

UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología



ENTRAMADOS DE VIDA: PRÁCTICAS GANADERAS DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA FAMILIA AYMARA DE GENERAL LAGOS

INFORME DE ESTUDIO DE CASO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:
ANTROPÓLOGO SOCIAL

ALUMNO:
ALEXANDER FELIPE BURGOS HERRERA

EVALUADORA GUÍA:
ANDREA CHAMORRO PÉREZ

Arica – Chile
2022

Índice

Introducción	3
CAPÍTULO I. Antecedentes	4
1.1 Los camélidos en el pasado andino: domesticación y desarrollo incaico	5
1.2 Crianza y ganadería de camélidos en la actualidad: Bolivia, Noroeste Argentino y Chile.....	7
CAPÍTULO II. Problema y objetivos	10
2.1 Problema	10
2.2 Objetivo General.....	12
2.2.1 Objetivos Específicos.....	12
CAPÍTULO III. Marco teórico	12
3.1 El Giro Ontológico	12
3.2 Líneas de vida y ontologías relacional	14
3.3 <i>Uywañal</i> /Crianza	16
CAPÍTULO IV. Marco metodológico	17
4.1 Enfoque metodológico	17
4.2 Técnicas	18
4.2.1 Observación participante	19
4.2.2 Entrevistas no directivas	21
4.2.3 Entrevistas directivas	22
4.2.3.1 Historias de vida	22
4.3 Unidad de estudio	23
4.4 Análisis	24
CAPÍTULO V. Resultados	
5.1 Historias de vida de una familia aymara de ganaderos de Pampa Challuma	25
5.1.1 Primer contacto	25
5.1.2 Julia: “...mi mamá dice que yo nací en cuero de llamo”	26
5.1.3 Pamela: “yo soy india, soy aymara... me gusta hablar aymara... me gusta, yo soy así”	30
5.1.4 Nicolás: “ <i>“todo acompaña la suerte, al estudio, suerte, al tener ganado, suerte, pa’ tener camión, suerte, pa’ tener vehículo, suerte, todo suerte!”</i>	35
5.2 Prácticas cotidianas asociadas a la crianza de ganado camélido	38
5.2.1 Rotación estacional	38
5.2.2 Pastoreo y movimiento del ganado	41
5.2.3 Manejo y riego de bofedales	43
5.2.4 Paisaje y relatos orales	44
Conclusiones finales	47
Referencias bibliográficas	48
Índice de tablas, cuadros e imágenes	
Imagen 1. Estancia de Pampa Challuma, 2023.	
Imagen 2. Grupo de llamas y alpacas en el bofedal de Pampa Challuma, 2023.	

Agradecimientos

En miras de rendir homenaje a aquellos y aquellas que me han visto caminar por las sendas de la vida, y que, de manera desinteresada, han decidido acompañarme en los triunfos y dificultades, esta memoria es resultado del apoyo de múltiples personas, a quienes deseo agradecer cariñosamente. Las siguientes palabras están dedicadas a ustedes.

A mi familia: a mi madre Luz María y a mi padre Juan Claudio, quienes, con su paciencia y amor, me han entregado la fortaleza y sencillez para enfrentar los desafíos del día a día. A ambos, por permitirme ser un niño sensible en un mundo lleno de indiferencias. A mi hermana, por apoyarme con su jovial entusiasmo, y a mi Laika, por enseñarme la delicadeza y fugacidad de la vida. Gracias por permitirme ser quien soy en la actualidad, pues a ustedes les debo la dicha de serlo y seguir estando aquí.

Agradezco a mis amigos y amigas por brindarme la posibilidad de compartir juntos muchas experiencias que llenaron de buenos momentos y enseñanzas, mi temprana juventud. A Daniel, Francisco, Bastián, Carlos, Gian, Ivan, e Ignacio, gracias por aguantar mis excentricidades durante tantos años. También extendo mi sincera gratitud para aquellas amistades que hicieron de mi paso por la universidad un viaje de enriquecedoras reflexiones sobre mí y el mundo en el que habito. En especial, agradezco a mi querida Antonella, por llenar con su excepcional y honesto amor, hasta el último rincón de mi corazón.

A mi amigo Giancarlo y a su familia, por recibirme cálidamente en sus hogares y por brindarme la confianza suficiente para conocer y contar sus trayectorias de vida. Gracias por acercarme al mundo de la crianza de camélidos, mostrándome el esfuerzo y la responsabilidad que implica reproducir la vida sobre los 4.000 m.s.n.m.

Finalmente, agradecimientos a mi profesora Andrea Chamorro, quien no sólo me acompañó gentilmente en mi recorrido como ayudante, estudiante en práctica, y colaborador de investigación, sino que también me abrió las puertas para involucrarme en el proyecto Fondecyt 1190279: "*Cosmopraxis aymara y mundo relacional: 'hacer familia con muertos, vivos y wak'as'*", en donde tuve el privilegio de conocer a su equipo, y en particular, a su investigador responsable Koen de Munter, antropólogo de la Universidad Alberto Hurtado, quien amablemente me invitó a participar como tesista, facilitándome los recursos necesarios para llevar a cabo este estudio de caso. Muchas gracias por reconocer mis aptitudes y hacerme partícipe de este sensible y profesional espacio de trabajo.

Introducción

Entre la costa y la cordillera, se trazan los caminos de familias aymara ganaderas, cuyas memorias y experiencias no sólo entregan una íntima visión sobre el modo de vida en el que se desenvuelven, sino que también amplían los conocimientos existentes sobre quienes habitan Arica y Parinacota. Siendo esta una región marcada por el encuentro y desencuentro de diferentes tradiciones culturales, la curiosidad por comprender las prácticas de ganadería de camélidos, forma parte de una disposición personal fundada en la historia de mis correspondencias con dichas familias, junto a las personas y los seres que me han visto crecer.

Estudiar antropología significó encontrar un sitio donde hallar muchas respuestas e interrogantes hacia la mayoría de dudas que alimentaron, desde pequeño, mi curiosidad sobre el mundo que me rodea. Temas como la etnografía sudamericana, la ecología y las relaciones interespecie, motivaron en mí una sensibilización ante el cambio climático y una búsqueda de comprensión de los vínculos generados entre humanos y no-humanos. Interesado en conocer más al respecto, y producto a los espacios de comunicación abiertos por la pandemia, retomé tendidas conversaciones con un amigo de la infancia cuya familia aymara proviene de una larga tradición ganadera. Allí, encontré la oportunidad de emprender un trabajo investigativo sobre una actividad ancestral que conjuga varios elementos que llamaron mi atención; la ganadería de camélidos se transformó en mi principal interés, movilizado por la idea de querer comprender, junto a la familia de mi amigo, las prácticas cotidianas de crianza que se despliegan en torno a estos animales.

Desde la antropología, busco entregar una nueva entrada al estudio de las prácticas ganaderas en el norte de Chile, situando la mirada desde enfoques ontológicos y relacionales que, hasta entonces, no se habían profundizado lo suficiente en investigaciones previas sobre el tema. Esto implica aproximarse y conocer la ganadería de camélidos bajo una perspectiva ontológica diferente, en el que el centro de los fenómenos que conocemos como sociales o culturales, no sea ocupado por los prejuicios y aparatos conceptuales occidentales que separan al ser humano del entorno y los otros seres que lo habitan. Ante ello, la visión de una familia aymara es primordial no solo para abarcar la heterogeneidad y complejidad de la crianza y las relaciones que se tejen con diferentes tipos de organismos, sino también para explorar las atencionalidades interespecie que se originan en torno a estas prácticas.

En ese sentido, el presente trabajo es una aproximación teórico-metodológica, con una metodología exploratoria y descriptiva, que busca conocer la crianza de camélidos, mediante las trayectorias de vida y las prácticas cotidianas y rituales, de una familia aymara ganadera de la estancia de Pampa Challuma (comuna de General Lagos). El primer capítulo comprende una síntesis de lo que ha sido y lo que es la ganadería altiplánica en Los Andes, abordando el proceso de domesticación, la época incaica, y la actualidad. El segundo capítulo contiene la problematización al respecto de la ganadería en la comuna de General Lagos y la

oportunidad investigativa de estudiar sus dimensiones relacionales, y no puramente socioeconómicas. En cuanto al tercer capítulo, en él se trata lo que es el giro ontológico, la teoría de las líneas de vida, la ontología relacional, y la noción de *uywaña* presente en el mundo andino, dando pie al capítulo cuatro donde se describe la metodología y las técnicas de investigación utilizadas, destacando entre ellas la observación participante, las entrevistas directivas, las entrevistas no directivas, y las historias de vida. Por su parte, el capítulo quinto de resultados se subdivide en función de los dos objetivos específicos, para finalmente entregar un análisis de lo obtenido y dar pie a las conclusiones del estudio. De esta manera, se busca aportar nuevos conocimientos sobre la ganadería altiplánica de camélidos, enfatizando en la importancia que tienen las dinámicas de crianza y las relaciones entre humanos y no-humanos, para las familias aymara ganaderas de Arica y Parinacota.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES

La ganadería altiplánica es definida, clásicamente, como una de las principales actividades sociales, económicas y culturales, practicada por las comunidades indígenas de la cordillera de los Andes, ubicadas sobre los 4.000 m.s.n.m. Consiste en la crianza, cuidado y manejo de rebaños de alpacas, llamas, y en menor medida, ovejas, con el propósito de obtener recursos, tanto para el consumo propio como para el intercambio y la venta (Castro 1982).

Históricamente, esta actividad se desarrolla en zonas con condiciones climáticas rigurosas y extremas, caracterizadas por la presencia de lluvias estivales, oscilaciones térmicas importantes y una extrema sequedad en el aire (Gundermann 1984). A pesar de ello, cuentan con una gran variedad de especies vegetales (p.ej. juncáceas, matorrales, hierbas anuales, y gramíneas), las cuales varían de acuerdo a la estación y la altura en que se encuentren las vegas y los bofedales. En el caso particular de los camélidos, ambas especies domesticadas poseen aptitudes de adaptación específicas y responden de forma diferenciada al entorno; las llamas sobreviven a condiciones alimentarias más restrictivas, mientras que las alpacas son más susceptibles a enfermedades, variaciones altitudinales y a los forrajes secos y duros (Gundermann 1984).

Para el proceso de crianza ganadera, muchas comunidades y familias aymara han producido un conjunto de prácticas cotidianas, a partir de la atención y el íntimo vínculo entre las personas, el paisaje y el rebaño; ejemplo de esto son algunas acciones rituales, como la *k'illpa* o el floreo, y un complejo sistema de manejo basado en el ciclo agropastoril (Gundermann 1985).

1.1 Los camélidos en el pasado andino: domesticación y desarrollo incaico

La relación entre humanos y no-humanos en el área del Sur andino es pretérita, y se ha constatado arqueológica e históricamente que los vínculos entre personas y camélidos vienen entretejiéndose desde hace, aproximadamente, 5.000 años AP. En diferentes sitios arqueológicos de los valles serranos del Perú y en el Norte de Chile, se encuentran los primeros indicios de la presencia de nuevas

especies de camélidos cuyas características reflejaron cambios ecológicos importantes entre las personas y estos animales (Gallardo y Yacobaccio 2007).

Esto forma parte del proceso conocido como domesticación, en el que los seres humanos, por medio de la interacción continua con los animales y su incorporación en la vida social, propiciaron el surgimiento de nuevas especies domesticadas, cuya morfología y comportamiento difería de sus parientes silvestres (Gallardo y Yacobaccio 2007).

Comúnmente, se ha sostenido que la domesticación involucra el dominio humano sobre la naturaleza. Sin embargo, algunas investigaciones (Dransart 1999; Yacobaccio y Vilá 2012) la describen, asertivamente, como un proceso largo -y, en un principio, sin intenciones- de interrelación entre las esferas humanas y no-humanas del ambiente, en el que ambas partes se determinan y cambian mutuamente. Los animales domésticos serían el resultado de la articulación de diversas etapas de interacción, desarrolladas a lo largo del tiempo (Yacobaccio y Vilá 2012).

En los Andes, los “nuevos camélidos”, a diferencia de las vicuñas (*Vicugna vicugna*) y los guanacos (*Lama guanicoe*), eran más dóciles y carecían de machos alfas. Acciones como la protección de manadas, el cautiverio y la mejora en las condiciones alimenticias de los animales, condujeron a variaciones fenotípicas expresadas en una gama más amplia de tonos en el vellón, cambios en la proporción de patas/ cuerpo, modificación en la distribución y aumento de grasa corporal, así como en la cobertura y el tipo de pelo (Gallardo y Yacobaccio 2007).

Tanto las especies domesticadas, llamas (*Lama glama*) y alpacas (*Vicugna pacos*), como las silvestres, se mantuvieron en la vida social andina, llegando a formar parte fundamental de la organización sociocultural de los grupos humanos que se desarrollaron en el territorio. Durante el Horizonte Temprano y el Horizonte Medio, el material arqueozoológico de comunidades de la costa del Pacífico, ya demostraba la importancia que adquirieron los camélidos en los diferentes pisos ecológicos, cuya mayor expresión, sin embargo, llegó tardíamente durante el Incanato (Sumar 1997).

En el Imperio Inca, estos animales formaron parte de las riquezas y de la propiedad del Inca, así como también fueron miembros importantes de la organización social, económica, ritual y cultural, de los diferentes grupos subyugados por el imperio. Los camélidos fueron abundantes a lo largo los Andes, sobre todo en el Tahuantinsuyo, donde existían rebaños de ganado manso, posiblemente manejados por el común de los súbditos, y rebaños que pertenecían a labores religiosas, los cuales eran cuidados y criados por un personal especializado, bajo una organización específica; los pastores encargados de esto eran llamados *michic*, divididos en ayudantes, pastor jefe (*llama-camayoc*), oficial de aparto (*phattachiri*) y personal de amansado (*yachachiri*). Las llamas y las alpacas de trabajo eran cuidadas en grandes corrales, mientras que las de aparto se mantenían en otros dedicados a ellas. Cuando los animales salían del aparto, eran marcados y señalados según sus dueños o representantes, perforándoles las orejas para pasar hilos de lanas de diferentes colores. Esta acción (*chimpuni*) se llevaba a cabo entre septiembre y octubre, correspondiente al mes de *Ccoya Raymi* (Sumar 1997).

Las alpacas y las llamas eran cuidadosamente separadas y seleccionadas por sus colores, ya que poseer tropas con diferentes tonos de vellón mezclados, dificultaba la extracción y uso de la lana. Estos cuidados, plenamente definidos y organizados, se empleaban en el rebaño estatal, el cual producía grandes cantidades de lana que eran almacenadas y repartidas a los campesinos para que hilaran a favor de ellos y el Estado.

La elaboración de fina fibra como tributo estaba en manos de habilidosos tejedores, entre los que se encontraban los *cumbi camayoc* y las *acllas*. Ellos y ellas tejían cuantiosas cantidades de ropas que eran almacenadas en grandes almacenes, donde el alto volumen de productos fabricados tenía como propósito sostener el dominio mediante una política de reparto y distribución de tejidos, entregados a cada súbdito y miembro del Imperio, a cambio de su lealtad. Ejemplos de estos tejidos fueron los *ahuasca*, telas domésticas, toscas y gruesas, y los *cumbis*, finas confecciones hechas con colores vivos y adornados con plumas, conchas marinas, y hebras de oro y plata (Sumar 1997).

Los camélidos en el Incanato fueron utilizados con múltiples fines que iban más allá de lo textil. Su cuerpo era aprovechado al máximo, empleando la grasa, el cuero, los huesos, y hasta el estiércol, un excelente fertilizante que permitió el desarrollo de la agricultura a gran escala de papas, quinua, cañigua, entre otras especies. Además, las llamas eran utilizadas como productoras de carne y animales de carga, transportando diversos productos, tales como alimentos, leña, sal, etc. Incluso, llegaron a ser el medio de transporte para personas impedidas físicamente (Sumar 1997).

1.2 Crianza y ganadería de camélidos en la actualidad: Bolivia, Noroeste Argentino y Chile

Durante la época colonial y republicana, la población de camélidos descendió estrepitosamente debido al uso de otros animales domesticados traídos desde Europa, y producto del desplazamiento sufrido por las diversas comunidades indígenas dedicadas a la agricultura y la ganadería. La mayoría, movilizada hacia el altiplano y la puna, desarrolló formas de crianza que varían de un territorio a otro, compartiendo prácticas similares y teniendo sus propias características a nivel social, económico, ecológico y ritual. Al respecto, varios trabajos etnográficos realizados en la región andina se han dedicado a describir esta heterogeneidad y multiplicidad de prácticas (Arnold y Yapita 2018, Bugallo y Tomasi 2011, Bugallo 2011, Gundermann 1984, Dransart 1999).

La ganadería de camélidos fue una de las principales actividades que caracterizaron la economía de las regiones circundantes del Tiwanaku, sin embargo, con la llegada de la Conquista, las comunidades aledañas se vieron inmersas en el pago de tributos o tasas, cuyas esforzadas labores cumplidas durante ese periodo, dejaron un rastro en la memoria de las personas. A pesar de ello, en Qaqachaka, Bolivia¹, las actuales prácticas de crianza y ganadería

¹ El territorio qaqachakeño está conformado por al menos seis ayllu “menores”, los cuales están rodeados por corrales, chacras de cultivo, cerros, junto con ríos o peñas que definen los límites con los otros ayllus “mayores” cercanos. Las comunidades de Qaqachaka se sitúan en un contexto post

continuaron desarrollándose desde una base ontológica ligada a lo textil, expresada sobre una noción particular del territorio.

Allí el territorio yace conformado de la misma forma que un textil, con rutas o hebras que marcan espacios y ayudan a diferenciar porciones y límites territoriales. De esta manera, se conforma una red de sendas de varias clases llamadas *thaki*, que tienen como centro *Qaqachaka*; desde allí, se desprenden y conectan rutas de pastoreo que fueron formadas por el uso constante de familias ganaderas y miembros de la comunidad que llevaban caravanas de llamas hacia las tierras bajas. En el presente, son utilizadas por las pastoras y sus animales, quienes transitan sendas que tejen un esquema general de un mundo habitado como un aguayo. Los hilos de esta urdimbre se expresan en los versos de las canciones que dirigen hacia sus animales, entrelazándose, simultáneamente, con múltiples prácticas, como las de hilar, trenzar, tejer y pastorear (Arnold y Yapita 2018).

En el caso de las comunidades de Susques y Cochinoca², en la puna argentina, es posible describir la práctica ganadera en función del reparto de actividades por género y su permanencia como un mundo de representaciones heredadas, que se expresan en un modo de ser, pensar y vincularse con los animales (Bugallo y Tomasi 2011). A pesar de las migraciones masivas, aún quedan grupos de personas que cuidan y crían a sus rebaños, ya sean de alpacas, llamas, cabras, vacas y/o ovejas, donde la proporción de cada especie depende de la fuerza de trabajo disponible, así como de la cantidad y calidad de las pasturas (Bugallo 2011).

Aquí la crianza y el cuidado de la tropa involucra diversas prácticas, las cuales son repartidas entre hombres y mujeres; mientras los primeros se dedican a comerciar y generar intercambios de productos entre los diversos pisos ecológicos, las mujeres se encargan de cuidar, cotidianamente, las tropas y de diseñar los recorridos estacionales, implicando un conocimiento acabado de sus animales y sus necesidades. Sin embargo, esta organización ya no es habitual, sobre todo en la zona investigada, donde se contratan pastores para que hagan las mismas labores que ellos (Bugallo y Tomasi 2011).

Los animales son criados de forma extensiva, dejando sólo a algunos (llamas y/o vacas) pastando en el campo o cerca de los cerros, y a otros (cabras y ovejas) acompañándolos día a día en su recorrido para comer. El movimiento pastoril realizado busca alternar las pasturas disponibles para generar así un manejo óptimo de los recursos; esto es posible gracias a la dinámica trashumante de las unidades domésticas, quienes poseen residencias en distintas zonas ecológicas de su territorio, que facilitan la rotación estacional (Bugallo 2011).

En el calendario productivo y simbólico de estas comunidades se encuentran prácticas rituales que son relevantes en el ciclo de producción ganadera, siendo la más relevante la conocida como “señalada”. En la región andina, se ha descrito este

Reforma Agraria de mediados del siglo XX, donde las políticas truncaron la economía tradicional y los modos de vida que giraban en torno a los pisos ecológicos, incrementando la pobreza y el aislamiento de la vida nacional (Arnold y Yapita 2018).

² Allí la unidad doméstica posee diversas fuentes de ingreso, donde la ganadería ya no es la principal actividad económica, desde la incorporación de la población puneña al trabajo asalariado a principios del siglo XX (Bugallo y Tomasi 2011).

ritual ganadero de múltiples formas y con múltiples nombres, tanto en Chile como en Bolivia y Perú. En la puna del norte de Argentina, el ritual se divide en dos partes: la marcación de animales, y su floreo. En la primera etapa, la unidad doméstica, junto a sus invitados, se reúne en el corral principal junto a la totalidad del rebaño y los elementos preparados con muchos días de anticipación (coca, la *koba*, chicha, serpentinas, talco, etc.), para hacer una ofrenda, previamente chayada, a la *Pachamama*, donde se le pide, en voz baja, por la tropa, la unidad doméstica, y su multiplico. Entablando una comunicación íntima con las entidades, los primeros en ofrendar o *corpachar* son los dueños de la tropa, seguidos por el resto de los participantes, de forma jerárquica, quienes luego beben bebida y reciben coca para coquear (Bugallo 2011).

La segunda etapa del ritual es el floreo, en donde se emplean diversos elementos como bolsas con flores de lana, collares destinados a ciertos animales, *chuspas* con *illas* o *wak'as*, entre otros. En algunas señaladas, se comienza por una especie y luego otra, sin mezclarlas, marcando y floreando primero a una pareja de animales, a la cual se baña con mistura, se les “casa” y marcan sus orejas con la señal del dueño/a. Después de atar una gran cantidad de *chimpos* en sus lomos, se les suelta y se procede a señalar al resto de la tropa (Bugallo 2011).

Esta serie de acciones rituales, se enmarcan dentro de relaciones de interdependencia ligadas a una noción específica sobre la crianza, donde por medio del intercambio de esfuerzos de múltiples seres, es posible la reproducción de la vida. En la puna argentina, la ampliación del grupo doméstico hacia seres no-humanos, revela el alto grado de compromiso de construir una sociabilidad en conjunto, cuya sintonía permite potenciar las fuerzas que mantienen el flujo de la “suerte”. Por ende, la interdependencia entre personas y animales, se instituye como una forma particular de ser y estar en el mundo (Bugallo y Tomasi 2011).

En el caso del altiplano chileno, la mayoría de estudios disponibles son de carácter meramente descriptivos, a diferencia de los casos vistos, donde existe una mayor profundización en aspectos rituales, simbólicos u ontológicos. En ese sentido, se sabe que aquí la ganadería se desarrolla en torno a las zonas de mayor aprovechamiento ganadero, llamadas *hok'o* y *waña* (Gundermann 1984).

La diferencia en el volumen de camélidos domesticados se debe a que las lluvias, el tipo de masa vegetal disponible y las variaciones altitudinales, afectan a la sobrevivencia de estos animales. Por ejemplo, la población de alpacas disminuye hacia el sur del norte del país, pues por debajo de los 4.000 m.s.n.m., la cantidad y extensión de bofedales verdes y blandos se ve mermada (Gundermann 1984).

La relación entre masa ganadera y territorio se expresa también en las estrategias de manejo, las cuales varían de acuerdo de las etapas del ciclo agropastoril. La estrategia más común es la de concentrar el rebaño sobre los bofedales en los meses de mayor crecimiento vegetal (diciembre a marzo), movilizarse a los cerros entre abril y mayo, y luego separar las llamas de las alpacas en los meses de baja (junio a octubre), sosteniendo a las primeras en los cerros, y a las segundas, en los bofedales (Castro 1982).

Por su parte, la tenencia de ganado, de acuerdo con lo descrito por Mamani (2009), forma parte de la propiedad individual de las familias aymara, y su forma de adquisición se inscribe en complejas relaciones sociales y rituales. Este tipo de

propiedad puede permanecer durante toda la vida de la persona, obteniéndose en la infancia; mediante algún familiar cercano; por el sistema de herencia de los padres de la persona; y/o por adquisición en la juventud a través de ingresos propios. Particularmente la entrega de ganado por herencia a una nueva pareja de casados implica ceremonias como el *Uywa Churaña*, donde se transfieren una cierta cantidad de animales a partir del número y variedad que tenga la familia del esposo y la esposa, incluidos aquellos ejemplares obtenidos durante la juventud (Mamani 2009).

Si bien, históricamente, la ganadería se ha considerado como una de las principales reservas pecuniarias de las familias aymara del altiplano, este panorama ha cambiado desde hace algunas décadas, observándose una disminución en el volumen de ganado, debido a las recurrentes sequías, migraciones y la reconversión a la actividad económica dominante (Gundermann 1985). A esto se le suma la dificultad, a nivel regional, para comercializar los productos, disposiciones familiares que dificultan la introducción de nuevas tecnologías y la ausencia de políticas gubernamentales tendientes a su asistencia y apoyo productivo (González y Gundermann 2020). Esto ha producido la apertura a nuevas estrategias que desplazan la ganadería como principal fuente de ingreso, dependiendo de otras como el trabajo remunerado, el comercio, el transporte y las remesas familiares, provenientes de parientes con residencia estable en el centro urbano (González y Gundermann 2020).

CAPÍTULO II. PROBLEMA Y OBJETIVOS

2.1 Problematicación

La ganadería altiplánica se ha constituido como una de las principales actividades económicas, sociales y culturales, practicadas por las comunidades indígenas de los Andes. Su importancia se remonta hace al menos 5.000 años AP., donde la evidencia arqueológica constata no sólo una antigua presencia para los camélidos domesticados en la región, sino también el nivel de profundidad de una relación establecida entre humanos y no-humanos que trajo consigo una serie de cambios en la morfología de las nuevas especies domesticadas, junto con la elaboración de un modo de ser y estar en el que llamas y alpacas forman parte de la reproducción y sostenimiento de la vida.

Fue así como múltiples sociedades adoptaron la crianza de camélidos como una práctica que habilitaba la supervivencia y la generación de un paisaje habitado por una amplia diversidad de seres que compartían mutuamente espacios, flujos y energías.

En el caso de la región de Arica y Parinacota, la ganadería se concentra en la provincia de Parinacota, donde un 74% de la producción regional proviene de la comuna de General Lagos (CONADI 2018). Además, de acuerdo con el Censo Agropecuario del año 1997 y del 2007, ésta cuenta con el mayor número de cabezas de camélidos declarados a nivel nacional, seguido por Colchane, Putre y San Pedro de Atacama. En la actualidad, a pesar de que para las familias aymara los camélidos poseen gran importancia pues son una fuente de proteína, vestuario, transporte, medicina, y de oficios tradicionales (CONADI 2018); la reproducción, crianza y el

cuidado de estos animales se ve afectado por una serie de factores ecológicos, sociales, económicos y políticos. De acuerdo a los y las ganaderos, los problemas se asocian a los ataques de carnívoros silvestres, las condiciones climáticas que disminuyen la cantidad de forraje, los daños a canales naturales, entre otros (CONADI 2016). Junto ello, podemos añadir el bajo crecimiento económico, el despoblamiento, y la acción de agentes externos a las comunidades de la zona; entre estos se halla el cambio climático, la constante amenaza de depredadores como el puma y el zorro culpeo, y las variables medioambientales como el Evento del Niño, el Evento de la Niña, y el Anticiclón del Pacífico Sur (CONADI 2016). También cabe considerar las consecuencias de la acción humana en el territorio, vinculada con la contaminación del suelo y la sobreexplotación de los recursos hídricos producto de los proyectos mineros y el transporte de carga hacia Bolivia a través de la ruta 5 norte (CONADI 2016).

En el caso específico de la comuna de General Lagos (provincia de Parinacota) posee un bajo estándar de crecimiento, asociado a, por un lado, problemas en la planificación, gestión y evaluación de planes y programas proyectados en la zona, y por otro, la escasa oferta laboral y/o factores productivos (CONADI 2016). A esto hay que sumar que la pobreza, la marginalidad y la exclusión, en tanto consecuencias de las condiciones estructurales que afectan a la población indígena, han provocado un aumento en las migraciones a zonas urbanas, vinculadas también con los problemas en el acceso a sistema de luz, agua potable, y falta de cobertura e inequidad en el acceso a la educación (CONADI 2018). El envejecimiento de la población producto de las migraciones posiciona a los adultos mayores como los responsables de los rebaños, disminuyendo la fuerza activa de trabajo y acentuando el porcentaje de abandono de las prácticas ganaderas (CONADI 2018).

En una compleja situación donde la crianza de camélidos se posiciona como una actividad casi marginal en la economía regional, una profundización etnográfica y comprometida con el devenir de la ganadería camélida, podría aportar a relevar no sólo la importancia económica que posee, sino que también lo significativo de las prácticas cotidianas y rituales de cuidado y crianza de llamas y alpacas, para las comunidades indígenas del territorio. No obstante, a pesar de que diferentes estudios nos hablan de una profundidad afectiva, ritual y relacional (Bugallo 2011; Bugallo y Tomasi 2011; Arnold y Yapita 2018; Dransart 1999), la mayoría de los estudios antropológicos disponibles sobre ganadería y crianza de camélidos en el norte de Chile, solo se han aproximado a su importancia como sistema socioeconómico, señalando que la producción pecuaria se caracteriza por un control sofisticado del ganado en función de las variables ecológicas del espacio altiplánico, el uso de tecnologías y técnicas provenientes de una tradición agraria andina, y una complejización en la producción debido a transformaciones económicas propiciadas por las migraciones y la apertura a diversos mercados (Gundermann 1984, 1997, 1998).

Por ello, busco comprender la crianza de estos animales, más allá de lo económico, por medio de una apertura teórica-metodológica que permita atender los vínculos de cuidado y trato con los rebaños, desde la perspectiva de quienes la practican y/o practicaban. Esta apertura se enmarca en el llamado giro ontológico, el cual ha propiciado el estudio de distintos aspectos de los seres vivos

(humanos y no-humanos) y la reformulación metodológica y epistémica con la cual se pueden afrontar temas clásicos de investigación antropológica. Específicamente en el caso de los Andes, se debate la posibilidad de repensar la noción sobre lo humano, y los límites y fronteras de la vida social (Raas 2020), por lo que se retoma la noción de “animismo”, como una categoría que ayuda a comprender las dinámicas de los modos de vida en la región andina, entendiendo que toda entidad, cosa o materia se define relacionamente y se encuentra potencialmente viva, teniendo la capacidad de participar de la sociedad, concebida tradicionalmente como ontológicamente humana (Raas 2020; Cavalcanti-Schiel 2014)

Con ello busco sugerir, tal como ocurre en otras investigaciones realizadas en los Andes, que los animales también pueden ser entendidos como “sujetos activos que poseen intencionalidad y capacidad de vincularse con una diversidad de seres” (Bugallo y Tomasi 2011), teniendo un impacto en la reproducción de la vida sociocultural de las comunidades aymara del sector altoandino. Por lo tanto, en relación con los cambios sociales y económicos que se han producido en torno a la actividad ganadera de la comuna de General Lagos, me pregunto ¿qué ocurre a nivel familiar y ritual con la crianza de ganado? Específicamente, en el caso de la estancia de Pampa Challuma, a fin de explorar y comprender los vínculos que existen entre la población de ganaderos y sus tropas ¿cuáles son las relaciones entre humanos y animales? ¿cómo es que se está atendiendo la crianza y el cuidado de camélidos dentro de una familia aymara de ganaderos? ¿cuáles son las prácticas cotidianas y rituales asociadas a la crianza, narradas dentro de las historias de vida de los miembros de dicha familia?

2.2 Objetivos del Estudio

2.2.1 Objetivo General

Conocer la “crianza” de camélidos desde la perspectiva de las historias de vida de una familia aymara ganadera del caserío de Pampa Challuma (comuna de General Lagos, Región de Arica y Parinacota).

2.2.2 Objetivos específicos

2.2.2.1 Caracterizar las historias de vida de los miembros de una familia aymara de ganaderos de Pampa Challuma.

2.2.2.2 Describir las prácticas cotidianas y rituales asociadas a la crianza de ganado camélido, desde la perspectiva de una familia aymara.

CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO

3.1 El Giro Ontológico

El conjunto de propuestas que abordan este tipo de temáticas es el llamado “giro ontológico”, cuyo nombre refiere a un paradigma de las ciencias sociales que, a nivel teórico-metodológico, problematiza los principios de producción de conocimiento, y las bases ontológicas del naturalismo moderno en el que está fundada la actividad científica, donde se establece una marcada dicotomía, en el

que la naturaleza permanece como un mundo estático y alejado del sujeto sintiente, y la cultura, un espacio intersubjetivo y meramente humano.

Al problematizar la conceptualización etnocéntrica y antropocéntrica sobre lo que es natural y cultural, se produce una apertura intelectual desde donde es posible pensar las interacciones entre humanos y no-humanos, sin presuponer arbitrariamente una división entre mundos antagónicos (Ruiz y Del Cairo 2016).

Esto se ha hecho expresivo en diversas propuestas que si bien son tan densas como complejas, es posible hacer un pequeño esbozo de ellas para comprender este paradigma. En la antropología amazonista se encuentran Phillippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro; el primero, desde una clave *lévistraussiana*, postula una serie de modelos o tipos de ontologías posibles, basados en la clasificación de distintos seres en cuanto a sus atributos físicos y cualidades internas; mientras tanto, Viveiros de Castro elabora la noción de perspectivismo multinatural para comprender la forma en que humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven así mismos, definiendo formas distintas de aprehender el mundo, bajo la premisa de la existencia de múltiples naturalezas (Ruiz y Del Cairo 2016). Ambos autores proponen formas diferenciadas entre las cuales humanos y no-humanos se relacionan entre sí, y comprenden el mundo que les rodea.

Por otro lado, se halla Bruno Latour y Tim Ingold, quienes plantean, desde una crítica hacia la noción antropocéntrica de “lo social”, que la sociabilidad se extiende en redes complejas construidas entre diferentes elementos y/o “líneas de vida” que se desenvuelven y se cruzan entre sí (Raas 2020). De esta manera, la sociedad y “lo social” no pueden ser abordados exclusivamente como algo humano, sino un producto de redes de relaciones dinámicas, donde quienes las conforman (entidades, objetos, paisajes, animales, etc.), poseen agencia o capacidad de actuar sobre el resto (Raas 2020).

El trabajo de estos autores sugieren que la problemática epistemológica es, más bien, de carácter ontológico, puesto que no se debaten diferentes concepciones sobre un mismo mundo, sino que se discute sobre el estado de las cosas y lo que son, dentro de una multiplicidad de mundos posibles. De allí que no sería factible asumir previas convenciones que organizan lo que nos rodea, o limitar la discusión a un problema “cultural”, superando las concepciones relativistas que dan por sentada la existencia de una pura y consolidada realidad (naturaleza), a la cual se podría acceder por medio de marcos interpretativos, “esquemas” históricos y socialmente situados (cultura) (Ruiz y Del Cairo 2016).

En vista de lo anterior, el giro ontológico consideraría una reconfiguración radical en las teorías y los métodos de la antropología, intensificando sus preocupaciones permanentes en torno a la reflexividad, la conceptualización y la experimentación, enfatizando en que las dificultades analíticas de la elaboración del material etnográfico y el trabajo de campo son, más bien, de carácter ontológico (Holbraad 2014). Con ello se busca situar el proceso de construcción de conocimiento desde una reflexividad crítica y una permanente experimentación en los métodos de campo y en la generación de teorías y conceptos nuevos que permitan una mayor comprensión del texto etnográfico.

En la región andina, la desnaturalización de categorías clásicamente utilizadas para clasificar las áreas culturales y la división tierras altas y tierras bajas,

ha permitido el reconocimiento de una posible ontología base³. Tomando las propuestas de Descola y Viveiros De Castro, Cavalcanti-Schiel (2014) propone, para las sociedades andinas, la existencia de un sustrato ontológico común en el que todas las cosas poseen un potencial dinámico de transformación, donde los sujetos que habitan el mundo y el cosmos (humanos, animales, plantas, cerros, ríos, cuerpos celestes, etc.) se encuentran en permanente relación por medio de la gestión de múltiples alteridades o naturalezas. La única diferencia es que en la Amazonía el significante genérico de las relaciones es el cuerpo (pues en él yace el punto de vista, “lo cultural” de cada sujeto), mientras que en los Andes lo es el esfuerzo o energía (*kallpa*, en quechua).

Por ende, la propuesta opera como un giro hacia la ontología al dar cuenta que la discusión se centra en los términos generales de la sociedad y el establecimiento de sus parámetros universales para las relaciones entre sujetos (Cavalcanti-Schiel 2014).

3.2 Líneas de vida y ontologías relacionales

Involucrando la convivencia de múltiples seres que se relacionan y se dejan afectar entre sí, formando un complejo “entramado de vida”, la crianza de camélidos puede abordarse desde los trabajos de Tim Ingold, y aquellos que definen la idea de una ontología relacional.

Ingold (2006), a partir de una problematización en torno a la condición animada que pueden poseer o no las cosas, afirma que estas y sus atributos no emanan de una realidad que existe con antelación, sino que forman parte de un proceso continuo y de generación constante de sus definiciones, dentro de un mundo en devenir y no acabado. La vitalidad deja de ser una condición inherente o una propiedad asignada “culturalmente”, y comienza a ser un potencial dinámico y transformador de las relaciones entre distintos tipos de seres, que se dan existencia continua recíprocamente entre sí (Ingold 2006). En el caso del pensamiento naturalista, las características y el grado de participación de una cosa o persona estaría dado por un esquema interior que define su comportamiento y lo “encierra en sí mismo”. En cambio, en las sociedades llamadas “animistas”, la vida es una generación del ser, que parte desde adentro hacia afuera, abriéndolo hacia el mundo (Ingold 2006).

Bajo este esquema, las sociedades andinas podrían ser consideradas como grupos animistas, debido a que, etnográficamente, se ha constatado (Allen 1982, Spedding 2008, Martínez 1976, Bastien 1996 en Cavalcanti-Schiel 2014) que en ellas, los elementos sobre los cuales se operan transformaciones se encuentran vivos e interactúan, por lo que humanos, cerros, muertos, llamas, plantas, piedras y otros seres, son sujetos de acción y deseo que poseen la potencia para transformar

³ Con la llegada del *Handbook of South American Indians* de Julian Steward en la década del 40, los antropólogos norteamericanos y europeos comenzaron a agrupar a los grupos humanos de Sudamérica bajo concepciones que remitían a la ecología cultural, basadas en la organización social y la cultura material que poseían, utilizando como referente de discriminación la presencia o ausencia de Estado. Sin embargo, al revisar múltiples referencias etnográficas, Cavalcanti-Schiel (2014) dio cuenta de que las cosmologías andinas y amazónicas guardaban similitudes que las emparentan más allá de las complejidades sociales.

lo que les rodea. Dicha potencia impregna el mundo material y puede traspasar de un objeto a otro, manteniéndolos conectados y en constante comunicación (Allen 1982 en Cavalcanti-Schiel 2014).

Los seres y elementos que tienen ánimo y/o subjetividad, se relacionan por medio de una red de mediaciones ritualmente dispuesta para el flujo y traspaso de energía, expresada en permanentes prestaciones y acuerdos llevados a cabo entre ellos. Esto se constituye en una economía de intercambios de esfuerzos o energías, regulada por la reciprocidad, donde la reproducción de la vida o de las condiciones de subsistencia, depende de la intensidad del esfuerzo que unos u otros aplican (Cavalcanti-Schiel 2014).

Lo social, desde esta perspectiva, se define por la entrega y recepción recíproca de energía, tanto de humanos como no-humanos, configurándose diferentes obligaciones mutuas para sostener un flujo ordenado de esta energía (Cavalcanti-Schiel 2014).

Para el caso descrito, la “teoría de las líneas” de Tim Ingold hace comprensible la manera en que diferentes tipos de seres y que habitan un mismo paisaje, forman lazos sociales que sobrepasan las fronteras de la división naturaleza y cultura. Ingold (2006) propone que todos los organismos, al moverse dentro de su entorno, dejan y crean rastros mientras crecen o “surgen”. Estas “hebras”, que él llamó “líneas de vida” (en contraposición a la idea de círculos cerrados) poseen una fuente de origen, y se van desarrollando a lo largo de múltiples caminos, que al cruzarse con otras líneas, forman nudos, o sea, las uniones o “correspondencias” entre diferentes tipos de seres. La ramificación de líneas y la multiplicidad de nudos formados, van generando una suerte de malla (*meshwork*) de relaciones, de vidas, y de experiencias. En perspectiva, el medio ambiente no es el espacio que encierra el proceso generativo de dicha malla, sino que es el resultado mismo de las múltiples redes que conforman un gran “sistema de raíces” (Ingold 2006).

Al considerar la animicidad una cualidad inherente de los diferentes organismos que trazan sus vidas en movimiento, los nudos pueden abordarse como “puntos de anclaje” que forman la base de la sociabilidad. Un sistema vivo constituido por estos elementos, se expresa en una compleja malla de vida que reconoce la existencia de una ontología de carácter relacional.

En ese sentido, criticando la idea de que “lo social” es el resultado de un dominio previo de estructuras, reglas, conocimientos, y normas sociales, De Munter (2016) define como ontología relacional al “estando-vivo” de las cosas y los organismos, caracterizado por dinámicas relacionadoras producidas entre ellos. Vale decir, la forma conceptualizar la naturaleza de aquellos elementos que componen la existencia, se genera por medio de vínculos que se llevan a cabo en la praxis de la convivencia (De Munter 2016). Es en dicho estando-vivo donde las vidas humanas se desenvuelven relacionalmente con el paisaje y sus integrantes, aprendiendo y dejándose enseñar, en una suerte de devenir en relación con otros.

A diferencia de los paradigmas constructivistas, la experiencia humana se mueve y se deja mover constantemente por los contextos y entornos en los que se habitan, por lo que la noción de “cosmovisión”, como un conjunto de teórico-práctico de conocimientos que permite experimentar el mundo y orientar las acciones hacia

determinados caminos, puede ser reemplazada por la de “cosmopraxis”, referida a formas específicas de ser y estar en el mundo que se conforman mediante el compromiso, y participación en los procesos de vida, junto a otros organismos y seres del ambiente. Asumir esta visión implica poder captar de mejor manera el flujo y la complejidad de la vida social, atendiendo las prácticas sin caer en supuestos esquemas internalizados, carentes de relacionalidad y mutabilidad (De Munter 2016).

Cabe destacar que este planteamiento se centra en las formas de enseñar y aprender a corresponder con otras líneas de vida, bajo el compromiso de buscar vías para enfrentar los desafíos de vivir en una “tierra turbulenta” o dañada por la acción antrópica. Por ello, De Munter (2022), en palabras de Ingold, considera que es importante no solo investigar la vida de otras personas, sino también llevar las propias al estudio, y abrirse a aprender sobre cómo otros habitan el mundo.

3.3 Uywaña/Crianza

La teoría de las líneas de vida y la idea de una ontología relacional en los Andes, no solo me permiten entender con mayor profundidad las posibles relaciones entre humanos, animales y el medio ambiente, sino también notar las particularidades presentadas dentro de la práctica ganadera de una familia aymara, caracterizada por la íntima relación formada entre sus integrantes humanos, el rebaño de camélidos, los entornos empleados para abastecer de comida y agua a los animales, y los integrantes del paisaje mismo, correspondidos bajo una concepción particular de “crianza”.

Dentro de la lengua aymara la palabra “crianza” no existe como tal, e involucra actitudes vinculadas a un modo de estar-vivo distinto al de occidente. En el aymara, lo más cercano a “crianza” es el concepto *uywa*, *uywaña*, *uywiri* y *uywasíña*. De acuerdo al lingüista Teofilo Laime (2019), *uywa* refiere a todo animal, ser animado que camina y que está domesticado previamente. Significa nutrir a una persona o un animal, ayudándolo y atendiéndolo para que crezca (Laime en De Munter 2022). A diferencia de lo planteado en el español sobre la palabra “crianza”, *uywaña* es la acción de adoptar y criar a una persona, un animal o una planta, así como también significa ser quien cría o ser quien se deja criar, transitando de un marco de relaciones unilaterales (donde crianza es una acción ejercida por alguien a otro, y no viceversa) a otras de carácter dialógico y horizontal.

Por su parte, *uywiri* está asociado a contextos más “rituales” e indica al ser o ente que cría y que ha estado en contacto con el proceso de crecimiento de las cosas, como los cerros, los ríos, las piedras, los ojos de agua, etc. Finalmente, *uywasíña*, refiere a la actitud de cariño, cortesía y atención que se entrega a la acción de adoptar y criar (Laime 2019).

Desde esta perspectiva, la condición de criador y criado es compartida al unísono por muchos organismos en los Andes, rompiendo con las distinciones clásicas de occidente al respecto de los domesticadores y los domesticados, los cuales abarcan relaciones verticales de dominación. En las sociedades andinas, aquello que es domesticado y silvestre no existe como una realidad fija ni tampoco como categorías válidas para representar la relación entre humanos y no humanos, debido a que *uywaña* implica conversación, diálogo, entendimiento, pactos, negociaciones, reciprocidades, entre otras acciones comúnmente sujetas en los

límites de lo estrictamente humano, extendiéndose a animales, plantas, y seres que habitan el entorno y el cosmos (Lema 2013). Siendo todos agentes dentro de este contexto, unos a otros se van transformando mutuamente, y a la vez, transforman el mundo que habitan.

Esto solo es comprensible por medio de la atención hacia la forma en que las comunidades aymara y sus miembros se hacen a sí mismos a través del vivir con respeto y cariño. De acuerdo a lo planteado por De Munter (2022) y sus colaboradores aymara, vivir implica una constante correspondencia entre líneas de vida, o sea, la generación de relaciones entre distintos seres que forman parte de la *pacha*, a partir de un compromiso continuo y afectivo. Las prácticas del respeto abarcan acciones cotidianas y “rituales” que se producen concretamente, desde relacionarse cortésmente con la comunidad humana como tal, cultivar y cosechar papas; visitar a los muertos y a las *wak’as*; escalar un cerro guardián antes del amanecer; entre otras (De Munter 2022).

Esta serie de acciones sitúan a las personas dentro de un marco relacional que va más allá de los límites de la comunidad humana, y conlleva dinámicas habilitadoras de relacionarse y sintonizar con otros seres y experiencias. El profundo respeto y aprecio en el cuidado y la atención hacia humanos, animales, plantas, cerros, ríos, piedras, *wak’as*, muertos, y entornos, son el resultado de una forma particular de comprometerse con el mundo habitado, el cual nunca está acabado, sino que se está haciendo contingentemente a través de la praxis y la responsabilidad de criar y dejarse criar con cariño, afecto, amor, protección, diálogo e intercambio.

CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA

4.1 Enfoque metodológico

A partir de los tópicos planteados, la presente investigación corresponde a un estudio cualitativo con un enfoque etnográfico. Siguiendo a Guber (2001), la etnografía como enfoque comprende los fenómenos sociales desde la manera en que suceden las cosas para los agentes sociales, vale decir, desde el punto de vista “otro” (Guber 2001). La descripción, siendo parte fundamental de este enfoque, busca alcanzar esto por medio de la atención y comprensión de las formas y lógicas con las que las personas actúan y dotan de sentido el comportamiento del resto (Guber 2001). En este caso, implica abordar las experiencias, las prácticas y perspectivas de las y los miembros de una familia aymara de la estancia de Pampa Challuma, en torno a la crianza de ganado.

Al ser las y los miembros de esta familia aymara quienes ejercen la labor de crianza y pastoreo, narro y describo, junto a ellas y ellos, las nociones básicas y fundamentales que yacen en torno a su involucramiento en el estando-vivo y la contingente construcción de relaciones de reciprocidad y mutualidad entre humanos, animales, y otros tipos de seres relevantes para la vida. Para ello, el trabajo incluye las historias de vida como una técnica que complementa la aproximación producida con la familia en el trabajo de campo y en una serie de encuentros informales, conversaciones, y entrevistas no directivas.

La metodología empleada es del tipo exploratorio y descriptiva, ya que la crianza de camélidos para la zona indicada, no ha sido todavía abordada en algún estudio antropológico, ni mucho menos descrita y caracterizada desde una perspectiva teórica como la planteada. Con ello, pretendo dar cuenta de las relaciones y prácticas cotidianas y rituales que establecen las personas con sus animales, en miras de aproximarme a una forma específica de ser y estar en el mundo; esto amerita conocerse y describirse a ojos de aquellos familiares que viven durante la mayoría del año en la estancia, y de los que permanecen temporalmente para colaborar con las labores de crianza y pastoreo del rebaño.

4.2 Técnicas

En cuanto a las técnicas de investigación, el presente estudio se sitúa bajo un campo de reflexiones (Guber 2001) y cuestionamientos personales a la forma de entender el rol del investigador, la producción de conocimiento y la relación sujeto-objeto, por lo que las técnicas escogidas se problematizan en torno a ello. En este caso, se emplearon la observación participante y las entrevistas no directivas y directivas; entre las últimas distingo las historias de vida, las cuales fueron matizadas en función de las y los colaboradores, y las particularidades del trabajo en terreno.

Los objetivos de la antropología y el rol del antropólogo han sido históricamente discutidos en la literatura de la propia disciplina. En este caso, considero que la antropología debe tomarse en cuenta como una ciencia social que busca comprender lo que se constituye como social o cultural para las personas o grupos humanos estudiados, por medio de la comparación entre mundos y analogías elaboradas por el investigador y los investigados (Viveiros de Castro 2020). En ese sentido, el o la antropóloga, se sitúa como un traductor consciente de su posición y las relaciones en que se inscribe, considerando su parcialidad, contingencia, cuerpo, sentidos y posiciones políticas (Cruz et al. 2012).

La producción de conocimiento, por su parte, se ve influenciada por estos principios epistemológicos, relevando la importancia de la reflexividad, la gestión emocional y la escucha. En primera instancia, la reflexividad puede entenderse como aquel principio epistémico en el que la generación de descripciones y afirmaciones sobre la realidad, pasa inevitablemente por experiencias y actividades que, a la vez, la constituyen. Esto quiere decir que los sujetos, independiente de su posición o rol, producen la vida social/cultural a partir de una racionalidad que les pertenece a ellos y a la sociedad de la que forman parte (Guber 2001). Bajo esta mirada, los antropólogos no construyen conocimiento en base a una supuesta neutralidad u objetividad racionalista, sino más bien a partir de aquellas dimensiones íntimas, sociales y culturales que los conforman.

Las emociones, por su parte, más que “contaminar” o interferir en el proceso de investigación, permiten acceder y comprender las dimensiones de la vida social y cultural que de otra forma no sería posible (Flores 2010). Por fuera de la visión que las encapsula como objetos, fenómenos cualitativamente universales, o reacciones bioquímicas de los cuerpos, las emociones son, en primer lugar, relaciones sociales, inundadas por significados culturales, que se producen mediante pautas o convenciones que varían en el tiempo y el espacio. Esto da cuenta que los seres humanos experimentan afectivamente sus experiencias de

vida, de forma diferenciada e íntimamente vinculada con sus convenciones culturales (Flores 2010).

Este elemento afectivo, posee una implicación emocional que se ve reflejada a nivel epistemológico y metodológico, donde las emociones terminan siendo no solo un “dato” fundamental para el estudio, sino también parte y producto de la relación entre investigador e investigados, cuyo encuentro y trabajo en conjunto, genera un conocimiento mucho más profundo y cercano a aquello que se constituye como social y cultural para las y los informantes. En síntesis, permite comprender de mejor manera las perspectivas y el contexto en el que las personas se sitúan (Flores 2010).

Para llegar a una buena gestión emocional, consideré poner atención a la importancia de tres actos cognitivos del trabajo antropológico: mirar, escuchar y escribir, haciendo hincapié en las primeras dos, esenciales durante el proceso de trabajo de campo. Coincido en que la mirada antropológica, siguiendo a Cardoso de Oliveira (1996), debiese estar entrenada por esquemas conceptuales aprehendidos, permitiendo mirar las cosas como objetos de investigación, y no como elementos exóticos que podrían delatar una actitud ingenua. Sin excepciones, la mirada etnográfica siempre va acompañada de la escucha, otro acto/proceso prefigurado por la teoría y la perspectiva epistemológica del investigador, cuyo valor recae en la posibilidad que da para conocer en mayor profundidad la “mirada nativa” de las personas investigadas (Cardoso de Oliveira 1996).

Las técnicas que fueron utilizadas recogen lo planteado, siendo la entrevista un instrumento privilegiado para este trabajo. En ella se genera el enfrentamiento o diálogo entre dos mundos aparentemente diferentes: el del investigador y el del investigado. Para que el encuentro posea condiciones dialógicas genuinas, el informante debe ser visto como un interlocutor con el cual es posible intercambiar ideas e informaciones. Al hacerlo, se producen aperturas de horizontes y se generan espacios compartidos donde la escucha gana calidad y transforma la relación en una verdadera interacción (Cardoso de Oliveira 1996), habilitando la comprensión profunda del mundo interno de quien entrevistamos.

Por este motivo, enfatizo que las técnicas empleadas no pretenden ser un “paso a paso” a seguir y replicar, sino más bien un conjunto de herramientas que pueden ser configuradas y replanteadas a ojos de la investigación y de la dinámica desarrollada entre las y los sujetos de estudio y yo. Tomé en cuenta aquellos elementos que han sido marginados de las investigaciones y de los apartados metodológicos de las investigaciones en antropología, como lo son las emociones y la reflexividad del investigador y de los investigados, considerados como claves en el contacto humano y de la producción de puentes y mediaciones entre universos humanos diferentes (Da Matta 1999).

4.2.1 Observación participante

Asociada comúnmente al trabajo de campo y a la etnografía, la observación participante es una herramienta/ técnica que busca dar a conocer las prácticas sociales -entendidas como un conjunto de acciones desplegadas en situaciones significativas para las y los agentes sociales- mediante el registro de lo que las personas dicen, hacen, el escenario en el que se desarrolla la situación, y entre otros aspectos relevantes definidos en el proceso (Jociles 2018). Esto involucra la

interacción social entre el investigador y los informantes en el contexto, ambiente o escenario social de los últimos (Taylor y Bogdan 1984).

Clásicamente se ha creído que es posible separar la observación y la participación, como dos actividades excluyentes entre sí. Sin embargo, de acuerdo con lo planteado por Guber (2001), en todo momento se observa para participar y se participa para observar, puesto que la “distancia” y el involucramiento forman parte de un mismo proceso de conocimiento que, incluso en la práctica, es inevitable. Por ende, la decisión de observar o participar, más o menos dependerá de la postura epistemológica del investigador.

En el caso de esta investigación, resultó pertinente el empleo de la observación participante, dado que la comprensión de la crianza de camélidos puede abordarse también desde la práctica, el reconocimiento y la aprehensión del “hacer” en terreno. Esto significa evitar el logocentrismo de la observación, y enfocar la atención a la multiplicidad de acciones de los sujetos, mediante el uso del cuerpo y las categorías cognitivas con las cuales me relaciono con lo que me rodea (Jociles 2018).

Al ser un espacio de interacción social nuevo -al respecto de mi contexto de proveniencia-, esta técnica me permitió no solo la construcción de datos en terreno, sino también la generación de condiciones objetivas y subjetivas para una mejor relación con mis interlocutores. La observación participante, entendida también como técnica auxiliar, le permite al investigador “hacerse un lugar” en el campo, por medio de la identificación de parámetros culturales; situarse como un agente conocido para los agentes sociales; aprender lo que es importante para ellas y ellos; preparar las preguntas para aplicar otras técnicas como la entrevista no directiva; y familiarizarse con la cotidianidad, el ambiente, y el ritmo del contexto (Jociles 2018).

Por otro lado, al situarnos dentro de las dinámicas de las personas como un participante más o menos validado, tenemos la capacidad de negociar y poner atención a la flexibilidad de los roles que puede llegar a cumplir el investigador. La experiencia de campo, comprendida como un conjunto de casualidades que respetan un hilo argumental (Geertz 1973 en Guber 2001), interpela al observador participante para reconocer los límites que existen entre su figura y la del resto, reconociendo hasta dónde puede asumir ciertos roles.

La observación participante y el trabajo antropológico, implica pasar por un proceso de transformaciones, el cual convierte lo exótico en familiar y lo familiar en exótico, y donde las emociones, los sentimientos y la interacción con otros, son de vital importancia para confrontar subjetividades y tratar con ellas de forma profunda, tal como si de una descripción densa se tratase (Da Matta 1999).

4.2.2 Entrevistas no directivas

La entrevista es una estrategia o técnica para hacer que, mediante la interacción y el diálogo mutuo, las personas puedan hablar sobre lo que saben, piensan, creen (Guber 2001) y sienten. Para la presente investigación, se utilizó la entrevista no directiva o etnográfica, dado las ventajas que entregan sus características.

Uno de los aspectos principales que posee es, precisamente, la no directividad. Partiendo por la base de que el entrevistador se sitúa bajo una posición de desconocimiento y duda sistemática, la no directividad implica analizar la

presencia del investigador y las condiciones en que se produce la entrevista al campo de estudio, para detectar las diferentes reflexividades y los marcos interpretativos en relación (Guber 2001). La ventaja que esto ofrece es poder generar un puente entre ambos universos, que permita explorar temáticas afines al investigado, y producir preguntas más adecuadas en base a ellas.

La no directividad se caracteriza, además, por relevar el orden afectivo, dejando fluir la propia actividad inconsciente del analizado, en vez de priorizar comportamientos intelectualizados (Guber 2001). Esta flexibilidad que nos ofrece la entrevista etnográfica habilita la obtención de conceptos experienciales, los cuales le dan "acceso" al investigador a la manera en que los entrevistados conciben, viven y asignan contenido a algún término o situación en particular (Guber 2001).

Es esta sensibilidad social y emotiva la que permite entrar al orden de cosas donde se sitúa el afecto, el cariño, la voluntad, y el compromiso que supone, en este caso, la crianza de camélidos. De fijarse meramente en lo que hacen, ocluimos parte importante de las prácticas sociales y de lo narrado por las y los informantes, quienes, en las entrevistas, no producen un mero ejercicio de rememoración de historias pasadas, sino una reelaboración de su historia, empleando la memoria, las emociones y el cuerpo para ello.

Para perfilar la técnica en esa dirección, se deben tomar en cuenta los tres procedimientos que forman parte de las entrevistas etnográficas: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante, y la categorización diferida del investigador (Guber 2001). Estos tres componentes se pueden articular, por ejemplo, de la siguiente manera: mientras se escucha sin privilegiar ningún punto del discurso del informante (atención flotante), se va abriendo el espacio junto a ella o a él, para que pueda introducir sus prioridades temáticas y sus formas de abordar la entrevista, y así, poco a poco, relevar la forma en que percibe y categoriza la realidad social (asociación libre). Para detectar las categorizaciones usadas por el o la informante, partimos por no asumir ninguna definición, y formulamos preguntas abiertas que ayuden a comprender y explorar el sustrato básico, el "sistema" en el que se encuentran fundadas dichas categorías (categorización diferida) (Guber 2001).

4.2.3 Entrevistas directivas

Las entrevistas directivas permiten la exploración controlada o semi controlada, de temáticas y preguntas pensadas con antelación, dispuestas en diferentes momentos del encuentro entre entrevistador y entrevistados. Se suele partir con una temática determinada que, con el paso de las sesiones, se va diversificando y ampliando en temas o subtemas que guían el descubrimiento de nuevas preguntas significativas acorde al universo cultural de las y los informantes, bajo un contexto discursivo o marco interpretativo que se va construyendo paralelamente (Guber 2001). Posteriormente, se amplía, profundiza y sistematiza el material obtenido, para determinar categorías relevantes en el estudio, que, en este caso, son fundamentales, dado que mucha de las nociones que existen en torno a la crianza de camélidos dentro de grupos aymara del Sur andino, yace en categorías de la lengua aymara (p.ej. *uywa*, *uywaña*, *uywasiña*).

Algunas preguntas que se aplicaron en la presente investigación son las de gran y mini-tour. Las primeras entregan la posibilidad de abarcar grandes ámbitos,

situaciones o periodos, como la historia familiar, la situación en la que se encuentra el caserío y los terrenos, el estado de los rebaños durante un periodo determinado, o la forma en que se realiza una práctica realizada en el momento, así como la explicación de una secuencia de recorridos realizados durante el pastoreo. Las segundas, semejantes al gran tour, abarcan unidades más pequeñas de tiempo, espacio y experiencia (Guber 2001), como la relación que hay entre uno y otro familiar, la forma de cuidar un tipo u otro de alpaca, llama u oveja, la manera de nombrar cierto tipo de elementos o acción, etc.

Finalmente, los ritmos del encuentro se van desarrollando en el transcurso del proceso, viéndose reflejado en una suerte de ideal narrativo: inicio, desarrollo y un cierre. Para Guber (2001), el tiempo y los tiempos se negocian y construyen recíprocamente en la reflexividad de la relación de campo, donde el investigador reconoce en qué momento tratar ciertos temas, cuándo debe intervenir, en dónde puede hacer una reflexión, en qué momento otorgar pausas y retrasos así mismo y al entrevistador, en la forma de ir cerrando una entrevista, entre otras acciones que ejerce en su relación con el entrevistado, valiéndose de sus habilidades y criterios interpersonales.

4.2.3.1 Historias de vida

La historia de vida, entendida como técnica de investigación cualitativa, implica el análisis y transcripción de los relatos de una persona sobre su vida o momentos específicos de ella, así como también sobre relatos y documentos extraídos de terceras personas en torno a la primera (Cotán 2013). Su propósito es reconstruir y buscar determinantes en la construcción de una vida, hallando los sentidos individuales y colectivos de la persona y la forma en que habita afectiva, emocional, cultural y socialmente, su historia (Correa 1999). Esto posee implicancias epistemológicas al respecto de la producción de conocimiento y la importancia del sujeto investigado como producto(r) de la Historia, las cuales fueron esenciales para generar una aproximación a las prácticas de cuidado y crianza de camélidos.

Hablar de esta técnica implica asumir algunas reflexiones en torno a la forma en que concebimos y producimos conocimiento en las ciencias sociales. En primera instancia, las orientaciones positivistas han sido fuertemente criticadas, poniendo en duda la epistemología clásica basada en una lógica donde prima la objetividad y la exterioridad en el estudio de un “objeto” de investigación (Correa 1999) partícipe de una supuesta única realidad, cuyas leyes y lógicas son cognoscibles. Las críticas se han diversificado en varias corrientes de pensamiento, siendo una de ellas la aproximación biográfica, la cual advierte que tanto investigador como investigados, forman parte de una realidad cambiante que es posible de reconstruir en la interdependencia de ambos. De esta manera, las relaciones tradicionalmente aceptadas por la ciencia se subvierten, dando paso una interacción personal mucho más estrecha y compleja (Correa 1999).

Esto se traduce en una ruptura epistemológica con los modelos mecanicistas, asumiendo una perspectiva dialéctica donde está presente el investigador y el investigado, junto a sus subjetividades que dialogan recíprocamente (Correa 1999). Por ello, el trabajo se orienta tomando en cuenta la reflexividad del propio investigador en la búsqueda de sentidos, focalizando la experiencia singular y

afectiva del entrevistado, para descubrir la forma en que significa los acontecimientos vividos, tanto del pasado como del presente.

Así mismo, al profundizar en la historia singular de una persona, significa subvertir las regularidades objetivas, accediendo a lo marginal, a las rupturas, los equívocos, y aquellos espacios de intersticio entre las personas y la sociedad, adquiriendo la subjetividad y la singularidad el valor de conocimiento (Correa 1999).

Si bien los relatos de vida son la expresión de una historia singular que individualiza la historia social colectiva, hay que tener cuidado, ya que lo expresado por los informantes es, en realidad, una mediación y una reconstrucción de lo presentado en las "estructuras sociales" (Correa 1999). Esto quiere decir que, en el caso estudiado, si bien los miembros de la familia, mediante los relatos de sus vidas, proporcionan perspectivas útiles para comprender la situación actual de otros grupos pertenecientes al mismo rubro y contexto, no debe caer en una generalización, sino ser una aproximación específica a una realidad más compleja, puesto que los miembros de esta familia poseen trayectorias y experiencias vitales únicas. Desde esta mirada, se releva a los sujetos como producto de una historia individual y colectiva, así como productor de esta (Correa 1999).

Al asumir la cualidad performativa de las entrevistas y de la interacción entre investigador y anfitriones, los relatos de vida no son la mera reproducción de una parte de la vida de un otro, sino la expresión de una "vida en vía de constituirse" al ser contada, lo que quiere decir que dichos relatos se transforman en productor del sujeto, de su historicidad (Correa 1999).

Metodológicamente, esto se produce a través de dos vías: el trabajo retrospectivo y la interacción interlocutiva. El primero involucra que, en un mismo movimiento, el sujeto articule y se relacione con las tres dimensiones temporales de sí mismo: pasado, presente y futuro (Correa 1999). En esta retrospectión, se evocan espacios escénicos, poblados de cosas, seres y situaciones; se reconstruye un trayecto donde las escenas y situaciones son ordenados; y se busca un sentido presente al relato (Correa 1999). La segunda vía comprende que los relatos de vida son actos de palabra, porque se producen interlocutivamente en situaciones dialógicas, en actos de lenguaje entre el locutor e interlocutor.

En ese sentido, se opta por las historias de vida debido a sus implicancias epistemológicas en cuanto a la relación investigador-investigados; por la importancia que se le otorga a la historia individual en la comprensión de la historia social; y las posibilidades que abre para conocer procesos sociales complejos, desde quienes los viven, siendo en este caso la continuidad del modo de vida ganadero, la translocalización de las comunidades andinas y las dinámicas de crianza, desde la perspectiva de las y los miembros de esta familia aymara.

4.3 Unidad de estudio

Dado que la comuna de General Lagos concentra la mayoría de la actividad ganadera de la Región de Arica y Parinacota, y, además, la zona no cuenta con material etnográfico previo, motiva la naturaleza exploratoria de la investigación y permite una mayor acotación y control de la información recopilada.

La unidad de estudio escogida fue una familia aymara, habitantes y descendientes de la estancia Pampa Challuma, cercana al poblado de Chujlluta de dicha comuna, cuyo ganado se caracteriza por un gran volumen de camélidos y una

pequeña cantidad de ovinos. El motivo tras su elección deviene, principalmente, del previo acercamiento hacia una familia ganadera aymara perteneciente a dicha zona, donde la mayoría de sus miembros cuenta con residencia permanente en la ciudad de Arica, y posee conocimientos sobre la crianza de camélidos.

Por motivos de confidencialidad, la unidad de estudio adquiere el nombre de “familia entrevistada”, mientras que sus miembros son nombrados solo utilizando sus nombres de pila.

Imagen 1. Estancia de Pampa Challuma, 2023.



Fuente: Registro fotográfico personal A. Burgos.⁴

Las entrevistas y la observación participante fueron realizadas tanto en Arica como en Pampa Challuma, a tres integrantes de la familia, distinguiéndose dos mujeres y un hombre: Julia, Pamela y Nicolás. Al respecto, tanto Julia como Pamela son hijas de Nicolás, y ambas viven en Arica, siendo él y su esposa, los únicos con residencia permanente en la estancia. Considerando esos factores, el grupo fue armado a partir de la posibilidad de analizar y comparar las experiencias de familiares con importantes diferencias de edad y de cercanía al ámbito ganadero.

De esta manera, se hicieron tres sesiones de entrevistas directivas, bajo la modalidad de historias de vida, junto a las personas involucradas. A estas se le suman algunas entrevistas no-directivas y varias conversaciones producidas y registradas tanto en la ciudad como en medio del trabajo de campo en Pampa Challuma, originadas en la interacción con distintos familiares que se encontraban cumpliendo sus turnos.

4.4 Análisis

La información obtenida fue analizada de forma específica en función del tipo de técnica utilizada. En el caso de la observación participante, el material se ordenó cronológicamente, diferenciándolo en función de las conversaciones y de las actividades de las que formé parte durante mi permanencia en la estancia ganadera. Esto considera, además, los sucesos, las actitudes, las emociones, y las prácticas relativas al cuidado de los animales, del entorno y de la familia, como elementos constitutivos de la descripción y caracterización sobre una concepción particular de la crianza, las historias de vida de los entrevistados, y las prácticas cotidianas y rituales asociadas a la crianza.

⁴ El registro fotográfico de la presente memoria de título se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://flic.kr/s/aHBqjAxoya>.

Las entrevistas transcritas fueron ingresadas en una base de datos de un software de análisis cualitativo (ATLAS TI.), que me permitió sistematizar la información en etiquetas, y organizar los relatos siguiendo un orden cronológico basado en una medida estándar del ciclo vital, dividido en primera infancia (0-5 años), infancia (6-11 años), adolescencia (12-18 años), juventud (14-26 años), adultez (27-59 años) y vejez (60 años y más). Las narraciones son reconstruidas temporalmente así con el propósito de identificar cambios y transformaciones, no solo en los modos de vida de los miembros de esta familia, sino también, para resaltar aquellos aspectos relacionados con la crianza y el cuidado de camélidos.

CAPÍTULO V. RESULTADOS

5.1 Historias de vida de una familia aymara de ganaderos de Pampa Challuma

Las historias de vida recopiladas y construidas en conjunto con los miembros de la familia entrevistada, permitieron rescatar las diversas formas en que habitaron y habitan afectiva, emocional, cultural y socialmente, sus historias. En ellas, pude acercarme a los sentidos individuales que constituyen no sólo el contexto socioeconómico en el que se desarrollaron históricamente como familia ganadera, sino también, un marco de relaciones sociales que comprende el cosmos, los seres humanos, las entidades territoriales, los animales, y las plantas.

En sus relatos, cada persona entrevistada visibilizó los detalles más importantes de las diferentes etapas de sus vidas, así como de los tipos de seres que conviven en sus recuerdos y en su día a día, haciendo énfasis en uno u otro, dependiendo de la particularidad de sus vivencias. En aquellos espacios narrativos que clásicamente han sido ignorados por el razonamiento científico positivista, se encuentran infancias, adolescencias, juventudes y adultez que pueden ser abordadas desde las emociones, equivocaciones, reflexiones, bromas, y aspiraciones futuras de personas que demuestran estar en un proceso constante de relacionarse con diferentes “líneas de vida” (De Munter 2016).

Por ello, una aproximación a las historias de vida de Julia, Pamela y Nicolás resultó pertinente para conocer la forma en que conviven con lo que es para ellos la crianza, los animales, los rituales, la familia, y la vida, encontrándose en el pasado, en el presente y en el futuro, con lo necesario para expresarlo.

5.1.1 Primer contacto

Mi relación con la familia entrevistada tiene su origen en mi amistad con uno de sus miembros, Giancarlo, con quien conviví desde kínder hasta cuarto medio, desarrollando la confianza suficiente para profundizar sobre nuestras historias personales. Si bien me había mencionado su adscripción aymara, esto no resultó ser un tema importante para mí, hasta que, con el paso de los años, el interés por comprender costumbres y tradiciones diferentes a las mías resurgió cuando comencé a estudiar antropología en la universidad.

Durante la pandemia, mi siempre presente curiosidad, y junto a la buena disposición de mi amigo por contarme sobre su vida familiar, me llevó a enterarme que él formaba parte de una familia de ganaderos que vive en Pampa Challuma. Comentó que allí existía un sistema de turnos donde, cada cierto tiempo, los hijos e

hijas de sus abuelos debían subir para ayudarlos en labores de crianza y pastoreo, dado que ya no cuentan con la energía y las condiciones físicas suficientes para hacerse cargo solos. Las historias y anécdotas relatadas por él, acabaron por causarme aún más intriga e interés en querer comprender más sobre las relaciones que sostienen con sus animales y con su entorno.

Definido mi tema de trabajo, me contacté con Giancarlos para contarle mis intereses y los objetivos que perseguía mi tesis. Con algunas dudas sobre las intenciones que tenía, accedió a ser mi intermediario entre su familia y yo, comentándole a su madre, Julia, a su tía, Pamela, y a su abuelo, Nicolás, de mis ganas de querer conversar y conocer en profundidad sus historias de vida y sus perspectivas personales al respecto de la crianza de sus camélidos.

En los siguientes apartados, presento los relatos de estos tres miembros de la familia entrevistada, quienes a pesar de compartir historias y puntos de vista diferenciados sobre la ganadería, sostienen un vínculo que entrelaza sus trayectorias vitales, como una malla de encuentros y desencuentros, con la crianza de camélidos, y otras dimensiones de la cotidianidad.

El primer relato es de Julia, jefa de hogar y sexta hija de siete hermanos y hermanas, quién tuvo una estrecha relación con la ganadería durante su infancia con sus abuelos maternos, regresando a los 6 años donde sus padres para continuar con su educación y el cuidado del ganado. El segundo relato pertenece a Pamela, técnico en enfermería y una de las hermanas mayores de la familia, cuya vida ha estado llena de anécdotas al respecto de la labor pastoril, su experiencia escolar, y la historia de su territorio. La tercera y última historia de vida corresponde a Nicolás, ganadero histórico de la zona, cuya vida ha girado en torno al trabajo y al cuidado de sus animales, buscando salidas a sus actuales conflictos, posando su mirada en el pasado y en la suerte que lo acompaña.

5.1.2 Julia: “...mi mamá dice que yo nací en cuero de llamo”

Mi primera entrevistada fue Julia, mamá de Giancarlos. Los primeros encuentros con ella formaron parte de la etapa de reconocimiento; vale decir, saber quién era ella y presentarme dando cuenta de mis propósitos de investigación y por cuál motivo era valioso para mí conversar con ella y su familia. Si bien en un principio algunas cosas no producían la confianza suficiente, en la medida que fuimos concretando los encuentros, esta apertura hacia mi persona se fue desarrollando, permitiendo que la timidez, la reserva y los reparos de contar sobre experiencias personales, no fuera un obstáculo sino un elemento constitutivo de nuestra interacción.

Así fue como entre octubre y noviembre del 2022, me reencontré con Julia. Mi primer encuentro fue particular, ya que luego de aclarar nuestras intenciones, me sugirió no grabar la conversación, debido a los nervios que le producía. Accedí a no hacerlo, sabiendo que la reunión sería más para conocer superficialmente el estado actual en que se encontraba ella y su familia, tanto a nivel personal como en su relación con la ganadería. Luego de casi dos horas de entrevista y tomando nota de lo que me decía, me percaté de que había información que no alcancé a transcribir ni mucho menos memorizar.

Mi segunda sesión con ella fue a mediados de noviembre, algunos días después de haber regresado de su turno en Pampa Challuma. Como de costumbre,

en su casa me recibió junto a sus dos hijos pequeños, de 5 y 10 años, y la mascota del hogar. Eran las siete de la tarde, su hijo miraba la televisión a un costado nuestro, mientras su hija nos preguntaba y decía cosas; en tanto, tomábamos té con hierbaluisa, comiendo galletas con forma de animales junto a unos snacks de maíz.

Cansada porque se había despertado muy temprano para hacer el aseo, comenzamos la conversación y procedimos a repasar distintas etapas de su historia. A medida que íbamos hablando, se armaba con mayor claridad un cuadro general de los múltiples entrelazamientos que, a modo de nudo, configuraron su personalidad, su trayectoria de vida, y su relación con la ganadería.

Julia nació en 1978, en el poblado de Caquena (comuna de Putre), lugar donde sus padres, María y Nicolás, se conocieron e iniciaron su práctica pastoril, arrendando animales a otras personas para pastorearlos. En un parto asistido por su papá, Julia, siendo la quinta hija de siete hermanos, nació dentro de una familia con grandes dificultades económicas, por lo que sus padres decidieron ceder la crianza y los cuidados de ella, temporalmente, a sus abuelos maternos, quienes vivían en Caquena.

A la edad de un año tuvo su primera experiencia cercana a la muerte, donde relata haber perdido el ánimo⁵, padeciendo de una enfermedad que describe como *“esa que te lleva los vientos, el diablo”*. Nicolás, reconocido por su sabiduría y capacidad de adivinar por medio de la coca y tratar los procesos de salud y enfermedad, no se encontraba presente cuando Julia había enfermado. Al ver a su hija al borde de la muerte, María, utilizando lo que aprendió de su marido, la bañó en una mezcla de hierbas, “tronco verde” y parafina, para, posteriormente, efectuar el llamado del ánimo; esto involucra la utilización de un gorro y una campana, la cual se hace sonar a la par de la pronunciación de tres palabras *“animu ajayo janayo”*, con la que, finalmente, se espera que el ánimo de la persona retorne a su cuerpo. Si bien Julia comenta la experiencia confiando en los pocos detalles que maneja, resalta que la sanación no la puede hacer cualquiera, sino *“alguien que cree”*.

Resulta común que en algunas familias de tradición aymara, este tipo de prácticas sean recurrentes, así como el empleo de otras técnicas y elementos para tratar padecimientos o malestares relacionados con lo corporal y lo anímico. De acuerdo a Julia, la medicina tradicional siempre fue utilizada por sus padres para criarlos, pudiendo prescindir de hospitales y doctores. La mayoría de soluciones biomédicas eran reemplazadas por otras, como los baños en orín de humano, para enfrentar la fiebre; mascar sal, untarla en el cuello, y beber jugo de cebolla y ajo, para los dolores de garganta; y las heces de avestruz para tratar malestares estomacales. Así mismo sucedía con los partos: *“mi papá cría sus hijos con esas medicinas naturales, cosas del campo, na' de médico, nada, incluso yo los dos últimos niños creo que nacieron en el hospital, yo nací arriba, o sea mi papá hizo el parto a mi mamá, yo creo que le debe haber ayudado, o la abuela...”*

⁵ Para Bugallo y Vilca (2011), el ánimo (*ánimu*) es un concepto originario del castellano andino que refiere a un principio espiritual y vital que anima a todos los seres y/o entidades. Este puede abandonar el cuerpo por múltiples razones, siendo alguna de ellas los sustos, las emociones fuertes, las caídas y su captura por parte de entidades del territorio (La Riva 2005).

Ahora bien, los primeros años de Julia estuvieron marcados por su estrecha con su abuelo materno, al cual acompañaba diariamente a pastorear entre los cerros y los bofedales cercanos a Caquena, mirando también cómo pescaba truchas, pasteaba y regaba el bofedal. En algunas ocasiones, le tocaba ir a buscar agua a un pozo ubicado en la ladera de un bofedal cercano; sin embargo, se quedaba jugando y lanzando piedras, mientras su abuelo le gritaba para que volviera pronto. Una de las exigencias que le ponía era que “el agua debía llegar viva” a su destino, algo que para Julia sigue sin tener un significado concreto, suponiendo que hacía referencia al movimiento que observaba en el líquido al verterlo en el balde. Cuando se tardaba mucho en regresar, el agua ya no se movía, por lo que el abuelo le respondía con un “*ahh, no trajiste agua viva*”.

De pequeña, Julia recuerda haber sido tan apegada a su abuelo, al punto de que cuando él iba a la feria de Cosapa: “*se tardaba igual en llegar... y yo me iba a los corrales así a gritar po', a ver si venía el abuelo, y muchas veces me funcionaba que él me escuchaba, yo decía 'abuelo tú vienes?' él me gritaba igual*”. Para ella, esta forma de extrañar a sus seres queridos resulta habitual en su día a día, puesto que se define así misma como “... *de esas personas que viven con miedo*”. Incluso, cuando va a ayudar a sus padres con labores de ganadería, su madre la acompaña a todas partes sabiendo que no puede estar sola.

En Caquena, las temporadas producían diversas condiciones climáticas que modificaban las prácticas cotidianas de ganadería. En temporada húmeda, Julia recuerda que la canalización de aguas se solía hacer desde el río Caquena, hacia el bofedal más cercano. Sin embargo, la cantidad de agua que circulaba dependía directamente del clima, puesto que cuando llovía mucho, los canales se tapaban, y el caudal del río crecía lo suficiente como para que los animales se viesan imposibilitados de poder cruzar de un lado a otro. A veces sucedía que algunos se aventuraban a hacerlo, corriendo el riesgo de ser arrastrados por el volumen de las aguas, siendo Julia testigo de las muchas oportunidades en que las crías intentaban cruzar, siendo atrapadas por la fuerza del río.

En el caso de la temporada fría, Julia y su abuelo se trasladaban hacia una estancia ubicada a tres o cuatro horas de su casa, yendo ella en las angarillas de un llamo, junto al resto del piño. Allí, contaban con el suficiente forraje para alimentar a las llamas durante los meses de julio, agosto y septiembre, dejando las alpacas en Caquena, al cuidado de otras personas que procuraban pastorearlas en los momentos que fuera seguro.

A la edad de seis, Julia debió regresar a la casa de sus padres, quienes ya no vivían en Caquena, sino en Pampa Challuma, una estancia ubicada más al norte. Su regreso coincidió con la época en que las niñas y niños debían comenzar a ir a la escuela, por lo que antes de marcharse, los abuelos y la tía materna de Julia, le regalaron corderos y llamas, respectivamente.

Estando allá, fue inscrita en el colegio de enseñanza básica de Chujlluta, donde recuerda que en su primer año, decidió sacar a escondidas una leche de frutilla en polvo del comedor, para consumirla en el camino de regreso a la escuela. Ella me comentó que se vio motivada a hacerlo porque, junto a sus hermanos, no recibía regalos de sus papás, asegurando que “*nosotros no teníamos eso, o sea no navidad, no cumpleaños, ni nada*”. Mientras tenía la leche consigo, se quedaba comiéndola y demoraba en llegar a las clases. Sin embargo, tiempo más tarde, fue

descubierta por uno de los trabajadores que cocinaba, quien se enteró después de que “la echaron al agua” unos compañeros que la habían ayudado a sacar el alimento. Sus padres, al enterarse, decidieron enviarla al internado de Putre.

Antes de partir, tuvo su primer corte de pelo, y a diferencia de lo que habitualmente puede suceder en algunas comunidades aymara⁶, Julia lo describe casi como una suerte de castigo, porque su cabello quedó tan corto como el de un hombre; pero esto tenía una razón, y es que allá a donde se iría, su madre veía remotas posibilidades de que la peinaran o le hicieran trenzas, por lo que dejárselo así era lo más viable.

En segundo básico, Julia ya vivía en el internado, donde también estaban el resto de sus hermanos y hermanas: Verónica, Enrique, Damaso y Pamela. Si bien allí se impartían asignaturas básicas como lenguaje, matemática, historia y ciencias naturales, en el relato se resalta mucho el aprendizaje de responsabilidades y deberes asociados a la higiene personal, el orden, la limpieza y el buen comportamiento. Desde pequeñas, a las estudiantes se les enseña a cómo deben hacer sus camas, bañarse, limpiar, hacer el aseo y lavar sus ropas, siendo parte de una exigencia diaria del colegio que las y los estudiantes cumplieran con cada una de esas actividades de forma correcta. Con un método estricto de enseñanza, los castigos por incumplirlas variaban dependiendo del tipo de falta cometida. Por ejemplo, si la inspectora se percataba que un colchón amanecía orinado, obligaban a la estudiante a que corriera con él por el colegio, algo que, para Julia, tenía como fin causarle vergüenza para que no lo volviera a hacer.

Las jornadas comenzaban muy temprano por la mañana. Entre siete y siete y media ya debían estar de pie, tomando desayuno a las ocho en punto. Como en el mismo internado estudiaban personas de Arica y Putre, quienes venían de los poblados cercanos almorzaban después de ellos, a eso de las dos de la tarde. El resto del día se dividía en horarios destinados al estudio, al descanso y los quehaceres cotidianos, generalmente de aseo. En los momentos de ocio, Julia relata que le gustaba jugar al fútbol o voleibol con los chicos del internado, ya que las niñas solo se entretenían en el gato. “*Yo era más hombre allá*” decía, mientras recordaba con nostalgia los deportes que practicaba.

A pesar de verle el lado positivo a su vida en el internado, pues allí aprendió a hacer todo lo que le ha sido de utilidad para ser independiente, enfatiza en que había carencia de cariño y acompañamiento de parte de los padres, los cuales solo estuvieron presentes de forma esporádica, llevando diversos tipos de alimentos a sus hijos. En la actualidad, Julia reconoce que “*no había apoyo de papá, en el sentido de las tareas po*” y que ella si asume esta labor en conjunto a sus hijos: “*todo lo que yo hago acá por ejemplo con esta guía, a ver les enseño, les ayudo, esas cosas faltaron*”.

Luego de haber salido de octavo básico, a la edad de trece o catorce años, fue a Arica para cursar la enseñanza media. Como sus padres continuaban en Pampa Challuma, llegó a una casa de su mamá donde ya estaban viviendo sus

⁶ En las comunidades de Bolivia, el primer corte de pelo (*rutucha*) es una ceremonia en la que los infantes (de entre seis meses a dos años) son introducidos a la comunidad, mediante el corte de sus cabellos por parte de sus padres y padrinos, quienes hacen contribuciones como símbolo de generosidad y abundancia (Fernández 2002).

hermanos mayores, con quienes se hacía cargo de la administración del hogar. A pesar de la independencia, seguían ligados a sus padres, pues durante diciembre, enero y febrero, subían a Pampa Challuma para ayudar en las labores de crianza y cuidado de ganado. Según Julia, allí todos eran muy obedientes a las reglas y los deberes, pues aun alcanzando la mayoría de edad, decidían por voluntad propia acompañarlos. De alguna manera, esto ayuda a pensar en que la actividad ganadera vincula la vida de las personas en la ciudad, con la del altiplano, ya sea por medio del sistema de turnos, como por los recuerdos y lazos afectivos que se tejen con la familia y el lugar de nacimiento.

Viviendo permanentemente en Arica, Julia terminó con esfuerzo su enseñanza media, teniendo una temprana juventud marcada por el nacimiento de su primer hijo, al cual tuvo que criar sola. Para sustentarse económicamente, cuidaba niños, entre los cuales se encontraba el hijo de su hermana Pamela; se hacía cargo de ambos al mismo tiempo, llevándolos, incluso, a sus turnos en la estancia ganadera. Con el tiempo, decidió irse a vivir con su hermana, en una casa ubicada en el sector de la Once de Septiembre, en donde comenzó desde cero, teniendo tan solo unos colchones para dormir junto a los bebés. Allí estuvo por más de 21 años, hasta que, luego de una postulación a viviendas estatales, logró obtener su casa propia. Actualmente vive con sus cuatro hijos y su actual pareja, desempeñándose como jefa de hogar y realizando exhaustivas labores domésticas asociadas al cuidado de la familia y de la vivienda.

5.1.3 Pamela: “yo soy india, soy aymara... me gusta hablar aymara... me gusta, yo soy así”

Mi segunda entrevistada fue Pamela, hermana mayor de Julia y tía de Giancarlos. Concretar un encuentro con ella resultó parte del azar de mi experiencia en terreno, ya que no tenía contemplado entrevistarla, sino a su hermana menor, María. Al no poder trabajar con ella, conversé con Carlos, hijo de Pamela, para que me ayudara a ponerme en contacto con su madre.

Nuestro encuentro se dio en circunstancias particulares, dado que hace un mes antes de conversar, Pamela se volcó en un auto yendo a su trabajo en Putre, quedando con su hombro izquierdo roto y parte de su brazo dañado. Por ello, nuestra conversación se dio en su habitación, a eso de las seis de la tarde, mientras ella miraba la novela y yo bebía jugo de melón tuna.

Pamela nació en 1975, y a diferencia de Julia, no tiene completa claridad sobre si nació en Caquena o en algún otro pueblo. Piensa que, posiblemente, la dieron a luz junto al resto de sus hermanos en Angostura, una estancia ubicada al norte de Caquena, y lugar de proveniencia de sus abuelos maternos: José Santos y su abuela, cuyo nombre no recuerda. La incertidumbre frente a este tema deviene porque su madre *“era nómada... se trasladaba de un lugar a otro, no era como vivir en un solo lado como vive ahora año tras año, antes no po' ella era, vivía en diferentes lugares, pastoreaba para las personas en diferentes lugares”*.

Sus primeros pasos los dio en la estancia de Pampa Challuma, cercana a Nasahuento y al poblado de Chujlluta. Allí vivió establemente durante la gran mayoría de su primera infancia, ayudando a pastorear a sus papás, abuelos y a su tía. Recuerda que las jornadas de trabajo con sus padres comenzaban temprano por la mañana, tomando el té y luego saliendo a pastear, fijándose en si alguno de

los animales había parido o no. Luego de la hora de almuerzo, Pamela se quedaba jugando en los bofedales con sus hermanos Damaso y Enrique, imitando ser caballos y comiendo pasto. Con sus abuelos, en cambio, el día empezaba con la salida del sol y con los pequeños recibiendo sus colaciones para salir a trabajar; después, a las tres de la tarde, regresaban, y el abuelo José les esperaba con una sopa de charqui con arroz, acompañado de *canchita*.

La relación que tenía la pequeña Pamela con los animales estuvo muy marcada por las travesuras y las reglas que le inculcaron. Resulta que sus papás le advirtieron que existían animales domesticables y otros salvajes, refiriéndose a estos mediante diversas derivaciones de la palabra *uywaña*. A pesar de que la madre de Pamela fuera enfática con el “*janiwa uywañati*”, ella y sus hermanos hacían oídos sordos a las instrucciones, llevando al hogar diversos animales salvajes. En una ocasión separaron a un zorro bebé de su madre, y se lo llevaron a la casa para criarlo, cuestión que fue grave, ya que, como me contó “*el zorro va a comerse los alpacos, los llamos. Si lo criamos, ya no va a hacer, porque ellos al final van a adoptar su carácter de silvestre...*”. Por ende, estaba prohibido intentar domesticar algunos tipos de animales, sobre todo las vicuñas, pues estas son sagradas.

... las vicuñas no son de nosotros, son del de Dios, ellas, nosotros no nos podemos manejar porque son animales de Dios po', de Dios, la vicuña, el pato, la huallata, esos son animales silvestres po', que son de Dios, no tienen dueño, nadie es dueño de nadie (Entrevista a Pamela, 47 años).

Antes de entrar al colegio, Pamela recibió su primer corte de pelo. Al respecto, me contó que, antiguamente, estas ceremonias eran mucho más sencillas en comparación a las actuales, pues a diferencia de las grandes fiestas organizadas con bandas musicales, orquestas y mucho dinero de regalo, en su época era algo más íntimo y familiar, donde los padrinos de la niña o el niño solían ser parientes cercanos, celebrándose la ceremonia con un asado y obsequios; en su caso, recibió al menos tres animales de regalo: dos llamos por parte de sus papás, y uno proveniente de su abuelo.

Entre 1981 y 1982, Pamela entró junto al resto de sus hermanos a la enseñanza básica, cursándola primero en Chujlluta, y luego en Colpita. En ese mismo tiempo conoció a su hermana Julia, la única de los cinco hermanos que se había criado completamente con sus abuelos. Al tener una tez mucho más pálida que el resto, Julia causó extrañeza, provocando que Pamela respondiera a golpes ante su incorporación al grupo de hermanos. Si bien en la actualidad comprende que fue cruel con ella, reafirmaba que “*le saqué la mugre a mi hermana yo, le pegaba porque no era, porque sentía que no era de nosotros...*”.

Al haber crecido en lugares diferentes, las personalidades de los hermanos serían también muy diversas, destacándose Pamela por ser mucho más rebelde y traviesa que Julia. Las reflexiones en torno a esto, caracterizaron mis diálogos con ella, reflejándose en el constante énfasis que hacía sobre sí misma y su forma de ser.

⁷ Entendiendo que *janiwa* en aymara refiere a un “no” de prohibición, y que *uywanata* es “animales”, posiblemente la frase indica una prohibición de no criar a cierto tipo de animal.

Teniendo entre 6 y 8 años, fue enviada junto al resto de sus hermanos al colegio de Chujlluta, lugar en el que duraron tan solo uno o dos años por lo conflictivo que resultaron ser para el resto de estudiantes. En el caso de Pamela, tenía la costumbre de escaparse del colegio, considerándose a sí misma como una “marimacha” que no le gustaba el colegio ni estudiar, sino “...*trepar en los árboles, jugar pelota, sacar la mugre a los niños...*”. Le gustaba llevarse los jugos Yupi sin permiso, tomándoselos en el trayecto hacia el colegio, y ocultando el resto en los tolares del camino.

Este tipo de comportamiento, sumado al de Enrique, Damaso y Verónica, terminó por colmar la paciencia de los apoderados del colegio, los cuales, además, eran familiares que acusaban a los niños de golpear a sus propios primos. Tras muchos reclamos, los papás de Pamela decidieron cambiar a sus hijos al colegio de Colpita, un pueblo ubicado a unas tres horas de Chujlluta. La rutina de los niños se modificó, pues pasaron de caminar tan solo media hora de ida y vuelta, a tener que vivir de lunes a viernes en Cotapalca, una estancia cercana a su nueva escuela.

Vivían en la casa de unos abuelos que quedaba a media hora del poblado. Cuando terminaba la jornada semanal, los hermanos debían alistar la ropa sucia y volver los días viernes, a las cuatro de la tarde, a la casa de sus padres; Pamela lo describió así: “*viernes llegamos en la tarde, ayudamos a buscar los animales al papá, sábado pasteamos, domingo pasteamos, domingo mamá lavaba ropa, comíamos y después de almuerzo nos veníamos a Colpita*”.

Sin embargo, también fueron expulsados de Colpita por mal comportamiento. Así que sin vacilar y para evitar mayores conflictos, fueron enviados al internado de Putre. Verónica fue la gran excepción, puesto que sus padres decidieron que debía abandonar la escuela. Para Pamela esto resultó polémico, porque a pesar de ser una persona que dice defender y estar orgullosa de sus tradiciones, también reconoce problemáticas en la forma de pensar y ver el mundo que tiene su familia.

De acuerdo a la “tradición antigua”, las mujeres debían ocupar una posición muy diferente a la de los hombres, en la que, como dice Pamela, “*la mujer era de casa, la mujer tenía aprender cosas de casa, como lavar ropa, cocinar, hacer aseo, tejer, hilar, pastear los animales, tener la comida al marido todos los días...*”. En cambio, los hombres tenían que ser el sostén económico del hogar, limitándose a estudiar y trabajar. Estas actitudes reconocidas por Pamela como “machistas totalmente”, continúan formando parte de las dinámicas de algunos pueblos, e incluso en su seno familiar, pues de pequeña, oía a sus padres conversar sobre si dejar o no que sus hijas estudiaran más tiempo, poniendo como tope sexto básico.

Con determinación que lo suyo no era el pastoreo, Pamela se escapó y terminó obligando a sus padres para que fuera enviada al internado, lugar del que tiene muy buenos recuerdos, ya que no solo contaba con muchas cosas que no había en Pampa Challuma -como la electricidad y la televisión-, sino que también comenzó a conocer más sobre el mundo y a tener aspiraciones propias.

En ese lugar recibían desayuno, almuerzo y educación, resaltando, al igual que Julia, la enseñanza de la disciplina. A pesar de reconocer que eso le ha servido mucho a lo largo de su vida, admite que en Putre seguía siendo desordenada, traviesa y muy peleadora. En su paso por el internado, tuvo tantas historias de ella jugando al fútbol, como discutiendo y golpeando a otros estudiantes que la provocaban. La mayoría de las agresiones a las que respondía tenían que ver con

insultos hacia su forma de ser y su color de piel, acusándola de “india”, “paisana”, “negra” o bruja. Incluso, se había ganado el apodo de “Bruja del 71”, no por su actitud violenta, sino por el largo de su cabello.

A medida que pasaron los años, Pamela fue creciendo, y conservando la inocencia que la caracterizaba a ella y a sus hermanos, tuvo una vida social activa. Cuando entró a la enseñanza media, se percibía a sí misma como una chica más responsable y consciente de sí misma, siendo activa defensora de su ideología, sus ancestros, su lengua y su color de piel. Esto la llevaría a involucrarse ya no solo en discusiones y peleas, sino en relaciones sociales más íntimas y comprometidas.

A la edad de 13 empezó a pololear con un chico con el que se escribían cartas para conversar, ya que el director del establecimiento había prohibido tajantemente a los estudiantes tener ese tipo de vínculos. De ser sorprendidos, los castigaba, enviándolos a regar el patio con una cuchara.

Al pololeo se le sumaron los paseos con las amistades, relatando que los días sábados y domingos, salían -en compañía de apoderados que los supervisaban- a bañarse en las Termas de Jurasi y en el canal que estaba en una quebrada cercana. Allí todos aprovechaban para jugar pelota, pololear, y distraerse de la vida estudiantil. Sin embargo, fue dentro de estos mismos espacios donde comenzaron a florecer actitudes que contradecían la inocencia que Pamela decía tener. Resulta que al internado no solo iban chicos y chicas que vivían en las cercanías de Putre, sino también aquellos que tenían un “mal comportamiento” y que, como castigo, eran enviados allí. Pamela me aseguró que a todos los malos los mandaban al internado y que fueron esos niños los que les enseñaron a fumar y a tomar. Incluso, recuerda su primera experiencia con el cigarro:

estaban un grupo de compañeras, dijo ‘ahhh soy cobarde, soy maricona, no fumai’ era 18 de septiembre, todavía me acuerdo bien eso, íbamos donde la plaza íbamos caminando ahí, “no fumai” me dijeron, yo le dije “yo si fumo” le dije... fumé, me atoré y nunca más, se me quemó la garganta, me tragué el humo, me quemó por dentro, era una sensación tan mala, que nunca más lo hice (Entrevista a Pamela, 47 años).

Con notables cambios a partir de las nuevas interacciones sociales, en segundo medio, los cuatro hermanos arribaron a Arica. Pamela había decidido marcharse de Putre porque tenía una mala relación con una de sus amigas, Rita, a partir de conflictos ocasionados por la competitividad que tenían ambas con respecto a las calificaciones, lo que tornó incómoda y conflictiva la convivencia en el internado. La vida de Pamela volvió a cambiar drásticamente, porque no solo la ausencia del cariño de sus padres se acentuó al irse a vivir a Arica, sino que también tuvo que enfrentar nuevos episodios de discriminación y acoso.

Pamela ingresó al liceo Antonio Varas de la Barra, B-4, donde vivió su tercero y cuarto medio como una persona marginada, puesto que sus rasgos físicos y su lugar de proveniencia eran suficientes pruebas para que el resto de estudiantes la excluyeran y trataran diferente. Sus compañeras le exigían que las ayudara en las pruebas de matemática, recurriendo a diversas estrategias para que ella pudiera hacerlo, como obligándola a cambiar su prueba por la de otros para resolverla bien. Cuando Pamela obtenía una mejor calificación, el resto la molestaba, sobre todo si ella admitía no haber estudiado para la prueba. A ratos, algunos de esos malos

recuerdos le producían gracia, riéndose de una vez que hizo un “acordeón” para copiar en una prueba de Historia, y que al creer que su profesor la observaba hacerlo, se lo terminó comiendo.

En 1994, Pamela quedó embarazada de su primera hija, viéndose obligada a trabajar para mantenerla. Si bien sus padres le enviaban dinero a sus hijos para que subsistieran en la ciudad, no quisieron colaborar directamente con la situación de Pamela, dado que su madre se lo había advertido: “*yo no te mandé a hacer eso, así que aguántate y mantente sola*”. A pesar de las adversidades, la joven no vio su embarazo como una desgracia, sino como una responsabilidad, sabiendo sacar adelante los años de liceo que le quedaban. Así fue como en 1995 se graduó de cuarto medio, obteniendo el título de técnico de corte y construcción con mención en diseños.

Mientras estuvieron en la enseñanza media, todas las vacaciones significaba para los hermanos tener que subir a Pampa Challuma para ayudar a sus padres a pastorear. Pamela era la única que se las arreglaba para faltar la mayor cantidad de veces posibles, puesto que prefería quedarse en Arica trabajando y cuidando a su bebé junto a los hijos de su hermana Verónica.

Su sueño siempre fue ser doctora, pero como no contaba con el apoyo y los recursos suficientes, decidió estudiar técnico en enfermería en el Propam (Centro Nacional de Estudios Paramédicos y Agropecuarios), sacando su carrera en 1997. En un inicio comenzó trabajando en Arica, tanto en el CESFAM “Dr. Amador Neghme” como en el hospital regional “Dr. Juan Noé Crevani”, y luego consiguió empleo en la posta rural de Visviri.

Estando en General Lagos, Pamela tuvo la oportunidad de reencontrarse más seguido con su lengua, sus tradiciones y los relatos orales del territorio. En muchas ocasiones le tocó moverse a diferentes poblados para realizar servicios de salud, donde conversaba en aymara con las personas al respecto de muchas cosas, destacando las historias sobre el origen del nombre de lugares como Putani, Nasahuento, Chujlluta, Colpita, Pampa Challuma y Socoroma.

Pamela tuvo a su segundo hijo en el año 2000, y vivió junto al padre de él durante tan solo un año. Al ver que las cosas no habían funcionado, decidió irse a vivir a una casa en el sector de la Once de Septiembre, donde también llegaría su hermana Julia, junto a su bebé recién nacido. Ambas lograron sacar adelante, poco a poco, el hogar que habían formado. Con el paso de los años, Pamela conoció al padre de su tercera hija.

Había decidido entrar a estudiar enfermería, carrera que solo pudo cursar por dos años, pues el fallecimiento de su última hija y la inmensa pena que esto le ocasionó, le impidió seguir. Luego de un periodo de duelo y recuperación emocional, en el año 2017 Pamela encontró empleo en la posta rural de Putre, donde se encuentra trabajando hasta la actualidad.

5.1.4 Nicolás: “*todo acompaña la suerte, al estudio, suerte, al tener ganado, suerte, pa’ tener camión, suerte, pa’ tener vehículo, suerte, todo suerte!*”

Mi tercer entrevistado fue el abuelo Nicolás, padre de Pamela y Julia, quien ha vivido toda su vida en Pampa Challuma, bajando en muy pocas ocasiones a la ciudad de Arica. Por mi investigación, viajé hacia la estancia a inicios de febrero junto a su nieto, Giancarlos, tanto para conversar sobre su vida, como para

participar, observar y colaborar con las prácticas cotidianas de la ganadería. Mi permanencia fue de tres días y tres noches, donde tuve la oportunidad de conocer íntimamente el pastoreo junto a él y el resto de familiares que se encontraban allí.

Conocer su historia tuvo dificultades, ya que, por un lado, las posibilidades de entrevistarlo fueron limitadas debido a lo demandante -en términos de tiempo y esfuerzo físico- que eran las labores pastoriles, y por otro, la cantidad de información sobre su pasado se hallaba esparcida en pequeños relatos que el propio Nicolás se había encargado de transmitir a sus hijos, yernas y nietos. Por ello, la historia presentada aquí es un retrato colectivo que ha sido reconstruido y reinterpretado por él, su familia, y yo, mediante las conversaciones que tuvimos.

Cabe destacar que los relatos narrados, forman parte de momentos en que la sociabilidad se desplegaba en contextos sociales, políticos y económicos muy diferentes a los del presente, por lo que mucha de las apreciaciones que Nicolás realizó, demuestran las diferencias de pensamiento y edad con respecto a las entrevistadas anteriores.

Hasta donde se sabe, el abuelo nació en Pampa Challuma, en el año 1947, pasando la mayoría de su primera infancia entre la estancia y la ciudad de Tacna, ya que sus papás lo “prestaban” a una tía de él, que se encargaba de cuidarlo. Nicolás conoció la mayoría del sur del Perú, pues cuando era niño, recorrió la mayoría de él caminando.

En ese entonces, recuerda haber convivido mucho junto a sus padres y hermanos, destacando la figura de su papá, de quien aprendió algunos -si es que no la gran mayoría- de conocimientos que posee sobre el territorio y las prácticas asociadas a la ganadería, como la limpieza de canales. A partir de los actuales problemas con los deslindes de sus tierras, Nicolás cuenta que una de las acequias involucradas de por medio, la hizo, precisamente, su padre, declarando que *“el trabajo, de acuerdo a la mensura, es de mi padre. Mi padre y mis hermanos, ellos sabían trabajar agua, ellos a mi me enseñaron”*. Aprendizajes que hoy resuenan en su cotidianidad, expresado en su preocupación por el impacto que tiene el cuidado de las aguas en la subsistencia de la vida en los bofedales, y en su expertis en las técnicas de limpieza y redirección de canales.

Curiosamente, en el caso de Nicolás, los reclamos y conflictos del presente son los que activan los recuerdos del pasado, de antiguas tradiciones, de viejos acuerdos familiares, y de arduos trabajos colectivos. Como vio crecer a la comuna de General Lagos durante toda la mitad del siglo XX, pudo relatar los cambios y las dificultades que se presentaron para obtener las comodidades con las que cuenta hoy, trayendo consigo las memorias de la construcción de carreteras y de los viajes caravaneros que hacía junto a su familia.

Los caminos hacia la Feria Internacional de Tripartito, y aquellos que pueden ser ubicados en las cercanías de Pampa Challuma, fueron construidos, inicialmente, por la familia de Nicolás y las personas de las estancias ganaderas cercanas⁸, quienes en su necesidad de conectar el resto de comunidades y los núcleos de abastecimiento y comercio, tomaron sus propias herramientas para lograrlo. Nicolás era pequeño cuando le tocó ver y ayudar a su papá en el camino que los unía con

⁸ Algunas de ellas fueron Nasahuento, Tocata, Guaila, Chucuyo, y otras más ubicadas en el camino, en dirección sur, hacia el poblado de Caquena.

Caquena, recordando que todos fueron hechos “*a pura pala, picota... chuzo, nada más po*”, y que para enfrentar las extensas jornadas laborales, se alimentaban de fiambres, tostado, y charqui. Todas las personas trabajaban gratis, excepto para el sector de Caquena, donde sí existía una remuneración entregada por un benefactor de cuya identidad no hay certeza aún. Al no contar con las condiciones de trabajo necesarias, el esfuerzo diario de meses, junto a las inclemencias del clima, deterioran la salud de los trabajadores, en especial la del papá de Nicolás, quien desarrolló una pulmonía que lo llevaría, tiempo más tarde, a la muerte.

El abuelo recuerda con orgullo las obras realizadas por la gente mayor de aquellos tiempos. Si bien, de acuerdo a lo conversado, la existencia de rutas troperas en la zona es anterior a la Guerra del Pacífico, los caminos y las carreteras que ellos construyeron permitieron el tránsito de familias y caravanas que llevaban sus productos, buscando intercambiarlos y venderlos, para así comprar otros y abastecer sus hogares. Con esos mismos fines, Nicolás viajaba con el resto de sus parientes a Putre y Arica, yendo a lomo de mulas, y acompañados de hasta cuarenta llamos, la mayoría cargados con lana. Después de cuatro días de recorrido para llegar a su destino, se abastecían de verduras, frutas y todo lo que faltara en la estancia, teniendo que, en algunas ocasiones, faenar llamos en los lugares que iban, para así venderlos y poder comprar más cosas.

Muchas de estas experiencias formaron en Nicolás una actitud respetuosa por la tierra y las fuerzas que la habitan, aprendiendo de algunas costumbres que su papá tenía cuando transitaban por los caminos, quien al llegar a cierto punto del recorrido, escogía algunas piedras, se las pasaba por encima del cuerpo, y luego las tiraba a un lado; el fin de esto era limpiarse y pedir que el viaje no tuviera ningún inconveniente, apelando a la voluntad de Dios y/o a las entidades del territorio. Acciones de este tipo han sido y continuaron siendo frecuentes en la zona, formándose, a lo largo de los años, decenas de apachetas⁹. Sin embargo, había una en particular, ubicada a veinte minutos de la estancia, que fue destacada por Nicolás y su esposa, ya que guardaba un estrecho vínculo con relatos de arrieros y contrabandistas que dieron forma a una apacheta que hoy alcanza los tres metros de altura. Se dice que en el fondo de ella podría haber alguien enterrado, pero con más certeza se asegura que posee vitalidad o “un poder fuerte”, capaz de influir en el destino de aquellos que transitan por esos lugares, transformándose en un agente activo de la sociabilidad en los caminos troperos.

Los detalles de la adolescencia de Nicolás se desconocen, sin embargo, se sabe bien que a la edad de 18, tuvo que hacer el servicio militar, lo que lo llevó a recorrer la gran mayoría de la comuna, participando en ejercicios militares que, más tardíamente en su vida, serían la base de historias sobre guerras, invasiones y cementerios de soldados, desperdigados a lo largo del territorio. En ese entonces, también conoció a su actual esposa, María, hija de ganaderos del poblado de Caquena.

Eran tiempos diferentes, en los que aún perduraban antiguas prácticas culturales asociadas al matrimonio, a las labores diferenciadas por sexo, y al rol de las autoridades locales. Mientras se quejaba del poco aprecio que se le tiene a los

⁹ Conocidos marcadores de camino que abundan en la región andina, y que actualmente habitan a los costados de las antiguas rutas caravaneras en las cercanías de Pampa Challuma.

acuerdos familiares de antaño, Nicolás recuerda que en la comuna la presencia del Estado y sus instituciones era limitada, existiendo cargos como el del “albacel” y comisario, quienes se preocupaban de velar por el cuidado de la comuna y su población: por ejemplo, entre las tareas del albacel se encontraba la de presidir los matrimonios, dejando claras las condiciones bajo las cuales las personas podían contraer nupcias: que cumplieran con las labores asignadas a cada una de las partes. Esto último refiere a que los hombres debían tener un trabajo para casarse, pues sólo así podía solventar y hacer prosperar su hogar, mientras que las mujeres tenían que cumplir con labores domésticas y de cuidado al marido. El sentido detrás de esto deviene de la complementariedad que ambos se podrían prestar, donde la figura masculina aporta con aquellos recursos que, trabajados por la jefa de hogar, servirían para mantener a la familia nutrida y en movimiento.

Fiel a las tradiciones, Nicolás se casó con su esposa a pesar de la gran diferencia de edad que tenían, yéndose a vivir juntos a Pampa Challuma en la década de 1970, en un terreno heredado por su madre. Si bien contaban con algunos animales que sus padres les habían regalado, no eran suficientes para comenzar, por lo que Nicolás decidió trabajar de pastor para otras familias. Esta labor consistía en arrendar un piño ajeno, brindándole todos los cuidados pertinentes durante un tiempo determinado, sin recibir ningún tipo de incentivo más allá de la comida. El trato final consistía en que, al cumplir un año las crías, “*se parte, si dentro’ 200 crías, 100 pa ti’, 100 pal’ pastor, esto te ganaste, te ganaste eso...*” dijo Nicolás, haciendo referencia a que la mitad de las crías nacidas con vida, terminaban siendo del pastor¹⁰.

Los beneficios que trajo este modo de obtener animales no sólo se reflejaron en términos económicos, sino también experienciales, ya que con el paso de los años, Nicolás fue convirtiéndose en un habilidoso ganadero, creando nuevas estrategias para mantener con vida la mayor cantidad posible de animales; incorporó perros pastores, corrales exclusivos para las crías, y técnicas de pastoreo diferenciado. El abuelo atribuye parte de su éxito a la suerte, que si bien no fue muy detallado con respecto a ella, sí enfatizó que esta acompaña en todos los aspectos de la vida, cuya ausencia se podría reflejar en fracaso, escasez y muerte.

Actualmente tanto él como su esposa continúan viviendo en la estancia que vio florecer, no sólo a miles de alpacas y llamas, sino también a su familia, compuesta por siete hijos y muchos nietos y bisnietos. Periódicamente reciben la ayuda de parte de diferentes familiares, y subsisten en base de lo que sus casi 800 animales les permiten. Si bien el sistema ha resultado rentable para la pareja, también ha generado problemas internos y externos a la familia, puesto que, por un lado, algunos de sus integrantes no son responsables con la asistencia a sus turnos, cargando el cuidado de los animales a otras personas que deberían estar regresando a la ciudad para retomar sus vidas allí. Así mismo, debido a la gran cantidad de ganado, la estancia ha sido objeto de queja por parte de otros ganaderos, quienes han intentado en más de una ocasión, generar saneamientos

¹⁰ En las comunidades de Susques y Cochinoca (Jujuy, Argentina), a este tipo de tratos se les llama “al partir”, donde las crías nacidas se dividen entre el dueño y el pastor/cuidador (Bugallo y Tomasi 2011).

nuevos a sus territorios, para así demandar posesión efectiva de partes que pertenecen, por trato familiar y documentación histórica, a don Nicolás.

Siguiendo las reflexiones de Tim Ingold, en las historias de vida revisadas, es posible notar que la ganadería de camélidos es un nudo en el que interactúan las trayectorias de los tres entrevistados, donde la forma que adquieren las relaciones, varía dependiendo de la historia de cada uno. En el caso de Julia y Pamela, la incorporación al sistema educativo estatal y los constantes desplazamientos, produjeron una ramificación de los vínculos desarrollados, situando la ganadería como un punto de encuentro y legado familiar. Nicolás, en cambio, ha profundizado su afecto con sus animales, el entorno y la práctica ganadera, expresado en una preocupación constante de mejorar las condiciones de cuidado y crianza; para él, es el centro de su vida. Sin embargo, a pesar de las diferencias, los relatos son también el reflejo de una malla compuesta por diversas líneas de vida que, a pesar de los desplazamientos geográficos, continúan torciéndose entre sí, vinculando a la familia entrevistada en torno a la ganadería y las dinámicas de crianza que extienden hacia diferentes tipos de seres y ámbitos del estando-vivo.

5.2 Prácticas cotidianas asociadas a la crianza de ganado camélido

La ganadería de camélidos es una actividad ancestral en Pampa Challuma, la cual expresa un modo de ser y estar en el mundo, que involucra el despliegue de múltiples nudos entre humanos y no-humanos. En el presente apartado describo algunas prácticas cotidianas que componen el día a día de la estancia, donde las historias de los entrevistados, junto a las observaciones realizadas en terreno, dan cuenta de una realidad en que la crianza parece ser un eje importante de la sociabilidad.

5.2.1 Rotación estacional

Las labores de crianza varían y se configuran en torno a las diferentes condiciones de cada época del año. En los Andes, es sabido que el ciclo temporal se compone de temporada húmeda (enero-marzo), fría (mayo-julio) y seca (septiembre-noviembre), junto a sus respectivos meses de transición (abril, agosto y diciembre) (Urrutia 2019). En el caso de Pampa Challuma, la atención desarrollada por los/as ganaderos/as con respecto al tiempo y los animales, les ha brindado los conocimientos para producir estrategias que se adaptan a las variaciones climáticas, y los habilita para continuar correspondiendo con los diferentes procesos de vida.

En temporada fría, el total de ganado se divide en tres grupos: uno manejado por un pastor de nacionalidad boliviana, otro por Nicolás, y el último por el resto de la familia. Todos deben separarse en aras de aprovechar los pastos que crecieron en la temporada húmeda. Mientras un grupo se queda en la estancia, el resto migra hacia otros sectores que cumplan con las condiciones alimenticias del tipo de especie animal que lleven consigo. Como señala Urrutia (2019) para Visviri, las personas en este tiempo buscan pastales lo suficientemente alejados de la estancia, haciendo uso de terrenos que han sido establecidos a partir de vínculos familiares o alianzas recíprocas entre localidades pampa y localidades cerro.

La rotación estacional, sin embargo: ¿depende exclusivamente de las personas? En Pampa Challuma parece que es una decisión compartida con los animales, quienes poseen personalidad y gustos determinados que inciden en la preferencia final (Bugallo y Tomasi 2011).

después ya pasa la lluvia, pasa todo lo animales quieren irse pa' otro lao', porque no hay pasto ya, entonces los animales si saben dónde tienen que irse, arrancan pa' sus lugares donde tiene que irse, a Minasa tiene que irse una tropas (Entrevista a Pamela, 47 años).

En este caso, el grupo de alpacas con crías es transportado hacia Minasa, una pequeña estancia ubicada a 20 minutos en vehículo, la cual cuenta con un bofedal entre medio de dos cerros que lo protegen y brindan el campo de visión suficiente para vigilar a los animales. La razón del traslado responde, principalmente, a que, por un lado, la mayoría de la vegetación que abunda es apta para el consumo de alpacas, y por otro, las personas se aseguran de proteger la vida de los recién nacidos en un espacio mucho más reducido y controlable.

La ecología del lugar se forma en torno a la convivencia de varios tipos de vegetales que interactúan de diferente manera con el resto de seres que lo habitan. Entre las plantas encontramos el *queñe/queña*, un tipo de pasto que abunda y que al florecer en temporada seca, es comestible; la *ch'illawa* (*Deyeuxia eminens*), una paja blanda de gran altura que es alimento de alpacas y vicuñas; y otra que es común, es la paja brava (*Stipa ichu*), cuyo cuerpo es blando y puntiagudo hacia los extremos, y que al quemarse controladamente, permite el tránsito para animales y humanos, así como el crecimiento de nuevos pastos. Así mismo, hacia las laderas, prosperan las queñoas (*Polylepis tarapacana*), un conjunto de árboles y arbustos de hojas oscuras que constituyen comunidades restringidas de sotobosques que, junto a las formaciones rocosas de los alrededores, convocan a escurridizas familias de vizcachas (Urrutia 2019).

En el sector de Caquena, en cambio, la rotación era diferente, pues la tropa era dividida en dos, llevando a los llamos hacia los cerros, mientras las alpacas se quedaban con un grupo de personas en las cercanías del río, procurando no dejarlas mucho rato a solas, para devolver al corral y resguardarlas del clima. Las razones que están detrás de estas diferencias parecen responder más factores de disponibilidad de vegetación que a la propia decisión de los animales, pues Julia me comentó que entre los meses de marzo y septiembre los “*animales no quieren subir cerros*”, teniendo que negociar con ellos el traslado hacia otras partes.

Después de tener a los camélidos durante dos temporadas comiendo y acumulando lana para el invierno, la transición hacia la temporada seca viene acompañada de la esquila (Urrutia 2019). En la familia entrevistada, esta actividad se realiza entre agosto y octubre, dependiendo de las ganas y la disponibilidad de sus integrantes, pues para extraer el vellón es necesaria la ayuda de la mayor cantidad posible de personas. Debido al elevado número de animales y la poca productividad de ciertas jornadas, en ocasiones se ven en la obligación de contratar grupos de personas foráneas que sepan esquilar y que ayuden con el trabajo. Estas labores involucran un alto esfuerzo físico y emocional, más aún para aquellos

miembros de la familia que no acostumbran viajar regularmente a la estancia, viéndolo casi como un sacrificio y un castigo a la vez¹¹.

En este tiempo, se vuelve a reunir la tropa completa en el bofedal principal, hallándose los animales con una actitud un tanto más agresiva o "chucara", puesto que al querer ir a comer a donde se les antoje, no respetan los límites del cerco y se escapan en cualquier momento del día. Miembros de la familia entrevistada reconocen que se sorprenden por la personalidad de sus animales, ya que muchas veces, al despertar por las mañanas, ven que varios ejemplares se han escapado, significando un peligro para su sobrevivencia, ya que la presencia prolongada de ellos en la pampa, atrae depredadores como el zorro y el puma. A esto se le suman los problemas propios de la temporada, relacionados con la escasez crítica de forraje, la cual se suele amortiguar con la adquisición de alfalfa y pasto traído desde Lluta (Urrutia 2019). Sin embargo, Nicolás prefiere prescindir de este tipo de alimentos.

Uno sabe en qué pata está cojeando, así alfalfa le traen de, una alfalfa ni comen los animales, no comen los alpacos, ahí ta' botao', ni cordero botan, comen... Cuando los animales traen buenos pastos, el animal come, igual que a ti, yo te doy unas carnes hediondas, una carne muerto, qué vay a comer tú? no puede ser, lo mismo animales, má' vivo' los animales, más vivos! más vivo' que uno (Entrevista a Nicolás, 76 años).

La temporada húmeda comienza con la llegada de las lluvias provenientes del llamado "Invierno Altiplánico", el cual afecta a toda la región de los Andes centrales, disminuyendo las temperaturas y aumentando la cantidad de precipitaciones y granizadas. Las llamas y las alpacas continúan reunidas en el bofedal de la familia, con el fin de aprovechar las pasturas crecientes y extremar los cuidados ante las inclemencias del ambiente (Urrutia 2019). La mayoría de la tropa en este tiempo tienden a ser más mansos que de costumbre, pues no se van tan lejos del corral y regresan en horarios cercanos a la puesta del sol. Los machos, en cambio, se ponen rebeldes y molestan constantemente a las hembras. Esto sucede porque la temporada coincide con dos momentos fundamentales del ciclo reproductivo de los camélidos: las pariciones y la remonta¹².

El periodo de gestación de estos animales es de once a doce meses, por lo que, generalmente, paren entre enero, febrero y marzo, cambiando drásticamente las estrategias de cuidado y crianza en comparación a las temporadas anteriores. La familia asume la responsabilidad con el desafío de mantener con vida a las madres gestantes y a los nuevos miembros de la tropa, separándolos del resto del grupo y llevándolos a pastear al "seco", cuya geografía no permite la generación de grandes charcos que pongan en riesgo la vida de las crías. Este tipo de acompañamiento es común, ya que, como señala Nicolás, los animales nacen sin saber cómo prevenir peligros, y son las personas quienes les enseñan, tanto a las madres como a sus hijos/as, a andar juntos por lugares que no los expongan a algún peligro, como caer al agua o dormir a la intemperie; así mismo, deben asegurarse

¹¹ En una entrevista con Julia, comenta que uno de sus sobrinos la llamó contándole que había sido "castigado" por tres meses, ya que sería enviado a esquila junto a sus abuelos.

¹² En otros sectores de General Lagos, la remonta es equivalente al empadre o cruza (Urrutia 2019).

que la lactancia sea efectiva, puesto que tiende a suceder que las madres, por un u otro motivo, desconocen y no alimentan a sus bebés, quienes necesitan de comida y calor para sobrevivir. En el caso de que esto no suceda, la familia puede insistir en que la madre reconozca a su cría, o asumir temporalmente los cuidados, teniendo que darle comida hasta que pueda andar sola con el resto de la tropa.

La misma atención hay que tener con las pariciones, donde los/as pastores/as colaboran con la expulsión de las crías, asegurándose salvar, en primer lugar, a las mamás (Urrutia 2019). Cuando los bebés nacen, un miembro de la familia rodea a la madre y a su cría, observando y ayudando en lo que llegase a ser necesario, como separar el cordón umbilical, abrir la boca del recién nacido para que pueda respirar bien, y tomarlo desde el torso para que pueda colocarse de pie lo más rápido posible.

Articulado a este proceso, la remonta se realiza entre enero y febrero, esperando pariciones en tiempos con pastos frescos y tiernos (Urrutia 2019). En Pampa Challuma, Nicolás escoge a los individuos más “fortachos”, cuyos atributos fenotípicos sean considerados como los más convenientes de heredar para las futuras generaciones, como un abundante pelaje de buena calidad y color. La cruce se lleva a cabo en los corrales, donde se deja a los machos para que puedan aparearse con un grupo selecto de hembras que se encuentran amarradas. Posterior a ello, las futuras madres se marcan para llevar la cuenta de las ejemplares embarazadas, cuidarlas en los meses que vienen, y no confundirlas para la siguiente remonta. Antiguamente, para el caso de las llamas, los machos reproductores (*jañachos*) y las hembras eran llevadas al corral para aparearse, dejando luego a los llamos en las laderas de *Jinchoncollo*, un cerro cercano a Minasa, y a las llamas recién preñadas, en la pampa.

recuerdo que, yo tengo un tiempo así que mi memoria, mi subconsciente, cuando yo iba a pastear los llamos macho y se iban como quince minutos para el cerro, cerro ahí pa’ donde te dije, Jinchoncollo, ahí íbamos a pastear, subíamos machos, eran los machos, eran los jañachos... nosotros íbamos a pastear, eso se patea 10, 20 llamos macho, pero no con las hembras, se pastean en los cerros, entonces al momento de aparearlo nomá hay que traerlos donde las hembras, se amarran 7, o sea, si son 20 machos, se amarran 20 hembras, se hace aparear, y luego se lleva al macho allá y la hembra se baja a la pampa (Entrevista a Pamela, 47 años)

5.2.2 Pastoreo y movimiento del ganado

Las labores de pastoreo están compuestas de diferentes técnicas y acciones corporales que tienen como principal propósito movilizar y mantener a los animales en ciertos sectores del territorio. Si bien existen casos descritos en la zona donde los pastores no acompañan de cerca a sus camélidos mientras pastean, la gran cantidad de animales, los problemas con los deslindes territoriales, y la necesidad de querer mejorar genéticamente la tropa (lo que implícitamente demanda acrecentar los cuidados), motiva a Nicolás a querer mantener un sistema ordenado y laborioso de prácticas pastoriles. Para comprender la forma en que se lleva a cabo, hay que considerar que las praderas en Pampa Challuma se dividen en tres grandes sectores: abajo, medio y arriba; estos yacen delimitados tanto por el río Caquena como por los cercos que rodean la estancia.

Imagen 2. Grupo de llamas y alpacas en el bofedal de Pampa Challuma, Chile, 2023.



Fuente: Registro fotográfico personal A. Burgos.

Las jornadas comienzan con el principal gesto de "botar" a los animales del corral y llevarlos hacia diferentes sectores para comer. Estos lugares se encuentran establecidos por antiguos acuerdos que consideran factores como las diferentes formaciones vegetales, la geografía del suelo, y la distancia con respecto al domicilio. En esencia, son sectores muy similares, y su clasificación sirve, principalmente, como clave mnemotécnica para saber y recordar hacia dónde distribuir la gran cantidad de camélidos.

Ahora bien, la familia maneja con suma claridad estos espacios, y antes de partir hacia el bofedal, se comunican con expresiones tales como "*botaremos alpacos con crías arriba*", "*lleva a las llamas a medio, que no pasen abajo*", "*echa a los llamos pa' allá, y las alpacas déjalas en seco, abajo*" entre otras.

Con la tropa dividida, la manera que tienen los/as pastores/as de controlar el grupo es variada, y comúnmente buscan limitar su movimiento por medio de gestos como el de "atajar", que conlleva el uso del cuerpo para mantener o mover a los camélidos de un lugar a otro del bofedal. A medida que van agotando las pasturas o se marchan hacia sectores que no deberían, el o la pastora debe caminar o correr para detenerlos y guiarlos en la dirección hacia donde necesita que se muevan. El proceso se acompaña de señales, silbidos y gritos, los cuales ayudan a potenciar la capacidad que tienen las personas de manejar la tropa; a veces, incluso, se hace con la ayuda de un perro entrenado que, si bien colabora activamente "atajando" animales, su personalidad enérgica y agresiva tiende a espantarlos.

En su estudio, Bugallo y Tomasi (2011) sugirieron que los animales son tratados como parientes, conociéndolos individualmente, con sus mañas y virtudes, y advirtiendo que poseen intencionalidad y capacidad de vincularse con otros seres, por lo que podríamos preguntarnos, para el caso de Pampa Challuma: ¿es posible pensar en formas particulares de sensibilidad? ¿son estas acciones, desplegadas en cada jornada, la expresión de sensibilidades y atencionalidades en una dinámica de mutua participación y crianza entre animales y humanos, quienes en la convivencia diaria en el bofedal, conocen cuáles son los límites y necesidades de cada uno? Botar y atajar podrían no solo ser formas de canalizar -como si de un flujo se tratase- el movimiento del piño, sino también maneras de aprender a "relacionarse, sintonizar y educar la atención" (De Munter 2016) con los animales. Las personas entrelazan sus vidas con la de su ganado, dejándose educar por ellos y construyendo una sociabilidad compartida, en la que los animales son un agente

activo que modifica la forma de comprender diferentes nociones sobre la vida, el paisaje y lo que les rodea. En Pampa Challuma, la preocupación y el cariño que las personas entregan a sus animales queda reflejado en el esfuerzo invertido en caminar kilómetros junto a ellos, negociando personalidades y sorteando las inclemencias del clima. Por lo tanto, si pensamos en un mundo movilizad por la crianza, “saber criar y dejarse criar” son claves para la reproducción del ganado y la vida (Kessel y Salas 2002 en Bugallo y Tomasi 2011).

“Por eso si dice, si no cuidai', sonaste nomás po', se lo comió el zorro, se lo comió el puma, o murió con un dolor de estómago, o murió por otra enfermedad, sonaste nomás po' (...) acá hay que estar atentos, igual que a los niños como cuidan acá, le dan tete, le dan este jugo, hacen guardia, lo mismo hace el animal” (Entrevista a Nicolás, género masculino, 76 años).

5.2.3 Manejo y riego de bofedales

Los bofedales son ecosistemas de humedales naturales que se encuentran en las regiones altoandinas y de la Puna. Generalmente están compuestos de pajonales y praderas con césped, habitados por múltiples especies vegetales y animales (Corporación Norte Grande 2016). Al ser hábitats que ancestralmente han sido favorables para la vida humana y no-humana, las actuales comunidades ganaderas, en su convivencia y correspondencia con otros seres, han desarrollado diversas técnicas y prácticas que sirven para su manejo y conservación.

En el caso de Pampa Challuma, el riego del bofedal se constituye por la manipulación del suelo y las aguas superficiales, siendo lo más común la reubicación de *champas* (porción de plantas y raíces extraídas del suelo) para la canalización de las aguas y/o formación de pequeños diques. El propósito final es permitir que el agua fluya homogéneamente por la mayor cantidad posible de terreno, para así hidratar los suelos y alimentar la vegetación y la fauna.

La forma en que se riega depende de la atención que él o la ganadera, preste al estado de las aguas. Nicolás indica que en temporada húmeda, las lluvias y las “tempestades” provocan estragos al aumentar abruptamente el volumen del caudal, generando fisuras donde el agua se filtra hacia sectores que no son prioritarios, y, en el peor de los casos, provocan el colapso del terreno, generando acequias con varios metros de profundidad. Estas fallas geográficas pueden poner en peligro no solo la vida de los/as ganaderos/as, sino también de los camélidos, quienes en su andar, podrían tropezar o caer.

Para poder “trabajar el agua” y mantener el ecosistema, es necesario el uso de herramientas adecuadas, tales como una pala y picota, donde la primera permite cortar y mover champas, generalmente ubicadas a los costados de los canales, y la segunda, arrancar plantas de raíz que obstaculizan el flujo de las aguas y/o cuya masa podría ser útil para tapar filtraciones. Sin embargo, no todo se concentra en la canalización, sino que también hay que mantener limpias las escorrentías, destapando algunas tuberías de PVC que aseguran el traspaso de agua de un lado a otro, y aquellos sectores donde se ha acumulado “lodo negro”, una suerte de mezcla entre agua estancada y material fecal de los animales.

En mi experiencia con Nicolás, las labores de riego de bofedal demandan una gran cantidad de tiempo y esfuerzo físico, pues hay que intentar canalizar muchas acequias que se han desbordado o que se han filtrado hacia otras zonas.

Esto significa enfrentarse a muchas dificultades climáticas, pues a diferencia de lo que sucede en Visviri, donde la limpieza de canales se realiza en temporada seca, en Pampa Challuma es durante todo el año. Lo que los motiva a hacerlo es el anhelo de preparar los bofedales para las temporadas más duras en términos alimenticios, y seguir manteniendo con vida a los animales, pues sin una correcta administración del agua, las pasturas no pueden crecer, agotando rápidamente el forraje disponible.

La crianza de camélidos no se restringe solo al cuidado de los animales, sino que también a la interacción con otros seres o lugares que influyen directamente en ellos. A pesar de que los bofedales sean parte de un ecosistema natural muy diferente al de las chacras, que son espacios comúnmente trabajados por las personas, también puede criarse como si se tratase de esta última. Esto se debe a que en el mundo andino, existe un continuum entre lo humano y lo no-humano, donde lo “doméstico” y lo “salvaje” no son categorías fijas, sino formas de referirse a posiciones en las que se encuentran los seres en relación al resto (Lema 2013). Si bien la familia entrevistada no se refiere a los bofedales como tal, el cuidado que les brindan los hace potencialmente criables, como si de chacras se tratasen, donde la principal cosecha son las aguas y el forraje para los animales.

La transformación de este territorio mediante el riego, la canalización y las quemadas controladas, no se hace con una intención netamente productiva -común a un razonamiento naturalista-, sino que al preparar las tierras para ser un espacio apto para los animales, podrían revitalizarse los lazos con la tierra por medio del trabajo y del cuidado de sus aguas. La diversidad de seres que actúan como criador y criados en este proceso, demuestra la interconexión de las diferentes líneas de vida en el entramado de redes de crianza, en el que el riego de bofedal habilita la posibilidad de no solo de darle continuidad a la crianza de camélidos, sino también de que las personas puedan criar lugares del paisaje que, a priori, parecen ser lejanos al ámbito doméstico.

Por lo tanto, la regularidad de esta práctica en Pampa Challuma, puede expresar la efectividad que tienen en términos sociales, ecológicos y productivos, las relaciones de crianza. En un mundo en el que la reproducción de la vida depende del intercambio de esfuerzos y negociaciones permanentes, la crianza y cosecha del agua propicia vínculos entre diferentes tipos de seres que se corresponden mutuamente, renovando recursos, acuerdos y pactos con la *Pacha*, quien al ser tratada con cuidado y con cariño, cría de vuelta a quienes la habitan, devolviendo el favor mediante el crecimiento de nuevas gramíneas.

5.2.4 Paisaje y relatos orales

Desde una perspectiva que releva el carácter subjetivo del entorno, el paisaje aquí se aborda como una instancia relacional que se forma a partir de la acción interactiva entre mundos objetuales, los animales, la geografía y el ser humano, imbricados en contextos sociales, económicos y políticos particulares (Elizaga 2010). Considerando que la crianza de camélidos es una actividad que involucra a humanos y no-humanos en un entorno habitado y conformado continuamente por ellos, es pertinente considerar las descripciones y relatos pormenorizados que posee la familia entrevistada sobre los lugares por los que transitan diariamente,

pues allí es donde también se pueden observar las prácticas cotidianas de crianza y los diferentes entrelazamientos de líneas de vida.

En general, el paisaje andino es complejo de abordar, pues en él convergen muchos elementos que caben ser mencionados para armar un cuadro completo sobre lo que implica habitarlo. Sin embargo, debido a la extensión de esta investigación, aquí se describen sólo los nudos de sociabilidad que se conforman en torno a los cerros y las historias ligadas a ellos.

En las cercanías de Minasa se encuentra un pequeño cerro llamado *Huayna Putusi*, en el que habitan vizcachas, queñoas y diminutas yaretas. La particularidad que tiene es que a sus pies se alzan los restos de murallas hechas con pirca seca, las cuales forman un antiguo corral que habría sido construido y utilizado por los *achachilas*¹³. Ellos son los antepasados del territorio que vivieron en una época situada mucho antes de la Guerra del Pacífico¹⁴, teniendo un modo de vida muy similar al de los actuales ganaderos, pues también pastoreaban y *killpaban* a sus animales. Sin embargo, la principal diferencia radica en que su tropa estaba compuesta netamente por vicuñas, en tanto sus perros pastores eran zorros, y sus gatos, pumas. En la actualidad, el lugar se considera sagrado, ya que los *achachilas* continúan viviendo allí y se relacionan con las personas mediante una serie de reglas o prohibiciones en torno a su territorio y a los animales que custodian.

Dentro de ellas se encuentran las de mantener una actitud respetuosa frente a estas especies, pues siendo propiedad de los *achachilas*, está estrictamente prohibido matarlas. Sin una correspondiente rogativa, la injusta caza se “castiga” con la vida del cazador, la cual es cobrada por el *Huayna Putusi* como una manera de saldar cuentas con el culpable. Ejemplo de ello es la historia del matador de vicuñas, quien al no cumplir el acuerdo de pastorear el piño de los *achachilas*, murió en circunstancias desconocidas.

“estaban killpando las vicuñas la gente, pueden ser achachilas, toda la gente vestida, las mujeres, los hombres con terno, así. Entonces el matador de vicuña había venido a ese, llegó... todos dirán po', la abuela contaba así... 'tú me pagas lo que me debes' dijo el otro, 'ya, yo te pago', 'ya, tú me vas a cumplir lo que yo te voy a pedir', el otro preguntó '¿y tú qué me vas a hacer?', 'no, yo no te puedo hacer nada, ya, ahora tu me vas a pagar pastear vicuñas, mis alpacas, tu vas a pastear, ya, ahí está la tropa', (...) así que le pastero el caballero con vicuña, 'a ver tú vas pastearme, con ese vas a pagarme, así', el hombre se fue con vicuña, (...) cumplió la ceremonia el otro, el otro no quiso y se lo mandó con vicuña, no puede quedarse con vicuña tiene que pastear, o tiene que morir po'" (Entrevista a Nicolás, género masculino, 76 años).

Otra prohibición es la de no acercarse a ciertos sectores que podrían ser dañinos para humanos y animales. Uno de ellos es el corral en el que marcaban a

¹³ *Mallku*, *uywiri*, *apu* y *achachila*, son formas de referirse a entidades o divinidades del paisaje que tienen la capacidad de organizar los espacios sociales y generar la vida a partir de su voluntad creadora y productiva (Elizaga 2010).

¹⁴ En la conversación con Nicolás, era común que utilizara la Guerra del Pacífico como una marca temporal que representa el fin de la época de, específicamente, *achachilas* y *gentiles*.

las vicuñas, al que sólo pueden ingresar, saludando y pidiendo permiso, las personas que no son parientes o conocidos del *achachila*; quienes sí lo sean, como los integrantes de la familia entrevistada, correrán el riesgo de ser devorados por la entidad. Así mismo sucede con los ojos de agua, una serie de pozos cubiertos de hojas y malezas, situados en las laderas del cerro. La diferencia es que estos “ojos” se tragan a todo tipo de ser que entre en contacto con él, habiendo varias experiencias en Pampa Challuma de personas que han observado cómo estos sitios engullen animales y crías completas. Al respecto, Pamela me comentó que “*Un ojo de agua, pero, y ese es sagrado ese agua también porque se comía las ovejas, los llamo se los come, tu mirai' y se los entra pa' dentro*”; esta voracidad se interpreta como “la tierra cobrando” producto del cese de ceremonias y rituales en el sector que, antiguamente, se hacían para agradecer y renovar la circulación de fuerzas.

Por este motivo, los entrevistados reconocen que el corral y los ojos de agua forman parte de los llamados “malos parajes”, lugares peligrosos que deben ser evitados a toda costa por la fuerza que poseen las entidades que los habitan. En ellos, frecuentemente, las personas contraen diversos malestares, como el susto o la *agarradura*, atribuyendo su contagio a la acción de estos seres (Piñones et al. 2018). Incluso, las infracciones podrían no solo enfermar, sino también, eventualmente, ocasionar la muerte.

Esta capacidad que tienen diferentes agentes del paisaje de intervenir en la vida de las personas forma parte de las dinámicas de crianza en la que se sustenta la sociabilidad en gran parte del mundo andino (Lema 2013). Las similitudes que guardan los *achachilas* y los actuales grupos humanos son el reflejo de una relación que va más allá de las bases ontológicas del naturalismo moderno, situándonos necesariamente en un modo de ser y estar diferente. A nivel de parentesco, al ser reconocidos como los abuelos, antepasados directos con los que se comparten prácticas y tradiciones similares, la idea de “hacer familia” se extiende hacia otros seres con los cuales no hay certeza, desde un razonamiento naturalista, de poseer un vínculo de alianza o consanguinidad directa (Lema 2013).

Así como ocurre con los animales en Jujuy (Bugallo y Tomasi 2012), los cerros podrían ser parte del *ayllu*, tomando roles de criador y criado, mediante reglas y prohibiciones que imponen a los humanos. Los *achachilas* crían y protegen a aquellos con los cuales establece vínculos de reciprocidad, enseñándoles a cómo comportarse con aquello que les rodea, estableciendo límites a sus acciones; por su parte, las personas los incorporan en su red de parentela, propiciando relaciones que ayudan a cambiar la intensidad de las fuerzas que dispensan (Lema 2013). Esto último es clave, ya que como sucede con el *Huayna Putusi*, detener las prácticas de permanente negociación, puede llevar a que estas sean renovadas “a la fuerza” por los *achachilas*, castigando y/o cobrando la vida de diferentes seres que transitan por los malos parajes.

Conclusiones finales

A partir de los resultados obtenidos, se puede decir que en Pampa Challuma, la familia entrevistada se ha dedicado históricamente a la crianza de camélidos, desarrollando, a través de ella, diversas prácticas cotidianas que van más allá de lo económico y productivo, asociándose, más bien, a un modo de ser y estar en el que la crianza, como una gramática de la sociabilidad (Lema 2013), produce nociones

específicas sobre la realidad y las relaciones sociales con el entorno, que quedan expresadas, también, en las historias de vida de algunos de sus integrantes.

En la rotación estacional se puede observar cómo la familia entrevistada ha ordenado la vida pastoril de tal manera, que el conocimiento pormenorizado sobre el clima, el entorno y los seres que lo habitan, ha permitido la mantención de antiguas técnicas y estrategias de ganadería que se sostienen gracias a la sintonía con diferentes procesos de vida. Así mismo, el pastoreo y el movimiento del ganado, ayudan a pensar cómo en las acciones de botar y atajar, es posible que se produzca una atención que educa a las personas con las necesidades y requerimientos de los animales, aprendiendo a tratarlos con cariño y preocupación.

El riego de bofedales, a priori, podría parecer una actividad externa a la crianza de camélidos, sin embargo, se demostró que al extender las redes de crianza hacia lugares que no son considerados como “domésticos”, es posible la reproducción de la vida humana, vegetal y animal. Los bofedales, tal como si fueran chacras, son criados por las personas, quienes reconocen las variaciones de las aguas y aprenden qué es lo que necesitan para volver a un estado óptimo, mediante la limpieza y extensión de canales. De la misma manera, siendo el paisaje la compleja articulación de diversas mallas de vida que la conforman (Ingold 2006), las rutas de pastoreo que pasan por cerros y lugares sagrados, son atendidos con el extremo cuidado que merecen. La idea de “mal paraje”, se configura como una clasificación que ayuda a las personas a saber dónde las fuerzas de los *achachilas* y ojos de agua están siempre a punto de *desbordarse*. Por ende, las reglas y prohibiciones se construyen como un medio para que las personas y los cerros, puedan *re-anudar* sus relaciones y el intercambio de fuerzas (Cavalcanti-Schiel 2014).

Siguiendo a Viveiros de Castro (2013), es interesante pensar que las descripciones y los relatos con respecto a los cerros, entidades y animales, aparecen dentro de una noción perspectivista con respecto a la realidad, donde diferentes tipos de seres interactúan desde sus propios mundos y sus correspondientes reglas y lógicas. A pesar de no responder a criterios necesariamente humanos, las líneas de vida, dotadas de un principio universal de intencionalidad, entran en mutuas correspondencias a partir de las dinámicas de sociabilidad establecidas entre sí. Considerándolo como un indicador que nos permite pensar en múltiples ontologías andinas desarrolladas desde diferentes mundos, este panorama es motivo de profundización y revisión en estudios posteriores.

Lo mismo sucede con las prácticas rituales que, sin embargo, no pudieron ser abordadas ni profundizadas en la investigación. En función de mi experiencia con la familia entrevistadas, *el ritual* forma parte de la vida privada de ellos, que si bien no tienen problemas en comunicar detalles sobre algunas ideas que tienen sobre elementos como “la suerte”, la *k’illpa* o “*el llamado del agua*”, es información anecdótica en comparación a otros elementos más relevantes en su día a día (p.ej. todo lo relativo al pastoreo y atención de crías). Por lo tanto, si consideramos el ritual como el medio idóneo para observar el intercambio y flujo de fuerzas (Cavalcanti-Schiel 2014), es necesario profundizar y trabajar estos elementos, en miras de construir un cuadro más holístico sobre la ganadería de camélidos.

En cuanto a las experiencias narradas en las historias de vida, estas son la expresión de formas diferentes de “atar nudos” con la crianza de animales y lo que conlleva. En el caso de Julia y Pamela, el énfasis estuvo en sus infancias, en la vida en la ciudad, y su situación actual con respecto al sistema de turnos. En ellas, la ganadería se posiciona como algo importante que ha traído cosas tan positivas como negativas, y que en el presente, se ha transformado en algo difícil con lo que lidiar, considerando las dificultades que ha traído consigo el traslado temporal hacia la estancia y el gran número de animales con los que lidiar. Sin embargo, y debido a que es indisoluble a su cotidianidad, Nicolás posee una visión que posiciona el esfuerzo y el trabajo como los motores que han mantenido con vida a su familia y la práctica ganadera, incentivando a que continúen las tradiciones y se mejoren cada vez más las técnicas de cuidado del ganado.

En ese sentido, a pesar de los encuentros y desencuentros, pareciera que la ganadería se constituye como un “mundo de representaciones heredadas” (Bugallo y Tomasi 2012:209) que, sin embargo, conforman diferentes maneras de vincularse con los animales, inscritas en contextos generacionales totalmente opuestos. En el caso de las dos mujeres, las exigencias físicas y emotivas han terminado por producir en ellas un sentimiento de nostalgia y agotamiento al referirse al modo de vida en el que se criaron. En cambio, si bien Nicolás reconoce las falencias y problemas, acude al pasado para hallar soluciones y nuevas salidas hacia la situación que enfrentan en la actualidad, incentivando que la crianza no se abandone y siga siendo realizada con la responsabilidad y compromiso que merece.

En suma, y a diferencia de la escisión ontológica que se produce en Occidente, en la región andina existe un continuum entre los humanos y no-humanos en cuanto a la tenencia de ánimo y capacidad de interactuar e influir con otros mediante *kallpa* (Cavalcanti-Schiel 2014), por lo que las actividades descritas encierran ejemplos que demuestran que humanos, animales, lugares, plantas y entidades territoriales, pueden conformar nudos de sociabilidad que nacen a partir de las dinámicas de criar y dejarse criar, y que no atienden a relaciones de dominación y control “del hombre por sobre la naturaleza”. Por lo tanto, como una aproximación teórico-metodológica realizada a través de las entrevistas, los encuentros previos, la participación en terreno, las conversaciones y la revisión bibliográfica, que dialogan y dotan de sentido al trabajo de campo, lo observado y vivido en Pampa Challuma puede ser el ejemplo de un complejo entramado de vida que se despliega en torno a la crianza de camélidos, y que se va haciendo en la praxis del convivir de las extensas jornadas pastoriles; los retornos a la ciudad; las discusiones y conflictos; el pasado y los recuerdos; así como del cariño producido entre personas y animales.

Referencias bibliográficas

- Arnold, D. y Y. Juan de Dios 2018. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. ILCA, La Paz.
- Bugallo, L. 2011. Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (Puna de Jujuy, Argentina). En *Comprender los rituales ganaderos en los*

- Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrieras*, editado por J. Rivera, pp. 311-365. Estudios Americanistas de Bohn, Alemania.
- Bugallo, L. y M. Vilca 2011. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina). *OpenEdition Journal*.
- Bugallo, L. y J. Tomasi 2011. Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 42(1):205-224.
- Castro, M. 1982. Estrategias socioculturales de subsistencia en las comunidades Aymaras altoandinas, en el interior de la provincia de Arica, Parinacota. En *Las Poblaciones Humanas del Altiplano Chileno: Aspectos Genéticos, Reproductivos y Socioculturales*, editado por A. Veloso M. y E. Bustos, pp. 99-132. MAB-6 UNESCO, Santiago.
- Cavalcanti-Schiell, R. 2014. Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46 (3):453-465.
- Cardoso de Oliveira, R. 1996. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología* 39 (1):13-37.
- CONADI. 2016. Elaboración de una línea de base para el ADI de la región de Arica y Parinacota. SITI 2.0.
- CONADI. 2018. Avance: actualización del diagnóstico del año 2016. SITI 2.0.
- Corporación Norte Grande 2016. Manual Introductorio al Manejo de Vegas y Bofedales Mediante Prácticas Tradicionales de Culturas Andinas en el Norte de Chile.
- Correa, R. 1999. La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica. *Proposiciones* 29:35-44.
- Cotán, A. 2013. Investigación-participación e historias de vida, un mismo camino. En *Histórias de vida em educação: A construção do conhecimento a partir de histórias de vida*, coordinado por Lopes, A., F. Hernández, J. Sancho y J. Rivas, pp. 157-165. Esbrina, España.
- Da Matta, R. 1999. El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'. En *Constructores de Otredad*, editado por Boivin, M., A. Rosato y V. Arribas, pp.172-178. Antropofagia, Buenos Aires.
- De Munter, K. 2016. Ontología relacional y Cosmopraxis, desde Los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4):629-644.
- De Munter, K. 2022. Uywasña in Aymara cosmopraxis: Ontogenesis and attentionality. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 12 (1):77-92.
- Dransart, P. 1999. La domesticación de los camélidos en los Andes centro-sur. Una reconsideración. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 24:125-138.
- Elizaga, A. 2010. *Uywa ñan, runa ñan: caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer en un contexto de pastores de altura en los Andes meridionales*. Tesis para optar al grado de Doctora en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Flores, J. 2010. Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas. *Ankulegi* 14:11-23.

- Gallardo, F. y H. Yacobaccio 2007. ¿Silvestres o Domesticados? Camélidos en el Arte Rupestre del Formativo Temprano en el Desierto de Atacama (Norte de Chile). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12 (2):9-31.
- González, H. y H. Gundermann. 2020. La realidad económica actual de la comunidad aimara del norte de Chile. *Interciencia* 45 (10):475-479.
- Guber, R. 2001. Capítulo 2. En *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, pp. 41-54. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Gundermann, H. 1984. Ganadería Aymara, Ecología y Forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 11:99-124.
- Gundermann, H. 1985. La ganadería de camélidos en el norte de Chile. (mayo). <http://www.creces.cl/Contenido?art=346> (8 julio 2022).
- Holbraad, M. 2014. Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi* 18:127-139.
- Ingold, T. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71 (1):9-20.
- Jociles, M. I., 2018. La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1):121-150.
- La Riva González, P. 2005. La representación del animu en los Andes del sur peruano. *Revista Andina* 41:63-88.
- Laime, T. 2019. El sentido de Uywaña. (23 diciembre) <https://www.youtube.com/watch?v=cn2dDPX3xEo> (10 de noviembre 2022).
- Lema, V. 2013. Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Mamani, M. 2009. Capítulo III, en *Patrimonio Cultural de la K'illpa. Rito de marcaje, música y floreo de ganados en alta cordillera del norte chileno*, pp. 47-63. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Piñones et al., 2018. El mal paraje y la mala hora: notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino. *Salud Colectiva* 14:221-224.
- Raas, K. 2020. De humanos y no humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología* 42:95-111.
- Ruiz, D. y C. Del Cairo. 2016. Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales* 55:193-204.
- Sumar, J. 1997. Evolución y desarrollo de la ganadería camélida en el altiplano de Latinoamérica. <https://hdl.handle.net/20.500.14001/39484> (10 noviembre 2022).
- Urrutia, F. 2019. Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri. *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural* 70:5-65.
- Viveiros de Castro, E. 2013. Si todo es humano, entonces todo es peligroso. En *La Mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio*, pp. 49-79. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Yacobaccio, H. y B. Vilá 2012. La domesticación de los camélidos andinos como proceso de interacción humana y animal. *Intersecciones en Antropología* 14: 227-238.
- Taylor, S.J. y R. Bogdan 1987 [1984]. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Traducido por J. Piatigorsky. Ediciones Paidós, España.