

REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte
revistas.ucn.cl**Estudios
Atacameños**
ARQUEOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA
SURANDINAS <https://ror.org/02akpm128>vol. **70** 2024

ISSN 0718-1043 (en línea)

Desafíos de una etnohistoria presente. Reflexiones en torno a la historia de Salinas Grandes (Jujuy y Salta, Argentina)

The Challenges of an Ethnohistory of the Present. Reflections on the history of Salinas Grandes (Jujuy and Salta, Argentina)

Dolores Estruch¹  <https://orcid.org/0000-0002-0157-9638>¹CONICET. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Etnohistoria. Buenos Aires, ARGENTINA. doloestruch@gmail.com

Resumen

Atentos a las urgencias, expectativas y demandas que desde el presente interpelan a la etnohistoria, en este trabajo nos proponemos realizar una reflexión acerca de los desafíos de una “etnohistoria presente” a partir de un recorrido disciplinar con un doble objetivo: poner a la Etnohistoria de cara al problema de las pertenencias al territorio. Así como, finalmente, llegar a plantear una serie de lineamientos para un caso particular de análisis sobre la historia de la cuenca de Salinas Grandes-Laguna de Guayatayoc (Puna de Jujuy y Salta, Argentina), proponiendo una historia del salar y de sus habitantes a partir de la reconstrucción y análisis de las prácticas rituales que, en y desde distintas tradiciones históricas, expresaron y expresan una dimensión sagrada del salar en la larga duración, considerando para ello tres momentos; uno prehispánico-incaico, uno colonial y otro estatal-nacional.

Palabras clave: antropología, ritual, memoria, andes.

Abstract

In light of the urgent matters, expectations, and demands emerging from the present and calling contemporary ethnohistory into question, this article reflects on the challenges posed by an "ethnohistory of the present." The research approach has a twofold objective: assessing how ethnohistory can contribute to addressing the problem of territorial belonging, and proposing a series of guidelines for a case study on the history of the Salinas Grandes-Laguna de Guayatayoc Basin (the Puna in Jujuy and Salta, Argentina). The article proposes a history of the salt flat and its inhabitants based on the reconstruction and analysis of rituals, in and from different traditions, that manifested or manifest the sacred dimension of the salt flat in three different historical periods: the prehispanic and Inca period, the colonial period, and the Nation-states period.

Keywords: anthropology, ritual, memory, the andes.

Recibido: 28 abril 2023 | Aceptado: 30 noviembre 2023.



Introducción

Hace una década Boccara (2012) se preguntaba ¿qué es lo "etno" en etnohistoria?, planteando que el problema de los estudios etnohistóricos del último cuarto del siglo XX es que tendieron a producir el pasado como una entidad distinta, separada del presente, olvidando que aquel no existe independientemente de este, y que en sí mismo, el pasado es parte constitutiva de una sociedad.

En la actualidad, la etnohistoria parece dejar atrás ese “pasado” disciplinar ante un presente lleno de urgencias en el que las problemáticas socio-territoriales y ambientales en territorios indígenas, es una de las variables que interpelan a los “instrumentos de a bordo” (Oliveira, 1998) con los que la etnohistoria ha sabido orientarse en mares menos picados que los actuales.

En la ruta tomada por una economía-mundo capitalista que avanza sobre la mercantilización de los recursos naturales emplazados en territorios indígenas, se levanta una “torre de babel epistémica” (Rodríguez Garavito, 2012, p. 62) habitada por Estados, pueblos indígenas y empresas. Allí se cruzan conocimientos, disputas y reclamos con raíces epistemológicas que responden de manera diversa a las preguntas ¿quién es el indígena?, ¿cómo se definen y prueban esas pertenencias identitarias y territoriales? y ¿quién las define o desde qué punto de vista o perspectiva? Ciertamente, esos cruces se dan desde posiciones desiguales, en donde los campos de interlocución estatalmente patrocinados (Briones y Ramos, 2020), y los conceptos históricos generados por los propios Estados, tales como “ancestralidad” o “pueblos originarios” (Caballero Arias, 2014, p. 212), son los dominantes. Sin embargo, en las últimas décadas advertimos cómo los reclamos territoriales de diversos colectivos indígenas se enmarcan en regímenes propios de historicidad que, confrontan con el historicismo hegemónico sobre el que se orienta el sentido común y el discurso jurídico (Briones y Ramos, 2020), a la hora de responder a las preguntas aquí planteadas. En las arenas políticas nacionales, regionales e internacionales, los pueblos indígenas vienen trazando un espacio propio de enunciación, como un repensar de su propia historicidad, desde marcos epistémicos y ontológicos que exhiben un repertorio de conocimientos simbólicos y usos rituales de lugares sagrados que enfatizan la profundidad histórica de habitación en sus territorios (Barabas, 2021).

En el fuego cruzado entre empresas, comunidades y Estados, entendemos que, en muchas oportunidades la etnohistoria aparece demandada como la práctica interdisciplinar autorizada para generar evidencias, y certificaciones de identidad y pertenencia debido a una de sus premisas implícitas: la de la continuidad cultural en la larga duración. Uno de sus “cinco sentidos”, en palabras de Curátola, de una etnohistoria entendida como “un acercamiento multi e interdisciplinario que combina y coteja fuentes documentales, orales y arqueológicas con el fin de individuar los caracteres específicos y reconstruir los procesos de

reproducción y desarrollo de formaciones histórico-sociales y culturales de larga duración” (Curátola, 2012, p. 65). Así, por un lado, nos encontramos ante el desafío de una etnohistoria atravesada por estas demandas de certificaciones de identidad, que esperan la conexión del presente con el pasado a partir del trabajo con toda esta variedad de fuentes. Mientras que, por otro, al tener en su haber extensos debates en torno a los procesos dialécticos de cambios y continuidades (Wachtel, 1971), sobre los regímenes de historicidad (Delrio, 2012; Molinie, 1997, 2022) o sobre los dilemas de la autenticidad (Navarrete Linares, 1998; Salomon, 2001), aparece posicionada como un campo de conocimiento privilegiado para desmontar el privilegio epistémico de una monohistoria (Hartog, 2003; Navarrete Linares, 2021; Mudrovcic, 2013), mostrando otras maneras de vincular presente y pasado y considerar pertenencias.

En nuestro caso, una demanda surgida al inicio del trabajo de campo en Salinas Grandes-Laguna de Guayatayoc (Jujuy y Salta, Noroeste argentino), donde las comunidades indígenas vienen resistiendo el avance de la minería del litio durante más de una década, nos llevó a revisar nuestros “instrumentos de a bordo” y a considerar las pertenencias territoriales. Esto nos permitió advertir la necesidad de dialogar con sus conciencias históricas en el marco de una reflexión más amplia, que apunta a problematizar los desafíos de una Etnohistoria presente.

Entendemos por “Etnohistoria presente” varias cuestiones. En primer lugar, a una etnohistoria cada vez más demandada por problemáticas contemporáneas que plantean reglas y expectativas que no son las propias del campo académico, pero a las que hay que responder sin abandonar el rigor académico y la vigilancia metodológica de la disciplina (Oliveira, 1998). Asociado a ello, a un campo disciplinar que se ve obligado a preguntarse en qué medida la producción etnohistórica sobre los pueblos del pasado afecta a los pueblos del presente y a considerar qué lugar ocupan en sus trabajos estos aspectos éticos, políticos y metodológicos. Y al mismo tiempo, a una etnohistoria que dialoga con las narrativas de los pueblos indígenas contemporáneos para poner en primer plano la especificidad de sus conciencias históricas bajo el paradigma del diálogo de saberes (Cubillos et al., 2022).

Consideramos que los interrogantes acerca de ¿quién es el indígena? y ¿cómo se definen y prueban esas pertenencias? están conectados con dos variables claves del campo de la etnohistoria: la continuidad cultural y las perspectivas *etic-emic*. En este sentido, y atentos a las urgencias, expectativas y demandas que desde el presente interpelan a la etnohistoria, en este trabajo nos proponemos realizar un recorrido disciplinar considerando cómo han sido abordadas dichas variantes con un doble objetivo: poner a la Etnohistoria de cara al problema de las pertenencias al territorio. Así como, finalmente, llegar a plantear una serie de lineamientos para un caso particular de análisis sobre la historia de la cuenca de Salinas Grandes-Laguna de Guayatayoc, proponiendo una historia del salar y de sus habitantes a partir de la reconstrucción y análisis de las prácticas rituales que, en y desde distintas

tradiciones históricas, expresaron y expresan una dimensión sagrada del salar en la larga duración, considerando para ello tres momentos; uno prehispánico-incaico, uno colonial y otro estatal-nacional.

En esta dirección, el recorrido disciplinar que buscamos realizar guiados por estas preguntas, nos permiten desandar ciertos debates y problemáticas del campo de la etnohistoria a fin de construir un marco teórico que nos permita abordar la historia de esta cuenca en la larga duración. Atento a ello, en un primer momento este trabajo recupera el camino de lecturas y discusiones que hemos realizado dentro de este campo. Esto es, revisar nuestros “instrumentos de a bordo” y apropiarnos de ciertos lineamientos conceptuales para, en una segunda instancia, presentar nuestro caso de estudio en diálogo con aquellas opciones teóricas que hemos discutido y articulado a fin de conformar una perspectiva atenta a las historicidades locales y a cómo estas nos acercan otras maneras de pensar sus pertenencias en el tiempo.

Asimismo, cabe destacar que, al indagar sobre un campo interdisciplinar, como es la etnohistoria, atravesado por los debates propios de la antropología, la historia y la arqueología; y por presentar un desarrollo académico tan diverso, según las tradiciones académicas de los distintos centros de investigación que la albergan y albergaron, ordenaremos el análisis en una doble dirección. Por una parte, realizamos un recorte dentro de este campo para abocarnos a la etnohistoria andina, donde nos hemos formado y donde se enmarca nuestra investigación. Mientras que, por otra, ordenaremos el recorrido (no necesariamente secuencial y cronológico) por algunas de las líneas de trabajo etnohistórico que son pertinentes a nuestro objetivo, a la luz de los tres modelos de indigenidad planteados por López Caballero (2019), el propietal, el relacional y el vernáculo. A partir de ello, podremos advertir cierta tendencia dentro de la etnohistoria a experimentar un desplazamiento en dos direcciones: desde las fuentes escritas y el archivo hacia distintas claves narrativas como la performatividad ritual y la oralidad, así como también, desde el discurso cronológico moderno hacia las historicidades y epistemes nativas, en la búsqueda de otros modos de comprensión de los pasados indígenas en su conexión con el presente.

Los precursores y la Nueva Etnohistoria andina: entre lo propietal y lo relacional

A mediados del siglo XX el término etnohistoria comenzó a utilizarse para dar cuenta del estudio de los pueblos llamados “primitivos” a partir de una particular articulación entre la antropología y la historia. La reconstrucción de la historia de los grupos étnicos implicó el uso de fuentes documentales escritas en contextos coloniales pretéritos que el investigador interrogaba desde el presente, privilegiando un punto de vista externo que se apoyaba en teorías y metodologías construidas en aquel diálogo interdisciplinar, a fin de dar cuenta de

los sucesos históricos “desde afuera”. Por tanto, a diferencia de otras subdisciplinas que tienen el prefijo etno-, y que surgieron para conocer las creencias e interpretaciones propias de los actores indígenas desde una perspectiva *emic* y una temporalidad sincrónica de la cultura, la Etnohistoria no surge con esta particularidad. Debido a la distancia temporal entre el evento histórico, las fuentes documentales que lo registraron y la contemporaneidad de quien lo investiga, el punto de vista de los actores -no sólo del pasado sino coetáneos-, no fue tomado en consideración (Caballero Arias, 2014). Podemos además precisar que aquellas primeras investigaciones etnohistóricas reflejaban hermenéuticas fundamentalmente occidentalizadas que resaltaban una perspectiva estática o sincrónica, dando relevancia a las estructuras en desmedro de sus transformaciones (Lorandi y Del Río, 1992).

El problema de cómo abordar los cambios y continuidades, en tanto debate no zanjado entre la historia y la antropología de las décadas de 1960 y 1970, estaba asociado a una contraposición tajante entre aculturación y resistencia (Boccaro, 2002). Lo que involucraba nociones esencialistas de la identidad que, para el caso de las identidades étnicas, generalmente se encontraba ligado a la idea de ciertos atributos o propiedades distintivas y constantes. Estas -resistiendo en su integridad o colapsando- permitirían definir qué era indígena y qué no, evocando la continuidad de lo estable, como la lengua materna, la filiación, etc (López Caballero, 2019). Podemos considerar para estos momentos iniciales de la etnohistoria al modelo de “categorización propietal” (López Caballero; 2019, p. 22), en tanto plantea la existencia de una matriz o lógica (que podemos llamar lógica cultural, cosmovisión u ontología) que organiza los múltiples elementos de una cultura y que, como núcleo duro, se mantiene y se encarga de sostener las continuidades (López Caballero, 2019). Dicha noción de indigenidad, animada por una lógica cultural que determina la praxis indígena, da cuenta de una causalidad que -en principio- habilita a realizar comparaciones entre sociedades actuales y prehispánicas sin exigir explicitaciones o posicionamientos reflexivos (López Caballero, 2019).

Si bien será la Nueva Etnohistoria que se inicia en la década del 80 la que discuta la idea de la asimilación como horizonte de la aculturación y de la permanencia como horizonte de resistencia (Boccaro, 2002), esta se desarrollará sobre la base de la interdisciplinariedad y de un abordaje antropológico de las fuentes abonado desde la década anterior (Ramos, 2018; Ramos y Chiappe, 2020). Así, entre aquellos trabajos elaborados en la década del 70, destacamos los de dos precursores de la etnohistoria andina. Nos referimos a Nathan Wachtel y a Tristan Platt quienes, si bien no fueron los únicos en reflexionar tempranamente sobre la contraposición entre aculturación y resistencia, desarrollaron una serie de propuestas estableciendo novedosas conexiones entre sociedades del presente y del pasado para considerar el alcance de las permanencias y desestructuraciones.

La publicación de *La visión de los vencidos* de Nathan Wachtel (1971) marcó una renovación teórica y metodológica respecto de los estudios historicistas que privilegiaban la

historia institucional, política y militar de los conquistadores europeos. Al combinar una perspectiva estructuralista e histórica, esta obra estudia la conquista europea poniendo el foco en los pueblos indígenas andinos en la larga duración. Allí, Wachtel planteaba que el pasado vive en el presente dada la permanencia de un traumatismo que llega a las sociedades indígenas actuales, aunque advirtiendo que la memoria colectiva conserva el pasado, como también lo recrea. En este sentido, el experimento que propone el autor es retomar la propuesta de Marc Bloch de una historia regresiva a fin de estudiar la persistencia de este “trauma” partiendo del presente para “regresar” al pasado, combinando el análisis de los acontecimientos desde un estudio de las “fuentes indígenas” que trazan su presencia en el folclore contemporáneo. Ello abre la pregunta por la posibilidad de que las representaciones folclóricas contemporáneas que analiza, las danzas de la conquista, reflejen al menos parcialmente las “reacciones indígenas” del siglo XVI, al mismo tiempo que plantea un tema central, la existencia de reglas lógicas en las “deformaciones” de aquel pasado. La pregunta por las formas indígenas de conciencia histórica se responde aquí desde un análisis estructural que busca descubrir la coherencia interna del material estudiado y revisar cierta unidad en las permanencias y recreaciones que presentan las diferentes danzas folclóricas que simbolizan la conquista de América a lo largo de los siglos. Si al nivel de los imaginarios el interjuego entre estructura y praxis daba cuenta de una lógica que ordenaba la recuperación y reinterpretación de los hechos históricos, el concepto de desestructuración introducido por Wachtel, explicaba las consecuencias de una conquista responsable de colapsar los niveles demográficos, económicos, sociopolíticos y religiosos de sociedades indígenas cuyas estructuras solo habrían sobrevivido parcialmente.

Aunque *La visión de los vencidos* fue ampliamente reconocida por romper con una historia eurocéntrica y mostrar la conquista -y la violencia allí ejercida- considerando a las sociedades largamente marginalizadas de la historia, posteriormente se señalaron una serie de críticas. En particular, se plantearon las restricciones que importaba la noción de desestructuración “cuando se la utiliza en forma estigmatizada para señalar procesos lineales de disolución de la etnicidad provocada por el impacto de la invasión española, ya que solo permite destacar actitudes pasivas de la población nativa frente a la opresión colonial” (Lorandi y Del Río, 1992, p. 122). Si bien la acusación de haber contribuido en la construcción del “mito de la devastación” (Restall, 2004, p. 153), creado por los europeos a partir de la imagen de la desintegración cultural y social de las sociedades indígenas americanas fue discutida (Boccaro, 2005), trabajos posteriores tendieron a “bajar un poco la dramaticidad” (Lorandi, 2002, p. 11) de la propuesta de desestructuración.

Un ejemplo de ello lo encontramos en la noción de “tradición dinámica” de Platt (1975), en su trabajo “Experiencia y experimentación: los asentamientos andinos en las cabeceras del Valle de Azapa”. A partir de un diálogo interdisciplinario entre la etnografía, la etnohistoria y los estudios agronómicos, Platt buscaba testear, desde el presente, las hipótesis

sostenidas por los modelos etnohistóricos, al mismo tiempo que, iluminaba las prácticas agrícolas contemporáneas mediante las rupturas y continuidades con el pasado (Chiappe, 2017). En este sentido, el concepto de “tradición dinámica” plantea que la persistencia de los patrones andinos no debía confundirse con una idea de inmovilidad, dado que se han constatado diversos cambios estructurales en estas sociedades al incorporarse a un sistema económico mayor. Asimismo, resaltaba que dichos cambios no habían producido la plena desintegración del sistema andino ya que “ocurren dentro de una ‘tradición’ cuyos rasgos característicos se dan dentro del proceso acumulativo de adaptaciones regionales a las presiones diferenciales del sistema colonial y republicano mayor” (Platt; 197, p. 58). En suma, la propuesta realizada por Platt insistía en resaltar que la tradición de un grupo se actualiza “por medio de la tensión entre el cambio y la continuidad por medio de dinámicas ecológicas, políticas y culturales propias de las sociedades andinas” (Chiappe, 2017, p. 48), anticipando las perspectivas de análisis que en la década siguiente desarrollará la Nueva Etnohistoria.

Interesándose por los mecanismos de adaptación y resistencia de las sociedades nativas en una gran diversidad de escenarios coloniales, tales como el de la extirpación de idolatrías, de las obligaciones tributarias, las nuevas concepciones del trabajo o la incorporación al mercado (Saignes, 1987; Stern, 1982), la Nueva Etnohistoria pondrá en discusión la idea de que las sociedades indígenas coloniales se encuentran en la disyuntiva de desaparecer o de encapsularse en un “primitivismo eterno” (Boccaro, 2002, p. 49). Así, mientras la proliferación de estudios localizados y la incorporación de nuevos tipos de fuentes permitieron mostrar el dinamismo de los grupos indígenas ante la coacción colonial, la aplicación del concepto de estrategia abonará por recuperar la agencia de los sujetos y aprehender los cambios y continuidades socio históricos de las sociedades andinas (Ramos y Chiappe, 2020), desmantelando “la vieja dicotomía entre una tradición inmemorial y la dilución de la entidad india vía mecanismos de aculturación impuestos” (Boccaro, 2002, p. 48). La salida a esta encerrona se dará principalmente a partir del estudio de los procesos de mestizaje, etnificación y etnogénesis que permitirán contemplar el carácter dialéctico existente entre ambos fenómenos, y entender a las adaptaciones y las resistencias como fuerzas creadoras de las transformaciones (Boccaro, 2002).

La Nueva Etnohistoria debe encuadrarse entonces dentro de otro modelo de identificación de la indigenidad. Uno que ya no la entiende como un conjunto de propiedades o atributos sostenido por una lógica profunda e inmutable, sino más bien como una posición, en tanto considera a la alteridad como un efecto de la práctica, el resultado de ciertas interacciones y no su causa. López Caballero (2019) detalla que dentro de este modelo relacional de la indigenidad se destacan no solo el estudio de los procesos de etnogénesis, sino también aquellos que exploran los sistemas de clasificación (gubernamentales, científicos, etc.) remarcando su carácter construido y contingente, como también señalando el peso del

orden sociopolítico imperante, especialmente el provisto por el Estado Nación, tan histórico y singular como central en las definiciones de la alteridad.

En paralelo a los estudios de etnogénesis, dentro del campo etnohistórico se desarrolló toda una línea de trabajos que, desde una aproximación constructivista, se dedicó a explorar de manera crítica los procedimientos de nominación, denominación y de representación de las poblaciones indígenas. Influenciados por los estudios postcoloniales y subalternos, y en diálogo con los debates asociados al *archival turn*, el trabajo en los repositorios permitía desmontar las clasificaciones de un lenguaje burocrático estatal/colonial tan impuesto y performativo, como contingente que había que historizar. Esta operación analítica, que llevaba a contextualizar la producción de documentos burocráticos y las formas de estabilización, estigmatización e invisibilización emprendida por diferentes proyectos hegemónicos, era una pieza fundamental para el estudio de las dinámicas del despojo sufridas por las sociedades indígenas contemporáneas.

Esta tarea crítica de reconstrucción y deconstrucción en los repositorios (Boccaro, 2012) no solo fue capitalizada por diferentes producciones académicas (Martínez, 2011), sino también en la elaboración de pericias antropológicas. En instancias donde la investigación académica y la acción judicial se conjugan con el deseo de viabilizar la aplicación de los derechos indígenas (Oliveira, 1998), muchos peritajes lograron hacer eco de esta perspectiva. Estos peritajes buscaban combinar el trabajo en el archivo para historizar las imposiciones estatales en términos clasificatorios, con el trabajo de campo, que registraba las formas de autorreconocimiento que quedaban fuera de los lenguajes burocráticos, devolviendo realidades que habían quedado “fuera de foco” (Tozzini, 2011, p. 125).

Asimismo, si la Etnohistoria andina se enfocaba en examinar y deconstruir las representaciones coloniales y hacer una crítica de las categorías usadas por los grupos hegemónicos para clasificar a aquellos pueblos exóticos (Boccaro, 2012), también comenzaba a interrogarse por las propias formas de nominación disciplinar. Categorías como las de “lo andino” y su *continuum* fueron eje de importantes debates, poniendo en discusión posturas esencialistas y homogeneizantes (Ramos, 2018).

Definiciones vernáculas: Etno-etnohistoria y el debate en torno a las “voces andinas”

En el recorrido que nos propusimos realizar por la etnohistoria andina a fin de considerar determinados hitos o aspectos vinculados a las preguntas por ¿quién es el indígena?, ¿de qué está hecha la indigenidad? y ¿cómo se prueban esas pertenencias?, nos detendremos en los estudios etno-etnohistoricos y en el debate en torno al acceso a las “voces andinas”, atentos

al tercer modelo de indigenidad planteado por López Caballero (2019) denominado de “categorización vernácula” (p.24).

Ante estos interrogantes dicho modelo plantea una estrategia diferente al propietal y al relacional al definir lo indígena adoptando las categorías sociales que circulan entre los propios actores estudiados, ya sea en el trabajo de campo o en los documentos históricos (López Caballero, 2019). Nos interesa aquí retomar y apropiarnos de este modelo vernáculo en tanto los estudios que podemos englobar bajo la categoría de etno-etnohistóricos (Turner, 1998; Mongua Calderón y Langdon; 2020)¹, así como la pregunta por el acceso a las “voces andinas”, tienden a poner en foco un enfoque *emic* o, para usar la formulación original de Malinowski, en el punto de vista nativo.

En diálogo con los debates propios de la antropología y los de la etnografía en particular (Balbi, 2012; Guber, 2001; Martínez Ramírez, 2020; Strathern, 2014; Peirano, 2002), como en sintonía con la ampliación de su campo de estudios, en las últimas décadas la etnohistoria ha vuelto la mirada sobre sí para preguntarse por su condición epistémica y su capacidad (y límites) para acceder a las narrativas indígenas e incorporar una perspectiva étnica sobre el pasado (de la Puente Luna, 2008; Molinie, 1997, 2022; Ramos, 2018; Salomon, 1994).

Así se destacaron toda una línea de trabajos que problematizaron la cuestión de cómo captar una voz nativa “auténtica” en textos que reflejan discursos coloniales ambivalentes, dando lugar al debate acerca de la separación de las voces indígenas de las “coloniales” y al problema de la autenticidad (Krech, 1991). Este creciente interés por el problema de estudiar las “voces andinas” se acompañó del reconocimiento de cierto agotamiento o limitación de las fuentes convencionales a la hora de explorar a las sociedades orales del pasado desde un conocimiento fundamentalmente basado en lo escrito y en el archivo. Cabe destacar que esta búsqueda por trazar una nueva narrativa disciplinaria que incorporase novedosos materiales y soportes de la memoria (Abercrombie, 2006; Martínez, 2005, 2010; Martínez Ramírez, 2020; Severi, 2010) no fue privativa de estos estudios y sin dudas se entrama en extensos debates (Ramos, 2018)² que aquí no podemos reseñar. Lo que sí queremos resaltar son dos cuestiones.

En primer lugar, señalar cómo la pregunta por el acceso a las “voces andinas”, en tanto expresión y lugar de enunciación dejado de lado en la década de los años 90, por parte de los estudios andinos, fue retomada en las últimas décadas. Así, desde una mirada revisionista se trabajó en dos planos. Por un lado, en una reflexión en torno a los registros coloniales

¹ La Etno-etnohistoria puede ser definida como un modo de aproximarnos a la conciencia indígena (Turner, 1998) “que informa el presente y que podría contribuir para la defensa del territorio ancestral en que los indígenas” (Mongua Calderón y Langdon; 2020, p. 221).

² Es necesario resaltar que, dentro del recorrido de la disciplina etnohistórica, la pregunta acerca de quién es el indígena se enmarca dentro de una pregunta más abarcativa que apunta a considerar quiénes son los sujetos de la Etnohistoria. Para un mayor desarrollo ver: Ramos, 2018.

indígenas y, por otro, en la condición epistemológica de la etnohistoria. Además, se advirtió cómo en aquellos años una serie de postulados tales como la “textualización de la memoria” o la “colonización de los imaginarios indígenas americanos” tuvo un fuerte impacto en este campo disciplinar y llevó a desconfiar de aquella intención de aproximarse a estas voces nativas al esgrimir que los sistemas de registro propios de estas sociedades indígenas coloniales eran ya tributarios de formas de pensamiento europeo. En este sentido, e intentando superar dichas objeciones, se planteó su autonomía en tanto sus enunciados y narrativas no eran únicamente dependientes de los relatos o interpretaciones europeas, resaltando cómo allí se empleaban sistemas conceptuales y significantes propios o que se apropiaban de otros, reinsertándolos en nuevos contextos discursivos (Martínez, 2020). Asimismo, se proponía que estos eran propositivos (y no simplemente reactivos) porque ofrecían temáticas no siempre presentes en las visiones europeas de la época, que evidenciaban un control del momento y del acto de la enunciación, eligiendo sus circuitos de circulación. No obstante, se planteaba una autonomía relativa, al formularse en contextos de colonización en los que se buscaba también producir una interlocución con otro que estaba imponiendo su dominación (Martínez, 2020).

Por otra parte, autores como Molinie (1997, 2022), enmarcaron la discusión más allá del problema de los registros indígenas coloniales poniendo el foco en la condición epistemológica de la etnohistoria, entendiéndola como una historiografía occidental aplicada a las sociedades indígenas y postulando la imposibilidad de pensar que la misma pudiera alcanzar el punto de vista indígena sobre la historia. En su lugar, lo que se proponía era indagar en la percepción indígena del pasado y en el estatuto que los andinos le dan al acontecimiento y la relación que establecen con él. En el marco de la crisis del régimen monohistórico (Hartog, 2003; Mudrovic, 2013) que “ha hecho tambalear la idea de una historia única, con su propio cronotopo” (Navarrete Linares; 2021, p. 24) propuestas como las de Molinie (1997, 2022) han direccionando el foco de la reflexión hacia las ideas de los andinos acerca del curso del tiempo y su tipo específico de conciencia histórica, es decir, a sus formas de hacer y concebir la historia, de relacionarse con el tiempo y darle estatuto al acontecimiento (Abercrombie, 2006; Bouysse Cassagne, 1987; Molinie, 1997, 2022; Saignes, 1993). En suma, de crear otra Etnohistoria, “ya no en el sentido de ‘historia de una et-nía’, sino en el de ‘la historia desde el punto de vista de la etnia. Se hablaría de etno-historia como se habla de etno-botánica, por ejemplo” (Molinie, 1997, p. 693).

En palabras de Boccara,

Desde esta perspectiva, lo "etno" en etnohistoria caracterizaría no tanto al estudio de los llamados "grupos étnicos" en la historia, sino a un tipo de historia que se interesa por los grupos cuyos saberes, historicidades o maneras de ser en el mundo fueron sometidos a una doble colonización, tanto material como epistémica. (Boccara, 2012, p.41)

Entendemos que esta búsqueda de una forma específicamente andina de hacer historia implicó fijar una episteme decididamente antropológica en tanto involucraba un estudio de concepciones nativas -en este caso, las interpretaciones andinas del pasado (Caballero Arias, 2014). Asimismo, hacía una autocrítica disciplinar ponderando tradiciones históricas y formas de memoria cultural, que habían sido silenciadas durante siglos por hegemonía de una historia única y un colonialismo que ella sustentaba (Navarrete Linares, 2021).

En segundo lugar, y en consecuencia con el punto anterior, advertimos que tanto los trabajos sobre los registros coloniales indígenas como aquellos que revisan la condición epistemológica de la etnohistoria, impulsan un desplazamiento desde los documentos escritos, el archivo y el discurso cronológico moderno, hacia distintas claves narrativas como la oralidad, las epistemes nativas y performatividad ritual. Esto busca aproximarse a los modos de comprensión de los pasados indígenas poniendo en primer plano la especificidad de sus conciencias y teorías de la historia (Turner, 1988).

Un tema no menor es el de la temporalidad de los discursos, en tanto las voces nativas incorporadas al análisis pueden presentar diferentes estatus y corresponder a momentos históricos distintos. Así, es muy diferente el análisis de “textos andinos” (Martínez, 2014, 2020) producidos en contextos coloniales, que la vía de explorar testimonios vivenciales y directos de los indígenas contactados en el campo y contrastarlas con las fuentes documentales del archivo (Caballero Arias, 2014). Otra opción es la de trabajar con voces nativas de más de un momento histórico, como es el caso de la Etno-etnohistoria practicada por Mongua Calderón y Langdon (2020), quienes cuentan no solo con las narrativas de los Siona contemporáneos, sino también con grabaciones realizadas décadas atrás, la mayor parte grabadas en la lengua Siona. Estos relatos registrados en la década del 70 son examinados por los Siona actuales en los talleres diseñados en el trabajo de campo de estos autores, a fin de ser contrastadas con los documentos de los archivos estatales y eclesiásticos. Una cuarta posibilidad es la de considerar las producciones de intelectuales andinos o establecer un diálogo colaborativo atento a las nuevas preguntas y periodizaciones que los estudiosos alternativos proponen sobre un pasado que se lee desde su condición sociohistórica determinada (Boccaro, 2012, 2013). Sin dudas, no es lo mismo el tratamiento de testimonios recogidos en el archivo (las grabaciones Siona, por ejemplo), en el campo o la incorporación de publicaciones de intelectuales indígenas. Más allá de estas diferencias, en todos los casos se trata de considerar la perspectiva de los pueblos indígenas que, desde su presente, aprenden su historia, identidad y pertenencias territoriales desde su epistemología e historicidad, entendiendo que dichas historicidades se trazan en contextos de reivindicaciones y reclamos diferenciados. Lo que nos invita a pensar que en tiempos actuales es necesario explorarlas en relación con los campos de interlocución estatalmente patrocinados (Briones y Ramos, 2020) y los conceptos históricos que el Estado genera en determinados contextos, tales como el de “ancestralidad” o “pueblos originarios” (Caballero Arias, 2014, p. 212).

Un territorio común: ritualidad en el salar

Atentos a la revisión que hemos realizado dentro del campo de los estudios etnohistóricos, en este apartado reflexionamos acerca de la etnohistoria demandada e interpelada por las problemáticas del presente, específicamente las de las pertenencias territoriales, tomando en consideración nuestro caso de estudio en Salinas Grandes-Laguna Guayatayoc, a fin de dejar planteadas algunas líneas de indagación.

En esa dirección, en consonancia con las complejidades que encontramos en el campo (las cuales desarrollaremos a continuación) y con la premisa de atender a los repertorios y acciones que las comunidades del salar vienen esgrimiendo en sus luchas, propondremos aquí un análisis que dialogue y se apropie de los dos últimos modelos de indigenidad reseñados. Esto es, una perspectiva que atienda a los lineamientos del modelo relacional, pero que también incorpore las “nociones vernáculas” planteadas por el último modelo, a fin de recuperar las historicidades locales que dan cuenta de las pertenencias territoriales en el tiempo.

La cuenca de Salinas Grandes-Laguna de Guayatayoc, políticamente dividida entre las actuales provincias de Salta y Jujuy, ha sido habitada desde tiempos prehispánicos por poblaciones que basaron su modo de vida, identidad y cosmovisión en sus interacciones con su entorno natural que comparte las características de los semidesiertos de altura, articulando diferentes pisos ecológicos (Göbel, 2013). Estos están conectados por redes de cooperación familiar que organizan la movilidad espacial y permiten el desarrollo de una economía pastoril en la que la sal es un complemento básico y sobre la que se ha desarrollado un importante repertorio de conocimientos. En la última década, el avance de proyectos de exploración y explotación del litio en este territorio impulsó una organización supracomunitaria y la realización de una serie de acciones judiciales y territoriales por parte de las comunidades indígenas que bordean el salar, entre las que se destaca la actuación de la “Mesa de comunidades indígenas de Salinas Grandes y Laguna Guayatayoc”³ (Göbel, 2013; Pragier, 2019; Pragier et al., 2022; Puente y Argento, 2015; Schiaffini, 2013, entre otros). En este marco de creciente conflictividad inicié mi investigación en el año 2021, con el objetivo de analizar las dinámicas de conflicto, alianzas y diálogos interculturales que se establecen en torno a la minería del litio en la cuenca.

Durante las primeras aproximaciones al campo, y tras una serie de intercambios con el personal técnico que viene acompañando a las comunidades de la parte jujeña del salar, fuimos consultados por la posibilidad de realizar una investigación archivística y bibliográfica para que, en el marco de la lucha contra la minería del litio, se documentara y fortaleciera una dimensión más local de la identidad de estas comunidades que se autorreconocen como

³ En adelante, “Mesa”.

kollas. La identidad local a la que se referían es la Casabindo, la cual remite – simultáneamente- a un paraje actual, a una entidad arqueológica, como a parte de los grupos etnohistóricos que poblaron el norte de la Puna argentina, tal como figuran en los censos y padrones coloniales que registraron a la población indígena que formaba la encomienda de Casabindo y Cochinoca (Albeck, 2019; Albeck y Ruiz, 1997; Palomeque, 2006). Todo parecía entonces señalar que nos encontrábamos en una de esas situaciones en las que, tal como señala Tozzini (2011) respecto al caso judicial de Mashpee analizado por Clifford (2001), se solicitan respuestas precisas a problemas complejos.

Si el pedido de investigación documental nos remitía a la tarea de reconstruir la historia de los grupos étnicos del salar, respaldada en el uso de fuentes documentales escritas en contextos coloniales (y alojadas en archivos estatales) que debían ser interrogadas atendiendo a ciertos atributos o propiedades distintivas, rastreando sus cambios y continuidades en el tiempo, la disciplina también nos mostraba, como hemos reseñado en los apartados anteriores, caminos alternativos que daban cuenta de otros modelos de indigenidad (y de formas de considerar las pertenencias territoriales) en los que podíamos apoyarnos para direccionar la investigación.

Pensar vías alternativas para hacer una historia de los habitantes del salar en la larga duración era una tarea que claramente debía atender a lo que sucedía en el campo. Un aspecto que habíamos comenzado a indagar en Salinas Grandes era cómo los reclamos por los derechos indígenas, si bien se encontraban organizados en torno a narrativas históricas -que muchas veces abrevaban en investigaciones arqueológicas (Sola, 2016)-, también habían comenzado a otorgarle una dimensión central a los vínculos ancestrales con el salar en tanto “ser vivo que tiene un ciclo de crianza” (Kachi Yupi, 2015, p. 13). Esto resignifica una noción de territorio que comenzaba a distanciarse de un simple reclamo de propiedad, incluso comunitaria, poniendo en primer plano argumentos de índole ontológica y epistemológica (Briones y Ramos, 2020).

Los nuevos repertorios de lucha fueron cobrando dimensión pública en los reclamos de la Mesa y permitieron desarrollar un derecho propio, como es el caso del protocolo comunitario de procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado, el *Kachi Yupi*, elaborado por las comunidades del salar junto con abogados y ONG y sustentado en la “posesión y continuidad histórica sobre los territorios ancestrales [...] a nuestras costumbres y creencias, etc.; en síntesis: toda nuestra vida” (Kachi Yupi, 2015, p. 24).

Advertíamos cómo ante la falta de aplicación del derecho a la consulta previa, libre e informada⁴, la Mesa había desarrollado la base de su primera acción legal y, posteriormente,

⁴ La elaboración del *Kachi Yupi* debe entenderse en el contexto de la falta de aplicación de los derechos de consulta de las comunidades del salar. Si alrededor de 2010, las empresas mineras comenzaron las actividades de exploración de litio y las ruedas de los procesos de Evaluación de Impacto Ambiental debían ponerse en

la creación del protocolo comunitario, el *Kachi Yupi*, donde se proporciona información sobre las comunidades, sobre su visión del mundo y, en particular, sobre el salar y sus ciclos de vida, explicando cómo debían ser los procedimientos de consulta atento a ello (Sola, 2016). Así, el *Kachi Yupi* fue elaborado estableciendo un paralelismo entre el proceso de la consulta y el de la cosecha de sal, organizando los pasos y plazos que el Estado debe respetar a la hora de realizar una consulta que se inicia con una “fase preparatoria”, pasa por un momento de “crianza de la sal”, de “maduración/cristalización”, para llegar al momento de la “cosecha” y “seca” (Kachi Yupi, 2015). (Figura 1). En ese paralelismo también está presente una relación de reciprocidad y obligaciones mutuas que, por un lado, rigen los vínculos entre los salineros y el salar en términos de pedidos de permiso antes de su extracción y de especial cuidado de los ojos de agua que contiene en su interior.

...los ojos naturales, son unos ojitos de agua que es sagrado, por eso no los tocamos y no quieren que toque nadie, Y las salinas, cuando se hace la extracción de sal, bueno, nosotros los cuidamos a ellos, eso es sagrado para nosotros⁵. (Verónica C, comunicación personal, 9 de septiembre 2023.

Mientras que, por otro lado, se espera que el gobierno se rija con ese mismo respeto y realice la consulta previa libre e informada en los términos establecidos por el protocolo ante cualquier proyecto que pudiera afectar los derechos, territorios o intereses comunitarios de quienes habitan la cuenca.

marcha, esto se hizo prácticamente sin proporcionar información a las comunidades y sin abrir los procesos de consulta adecuados. Recordemos que, con la reforma constitucional de 1994, el país confirió la supremacía a los derechos humanos internacionales dentro de su marco jurídico interno, ratificando instrumentos internacionales para la inclusión de puntos de vista locales en las decisiones sobre permisos mineros. Entre ellos, el Convenio 169 de la OIT, que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a participar en el uso, la gestión y la conservación de recursos naturales pertenecientes a sus tierras.

⁵ Comunicación personal Verónica C. Santuario Tres Pozos, realizada el 9 de septiembre 2023.



Figura 1. *Kachi Yupi*. Protocolo comunitario de procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado

Otro aspecto importante a destacar es que a fines del año 2020, la Comunidad Aborigen El Angosto y la Comunidad Aborigen Sol de Mayo, ubicadas en El Moreno (departamento de Tumbaya, Jujuy), iniciaron ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) un pedido de restitución de restos humanos indígenas vinculados al ritual incaico de la capacocho (al que nos referiremos más adelante). Estos restos fueron extraídos en 1905 de la cima de El Nevado del Cerro Chañi y actualmente están ubicados en los depósitos del Museo Etnográfico “Juan Bautista Ambrosetti” de la Universidad de Buenos Aires. Entendemos que aquí se abre una línea de indagación para profundizar en las conexiones ancestrales, no solo con el salar en tanto entidad extrahumana, sino con la

elaboración de identidades colectivas ligadas a la reclamación de restos humanos que se consideran antepasados, refrendando los derechos de posesión de un territorio mediante una memoria histórica y una práctica ritual asociada al salar y a sus fuerzas creativas.

Por último, dentro de estos novedosos repertorios de lucha de la Mesa, advertimos también que una forma de legitimación territorial y de reconocimiento público de la relación sagrada con el territorio quedó expresada en un petitorio presentado en abril del 2023 ante la Legislatura de Jujuy. Allí se le solicitó a los legisladores jujeños que declaren al territorio “Sitio sagrado de los pueblos indígenas de Jujuy” e, inmediatamente después, se conformó una comisión establecida por Asamblea con el fin de trabajar en la recuperación de memorias y saberes acerca de la naturaleza sagrada del salar, recopilando entre otros elementos, mapeos y croquis comunitarios, calendarios agro-festivos y de cosecha de la sal que habían sido realizados en diversas instancias previas (Tecnatura de desarrollo indígena; capacitaciones del área legal del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen [ENDEPA], etc.)

Consideramos entonces que era necesario abrir vías alternativas a una investigación histórica documental y atender a estos repertorios y acciones que las comunidades estaban elaborando y esgrimiendo en sus diferentes contiendas. Las mismas estaban visualizando cosmologías y ontologías relacionales que pasaban a activarse políticamente a arenas de lo público, posicionando sus formas de relación sociedad-naturaleza no dual y sus lazos con el territorio en el tiempo (De la Cadena, 2015). En palabras de Bugallo (2008), advertíamos que en la Puna “no se entiende la naturaleza como un recurso, sino como un entramado de relaciones sociales entre humanos y entre humanos y divinidades” (p.77).

Atendiendo a estos lineamientos, y considerando la propuesta de pensar archivo y trabajo de campo como huellas complementarias (Platt, 2013), proponemos un análisis que combine los dos últimos modelos de indigenidad reseñados. Por un lado, teniendo en cuenta el modelo relacional (López Caballero, 2019), planteamos una lectura a contrapelo del archivo (Estruch y Rodríguez, 2021; Stoler, 2010) abordando de manera crítica sus formas de nominación y clasificación en diálogo con el trabajo de campo etnográfico. Entendemos que ese es el lugar en donde se despliegan las tensiones no solo entre lo que dice el archivo y el campo, sino también entre las interpretaciones nativas y las académicas respecto a ciertos documentos que refieren a la historia de comunidades. Teníamos presente cómo muchas veces esas tensiones o desconexiones interpretativas son las que permiten poner en discusión nociones claves, como la de autenticidad étnica. Sin dudas, la referencia inmediata era la “Etnohistoria poco étnica” del caso de Tupicocha, donde Frank Salomon (2001) advierte cómo, a pesar del peso de la historia colonial, sus miembros basan su identidad en una ruptura con dicho pasado. También recordábamos las palabras de Abercrombie acerca de los esfuerzos frustrados “por hacer cuadrar siquiera la más tosca cronología etnohistórica con la conciencia histórica local” (Abercrombie, 2006, p. 170).

Asimismo, comprendíamos que para incorporar las “nociones vernáculas” (López Caballero, 2019) que plantea el tercer modelo, y poder así realizar una historia del salar en relación con las concepciones indígenas de la historia, era necesario contraponer la linealidad del archivo con las formas de hacer historia, no solo de los actuales habitantes del salar, sino también de los pretéritos. Entendíamos que si las historicidades son dinámicas y no necesariamente secuenciales había que realizar una doble tarea: partir del trabajo de campo etnográfico para analizar cómo hoy la gente traza su propia historia comprendiendo sus relaciones con el pasado, pero también, buscar aproximarse a las formas de conciencia histórica en el pasado. En suma, preguntarse cómo en la historia de la larga duración del salar se establecieron relaciones entre el pasado, el presente y el futuro, lo que no es ni más ni menos que interrogarse por las maneras de hacer y concebir la historia en el tiempo.

Esbozar una posible respuesta a este interrogante nos condujo a reparar en una de las formas de la memoria andina y de comprensión del pasado por excelencia: nos referimos a las prácticas rituales (Abercrombie, 2006) que, en este caso, se vienen realizando desde tiempos prehispánicos en el salar, manifestando su sacralidad. Partiendo de autores como Tambiah (1985), entendemos que el ritual transmite una cosmología, así como también se presenta como un espacio para la transformación social. A través de su capacidad de actuar sobre lo real, el ritual puede considerarse como un acto performático cuya forma es, a su vez, parte del mensaje que se comunica. Por otra parte, advertíamos que mientras el archivo nos acerca un recorte *ex post* (Koselleck, 1993) del pasado andino, el ritual cumplía dos requisitos fundamentales para empezar a ensayar posibles respuestas a nuestra pregunta. Por un lado, siguiendo la propuesta de Molinie (2022), teníamos presente que las sociedades andinas más que pensar la relación con el pasado discursivamente, lo hacen en modo performático, actuando la historia a través de los ritos. Por otro, atendíamos a la noción de Mariza Peirano (2002) quien plantea que, por tratarse de un tipo especial de evento más formalizado y estereotipado que otros hechos de la vida social, el ritual nos enfrenta a un fenómeno que ya se encuentra recortado en términos nativos. Es decir, a un recorte que los propios actores hacen en su tiempo teorizando acerca de sus relaciones con el pasado y la historia, permitiéndonos explorar la “fábrica andina del pasado” a través de la lente indígena. Adheríamos entonces a la propuesta de pensar el ritual como fuente para la Etnohistoria (Costilla, 2015) a partir de una tarea de reconstrucción de las performances rituales, desentrañando en ellas indicios acerca de cómo las sociedades que las practicaban actualizaban su pasado, su memoria y su presente a través de ellas.

En este sentido, abordar la historia del salar y de sus habitantes en la larga duración pasaba por analizar cómo los rituales que allí se desplegaron y despliegan –y que corresponden a diferentes etapas y contextos culturales- dialogan entre sí, permitiendo un acercamiento a las formas de conciencia histórica de sus habitantes en el tiempo. Concebíamos que para ello era necesaria una investigación colaborativa, en los términos definidos por Rappaport (2005,

2007), quien plantea que las interacciones entre los sujetos en el campo etnográfico, los diálogos interculturales que en este caso tendrían como centro a la memoria ritual, deberían darse en el marco de procesos de teorización compartida. Sin embargo, la indagación también consideraría aquellas prácticas ritualizadas con las que los antiguos habitantes del salar construyeron su relación con el pasado de manera performática y de las cuales no necesariamente los salineros contemporáneos tienen conocimiento. Nos apoyábamos para ello en la idea de que tanto las fuentes escritas, como las arqueológicas podían colaborar en esa tarea de reconstrucción de rituales pretéritos, a fin de aproximarnos a aquellos recortes nativos que, en el pasado, teorizaron sobre su propia historia e interrogarlos desde el presente considerando en qué términos resultan significativos para la gente que vive hoy en Salinas Grandes. Atento a ello, nos interesa aquí dejar planteados una serie de lineamientos respecto a una propuesta cosmo-histórica (Navarrete Linares, 2021) de investigación en Salinas Grandes en la larga duración. La misma se encuentra en una etapa inicial y apunta a reconstruir y analizar los rituales de ese territorio común que es el salar, en tanto puente entre tradiciones históricas distintas.

El espacio en el que nos encontrábamos investigando había sido durante varios siglos escenario de diferentes prácticas rituales que, en y desde distintas tradiciones históricas, expresaron y expresan una dimensión sagrada del salar (Costilla y Zanolli, 2019). A fin de arribar a otra manera de contar la historia de un pueblo que, entendemos, ha privilegiado una manera performática de narrarla, postulamos tres momentos en la historia de las Salinas Grandes: uno prehispánico-incaico, uno colonial y otro estatal-nacional, optando por seleccionar algunas de las prácticas rituales asociadas a ellos a fin de trazar aquí algunas líneas de trabajo y problematizar ciertos puntos claves del análisis. Nos referimos al ritual de la capacocha, en tanto ritual estatal político-religioso (Schroedl, 2008) de incorporación del salar al *Tawantinsuyu*; la ritualidad presente en la cofradía de la Candelaria, la cual durante el momento de cristianización del salar permitió a los indios de la encomienda de Casabindo y Cochino -en la Puna de Jujuy- mantener un control exclusivo del mismo y, por último, ya en el marco de la defensa del territorio ante los proyectos neoextractivistas del litio, la ritualidad asociada, entre otros aspectos, a los ojos de agua del salar, por parte de sus actuales habitantes.

Asimismo, proponemos que la etnografía es la vía para desestabilizar la idea de que estos ciclos funcionan como compartimentalizaciones cerradas. Entendemos que, si bien nos ayudan a realizar un ordenamiento analítico siguiendo una línea temporal, ello no significa que, para la conciencia histórica de los actuales pobladores del salar, la llegada del inca, del cristianismo y de la megaminería del litio sean necesariamente entendidos a partir de cortes netos entre presente y pasado, tal como lo haríamos desde un modo occidental de narrar la historia (Molinie, 2022). Observar las posibles fricciones entre estas distintas maneras de historizar el salar en la larga duración abona también a la idea de que la cuenca -como espacio

sagrado- se presenta como un ámbito privilegiado de intercambios e interpenetración de mundos y diferentes maneras de vivir en el tiempo y espacio (Navarrete Linares, 2021). En suma, postulamos que los rituales que analizamos funcionan como puentes entre distintas tradiciones históricas que se interconectan en diferentes momentos de apropiación del salar, ya sea por parte del inca, ante el avance del cristianismo durante la colonia, o a partir de una economía capitalista que viene impulsando una serie de emprendimientos extractivistas transnacionales.

Tiempos del salar

Sabemos que el rol simbólico de ciertos elementos del paisaje andino se perpetuó a lo largo de los siglos y que, por ejemplo, “en la mayoría de los cerros actualmente sacralizados es posible rastrear su memoria atrás en el tiempo” (Cruz, 2009, p. 71). En la religiosidad andina, esta veneración a entidades sagradas (*wakas*) está asociada al culto a los ancestros con los que se mantienen relaciones de reciprocidad en instancias ritualizadas. Para el caso de los incas, esta devoción ha sido ampliamente documentada en las altas cumbres, destacándose especialmente aquellas vinculadas a la ritualidad sacrificial de la capacocha: un ritual estatal en el que participaban las cuatro partes del *Tawantinsuyu*, tanto por la inclusión de sus delegaciones, como por sus sitios de culto (Duviols, 1976; Ramírez, 2008; Schroedl, 2008). Los escogidos para los sacrificios eran niños provenientes de las distintas provincias que, al igual que los sacerdotes, eran enviados al Cuzco con “ropa y ganado y ovejas de oro y de plata, de mollo”, para luego hacer “partir los dichos sacrificios en cuatro partes para los cuatro suyos” (Molina, 2010). Estas ofrendas eran realizadas a las principales *wakas* de cada provincia alineadas a lo largo de un sistema de ceques que ordenaba las regiones, marcaba los períodos del año y organizaba a los grupos sociales responsables del culto a estas deidades (Molinie, 2022). Asimismo, el Cuzco propiciaba la creación de nuevas *wakas* fomentando la veneración de los niños sacrificados en determinados puntos del paisaje.

Sin bien el hallazgo de la “capacocha de llano” de Salinas Grandes será recién conocida a principios del siglo XX a través de una publicación de Eric Boman (1918)⁶, la evidencia de ocupación incaica de esta zona se encuentra tempranamente documentada. Ya en la carta del Oidor de Charcas, Juan de Matienzo al rey de España (1566), hay señalados, entre otras claras referencias, santuarios de altura incaicos en esta región, cuya importancia minera habría sido central para su anexión al Tawantinsuyu. El salar como epicentro del ritual de la capacocha no solo fue analizado por Boman, sino que, posteriormente, distintas investigaciones corroboraron el origen incaico de este sacrificio (Besom, 2010; Fernández

⁶ Boman fue notificado del hallazgo en 1903, cuando se encontraba en Cochinoqa, presto a partir a la Misión Científica Francesa, motivo por el cual no concurrió al desentierro del cuerpo y el ajuar. Recién analizará este hallazgo años después, cuando estos restos fueron depositados en el Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires, tras una “peregrinación” por redes de coleccionistas (Boman, 1918).

Distel, 1997; Patané Aráoz, 2016), así como también lo asociaron a otras capacochas de la región (entre las que destacamos la del Nevado de Chañi, el cerro más alto de la actual provincia de Jujuy, ubicado en las cercanías del salar y a cuyos pies se encuentra la localidad de El Moreno, antiguo tambo inca). También lo analizaron en relación con la toponimia del paisaje –en particular a la sierra de Niño Muerto y a su localidad homónima en la parte salteña del salar- (Fernández Distel, 1997; Patané Aráoz, 2016) y lo interpretaron como parte de la estrategia de anexión de las salinas al *Tawantinsuyu* (Besom, 2010).

El papel de la capacocha dentro de la “conquista ritual” (Nielsen y Walker, 2000) del salar fue fundamental en tanto resignificó y reordenó simbólicamente este nuevo territorio anexado. Debemos tener presente que, en un territorio tan vasto como el *Tawantinsuyu*, este ritual fue clave dentro de la tarea de unificación cultural, política y religiosa por parte de un estado que incorporaba y subordinaba a las divinidades ancestrales de los grupos locales al panteón imperial, reestructuraba las jefaturas locales, e insertaba al salar en una red cosmológica, política y económica imperial (Abercrombie, 2006; Ramírez, 2008; Rowe, 1982).

Todo ello nos lleva a considerar que las Salinas Grandes deben entenderse como parte de ese conjunto de entidades sagradas que han sido, y que siguen siendo veneradas hoy en día, en instancias ritualizadas donde se interconectan mundos y diversas maneras de pensarse en el tiempo-espacio. Cabe asimismo preguntarse si la ofrenda sacrificial estaba dirigida al salar en sí mismo o si, tal como se ha considerado para el caso de los cerros, estaría destinada a accidentes que se encontraban en su interior, como es el caso de las *paqarinas*. Sin embargo, tal como ha postulado Nielsen (2016) “no deberíamos llevar demasiado lejos nuestra voluntad de individualizar los interlocutores de estas prácticas, ya que las agencias que buscaban movilizar pudieron estar distribuidas en una red de seres”. Siguiendo esta propuesta de red –y cruzando el archivo y el trabajo de campo-, nos proponemos estudiar el salar incluyendo no solo a los “accidentes” del interior de las Salinas Grandes, sino también al conjunto de cerros que lo rodean.

Si consideramos el salar en tiempos coloniales, podemos analizar su apropiación simbólica a partir del avance del equipamiento eclesiástico del territorio⁷, el cual no dejaba de estar asociado al simbolismo del paisaje prehispánico. Al igual que en el caso de los cerros, el salar fue imposible de ser extirpado físicamente, lo cual pudo haber sido fundamental no solo para la persistencia de antiguos cultos, sino también para las autoridades eclesiásticas interesadas en controlarlos (Cruz, 2015). Especialmente dentro de un espacio en el que los indígenas mantuvieron ciertos patrones de organización y una cercanía con sus lugares de ocupación prehispánicos y, por ende, con sus lugares de culto. Recordemos que los indígenas

⁷ Para un desarrollo del proceso de equipamiento eclesiástico de la Puna de Jujuy ver: Estruch 2017 b; González, 2003, 2014; Santamaría, 1995, 2001, entre otros.

que habitaban la Puna de Jujuy fueron tempranamente dados en encomienda, al tiempo que allí se asentaron unos pocos pueblos de españoles que fueron erigidos incluso antes que la propia ciudad de San Salvador de Jujuy, por la gran atracción que presentaban las minas de la región⁸ (Becerra, 2012, 2014; Becerra y Estruch, 2011; Gil Montero, 2004; Palomeque, 2006). Los pueblos de indios de la Puna se habían visto favorecidos por su ubicación junto a rutas o caminos, al habérselos emplazado sobre el camino real que unía la jurisdicción con los centros mineros del altiplano, sin por ello alejarlos de las zonas de poblamiento prehispánico, tal como sucedió en el caso de la zona de los valles (Sica, 2019). Asimismo, estas comunidades se caracterizaron por conservar sus cacicazgos y cabildos indígenas, como por controlar la explotación de recursos y administración de los bienes de la comunidad, a partir de la conducción de sus autoridades, como de las distintas cofradías de indios que se asentaban en la región, pudiendo así persistir dentro de parámetros de mayor organización y solidaridad interna (Zanolli, 2008; Zanolli y Lorandi, 1995).

En nuestro caso, la fundación de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria estuvo directamente implicada en el control del salar. A partir de un expediente que ha sido estudiado por Madrazo (1982) y al que hemos tenido acceso⁹, podemos seguir los testimonios del gobernador de naturales del pueblo de Cochinoca, Don José Gregorio Chinchin, quien en 1826 refería la costumbre que “desde tiempos inmemoriales” regulaba la exclusividad de acceso, extracción y comercialización de la sal por parte los indígenas de esa encomienda. Lo interesante de destacar aquí es que aquello se justificaba por el hecho de tratarse de tierras de la cofradía¹⁰, cuyas ganancias permitían el mantenimiento del culto.

Para comprender esta particularidad de la cofradía de la Candelaria debemos atender a numerosos estudios que han considerado a las cofradías coloniales no solo como ámbitos de participación religiosa, sino también de organización económica y sociabilidad política (Di Stéfano, 2002; Estruch, 2009; González, 2006 y 2014). Su éxito y proliferación, en tanto fenómeno general que hacía a todos los estamentos sociales del mundo colonial, se debió a que, en tanto microcosmo asociativo, permitió desarrollar múltiples funciones, al mismo tiempo que establecía puentes con la religiosidad e historia local (Estruch, 2009). En este sentido, es importante mencionar que la Virgen de la Candelaria era “la patrona de este

⁸ A inicios de la colonia la actividad minera se habría concentrado en las cercanías del pueblo de reducción de Cochinoca, en el yacimiento de plata de lo que se llamó Cerro Santo Espíritu de Cochinoca o de Queta, como también en las explotaciones auríferas localizadas en las inmediaciones del asiento de mineral Santiago de la Rinconada del Oro. Es en esta área, cercana a la laguna Pozuelos, donde se concentraron las primeras mercedes de tierra concedidas en la Puna entre los años de 1594 a 1636 (Albeck y Palomeque, 2009).

⁹ Archivo Histórico Provincia de Jujuy (AHPJ), Caja II, 1826.

¹⁰ A fines del siglo XVII el encomendero de Casabindo y Cochinoca, Don Juan José Campero y Herrera, advirtiendo que sus encomendados no tenían potreros para su ganado, decidió cederles el usufructo de la mitad de las tierras de Barrancas y de Cobre, para que las utilizaran como campos de pastoreo por el tiempo que durase su vida y la de su esposa (Madrazo, 1982). “Dentro de las tierras ‘prestadas’ a los indígenas de la encomienda de Casabindo y Cochinoca se encontraban las Salinas Grandes, cuya explotación por la gente de la Puna y de quebrada de Humahuaca se remontaba a la época prehispánica” (Sica; 2019: 203).

curato, como consta por los señores párrocos y otros hombres antiguos vecinos de este pueblo”¹¹ y que todas las cofradías de la encomienda de Casabindo y Cochinoca estaban bajo la tutela exclusiva de diversas advocaciones de María, lo cual se ha relacionado con el papel protector de ciertas deidades prehispánicas (González, 2014).

Entendemos que el análisis de la ritualidad asociada a esta cofradía de la Virgen debe explorar estas intersecciones, así como también, el papel de la comercialización de la sal en el sostenimiento del culto¹². Todo ello implicó la construcción de una red de reciprocidades con una imagen con funciones protectoras y tutelares, como era la de la Candelaria. Consideramos que es central explorar el rol de estas prácticas rituales en el proceso de inclusión del salar ya no en los circuitos trazados por un estado centralizado y redistributivo como era el *Tawantinsuyu*, sino en un orden colonial que, así como promovió la cristianización del salar, lo hizo ingresar en un circuito mercantil en el que la participación indígena permitió el abastecimiento de sal a provincias lejanas de la antigua gobernación del Tucumán (Palomeque, 1995).

Si nos trasladamos a la actualidad de las Salinas Grandes debemos insertar el salar en otro tipo de circuito. En el marco de un modelo extractivo-exportador basado en la extracción de recursos naturales no renovables orientados al mercado global, encontramos que generalmente las zonas de explotación litíferas suelen coincidir con territorios indígenas. En estos se ha venido instalando la idea de que se tratan de espacios vacíos y “sacrificables”. Justamente son aquellos en donde las empresas transnacionales “aterrizan” y coexisten con lógicas de comprensión y apropiación de la naturaleza locales, colocando en una posición de fragilidad y desigualdad a las poblaciones indígenas que allí se asientan (Göbel, 2013). Así, las tensiones que surgen alrededor del acceso, control y destrucción de las Salinas Grandes, ya sea por el ingreso de maquinaria, perforación del salar, construcción de caminos y extracción de agua en un ambiente de suma fragilidad, como son los semidesiertos de altura, no deben únicamente medirse en términos ambientales, sino también considerando aquellas transformaciones que alteran las relaciones de intercambio, reciprocidad y sentido que establecen seres orgánicos y no orgánicos (Göbel, 2013).

Si partimos de la idea de que en la Puna es un espacio marcado por la producción y la sacralidad donde hay una integración de las dimensiones productivas y religiosas, advertimos que la ritualidad orientada a fines “productivos” lo es un sentido amplio en tanto se da en el marco de una cosmovisión de “crianza mutua” entre entidades/divinidades y los humanos (Bugallo, 2010, 2020; Miranda Pérez, 2022). Para la Puna de Jujuy esa concepción de crianza ya se ha estudiado, por ejemplo, para el caso de la cría de ganado, analizando el rol de las señaladas, en tanto principal ritual del ganado, e indagando en las complejas relaciones que

¹¹ AHPJ, Caja II, 1826, f. 5.

¹² En el documento citado se precisan tanto los gastos del sebo del templo, como el encargo de una corona para la imagen de la Virgen de la Candelaria.

se establecen con los santos “seleccionados”, considerando el lugar que estos ocupan en el ciclo productivo y las analogías que pueden establecerse con entidades antepasadas en lo que atañe a la fertilidad y fecundidad (Bugallo, 2010).

En este sentido, proponemos 1) el estudio de los rituales de ofrenda al salar y, especialmente, de veneración a sus ojos de agua (Bugallo, 2008)¹³, atentos a los calendarios salineros festivos y, en particular, al rol de las imágenes cristianas que intervinieron e intervienen a lo largo de su ciclo productivo y de su historia (Figura 2). En esa dirección, por ejemplo, las preguntas por la articulación entre el salar y el patronazgo de las diferentes advocaciones de las vírgenes que presidieron a la iglesia del Moreno, (donde la imagen de La Candelaria, como vimos, actuó como patrona de la cofradía que permitió la “apropiación” indígena del salar en tiempos coloniales), y el seguimiento de las imágenes que posteriormente cumplieron ese rol, son puntos de partida para reflexionar acerca de los cambios y continuidades en los rituales que intervienen en el entramado de relaciones entre lo humano y lo no humano, así como entre las dimensiones productivas y religiosas, expresando una cosmovisión que se re-actualiza (Bugallo, 2010).

2) Una indagación atenta al impacto que causan las diferentes modalidades de intervención de las empresas mineras sobre estos rituales que se practican en torno a los ciclos productivos-religiosos del salar, considerando cómo allí aparecen las tensiones en torno a la apropiación de Salinas Grandes.

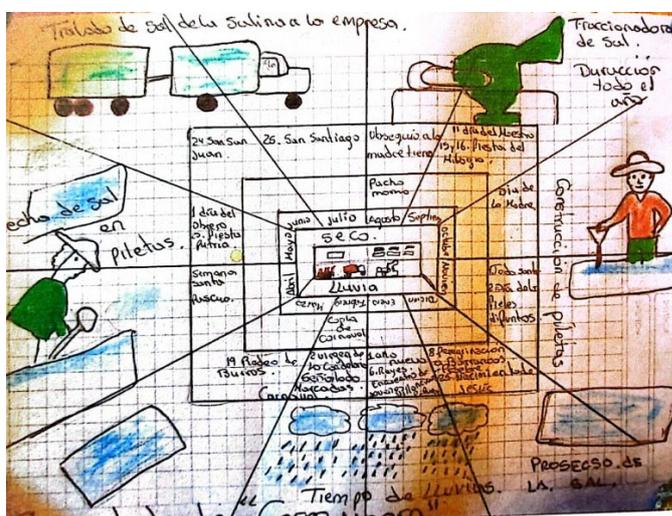


Figura 2. Calendario salinero-festivo elaborado por miembros de la comunidad Cerro Negro (Fuente: Enrique Oyharzabal).

¹³ Haciendo referencia a cómo los espacios productivos están “simbólicamente cargados” en tanto representan de diversas maneras las relaciones con las divinidades, Bugallo (2008) plantea que los “ojos de agua” son, por un lado, fundamentales para la producción (agua para el pasto, agua para el ganado, agua para regar lo sembrado en el rastreo), al mismo tiempo que constituyen como lugares de conjunción con la divinidad con alto poder simbólico.

Podemos considerar entonces que, aunque con múltiples transformaciones, discontinuidades y continuidades, el rol simbólico del salar se perpetuó en el tiempo. En este sentido, apuntamos a realizar una historia del salar y de sus habitantes que haga foco en su proceso de sacralización, como de apropiación en el tiempo. Para ello, entendemos que debe llevarse adelante una investigación colaborativa (Rappaport, 2005, 2007) que combine el archivo con el trabajo de campo etnográfico a fin de explorar cómo este espacio percibido como “unas salinas en despoblado” (Lizárraga 1916, p. 226) fue un espacio disputado y apropiado en sucesivos contextos y el epicentro de una serie de rituales que lejos de resultar meros eventos especulares que reflejan las tramas del poder (Estruch, 2017a), son actos performativos con la capacidad para crear, modificar y actuar sobre la realidad (Tambiah, 1985).

De manera no discursiva, estos rituales expresaron y expresan interconexiones no solo entre centros y periferias, sino también, actuando como puentes entre distintas tradiciones históricas. Con ello no nos referimos únicamente a la capacidad del ritual de condensar las interacciones entre mundos históricos distintos dentro de cada ciclo (por ejemplo, la expresión de ciertos enfrentamientos o vínculos ambiguos entre el “mundo” de las empresas transnacionales y el de los actuales pobladores del salar), sino también, a su capacidad para poner en diálogo la ritualidad presente en diferentes momentos históricos. Es decir, un punto central en el análisis pasará por definir qué tipo de relaciones se establecen entre estos rituales practicados en la historia de larga duración del salar, considerando procesos de apropiaciones y recontextualizaciones a lo largo del tiempo, en una suerte de eslabones de continuidad en la representación de su dimensión sagrada (Salles-Reese, 2008). En cierta medida, este tipo de análisis que parecería volver a conducirnos a la discusión andinista acerca de dónde o cuándo se encuentra lo “verdaderamente andino” (Dillon y Abercrombie, 1988), en realidad nos permite cuestionar la idea de la inmutabilidad del ritual (Estruch, 2017a), explorando cómo en su devenir se establecen significados activa y creativamente nuevos. En este sentido, se propone un análisis que, lejos de datar rituales y buscar en ellos supervivencias, explore ciertos sedimentos semánticos de un tiempo pasado en el presente (Molinie, 2022).

¿Y vos pensás que nosotros, los etnohistoriadores, podemos llegar hasta el presente?¹⁴

La propuesta del último Congreso Internacional de Etnohistoria “El aporte de las mujeres y los desafíos para las plurinacionalidades”, celebrado en noviembre de 2022 en Santiago de Chile, da cuenta de cómo la reflexión disciplinar acerca de los vínculos entre la Etnohistoria

¹⁴ En una entrevista realizada a la antropóloga Claudia Briones en el marco del proyecto UBACyT “Historia, Representaciones y Prácticas de la Etnohistoria”, Briones comentaba que la etnohistoriadora Marta Bechis le había realizado esta sugerente pregunta, que da título al apartado final de este trabajo.

y las problemáticas del presente ha cobrado cuerpo en estos últimos años. La interseccionalidad analítica que ya se postula en su lema fue reflejado en los diferentes simposios, conferencias y homenajes como nunca se había hecho a lo largo de todas sus ediciones, así como también se dedicó toda una línea temática a los conflictos socioambientales en territorios indígenas. A lo largo de los intercambios realizados en esas jornadas, se señaló la renovación que la etnohistoria viene experimentando en los últimos años, tanto en las discusiones teóricas como en las metodológicas, resaltando cómo este rumbo ha permitido repensar las temporalidades e historicidades y abrir nuevas preguntas en “un campo que ya muy poco tiene que ver con la idea de lo etnohistórico que se enseñaba a comienzos de los 90 y que unía a los pueblos indígenas en la etapa precolombina”¹⁵

En el marco de estas discusiones, en este trabajo buscamos delinear una serie de reflexiones respecto a una Etnohistoria presente, demandada por problemáticas socio-territoriales y ambientales en territorios indígenas, como es el caso de Salinas Grandes, que exigen respuestas e interpelan a nuestros “instrumentos de a bordo”. Ello nos ha llevado a realizar un recorrido disciplinar que, lejos de clasificar y ordenar secuencialmente una serie de “etapas” de la Etnohistoria, explora algunas de sus líneas de trabajo, entendiendo que muchas de ellas han “convivido” en diferentes momentos y contextos, y a partir de las cuales queremos señalar una serie de puntos.

En primer lugar, cierta tendencia disciplinar a realizar un desplazamiento en dos direcciones. Uno de ellos se dirige desde las fuentes escritas y el archivo, tomados como evidencias en sí, para orientarse hacia un trabajo de deconstrucción crítica de los mismos, así como a explorar otras claves narrativas, como la performatividad ritual y la oralidad, apoyándose en el trabajo de campo etnográfico. La otra tendencia, por su parte, se desplaza desde el discurso cronológico moderno de un historicismo hegemónico hacia historicidades y epistemes nativas. Advertimos que este interés por los modos de comprensión de los pasados indígenas se acompañó por un reconocimiento de la limitación de las fuentes convencionales para acercarse a las epistemes de las sociedades orales del pasado desde un conocimiento basado en lo escrito. Ello, necesariamente, impulsó la búsqueda de otros soportes de la memoria, como a contemplar la posibilidad de considerar el ritual como fuente a través del cual se puede (re)construir la historia y representar la memoria colectiva, entendiendo que éste puede “hablar” más allá de los registros escritos, como también dialogar con ellos (Costilla, 2015).

En segundo lugar, encontramos una discusión epistemológica anclada en la posibilidad –y/o pertinencia- de romper con una ciencia tachada por una mancha “occidental” (Molinie, 1997, p. 691) a fin de incorporar una perspectiva étnica sobre el pasado. O, por el contrario,

¹⁵ Presentación del libro *Mujeres indígenas en contextos de colonialidad*. Taller de historia y memoria. 8 de noviembre 2022. CIE, Santiago de Chile.

la idea de aceptar que, en realidad, el ojo del observador sigue siendo el mismo, situando así a la etnohistoria en su propio campo epistemológico: el de una historiografía occidental aplicada a las sociedades indígenas cuya tarea, en todo caso, es la de indagar en la percepción indígena de ese pasado (Molinie, 1997, 2022). Es en esa dirección que buscamos trazar en este trabajo una serie de lineamientos para hacer una historia del salar en una investigación colaborativa (Rappaport, 2005, 2007) que tome al archivo y al trabajo de campo como huellas complementarias (Platt, 2013), poniendo al ritual, en tanto recorte nativo, como eje de las indagaciones, buscando analizar cómo las sociedades que los practicaban y practican actualizan su pasado, su memoria y su presente a través de ellos.

En un tiempo presente en el que los habitantes de Salinas Grandes están reivindicando sus derechos al territorio mediante una serie de argumentos de índole ontológica que ubican sus vínculos con el salar en el centro de la escena, mientras van cimentando un derecho propio, nuestra tarea etnohistórica enfrenta un gran desafío: mostrar la complejidad de los procesos de formación de comunidades a lo largo de una historia de despojos, así como desmontar el privilegio epistémico de un historicismo hegemónico al recuperar historicidades locales que revelan otras maneras de pensar sus pertenencias en el tiempo (Briones y Ramos, 2020).

Agradecimientos

A Agustina Roca, Wayra Enrique González, Alejandra Ramos, Julia Costilla y Martín Gutiérrez por sus enriquecedores comentarios y colaboración con el desarrollo de este trabajo.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5247>
- Albeck, M. E. (2019). Investigaciones arqueológicas e históricas en Casabindo. *Revista del Museo de La Plata*, (4-1), 144-182. <https://doi.org/10.24215/25456377e073>
- Albeck, M. E. y Ruiz, M. (1997). Casabindo: Las sociedades de período tardío y su vinculación con las aldeas aledañas. *Estudios Atacameños*, (14), 211-222. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1997.0014.00014>
- Balbi, F. (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 13, 485-499.
- Barabas, A. (2021). Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. Cuicuilco. *Revista de Ciencias Antropológicas*, 81, 315-356.
- Becerra, M. F. (2012). Cruces entre Arqueología e Historia: las prácticas minero metalúrgicas coloniales en la Puna de Jujuy a través del complejo Fundiciones 1 (Rinconada, Jujuy, Argentina). *Población & Sociedad*, (19-1), 5-39.

- Becerra, M. F. (2014). *"Para labrar y poblar" Prácticas minero-metalúrgicas en la Puna de Jujuy durante el período colonial (siglos XVII y XVIII)* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. <https://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4330>
- Becerra, M. F. y Estruch, D. (2011). Alcaldes de minas, capitulares, cateadores y mineros. Una reflexión sobre la administración de la justicia en las causas mineras de la Puna de Jujuy (Siglos XVII y XVIII). *Revista Historia del Derecho*, 42, 79-137.
- Boccara, G. (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas. Siglos XVI-XX*. IFEA, Abya-Yala.
- Boccara, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, 21-52.
- Boccara, G. (2012). ¿Qué es lo "etno" en etnohistoria?: La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha? *Memoria Americana*, 20 (1), 37-52.
- Boccara, G. (2013). La apoteosis de la Antropología Histórica y el desafío poscolonial. *Chungará (Arica)*, 45(4), 523-532. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562013000400003>
- Boman, E. (1918). Una momia de las Salinas Grandes (Puna de Jujuy)". *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 85, 94-102.
- Bouysson-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. Institut français d'études andines, Hisbol. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6854>
- Briones, C. y Ramos, A. (2020). Los porqués del "de acá nos van a sacar muertos". Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios (Córdoba)*, 17, 9-43.
- Bugallo, L. (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy. En M. A. Bovisio y M. Penhos (Coords.), *Arte indígena, Categorías, Prácticas, Objetos* (pp. 85-102). Brujas.
- Bugallo, L. (2020). Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del Sur. En O. Muñoz (Coord.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 115-161). Nola.
- Caballero Arias, H. (2014). Entre la etnohistoria y la antropología histórica. *Fermentum*, 70 (24), 206-214.
- Chiappe, C. (2017). Transformaciones agronómicas en el valle de Azapa. Una etnografía pionera de Tristan Platt (1975). *Idesia (Arica)*, 35(3), 41-49. <https://doi.org/10.4067/S0718-34292017005000404>
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- Costilla, J. (2015). El ritual religioso como fuente para la Antropología Histórica: una reflexión sobre la celebración "del milagro", Salta. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 24(1), 78-95.
- Costilla, J. y Zanolli, C. (2019). *Antropología de lo religioso: entre creencias, empatías y sospechas*. I Seminario de Etnohistoria latinoamericana. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios atacameños*, (38), 55-74. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432009000200005>
- Cruz, P. (2015). Reflexiones corográficas a partir de un mapa del siglo XVII del sur de Charcas. *Estudios Sociales del NOA*, 15, 15-32.
- Cubillos, F., Pérez, R., Inostroza, X., Pinto, D., y Pichihueche, R. (2022). Academia, Investigación y Pueblos Indígenas: Reflexiones desde una Experiencia de Diálogo de Saberes. *Revista Internacional De Educación Para La Justicia Social*, 11(1). <https://doi.org/10.15366/riejs2022.11.1.004>
- Curátola, M. (2012). Los cinco sentidos de la etnohistoria. *Memoria Americana*, 20(1), 61-78.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University. <https://doi.org/10.1515/9781478093626>
- de la Puente Luna, J. C. (2008). Cuando el "punto de vista nativo" no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 37(1), 123-149. <https://doi.org/10.4000/bifea.3357>
- Delrio, W. (2012). Entrar y salir de la Etnohistoria. *Memoria Americana*, (20-1), 147-171.
- Di Stéfano, R. (2002). Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista. En R. Di Stéfano, H. Sabato, J. L. Romero y J. L. Moreno (Eds.), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa Argentina. 1776-1990* (pp. 23-98). Gadis.
- Dillon, M. y Abercrombie, T. (1988). The destroying Christ: an aymara myth of conquest. En J. Hill. (Ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp.50-77). University of Illinois Press.
- Duviols, P. (1976). La Capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu. *Allpanchis*, 8(9), 11-57. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v8i9.1085>
- Estruch, D. y Rodríguez, L. (2021). Sharing the past. Reflections in "the archive" as a site of exchange and dialogue of bodies of knowledge". *Glocalism. Journal of culture, politics and innovation*, 2. <https://doi.org/10.12893/gjcpi.2021.2.14>
- Estruch, D. (2009). Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776). *Runa*, 30(1), 61-78.
- Estruch, D. (2017a). Ritual, cambio social y secularización Un estudio de caso en el Jujuy de fines del período colonial. *Runa*, 38(1), 75-91.
- Estruch, D. (2017b). *El ejercicio del poder en el Jujuy colonial. Enlaces y tensiones entre la jurisdicción civil y la eclesiástica*. La Bicicleta.
- Fernández Distel, A. (1997). Momias y toponimia en las Salinas Grandes (Noroeste de la República Argentina). *Revista de Estudios Regionales*, 18, 157-171.
- Gil Montero, R. (2004). *Caravaneros y transhumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la Puna de Jujuy 1770-1870*. Instituto de Estudios Peruanos.

- Göbel, B. (2013). La minería del litio en la Puna de Atacama: interdependencias transregionales y disputas locales. *Iberoamericana*, 13(49), 135-149.
- González, R. (2003). *Imágenes de dos mundos. La imaginaria cristiana en la puna de Jujuy*. Fundación Telefónica Argentina.
- González, R. (2014). Cofradías indígenas en la puna de Jujuy. En A. Aguirre y E. Abalo (Coord.), *Representaciones sobre historia y religiosidad: deshaciendo fronteras* (pp. 389-408). Prohistoria.
- Guber, R. (2001). *Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Hartog, F. (2003). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Kachi Yupi (2015). *Huellas de la Sal. Procedimiento de Consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado para las Comunidades Indígenas de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc*. <https://bit.ly/4d7SN9B>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Krapovickas, P. (1983). Las poblaciones indígenas históricas del sector oriental de la Puna (un intento de correlación entre la información arqueológica y la etnográfica). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 15, 7-24.
- Krech, S. (1991). The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology*, 20, 345-375. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.20.100191.002021>
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta, Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI.
- Lizárraga, Fray R. (1916). *Descripción Colonial* (Vol. 2). Librería La Facultad.
- Lorandi, A. M. (2002). Introducción. En R. Gil Montero, R. y J. Farberman (Comps.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*. EdiUNJu.
- Lorandi, A. M. (2012). ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? *Memoria Americana*, 20(1), 17-34.
- Lorandi, A. M y Del Río, M. (1992). *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Centro Editor de América Latina.
- López Caballero, P. (2019) Los regímenes nacionales de alteridad: contextos, posicionamientos e interacciones en la constitución de la identificación como indígena. En P. López Caballero y C. Giudicelli (Eds.), *Regímenes de alteridad: estados-nación y alteridades indígenas en América Latina, 1810-1950* (pp. 19-36). Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Villa María, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Machado Aráoz, H. (2020). La minería colonial y las raíces del Capitaloceno: habitus extractivista y mineralización de la condición humana. *Ambientes (Francisco Beltrão)*, 2(1), 65-97. <https://doi.org/10.48075/amb.v2i1.25278>
- Madrazo, G. (1982). *Hacienda y encomienda en los andes. La Puna de Jujuy bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Universidad Nacional de Jujuy.

- Martínez, J. L. (2005). Imágenes y soportes andinos coloniales. Notas preliminares. *Revista chilena de Antropología visual*, 5, 113-132.
- Martínez, J. L. (2011). *Gente de la tierra de guerra: Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972429521>
- Martínez, J. L. (2020). La rebelión de Manco Inka y Vilcabamba en textos andinos coloniales: Otros materiales para su estudio. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 25(1), 57-80. <https://doi.org/10.4067/S0718-68942020000100057>
- Martínez Ramírez, M. I. (2020). Historia fuera de contexto: artefactos de historia entre los Comcaac del norte de México y registros amerindios del conflicto. *Mana*, 26(2), 1-30. <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n2a204>
- Matienzo, J. de. (1566). Carta a su Majestad del Oidor de los Charcas, el Licenciado Juan Matienzo. En M. Jiménez de la Espada (Ed.), *Relaciones geográficas de Indias-Perú* (Vol. 2). Apéndice.
- Miranda Pérez, J. M. (2022). Criar la sal: relaciones de intercambio vital en la extracción tradicional de panes de sal en Salinas Grandes, *Estudios Atacameños*, 68: e5033. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0037>
- Molina, C. de. (2010). *Relación de los ritos y fábulas de los incas*. Iberoamericana. <https://doi.org/10.31819/9783954871766-003>
- Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: Una propuesta antropológica y una memoria hecha rito, en Arqueología, antropología e historia en los Andes. En R. Varón y J. Flores (Eds.), *Homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). IEP, Banco Central de Reserva del Perú.
- Molinié, A. (2022). *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mongua Calderón, C. y Langdon, E. (2020). La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930. *Horizontes. Antropológicos*, 58, 219-255. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832020000300007>
- Mudrovic M. I. (2013). Cuando la historia se encuentra con el presente o lo que queda del "pasado histórico. En M. I. Mudrovic y N. Rabotnikof (Coord.), *En busca del pasado perdido: temporalidad, historia y memoria* (pp. 66-87). Siglo XXI.
- Navarrete Linares, F. (1998). Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana. En A. Dallad (Ed.), *La abolición del arte. El Coloquio Internacional de Historia del Arte* (pp. 53-71). UNAM.
- Navarrete Linares, F. (2021). La cosmohistoria. Cómo construir la historia de mundios plurales". En M. I. Martínez Ramírez, y J. Neurath (Coord.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis* (pp. 23-29). Paradigma Inicial SB.
- Nielsen, A. (2016). Debate, comentarios y respuesta. *Población y sociedad*, 23(2), 35-59.
- Nielsen, A. y W. Walker. (2000). Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu: El caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En A. Zarankin y F. Acuto (Eds.), *Sed Non Satiata: Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea* (pp. 153-169). del Tridente.

- Oliveira, J. P. de. (1998). Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. *Revista Nanduty*, 1(1), 70-86.
- Palomeque, S. (2006). La historia de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1666). *Andes*, 17, 139-193.
- Palomeque, S. (1995). Intercambios mercantiles y participación indígena en la Puna de Jujuy a fines del período colonial. *Andes*, 6, 13-49.
- Patané Aráoz, C. (2016). Una capacocha inca en Salinas Grandes (La Poma, Salta). El tupu y el plato del "Niño Muerto" ... o ¿de la Niña?. *Estudios sociales del NOA*, 16, 153-178.
- Peirano, M. (2002). Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. En M. Peirano (Org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais* (pp. 7-16). UFRJ.
- Platt, T. (1975). Experiencia y experimentación: Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungará (Arica)*, 5, 33-60.
- Platt, T. (2013). Entre la rutina y la ruptura: El archivo como acontecimiento de terreno. En C. Zanolli, J. Costilla, D. Estruch y A. Ramos (Comps), *Los estudios andinos hoy: Práctica intelectual y estrategias de investigación* (pp. 217-242). Prohistoria.
- Pragier, D. (2019). Comunidades indígenas frente a la explotación de litio en sus territorios: contextos similares, respuestas distintas. *Polis (Santiago)*, 18(52), 76-91 <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N52-1368>
- Pragier, D., M. Novas. Christel, L. (2022). Comunidades indígenas y extracción de litio en Argentina: juridificación y estrategias de acción. *Íconos (FLACSO-Quito)*, (72), 79-96. <https://doi.org/10.17141/iconos.72.2022.5030>
- Puente, F. y M. Argento. (2015). Conflictos territoriales y construcción identitaria en los salares del noroeste argentino. En B. Fornillo (Coord.), *Geopolítica del Litio: Industria, Ciencia y Energía en Argentina* (pp. 123-210). El Colectivo.
- Ramírez, S. (2008). Negociando el imperio: el estado Inca como culto". *Bulletin de l'IFEA*, 37(1), 5-18. <https://doi.org/10.4000/bifea.3201>
- Ramos, A. (2018). El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras de la Historia*, 23(2), 8-43. <https://doi.org/10.22380/20274688.446>
- Ramos, A. y C, Chiappe. (2020). El concepto de estrategia y la Nueva Etnohistoria. *Estudios atacameños*, (65), 125-141. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0022>
- Rappaport, J. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena- académico. *Historia Crítica*, (29), 39-62. <https://doi.org/10.7440/histcrit29.2005.02>
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Paidós.
- Rodríguez Garavito C. (2012). *Etnicidad.gov Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

- Rowe, J. (1982). Inca policies and institutions relating to the culture unification of the Empire. En G. Collier (Ed.), *The Inka and Aztec States 1400 - 1800*. (pp. 93-114). AcademicPress.
- Saignes, T. (1987). Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII). En O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (Comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos* (pp. 111-158). Ceres.
- Saignes, T. (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en Andes*. Institut français d'études andines, HISBOL. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6977>
- Salomon, F. (1994). La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena*, 54(4), 229-26.
- Salomon, F. (2001). Una etnohistoria poco étnica: Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, (7), 65-84. <https://doi.org/10.29340/7.1398>
- Salles-Reese, V. (2008). *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6034>
- Santamaría, D. (1995). La Iglesia en el Jujuy Colonial. En M. Lagos. (Coord.), *Jujuy en la historia* (Vol. 2, pp. 21-38). UNJU.
- Santamaría, D. (2001). *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia multiétnica, siglos XVI-XVIII*. Universidad Internacional de Andalucía.
- Segato, R. (2016). Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. En F. Gorbach y M. Rufer (Coords.), *(In) disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 25-62). Siglo XXI.
- Severi, C. (2010). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. SB.
- Schiaffini, H. (2013). Litio, llamas y sal en la Puna argentina. Pueblos originarios y expropiación en torno al control territorial de Salinas Grandes. *Entramados y perspectivas*, 3(3), 121-136.
- Schroedl, A. (2008). La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. *Bulletin de l'IFEA*, 37(1), 19-27. <https://doi.org/10.4000/bifea.3218>
- Sica, G. (2019) *Del pukara al pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina, Siglos XVII al XIX*. Ferreira.
- Solá, R. (2016). *Kachi Yupi. Un ejercicio de autodeterminación indígena en Salinas Grandes. Informe ambiental anual 2016*. Fundación Ambiente y Recursos Naturales. <https://bit.ly/3XL53bS>
- Stern, S. (1982). *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*. Alianza.
- Stoler, A. (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 465-496. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1078>
- Tambiah, S. (1985). *Culture, thought and social action*. Harvard University. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674433748>
- Tozzini, M. A. (2011). Demandas indígenas, burocracias estatales e intervención antropológica en la patagonia argentina. *Etnografías Contemporáneas*, 5(5), 109-133.

- Turner, T. (1988). Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American representations of contact with western society. En J. Hill. (Ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp. 235-281). University of Illinois.
- Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del antropoceno o del capitaloceno en América Latina?. *Desacatos*, 54, 58-73. <https://doi.org/10.29340/54.1740>
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza.
- Wachtel, N. (2002). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XXI*. Fondo de Cultura Económica.
- Zanolli, C. (2008). Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. *Andes*, 19, 345-369.
- Zanolli, C. y Lorandi, A. M. (1995). Tributo y servicio personal en el Tucumán colonial. *Memoria Americana*, 5, 91-104.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Estruch, D. (2024). Desafíos de una etnohistoria presente. Reflexiones en torno a la historia de Salinas Grandes (Jujuy y Salta, Argentina). *Estudios Atacameños (En línea)*, 70: e5993. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2024-0013>

