17 | REVISTA Kawsaypacha SOCIEDAD y MEDIO AMBIENTE

INTE PUCP

N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Artículo de investigación

Dossier: Cuerpos de agua. Perspectivas indígenas sobre territorios acuáticos y sus entidades

Saber tratar bien. Ojos de agua y relaciones humanos/no humanos en el hachado indígena de sal en la puna argentina

"Saber tratar bien". *Natural Water Springs and Human/Non-Human Relations in the Indigenous Practice of Salt Cutting in the Argentine Puna*

José María Miranda Pérez [a,b,c]

a Instituto de Antropología de Córdoba, Argentina

b Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

c Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Cómo citar: Miranda Pérez, J. M. (2026). "Saber tratar bien". Ojos de agua y relaciones humanos/no humanos en el hachado indígena de sal en la puna argentina. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), D-003. https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D003

Resumen: Este artículo analiza las relaciones entre los *ojos de agua* y los salineros de San Miguel de Colorados, en el noroeste argentino, en el hachado de sal en pan. Se muestra que los *ojos de agua* son concebidos a la vez como vertientes subterráneas y como entidades poderosas con agencia, centrales en la producción de sal. Lejos de ser definidas únicamente como «fuentes naturales de agua», se las reconoce como presencias con voluntad y capacidad de afectar. Estos atributos revelan una ontología relacional y pluralista donde la agencia se distribuye por todos los pliegues del mundo. Así, una práctica en apariencia económica adquiere dimensiones cosmológicas y éticas, en relación con otros no humanos que resultan constitutivos de su realización.

Palabras clave: Andes. Antropología. Producción de sal. Ontologías indígenas. Ojos de agua. San Miguel de Colorados, Argentina.

Abstract: This article examines the relation between *ojos de agua* (springs) and the salt workers of San Miguel de Colorados, Northwestern Argentina, focusing on cutting salt blocks. Based on ethnographic research, it shows that the *ojos de agua* are conceived both as subterranean springs and as powerful entities with agency, central to this socioproductive activity. Rather than being defined only as «natural water sources» they

are recognized as presences endowed with will and the capacity to affect. These attributes reveal a local ontology guided by relational and pluralist principles, where agency is distributed across the visible and invisible world. Within this framework, an apparently economic practice takes on cosmological and ethical dimensions through its entanglement with nonhuman others.

Keywords: Andes. Anthropology. Salt extraction: Indigenous ontologies. Water springs. San Miguel de Colorados, Argentina.

1. Introducción

El hachado de sal en pan es una práctica socioproductiva en Salinas Grandes, noroeste de Argentina, con una profunda temporalidad que se remonta a periodos prehispánicos y coloniales (Nordenskjöld, 1903; Madrazo, 1982; Bergesio & González, 2020). En la comunidad aborigen de San Miguel de Colorados, próxima al salar, esta labor se realiza siguiendo la misma cosmopraxis desde el *tiempo de los antiguos*. Al igual que el pastoreo y el cultivo, con los que mantiene múltiples vínculos, el hachado de sal en pan se inscribe en un mundo de agencias no humanas distribuidas en la morfología del paisaje circundante, como en otras regiones andinas (Bastien, 1978; Gose, 2004; Vilca, 2009).

Montañas, médanos, vertientes, lagunas y la tierra misma pueden manifestarse como presencias poderosas y sensibles al comportamiento humano, con reacciones estimuladas por acciones concretas o disposiciones afectivas. Estas reacciones pueden ser beneficiosas o adversas, favoreciendo la *crianza* de plantas, animales y minerales, o dificultándola con males que afectan la salud y la continuidad de estas actividades (Bugallo & Vilca, 2011). En el hachado de sal, estas agencias desempeñan un rol central, influyendo en la capacidad física de los salineros para adaptarse a las duras condiciones del salar.

En la labor salinera, la convivencia con estas presencias no humanas es, además, intensa, especialmente con los *ojos de agua* (vertientes subterráneas). A diferencia del cultivo y el pastoreo, donde las interacciones son más esporádicas, en las canteras se trabaja junto a ellos diariamente. Esto exige cuidados permanentes en la conducta (mantener el buen humor, no apresurar el ritmo) y la realización de convites (ofrendas de coca y libaciones con alcohol) para propiciar lo que los salineros denominan un *buen trato*[1], otorgándole al hachado de sal un carácter «ritualizado». No obstante, esta noción, como veremos, plantea dificultades analíticas en la descripción, al responder a una matriz ontológica, moderna y

[1] Los *ojos de agua* son visitados en fechas específicas del calendario agrofestivo, durante las cuales se los alimenta ritualmente. Fuera de esos momentos, el contacto suele ser contingente, como al transitar el campo mientras se pastorean los animales o en el curso de un viaje. Sin embargo, la atención y los cuidados rituales se mantienen constantes en ambos casos.

occidentalizada que las ciencias tienden a superponer a otras formas de comprender y componer el mundo (Descola, 2016).

En la antropología, esta matriz sitúa a las llamadas prácticas rituales, y los no humanos implicados, en el ámbito de lo «simbólico», interpretándolos como representaciones de otra cosa (cultura, sociedad, tradición) y negándoles una existencia propia (Latour, 1991; Viveiros de Castro, 1996). Esto ocurre a pesar de que, con frecuencia, nuestros interlocutores insisten en afirmar el carácter real de estas presencias y sus efectos. Este procedimiento ha permitido a las ciencias modernas estudiar otros «modos de existencia» (Latour, 2012) sin comprometer sus postulados naturalistas, según los cuales montañas y vertientes carecen de intencionalidad subjetiva por ser un atributo exclusivo de los humanos (*cf.* Descola, 2012).

Si tomamos en serio lo que los salineros dicen y hacen, debemos aceptar no solo que los *ojos de agua* tienen agencia subjetiva, sino que constituyen una parte integral de los procesos técnicos del hachado —tan indispensables como las herramientas utilizadas o los circuitos de intercambio y comercio en los que se integra—. Asumir esta postura supone explicitar, en el trabajo de campo y su posterior análisis, las condiciones ontológicas que sustentan estas relaciones locales (Holbraad, 2014); donde cualidades tangibles —compatibles con la política de la evidencia moderna (Weinberg et al., 2020)— e intangibles —que la desbordan— se presentan indistintamente como fenómenos reales con diferentes niveles de incidencia en el mundo.

El objetivo del presente artículo es mostrar, a partir de materiales etnográficos, que los *ojos de agua* «exceden» (*sensu* De la Cadena, 2010) los principios modernos que los definen unívocamente como «accidentes geográficos», «fuentes naturales de agua subterránea» o «elementos inorgánicos en un ecosistema de humedales». Pese a sus diferencias, todas estas definiciones comparten una condición común: se sustentan en la categoría incuestionada de «naturaleza».

Como desarrollaré en este texto, los *ojos de agua* son inmanentes a las formas y propiedades físicas del paisaje y, al mismo tiempo, lo trascienden. Señalan lugares, voluntades y fuerzas que solo cobran existencia en el marco del encuentro con un mundo ontológicamente distinto al de la naturaleza moderna; un mundo que no puede objetivarse mediante los métodos científicos habituales. Por esa razón, los conocimientos salineros suelen expresarse a través de la noción local de *experiencia*, entendida aquí como el efecto singular de vínculos humanos con actividades y espacios que —bajo ciertas circunstancias, a veces buscadas y otras involuntarias— revelan la presencia e intenciones de otros no humanos.

La realidad que se configura en el hachado de sal puede comprenderse como «enactuada» (Barad, 2007): no preexiste a los procesos interactivos, sino que emerge de ellos. En consecuencia, los elementos y propiedades que definen un fenómeno son producidos en el transcurso de la relación. Esto permite que los *ojos de agua* sean, según la situación,

vertientes, presencias sensibles, lugares peligrosos o recursos técnicos y turísticos, sin que ello implique ninguna contradicción. En términos de Deleuze (1968/2002), se trata de una «síntesis inclusiva» que articula perspectivas divergentes en un «todo no englobante» (Stolze, Lima, 2005; Viveiros de Castro, 1996), evitando la separación ontológica y la necesidad de optar entre alternativas aparentemente opuestas.

2. El hachado de sal

San Miguel de Colorados[2] se ubica en Salinas Grandes, en la Puna de Jujuy, a más de 3450 m s. n. m. Este salar de 212 km² se conecta con la laguna de Guayatayoc, formando una cuenca endorreica[3] y un ecosistema de humedales altoandinos. El paisaje está conformado por cuerpos de agua salada (cuyo tamaño varía estacionalmente), montañas y vegas dispersas en un entorno seco y frío, habitado por especies vegetales y animales adaptadas a estas rigurosas condiciones.

Se trata de una comunidad puneña compuesta por unas noventa familias dedicadas a distintas actividades socioproductivas y comerciales, como la agricultura (cultivo de forrajes y algunos tubérculos), la ganadería (bovinos, ovinos y caprinos) y la explotación salinera, que incluye tanto la extracción de sal como, desde el año 2014, el turismo comunitario vinculado al salar. Los coloradeños son ampliamente reconocidos por practicar el hachado de sal en pan, una técnica de profundas raíces temporales, estrechamente ligada a los antiguos viajes de intercambio (Cipolletti, 1984). Hasta hace poco más de una década, estas familias transportaban carne, sal y tejidos en caravanas de burros hacia distintas localidades de la Quebrada de Humahuaca, en la misma provincia de Jujuy, donde los intercambiaban por harina, verduras y frutas. Estos recorridos formaban parte de un conjunto de prácticas económicas, rituales y territoriales enraizadas en la tradición trashumante de este pueblo, articulando las canteras de sal con los corrales y los campos de pastoreo.

Actualmente, los viajes de intercambio ya no se realizan. Los coloradeños se abastecen mediante comerciantes que ingresan a la comunidad por rutas construidas a partir de los años noventa. Sin embargo, el hachado de sal persiste como una práctica de comercio a pequeña escala. Entre los cambios que trajo esta reconfiguración destaca la emergencia de la figura del *salinero*: personas dedicadas exclusivamente a la producción de sal para su venta, principalmente a ganaderos y pastores de otras regiones que la utilizan como suplemento dietético para sus animales. Antes eran las familias quienes hachaban la sal, tanto para el autoconsumo como para el *trueque*. Con el abandono del intercambio y el

[2] El trabajo de campo en San Miguel de Colorados inició en 2017, en el marco de mi proyecto de investigación doctoral. Hasta el momento cuento con más de doce meses de estancias etnográficas continuadas.

[3] Sistema de drenaje interno que conforma un área geográfica donde el agua no tiene salida fluvial hacia el océano, por lo que las lluvias se acumulan en lagunas y salares interiores, se infiltran en el terreno o se evaporan.

pasaje al comercio, los salineros asumieron un rol protagónico, aunque sin desvincularse del mundo pastoril, como señalaré más adelante[4].

En términos técnicos, el hachado de sal en pan consiste en cortar bloques de sal gema (de entre 20 y 25 kg) de la costra salina usando hachas, barretas y palas. La tecnología empleada, así como los principios cosmológicos en que se basa, se mantienen sin cambios sustanciales desde tiempos ancestrales (para una descripción etnográfica detallada, ver Miranda Pérez, 2022; 2024).

Hachar sal se considera un trabajo *pesado*, reservado exclusivamente a los hombres. Requiere de una *fuerza* y *resistencia* excepcionales para soportar las duras condiciones del salar: temperaturas bajo cero por la mañana y hasta 25 °C al mediodía. Además, la intensa reflexión de la luz en la superficie salina puede provocar el *surumpio* (pérdida parcial de la visión). Para prevenirlo, los salineros utilizan lentes oscuros, sombreros y máscaras faciales. Dada la exigencia física, aprender a gestionar el *ritmo* —la relación eficiente entre *fuerza* y *resistencia*— es considerado un aspecto clave en el aprendizaje del oficio. No obstante, el *ritmo* no refiere únicamente al desempeño corporal, sino también a las disposiciones anímicas y conductuales que deben acompañarlo:

> Coquear, tomar la ulpada[5], dialogar, charlar. Siempre tiene que haber un diálogo. Ser bromista, charlar, reír un poco. Porque el trabajo es pesado, por eso nosotros también tenemos que tener un buen humor al trabajo en la salina (Rodolfo, salinero, Mina Esperanza, 2018).

El *buen humor* es una condición indispensable para adquirir un cuerpo que *no se canse* y mantenga el *ritmo*. Este cuerpo se constituye mediante el dominio técnico de las herramientas y el sostenimiento de un estado de ánimo específico, propiciado por el consumo diario de ciertas sustancias:

> Tú coqueas, vos llegas y es como si te daría un aliento fuerza, como si te darían ganas de trabajar. Cómo te puedo decir, te sentís más animado. La ulpada te hace como si te estuviera dando energía (Rodolfo, salinero, Mina Esperanza, 2018).

Este consumo no se limita a los salineros y también incluye a las entidades no humanas presentes en las canteras:

> Dar un poco de ulpada, ofrendarle coca a la Pacha [referencia local abreviada a Pachamama]. Nos sentamos a coquear, a charlar con la tierra y los ojitos de agua.

[4] La transformación de la sal de una economía de intercambio a una mercantil es más compleja de lo que es posible desarrollar en este trabajo. No obstante, vale señalar que ni el rol de las familias ni las relaciones de reciprocidad han desaparecido de las prácticas comerciales actuales; más bien, se han desplazado, concentrándose en el vínculo de los salineros con la organización comunitaria y, especialmente, con Pachamama y los *ojos de agua* en el salar.

[5] La *ulpada* es una infusión tradicional del norte argentino elaborada con harina de maíz tostado, agua y azúcar. A veces se le agrega un poco de alcohol para convidar a Pachamama durante las *challas* (libación ritual de bebidas para pedir protección, fortuna y permiso). Se dice que la *ulpada* jamás debe faltar en los viajes porque *da fuerza* y ayuda a combatir el apunamiento en personas y animales.

> Cuando no compartís ellos, no te da buena calidad de sal, no hacés rápido el trabajo, te cansás (Rodolfo, Mina Esperanza, 2018).

Compartir coca y *ulpada* con Pachamama y los *ojos de agua* forma parte de un protocolo de relacionamiento orientado a viabilizar la producción de sal: evitar el cansancio y encontrar *vetas abundantes* es imprescindible. El hachado se sostiene mediante una lógica reciprocitaria que se expresa en un código culinario (Levi-Strauss, 1966; Pazzarelli, 2016). Alimentos y bebidas abren un canal de comunicación con presencias y atributos no humanos, incorporables a los cuerpos y actividades humanas gracias al acto de ingerir las mismas cosas. Por ello, la *ulpada* y la coca son omnipresentes en la vida cotidiana de la puna jujeña, aunque adquieren un papel crítico en el trabajo y en aquellas situaciones (festivas o rituales) donde la posibilidad de contacto con no humanos es mayor, como cuando se está inmerso en el paisaje. Al transitar por cerros, *huáncares* (médanos) y el salar se recomienda:

> Ir bien coqueado y cargando ulpada encima para estar guapo [vigoroso física y espiritualmente], porque son lugares fuertes donde Pachamama y el Diablo te pueden agarrar (Natividad, pastor y curandero, Colorados, 2018).

El uso de las cualidades preventivas y comunicativas de estas sustancias se intensifica en el contexto del trabajo con la sal, debido a la presencia activa de Pachamama y los *ojos de agua*. Cada día, antes de comenzar la jornada, los salineros les ofrecen hojas de coca y *ulpada* para *pedir permiso*, así como *fuerza* y *suerte*, con el fin de conjurar el agotamiento y propiciar la *abundancia*.

Más adelante, me detendré en la relación específica de los salineros con los *ojos de agua* y en cómo esta pone de relieve la ambigüedad de los beneficios y peligros involucrados en la comunicación entre humanos y no humanos en el hachado de sal. Por ahora, basta señalar que el consumo de ciertas sustancias, el pedido de permisos y la gestión cuidadosa de los afectos corporales y psíquicos buscan propiciar y sostener una conexión voluntaria y adecuada —al menos desde la perspectiva humana— con un «espacio vivo» (Bugallo & Vilca, 2011; ver también Arnold, 2020), habitado por voluntades poderosas cuyas intenciones y acciones no son del todo previsibles ni controlables.

3. Lugares fuertes y horas fuertes

En San Miguel de Colorados, el paisaje está atravesado por *lugares fuertes* y *horas fuertes* que propician encuentros involuntarios con Pachamama y otras entidades. Cerros, *huáncares* y salares son umbrales que comunican con dimensiones intangibles de un mundo intencionado, que solo se revela al entrar en contacto con él (Taylor, 1995; ver también: Cruz, 2006).

Transitar el salar a ciertas horas, especialmente durante la madrugada, es peligroso. Ya sea a pie o en vehículo, se considera que es fácil perderse, sufrir un accidente o regresar a

casa *asustado* —una afección que deriva en insomnio crónico y episodios de desestabilización emocional que pueden llevar a la *locura*—. Los *lugares* y *horas fuertes* son aquellos donde la presencia de Pachamama, el Diablo y los *ojos de agua* se vuelve particularmente intensa, haciendo casi inevitable la conexión con ellos. Estos encuentros se caracterizan por alterar, de forma repentina, las condiciones ontológicas de la realidad tangible:

> A las seis de la mañana, a la una, dos, tres de la mañana, son horas fuertes. Si vos andás por la salina, te desorientas mal. Aunque vos tengas las luces delante tuyo te perdés; es como si cambiara el camino, ya no es el mismo y no podés volver (Haideé, guía indígena, Salinas Grandes 2025).

Habitualmente, estas horas y lugares son evitados, salvo en casos de necesidad, como un viaje impostergable. En tales circunstancias, se aconseja pasar tranquilo, bien coqueado y realizar las *challas* pertinentes a la *Pacha* y los *ojos de agua* para *pedir permiso* y evitar que estos *se enojen* y te *asusten* o *agarren* (enfermen)[6]. Por eso, uno de los pasos para curar el *susto* y la *agarradura* consiste en ofrendar coca y alcohol en el lugar del encuentro, debido a que la afección es consecuencia de haber transitado de forma descuidada e irrespetuosa.

Sobre un hombre que chocó su auto en un *ojo de agua* y, desde entonces, comenzó a tener problemas económicos y de salud, una coloradeña, amiga suya, me contaba:

> Nosotros le dijimos «tenés que challar el lugar, no estés así, si no la Pacha no te va a dejar salir, te va a tener agarrado, no te va a largar hasta que lo challes bien, vas a perder algo, algo te va a pasar». Él no nos hizo caso y hace poquito, nuevamente, volvió a chocar. Ha destrozado el vehículo, lo perdió todo. Ese es el ojo que no ha soltado (Haideé, guía indígena, Salinas Grandes 2025).

Enfermedades y desgracias se entienden como efectos de una comunicación fallida entre dimensiones ontológicamente diferenciadas, pero conectadas, de la realidad. El potencial peligro que representan los *ojos de agua* radica en su condición de umbrales: espacios donde el vínculo con lo no humano puede ocurrir de forma imprevista y descontrolada. Otros relatos sobre Salinas Grandes también describen la existencia de un mundo distinto, normalmente imperceptible, que bajo ciertas circunstancias se puede manifestar como una realidad tangible.

[6] El *susto* conlleva la pérdida del *ánimu* (o *ánimo*), componente vital que otorga movimiento y salud. Ante una impresión fuerte o un miedo repentino —caídas o encuentros con entidades no humanas—, el *ánimu* puede desprenderse del cuerpo. Una afección vinculada es la *agarradura*; su diferencia crucial radica en la agencia del territorio: mientras el *susto* puede ser fortuito, en la *agarradura* el *ánimu* es atrapado y retenido intencionalmente por la *Pacha* u otras entidades del paisaje.

Paula, una experimentada pastora, me compartió la siguiente historia sobre su padre: una vez, regresando de hachar sal *machado* (ebrio[7]), se cruzó con una señora rubia, muy bonita, de ojos verdes y vestido elegante, que le dijo que, si no la *challaba bien*, no iba a poder pasar. El hombre hizo las libaciones correspondientes y llegó a su casa sin problemas. Al preguntar quién era esa mujer y qué hubiera pasado si no tiraba coca y alcohol, Paula me respondió: «era la Pacha y si no hacía como corresponde se lo hubiera comido, lo hubiera jalado ahí no más para abajo». Cuando repregunté qué hay debajo del salar, contestó: *riqueza*. Y agregó: «de ahí viene la sal. También es donde están todos los animales de la Pacha, que pastean como si la salina fuera su corral».

La *riqueza* del salar refiere tanto al valor económico de la sal como a la existencia de un mundo paralelo, reflejo invertido del nuestro, donde son los no humanos los que pastorean. Estos animales/riqueza de Pachamama, además, pueden influir en los animales/riqueza de las personas. La conexión es posible gracias a que las potencias fértiles del «abajo de la tierra» son potencialmente transferibles a los corrales domésticos:

> En salinas hay un montón de animales, pero son visiones que vos ves con tus ojos. Venís con dos o tres compañeros; los otros, si no tienen fe, no lo ven. Hay una persona que ve los animales: ve los caballos, las vacas, los toros. Ellos salen a comer a las orillas del carrizo. A las doce de la noche salen los animales en la salina, eso es verdad. Si vos querés tener eso, tenés que tener fe, tenés que challar bien la salina y sacar los animales de ahí. Salen afuera, entonces ya son animales de verdad, ya te volvés rico en animales. Por eso, cuando sacas esos panes con huequitos, que parecen como si los animales de la Pacha lamieran desde abajo, se dice es suerte. Antes se llevaban esos panes a las casas, para poner en los corrales, para el multiplico de la hacienda. Además, también da suerte para la sal (Abdón, pastor y catequista, Carrizal, 2023).

La noción andina de *suerte* alude a la capacidad de las personas para desplegar exitosamente aspectos de la vida socioproductiva. En la *crianza* de animales, esta se manifiesta en relaciones de «afinidad» entre ciertos individuos y determinadas especies, destacando su carácter «propiciatorio» (Bugallo & Vilca, 2011). Para los salineros, dicha afinidad se asocia a los buenos vínculos que logran establecer con Pachamama y los *ojos de agua*, los cuales favorecen el hachado de sal. En este contexto, la *suerte* también refiere al esfuerzo continuo que las personas hacen para mantener una comunicación voluntaria con las entidades no humanas de sus entornos de trabajo.

Como sugiere la cita, la conexión entre la *crianza* de animales y la sal —expresada en el uso de la noción de *suerte*— se funda en una naturaleza ontológica común: animales y sal son efecto de la *riqueza de la tierra*. Como ya he mencionado, esta *riqueza* remite a las potencias genésicas de un mundo no humano, invertido y parcialmente invisible, que solo

[7] Otra condición que favorece los malos encuentros es recorrer estos lugares solo, triste o *machado*, es decir, en situaciones de vulnerabilidad física, anímica y relacional.

se vuelve evidente a través de la experiencia relacional; y cuyos efectos, dada la contingencia de toda relación, pueden ser tanto benéficos como perjudiciales.

Esta ambigüedad también se manifiesta en la valoración moral que los coloradeños hacen de la *riqueza* proveniente de la sal y de quienes la trabajan. Los salineros son vistos como portadores de una *fuerza* y *resistencia* sobrehumanas, capaces de producir y acumular fortuna. Pero, al mismo tiempo, se los describe como impredecibles, propensos al *quilombo* por el consumo excesivo de alcohol y vulnerables a tener accidentes que ponen en riesgo sus vidas. Este comportamiento es frecuentemente interpretado como una forma de *locura*. Con la sal ocurre algo similar: es *riqueza* porque, al igual que la *madre tierra*, permite comer, multiplicar los animales y mejorar los proyectos personales y comunitarios. Sin embargo, también enferma y hace perder la razón a los hombres, debido a su conexión con el Diablo:

> N: Porque la mina es el Diablo pue'.
>
> Yo: ¿No es de la Pacha la salina?
>
> N: Es de la Pacha y todo, vos lo challas, por eso el Diablo te deja trabajar. Donde hay riqueza, él está primero (Natividad, pastor y curandero, Colorados, 2018).

El vínculo entre la conducta salinera y la capacidad generativa de Pachamama y el Diablo resuena con la experiencia minera en otras regiones de los Andes. Absi (2005) muestra que el «quiebre» de algunas etiquetas sociales entre los mineros bolivianos responde a una transferencia de cualidades procedentes de los seres que administran la fertilidad del subsuelo. Los mineros alimentan al «tío» —entidad no humana, dueña del mineral— con cigarrillos, alcohol y coca a cambio de «fuerza» y «hermosas vetas» para trabajar. No obstante, el incremento de estas aptitudes es acompañado por una tendencia a despilfarrar el dinero en alcohol, apuestas y peleas. A través del culto subterráneo, los cuerpos mineros se conectan con las potencias generativas del «inframundo», ligadas a la «riqueza» y al universo diabólico y presocial de los «saqras».

En Salinas Grandes no se habla del «inframundo» ni de lo «saqra». Pachamama no se contrapone a una figura como la del «tío»; y su relación con el Diablo se caracteriza por la indeterminación: no adquiere una forma completamente diferenciada. Ambos cohabitan los mismos espacios y comparten propiedades similares, como la capacidad de generar *riqueza* o provocar enfermedades. Esta ambigüedad se vuelve especialmente visible en el trabajo con la sal. En este contexto, Pachamama y el Diablo aparecen como dos caras de una misma potencia genésica: la primera, promotora de la reproducción de la vida social; la segunda, manifestación del riesgo que conllevan las cualidades excesivas y no humanas de esa misma potencia.

Desde esta perspectiva, y siguiendo a Allen (2016; 2020), puede decirse que Pachamama y el Diablo poseen una consistencia «fractal», donde la diferencia entre ambas caras se

replica en el interior de cada una. Ambos pueden expresar la oposición entre génesis y destrucción, tanto como desdoblarse a nivel individual en gestos benéficos y perjudiciales. Este continuo proceso de escisión —externo e interno a cada entidad y pliegue del mundo— se actualiza cotidianamente en las canteras de sal. Es, asimismo, una clave para comprender las propiedades ontológicas de los *ojos de agua* en Salinas Grandes. Aunque se distingan físicamente de Pachamama, no se disocian de ella ni del Diablo debido al carácter recursivo de sus relaciones. Por ello, según las circunstancias, sus efectos y atributos pueden intercambiarse. Incluso los síntomas del *susto* y la *agarradura* son los mismos, independientemente de si el contacto fue con Pachamama, el Diablo o los *ojos de agua*.

Finalmente, la relación entre la *hacienda*[8] de Pachamama en el salar y la *crianza* en los corrales humanos resuena con mitos que sitúan a lagunas y acuíferos como lugares de origen de las llamas y otros animales. En la cosmología andina, el agua conecta el mundo de arriba («hanan pacha»), el mundo terrestre («kay pacha») y el mundo de abajo («urin pacha»); en este último caso, a través de las aguas subterráneas que afloran del interior de la tierra, como los *ojos de agua*. Esta cualidad relacional —que permite a este elemento fluir entre distintos espacios del cosmos— la convierte en un vehículo privilegiado de contacto entre los humanos y las potencias divinas responsables de la vida y su reproducción en la esfera terrestre, por ejemplo, mediante el otorgamiento de las llamas para su *crianza* (Sherbondy, 1982; Gose, 1993; Duviols, 2003). Algunos mitos sobre lagunas de agua salada, veneradas ritualmente por proveer sal, incluso invierten la fórmula colocando a los animales como punto de origen. Polia (1999) menciona un relato del siglo XVII sobre el origen de tres lagunas saladas en Perú a partir de la orina de tres llamas blancas, que, tras esa acción, se hundieron en la tierra. Desde entonces, estos animales se asocian con el mundo ctónico de los antepasados, y la dimensión oscura, húmeda y germinal que dio inicio a la vida y a los productos necesarios para la domesticidad.

Cabe preguntarse si Salinas Grandes no comparte propiedades ontológicas que la acercan a un cuerpo de agua salada dotado de una interioridad, cuyo acceso serían los *ojos de agua*. Además, la interacción entre las diferentes esferas de la cosmología andina no siempre responde a un principio morfológico —como en el caso de las minas de socavón—, sino también a la superposición simultánea de dimensiones visibles e invisibles (Allen, 1982; 1988). *Arriba* y *abajo* y *adentro* y *afuera* pueden entenderse como pliegues virtuales de la realidad que se actualizan en determinados lugares y momentos, posibilitando el contacto, voluntario o involuntario, entre potencias humanas y divinas.

Más allá de esta hipótesis, lo importante es subrayar que en Colorados los *ojos de agua* no pueden entenderse separados de las fuerzas genésicas que habitan el interior del salar. Esta conexión es la que los hace tributarios de modulaciones benéficas —vinculadas a la

[8] *Hacienda* es una noción local que designa el conjunto de animales de cría —especialmente camélidos (llamas) y ganado ovino y caprino (ovejas y cabras)— que constituyen la base socioproductiva de las unidades domésticas.

reproducción de la vida doméstica— y modulaciones diabólicas —relacionadas con comportamientos antisociales y salvajes—.

4. Salineros y ojos de agua

Los salineros afirman que el hachado depende de un *saber tratar bien* a las distintas presencias no humanas que habitan sus lugares de trabajo. Este saber se manifiesta como un acto sociocomunicativo que implica un intercambio consciente de palabras, afectos y sustancias:

> Mis abuelos me enseñaron eso, por eso nosotros le echamos coca, que coquee el ojo, que no me agarre. Hay partes por allá abajo [en el salar], donde vos te sentás y él empieza como a tirar tierrita, así, agua para arriba. Pero vos tenés fe, le charlás, él se va bajando, bajando, despacito, y queda así, como este [señalando un ojo de agua al frente nuestro], normal visto. Tenés que echarlo coca y charlarlo, así él se siente apaciguado, porque si no él piensa que vos lo estás atacando (Rodolfo, salinero, Mina Esperanza, 2018).

El objetivo de estos gestos es hacerle saber a los *ojos de agua* que no son una amenaza, evitando así que los *asusten* o *agarren*:

> Te agarra, qué se yo, un grano. Te empieza a salir un grano acá [señalándose la cara] y se va haciendo como esto [señalando el ojo de agua], como un pozo, se va haciendo como un ojo. Y si no, te sale grano en todo el cuerpo. Vos cuando sos respetuoso, lo charlás, no pasa nada, él es tranquilo (Rodolfo, salinero, Mina Esperanza, 2018).

La enfermedad es resultado de un malentendido, donde los *ojos de agua* interpretan a los salineros como un peligro. A su vez, se la describe como un intercambio descontrolado, en el que cualidades no deseadas son transferidas a los cuerpos. Si el diálogo es adecuado, la transferencia resulta beneficiosa. A cambio de tratarlos bien, los *ojos de agua* estimulan la producción:

> Entonces nos ponemos a charlar y le echamos coquita, él ya se siente feliz. Él ya te da una veta mejor y capaz que en una hora hagas una semejante cantidad y no sentís cansancio, nada (Rodolfo, salinero, Mina Esperanza, 2018).

El trabajo es comprendido como una forma de afectación recíproca en la que el *buen humor*, el *cariño* y el *respeto* no están disociados de los fundamentos técnicos del hachado. Esta descripción concuerda con lo que algunos autores han señalado sobre las prácticas socioproductivas andinas, conceptualizándolas como un intercambio vital entre comunidades humanas y no humanas. Desde esta perspectiva, los rituales operan como un dispositivo para establecer contactos controlados con las potencias generadoras del mundo, con el propósito de «criar la vida» (Van Kessel & Condori Cruz, 1992).

Saber tratar bien implica, entonces, la habilidad de acompañar y modular las mutuas afectaciones con Pachamama y los *ojos de agua*, cuyas reacciones pueden, en ciertas circunstancias, volverse dañinas o desencadenar infortunios. Estas transferencias e intercambios son inherentes al aprendizaje del oficio y no pueden ser «purificados» en esferas separadas (Latour, 1991). Por ejemplo, los salineros experimentados enseñan a los más jóvenes cómo hablar y alimentar a estas entidades, del mismo modo en que les enseñan a abrir un banco de sal o concluir una *buena venta.*

5. Una consistencia plural

Desde la geomorfología salinera, los *ojos de agua* abastecen de salmuera y barro al salar. A través de sus *venas* (grietas), estos elementos recorren la superficie salina, expuestos al sol y al viento, hasta cristalizarse y *criar la sal*. Por otro lado, su presencia exige tomar decisiones técnicas: no se hacha cerca de ellos, porque cuanto más próximo, más gruesa y dura es la sal.

Los *ojos de agua* presentan cualidades tangibles —atendidas en las labores cotidianas y en parte coincidentes con las descripciones geológicas y mineras modernas—, entrelazadas con dimensiones intangibles —como el *humor*, la *fe* o la *suerte*—. No se definen exclusivamente por un tipo de atributo u otro, sino por la coexistencia de ambos, aunque no siempre de forma simultánea ni con el mismo grado de incidencia en la experiencia de quienes se vinculan con ellos. Para un salinero, reconocer las funciones «físicas» y las facultades «sensibles» de estas entidades resulta indispensable para constituir el cuerpo técnicamente especializado que demanda su oficio. En cambio, para el hombre que chocó su auto, el encuentro reviste un carácter distinto: se trata de un no humano con el que debe remediar una comunicación fallida, cuyos efectos comprometen su salud y proyectos. Para una pastora, es todo eso y una fuente de agua esencial para sus animales.

En Salinas Grandes, algunos *ojos de agua* forman parte de un circuito turístico ofrecido en el marco de un emprendimiento comunitario. En estos recorridos, los guías indígenas los presentan como vertientes subterráneas de agua natural de origen volcánico, siguiendo las descripciones científicas que aprendieron en distintos talleres de formación. En general, hay escasas menciones a su naturaleza cosmológica e intencional. No obstante, sería un error interpretar esta alternancia desde una lógica excluyente. Cada agosto, tanto guías como miembros de San Miguel de Colorados alimentan ritualmente estos *ojos de agua* para agradecerles el año transcurrido, del mismo modo que lo hacen los salineros en las canteras de sal durante estas fechas. Así como se vende la sal, también se venden las visitas a las vertientes: reconocer su valor comercial no supone negar la *riqueza* vital y no humana de la que provienen y de la cual, en última instancia, dependen.

Esta pluralidad ontológica es reconocida por las propias comunidades de Salinas Grandes. En el *Kachi Yupi. Huellas de sal* (Comunidades Aborígenes de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc, 2015) —protocolo local para el ejercicio del derecho a la

consulta previa, libre e informada— se define la «minería indígena de sal» como un modelo de «uso racional de la "naturaleza"». No obstante, se afirma que los *ojos de agua* son «autoridades que hay que respetar, son sagradas porque son fuente de vida, para tocarlos antes hay que *hallarlos*, pedirles permiso» (p. 13).

Este documento busca inscribir el salar, Pachamama y los *ojos de agua* como «fuentes de vida», sintonizándolos con el lema «agua es vida», ampliamente utilizado en contextos de conflictos socioambientales. La noción del *agua* como principio de reproducción de la vida orgánica remite a premisas de la ecología científica y constituye un argumento crucial en las disputas legales y mediáticas. El *Kachi Yupi* comprende el carácter «sagrado» de este principio en las ontologías naturalistas, así como su potencial de traducibilidad con las prácticas de *crianza* andina.

En este marco, el agua emerge bajo múltiples formas: elemento indispensable para la vida en términos económicos y ecológicos, derecho humano básico y entidad poderosa con la que se debe establecer relaciones sociales y políticas. Esta coexistencia no supone que estas definiciones sean equivalentes ni intercambiables en cualquier contexto. Las particularidades de cada relación son las que determinan qué formas y definiciones ocuparán el lugar de «figura» y cuáles quedarán de «fondo», sin por ello obviar su existencia o la posibilidad de invertir su lugar (Wagner, 1981).

6. Conclusiones

En la última década, Salinas Grandes se ha convertido en el epicentro de conflictos socioambientales entre Estado, empresas y comunidades indígenas, en torno a proyectos mineros de litio. *Kachi Yupi* es a la vez una expresión de estos conflictos y un intento de articular saberes locales con los conocimientos expertos que el mundo moderno exige para tomar en serio estos reclamos. Una de las tareas clave de esta articulación consiste en traducir la experiencia indígena del mundo a una *política de la evidencia*, apoyada en principios jurídicamente demostrables y científicamente universales (Latour, 2012; Stengers, 2005). En particular, la distinción entre dimensiones simbólico-culturales, propias de la vida humana, y dimensiones materiales, que estructuran las condiciones objetivas de la realidad: la oposición «naturaleza-cultura». El papel del agua en la reproducción de la vida puede probarse en un tribunal con estudios científicos; el deseo de los dioses, no.

Esta tensión ha sido discutida por Li (2017) al analizar las prácticas de resistencia de comunidades andinas frente a proyectos mineros en Perú, donde se ven obligadas a traducir la defensa de los «apus» —entidades no humanas poderosas— en la defensa de cerros que contienen agua, esencial para la vida local. Esta equivalencia traductiva no niega la existencia de los «apus», sino que produce una «equivocación» (Viveiros de Castro, 2004): genera las condiciones para conectar lo que importa a unos —cerros con voluntad— con lo que importa a otros —el agua como fuente de vida—. La capacidad de operar con múltiples registros de verdad revela un rasgo central de las ontologías

andinas: su carácter relacional y plural. Son las lógicas procesuales e incluyentes de sus concepciones y prácticas de realidad las que permiten que distintas actualizaciones ontológicas coexistan. Como escuché decir a un salinero a un geólogo: «ustedes tienen su verdad de la salina y no la negamos, solo que nosotros también tenemos la nuestra».

El hachado de sal remite a una realidad «pluralista» (James, 1909/2009) que desborda la oposición «naturaleza-cultura», como a la idea de principios únicos capaces de esclarecer el devenir de los fenómenos. Describe una red móvil de experiencias, eventos y elementos que se relacionan de forma contingente. No hay un orden subyacente que lo explique todo, sino una multiplicidad de realidades interconectadas, aunque también parcialmente diferenciadas. Por eso, la categoría andina de *suerte* sitúa el deseo de las personas por propiciar conexiones «fértiles» como centro de sus preocupaciones cosmoprácticas. La realidad es el resultado de encuentros que, según cómo son experimentados, configuran distintos seres, fenómenos y mundos (Barad, 2007). En este marco, los *ojos de agua* son «excesivos» (*sensu* De la Cadena, 2010): pueden actualizarse como presencias no humanas poderosas en la *crianza*, fuentes ecológicas de agua en un conflicto minero o atractivos turísticos. Su definición responde a una «síntesis inclusiva» (Deleuze, 1968/2002), ajena a las «alternativas infernales» que caracterizan la modernidad occidental (Stengers, 2007).

Tomar en serio a los salineros supone que la cuestión no es juzgar si una descripción se ajusta más o menos a las leyes que explican el mundo, sino discernir y cultivar los vínculos que permiten ampliarlo y volverlo más habitable, en especial para aquellas entidades que no resisten las pruebas de la evidencia y que, sin embargo, constituyen su fuente de vitalidad.

Referencias

Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. IRD.

Allen, C. J. (1982). Body and soul thought. *Journal of Latin American Lore, 8*(2), pp. 179-196.

Allen, C. J. (1988*). The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press.

Allen, C. J. (2016). The Living Ones Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72 (4), pp. 416-441. https://doi.org/10.1086/689293

Allen, C. J. (2020). Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras. En O. Muñoz Morán (Coord.), *Andes: Ensayos de etnografía teórica* (pp. 193-226). Nola Editores.

Arnold, D. (2020). Envolturas generativas: Procesos vitales en los Andes meridionales. En O. Muñoz (Coord.), *Andes: Ensayos de etnografía teórica* (pp. 163-192). Nola Editores.

Bastien, J. W. (1978). *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. West Publishing Co.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822388128

Bergesio, L., & Gonzales, M. N. (2020). Los viajes de intercambio y las ferias: Relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina). *Estudios Atacameños*, *65*, pp. 407-427. http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0034

Bugallo, L., & Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimu: Salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 11. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781

Cipolletti, M. S. (1984). Llamas y mulas, trueque y venta: El testimonio de un arriero puneño. *Revista Andina*, *2*, pp. 513-538.

Comunidades Aborígenes de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc. (2015). *Kachi Yupi: Huellas de la sal. Procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado para las comunidades indígenas de las Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc* [Protocolo]. https://farn.org.ar/kachi-yupi-huellas-de-la-sal/

Cruz, P. (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos: Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, *Bolivia. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 11*(2), pp. 35-50.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology, 25*(2), pp. 334-370. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy y H. Beccacece, trads.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1968).

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Descola, P. (2016). *La composición de los mundos*. Capital Intelectual.

Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII (con documentos anexos)*. Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Gose, P. (1993). Segmentary state formation and the ritual control of water under the Incas. *Comparative Studies in Society and History*, *35*(3), pp. 480-514.

Gose, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Mamahuaco.

Holbraad, M. (2014). Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi: Revista de Antropología Social*, *18*, pp. 127-139.

James, W. (2009). *Un universo pluralista: Filosofía de la experiencia* (S. Puente, trad.). Editorial Cactus. (Obra original publicada en 1909).

Latour, B. (1991). Nunca fuimos modernos. *Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI editores.

Latour, B. (2012). *Investigación sobre los modos de existencia*. Una antropología de los modernos. Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1966). The culinary triangle. *Partisan Review, 33*, pp. 586-596.

Li, F. (2017) *Desenterrando el conflicto. Empresas mineras, actividades y expertos en el Perú*. IEP.

Madrazo, G. B. (1982). *Hacienda y encomienda en los Andes. La puna argentina bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Fondo Editorial Universidad Nacional de Jujuy.

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*, pp. 1-43. https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0037

Miranda Pérez, J. M. (2024). *Las verdades de la sal: Crianza, organización y conflictos cosmoterritoriales en una comunidad de la Puna de Jujuy* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Córdoba. Repositorio Digital Universitario. https://rdu.unc.edu.ar/items/dd71358a-5a2a-4b27-b85b-37a7abe514ff

Nordenskjöld, E. (1903). Extracción precolombina de sal en la Puna de Jujuy. *Historia, 1*(1), pp. 228-235.

Pazzarelli, F. (2016). La equivocación de las cocinas: Humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales. *Revista de Antropologia*, *59*, pp. 49-72.

Polia Meconi, M. (1999). La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo *Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sherbondy, J. (1982). El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Allpanchis*, *20*, pp. 3-32.

Stengers, I. (2005). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review, 11*(1), pp. 183-196. https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459

Stengers, I., & Pignarre, P. (2007). *Capitalist sorcery: Breaking the spell*. Palgrave Macmillan.

Stolze Lima, T. (2005). *Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva*. Editora UNESP; ISA; NuTI.

Taylor, G. (1995). *Rites et traditions de Huarochiri. Éditions L'Harmattan.*

Van Kessel, J., & Condori Cruz, D. (1992). *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium.

Vilca, M. (2009). Más allá del «paisaje»: El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy, 36*, pp. 245-259.

Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. University of Chicago Press.

Weinberg, M., González Gálvez, M., & Bonelli, C. (2020). *Políticas de la evidencia: Entre posverdad, objetividad y etnografía. Antípoda, 41*, pp. 3-27. https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.01

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana, 2*(2), pp. 115-144. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 1*(2), pp. 3-22.

Declaración de uso de herramientas de IA
El presente artículo fue escrito íntegramente por el autor, con la ayuda de herramientas de IA. Se utilizó ChatGPT únicamente para la corrección del texto. Luego de utilizar las herramientas mencionadas, el autor ha revisado y verificado la validez de los datos presentados y asume plena responsabilidad de los contenidos publicados.

Declaración de posibles conflictos de intereses
El autor declara que no tiene conflicto de intereses.

José María Miranda Pérez

Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente, becario posdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desde 2018 desarrolla investigaciones etnográficas en el noroeste argentino, enfocándose en las relaciones de las poblaciones locales con los salares altoandinos en escenarios de conflictos por proyectos extractivistas.

Correo: josemari199@hotmail.com

Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente.
N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Cómo citar: Miranda Pérez, J. M. (2026). "Saber tratar bien". Ojos de agua y relaciones humanos/no humanos en el hachado indígena de sal en la puna argentina. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), D-003. https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D003