en dar y recibir. En estos intercambios, adquieren un valor fundamental las prácticas sociales y culturales. La cosmopraxis genera, por un lado, distintas acciones rituales y por otro posibilita el aprendizaje de los jóvenes a partir de los saberes de adultos o ancianos.

Los rituales -como en todo el mundo andino- se relacionan con las actividades sociales, económicas y religiosas. Estos constituyen acciones y conocimientos valiosos porque permiten la conservación de la memoria social. Por otra parte, demuestran el pensamiento seminal, puesto que, en esta localidad, la comprensión del mundo está ligada a la afectividad. El beneficio o el perjuicio que pueden generar las divinidades afectan a los habitantes y a su vida productiva. Por esto, la comunidad sacraliza la producción y los vínculos con la *Pachamama* son muy estrechos.

La relación entre los humanos, los seres tutelares y los santos cristianos, en este caso, la *Pachamama* y San Juan Bautista, se visibiliza en los ritos de

producción agrícola y ganadera. Según Bugallo, “Esta elaboración andina es resultado de lo que Abercrombie denomina “intercultural”: fruto de siglos de interrelaciones a lo largo de una frontera cultural que ha sido escenario de grandes dosis de violencia, explotación, resistencia y adaptación.” (Bugallo, 2010, p. 99). El intercambio que se manifiesta por medio de la *crianza mutua* propicia la continuidad de la vida, en todos los sentidos, y revela la intensidad -como expresa Vilca- que se experimenta en la región andina.

Ritualidad, sacralidad y calendario productivo están íntimamente ligados. Los rituales que se realizan durante la señalada y el *chaku* expresan el arte, el respeto, la devoción hacia la *Pachamama*; por otro lado, evidencian la ayuda y protección que brinda esta divinidad para que la producción agrícola y ganadera sea fecunda. Además, la sacralidad occidental está impregnada por la estética andina y está puesta al servicio de las actividades productivas, como se refleja en la fiesta patronal, en el culto a San Juan Bautista y en Semana Santa. De esta manera, las relaciones de intercambio, el dar y el recibir y la concepción de *crianza mutua* constituyen prácticas fronterizas.

Finalmente, los rituales y las celebraciones que se realizan en la puna catamarqueña constituyen prácticas *ch'ixi*, según Silvia Rivera Cusicanqui, porque patentizan aportes de diferentes horizontes temporales y espaciales. En este sentido, las prácticas son fronterizas; asimilan acciones, conocimientos, habilidades y percepciones que provienen de polos diferentes; por ejemplo, lo cristiano y lo andino se experimentan al mismo tiempo en cada actividad. Por lo expuesto y en consonancia con la socióloga boliviana, se puede advertir que los seres de Laguna Blanca pertenecen y habitan distintos mundos al mismo tiempo.

Referencias bibliográficas

Abercrombie, T. (2015) “Capítulo 7. Contar y beber los senderos de la memoria: la poética narrativa y libatoria como conciencia histórica”. En *Caminos de*

la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina.
OpenEdition Books.

Broda, J. (2015) “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”. En: Gámez Espinosa, A. y López Austin A. (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, pp. 161-212. FCE.

Bugallo, L. (2010). “La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la puna de Jujuy”. En: Bovisio M. A. y Penhos M. (coords.) *Arte indígena: categorías, prácticas, objetos*, pp. 85-102. Editorial Brujas-Grupo Encuentro.

Bugallo, L. (2016). “Wak’as de la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con Pachamama”. En: Bugallo L. y Vilca M. (eds) *Wak’as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. EDIUNJu/IFEA. pp. 111-161.

De Munter, K. (2016). “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48, N°4, Pag. 629-644.

Descola P. & Tola F. (2018). *¿Qué es la naturaleza?* Teseo.

Harris, O. & Bouysee-Cassagne, T. (1988) “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, pp. 217-281. En: Albó, X. et al (Comp.) *Raíces de América: El mundo Aymara*, Alianza Editorial, América/Unesco.

Kush, R. (1994) [1966]. *Indios, porteños y dioses*. Secretaría de Cultura de la Nación-Biblos.

Kush, R. (2007). “Pensamiento seminal”. “Economía seminal” en *Obras completas*. Tomo II. Fundación Ross.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.



Rivera Cusicanqui, S. (s/f). *Revista de la Universidad "Utopía ch'ixi" con Silvia Rivera Cusicanqui*. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Vilca, M. (2020a). "Espacialidades intensas en el sur de los Andes. Saberes 'hedientos', entre 'encantos' y 'diablos'". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17) p.p 45-71. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28076>

Vilca, M. (2020b). *Kuti*, el 'vuelco' del pacha. El juego entre lo cosmológico y lo humano- *Estudios sociales del NOA-NS*, 23: 51-79.