

## Territorios de vida, ritualidades y ontologías relacionales entre lo comunitario, lo natural y lo espiritual. Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, Salta, Argentina

Territories of Life, Ritualities, and Relational Ontologies between the Communal, the Natural, and the Spiritual: The Kolla Kondorwaira Indigenous Community of Potrero de Castilla, Salta, Argentina

Karla M. Pérez Domínguez  

INENCO-CONICET-UNSa

Silvina Belmonte  

INENCO-CONICET-UNSa

### Resumen

Desde las vivencias y los sentires de la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, nos acercamos a las ritualidades y relaciones espirituales que las familias de esta comunidad mantienen con la naturaleza. Estas expresiones dan muestra de ontologías relacionales presentes en el Noroeste Argentino (NOA), a través de las cuales se significan y se apropian diversos espacios habitados por comunidades indígenas, considerados por ellas como sus territorios de vida. A partir de una investigación doctoral que se desarrolló desde una metodología de Investigación Acción Participativa (IAP) y diálogo de saberes, compartimos cuatro conjuntos de prácticas rituales: (i) las vinculadas a la actividad ganadera (*marcada*, *señalada*, *casamiento* y *corpachada*); (ii) aquellas que se llevan a cabo durante la temporada agrícola (día de la *Pachamama*, preparación de alimentos sagrados y *challada* de semillas); (iii) las que involucran a las personas fallecidas (día de almas y despedida de seres queridos); y (iv) la peregrinación de la Virgen del Rosario. Desde esta experiencia, podemos observar que las prácticas rituales no solo son manifestaciones culturales o religiosas, también son vivencias y sentires que permiten a las familias de esta comunidad dar sentido y significar su territorio desde una perspectiva ontológica relacional, donde la *Pachamama*, los animales, las semillas, los cerros, los manantiales y las almas no son objetos del entorno natural, sino que son considerados su-



jetos que participan activamente y están presentes en el desarrollo de la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, la naturaleza no es un ente externo en la experiencia de vida de la Comunidad Kondorwaira, esta forma parte de la vida cotidiana y se encuentra presente en las relaciones de reciprocidad que comunidades como Kondorwaira han sostenido de manera histórica.

**Palabras clave:** Ontología relacional; Territorios de vida; Pachamama; Ritualidades; Comunidades indígenas; Noroeste Argentino.

## Abstract

Based on the lived experiences and ways of feeling of Kolla Kondorwaira Indigenous Community of Potrero de Castilla, we explore the ritual practices and spiritual relationships that the families of this community maintain with nature. These expressions bear witness to the relational ontologies present in Argentine Northwest (NOA), through which various spaces inhabited by Indigenous communities are given meaning and appropriated as their territories of life. Based on doctoral research developed through a Participatory Actions Research (PAR) methodology and a dialogue of knowledge, we share four categories of ritual practices: (i) those linked to livestock activities (*marcada, señalada, casamiento* and *corpachada*); (ii) others performed during the agricultural season (*Pachamama Day*, preparation of sacred foods, and seed *challada*); (iii) several associated with the deceased (Day of Souls and farewell to loved ones); and (iv) the Virgen del Rosario pilgrimage. From this experience, we can observe that ritual practices are not only cultural or religious manifestations but also lived experience and feelings that allow the families of this community to make sense of and signify their territory from a relational ontological perspective. In this context, the *Pachamama*, animals, seeds, hills, springs and souls are not objects of the natural environment, instead, they are considered subjects who actively participate and are present in the development of community life. From this perspective, nature is not an external entity in the life experience of the Kondorwaira Community, but rather a part of daily life, present in the relations of reciprocity that communities like Kondorwaira have historically sustained.

**Keywords:** Relational ontology; Territories of life; *Pachamama*; Ritualities; Indigenous communities; Argentine Northwest.

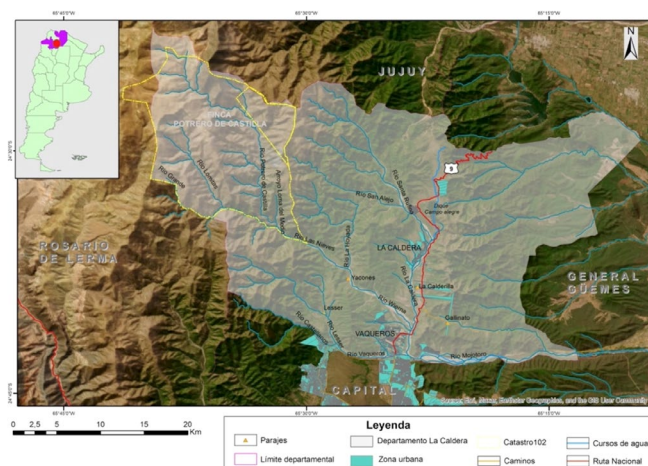
## Introducción

Desde un pensamiento vinculado a una forma de vida capitalista-occidental, existe la idea dominante de que naturaleza y cultura son nociones que se encuentran separadas. La naturaleza es considerada como algo material que puede ser vendido, comprado y transformado (Smith, 2020). En esta forma de ser/estar en el mundo, la naturaleza es apreciada como una entidad separada de los grupos sociales, inerte y sin vida, capaz de ser dominada. En Latinoamérica, como también en otros lugares donde se cuenta con la presencia de formas de vida no occidental, naturaleza y cultura no son percibidas como cuestiones separadas, al contrario, mantienen vínculos estrechos y de continuidad que van más allá de mantener un mero vínculo económico o mercantil (Alimonda, 2011; Escobar, 2012).

En este artículo nos preguntamos cómo las comunidades indígenas del Noroeste Argentino (NOA) han sostenido y continúan reproduciendo, a través de sus prácticas cotidianas y rituales, relaciones de reciprocidad, cuidado y respeto con lo que consideran la naturaleza. Nos enfocamos en la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, ubicada en el departamento La Caldera, provincia de Salta (Figura 1). Las familias de la Comunidad Kondorwaira dedican parte de su tiempo a la crianza y al cuidado de los animales (ganado vacuno, caprino y ovino), así como también a la siembra de algunos productos andinos como papas, maíces y hortalizas.

Kondorwaira es una comunidad heredera de un largo linaje de sabiduría andina con herencia quechua vinculada al pueblo Kolla. Habita un territorio de aproximadamente 22,459 ha que abarca una diversidad de ecosistemas, desde la selva montana hasta ecosistemas de semipuna y puna, con altitudes que van de los 1,600 a los 5,000 m.s.n.m. Aunque el Estado argentino reconoció su territorio a través de un relevamiento técnico (Ley 26.160), la Comunidad aún no cuenta con la titularidad legal del mismo. En los últimos 30 años, han incorporado en sus estrategias de vida y movilidad diversos espacios que se ubican en las zonas urbanas y periurbanas de los municipios de Vaqueros y La Caldera (departamento La Caldera), así como también barrios de la zona norte de la ciudad de Salta Capital.

**Figura 1**  
Mapa ubicación territorio Comunidad Kondorwaira



**Fuente:** (Pérez Domínguez y Belmonte, 2024).

El pueblo Kolla, ubicado en la provincia de Salta, posee una identidad étnica y cultural heredera de las poblaciones quechuas y aymaras (Bartolomé, 2006). Este pueblo es preexistente a la conformación del Estado-nación argentino. Si bien ninguna de las comunidades que se autoidentifican como parte del pueblo Kolla conserva su idioma original, es posible observar en el habla cotidiana y toponimia la presencia de palabras provenientes del quechua y el aymara. Las comunidades kollas comparten una forma particular de comprender y significar diversos espacios que habitan, expresadas en los vínculos que establecen con la naturaleza y en el reconocimiento de la *Pachamama* como madre tierra. Sus actividades económicas requieren el manejo de grandes extensiones de tierra, dado que la crianza de cabras, ovejas, vacas y llamas implica el pastoreo trashumante (o cambio de puesto como se le conoce localmente): aproximadamente seis meses en zonas altas, donde los animales acceden a pastos de altura, y seis meses en zonas bajas, más húmedas. A eso se le suman cultivos andinos compartidos como diversas variedades de papas, ocas y maíces andinos. Actualmente, además estas poblaciones han incorporado en su forma de vida espacios que se ubican en zonas urbanas, que les permiten resolver necesidades específicas como el acceso a servicios de educación, salud, venta de la producción local y compra de mercadería.

Aunque el pueblo Kolla hoy es reconocido como pueblo indígena tanto por el Estado, como por diversos actores como la academia, organizaciones de base y la sociedad en general, ese reconocimiento estuvo históricamente atravesado por sucesivos procesos de subalternación e invisibilización a lo largo del siglo XX (Villagra, 2022). No es sino hasta la década de 1990, que diversas organizaciones indígenas de la región impulsaron un proceso de reetnicidad, que, tal como señalan Milana (2020) y Sabio y Milana (2018), les permitió una resignificación activa de los lazos culturales, territoriales y simbólicos en el presente. Este proceso se expresó en la reafirmación de la identidad Kolla, en la demanda por el reconocimiento de derechos territoriales y en la construcción de herramientas jurídico y organizativas (como la figura de comunidad originaria), así como también en la búsqueda para mejorar las condiciones de vida precarizadas (Cladera, 2015, González, 2015, Lanusse y Lazarri, 2006).

Es en ese contexto que las familias habitantes de la finca de Potrero de Castilla se organizaron y conformaron la Asociación Comunitaria Kondorwaira, en el año 2009. En el año 2015, enmarcada en la Ley Nacional N°23.302, las familias de Potrero de Castilla que conformaban dicha asociación, cambiaron su categoría jurídica y se registraron legalmente como Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla. En ese mismo año, las tierras rurales ocupadas histórica y ancestralmente por la Comunidad, fueron relevadas y obtuvieron su Carpeta Técnica de Relevamiento Territorial en cumplimiento de la Ley Nacional N°26.160.

La figura jurídica de Comunidad Originaria, además de ser una herramienta para la interlocución con el Estado Argentino, también ha sido de utilidad para las familias de la Comunidad para impulsar el desarrollo de proyectos y actividades comunitarias que buscan mejorar las condiciones de vida de las familias que la componen.

Los resultados que se presentan a continuación provienen de un proceso de investigación doctoral que se desarrolló entre los años 2017 y 2023, con una metodología de Investigación Acción

Participativa (IAP) y diálogo de saberes (Fals, 1993; Argueta, 2011). Para ello, se retomó y profundizó en los antecedentes de trabajo previo (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2019; 2022) con un enfoque específico en las prácticas rituales y espirituales, que en aquel momento fueron abordadas de forma general.

El objetivo de este artículo es mostrar, con mayor detalle etnográfico, de qué manera estas ritualidades constituyen una ontología relacional vivida que posiciona a la *Pachamama*, a los cerros, a las almas y otros seres no humanos como componentes activos del territorio de vida comunitario kondorwaira, así como también dar cuenta que, desde esta experiencia, las nociones de cultura y naturaleza están estrechamente vinculadas entre sí, en un habitar cotidiano y profundo.

El artículo recorre primero los conceptos teórico-metodológicos que orientaron la investigación; luego se describen etnográficamente cuatro conjuntos de prácticas rituales; finalmente, se discuten las implicancias de estos hallazgos para el debate sobre los territorios de vida, derechos de la naturaleza y derechos étnicos-territoriales de las comunidades indígenas en Argentina.

## Algunas nociones teórico-metodológicas

### *Ontología relacional y pluriverso*

El concepto de ontología relacional, según Escobar (2012, 2016), refiere a formas diversas de ser/estar en el mundo, realizadas por sociedades no occidentales o no-modernas, en donde “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre ellos” (Escobar, 2012, p.7).

Desde las ontologías relacionales no existen divisiones entre naturaleza y cultura, entre individuo y comunidad, “de hecho, no existe el <<individuo>> sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forma un mundo” (Escobar, 2012, p.7, los destacados son del autor). A diferencia de la ontología moderna, que postula la existencia de un mundo único compuesto por individuos autosuficientes que manipulan objetos, las ontologías relacionales reconocen que la comunidad no se limita a lo humano, incluye animales, plantas, montañas, ríos, espíritus y otros entes que participan de la vida colectiva.

El territorio, bajo la perspectiva de la ontología relacional “se concibe más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas” (Escobar, 2012, p.7). El territorio permite establecer relaciones sociales con los no-humanos que se encuentran en estos espacios. Estas relaciones pueden estar constituidas por protocolos específicos “pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso” (Escobar, 2012, p.7), también pueden ser relaciones de cuidado o aprecio.

Asimismo, desde esta perspectiva, las luchas que comunidades indígenas y campesinas llevan adelante para defender sus territorios –no solo disputas por la tierra–, son, en términos de Escobar (2016), luchas ontológicas, es decir, disputas por el derecho a mantener formas de vida

y de relaciones con lo no humano que la lógica extractiva-mercantil pretende desplazar. El pluri-verso, categoría que Escobar articula en diálogo con pensamientos como los de Blaser (2010) y De la Cadena (2020), nombra la coexistencia de múltiples mundos reales y la necesidad de reconocer y defender esa multiplicidad frente a la vocación universal de la modernidad/colonialidad.

### ***Territorio como condición de la existencia***

Existen numerosas concepciones desarrolladas en torno a la idea de territorio. De acuerdo con Elden (2016), muchas de estas parten de un enfoque convencional/occidental fuertemente relacionado con las ideas de propiedad, mercancía, finitud, delimitación y fijación. Frente a este enfoque convencional, adoptamos la perspectiva integral propuesta por Haesbaert (2011, 2021), quien señala que la idea de territorio articula dimensiones materiales, simbólicas y afectivas.

En esta perspectiva, el territorio “no está relacionado solamente con la función o con el tener, sino con el ser” (Bonnemaison y Cambrezy, 1996, citado en Haesbaert, 2011, p.63). El territorio no sólo es una fuente de recursos que hace posible la reproducción de la vida, sino que además es un elemento de identificación y pertenencia. Desde esta perspectiva, existen lazos territoriales fuertes, atravesados por sentidos de valor tanto materiales, como éticos, espirituales, simbólicos y afectivos con el espacio habitado (Haesbaert, 2011).

Tanto Haesbaert (2011) como Escobar (2015), consideran que los territorios son espacios que adquieren importancia para las personas que los significan. A su vez, son considerados como espacios a través de los cuales se llevan a cabo interacciones entre los humanos y el mundo natural. “Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano” (Escobar, 2015, p.33).

De esta manera, los procesos de territorialización también incluirán aquellas relaciones que se establezcan con los seres no humanos, como los animales, los ríos, los cerros, etc. Siguiendo la idea de Escobar, se resalta que el territorio es percibido como algo que representa más que una base material para la reproducción de la vida. Implica también relaciones sociales establecidas con el entorno natural, “cuando se habla de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando a una relación social, no una relación de sujeto a objeto” (Escobar, 2015, p.33). Estas relaciones pueden tener diversas formas de abordaje, entre ellas relaciones de uso, pero no solo eso, también relaciones, de cuidado, respeto, regulación, reciprocidad y cariño.

A su vez, Porto-Gonçalves (2009) sostiene que el territorio también es concebido como una condición de la existencia, donde la vida, si bien es comprendida como algo ligado a la naturaleza, también está relacionada con cuestiones de lucha, dignidad y experiencias de R-existencia, que permiten visibilizar formas de existencia no occidentales, que persisten, se recrean y se reafirman desde sus propios términos. Esta noción permite comprender las ritualidades que realizan comunidades indígenas como la Kondorwaira, no como supervivencias del pasado, sino como prácticas que garantizan la reproducción de otras expresiones y relaciones que se establecen con la naturaleza.

## Enfoque metodológico

Consideramos a la Investigación Acción Participativa como una enfoque metodológico que propone que la producción del conocimiento sea relevante para la práctica social y política (Fals, 1993), que sus resultados contribuyan a que las comunidades con las que se investiga puedan resolver problemáticas específicas, resignificar y valorar sus prácticas, así como también proyectar y construir futuros con justicia y dignidad (Boege, 2019; Mendoza, Dietz y Alatorre, 2018).

Durante el proceso de investigación, se utilizaron diversas técnicas entre las cuales se destacan etnografía colaborativa, observación participante, entrevistas, talleres y reuniones con grupos focales, mapeos comunitarios, calendario agrofestivo, historias de vida y memoria oral (Figura 2). El trabajo de campo se realizó a través de compartir un mismo lugar de residencia con algunas familias de la comunidad (en localidades de Vaqueros y La Caldera), lo que permitió un trabajo continuo de relevamiento y documentación. A su vez, estas técnicas nos permitieron relevar información junto a la Comunidad Kondorwaira y compartir los resultados en múltiples formatos, como un libro de coautoría colectiva, videos-documentales, redacción, gestión y ejecución de proyectos socioambientales, artículos académicos, entre otros.

### Figura 2

Trabajo de campo realizado durante el proceso de investigación



## Una relación de reciprocidad entre la *Pachamama*, la “producción” y la vida

Compartiremos las vivencias y sentires que la Comunidad Kolla Kondorwaira tiene en torno a las prácticas rituales y espirituales presentes en su territorio. Si bien, ellas pueden estar vinculadas al uso de algunos elementos para la reproducción de la vida, también poseen otras implicancias como el respeto, el cuidado y la regulación de los usos que permiten observar un sinfín de relaciones ontológicas establecidas.

En el caso de la Comunidad Kondorwaira, estos rituales y relaciones espirituales se llevan a cabo tanto a nivel familiar como comunitario. Existen elementos de culto cuya presencia es indispensable en su realización: bebidas y comidas ceremoniales, mantas o ponchos, elementos de la naturaleza (como el sol, los manantiales, los cerros), hojas de coca, entre otros. Cada uno de estos elementos cumple funciones específicas que se destallarán más adelante; no obstante, dos de ellos adquieren especial relevancia, ya que su función principal consiste en propiciar la comunicación entre los humanos y los no humanos.

Por un lado, las hojas de coca actúan como medio que permite establecer una conexión entre quien la utiliza y la *Pachamama*. A través de ellas es posible compartir pedidos, deseos y anhelos, además de expresar reverencia y gratitud por aquello concedido. En los rituales de la Comunidad Kondorwaira se puede prescindir de cualquier otro elemento, menos de las hojas de coca. Las hojas de coca están presentes en todos los rituales y también en momentos de la vida cotidiana, cuando las familias finalizan una tarea y desean agradecer a la *Pachamama* por el trabajo realizado, o cuando comparten con familiares o amistades un momento de ocio o alegría. En esos instantes, las hojas de coca se hacen presentes y permiten que la conexión espiritual se vea manifestada a través de un acto de gratitud.

Además de las hojas de coca, existe otro elemento de culto igualmente central: el sol. Su presencia forma parte de un protocolo que las familias de la comunidad llevan a cabo para establecer un puente de comunicación entre los humanos y los no humanos. El sol es considerado una entidad suprema, y su carácter sagrado se expresa en el hecho de que los *mojones* (sitios ceremoniales donde se realizan las ofrendas a la *Pachamama*) se orientan hacia el este, en la dirección en que el sol sale. Durante la realización de los rituales, la persona que los lleva a cabo debe estar posicionada mirando hacia el sol; las ofrendas también se entregan en esa misma dirección.

A continuación, presentamos algunos de los rituales que llevan a cabo las familias de la Comunidad Kondorwaira. Presentamos a lo largo del texto las voces de la Comunidad en letra cursiva y citadas de manera anónima, a forma de preservar su privacidad.

### ***Rituales en la crianza y el cuidado de la hacienda***

En la Comunidad Kondorwaira, la crianza y el cuidado de la *hacienda*<sup>1</sup> (ganado vacuno, ovino y caprino) no es una actividad estrictamente económica sino un conjunto de relaciones que involucran tanto a los humanos como a entidades no humanas. La *Pachamama*, quien es considerada como la madre tierra o la naturaleza, desempeña un papel central, regula el uso de los elementos naturales disponibles en el entorno, asegura la reproducción del ganado y garantiza que los animales encuentren pastizales adecuados. El rol que cumple la *Pachamama* en la crianza se manifiesta de manera más intensa en una serie de rituales que se describen a continuación.

#### ***La marcada y la señalada: reciprocidad y reconocimiento***

La *marcada* y la *señalada* es un ritual vinculado a la crianza y el cuidado de los animales. A través de esta práctica, las familias pueden reunir el ganado una vez al año, contarlos, confirmar si han nacido nuevos animales, colocar marcas de hierro en adultos y poner una especie de seña en los

1 Hacienda es un término local utilizado para referirse a tropas tanto de ganado mayor (vacas) y ganado menor (cabras y ovejas).

animales más pequeños, como los terneros, para acreditar su posesión (Figura 3). Este ritual no solo es un acto que permite realizar el registro de la propiedad, sino que también da muestra de las relaciones espirituales que se establecen con los seres no humanos y de manera particular con la *Pachamama*. El momento adecuado para llevar a cabo la *marcada* y *señalada* no es elegido de manera arbitraria. Las familias kondorwaira observan señales de la luna para determinar el día propicio.

La marcada se hace por el tiempo de la luna creciente. Se busca que la señalada se haga en luna. No se hace sin la señal de la luna.

Si vos haces [la marcada] con la luna que pasó de llena y se va achicando no es conveniente. Hay gente que no cree y se hace en cualquier día. Nosotros sí nos manejamos con la luna.

La luna nos da su seña y los animales están en condiciones de ya señalarlos.

La luna, en este caso, no es un referente astronómico neutro, adquiere cualidades y capacidades para señalar, indicar y orientar. Las familias kondorwaira interpretan estas señales y a partir de ellas organizan sus actividades diarias y productivas. Esta lectura implica una relación de observación y atención hacia este elemento presente en la naturaleza.

Otro elemento ritual, vinculado con la crianza del ganado, es la apertura de los *mojones*. Los *mojones* son sitios sagrados ubicados dentro de los corrales donde pernoctan o es resguardada la hacienda. En los *mojones* se depositan ofrendas como hojas de coca, frutas, semillas, caramelos, galletas y bebidas. Antes de *marcar* y *señalar* a los animales, el dueño de la *hacienda* realiza una pequeña oración y *corpacha* (brinda) con los animales y con la tierra ofreciendo una bebida (Figura 3). También se *corpacha* con los seres queridos y amigos presentes en el momento del ritual. Se *corpacha* hacia los cuatro puntos cardinales y también en reverencia hacia los animales que integran la *hacienda*. Familiares y vecinos que son queridos, así como también elementos presentes en la naturaleza, reciben un mismo trato, reflejando una ontología relacional entre lo humano y lo no natural.

### **Casamiento de los animales**

Una vez *marcados* y *señalados* los animales, son sahumados y adornados con serpentinas, flores, aritos y papel picado. Luego se selecciona a la mejor vaca tampera y al mejor toro para el ritual de casamiento. Ambos "novios" son adornados, se los cubre con un poncho, se les ofrece hojas de coca, bebida y nuevamente se *corpacha* por ellos y con la *Pachamama*. Este ritual tiene como objetivo pedir a la *Pachamama* que la hacienda se multiplique, que para el nuevo año nazcan nuevos animales.

Cuando se hace la marcada se elige a la vaca más linda y al mejor toro. Y se hace el casamiento. Ahí se les pone flores, serpentinas o papeles picados a los dos. Se dice que el casamiento se hace en símbolo de que se multiplique la hacienda (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2019, p. 34).

### **Campear para buscar la suerte**

El *campear* es otra práctica significativa que ocurre durante la *marcada*. Junto al *mojón* de la *Pachamama* se extiende un poncho o manta, se colocan hojas de coca; cada persona selecciona las mejores hojas (grandes y completas) que simbolizan los animales que la *hacienda* espera tener para el siguiente año. Al *campear*, se comparte la suerte, los buenos deseos y la prosperidad con los dueños de la *hacienda* (Figura 3). En este acto, se concentran varias relaciones de manera simultánea, una ofrenda a la *Pachamama*, un intercambio de deseos entre humanos presentes y una proyección de un futuro colectivo deseado que se verá reflejado en la multiplicación de los seres no humanos (*hacienda*).

Campear es buscar la suerte para que siga.

La gente agarra la coquita ahí y te dice: yo tengo un novillo, te traigo dos vacas, tres terneras. Y te pone ahí esa coquita y se la entierra.

Hay algunos que te dan la suerte y así aparece lo que ellos dicen.

Vos le estás pidiendo a la *Pachamama*, el invitado tiene que ofrecer. Hay que hacerlo con buena fe. Vas juntando las enteritas, y buscas las enteritas, contás las hojitas. Y después ya vas poniendo en el pocito. O sino entregando al dueño, mire yo te traigo esto.

La *marcada* concluye con una procesión alrededor del corral, encabezada por la pareja de animales recién casados, seguida por el resto de los animales de la *hacienda* y los amigos y familiares presentes. Durante esta procesión, se dan tres vueltas al corral, se reza, se canta, se *corpacha* y se pide a la *Pachamama* que proteja a la familia y a su *hacienda*. Esta procesión tiene también un propósito orientador para los animales, que reconozcan su entorno y no lo olviden.

Cuando termina la pialada agarran los animales y le hacen dar la vuelta, para que conozca su lugar.

Vos le das vuelta al animal porque estás orando y agradeciendo tu trabajo. Agradeciendo a la *Pachamama*, rezando, que los animalitos se vayan bien, que no les agarre ninguna peste.

Uno va arriando al animal y rezando por todo el trabajo que hicimos. Porque Dios nos ha dado todo el año los terneros nuevos.

Lo que esta práctica revela es una forma de entender el territorio donde los animales no son objetos que se poseen sino seres con quienes se comparten el espacio y con quienes se establecen vínculos de cuidado mutuo. La *Pachamama*, por su parte, aparece como la instancia que regula y posibilita vínculos.

### **Ofrendas cotidianas de agradecimiento**

Las relaciones espirituales con la *hacienda* no se terminan en la *marcada*. Existen otras ritualidades que se realizan constantemente cuando se cortan las colas de los corderos (prácticas preventivas de enfermedades). Las colas son ofrendadas a la *Pachamama* (Figura 3). Cuando se

sacrifica un animal para consumo, se abre un mojón y se ofrece parte de la sangre del animal. Estos rituales cotidianos muestran que la relación con la *hacienda* está permanentemente mediada por la *Pachamama*; cada cosa que es utilizada, por pequeña que sea, requiere un gesto de agradecimiento y permiso.

### Figura 3

Rituales en el cuidado y crianza de la hacienda



### Siembra, cosecha y comunión con la Pachamama

La manera en que se lleva a cabo el ciclo agrícola de la Comunidad Kondorwaira también está organizada a través de la presencia de una serie de rituales donde se evoca la presencia de la *Pachamama*, en los que se establece un vínculo de comunión constante con ella, a través de rituales de solicitud y agradecimiento, proyecciones de nuevos ciclos productivos y deseos para que la siembra continúe prosperando. El ciclo agrícola comienza con el día de la *Pachamama* y culmina con la *challada* (bendición) de semillas que serán utilizadas durante la temporada de siembra.

#### **Comienza un nuevo ciclo: la *tistincha***

El primero de agosto marca el inicio de un nuevo ciclo productivo y es el día en que la *Pachamama* recibe el homenaje más elaborado del año. Las familias se preparan al menos una semana antes reuniendo los ingrediente para preparar la *tistincha* (comida ceremonial), la *chicha* (bebida ritual a base de maíz), hojas de coca, frutas, semillas, inciensos y otros elementos.

La *tistincha* es una comida preparada con maíz y carne de vaca (cabeza, panza y patas), que se cocina durante toda la noche anterior al primero de agosto. El procedimiento de preparación permite a las familias kondorwaira realizar una lectura. Antes de añadir el maíz a la olla de cocción, se retiran granos de maíz de la mazorca en forma de *qenqo* (zigzag) (Figura 4). Al finalizar la cocción, si el espacio dejado por los granos retirados se cierra, el mensaje es positivo y significa que habrá buenos pastizales para el ganado en ese año. Si los caminos del maíz quedan abiertos, el año será difícil.

Sacas granos de maíz a la mazorca en forma de *genqo*, lo metes a hervir. Cuando vos lo cocinás, vos sacás y ya se cerró todo eso, vos no ves el caminito, se cerró todo porque los maíces se juntaron. Esa es señal de que es un buen año.

Se busca maíz, el más grande y se le saca toda una filita. Después echás al maíz, cuando el maíz se ha cocinado y se ha brotado todo, vos vas a tener una buena Pacha.

Antes de que salga el sol del primero de agosto, los dueños de casa salen y ofrecen el aroma de la *tistincha* a los cuatro puntos cardinales, al viento, a los cerros, a los manantiales y al sol. Este gesto transforma el aroma en ofrenda y marca la continuidad entre los elementos naturales y el ciclo productivo de la familia.

Al mediodía, los *mojones* de *Pachamama* se abren para depositar las ofrendas, *tistincha*, *chicha*, hojas de coca, frutas, semillas, empanadas, caramelos, galletas, bebidas diversas. Una por una, las personas se acercan para entregar sus ofrendas (Figura 4). Los *mojones* se orientan siempre hacia el este, hacia donde sale el sol.

La posición a nosotros el papá nos hace que le pongamos para el naciente, igual para la *Pachamama* se hace mirando al naciente.

### **Leyendo la boca de Pacha**

Junto con la *tistincha*, en el día de la *Pachamama* se realizan otras lecturas que permiten pronosticar cómo será el año agrícola iniciante. Una práctica consiste en observar el estado de una piedra especial que fue colocada junta a los *mojones* que se ubican dentro los *rastrajos*<sup>2</sup>. Si al retirar la piedra la tierra debajo de ésta está húmeda, el año tendrá buenas lluvias; si está seca habrá sequía. La piedra actúa como un medio de comunicación entre la *Pachamama* y las familias, un elemento que permite leer el futuro inmediato del ciclo productivo (Figura 4).

### **Challada de semillas, pagos y señales para la siembra**

En algunos casos, las familias que ya han seleccionado y cuentan con semillas para el nuevo ciclo de siembra, aprovechan el día de la *Pachamama* para *challar* o bendecir las semillas que se utilizarán en el nuevo ciclo de siembra (Figura 4). Las semillas se colocan junto al *mojón* y se les añade bebida y hojas de coca, y se reza para que el año sea de siembra exitosa, con lluvias oportunas y trabajo ligero. Esta práctica posiciona a las semillas como seres que necesitan ser preparados espiritualmente para cumplir su función.

A lo largo del ciclo de siembra, la luna, la niebla, el fuego, la lluvia y ciertos animales brindan señales que orientan las actividades.

Pagamos la tierra y vemos los frutos. Este año ha sido una buena cosecha o no ha sido una buena cosecha. Uno le da gracias a la tierra, le pide que tengamos un lindo choclo, que las ocas sean nuestro sustento.

2 Espacios protegidos con cerco que son utilizados para la siembra.

Uno tiene que pedirle a la virgen, a dios, a la Pachamama.

A la luna se le ve el buen tiempo. Aquel pajarito está bailoteando, viene mal tiempo.

Se dice que si *levantás* una piedra el primero de agosto y está más o menos húmeda, será un año lindo, *húmedo para la cosecha*, si la *piedra está seca de la parte de abajo es un año seco*.

Al finalizar el ciclo y al comienzo de las cosechas, se abren *mojones* en los *rastrajos* y se realizan pagos (ofrendas): hojas de coca, bebidas, frutas y parte de la cosecha misma. Con este gesto se da cierre a un momento: se ha pedido permiso al inicio, se ha trabajado con la orientación de las señales a lo largo del ciclo, y se agradece al final. La relación con la *Pachamama* no es eventual sino continua, atraviesa todo el tiempo productivo.

#### Figura 4

Rituales en la siembra, cosecha y comunión con la Pachamama



## Las almas y los cerros: lo espiritual como dimensión territorial

En la ontología relacional de la Comunidad Kondorwaira, la comunidad no se limita a los seres vivos en el sentido biológico del término. Las personas que han fallecido (*las almas*) son consideradas como seres que siguen teniendo una presencia en la vida cotidiana kondorwaira. El encuentro con ellas puede ocurrir en diferentes momentos. Algunas personas mantienen un diálogo constante con ellas y su energía les proporciona ayuda durante las labores agrícolas o las acompaña en los largos viajes entre áreas rurales y urbanas. Hay momentos especiales en los que se espera la llegada de las *almas*, y para ello se realizan rituales específicos que facilitan estos encuentros. Asimismo, existen otros rituales ceremoniales para despedir a las personas que han fallecido recientemente.

Los cerros, los manantiales y otros elementos del paisaje poseen energías propias, reciben agradecimientos y establecen relaciones de reciprocidad con las familias. Estas presencias no son experiencias privadas o excepcionales, al contrario, forman parte de las prácticas comunitarias que se realizan en el día a día, así como también en momentos específicos del año.

Yo no estoy solo, las almas te ayudan, no te cansas.

Yo le rezo a los santos y a las almas. Ellos me ayudan a mí.

### ***Todos Santos o el Día de las Almas: el regreso de los seres queridos***

El 2 de noviembre, las familias kondorwaira esperan la visita de las *almas* de sus familiares y seres queridos fallecidos. Para ese encuentro se preparan mesas ceremoniales con una gran variedad de alimentos y bebidas: *mazamorra*, *chicha*, empanadas, cordero y pollo horneado, *frangollo*, galletas, panes con formas diversas (palomas, escaleras, gauchos, cruces) llamados ofrendas, junto con retratos de las *almas*, velas y agua bendita (Figura 5).

La decoración de la mesa varía según si hay *almas* recientemente fallecidas o si han partido hace más de dos años. En el primer caso, se utiliza el mantel negro como símbolo de luto, mientras que en el segundo caso se usa mantel color blanco. Esta distinción no es solo estética, también reconoce que el duelo tiene temporalidades y que la relación con las *almas* cambia con el tiempo.

Durante la noche del 1 de noviembre y la mañana del 2, las familias realizan el *almeo*, es decir visitan las casas donde se han preparado mesas de ofrendas. Al llegar, lo primero que se hace es rociar con agua bendita nombrando a las *almas*, se reza, se comparte comida y bebida, y se cantan coplas. Al mediodía del 2 de noviembre, se *despachan* las *almas*, las ofrendas se distribuyen entre los integrantes de la familia, los visitantes y la *Pachamama* (Figura 5). Esta distribución se basa en los mismos principios de reciprocidad que rigen las relaciones con los vivos.

El Todo Santos sorprende a los sembradores y estos deben parar la actividad para recibir a las almas.

Todos Santos es como la Pachamama, para nosotros en mi casa. Es como decir yo le doy todo lo que me dio esa gente o me dio todo el año la tierra. Para Todos Santos también les ofrecemos.

Cuando se pone la mesa, al otro día dependiendo de la cantidad de personas que hay, se reparte su porción. Entonces ahí se pone feliz dividiendo sus porciones.

Esta presencia de las *almas* en la vida cotidiana configura una temporalidad específica, el territorio no solo es habitado por quienes viven en él ahora, sino también por quienes lo habitaron antes. Los saberes y las prácticas que estos transmitieron en vida continúan siendo convocados a través de los rituales. El territorio kondorwaira es, en este sentido, un espacio habitado por múltiples generaciones simultáneamente.

### ***La despedida de los nuestros***

Cuando fallece una persona de la comunidad, se abre un *mojón* de la tierra para su despedida. Se considera que la persona regresa con la *Pachamama* y que ha sido ofrendada a ella (Figura 5). En el *mojón* se coloca una alforja con alimentos para el largo viaje: asado, empanadas, galletas, caramelos, hojas de coca, bebidas. Nueve días después del fallecimiento se lavan en el río las pertenencias de la persona que falleció, así como también son "lavadas" las cabelleras de los familiares y seres queridos de la persona que se fue. Si no hay acceso a ríos (como puede ocurrir en contextos urbanos) se utilizan tinajas con agua.

Este ritual de despedida combina la entrega a la *Pachamama* (el *mojón* abierto, las ofrendas) con una preparación para el viaje del difunto (la alforja) y una limpieza de quienes quedaron (el lavatorio). Estas tres dimensiones muestran que la muerte, en la ontología kondorwaira, no es una ruptura sino una transición donde la persona que parte sigue siendo atendida, alimentada y acompañada hasta que inicia su camino.

### ***Los cerros, los manantiales y la regulación del uso del entorno***

En la Comunidad Kondorwaira, los cerros y los manantiales no son elementos del paisaje sino entidades con quienes se mantiene una relación de reciprocidad. Durante el mes de agosto, pero también a lo largo de todo el año, cada vez que alguien sale a recolectar leña, arreglar fuentes de agua, cuidar animales o realizar actividades en el campo, lleva consigo hojas de coca y bebidas para ofrendar, pedir permiso, como señal de agradecimiento, respeto y cariño hacia la *Pachamama*.

Esta relación de reciprocidad tiene una dimensión regulatoria, la cual establece que no se debe recolectar más de lo necesario para las familias, que siempre se debe pedir permiso y agradecer. La *Pachamama* es concebida como una entidad viva, atenta a las acciones de los humanos, capaz de recompensar el buen trato y de comunicarse incluso a través de los sueños:

La Pacha está viva. La Pacha se acuerda de nosotros. Yo antes mataba muchas perdices, cuando tenía como 13 o 14 años. Una noche me dormí y salió una viejita, de un tamañito, me habló, me ha dicho: vos no me matés ningún bicho. Al otro día he tirado hondas, rifles. Ahora los bichos. Me ha hablado la Pacha, mira vos, pero tengo suerte (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2022, p.33). (Figura 5).

Este relato muestra varios elementos importantes sobre los sentires y vivires de la ontología relacional kondorwaira: la *Pachamama* como alguien cercano, que habla y se hace presente (a través de sueños, de una "viejita"), la existencia de una norma de cuidado y respeto hacia los animales del entorno (guanacos, cóndores, corzuelas), y la transformación de la conducta personal a partir de esa comunicación. La reciprocidad no es solo un principio abstracto sino una práctica encarnada que modifica el comportamiento cotidiano.

**Figura 5**  
Rituales para las almas y los cerros



## La peregrinación como práctica territorial colectiva

La peregrinación a la Virgen del Rosario de Potrero de Castilla, organizada por el Comité de Fiestas Patronales de la Comunidad Kondorwaira, constituye una práctica que articula la dimensión espiritual con la organización comunitaria y la afirmación territorial. No se trata de un evento religioso aislado, sino de un recorrido anual que actualiza los lazos entre las personas, los espacios y las entidades que los habitan.

La peregrinación se realiza dos veces al año: en agosto, para bajar la imagen de la Virgen desde su capilla en los cerros de Potrero de Castilla a Vaqueros; y en octubre, para devolverla. El evento dura tres días y el recorrido tiene una duración de entre 10 y 12 horas de caminata. Participan integrantes de la Comunidad de todas las edades (infancias, jóvenes, adultos, personas mayores), algunos a caballo y otros a pie (Figura 6).

El trayecto está marcado por estaciones que cuentan con la presencia de *mojones* donde se depositan ofrendas, principalmente hojas de coca y bebidas. En cada parada se reza pidiendo que las y los peregrinos tengan un buen camino, buena energía para caminar y llegar a su destino final (Figura 6). Las estaciones son lugares reconocidos como portadores de cierta energía, sitios sagrados en el paisaje kondorwaira. Al llegar a la antigua escuela de Potrero de Castilla (último punto de la peregrinación), se distribuyen y llevan a cabo actividades colectivas que incluyen la limpieza de la fuente de agua, la recolección de leña y el acondicionamiento de la capilla.

A mi me gusta ver a los cerros. Vivo en Vaqueros. Vengo cuando se la lleva y trae a la Virgen. Vengo desde chiquita.

Mucha gente aporta para que el camino se abra. Lo bueno cuando la gente viene acá es que se aprende a ser solidario. Es muy difícil la palabra solidaridad y acá se da.

La peregrinación cumple varias funciones simultáneas. Por un lado, es un recorrido del territorio que lo activa y lo nombra al pasar por parajes, ríos, abras y caminos, y al detenerse en ellos para ofrendar, la Comunidad afirma su presencia y su relación con esos espacios. Por otro lado, es un mecanismo de transmisión intergeneracional, las infancias y los jóvenes que participan vivencian corporalmente el conocimiento del territorio, pero también se van acercando a algunas actividades de la organización comunitaria.

Alrededor de la peregrinación y la festividad en honor a la Virgen del Rosario, se puede apreciar una forma local de organización comunitaria. Se realizan gestiones previas para mantenimiento del camino y contar con medios de transporte adecuados (Figura 6). Se trabaja en la preparación de los alojamientos y se realizan rifas para obtener recursos económicos que permitan mantener tanto el albergue de peregrinos como el acoplado, utilizado como medio de transporte, y para la adquisición de alimentos que serán compartidos durante los días en que se lleva a cabo la peregrinación. Se organizan rosarios, desfiles, misas y actividades lúdicas. Cada persona que acude a la peregrinación, aporta con su trabajo voluntario, haciendo la comida, acarreando leña, agua, limpiando lugares de uso común u ornamentando la capilla (Figura 6). En la mañana del segundo día, siempre se hace la ofrenda a la *Pachamama*, vinculando los mundos espirituales cristiano y tradicional, en un sincretismo relacional profundo.

### Figura 6

La peregrinación como práctica espiritual territorial colectiva



## A modo de cierre

Desde la mirada puesta en las vivencias y los sentires kondorwaira abordadas en este artículo, observamos que la Comunidad mantiene una diversidad de relaciones con lo que consideran la naturaleza. Estas relaciones se ven expresadas en la forma en que la *Pachamama*, los cerros, los manantiales, las almas y otros seres no humanos son considerados sujetos con presencia activa en el entorno de vida familiar y comunitario. La incorporación de estos elementos en la vida

cotidiana de la Comunidad, conllevan la realización de prácticas rituales a través de las cuales se pone de manifiesto una forma de ser/estar en el Noreste argentino que se muestra diferente a las lógicas extractivistas que insisten en sostener vínculos meramente mercantiles con el entorno natural inmediato.

Las prácticas rituales y relaciones espirituales de la Comunidad Kondorwaira expresan cuidado, regulación, gratitud y reciprocidad con la naturaleza. Estas prácticas se reproducen a través de la realización de ofrendas, peticiones y agradecimientos que se llevan a cabo durante la crianza y el cuidado de los animales, en el momento de la siembra y la cosecha, en la despedida y conmemoración de los seres queridos, así como también en la veneración de lugares sagrados. En la realización de todas ellas, se observa un principio común: la regulación del uso de elementos naturales está basado en la reciprocidad. Se pide permiso o se agradece antes de llevar a cabo cada actividad que implique el uso de algún elemento presente en la naturaleza, no se recolecta más de lo necesario, se mantienen una relación de cuidado mutuo entre los humanos y las entidades no humanas presentes del territorio. Esta regulación se ha venido realizando desde tiempos ancestrales y precede a cualquier política pública de conservación, además no requiere de marcos jurídicos externos para funcionar.

Ante las prácticas rituales y relaciones espirituales que la Comunidad Kondorwaira mantiene con la naturaleza basada en principios de reciprocidad, nos planteamos interrogantes sobre cómo aprender de estas experiencias, resaltamos la importancia de conocer, profundizar, visualizar estas prácticas, sentir y formas de conexión relacionales con presencia en el Noroeste argentino, para orientarnos como sociedad en la promoción de políticas públicas que garanticen el cuidado y respeto por los recursos naturales.

## Bibliografía

- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21–58). CLACSO-CICCUS.
- Argueta, A. (2011). El diálogo de saberes, una utopía realista. En A. Argueta et al. (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 495–510). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press.
- Boege, E. (2019). El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía. *Antropología Americana*, 4(7), 37–54.
- Cladera, J. (2015). *Trashumancia ganadera y negociación de identidades ante el Estado en las sierras del Zenta (provincias de Jujuy y Salta)* [Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires].
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de «la política». *Tabula Rasa*, (33), 273–311. (Trabajo original publicado en 2010).
- Elden, S. (2016). Terra, terreno, território. *Geografías*, (21).

- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: La ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, (2), 7–16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25–37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11–32. <https://aries.aibr.org/storage/antropologia/netesp/numeros/1101/110102e.pdf>
- Fals Borda, O. (1993). La investigación participativa y la intervención social. *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, (92), 9–22.
- González, G. D. (2015). *Cuando hay rabia ya es otra cosa. La lucha de los kollas de Tinkunaku (ex Finca San Andrés) por su territorio*. GER-GEMSAL.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2021). A corporificação "natural" do território: Do terricídio à multiterritorialidade da terra. *GEOgraphia*, 23(50). <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/48960/29143>
- Lanusse, P., & Lazzari, A. (2005). Salteñidad y pueblos indígenas: Continuidad y cambio en identidades y moralidades. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: Políticas indígenas y formaciones sociales de alteridad*. Antropofagia.
- Mendoza, G., Dietz, G., & Alatorre, G. (2018). Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: Convergencias, límites y retos. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40(1), 152–169. [http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2018-1/aula\\_magna.pdf](http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2018-1/aula_magna.pdf)
- Milana, P. (2020). *Procesos organizativos indígenas entre los valles interandinos (Salta, Argentina): El caso del Qullamarka* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras].
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2019). *Nuestro tiempo redondo*. Instituto de Investigación en Energía No Convencional. <https://inenco.unsa.edu.ar/Nuestrotiemporedondo.pdf>
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2022). ¿Y vos, creés en la Pachamama? Naturaleza(s) otra(s) y saberes locales: Una aproximación a las relaciones socrionaturales y cosmovisión de la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira. *Ra Ximhai*, 18(6). <https://doi.org/10.35197/rx.18.06.2022.01.kp>
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2024). Arriba están los cerros y abajo la ciudad. Categorizaciones locales y construcción territorial de una comunidad originaria kolla en la provincia de Salta. *Huellas*, 28(2). <https://doi.org/10.19137/huellas-2024-2819>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: Diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121–136.
- Sabio, C. M. V., & Milana, M. P. (2018). El devenir de la "lucha". La política colectiva de organizaciones indígenas en perspectiva (Salta, Argentina). *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, 26(2), 125–142. <https://doi.org/10.34096/mace.v26i2.6217>
- Smith, N. (2020). *Desarrollo desigual: Naturaleza, capital y producción del espacio* (Obra original publicada en 1984). Traficantes de Sueños.
- Villagra, E. (2022). La construcción de la provincianía y la alteridad kolla desde el Estado y la academia entre los siglos XIX y XXI (Salta, Argentina). *Folia Histórica del Nordeste*, (43). <https://doi.org/10.30972/fhn.0435845>