

## I. FORMULACIÓN – DISCUSIÓN TEÓRICA

### Introduciendo: pensar ‘la vida social’ desde el “hacer familia” en la tradición aymara

El propósito general del presente proyecto es elaborar una investigación antropológica crítica e integradora de lo que es “la vida social” en su sentido más extendido, mediante un estudio etnográfico del “hacer familia” en la tradición aymara, tanto en Chile como en Bolivia. Abordamos lo social a partir de las maneras de las que las personas se mueven e involucran activamente en un mundo relacional, no solo ‘respondiendo’ a las vidas de otros seres humanos sino también a los otros procesos e integrantes de la vida (Ingold 2010, 2015). Específicamente, en esta investigación se enfocarán las prácticas que, en las familias aymara, educan o habilitan hacia un con-vivir plenamente ecológico. Empíricamente, investigaremos tal con-vivir a lo largo de sus cambiantes y heterogéneas puestas en práctica en el Occidente de Bolivia y el Norte de Chile. Todas estas prácticas pertenecen a una misma tradición, tanto histórica como geográficamente (Murra 1974, Tassi et al. 2012), aun si se producen en distintas situaciones de compleja interculturalidad, sobre todo en los contextos urbanos (De Munter et al. 2009). Para ser exhaustivos, se considerarán también informaciones bibliográficas sobre otras regiones con presencia aymara –por ejemplo la región circunlacustre del Titicaca peruano. Nuestro cauce teórico se inspira principalmente en la obra del antropólogo británico Tim Ingold sobre una antropología de la vida (de Munter 2016a y 2018, Ingold 2018). “La vida” se concibe en términos de “líneas de vida” que entrelazan continuamente a seres vivos, otras presencias y cosas que co-constituyen una “malla” de vida abierta, a través del tiempo y del espacio. Las pistas propuestas por Ingold se pondrán en diálogo con los trabajos de una larga tradición de científicos sociales que estudiaron cómo mediante prácticas cotidianas y rituales se aprende “co-participativamente” (Lave 1991) a tejer mallas de “convivialidad” (Overing 2000, R. Rosaldo 2006), de reciprocidad (Temple et al. 2003), de “sympoiesis” e “interspecies relationalities” (Haraway 2016), de “care” e “interdependency” (Puig de la Bellacasa 2017) o, pensado directamente desde las prácticas sociales aymara, de “cosmo-convivencia” (Yampara 2011).

### Aprender con familias aymara en Chile y Bolivia.

‘Lo aymara’ en el Norte Grande de Chile y en el Occidente de Bolivia corresponde a situaciones bastante diferentes entre sí. En Chile se trata de una minoría demográfica, bastante chilenezada, con una muy deteriorada situación del idioma aymara (Mamani 2005); en Bolivia vemos un grupo mayoritario, políticamente emancipado cuyas prácticas descolonizadoras son ampliamente reconocidas (Ticona 2005, Rivera 2010). También hay importantes similitudes, por ejemplo en cuanto a las influencias supuestamente ‘culturizadas’ de ciertos movimientos religiosos (González 1980, pero Prado 1997). Luego, se destacan las dinámicas trashumantes entre ambas zonas, con un constante tráfico económico de carácter transfronterizo (Tassi et al. 2012, González & Ovando 2008) y una importante presencia -intermitente o permanente- de aymara bolivianos en los valles y ciudades en el Norte chileno, lo que se traduce en lazos familiares plenamente activos *entre* localidades chilenas y bolivianas (Borie et al. 2008, Grebe 1986, Chipana 1986). Estamos en presencia de los dinámicos resultados de lo que Albó llamó “esta doble influencia: una más centrípeta “pan-aymara”, como resultado de la larga historia común y otra más centrífuga, como resultado de la inserción de cada sector en la historia diferenciada de su diversa matriz estatal” (Albó 2002:67; ver también Morin & Santana 2006). Aquí hablaremos, de manera general, de “lo aymara”, considerando que, por debajo de las diferencias, muchas costumbres se comparten, a pesar de las tensiones interculturales –también entre aymara ‘bolivianos’ y ‘chilenos’- y las dinámicas aculturadoras (Carrasco & Gavilán 2006, Gundermann & González 2009’, Chamorro 2013).

### Dos dimensiones investigativas entrelazadas para repensar “la vida social” desde “lo aymara”.

En una *primera dimensión etnográfica*, este proyecto se propone investigar el ‘estado’ actual de las prácticas del “hacer familia” en los grupos aymara tanto en Bolivia como en Chile, lo cual en algunos casos implicará también estudiar las relaciones que se dan a través de y entre ambas zonas.

En su *segunda dimensión, de corte teórico-epistemológico* pero siempre desenvolviéndose alrededor de la dimensión etnográfica, el proyecto aspira a explorar un recalibrado analítico privilegiando (a) una aproximación antropológica de ‘lo social’ en la que prime la observación de *las prácticas* antes que los significados y (b) la perspectiva ‘sociecológica’ de lo que hemos llamado una antropología de la vida (De Munter 2018). Se aspira a explorar respuestas alternativas a una pregunta antropológica-filosófica fundamental: ¿qué hace que determinadas prácticas se puedan considerar como “sociales”? (Ingold 1994, 2015). Y al desafío correlativo, con implicancias políticas: ¿cómo teorizar la vida social de manera no esencialista o antropocéntrica (el ser humano, la sociedad humana), sino plenamente relacional y dinámica: el convivir como constante aprendizaje y tarea, no solo “internamente” –con otros seres humanos-, sino en relación con todos los integrantes y procesos de la vida? Esta mirada teórica tiene proyecciones universales pero se inspira, para los propósitos de este proyecto, constantemente en el caso aymara. El repensar de lo que finalmente se tendrá que conceptualizar siempre como ‘naturalcultural’ (Haraway 2016, Puig de la Bellacasa 2017), en términos ecológicamente relacionales se hará aprendiendo con las familias aymara, atendiendo a su ‘hacer familia’.

Respecto de la *primera dimensión*, Xavier Albó afirma que, al menos en las comunidades aymara rurales, “persiste una *cosmovisión y cultura simbólica* de fondo bastante común” y destaca que comparten “el *sentido de reciprocidad y las relaciones familiares y entre familias*” (Albó 2002:94). En cuanto a la persistencia del idioma, Albó se mostraba demasiado optimista si lo comparamos con el crudo diagnóstico sociolingüístico de la situación chilena en Mamani (2005) y Gundermann et. al. (2007). Varios análisis muestran que la tradición aymara en Chile presenta un cuadro distinto al boliviano -aunque raras veces se profundiza esta comparación-, con más “aculturación”, más “desestructuración” (van Kessel 1992, 1996), caracterizada por una

situación de “postcomunalidad” (Gundermann & González 2008). Al mismo tiempo, en varios de estos textos (Carrasco & Gavilán 2006, Zapata 2007), para explicar cómo es ‘la cosmovisión’ aymara en Chile, los estudiosos acuden a textos seminales de autores como Van den Berg (1990), Van den Berg & Schiffers (1992), Bouysse-Cassagne (1987) y Albó (1988) quienes, para comprender ‘la’ cultura aymara, lo hicieron de manera preponderante desde contextos bolivianos, refiriéndose además a situaciones pasadas. Los estudiosos chilenos no suelen poner en duda la vigencia de las aproximaciones ‘bolivianas’. Tampoco cuestionan la continuidad–nunca exenta de tensiones– y los enlazamientos entre las respectivas ‘vertientes’ de la tradición aymara. Esta relativa continuidad sin embargo se ha estudiado bastante poco, menos desde una antropología de la vida como se propone aquí. Cabe mencionar que varios estudiosos de lo aymara abrazan la categoría omni-abarcadora de “lo andino” (ver, entre otros, Martínez 2002, Díaz 2012 e Hidalgo 2004, para un crítico e indispensable panorama etnohistórico de los complejos procesos de ‘mestizaje’, etnificación y comunalización).

Para los fines de esta investigación, y pasando a *la segunda dimensión (teórica-epistemológica)*, es importante analizar críticamente el uso que se hace en muchas publicaciones del concepto de “cosmovisión”, que ya apareció en la afirmación recién citada de Albó. Así, en Gavilán y Carrasco (2006), leemos que “a pesar de estas distinciones [la heterogeneidad interna de los que se adscriben al pueblo aymara en el Norte de Chile] *existe un sustrato ideológico común que configura un modelo teórico que orienta a la acción*” (Gavilán & Carrasco 2006:103, énfasis nuestro). Exactamente en este orden, en una lectura parcialmente geertziana: sustrato ideológico → modelo teórico → acción, según la cual estaríamos en presencia de una cosmovisión operativa que dirige la acción cultural (ver también Núñez y Cornejo 2012, desde perspectivas cognitivistas). Es necesario, sin embargo, preguntarse por qué el orden no se daría más bien al revés, puestos a entender cómo se genera la vida social en medio de un mundo relacional (Orye 2011). Van Kessel, desde una perspectiva ‘inculturadora’, habla de cómo “los aymaras han acomodado la religión cristiana, *integrándola en su propia cosmovisión, (...)*” (van Kessel 1992:27, énfasis nuestro). Aquí también surge el tácitamente consensuado concepto de cosmovisión, que es equiparado con la religión cristiana. Estos ejemplos parecieran indicar cierta ‘premisa oculta’ del concepto: un conjunto ideológico que permitiría interpretar el mundo y orientaría la acción. El orden mental (religioso, ideológico) instruye las prácticas. De maneras parecidas, “cosmovisión” está presente en muchos estudios desde Bolivia, alternándose los adjetivos aymara, indígena o andino. La lectura ‘cosmovisional’ se suele hacer en clave de significaciones y representaciones culturales que guiarían la convivencia.

En el presente proyecto se plantea la necesidad de explorar posturas metodológicas-teóricas complementarias, que permitan aprehender las complejas dinámicas de los procesos de vida en que se involucran las familias aymara *desde las mismas prácticas* que los habilitan hacia una vida social extendida ecológicamente. Para posibilitar tal proyecto, se propone dejar de lado el concepto de ‘cosmovisión’ y optar por una antropología de las prácticas que integre lo ‘-propiamente’- social y los procesos de vida en general. Un abordaje que parta de un mundo relacional en el que las personas y las familias son llevadas por y contribuyen a un dinámico flujo de relaciones de vida que las van ‘criando’ (Gieser 2008, Lee & Ingold 2006, Ingold & Kurttali 2000, Appfel Marglin & PRATEC 1998). Estas relaciones o involucramientos, que surgen, “maduran” y decaen, en términos de Ingold constituyen una “malla” de vida a través de la cual se entrelazan seres y cosas, en una lectura de cierto modo afín pero al mismo tiempo bastante distinta de la de Bruno Latour (Latour 2008). Siguiendo a Ingold, al referirse a su colega francés, no podemos reducir “la vida” a “agencia” y las “cosas” a meros objetos –aunque se presenten como “actantes”. Una “malla” es un concepto más “abierto”, creativo y vital que “red”, y se caracteriza por múltiples *correspondencias* entre las respectivas “líneas” de vida. Desde esta perspectiva, priman las *prácticas* sociales-culturales, que son *generadoras* de las significaciones –y también de los valores humanos asociados (ver Temple & Chabal 1995, sobre la reciprocidad como generadora de valores afectivos).

Así, gracias al estudio del *hacer* familia, se tratará, en un nivel más general, de reorientar nuestra manera antropológica de ver y pensar “la vida social” en medio de un mundo relacional. Esto implica también trascender una mirada de lo social meramente en términos de una agencia “activa”: a una persona o a un grupo también “le van pasando” constantemente ciertas “cosas de la vida”, a las que habrá que aprender a estar atentos. De esta manera, el enfoque teórico-metodológico que estudia lo social desde las convicciones de una *antropología de la vida* sirve como lente, no solamente para estudiar las prácticas de socialidad en la heterogénea tradición aymara, sino para reorientar cómo podemos, de manera universal, re-pensar y teorizar la vida social *lato sensu*, con un enfoque especial en las implicaciones e-ducativas, donde la ‘agencia’ se piensa ya no en términos de volición e intencionalidad sino en términos de hábitos y atención, de improvisación e imaginación (Ingold 2018)

### **De cosmovisión a cosmopraxis: prácticas habilitantes, educación de la atención.**

La crítica de la acepción usual de cosmovisión ya fue abordada por el investigador responsable de esta propuesta en el marco de una investigación prolongada (1995-2017), doctoral y postdoctoral, de las dinámicas (inter)culturales que caracterizan la ‘progresión’ de la tradición aymara en Bolivia, a partir de un estudio con familias aymara en la ciudad de El Alto (De Munter 2007, 2016). Inicialmente, se abordó la ‘progresión’ aymara, enfocando un campo de poder marcado por fuertes ‘mareas’ interculturales entre –simplificando– una “intuición cultural” –dispositivo para la acción, concepto más antropológico que el habitus de Bourdieu– más bien ‘occidental’ del distanciar y atomizar versus una intuición cultural del contextualizar, más bien característica de la tradición aymara: cierta ‘habilidad’ –aprendida– para integrar atenta y activamente los diferentes contextos de la vida que permiten la convivencia de los integrantes –no solo humanos– del mundo (De Munter 2007, 2010; Arnold & Yapita 1992, 1998, De la Cadena 2015). Al respecto, se acudió al psicólogo cultural Michael Cole (1996), quien propone romper las clásicas aproximaciones cognitivistas mediante la pista de la contextualización cultural, dinamizando el conocido término de ‘contexto’ como una constante *práctica de contextualización*, en su plena dimensión relacionadora, ecológica y cultural, lo que va en sintonía con la crítica recién expuesta sobre el paradigma cosmovisional. De los resultados de aquella investigación es preciso destacar que varias personas aymara (*jaqi*) –sobre todo las mujeres– subrayaban que, para que su tradición pudiera seguir “viva”, era necesario “*practicar la familia*”, expresión asociada con varias prácticas concretas como *ayni* (diversos hábitos

de reciprocidad) *tumpaña* ('visitarse'), *thakhichaña* (hacerse, recorrer y asumir caminos de la vida), etc. (De Munter, Bautista & Choque 2006). Este *practicar* o "hacer familia" para ellas se refiere al constante aprendizaje de habilidades fundamentales para la vida social aymara e incluye a parientes, compadres y antepasados, animales (floreo), otros seres y la *pachamama* en general. A partir de ahí, se propuso el concepto de "cosmopraxis" en lugar de cosmovisión, noción presentada a un grupo de estudios internacional compuesto por filósofos y antropólogos cuya discusión central giraba justamente sobre la aplicabilidad universal del concepto *worldview* (De Munter & Note 2009, Aerts et al. 2011). Varios antropólogos que participaron de aquella discusión problematizaron la acepción de *worldview*/cosmovisión en tanto *construcción* particular y cultural de una realidad *externa* (recuérdese la secuencia: ideología → teoría → acción), como en la problemática distinción entre cultura y naturaleza (Descola & Pálsson 2001). Cosmovisión, en este sentido, parece referirse a un mundo que existe para un ser que no pertenece realmente allí y que puede mirarlo, explicarlo y en rigor 'experimentarlo', igual que un científico 'objetivo-imparcial', desde una distancia tan segura que es fácil caer en la ilusión que ese mundo no es afectado por su presencia. Según el 'paradigma-worldview', se pretende superar esta distancia transfiriendo elementos de esa cosmovisión en artefactos materiales o en ciertas costumbres que van a figurar como vehículos *de significados*, distribuidos en las cabezas y en "objetos inscritos". Esto no resuelve, sin embargo, el "error original" de separar *a priori* mente de mundo. La mente, concebida así, tendría que formular el mundo antes de cualquier 'involucramiento' ("engagement", en Ingold). Aprender el mundo no es una cuestión de construcción –y menos inscripción– sino fundamentalmente de "involucramiento" a partir de constantes "encarnaciones vivas" (Ingold 2010). No se trata tanto de tener o adquirir una visión *del* mundo/cosmos, sino de asumir activamente una visión *en él* (Orye 2011). Ambiente y organismo (humano u otro) constituyen *un mismo proceso* de vida.

Ingold se opone a la opinión de que los 'mundos humanos' serían en su esencia culturalmente *construidos* y rechaza el paradigma conceptual que nos obliga a elegir, entre un solo mundo y muchos mundos, entre naturaleza y cultura y entre lo dado y lo 'construido'. Para él, estas dicotomías se caracterizan por una orientación cognitivista común que pretende "to *disembed* individual human beings from *the relational matrix of their existence* in the world, only to *re-embed* this world *inside their individual heads*." (Ingold 1996:112, énfasis nuestro). Orye, por su parte, propone entender *worldview*/cosmovisión "as a translation not of an in-the-mind thing but as traces or externalizations of organism–environment relations characterized by direct perception and enskilment processes" (Orye 2011:159). Negar la matriz relacional de la *participación* en el mundo presupone y generaliza la separación de percepción, acción y aprendizaje. La 'cosmovisión' no puede ser meramente un conjunto de reglas y representaciones para la organización de la experiencia que los individuos cargaríamos en nuestras cabezas, disponibles para transmisión de manera independiente de su actuar concreto en el mundo. Resumiendo, la propuesta teórica de Tim Ingold, corre al revés de la noción de cosmovisión –al menos en la acepción que se le suele dar. "Rather than supposing that people *apply their knowledge in practice*, we would be more inclined to say that *they know by way of their practice*" (Ingold and Kurttila 2000: 191-192, énfasis nuestro). Esta "practice" que nos habilita socialmente y que aquí queremos estudiar, no se deja reducir a una agencia intencional, sino que supone siempre un "agenciamiento" (Haraway 2016, Manning 2016), un someterse a cosas que "nos pasan", desde un sentido práctico de la atención, creatividad e improvisación. De ahí la importancia en Ingold de conceptos como "education by attention" –tomado del psicólogo ecológico Gibson y enriquecido por la obra de la antropóloga del aprendizaje Lave y del pedagogo Masschelein (Masschelein 2010)–, "enskilment", "wayfaring" y en general, la experiencia "hands on" (Reed 1996).

Prevalecen entonces en el modo de análisis por el que abogamos las prácticas que generan procesos de *aprendizaje-y-correspondencia-con*, y no predominantemente de *representación-e-interpretación-de*. En lugar de hablar de una comunidad epistémica se concibe más bien una comunidad de prácticas y aprendizajes. Un aprendiz –supongamos un(a) joven aymara, independientemente del contexto intercultural en el que viva– nunca 'adquiere' cultura o conocimiento local "como si simplemente esta se descargase de una fuente superior de la sociedad a la mente" (Ingold 2008:28). Más bien está ocupado/a con un proceso que la antropóloga Jean Lave desde su trabajo sobre el aprendizaje en términos de práctica social y coparticipación, denominó "aprender practicando" (Lave & Wenger 1991). Los miembros más experimentados guían a los más jóvenes a través de una "educación de la atención", creando juntos determinadas situaciones que les permitan –a ambos– avanzar en el proceso del habilitarse. En el caso que nos concierne, se habilitan para 'hacer familia' y, de manera general, para la práctica social-ecológica del *ayni* o 'reciprocidad'. A lo largo de estos procesos de aprendizaje, se cultiva la atención hacia lo interrelacionado de los diferentes procesos de vida ("atención", en varios sentidos importantes: prestar atención; atender a; cuidar y también como en el francés *attendre*: esperar, ser paciente y a partir de ahí, anhelar).

Al respecto, aparte de las pistas fundamentales de Lave, será imprescindible incorporar el trabajo realizado por David Lancy, sobre las diferentes prácticas culturales del "criar" (Lancy 2008 y 2011). Específicamente para la zona andina son relevantes los estudios de Bolin (2009) sobre la crianza de niños indígenas y también las pistas "emic" exploradas por el grupo PRATEC respecto del "criar y dejarse criar", que lo sitúa en su plena dimensión ecológica y recíproca (Apffel-Marglin & PRATEC 1998).

### **"Hacer familia": *tumpaña*/visitar(se) entre los aymara como práctica habilitante ecológicosocial**

Volviendo a la dimensión etnográfica del proyecto y a la práctica de la "socialidad" aymara a lo largo del continuum Bolivia-Chile, se tratará de buscar vías adecuadas para estudiar la cosmopraxis aymara. Nuestra propuesta es hacerlo desde un estudio del "practicar la familia", señalado por ellos mismos –ver *supra*– como praxis fundamental para garantizar la progresión vital del grupo (De Munter 2007). Para este propósito, disponemos de interesantes estudios etnográficos, tanto en Bolivia como en Chile, sobre diferentes aspectos de este practicar la familia, enfocados en las interacciones familiares (Vincenty & Castedo 2011), en las "pautas de crianza" (Gavilán et al. 2006) o en su plena dimensión ecológica (Arnold & Yapita 1998; Yampara 2011), atendiendo las múltiples correspondencias entre las "líneas de vida". Se considerarán igualmente las reflexiones y teorizaciones seminales de Temple y Michaux sobre –y a partir de– las prácticas de reciprocidad en el mundo aymara. Para la situación

específica del Norte de Chile, Gundermann y González señalan el carácter todavía “incipiente” de los estudios relacionados a las “instituciones familiares”, subrayando la importancia de “prestar adecuada atención a qué relaciones intergeneracionales, en qué grupos, en qué contextos sociales, a los de ayer o a los de hoy, qué es lo que tiene continuidad y qué no, qué es lo nuevo...” (2009:132). Estos “qué” se leerán aquí en clave de “cómo” y de prácticas, en un panorama plenamente relacional, a través de coordenadas temporales (cambios y continuidades) y espaciales (imbricaciones y contigüidades, disrupciones). Como indican estos mismos autores: “desde cierto punto de vista sociológico todo parece nuevo, pero, desde una mirada más cultural, son visibles las continuidades *reelaboradas*” (ibídem). Estudiar el practicar o “hacer” familia desde la perspectiva que proponemos aquí no equivale a estudiar la puesta en práctica de las “estructuras del parentesco” o a conceptualizar la socialización en términos de una “transmisión de representaciones mentales” y “patrones de comportamiento” (Gavilán et al. 2006:14), ya que “el desarrollo del conocimiento práctico en la historia vital de una persona -de una familia- no es el resultado de la transmisión de información, sino de un *redescubrimiento guiado*” (Ingold 2008:22). Se tratará más bien de estudiar detenidamente cómo se va habilitando y “e-ducando” (llevando literalmente la vida social hacia fuera), a través de una constante co-participación la atención necesaria para el “making family” (Ingold 2013, Lave & Wenger 1991), en su sentido más “extendido” y “ecológico”.

A fin de abordar esta dimensión etnográfica, se manejarán *tres líneas de trabajo paralelas*. *Primero*, siempre en diálogo con las propuestas teóricas presentadas, se emprenderá una exploración bibliográfica de diferentes aproximaciones antropológicas sobre cómo en diversos contextos “indígenas”, se aprende a convivir, mediante qué “prácticas habilitantes” “se hace” familia, desde las mismas casas y familias, correspondiendo con otras líneas de vida (Ingold 2015). *Segundo*, en constante diálogo con lo primero, se emprenderá un extenso estudio etnográfico con familias aymara en Bolivia y en Chile sobre cómo se practica hoy en día la familia, con un enfoque específico en el *tumpaña*/visitar(se). Este trabajo en terreno se complementará, como *tercera línea*, con una atenta relectura en clave de cosmopraxis de la literatura existente sobre la vida ‘socialecológica’ entre los aymara. En cuanto a la *primera línea de trabajo*, más propiamente teórica-reflexiva, se tomará en cuenta el trabajo de Joanne Overing y colegas sobre las “aesthetics of conviviality” en contextos amazónicos (Overing & Passes 2000, inspirados por el trabajo crítico de Illich sobre “tools for conviviality”). Esta “estética de convivialidad” tiene que ver con una pertenencia activa a una comunidad de relaciones que “conjoins body, thought and affect” (ibídem, p. 19). En la línea de Ingold, para estos autores la vida afectiva juega un rol eminente en la *creación* de la socialidad, rompiendo así la nefasta dicotomía naturaleza-cultura, ya que los afectos no tienen solamente un lado intelectual y ‘cultural’, sino que tienen que ver con el ‘sentimiento’, como indica también Ingold: “feeling is a mode of active, perceptual engagement” (Ingold 2000: 23). Ellos hablan de los “skills for social living” (Overing et al. 2000: 21) que cada individuo va aprendiendo a través de las múltiples interacciones con sus compañeros-guías y con los entornos de vida en general. Estos procesos y prácticas habilitantes –incluyendo los afectos- conforman una “sentient ecology” (Ingold 2000, desde los Andes: Cutipa 2005). Kay Milton, para quien la emoción actúa como un mecanismo de aprendizaje que filtra y fomenta la atención, habla de una “ecology of emotion” (Milton 2002). Incorporar el rol de los afectos en la práctica de lo social tiene importantes consecuencias metodológicas (Tassi 2007, Gieser 2008) que ya había intuido, desde la región andina, Gabriel Martínez (2009) en su clásica reflexión sobre la desconcertante ‘función’ de lo cómico durante ciertas ceremonias rituales (una de ellas, por cierto, la construcción de una casa). En general, las emociones se experimentan de manera intensificada durante momentos festivos, como en el Anata o Carnaval andino (Chamorro 2013, Lara 2007) Afín al trabajo de Overing & Passes recién mencionado, Michelle y Renato Rosaldo ya habían indagado detenidamente las prácticas cotidianas de la socialidad y el rol relacionador de los afectos en su estudio con los Ilongot. R. Rosaldo nos ofrece una pista directamente relevante en su análisis del “visitar(se)” como metonimia de la socialidad (Rosaldo 2006), donde revisten particular interés sus conceptos de “sentido de la improvisación” (presente en Ingold 2014, 2015, 2018) y de “gracia social”. A su vez, en la misma época del trabajo de campo de los Rosaldo, Sherry Ortner (1978), distanciándose de la antropología interpretativa, investigó la importancia de las prácticas cotidianas y rituales de la hospitalidad, en su clásica monografía sobre los sherpas. Esto encuentra ecos recientes en el trabajo de Catherine Allerton (2012) sobre la hospitalidad Manggarai, donde estudia cómo el visitarse cotidianamente crea ciertas cualidades afectivas en el grupo, lo que conceptualiza significativamente en términos de “making guests” y “making liveliness”.

Como *segunda línea de trabajo* –íntimamente entrelazada con la primera- está el trabajo de campo propiamente tal, que estará dedicado a estudiar las dinámicas del “practicar la familia”, específicamente el *tumpaña* o ‘visitarse’ con todo lo que ello implica como prácticas habilitantes, tanto en Chile como en Bolivia. Son prácticas que aportan a una “educación de la atención” que fomenta una crianza (y un dejarse criar) según pautas de un con-vivir social y ecológico que se podrían considerar como características de cierta socialidad aymara. Así, el *apthapi* -llevar comida para compartir- que crea “cariño”; las *ch’allas* rituales que cultivan la atención hacia las correspondencias entre diferentes tiempos, presencias y líneas de vida (Fernández 1997); el compartir “coquita” que facilita directamente relacionarse –conversar- con humanos y *wak’as* –presencias o lugares ‘sagrados’, culturalmente importantes en el ‘paisaje’- y, a través de ellos, con la *pacha*; las peticiones para ser padrino que forman parte del “trabajo de parentesco”; el festejar en determinados encuentros haciendo música y bailando en familia (Medina 2006, Gavilán & Carrasco 2009); entre otras. Habrá que considerar igualmente las prácticas y emociones menos ‘armoniosas’, ligadas a cierta ‘reciprocidad negativa’ (Temple et al. 2003), a cierta práctica -ritual y cotidiana- del *tinku* (De Munter 2007) y a los conflictos que esa ‘otra’ socialidad conlleva en la sociedad dominante (Carreño 2012). Cabe subrayar que, para los objetivos de esta investigación, se trabajará con familias que realizan varias de las prácticas habilitantes mentadas, sin desconocer que hay muchas familias aymara que dejaron (parcialmente) estas prácticas socio-rituales, tal vez momentáneamente, por razones religiosas u otras (ver al respecto Y. González, ya en 1980). Esta investigación no pretende “medir” la realización de dichas prácticas habilitantes para construir una gradiente (más o menos aymara), sino que entenderá tal diversidad en la intensidad y la forma de practicarlas como el cambiante resultado de las dinámicas intra e interculturales. Solamente de esta forma

podremos llegar a conclusiones más generales.

Aterrizando esta segunda línea de trabajo en el continuum dinámico 'Occidente Bolivia- Norte Chile' que aquí se estudiará en profundidad, para guiar la exploración etnográfica disponemos de varios estudios de ambos lados de la frontera, interesantes tanto para construir el diálogo teórico-comparativo con estudios sobre la socialidad en otros contextos indígenas, como para orientar directamente el trabajo de campo. Especialmente útil para guiar la exploración etnográfica de las prácticas cotidianas del hacer familia será entonces, ya como *tercera línea de trabajo*, la (re)lectura crítica de varios otros estudios producidos por integrantes o investigadores asociados al TEA (Taller de Estudios Aymara) en el Norte de Chile. De particular interés es el trabajo realizado por Gavilán y colegas, *Pautas de crianza aymara* (Gavilán et al. 2006). Este texto, si bien escrito desde cierto paradigma-cosmovisión y aunque incorpora consideraciones interpretativas ligando lo mitológico y la formación temprana de la persona que no corresponden con las pistas que aquí se proponen, brinda una amplia fuente de informaciones relevantes sobre prácticas de crianza en familias aymara. Del 'otro lado' de la cordillera, hay, entre otros, una producción ya de larga data del Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), impulsado por Arnold y Yapita (invitados internacionales en el tercer año del proyecto), con varias publicaciones directamente relevantes para la presente investigación, desde diferentes enfoques teóricos pero siempre con un fuerte arraigo en las prácticas cotidianas. Igualmente importante es un reciente trabajo colectivo realizado por científicos sociales de la UMSA (Vincenty & Castedo 2011). Finalmente, respecto del "tumpaño" o "visitar" como "práctica habilitante", cabe recordar que este constante visitar(se) incorpora tanto a muertos y vivos como a *wak'as*/presencias-lugares sagrados, relación que fue trabajada específicamente en Astvaldsson (2000), y en la crítica "emic" a éste de Laime (2009). Respecto de estos *wak'as*, aunque ya en el ámbito andino más extendido (Perú-Ausangate), se tendrá que considerar la obra reciente de Marisol de la Cadena sobre la relación con lo que ahí se denomina "earth beings"/"tirakuna" (de la Cadena 2015). En este sentido, a lo largo de las tres líneas de trabajo, se prestará especial atención a las conmemoraciones de los muertos o *apxata* -visitar a los muertos-, como una intensa puesta en práctica de la educación de la atención, que parte de las mismas familias y se extiende hacia la comunidad y hacia toda la *pacha* (Van Kessel 1999, Ortega 2001, Mamani 2001, Fernández 2006, De Munter 2007, Arnold 2008). En lo que se puede considerar como un elaborado "enactment" de la intuición del "contextualizar" (De Munter 2007), estas conmemoraciones muestran importantes dinámicas de *ayni* (la reciprocidad que 'obliga' a la socialidad, Temple et al. 2003). A lo largo de las visitas a casas y cementerios, se unen casas, ciudades, paisajes y comunidades de origen, se comparte afectivamente comida con vivos y muertos, y, a través de estos últimos, con los *uywiris* o los *achachilas*, cerros sagrados y protectores que forman plenamente parte de la familia (Silla 2013) y finalmente, con la *pacha*(mama). El visitar a los antepasados es una instancia por excelencia para **estudiar y analizar cómo el hacer familia, en tanto parte fundamental de la cosmopraxis que habilita a las personas hacia la vida social, se entrelaza con y logra "atender" a una multitud de "correspondencias" que se dan entre las demás "líneas de vida"**. En este sentido, Ingold en sus textos más recientes concibe "la vida social" lato sensu como "correspondencia humana" (Ingold 2015).

Con todo, habrá que preguntarse por el rol de las mujeres -madres, abuelas- como 'tejedoras' principales de esta intrincada malla de prácticas que habilitan socialmente a los miembros de un grupo (di Leonardo 1987; Carrasco 2009). Estas prácticas podrían incluso leerse como descolonizadoras o despatriarcalizadoras (Rivera Cusicanqui 2010). En este sentido, es importante considerar el trabajo de Micaela di Leonardo sobre el "work of kinship", quien recomienda, desde una ya larga tradición crítica antropológica feminista, estudiar a las mujeres como las verdaderas creadoras y actrices de las relaciones sociales. Entendiendo siempre, según lo que aquí se ha argumentado, que esta visión sobre las relaciones sociales habría que extenderla hacia el pleno sentido de "meshwork" o malla de vida (y no el habitual concepto de "network" o red): "un enredo de cosas -"things" incluyendo tanto a lo humano como lo no humano-, un entretrejo de *líneas de crecimiento y movimiento*" (Silla 2013:15, énfasis nuestro). Esto implica una dimensión intrínsecamente política, ya que este proceso de "crecer" y "criar(se)" no siempre transcurre de maneras bien aventuradas, debido a múltiples factores. Esto es inherente a lo que Ingold analiza como "politics of dwelling": los seres humanos no moran en un mundo separado ("sociedad"), sino en el mismo mundo que los otros seres, en medio de complejas dinámicas de poder (Tsing et al. 2017). Finalmente, en términos más directamente políticos, habrá que evaluar las implicancias de esta investigación sobre la praxis de la convivencia aymara para la importante discusión alimentada sobre todo desde Bolivia y Ecuador sobre el Buen Vivir o *Suma Qamaña*, concentrándose en aquellos estudios que intentan abordar el fenómeno de una forma no-ideologizada y más allá de cualquier lectura romántica, gracias a un estudio de las prácticas cotidianas de "(con)vivir bien" (Mamani et al. 2012, Medina 2006, Yampara 2011, De Munter et al. 2017).

En términos éticos, se deberá evaluar el impacto que la investigación podría generar en los grupos y lugares estudiados, considerando cuidadosamente si existe algún interés oposición por parte de las familias con quien se realizará el trabajo de campo, desde el pleno respeto de los requerimientos éticos relacionados con el estudio de comunidades y pueblos indígenas.

## II. HIPÓTESIS DE TRABAJO:

1. (a) Hay evidencia de que ciertas "prácticas habilitantes", las cuales habilitan a los seres humanos hacia la vida social, en medio de y en correspondencia con otros procesos de vida, son comunes entre personas que podríamos considerar como aymara, tanto en Bolivia como en Chile. Esto nos permite hablar de una cosmopraxis aymara.
1. (b) Estas prácticas habilitantes se pueden observar y comprender a partir de un estudio de cómo "se hace familia". Se trata de prácticas cotidianas que relacionan y sintonizan a los miembros de las familias con los seres y presencias constituyentes de sus ambientes, sean estos seres humanos vivos o muertos, seres no humanos u otros integrantes del mundo.

2. Existen diferencias importantes, pero también elementos comunes en las maneras de que se actualiza esta cosmopraxis aymara, según los contextos, las personas o las comunidades donde se presenta.
3. El estudio de prácticas sociales particulares–(aprender a) ‘hacer familia con vivos, muertos y wak’as’- contribuye a una mejor comprensión general de cómo la vida social humana se desenvuelve a lo largo de un mundo relacional.

### III. OBJETIVOS:

#### Objetivo general:

Conocer y comprender la heterogénea cosmopraxis aymara mediante un estudio de las “prácticas habilitantes” para “hacer familia”. En dicho hacer se entrelazan seres humanos vivos y muertos, seres no humanos y otros integrantes del ambiente. Esta labor se hará y a fin de enriquecer las reflexiones teóricas generales sobre lo social en medio de un mundo relacional.

#### Objetivos específicos:

/1/ Hacer un análisis en clave de cosmopraxis de aquellas publicaciones que, ya sea por su tema de estudio o metodología de trabajo se hayan acercado al estudio del “hacer familia”, del visitarse y, en general, de la convivencia en la tradición aymara y, de manera más general, en tradiciones indígenas de por el mundo.

/2/ Estudiar etnográficamente, en las regiones seleccionadas de Chile y Bolivia, las prácticas y procesos habilitantes que, en la cosmopraxis aymara, “educan la atención” hacia el practicar la familia en correspondencia con otras ‘líneas de vida’.

/3/ Investigar, mediante un cuidadoso método comparativo, el alcance de las diferencias y similitudes observables en las prácticas de convivencia relacionadas a este ‘hacer familia’ según los respectivos lugares que se visitarán durante los cuatro años del trabajo de campo, con un énfasis en la época de las conmemoraciones de los muertos.

### IV. METODOLOGÍA:

**“Knowing is a process of active following, of going along.”** (Ingold 2013)

Para estudiar la vida social en su plena dimensión relacional se requiere una metodología vitalmente involucrada. Nuestro estudio de la cosmopraxis aymara se hará entrelazando teoría antropológica y etnografía, a fin de abrir “un cuestionamiento especulativo y radical de las potencialidades de la vida humana” (Ingold 2013). Concebimos nuestro proceder metodológico como *tres movimientos investigativos*, fuertemente entretejidos en una trayectoria donde las diferentes fases e instancias se alternan, sobreponen y nutren: **(A)** Trabajo colectivo sobre el cauce teórico-epistemológico, fomentando la reflexión conjunta entre académicos, especialistas indígenas y personas que comparten ambas categorías; **(B)** revisión de las investigaciones y documentaciones existentes sobre el tema abordado, alimentado por y retroalimentando a los entendimientos que emergen del primer movimiento y **(C)** el trabajo de campo propiamente tal, alimentado por y nutriendo a los dos otros movimientos.

**(A)** Parte fundamental del proceso reflexivo y co-teorizador apunta a explorar de qué maneras, las propuestas de Ingold para pensar la vida social en su plena “correspondencia” con los procesos de vida en general, permiten estudiar las prácticas y dinámicas habilitantes para el “hacer familia” aymara y cómo, a su vez, este análisis particular enriquece la reflexión general sobre lo social en medio de la vida relacional. Esto requiere de una etapa de discusión donde las propuestas de Ingold se pongan a dialogar con conceptualizaciones afines de otros autores. Así, la obra de Lave sobre el aprendizaje en “comunidades de practicantes” será de particular relevancia para evaluar la tercera hipótesis de trabajo. Este trabajo reflexivo se verá alimentado por las respectivas experiencias de los participantes en esta dinámica teorizadora.

Concretamente, se emprenderá un **trabajo coteorizador a lo largo de los cuatro años del proyecto**, promovido por el equipo de investigadores desde el Grupo de Estudio, mediante un seminario permanente, foros de discusión y workshops. Allí serán integrados gradualmente, colegas investigadores de universidades patrocinantes y colaboradoras, chilenas, bolivianas e “indígenas” que estudien temáticas afines y expertos que provengan directamente del heterogéneo mundo aymara (*amawt’a*, *yatiri*, y *jaqi* consejeros en general). Esta amplia dinámica teorizadora conformará la plataforma para alcanzar el *objetivo general* y guiará también nuestro *primer objetivo específico*. Cabe subrayar que el tercer movimiento metodológico (C, *infra*), el trabajo de campo, constituye un cauce crucial para esta co-teorización, debido precisamente al carácter intrínsecamente dialógico de la etnografía que permite “hacer antropología” desde una disposición a la reciprocidad epistemológica y las interpretaciones mutuas (Rappaport 2008).

La dinámica co-teorizadora se concreta en el segundo año con un Seminario organizado en Santiago, para lo cual se invitará a una especialista en la obra de Ingold y a un(a) especialista aymara, y cobrará mayor fuerza mediante simposios organizados en Santiago y en Arica (UTA), durante el tercer año de proyecto. Se invitará a colegas de diferentes disciplinas que estudian el mundo aymara y, por extensión, el mundo andino, a elaborar artículos científicos colectivos que contribuyan a profundizar nuestra propuesta de estudiar los respectivos contextos, situaciones e interconexiones en que se desenvuelve la socialidad aymara en términos de prácticas habilitantes y una antropología de la vida. En un nivel general y comparativo, este proceso

reflexivo se pondrá en diálogo con teorizaciones sobre la práctica de la vida social en otros contextos indígenas, a nivel mundial (Overing, Allerton, y otros). Para orientar y acompañar este proceso co-teorizador se contará con el apoyo de Tim Ingold y de la Dra. Lieve Orye, Research Fellow del Department of Anthropology de Aberdeen Univ., dirigido por el Prof. Ingold.

Asimismo, se buscarán posibles analogías entre el 'campo semántico teórico' propuesto y los "key concepts" (Wierzbicka) o 'campos semánticos vernáculos' relacionados al hacer familia y en general a la cosmopraxis aymara. Esto debido a que, a lo largo del trabajo teórico surgirán equivalentes -o campos semánticos afines- en aymara para varias nociones conductoras en el proceso teorizador propuesto. Algunas de estas nociones son aducidas *directamente desde las prácticas* de las personas concernidas y reivindicadas como un marco teórico propio (ver al respecto el trabajo experimental de Yampara & Temple 2008). En términos generales, el lenguaje es parte fundamental de las prácticas social (y del aprendizaje). Además, usar la lengua aymara -o elementos de ella- en sí puede significar una importante faceta afectiva del "hacer familia" (Mamani 2005). Incorporar este aspecto antropológico-lingüístico ayudará a comprender mejor la lógica práctica y fuerza afectiva-social que logran evocar ciertas nociones 'emic'. Para este fin, se puede contar con la pericia del Dr. Teófilo Laime Ajacopa, sociolingüista boliviano, originario de la comunidad Sullka Titi (Tiwanaku), con un amplio conocimiento de primera mano de la cosmopraxis aymara. Los Dres. Orye y Laime serán los invitados internacionales para el segundo año del proyecto.

**(B)** El segundo movimiento metodológico tendrá su mayor fuerza orientadora durante los dos primeros años de proyecto, cuando se realizará una revisión crítica la literatura especializada existente enfocándose en las propuestas teóricas sobre el "practicar la familia" (en relación con el practicar el *ayni*, ver *supra*) en tanto dinámica habilitante de las personas hacia la vida social como "cosmo-convivencia" (Yampara 2011). Esta revisita permitirá atender la condición transfronteriza de esta investigación y evaluar cómo podrían aproximarse, distanciarse y/o entretenerse diferentes formas de habilitarse hacia una socialidad *lato sensu* en la tradición aymara, a lo largo del tiempo y el espacio. Asimismo, permitirá cubrir la dimensión temporal, prestando atención a los cambios que ha conocido la heterogénea tradición aymara.

En este corpus bibliográfico ya existente sobre la vida social aymara, los investigadores -apoyados por colegas antropólogo/as y estudiantes tesistas-, filtrarán específicamente la información relacionada al "hacer familia" y al *tumpaña* (visitar) y la volverán a interpretar según la pista analítica propuesta aquí, situando lo social en medio de mundo relacional. Esta "revisita" de la bibliografía existente permitirá a los investigadores estudiar comparativamente cómo, en las muy variadas situaciones que caracterizan la tradición aymara contemporánea, los *jaqi* (o personas aymara) van aprendiendo y poniendo en práctica su convivencia con los demás integrantes de la 'familia' y del 'pacha' (*uywiris*, animales, *wak'as*,...). La gran cantidad de datos obtenidos se organizará en una base de datos diseñada en función de los tres objetivos específicos.

**(C)** Lo anterior será puesto en diálogo progresivamente mediante un trabajo de campo extenso con familias aymara en Bolivia y en Chile, para estudiar cómo "aprendices" y "guías" se ven involucrados en constantes procesos de "enskilment" social mediante su participación en el "hacer familia", *sensu lato*. Este trabajo de campo antropológico, a su vez, presupone un "entender en la práctica", más que un "adquirir conocimiento", lo que implica un 'aprender *con*' más que un 'aprender *sobre*'. Por ende, el desafío metodológico conductor para este movimiento tiene que ver con buscar las mejores vías para educar nuestra (propia) atención hacia lo que la cosmopraxis aymara y en particular su "hacer familia" nos puedan enseñar en términos 'teóricos' acerca del *convivir en general*. Para tal efecto, sobre la base de experiencias de investigación anteriores de los investigadores de este proyecto, se ha decidido limitar lo que los mismos aymara formularon como "practicar la familia" -basado en el *ayni*- a las siguientes instancias, tanto en contextos rurales como urbanos: el visitar(se) entre familias (*tumpaña*); las conmemoraciones de los muertos ("visitar a los muertos") y la relación visitante/caminante con los lugares 'sagrados' (*wak'as*, pero también *uywiris* y *achachilas*) como parte íntegra de esa socialidad *lato sensu*. Esto no impide que también se puedan considerar otros momentos de intensa socialidad, como de manera general las múltiples instancias festivas, como las del Carnaval (Lara 2007, Chamorro 2013), otra instancias donde confluye lo social y lo ecológico. Esto último sin embargo no será un foco específico, sino que dependerá de lo que vaya indicando cada proceso colaborativo con las respectivas familias.

### **C.1. Universo del estudio:**

Siguiendo a Rosaldo, Strathern e Ingold, se propone tomar lo social como algo fundamentalmente "en movimiento". Considerando las fuertes migraciones a centros urbanos que ha conocido la zona andina que nos atañe, estudiaremos los lugares, movimientos y momentos de la praxis de la socialidad prestando atención a su multilocalidad, *partiendo desde* los centros urbanos -que es donde las familias aymara se han concentrado mayormente. Hemos optado por *limitarnos en principio a dos 'zonas dinámicas' contiguas*: el eje Arica y Parinacota para Chile y, en Bolivia, el eje La Paz/El Alto-Oruro y las comunidades de origen de sus residentes. Esto debido a que corresponde a las experiencias antropológicas y personales de los tres investigadores del proyecto. A fin de analizar cómo el "hacer familia" se va produciendo de manera multilocal, la investigación misma tendrá que "viajar" junto con las personas -a veces también fuera de estos ejes-, con el objetivo de mirar de una forma no dicotómica, relaciones ciudad-campo, pasado-presente, conocimiento-vida y mente-cuerpo. Se operará desde los lugares de residencia, acompañando a las personas a sus pueblos o comunidades de origen, centros urbanos, cementerios, *wak'as*, etc., ya sea físicamente -"walking methodology" (Lee & Ingold 2006) : acompañar a las personas y familias en sus "caminatas de vida"- o a través de sus relatos, que son otro tipo de instancias relacionadoras que se mueven a través de los tiempos. Así, y mediante diversas metodologías cualitativas (tipos de entrevistas, observación participante, focus group, técnicas etnográficas audiovisuales -especialidad de la Co-I Andrea Chamorro) se aspira a aprender en terreno *cómo* los miembros de las familias se habilitan hacia cierto "arte de la socialidad".

### C.2. 'Muestra' del estudio y criterios:

Para este fin, se hará un acompañamiento de un mínimo de seis familias aymara extendidas (3 en cada país), por periodos distribuidos a lo largo del proyecto. Por familias extendidas entenderemos en un principio los parientes y también todas las personas con las que existen diferentes tipos de relaciones de compadrazgo (como en los grupos de música).

En esta labor participarán tanto los investigadores del proyecto, antropólogos que participarán como personal técnico, y estudiantes tesistas. Al respecto, se colaborará con los siguientes centros de investigación locales: en Bolivia, el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (UMSA, La Paz), el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (Oruro) y la Universidad indígena Tawantinsuyu Ajjla-Uta (El Alto) y en Chile, el Departamento de Antropología de la UTA en Arica, donde trabaja las dos co-investigadoras.

Nuestra muestra será intencionada. Para alcanzar los objetivos de esta investigación, como se argumenta en la discusión teórica, se trabajará con familias que realizan prácticas que nosotros consideramos como habilitantes dentro de la cosmopraxis aymara. El primer criterio específico de selección de las familias será la auto-adscripción, en plena conciencia de las complejas y diversas situaciones interculturales en las que se mueven las personas, donde cada contexto presenta sus propias particularidades. Como segundo criterio específico de selección, se considerarán los siguientes aspectos, por orden de importancia: familias con al menos un integrante fallecido hace tres años o menos; familias con vínculos transfronterizos (ya sean laborales, familiares, comerciales, artísticos, etc.) o, en general, cuya dispersión espacial abarque más de una localidad. El contacto con y la selección de las familias se hará, primeramente, a través de personas de localidades o comunidades donde el investigador responsable y las co-investigadoras ya han realizado trabajo de campo, vale decir, lugares o situaciones donde ya existen relaciones de confianza y afecto.

### C.3. Ritmos del estudio de campo:

El estudio se realizará mediante un acompañamiento de larga duración del ciclo anual, a lo largo de los 4 años del proyecto. El *primer* año se concentrará en un estudio inicial de la práctica del visitar(se) en ambas zonas de estudio y, específicamente, en el estudio de las conmemoraciones de los muertos en Arica/Parinacota. El *segundo* año se dedicará específicamente a esas conmemoraciones en Bolivia y al visitar(se) en ambas zonas. Cabe señalar que carnavales también es una época relacionada con las energías de los antepasados –es cuando culmina el ciclo agroritual iniciado con la conmemoración a los muertos. El *tercer* año enfocará específicamente el visitar a los wak'as en ambas zonas.

El *cuarto* año se dedicará a estas tres instancias del 'hacer familia' –como "prácticas habilitantes" hacia la convivencia-en ambas zonas y enfocará los desplazamientos e imbricamientos entre ambas zonas.

### C.4. Estrategia multifocal y multisituada:

El enfoque metodológico-teórico propuesto nos permitirá abrir el trabajo de campo de maneras heurísticamente relevantes, en cuanto a cómo las variadas prácticas cotidianas y rituales de las familias, a lo largo de múltiples "correspondencias" con los demás procesos de vida, van tejiendo y habilitando la convivencia. Esto requerirá de una estrategia multifocal, observando y aprendiendo con las familias diversas facetas de cómo la compleja praxis del "visitar(se)" entrelaza íntimamente a los seres vivos –humanos y otros- entre sí y con cosas "materiales", en relaciones que proporcionan vida. Así, estudiaremos, entre otros: la presencia dinámica de la hoja de coca que facilita y 'habilita' el conversar; la comida –los *aphapi*- y la "comensalidad" durante el visitar a vivos y muertos; la celebración de la construcción de las mismas casas (*uta* = casa + familia); las visitas por el primer corte de pelo (*rutuchi*) y el pequeño tejido o *tari* en el que se guarda este primer pelo. Aprendiendo también cómo el visitar(se) los entrelaza con los wak'as y cómo de allí emana una "fuerza" afectiva y una relación de *cariño*. Los textiles y el arte del tejer (tejer la vida, la naturaleza, la cultura) serían otra instancia de estudio, en la que esta vibrante materialidad y esta afectiva contextualización ecológica se conjugan con las relaciones de aprendizaje/habilitación hacia la (cosmo)convivencia. Otro tanto ocurre con el bailar. En cuanto al carácter multisituado, y específicamente en lo que atañe la "relación visitante" con los wak'as, se seguirán las recomendaciones de Coleman y Collins (2006) para el estudio de la relación entre lugar, espacio y contexto, junto con la experiencia sobre una interpretación mutua realizada por Laime-Astvaldsson (2009, 2000). Mediante registros etnográficos (también participativos, en línea con la "antropología compartida" de Rouch) y material audiovisual de conversaciones y acompañamientos, se indagará cómo transcurren las "historias de familia" en su relación con la gran "malla de vida". Esto nos puede aclarar ciertas acentuaciones comunes, que podrían persistir en diferentes graduaciones en aquellas prácticas sociales/culturales considerables como aymara. Aparte del enfoque metodológico ya mencionado de la "walking ethnography" –participar en la práctica social "de a pie"-, se incorporarán aprendizajes de la "methodology of affect" (Tassi 2007, Gieser 2008) y de la etnografía sensorial, también como "sensory cinema" (Pink 2009).

Dada la gran cantidad de datos que se espera poder cosechar a lo largo de los tres movimientos metodológicos, será necesario disponer de un sólido equipo técnico, capaz de canalizar y organizarlos en una suerte de "archivo etnográfico" (Atlas.ti), de manera de alimentar y retroalimentarse de las informaciones y aprendizajes que se vayan registrando. Asimismo, los datos e interpretaciones obtenidos serán compartidos con nuestros anfitriones en terreno, sobre todo durante los dos últimos años, para evaluar los resultados del estudio y reorientar su análisis donde sea necesario.

## V. PLAN DE TRABAJO

**Primer año.** Las actividades planificadas, *ordenadas por objetivo*, son las siguientes:

**Objetivo general:** Trabajo colectivo sobre el marco teórico-metodológico de la investigación, a través de la conformación de un *Grupo de Estudio* con el equipo; con especialistas de los centros asociados (Chile y Bolivia); con Tim Ingold y la Dra. Lieve Orye



(ambos U. de Aberdeen) y con el lingüista Teófilo Laime de Bolivia (comunidad Sullka Titi, Universidad San Simón Cochabamba). Se participa de congresos.

*Objetivo específico 1:* Revisión bibliográfica en clave de cosmopraxis de la literatura sobre prácticas de socialidad en contextos indígenas, en particular andinos, específicamente para el “hacer familia” en la tradición aymara, en todas sus dimensiones sociales-ecológicas.

*Objetivo específico 2:* Preparación, organización e inicio del trabajo de campo con las familias, tanto en Bolivia como en Chile. Selección y contacto con las familias a las que se les hará un seguimiento etnográfico. Trabajo de campo sobre el visitar, con *enfoque especial en las conmemoraciones de los muertos en Arica-Parinacota*. Registro visual y audiovisual, también participativo. Difusión de los objetivos de la investigación entre las personas con las que se trabajará mediante trípticos y actas o grabaciones informativas. Sistematización de datos cualitativos (Atlas.ti).

*Objetivo específico 3:* Análisis conjunto, tanto del material levantado en terreno como en la revisión bibliográfica. Organización comparativa y relacional de los datos según las respectivas regiones, incluyendo una identificación preliminar de posibles zonas o cauces de contacto.

**Segundo año.** Las actividades planificadas, *ordenadas por objetivo*, son las siguientes:

*Objetivo general:* Desarrollo de los planteamientos teórico-metodológicos a través del Grupo de Estudio, alimentado de manera continua por las experiencias de campo y particularmente a partir de un seminario con invitados internacionales en Santiago (*Cooperación internacional*). Preparación de primeros textos y ponencias como output de los procesos co-teorizadores del primer año, que serán presentados a revistas y en congresos.

*Objetivo específico 1:* Se continúa la revisión bibliográfica del año 1. Comunicación sistemática, mediante un foro de discusión, con otros investigadores que han trabajado, en diferentes claves, la dinámica de la convivencia en la tradición aymara, tanto en Chile como en Bolivia.

*Objetivo específico 2:* Acompañamiento de familias en e enfocada en *las conmemoraciones de los Muertos en el eje El Alto-La Paz-Oruro*. Continúa el estudio del visitarse y del ‘hacer familia’ en ambas zonas. Comparación con datos recogidos el año anterior en Arica-Parinacota. Se incorporará el trabajo de estudiantes tesistas de pregrado de UAH-UTA. Lanzamiento de la página web del proyecto.

*Objetivo específico 3:* Como *cooperación internacional* se invitará a investigador@s bolivianas a Santiago, al menos una de origen indígena. Con ellos se realizará en Arica un workshop sobre el “hacer familia” aymara y se coordinará el futuro trabajo en conjunto –terrenos, publicaciones y el simposio del tercer año.

**Tercer año.** Las actividades planificadas, *ordenadas por objetivo*, son las siguientes:

*Objetivo general:* Continúa el trabajo colaborativo mediante el Grupo de Estudio. Redacción de manuscritos para revistas científicas para comunicar los resultados del trabajo de campo y análisis bibliográfico. Se realiza un Simposio-Encuentro en Arica –como ‘taypi’ entre Bolivia y Chile- con académicos y representantes de universidades indígenas o asociaciones culturales y sociales, relacionadas al mundo aymara (Bolivia y Chile). Evaluación conjunta de los hallazgos del proyecto. Elaborar síntesis del proceso de co-teorización hasta el momento, en diálogo con el Tim Ingold y la Dra. Orye. Comunicación de resultados a la comunidad científica en congresos.

*Objetivo específico 1:* Elaborar síntesis de las ‘revisitas’ bibliográficas. Análisis de estos resultados en su relación con los objetivos específicos 2 y 3 y con el objetivo general (relación cosmopraxis, “hacer familia” y “vivir bien”).

*Objetivo específico 2:* Acompañamiento de familias. El análisis etnográfico del “visitar a los vivos, muertos y wak’as” profundizará cómo se practica el ‘visitarse’ en relación específica con los wak’as, esto en todas las familias con las que se ha trabajado hasta ahora, en Chile y en Bolivia, orientado por la comparación de los resultados de los dos primeros años de investigación, resultados que se socializarán con las familias guías. Síntesis de los resultados, a fin de alimentar con datos concretos a las pistas de los objetivos específicos 1 y 2. Se contará con el trabajo de estudiantes tesistas.

*Objetivo específico 3:* La *Cooperación internacional* en este proyecto adquiere una importancia especial precisamente por la dimensión ‘binacional’ del proyecto: se invitará entre otros a investigadores del ILCA, Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), como Elvira Espejo y del IIAA de la UMSA (C.Rodas, B. Rozó). Con ellos se realizará el Simposio-Encuentro en Arica sobre la cosmopraxis aymara, que se enfocará en similitudes y diferencias entre los diferentes contextos donde se desenvuelve la tradición aymara y en el que se difundirán los resultados. Especial atención para el rol de las mujeres en el “hacer familia”. Los invitados participarán también en un workshop de un día en Santiago, con el equipo y con otros interesados, en pos de un futuro trabajo de conjunto sobre los temas tratados a lo largo de la investigación, con miras a las implicancias “universales” de la investigación.

**Cuarto año.** Las actividades planificadas, *ordenadas por objetivo*, son las siguientes:

*Objetivo general:* Cierre del proceso co-teorizador. Comunicación de resultados finales en congresos. Redacción de publicación final uniendo las dos dimensiones de la investigación (nomotética e ideográfica), en relación con el Vivir Bien, en forma de un libro con contribuciones internacionales, con colaboración de Tim Ingold. Difusión mediante actividades de conversación, presentación y entrega de material (Programa Explora y otros canales).

*Objetivo específico 1:* Publicación final específicamente dedicada a los resultados de la “revisita” del corpus de estudios realizados por otros estudiosos sobre la tradición (pan)aymara

*Objetivo específico 2:* Última visita a terreno, a todas las familias que hicieron posible la investigación, con atención especial a los

desplazamientos *entre* las zonas de estudio. Se compartirá y evaluará con ellas el fruto de las respectivas etapas de terreno y de la interpretación de los datos. Corrección de las interpretaciones cuando necesario. Retribución hacia las personas 'consejeras' mediante actividades de presentación y entrega de materiales. Elaboración de un testimonio (audio)visual en base a los registros recolectados tanto como devolución a los interlocutores etnográficos como en tanto divulgación a la sociedad.

*Objetivo específico 3:* Elaboración de un panorama global de la dinámica comparativa, tomando en cuenta los respectivos lugares que se visitaron durante los cuatro años del trabajo y las relaciones entre ellas, como output del trabajo con Atlas.ti. Difusión de este proceso comparativo, mediante ediciones escritas y audiovisuales.

## **VI. TRABAJO ADELANTADO:**

El investigador responsable realizó un trabajo de campo prolongado con familias aymara en Bolivia, primero para su investigación doctoral sobre progresión indígena en y desde contextos urbanos (1995-2003) y luego, entre 2004 y 2017, en el marco de una investigación postdoctoral sobre dinámicas ciudadanas y relacionales con las mismas familias. Ambas investigaciones generaron publicaciones científicas en revistas indexadas y en diferentes idiomas, de relevancia para esta investigación, enfocándose en la cambiante realidad aymara (progresión indígena, dinámicas interculturales, prácticas ciudadanas cotidianas y reciprocidad). Estos resultados fueron retribuidos de diferentes maneras, tanto con los consejeros en terreno como con varios centros de investigación en Bolivia y universidades en Chile. Los resultados principales de dicha investigación constituyen la antesala teórica para la presente propuesta: por un lado la conceptualización de "cosmopraxis" y por otro el análisis en clave de una intuición cultural del "contextualizar" que fomenta la atención hacia lo interrelacionado de los diferentes procesos y dimensiones de vida. Después de trabajar diez años como académico en el Departamento de Antropología de la Universidad de Gante, Bélgica, donde conoció a Tim Ingold como profesor invitado, trabajó dos años en el Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá, lo que le permitió conocer más de cerca la realidad aymara en el Norte de Chile. Igualmente en la UTA y en Arica, participó como co-investigador en un proyecto Fondecyt sobre niños aymara en contextos escolares, del cual resultaron algunas publicaciones ISI sobre la tradición aymara en Chile. En los últimos años ha mantenido y establecido nuevos contactos con centros de investigación en Bolivia, lo que facilitará una investigación que aspira a relacionar la situación aymara tanto en ese país como en Chile. Es investigador asociado del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) en Oruro y del Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). En 2013 se formalizó un acuerdo de colaboración con la Universidad Indígena "Ajlla Uta Tawantinsuyu" de la 'ciudad aymara' de El Alto (ver constancias adjuntas). Asimismo, el investigador responsable logró establecer un convenio institucional entre la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz y la Universidad Alberto Hurtado, en la que trabaja actualmente. Todos estos contactos y convenios facilitarán aspectos cruciales de la investigación colaborativa que aquí se propone: el trabajo de campo en sí, el acompañamiento de tesis, etc.. Finalmente, cabe señalar que desde el año 2015 es investigador responsable de un proyecto de investigación sobre "“Vivir bien”: Ecología y Reciprocidad. Teorizaciones, ideologías, experiencias y proyectos", proyecto en el que participan universidades e instituciones bolivianas, chilenas y europeas.

La co-investigadora Vivian Gavilán trabaja como académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá, que co-patrocina esta investigación. Ella tiene una larguísima experiencia de investigación con la cultura aymara en el Norte de Chile –como integrante histórica del Taller de Estudios Aymara y como investigadora responsable de varios proyectos Fondecyt-, con una especialización en el tema de género. Actualmente se encuentra ejecutando un proyecto de investigación UTA-Mayor, "Relación de género y familia en la colectividad Aymara del Norte Chileno", cuya temática es plenamente relevante para la investigación aquí propuesta. La co-investigadora Andrea Chamorro es Antropóloga (U de Chile) y Dra(c) en Antropología (UCN/UTA Chile), con especialización en antropología visual y realización documental. Ha realizado investigación sobre las prácticas festivas de agrupaciones aymara urbanas en Arica. Actualmente investiga el origen y desarrollo de las agrupaciones de tarqueadas en Arica (Fondo de la Música 2017-2018 y proyecto UTA) Mayor 2018. Encargada de vinculación con el medio del Departamento de Antropología de la UTA. La presencia de ambas investigadoras en este proyecto es fundamental para su buen desarrollo.

## **VII. RECURSOS DISPONIBLES**

El Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado (UAH) dispone de una oficina para el Investigador Responsable y los Co-Investigadores, equipada con computador, teléfono y mobiliario. Además, pone a disposición para la ejecución del proyecto: sala de reuniones; conexiones a internet alámbrica e inalámbrica, laboratorio de siete estaciones para el trabajo de análisis de datos cualitativos e información geográfica; software Microsoft Office; software compartido con el Departamento de Geografía para el análisis de información geográfica; instalaciones para la realización de eventos con concurrencia masiva; red para el trabajo con establecimientos de enseñanza media; Red Latinoamericana de Universidades Jesuitas (AUSJAL); equipos fijos para la proyección de materiales de multimedia, una biblioteca especializada en ciencias sociales, filosofía y humanidades, y base de datos bibliográficos para acceso a textos completos (EBSCO HOST, JSTOR. Annual Reviews, CAIRN, Fuente Académica, Oxford University Press, Elsevier, SocIndex with Full Text, Springer Link, Wiley-Blackwell, entre otros). Para la edición del libro final relacionado al proyecto se puede contar con la Editorial de la UAH, con ediciones electrónicas e impresas. En la UAH hay auditorios para organizar talleres y simposios. La unidad académica a la que está adscrita la co-investigadora de este proyecto, el Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá (UTA), cuenta con oficinas totalmente equipadas y servicios necesarios que serán puestos a disposición para la ejecución del proyecto. Específicamente, se cuenta con centros de documentación especializados, laboratorios de antropología social (Tic's), salas de seminario para reuniones del equipo de investigación, equipos computacionales portátiles, medios de comunicación, servicios de secretaría, etc. La Universidad de Tarapacá dispone de espacios para la organización de talleres y simposios.