



UYWAÑA. SOBRE EL CRIAR Y DEJARSE CRIAR, SUS TENSIONES Y CORRESPONDENCIAS MÚLTIPLES

UYWAÑA. ON NURTURING AND BEING NURTURED: TENSIONS AND MULTIPLE CORRESPONDENCES

Andrea Chamorro^{1,2}, Koen De Munter³, Ignacio Carrasco⁴, Nathaly Ardiles⁴ y Alexander Burgos⁵

A partir de una revisión crítica de las nociones de “crianza” o *uywaña* relevadas por distintas investigaciones etnográficas desarrolladas en el área andina, nos aproximamos a las convivencias cotidianas y rituales de algunas familias aymara de la Región de Arica y Parinacota (Chile). Estas convivencias constituyen prácticas de recreación y revitalización de relaciones de convivialidad entre personas y entornos vivos que se desenvuelven en el marco de las inflexiones y fracturas eco-culturales provocadas por su participación en las formaciones nacionales andinas, así como por las afectaciones ecológicas producidas por las transformaciones climáticas. Es así como, atendiendo al principio de “dejarnos educar” por familias aymara, sugerido por Tim Ingold (2022), desarrollamos una antropología que, aunque surge de interacciones frágiles y asimétricas, comprende las conversaciones en torno a las crianzas mutuas como correspondencias humanas y más-que-humanas que permiten pensar -e imaginar- la reproducción de la vida respondiendo a las tensiones y crisis múltiples.

Palabras claves: crianzas, formaciones nacionales, correspondencias, sobrevivencias colaborativas.

This article offers a critical review of the notions of “upbringing” or uywaña, explored in diverse ethnographic studies from the Andean region, focusing on the everyday and ritual forms of coexistence observed among several Aymara families in the Region of Arica and Parinacota (Chile). These forms of coexistence are understood as practices that recreate and revitalize convivial relations between people and living environments, which unfold amid the eco-cultural inflections and fractures shaped by their participation in national Andean formations, as well as the ecological transformations caused by climate change. Following Tim Ingold’s (2022) invitation to “let ourselves be educated” by Aymara families, we propose an anthropology that, although emerging from fragile and asymmetric interactions, conceives mutual upbringing as a web of human and more-than-human correspondences. These correspondences serve as pathways for to thinking—and imagining—the reproduction of life in times of tension and crisis.

Key words: Upbringing, national formations, correspondences, collaborative survival.

En la perspectiva de que las relaciones y tránsitos transandinos poseen una profundidad temporal que trasciende la lógica de las fronteras y territorios nacionales (Cottyn 2021; De Munter 2016; Lima y González 2014; Muñoz y Chamorro 2024), el siguiente trabajo forma parte de un estudio más amplio que abordó lo que en una primera formulación definimos metafóricamente como el “hacer familia con vivos, muertos y *wak’as*” en la cosmopraxis aymara, tanto en Bolivia como Chile, y que luego terminaríamos

llamando *uywaña* o su variante *uywasña*, nociones aymara que aluden a un criar y dejarse criar afectivamente entre humanos y más-que-humanos¹. Una de las premisas teórico-metodológicas principales de este proyecto fue dejar atrás el paradigma de la cosmovisión, de corte cognitivista y representacional, para abrazar plenamente el de la cosmopraxis, de orden pragmático, holístico y relacional (De Munter y Note 2009); de este modo, “*rather than supposing that people apply their knowledge in practice, we*

¹ Núcleo Milenio en Culturas Musicales y Sonoras (CMUS), Arica, Chile.

² Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. achamorro@academicos.uta.cl, ORCID ID: 0000-0003-2552-1681

³ Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. koendemunter@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-1958-9961

⁴ Programa de Magíster en Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. nachocarrascomeza@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-0029-394X; nathalyardilesroble@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-9709-7293

⁵ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, Arica, Chile. alexburgosherrera@gmail.com, ORCID ID: 0009-0009-5286-3135

Recibido: diciembre 2024. Aceptado: mayo 2025.

DOI: 10.4067/s0717-7356202500010520. Publicado en línea: 21-noviembre-2025.



would be more inclined to say that they know by way of their practice” (Ingold y Kurttila 2000:191-192). Concomitantemente, el objetivo central suponía la indagación antropológica de las prácticas y acciones que habilitan a los integrantes de familias aymara para una vida social extendida ecológicamente: apuntando a comprender la matriz relacional constituida por la constante generación de relaciones organismo-ambiente a través del involucramiento cotidiano y ritual de estos integrantes de familias que son llevados por y contribuyen a un dinámico flujo de relaciones de vida que las van criando. Estos involucramientos que surgen, maduran y decaen constituyen, en la concepción del antropólogo británico Tim Ingold (2015), una “malla de vida” o de entrelazamientos entre seres vivos y cosas que involucran dinámicas ontogenéticas, a lo largo de las cuales los seres humanos van deviniendo humanos mediante un constante agenciamiento promovido por ‘correspondencias’ con otras líneas de vida y donde importan la atencionalidad, la creatividad y la improvisación (De Munter 2022; De Munter y Bustos 2022).

En un mismo sentido, de acuerdo con el sociolingüista Teofilo Laime, en la cosmopraxis aymara la noción de “crianza”, que deriva de la voz aymara *uywa*, refiere a todo animal, ser animado que camina y que ha sido domesticado previamente; a la vez que alude al acto de nutrir a una persona o un animal, ayudándolo y atendiéndolo para que crezca. Por su parte, mientras *uywaña* es, por un lado, la acción de adoptar y criar a una persona, un animal o una planta, y, por otro, *uywasiña* refiere a quien -o eventualmente aquello- que cría o quien se deja criar afectivamente, lo que se puede referir a relacionarse con seres, con las casas de la familia, con los animalitos, etc. (T. Laime, comunicación personal, 2022). Dimensiones que tienen un impacto en la comprensión de las relaciones que se establecen entre humanos y más-que-humanos, pues permiten transitar desde la unilateralidad del antropocentrismo hegemónico hacia interacciones sostenidas en prácticas de cuidado, agenciamiento y reciprocidad transespecíficas. Es decir, la condición de criador y criado traspasa los límites de lo humano, siendo compartida por animales, plantas, cerros y otras formas de vida que conforman el entorno y el cosmos en los Andes (Haber 2018; Lema 2013; Rozo 2020).

Dado que las prácticas de “crianza” en los Andes se han explorado generalmente como estudios de caso circunscritos a contextos rurales bastante específicos (Arando 2021; Cutipa 2005; Quiso 1994; Valladolid 1994), nos proponemos contrastar esta perspectiva

parcial y, en algunos casos, esencialista y exotizante (Rivera 2010), relevando las trayectorias vitales de familias de diferentes localidades de la Región de Arica y Parinacota, norte de Chile. Para estas familias, las migraciones hacia las urbes y, más aún, el hacer frente a las políticas de asimilación forzada impuestas por el Estado chileno desde finales del siglo XIX (Gundermann 2018), no solo generaron profundas heridas emocionales, sociales y culturales, como lo ha sido la experiencia de discriminación racial y paulatina pérdida del idioma aymara (Díaz et al. 2014; Gundermann et al. 2011; Van Kessel 2003), sino que han provocado fracturas en sus prácticas y relaciones ecológico-sociales con la tierra, sus seres y energías, siendo el distanciamiento respecto de las labores y ciclos agrícolas y ganaderos una de las manifestaciones más dramáticas asociadas al “despoblamiento de la cordillera” (Quiroz 2014; Quiroz et al. 2015). De esta forma, si bien las crianzas se siguen practicando como conversaciones, diálogos, entendimientos, pactos, prácticas, negociaciones y reciprocidades entre múltiples seres, términos aymara como *uywa* y *uywaña* han perdido vitalidad y profundidad entre nuestras familias anfitrionas. Lo anterior, debido al debilitamiento, abandono y/u olvido de sus prácticas lingüísticas en asociación a procesos históricos y socioeconómicos como la “política de chilenización”, que estigmatizó y clasificó racialmente a las poblaciones indígenas y afrodescendientes (Chamorro 2022), y una intensa modernización económica y educativa que terminó por instaurar y validar el monolingüismo castellano como idioma dominante y de prestigio sociosimbólico que favoreció la integración social de los colectivos aymara (Gundermann et al. 2011)².

En este contexto, desarrollamos una metodología antropológica en la que “observar no es objetivizar; es prestar atención a las personas y a las cosas, aprender de ellas y seguirlas tanto por principio como en la práctica” (Ingold 2017:149); es así como, siguiendo la propuesta de Tim Ingold (2015), concebimos el trabajo de campo como un “dejarnos educar” por familias aymara que, vinculadas de manera temporal y/o residiendo de forma permanente en la ciudad de Arica (Chile), han mantenido vínculos productivos, festivo-rituales y afectivos con sus pueblos de origen en, y con, la cordillera andina. Junto a ellos/as exploramos no tanto la tenaz movilidad interecológica y la persistencia de una organización territorial escalonada que, por cierto, ha caracterizado el habitar de estas poblaciones por miles de años (Muñoz 2020;

Platt 1975); sino más bien, las transformaciones y persistencias de lo que generalmente se conoce como “las costumbres”, pues parecen haber continuado de manera intensa a pesar de que su práctica se ha desarrollado en contextos de creciente tensión y conflictividad (De Munter 2022; De Munter y Salvucci 2024; Muñoz y Chamorro 2024).

Específicamente, a través de la convivencia cotidiana y ritual, así como gracias al desarrollo de entrevistas antropológicas (Guber 2005), hicimos seguimiento a cuatro casos de familias translocales que mantienen prácticas productivas y festivo-rituales que entrelazan el altiplano, la precordillera o sierra, quebradas y valles que desembocan en el Océano Pacífico. Junto a ellas, nos aproximamos a prácticas de crianza asociadas al cuidado de ganado camélido en el altiplano (caserío de Pampa Challuma, comuna de General Lagos) y de ovino en las quebradas de Vítor y Camarones (pueblo de Pachica y Codpa, respectivamente); las labores agrícolas y su relación con el agua de riego en el poblado de Molinos (estribación del Valle de Lluta, comuna de Arica); y la celebración festivo-ritual de las papas en el pueblo cordillerano de Putre (capital y comuna homónima de la Provincia de Parinacota). En otras palabras, dado que las relaciones interculturales del trabajo de campo se asientan en espacios precarios, frágiles y asimétricos (Costa 2022), y que ello pone de relieve nuestras negociaciones, acuerdos y equívocos respecto de la producción de conocimiento antropológico (Lema y Pazzarelli 2018; Viveiros de Castro 2004), importa destacar que estas familias no solo aceptaron participar del proceso de investigación, sino que devinieron en anfitrionas de procesos de aprendizaje compartidos. Es así como, de la mano de ellas/os, atendemos a las prácticas de recreación y revitalización de las relaciones de convivialidad entre personas y entornos vivos que se desenvuelven en el marco de las inflexiones y fracturas eco-culturales provocadas por su participación en las formaciones nacionales andinas, así como por las afectaciones ecológicas provocadas por las transformaciones climáticas.

De este modo, evitando referir a una noción amplia y genérica de “lo andino”, pues consideramos que ello tiende a engeguercer y ensordecir la escucha de las complejas maneras y formas de habitabilidad en que la multiplicidad de seres vivientes reproducimos la vida, revisamos y problematizamos nuestras coteorizaciones en torno a las crianzas y prácticas habilitantes para la correspondencia humana y más-que-humana en contextos de intensas migraciones

campo-ciudad que, más que horadar y/o borrar las prácticas eco-culturales, han impulsado la recreación de renovadas tramas y mundos relacionales (De Munter y Salvucci 2024). Es decir, atendiendo al principio de corresponder y “dejarnos educar” por familias aymara sugerido por Tim Ingold (2022), desarrollamos una antropología que, aunque surge de interacciones frágiles y asimétricas, asume los “riesgos del diálogo” (Appadurai 2022); pues propone una conversación y relación que, aun atravesada por relaciones desiguales de poder, es impelida a aprender y colaborar a pesar del peligro, entre muchos, de que nuestros proyectos y afanes investigativos sobreentiendan con excesiva claridad las redes e impulsos vitales de nuestros/as interlocutores/as. Más bien, comprendemos estas correspondencias como una posibilidad de pensar e imaginar las maneras en que podremos sobrevivir colaborativamente en nuestra tarea y responsabilidad con la reproducción de la vida frente a tensiones y crisis múltiples (Haraway 2019; Lowenhaupt 2021; Stengers 2017) (Figura 1).

Convivencia Más-Que-Humana en Arica

Hacer familia en Pampa Challuma

Ubicada sobre los 4.000 msm, la comuna de General Lagos posee una superficie de 2.244 km² y alberga una población de 810 personas, distribuidas en 12 localidades y diferentes estancias dedicadas a la ganadería de camélidos y ovinos, siendo esta una de las principales actividades económicas realizadas por las familias aymara que allí habitan (CENSO 2017). No obstante, si bien la comuna destaca por concentrar el 74% de la producción ganadera regional, la reproducción, crianza y cuidado de camélidos y ovinos han sido afectados históricamente por una serie de factores ecológicos, económicos, sociales y políticos tales como los ciclos de sequía, crisis hídricas asociadas a las labores extractivas de la gran minería, pobreza y marginalidad estructural, envejecimiento poblacional asociado a migraciones masivas a centros urbanos, y la escasa oferta y/o atracción laboral (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [CONADI] 2017).

Considerando esto, prestamos atención a la convivencia de una pareja de adultos mayores pertenecientes a la estancia ganadera de Pampa Challuma, quienes comparten sus tareas de crianza de ganado con sus siete hijos e hijas, que residen la mayor parte del tiempo en la ciudad portuaria de



Figura 1. Mapa de la Región de Arica y Parinacota (Chile) donde se visualizan los territorios citados: el altiplano (color amarillo), precordillera (color verde), quebradas y valles (color turquesa) y ciudad de Arica (color rosado). Fuente: Elaboración propia, Google Earth.

Map of the Region of Arica and Parinacota (Chile) showing the territories mentioned: the highlands (yellow), foothills (green), ravines, and valleys (turquoise) as well as the city of Arica (pink). Source: Own elaboration, Google Earth.

Arica³. El trabajo de campo se desarrolló de la mano de una larga amistad con un nieto de esta familia, quien fue intermediario en la creación de un vínculo con sus abuelos, su madre y una tía. Junto a ellos/as, comprendimos que sus trayectorias vitales como familia entrelazan a distintas generaciones con el ganado y la geografía del altiplano.

A partir del seguimiento a sus prácticas de crianza de camélidos, pudimos comprender que la rotación estacional, el pastoreo y el riego de bofedales no solo constituyen expresiones de un conocimiento pormenorizado sobre el clima, el entorno y los seres que lo habitan, sino que también son formas de corresponder con los mismos (Burgos 2022). Estas actividades se desarrollan en el aprendizaje de las intencionalidades y los temperamentos de personas y ganado, donde la fortaleza de sus vínculos se asocia a la capacidad de corresponderse. Es decir, es la convivencia con los camélidos -y con otros seres- lo que ha llevado a establecer lazos estrechos con ellos, incorporándolos en la dinámica familiar.

Estas características, siguiendo las reflexiones de Lema (2013), pueden considerarse necesarias y producidas por relaciones ecológicas que son guiadas por el principio andino de crianza mutua; sin embargo, dichas prácticas de crianzas mutuas han debido ajustarse a dinámicas migratorias forzadas por los ciclos de sequía del altiplano, así como por las políticas modernizadoras chilenas que, pese a sus efectos aculturadores, han ofrecido oportunidades de educación y empleo. En este caso, exceptuando a los adultos mayores, los/as hijos/as y nietos viven de manera permanente en la ciudad de Arica, teniendo que viajar en transporte propio alrededor de tres a cuatro horas para llegar a la estancia. Este ha sido el motivo por el que se han visto en la necesidad de crear un sistema de turnos rotativos para el cuidado del ganado, cuya particularidad radica en que, dependiendo de las necesidades de la estancia y de la coordinación entre familiares, deben trasladarse y vivir allí una a dos semanas al mes; cuestión que no solo implica un gran esfuerzo económico, físico y emocional para cada uno de los miembros de la familia, sino que es una fuente de tensiones y conflictos que deben sortear contingentemente, a fin de garantizar la reproducción de vida familiar.

Precisamente, lo que da origen a este sistema de rotación es la necesidad de repartir las tareas de ganadería, acompañar y no sobrecargar a los padres en esta renovada dinámica translocal. Allí cada hijo/a, en compañía de otros familiares, desarrolla las diferentes

labores de traslado estacional, pastoreo, manejo y riego de bofedales. Sin embargo, la permanencia prolongada en el altiplano y los problemas familiares surgidos a partir del no cumplimiento o falta de compromiso con los turnos ha generado un desgaste anímico que ha tensado y debilitado el compromiso y responsabilidad con los animales. Según nos cuentan, algunos hermanos y hermanas simplemente no participan en los turnos y otros se excusan por compromisos en la ciudad, argumentando diversas razones instrumentales que justifican el no colaborar con la crianza del ganado, entre estas: “el número de animales no es lo suficientemente grande para ir a atenderlos”; “el esfuerzo es mayor que las ganancias económicas”; “los padres están enfermos y con desgaste físico”, entre otras. Es así como, dado que entre las familias aymara del altiplano chileno el ganado se obtiene por medio de regalos, herencia o a través de los propios ingresos de cada persona (Mamani 2017), desde la perspectiva de quienes toman responsabilidades en el sistema rotativo, resulta injusto encargarse de cuidar del ganado de los demás a pesar de que se trate de un mismo rebaño familiar. Por estos mismos motivos, algunos miembros han decidido reducir su rebaño, mientras otros reconocen estar agotados/as de realizar sus turnos.

No obstante, cabe destacar que la reproducción y salud de los camélidos se relaciona con el cariño y respeto que los pastores transmiten a los seres y el entorno (Quiso 1994). En este sentido, destacamos el rol activo de los abuelos-padres en “educar atención” de las nuevas generaciones (Ingold 2022), pues desde su perspectiva y conocimientos prácticos la supervivencia de los animales depende del cuidado, el cariño y la suerte del pastor, no pudiéndose aceptar una actitud despreocupada y poco cuidadosa con los animales, sobre todo al saber que el comportamiento de los camélidos, las inclemencias del clima y las eventualidades del entorno podrían poner en riesgo la vida de los animales y de las personas. Tal es el grado de atención frente a la fragilidad del ganado que, en la lengua aymara, existe la expresión *uywaja ch’iw urpikiwa*. Esta frase, que puede traducirse como “el ganado es como una neblina y sombra”, refleja la idea de que los animales, al igual que la neblina o las sombras, pueden desvanecerse o desaparecer en cualquier momento. Esta fragilidad se atribuye tanto a epidemias como a la posibilidad de que los achachilas -o dueños espirituales de los animales- se los lleven cuando no se mantiene la reciprocidad con ellos (Quiso 1994). De allí que no sea posible asumir las labores de crianza de ganado de manera netamente instrumental,

pues la sutil vida del rebaño depende de las relaciones de cuidado con los animales y el entorno.

Así, los abuelos enseñan a sus hijos y nietos formas de habitar, caminar y expresarse con los animales, con el fin de cultivar una actitud que incentive el cuidado y reproducción del ganado. Esto queda reflejado, por ejemplo, en las enseñanzas-aprendizaje del pastoreo que se produce en la vida cotidiana de los pastores y durante el crecimiento de los hijos, y el énfasis dado a las prohibiciones de acercarse a ciertos lugares con agenciamiento como los ojos de agua y los cerros-*achachilas*.

En el caso de lugares con potencialidades o fuerzas específicas (Lema 2014), en Pampa Challuma se identifica un bofedal llamado Minasa, ubicado a pocos kilómetros de la estancia, y un cerro colindante a este, conocido como Huayna Putusi. Respecto del bofedal, las gramíneas son trabajadas y criadas como si fueran parte de una chacra o tierra cultivable, donde la práctica de la limpieza y la extensión de canales permite no solo alimentarlas, sino también aprender sobre las variaciones de las aguas y lo que se necesita para regresarlas a un estado óptimo (García et al. 2021). En cuanto al cerro, cuya potencia emana de

la presencia de ancestros de la familia o *achachilas*, las reglas y prohibiciones aprendidas por los pastores a lo largo de su vida habilitan la convivencia con el mismo a pesar de ser un sector definido como “mal paraje” (Piñones et al. 2018); es decir, si bien se trataría de seres de la tierra cuyas fuerzas podrían poner en peligro la vida de personas y animales, ello debe entenderse desde una *cosmopraxis* en la que estas relaciones habilitan la comunicación cotidiana y ritual entre personas, *wakas*, *achachilas* y *Pachamama* (Salvucci 2016)⁴.

De este modo, quisiéramos destacar que no solo la ganadería ha persistido desde hace miles de años hasta la actualidad gracias al esfuerzo y correspondencia entre las familias aymara y los animales, sino que también a las relaciones generativas que se establecen con los bofedales y el entorno viviente del altiplano (García et al. 2021). Es más, se trata de un campo relacional que, atendiendo a las frágiles condiciones del ecosistema de montaña, permite comprender el novísimo sistema de turnos como prácticas de cuidado y protección mutua que han permitido hacer familia entre humanos y más-que-humanos pese a las presiones y fricciones familiares descritas (Figura 2).



Figura 2. Estancia ganadera de Pampa Challuma. Fotografía: A. Burgos.

Pampa Challuma cattle ranch. Source: Photograph by A. Burgos.

Por otra parte, aun cuando los conflictos y dificultades que debe sortear la familia de Pampa Challuma dan cuenta de delicadas formas relacionales asociadas a la convivencia con un entorno y seres que demandan cuidados específicos, estas tramas también responden a complejos procesos de migración que han tendido a debilitar los lazos con la ganadería y los animales. No obstante, la familia coincide en que la crianza de animales ha permitido sostener los vínculos con los abuelos y mantenerlos unidos en convivencia, sugiriendo -siguiendo a Ingold (2018)- que así como las fuerzas de tensión y fricción intervienen en los hilos de un nudo dándole su forma, el ganado participa de prácticas de colaboración humana que, deliberadamente, han buscado recomponer las mallas de vida pese a las tensiones y transformaciones impuestas por las migraciones urbanas-rurales.

En esta misma dirección, en los siguientes apartados profundizamos en los campos relacionales que emanan de ese anudar seres, fuerzas y líneas de vida que sostienen la existencia junto al ganado, desde la perspectiva de las particulares nociones y prácticas de cuidado y responsabilidad con animales domésticos que surgen de la convivencia en las quebradas y valles de Vítor y Camarones (aprox. 1.000 a 2.600 msm). En este caso, atendemos al lugar de los animales en las prácticas de comunalidad y comensalidad ritual, y a su relación con un hacer familia con la tierra y otros seres.

Cuidado y correspondencias rituales en quebradas y valles

Al igual que en el altiplano, la crianza de animales domésticos en quebradas y valles constituye una relación de cuidado y entendimiento que se crea y actualiza a través de diversos procesos de aprendizaje e interacción con el entorno. En este caso, destacamos que, si bien los animales domésticos son definidos como una propiedad individual, su crianza configura prácticas de cuidado que reciben el apoyo de familiares y/o vecinos, lo cual expande la trama de relaciones familiares. Es así como, entendiendo que los animales son seres “silvestres” que se dejan cuidar pero que también nos crían (Lema 2013), ponemos atención en la alimentación de animales domésticos como procesos que favorecen la recreación de lazos de interdependencia y de cooperación comunitaria (Costa 2022). En otras palabras, sugerimos que en su crianza se produce “diálogo, entendimiento, pactos, negociaciones, reciprocidades, intercambios y acuerdos

entre entes humanos y no humanos” (Lema 2013:4); constituyendo una instancia de cooperación colectiva que propicia interacciones familiares y sociales, en las cuales la presencia, el crecer y el actuar de los animales domésticos, aun siendo consumidos como alimentos cotidianos y rituales, guían a los seres humanos a dejarse educar o criar en varios sentidos.

Particularmente, tomamos los casos del pueblo de Pachica, ubicado en la Quebrada de Camarones, y el pueblo de Codpa, ubicado en la Quebrada de Vítor; ambos pertenecen a la comuna de Camarones, la cual cuenta con una población de 1.255 personas, según el Censo de 2017. La cercanía geográfica entre ambos pueblos, ubicados a una distancia aproximada de 44 km, favoreció que los grupos familiares pudieran trasladarse entre ambas quebradas continuamente, alternando y complementando la producción ganadera (Camarones) y agrícola (Codpa). El trabajo de campo se desarrolló gracias a la trayectoria familiar y comunitaria de una de las antropólogas del equipo, quien mantiene diversos vínculos socioafectivos en la comuna, participando regularmente de las reuniones comunitarias y los ciclos festivos del pueblo de Codpa. A través suyo nos aproximamos a la relación que su padres, tíos/as y vecinos/as mantienen con los animales domésticos, pudiendo observar y participar de diversas actividades de crianza y correspondencias cotidianas y rituales con estos.

La Quebrada de Camarones nace en las faldas de los cerros Anocarire (5.050 msm) y Oquealla (4.322 msm) como resultado de la confluencia, a 2.900 msm, de los ríos Ajatama y Caritaya en el Río Camarones, el cual riega una serie de localidades habitadas por agricultores y ganaderos de origen aymara. No obstante, tras las masivas migraciones hacia las ciudades en la década de 1960 (Carrasco y González 2012), la movilidad y residencia en el territorio ha adquirido un carácter casi exclusivamente festivo-ritual. Tal es el caso del pueblo de Pachica (2.250 msm), pues pese a que está habitado por un reducido grupo de adultos mayores, una vez al año durante el mes de marzo los diversos grupos familiares y amigos/as del colindante Valle de Vítor y de la ciudad de Arica llegan a venerar al santo patrono san José realizando diversas ceremonias que favorecen el reencuentro (Figura 3).

En este contexto, advertimos que la crianza de animales deviene en una práctica de cuidado y comensalidad ritual que, contando con el apoyo y participación comunitaria, problematiza la identificación de los animales domésticos como



Figura 3. Congregación en torno al templo de San José de Pachica el día 19 de marzo. Fuente: Fotograma “Fiesta en Pachica”, www.uywanya.com

Congregation around the Temple of San José de Pachica on March 19. Source: Still image taken from the “Fiesta en Pachica”, www.uywanya.com

recursos económicos de propiedad individual. De este modo, aunque la crianza de estos animales se asocia al requerimiento de suplir una necesidad alimenticia individual, familiar y/o comunitaria, también da cuenta “del particular agenciamiento del espacio y del alcance de las relaciones familiares en tanto redes de pertenencia mutua” (Pazzarelli 2014:100). Es así como durante la festividad de San José, los animales son ofrecidos en agradecimiento y/o petición a la madre tierra, a la vez que a través suyo -como alimento- se sella el acto recíproco de cuidado (Garrido y Lemus 2013)⁵.

No obstante, estas relaciones de interdependencia entre humanos y seres más-que-humanos no están exentas de problemas y tensiones cotidianas que, producidas entre otros factores por las transformaciones climáticas, dificultan la reproducción y relación con los animales. En el contexto de la Quebrada de Vitor -que empalmando con la angostura de Umirpa conforma un estrecho valle donde se emplazan las localidades agrícolas de Chitita, Guañacagua, Codpa y Ofragía⁶-, el caso del pueblo de Codpa -que se ha caracterizado por un microclima templado que favoreció el desarrollo de una producción principalmente frutícola- es especialmente ejemplar, pues no solo los cultivos han sido afectados por la variabilidad

medioambiental asociada a las transformaciones climáticas, sino que la manutención de la crianza de animales domésticos (patos, gallinas, corderos y cerdos) también ha requerido buscar y crear prácticas alternativas de cuidado.

Para el caso de los cerdos, por ejemplo, si bien el aporte de forraje, afrecho y frutas es provisto por miembros del grupo familiar que cuentan con excedentes de comida, en situaciones de ausencia de algunos de sus cuidadores directos, es la comunidad ampliada la que participa de las labores de cuidado. No obstante, en situaciones críticas asociadas a la escasez de pastizales debido a la ausencia de lluvias, se han debido generar ajustes al modelo de uso y reparto de aguas a través de un sistema de turnos acotados que permita regar oportunamente las chacras e hidratar a los animales, una medida que no ha estado exenta de disputas respecto a la prioridad de los tiempos o cantidad de horas de regadío que cada grupo familiar requiere. Asimismo, advertimos que cuando las inundaciones provocadas por la crecida del río durante los periodos estivales se llevan el pasto y barren con los corrales y animales colindantes al río, el apoyo mutuo entre grupos familiares ha sido fundamental en la crianza, ya que cada cual “aporta” con mover los animales hacia chacras que cuenten

con excedentes de alimento o bien dándoles frutos maduros como sustitutos nutricionales.

En suma, hemos sugerido que los animales domésticos participan de las correspondencias ecológico-sociales no tanto como materia o insumo de las prácticas ceremoniales tradicionales, sino que favoreciendo una comensalidad y comunalidad en las que hacer familia no solo permite mantener las correspondencias con el entorno y otros seres vivientes en términos de relaciones de convivencia y cuidado, sino que el acto de alimentar también provoca sentimientos de cariño y prácticas de cuidado y cooperación que permiten hacer frente a las adversidades (Arando 2021). En este caso, hemos aludido a las transformaciones en los regímenes de lluvia estival, pues afectan y tensionan, directa y transversalmente, la continuidad de la vida agroganadera en la región; pero también porque estas complejidades y emergencias han instado a recrear entramados de relaciones que han permitido responder a las situaciones que ponen en peligro la vida y las reciprocidades con los seres más-que-humanos.

Comunalidad y Circulación de Afectos

La crianza del agua en Molinos

El Valle de Lluta, del aymara “llusta” que significa “resbaladizo” (Laime et al. 2020), es un valle de agua salada de la vertiente andina occidental cuyas aguas fluyen desde el Volcán Tacora (5.960 msm) hasta el Océano Pacífico. Se caracteriza por poseer un flujo de agua constante durante el año, por tener un cultivo preferente de maíz (*Zea mays*), y por la cada vez más escasa presencia del camarón de río (*Cryphios caementarius*) (Álvarez 1991). A unos 50 km valle adentro y emplazado hacia el lado sur del río, se encuentra el pueblo de Molinos, que debe su nombre a un antiguo molino de maíz hoy inexistente (Espinosa 2019), siendo originalmente un caserío conformado por familias aymara de “más arriba”, específicamente de los pueblos de la precordillera de Arica, en particular Socoroma, Putre y Zapahuira.

En Molinos, tuvimos la oportunidad de compartir con la familia Humire Gutiérrez, nacidos y criados entre el pueblo y la ciudad de Arica, particularmente con el señor Wilfredo Humire Gutiérrez. Tanto él como sus hermanos practican una serie de tradiciones y relaciones cotidianas que asocian con las enseñanzas aymara de sus padres. Los abuelos de la familia, ya fallecidos (padres de Wilfredo Humire y sus cinco

hermanos), llegaron desde Socoroma muy jóvenes para trabajar en el Valle de Lluta, asentándose en este pueblo de manera permanente⁷.

La vida de Wilfredo y de sus hermanos es un constante entrelazarse con los animales y las plantas, con otras personas, con su entorno, el clima y el agua. En esta convivialidad (Manzi 2022), la transmisión de habilidades para relacionarse es fundamental. A la edad de siete años, el padre de Wilfredo le encargó la tarea de pastorear las vacas y las ovejas en los potreros donde estaba la alfalfa o en los “chalales” donde se acumulaba pasto largo. Wilfredo recuerda que de niño tenían muchos animales: vacas, chanchos, gallinas, ovejas y perros. Su primer aprendizaje en el trabajo con la tierra fue ese: cuidar y dar de comer a los animales, preparar comida para los chanchos, hacerles sombra a los caballos, o carnear cuando iban a comerse a algún animal. Así como aprendió a reparar muebles, también comenzó a trabajar en el comercio agrícola, vendiendo una parte de la producción de su chacra.

Creer en la casa-chacra de la familia Humire es estar inserto en una crianza entre todos. Padres a niños, niños a animales, animales a personas, personas a la tierra, tierra a animales y personas. Las infancias también están insertas en las dinámicas de trabajo, enfocadas generalmente en la crianza mutua: se enseña a los niños a responder a las necesidades del resto de los seres que habitan en su espacio vital. En este marco, la crianza puede entenderse desde la perspectiva de un habilitar para la vida (Ingold 2015), desde enseñar a caminar, a alimentarse y alimentar animales, así como a conducir el camión para moverse alrededor del valle.

En lo que respecta a la relación con la chacra, entre los agricultores del pueblo de Molinos y de otros sectores del Valle de Lluta está extendido el sistema de ‘mitación’. Con este concepto los agricultores refieren a una organización de los turnos de riego basándose en los derechos de agua de cada familia. Estos derechos son comprados, y de acuerdo con los que cada agricultor tenga puede acceder a turnos de agua más o menos largos, lo que se traduce en más o menos riego. De esta manera, cuando se libera el agua por los canales, cada agricultor tiene un turno determinado para regar, el que puede ser a cualquier hora del día según previo aviso. Desde la perspectiva de Manzi (2022), la “mitación” también implica una crianza del agua y una ‘traducción’, pues dicho sistema interpreta y traslada la fluidez y las características propias del agua a un esquema ordenado, medido,

organizado, y comercializable, que facilita su uso en las chacras. Es por eso que Manzi afirma que “ponerle precio a la naturaleza”, así como “toda ordenación, medición, representación y denominación es un acto de traducción” (Manzi 2022:256).

En este contexto, una de las enseñanzas que Wilfredo más recuerda de su padre acerca del trabajo con la tierra es la de “hacer dormir el agua”. Se trata de una técnica de riego que depende de la semilla a plantar; pues, por ejemplo, cuando se trata de alfalfa, se deben hacer pequeños surcos en la tierra donde se plantan las semillas, estas se depositan y se deja correr suavemente el agua. La noción de que el agua se “duerme” alude a la delicadeza y cuidado de esta actividad, así como a la práctica de ralentizar el flujo del agua porque si se dejara correr libremente arrastraría las minúsculas semillas en su caudal. En cambio, recorriendo suavemente el surco hecho por los agricultores, el agua humedece la tierra para hacer crecer la alfalfa sin llevarse su semilla (Figura 4).

En la perspectiva de las crianzas, nos parece importante destacar que aun cuando los padres de Wilfredo eran aymara hablantes⁸, ni él ni sus hermanos fueron introducidos al idioma. Consideremos que durante principios del siglo XX el idioma aymara fue perseguido en Chile (Gundermann 2018), lo que creó entre los aymara hablantes una sensación de

inseguridad, y la necesidad de incorporar el español como su única lengua. Podemos considerar, según esto, que la crianza en la malla de vida Humire Gutiérrez-pueblo de Molinos-Valle de Lluta no solo refiere a enseñar y así habilitar para vivir, lo que se aprecia como una dimensión “positiva” de la crianza, sino que también implicó negar el traspaso de habilidades lingüísticas aymara a las siguientes generaciones, en el entendido de que ello permitiría proteger y favorecer la participación en el entorno sociopolítico de la nación chilena sin arriesgarlas a sufrir de discriminación en el transcurso de sus vidas.

En ausencia de idioma o de lenguaje que permitiera identificar y connotar las prácticas de cuidado, responsabilidad y crianza de la familia y los seres vivientes, que son constituyentes de la cosmopraxis aymara, sugerimos que la noción de “hacer dormir el agua” empleada por Wilfredo busca expresar una experiencia no verbal que fue aprendida y corporizada intergeneracionalmente por miembros de su familia. De este modo, al guiar el agua por el surco y evitar que las semillas se pierdan, Wilfredo traduce un conocimiento práctico (Benjamin 2011 [1916:261]).

No obstante, frente a esta aprehensión de la inconmensurabilidad de la sensibilidad o la experiencia sensible y memoria del aprendizaje vivido, las prácticas de crianza aymara también guían nuestra



Figura 4. La chacra de Wilfredo Humire en el pueblo de Molinos, Valle de Lluta. Fotografía: I. Carrasco.

Wilfredo Humire's farm in the village of Molinos, Lluta Valley. Photo by I. Carrasco.

atención hacia el “cariño” como una noción que, entre las comunidades y colectividades andinas rurales y urbanas, se emplea para aludir al cuidado de la vida en términos de relaciones interafectivas. En este sentido, el siguiente apartado ofrece algunas notas sobre el estado de “afectividad convivial” (Manzi 2022) producido por la *performance* ritual, aun cuando el horizonte de la experiencia compartida se vea fracturado por diferencias y desigualdades sistémicas.

Cariño y cuidado con la tierra y las papas en Putre

La precordillera de la Región de Arica y Parinacota, ubicada entre los 3.000 y 3.500 msm aproximadamente, corresponde a una extensa cadena montañosa cortada por quebradas que se abren en fértiles valles que desembocan en el Océano Pacífico (Tapia 2006). Si bien este piso ecológico complejo posee un clima desértico de altura, la ocurrencia de precipitaciones estivales ha favorecido el desarrollo de agricultura intermontana, así como el intercambio de recursos y productos con el altiplano y la costa desde hace miles de años (Muñoz y Chamorro 2024). En este contexto, año a año durante el mes de noviembre, luego de las conmemoraciones del Día de Muertos o la fiesta de Todos los Santos, comuneros rurales y residentes urbanos se dan cita en las comunidades indígenas de Putre, Socoroma, Chapiquiña, Pachama, Belén y Saxamar para la celebración del *Pachallampe*; fiesta durante la cual se prepara la tierra, se seleccionan semillas y se siembran papas en asociación al culto a la Pachamama y a los santos católicos.

Pese a que los/as investigadores/as coinciden en que constituye un trabajo festivo-ritual basado en la colaboración y la reciprocidad entre familias⁹, entre algunos intelectuales aymara existen diferencias respecto de su correcta traducción. Mientras que para Manuel Mamani “*pachallampi*” corresponde a “un término aymara que significa ‘con la tierra’, ‘junto a la tierra’ o ‘unión con la tierra’ (...) simbólicamente significa ‘festejo a la tierra con cariño’” (Mamani 2002:46); para Miria Luque la voz refiere a “‘tierra blanda’ o ‘tierra suelta para sembrar’” (Luque 2009:70). Y es en relación con las prácticas de cariño y cuidado con la tierra y las papas el ámbito sobre el cual proponemos algunas reflexiones acerca de la reciprocidad entre los seres que participan de la crianza, así como respecto de la fragilidad e incompletitud de los universos relacionales.

Comprendemos el *Pachallampe* como un tiempo-espacio relacional que propicia la fertilidad de la tierra, así como una comunidad que nace y crece con la participación de familias translocales. En otras palabras, se trata de prácticas de convivencialidad que problematizan los dualismos y categorías analíticas que distinguen y aíslan los espacios rurales respecto de los urbanos como entidades discretas, pues los/as comuneros/as rurales no solo mantienen lazos e intercambios interecológicos de manera dinámica y sostenida, sino que los residentes urbanos también sostienen los vínculos con sus lugares de origen participando tenazmente de los ciclos festivos en la cordillera. Prácticas expresivas que se recrean pese a la densidad y complejidad de los procesos migratorios a las ciudades donde, por más de cuatro décadas, han debido hacer frente a prejuicios nacionalistas y discriminaciones raciales que los han excluido como poblaciones no blancas y extranjeras (Chamorro 2022; Galdames et al. 2014).

De acuerdo con diversos autores, es posible afirmar que la organización del *Pachallampe* tiende a mantener una misma estructura organizativa en los distintos poblados (Álvarez 1986; Choque y Díaz 2017; Henríquez y Ostria 2015; Luque 2009; Mamani 2002), por lo que describimos sus tiempos, ritmos y agentes, pero atendiendo a las tensiones impuestas por las migraciones campo-ciudad y la residencia mayoritariamente urbana de la población aymara y sus descendientes. Particularmente, en el caso de la localidad de Putre, ubicada a 3.371 msm, que destaca por tener una población total de 2.765 habitantes y por definirse como la capital de la Provincia de Parinacota (CENSO 2017), se diferencia de otros poblados de la precordillera dedicados casi exclusivamente a la agricultura y ganadería, porque no solo posee características urbanas asociadas a la instalación de oficinas y servicios públicos (salud, educación, planificación, milicia, entre otros) y privados (agencias de turismo, restaurantes y comercio minorista), sino que también presenta una alta densidad poblacional asociada a la residencia de funcionarios públicos y trabajadores temporales de distintos orígenes sociales (p.ej., jornaleros, contratistas mineros, entre otros), operadores y agentes de turismo, migrantes aymara de Bolivia, entre otros.

En otras palabras, sugerimos que las conversaciones entre humanos y más-que-humanos (santo, tierra, lluvia, papas) que se producen durante el *Pachallampe* se reviven pese a los dolorosos procesos de “chilenización”; los cuales no solo

tendieron a fracturar la relación de las familias con la cordillera, al punto de que hoy día más del 80% de la población aymara chilena reside en las ciudades del norte de Chile, sino que estigmatizaron las manifestaciones expresivas y artísticas de los pueblos andinos (Tlostanova 2011). En este contexto, con acento en la experiencia festiva de familias rurales y urbanas, sugerimos que estas prácticas propician un movimiento de correspondencias o reciprocidades sensibles entre personas, tierra y semillas, donde las propias constelaciones y prácticas de crianza reparan y conjuran el complejo de traumas y exclusiones sociohistóricas (Henríquez y Ostria 2015).

Es así como durante la noche anterior al comienzo de las labores de la siembra-festejo comunitaria, en la casa del mayordomo se preparan y liban los utensilios de labranza, los instrumentos musicales y las coronas de flores o “pillos” que adornarán los sombreros de músicos, bailarines/as (sembradoras y *ch’onteros*), los santos, asistentes y el burro que cargará los implementos hasta la chacra. Se trata de un momento de risas y comensalidad en el que se da la bienvenida a los recién llegados desde la ciudad de Arica instándolos a trabajar alegre y concentradamente en la construcción de las coronas. A modo de ejemplo, Choque y Díaz (2017) observan que en Socoroma

[l]a elaboración de los pillos es realizada con un despliegue de música y consumo de chicha, vino o cerveza, luego del llamado de las campanas y los “tiros” o “bengalas”. El significado del pillo se asocia al florecimiento de los campos y a la garantía de fecundidad de las flores de papa (Choque y Díaz 2017:416).

Al día siguiente, alrededor de las 10 a 11 am, el toque de las campanas de la iglesia, bengalas y/o petardos anunciarán el comienzo de la fiesta en la plaza de Putre, la que comienza a llenarse de personas, de música, cantos y libaciones de incienso. Los mayordomos procederán a sacar a san Isidro de la iglesia para llevarlo con sumo cuidado hasta el terreno donde se realizará el *Pachallampe*. De este modo, junto a los alféreces, la fila de bailarines-trabajadores y el burro cargado de sacos de semillas, bailarín y cantarán por las calles del pueblo en dirección al terreno. Una vez que cada uno de los asistentes ha llegado a la chacra, el santo, vestido a la usanza de los chonteros, se ubica a un costado y se comienza con las “costumbres” o agradecimientos a la Pachamama.

Se “hace mesa” sobre un *awayu* o *lliclla* (manta multicolor de uso ritual en las ceremonias) extendido en la tierra, se colocan las semillas de papas adornadas con flores, serpentinas, hojas de coca y el consabido “purito” y vino; se *chalta* (asperjar licor) y se *pawa* (esparcir hojas de coca); las mujeres van tomando las semillas y les hablan, diciéndoles que sea “en buena hora”, que toda la producción sea buena, de gran cantidad y que se cosechen bonitas papas (Luque 2009:73)

Es importante advertir que el trabajo ritual posee marcadas diferencias y complementariedad de géneros, pues mientras los hombres se dedican a arar y abrir surcos en la tierra, las mujeres mantienen diálogos directos con las semillas; de ellas se dice que poseen las manos calientes, lo cual transmite fecundidad a la tierra. Es así como se las puede ver trabajando diestramente en la selección de las semillas, a la vez que se las escucha conversando y suplicando “que exista fecundidad de los campos y a ‘no dejarse llevar por las plagas’” (Choque y Díaz 2017:419) (Figura 5).

Una vez concluidas las libaciones y brindis entre las parejas de mayordomos y los alféreces, el guitarrero retoma el canto con versos que aluden a la belleza de la flora, al amor, la nostalgia y la futura cosecha. Letras y melodía animan y dan ritmo al baile-faena de siembra: “*pacha-llam-pi, kirki-llam-pi* (que significa afecto a la tierra: ‘con la tierra y con el canto’, etc.), mientras que los sembradores [hombre y mujer] repiten los versos hechos por el cantor y con el movimiento de la herramienta efectúan la acción de la siembra” (Mamani 2002:51).

Durante la danza-trabajo del *Pachallampe*, las parejas de bailarines/as -entrelazados o tomados del brazo- golpean con el pie derecho en el suelo a la vez que inclinan el cuerpo hacia atrás como tomando el impulso para plantar la chonta o azadón en la tierra; movimiento que se repite durante los desplazamientos y procesiones en las calles del pueblo, así como durante la siembra ritual. Lo anterior nos ha guiado a comprender, siguiendo las reflexiones de Ingold (2018), las danzas del *Pachallampe* como entrelazamientos, y estos como nudos de sonido y sentimientos cuyas fuerzas participan en la formación de lazos o relaciones. Sin embargo, se trata de un universo de correspondencias donde el afectar y ser afectado se asocia a la intensidad y continuidad de un encuentro que recuerda la fragilidad de los vínculos entre seres humanos y más-que-humanos, pero cuya *performance*, como memoria corporizada (Taylor



Figura 5. Trabajo femenino-comunitario de selección de semillas. Fuente: Fotograma video “Pachallampe en Putre”, www.uywanya.com

Women's community seed selection work. Source: Video still from “Pachallampe en Putre”, www.uywanya.com

2015), educa la atención y responsabilidad frente al crecimiento y florecimiento de la comunidad de seres vivos, de papas y humanos. Los versos que a veces ríen y otras lloran, cantan y resuenan:

Ya hemos venido cantando
 Sembradores: ya hemos venido cantando.
 Ya te acordarás llorando, ya te acordarás
 llorando.
 Desde aquel cerro he venido, desde aquel
 cerro he venido.
 Palomita mensajera, palomita mensajera.

*Pachallampe quirquillampe
 quimsa rosa taipillampe*

El trabajo es arduo alternado con no pocos momentos en que el capataz llega con su chicote a golpear en las pantorrillas a los intrusos y/o a quienes no mantienen la intensidad y ritmo constante del trabajo, y con pausas para beber cerveza y descansar sentados en el suelo. Las labores terminan con una gran ronda y comida comunal que “consiste, generalmente, en papas cocidas, papas chuño, habas, choclos, carne o *charqui*, maíz tostado, pan amasado

o *sopaipillas*” (Luque 2009:73). Mientras que en pueblos como Socoroma el mayordomo ofrece su casa para celebrar el trabajo realizado (Choque y Díaz 2017), en Putre el tiempo festivo concluye al día siguiente con las “bodas”, donde las parejas de las faenas, ahora vestidas formalmente -falda oscura y blusa blanca en el caso de las mujeres, pantalón negro y camisa blanca en el de los hombres-, hacen la pantomima de contraer matrimonio, por lo que con bromas y risas respecto de lo inadecuado de la alianza, disuelven la comunión hasta el otro año.

En el contexto de un pueblo rural/urbano como Putre, la siembra ritual de papas no solo constituye una ocasión en la que se hace familia y comunalidad a través del compartir trabajo y alimentos correspondiendo con las semillas, su crecimiento y la reproducción de todos los seres vivos, sino que también es un tiempo-espacio durante el cual perpetuar y respetar las tradiciones materializa la utopía de un nosotros que reeduce a los residentes urbanos en la atención a su pasado, a la tierra y sus seres. Con ello no solo queremos sostener que la fiesta media las tensiones y conflictos entre los/as comuneros/as y quienes solo regresan con motivo de la fiesta, sino que les recuerda su coexistencia.

Conclusiones

Poniendo nuestra atención en diversas prácticas de crianza actualizadas por familias aymara en diferentes zonas de la Región de Arica y Parinacota (Chile), hemos querido abrir conversaciones críticas en torno a nociones relacionales de domesticación que cuestionan el principio de control y dominación del mundo y sus seres impuesto por la “imaginación cosmotécnica” europea (Taddei et al. 2022); en su contrario, hemos recogido el principio del *uywaña* o crianza mutua como un concepto generativo que, cuestionando la idea de propiedad y mercancía moderno-occidental, guía a ver y escuchar otras formas de habitar entre humanos, animales, plantas y espíritus, más allá o a pesar de los complejos contextos sociales y políticos en los que se van desenvolviendo. Principalmente, hemos atendido a las prácticas de crianza aymara en el marco de una serie de transformaciones y tensiones impuestas por las políticas coloniales nacionales y, tangencialmente, hemos aludido a cómo ello se entrama con las transformaciones climáticas y ambientales globales.

En lo que corresponde a la ganadería de camélidos, bajo un contexto de conflictos y dificultades familiares que surgen por los procesos de migración y distanciamiento con la ganadería, la crianza ha persistido como “nudo” que habilita a atender a la fragilidad del rebaño y corresponder con la tierra. Más allá de las presiones descritas, las prácticas de crianzas mutuas prevalecen como dinámica ecológica que entrelaza a esta familia aymara con sus miembros humanos y más-que-humanos en un compromiso con la reproducción de la vida. Asimismo, en los pueblos de Pachica y Codpa, hemos advertido que la relación de crianza de animales domésticos no solo constituye una relación de cuidado familiar que se expande en reciprocidad y comensabilidad con la comunidad, los cerros y los santos, sino que ha constituido una estrategia de sobrevivencia colaborativa que, frente a las afectaciones hídricas asociadas al cambio climático, ha debido crear ajustes que permitan reproducir las convivencia con los animales y el entorno.

En Molinos hemos puesto atención a las prácticas que interrelacionan a personas, animales, y plantas, comprendiendo que para los agricultores aymara tiene mucho de lo que Manzi (2022) considera “traducción”, en la medida en que se toma la inconmensurabilidad del agua, de la tierra, y de los animales y se traduce a un sistema organizado de conceptos y prácticas, como la ‘mitación’ o hacer

dormir el agua. Esta crianza, desde la perspectiva de que habilita para la vida, es incluso capaz de ignorar ciertos elementos considerados imprescindibles desde algunas perspectivas culturalistas, como la no enseñanza del idioma aymara, decisión común a muchas familias aymara de principios y mitad del siglo XX, quienes eligieron no enseñar el idioma para evitar la persecución y discriminación hacia sus descendientes.

Finalmente, en torno a la celebración del *Pachallampe* que se realiza en la localidad de Putre, hemos participado de relaciones de correspondencia con las semillas, así como con familiares y amigos residentes rurales y urbanos. En este sentido, hemos advertido que, pese a las fracturas provocadas por las migraciones a la ciudad y el consecuente abandono de las prácticas agroganaderas, el *Pachallampe* se danza-trabaja como “un estado de afectividad convivial” (Costa 2022:42) que educa en la atención y correspondencia entre humanos y plantas, guiando en actuar el universo relacional de la vida comunitaria.

En suma, en los cuatro lugares visitados hemos atendido a alianzas humanas y más-que-humanas que problematizan la noción colonial de domesticación, desde una noción de crianza que, desde la cosmopraxis aymara, enseña sobre formas de intimidad y emocionalidad que se sobreponen cotidianamente a experiencias de incertidumbre provocadas por violencias y desigualdades históricas y estructurales, así como a un orden de transformaciones ambientales que tensiona el mismo principio de correspondencia con el mundo (Taddei et al. 2022). Es decir, en todos los casos, hemos buscado argumentar que si bien las prácticas de crianzas mutuas fueron fracturadas y/o dañadas por las transformaciones impuestas por las formaciones nacionales-coloniales, así como por los procesos de modernización y su incentivo a la migración campo-ciudad, las crianzas no ocurren en ciertas condiciones rurales esenciales, sino que trata de prácticas eco-culturales que no solo han sido corporizadas por las poblaciones andinas, sino que son constitutivas de sus estrategias de cuidado en diversos contextos de interacción socioafectiva. Aquí hemos querido sugerir que la relación entre humanos, animales, el agua y las plantas es constitutiva de colectividades que han creado formas alternativas de existencia en diálogo y cuidado con el mundo.

Declaración de contribución: A.C.: participó de la conceptualización (lideró), la investigación, el diseño metodológico, la sistematización, análisis e interpretación de datos, la redacción del manuscrito.

K.D.M.: participó en la conceptualización (de apoyo), el análisis de información, revisión y edición del manuscrito final. I.C., N.A. y A.B.: participaron en la investigación, la sistematización, análisis e interpretación de datos, la redacción del manuscrito. Todas las personas autoras participaron en la elaboración de este artículo.

Agradecimientos: Agradecemos a la familia Cortés Albarracín, familia de Pachica-Codpa; a la familia

Humire Gutiérrez y Humire Castillo del Valle de Lluta y Arica (Chile); a Julia, Pamela y Nicolás de Pampa Challuma; a Jimena Mamani y familia de la comunidad de Putre, por el cariño y confianza en los frutos de esta investigación. Adicionalmente, agradecer la edición de este manuscrito a la antropóloga Isabella Escalante. *Financiamiento:* Este trabajo ha sido financiado por ANID - Programa Iniciativa Científica Milenio - NCS2022_16.

Referencias Citadas

- Álvarez, L. 1986. La fiesta del Pachallampe. Aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma. *Cultura, Hombre y Sociedad* 3 (2):43-55.
- Álvarez, L. 1987. El mito del Pusiri Collo y la fiesta de Pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma. *Diálogo Andino* 6:81-90.
- Álvarez, L. 1991. Etnopercepción andina: Valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de los Andes. *Diálogo Andino* 10:10-20.
- Appadurai, A. 2022. Los riesgos del diálogo. Discurso de apertura, Conferencia Inaugural de Mecila, Berlín, 13 de julio de 2017. En *Convivialidad-Desigualdad. Explorando los Nexos entre lo que Nos Une y lo que Nos Separa*, editado por Mecila, pp. 17-30. CLACSO, Buenos Aires.
- Arando, V. 2021. *La Papa en la Ontología Aymara. Un Estudio de Relaciones Afectivas Interespecie desde la Localidad de Corpa, Municipio Jesús de Machaca - Provincia Ingavi del Departamento de La Paz*. Tesis para optar al título de antropólogo con mención social, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Benjamin, W. 2011 [1916]. *Early Writings (1910-1917)*. Traducido por H. Eiland, L. Spencer, S. Jost, R. Livingstone, S. Corngold y T. Levin. Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- Burgos, A. 2022. *Entramados de Vida: Prácticas Ganaderas desde la Perspectiva de una Familia Aymara de General Lagos*. Tesis para optar al título de antropólogo con mención social, Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Carrasco, A. y H. González 2012. Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos Americanos* 14 (2):217-231. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482014000200009>
- CENSO 2017. *Resultado CENSO 2017*. Recuperado de la base de datos del CENSO 2017.
- Chamorro, A. 2022. Performance y ciudadanía: El danzar andino como acto de reconocimiento. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinos* 68:e5022. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0023>
- Choque, C. y A. Díaz 2017. Ahora sí que es Pachallampe: simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de papa en Socoroma, norte de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 49 (3):411-426.
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [CONADI] 2017. *Avance: actualización del diagnóstico del año 2016*. CONADI, Ministerio de Desarrollo Social, Arica.
- Costa, S. 2022. Convivialidad-Desigualdad: en busca del nexo perdido. En *Convivialidad-Desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*, editado por Mecila, pp. 31-62. CLACSO, Buenos Aires.
- Cutipa, G. 2005. *Chacra Qarpaña: Regando la chacra*. IECTA, Iquique.
- Cottyn, H. 2021. Carangas en movimiento: Estado liberal, elites provinciales y movilidad transfronteriza andina entre el altiplano boliviano y el Pacífico (1860-1930). *Diálogo Andino* 66:261-272. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000300261>
- 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. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
- De Munter, K. 2022. Uywasña in Aymara cosmopraxis: Ontogenesis and attentionality. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 12 (1):77-92. <https://doi.org/10.1086/719382>
- De Munter, K. y B. Bustos 2022. Atencionalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum de prácticas rituales y cotidianas. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 43:289-213. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2022.n43-10>
- De Munter, K. y N. Note 2009. Cosmopraxis and Contextualising Among the Contemporary Aymara. En *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, editado por N. Note, J. Estermann, R. Fornet-Betancourt y D. Aerts, pp. 87-102. Springer, Bélgica.
- De Munter, K. y D. Salvucci 2024. Correspondence and troubled meshworks of life. Ingold's "new humanism" seen from Andean Argentina and Bolivia. *Anuac* 13 (2):1-24.
- Díaz, A., P. Martínez y C. Ponce 2014. Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades. *Revista de Indias* 74 (260):101-128. <https://doi.org/10.3989/revindias.2014.004>

- Espinosa, M. 2019. Rescate Patrimonial de la Memoria y la Cultura Colectiva del sector alto valle de Lluta. Fondo Nacional de Desarrollo Regional, Consejo Regional de Arica y Parinacota.
- Galdames, L., R. Ruz y M. Meza 2014. Imaginario nacional en revistas de la frontera norte de Chile post Guerra del Pacífico: Ariqueña (Arica, 1923) y Torbellino (Tacna, 1924). *Interciencia* 39 (7):490-494.
- García, M., M. Prieto y F. Kalazich 2021. The protection of the mountain ecosystems of the Southern Central Andes: tensions between Aymara herding practices and conservation policies. *Eco. mont* 13 (1):22-30. <https://doi.org/10.1553/ECO.MONT-13-IS22>
- Garrido, C. y A. Lemus 2013. *Fiesta patronal de Pachica: 'Viva San José'*. Gisoc Consultores, Calama.
- González, H. y V. Gavilán 1990. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 24/25:145-158.
- Guber, R. 2005. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Paidós, Buenos Aires.
- Gundermann, H. 2018. Los pueblos originarios del norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino* 55:93-109. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812018000100093>
- Gundermann, H., J. Vergara y A. Díaz 2011. Historia moderna de una lengua originaria: el jaqi aru en Chile. *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 49 (1):69-108. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48832011000100005>
- Haber, A. 2018. La casa, el sendero y el mundo. Significados culturales de la arqueología, la cultura material y el paisaje en la Puna de Atacama. *Estudios Atacameños* 14:373-192.
- Haraway, D. 2019. *Seguir con el Problema. Generar Parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por H. Torres. Edición Consonni, Bilbao.
- Henríquez, P. y M. Ostria 2015. Repertorio de prácticas escénicas de resistencia cultural. El Pachallampe. *ALPHA Revista de Artes, Letras y Filosofía* 41:191-205.
- Ingold, T. 2015. Líneas. Una *Breve Historia*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Ingold, T. 2017. ¿Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2):143-159.
- Ingold, T. 2018. *La Vida de las Líneas*. Traducido por A. Stevenson. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Ingold, T. 2022 [2018]. *Llevando la Vida: Antropología y Educación*. Traducido por A. Stevenson. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Ingold, T. y T. Kurttila 2000. Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body & Society* 6 (3-4):183-196. <https://doi.org/10.1177/1357034X00006003010>
- Laime, T., V. Lucero y M. Arteaga 2020. *Paytani Arupirwa Diccionario Bilingüe*. Plural Editores, La Paz.
- Lema, V. 2013. Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. CD Rom. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Lema, V. 2014. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina. En *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 301-338. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Lema, V. y F. Pazzarelli 2018. Las formas de la historia: equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños. *Revista de Antropología da UFSCar* 10 (2):105-125.
- Lima, P. y B. González 2014. Estudios binacionales entre Chile y Bolivia: investigaciones sobre el pasado precolombino y apuntes de la realidad actual de los carangas. *Estudios Sociales Del NOA* 14:109-127.
- Lowenhaupt, A. 2021. *La Seta del Fin del Mundo. Sobre la Posibilidad de Vida en las Ruinas Capitalistas*. Capitán Swing S.L., Madrid.
- Luque, M. 2009. El Pachallampe, fiesta patrimonial de la precordillera de Parinacota. *Oralidad* 16:70-75.
- Mamani, M. 2002. El rito agrícola de Pachallampi y la música en Pachama, precordillera de Parinacota. *Revista Musical Chilena* 56 (198):45-62. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902002019800003>
- Mamani, M. 2017. Capítulo III. En *Patrimonio Cultural de la K'illpa. Rito de Marcaje, Música y Floreo de Ganados en alta Cordillera del Norte Chileno*, editado por M. Mamani, pp. 47-63. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Manzi, M. 2022. Convivialidad-Desigualdad más que humana en América Latina. En *Convivialidad-Desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*, editado por Mecila, pp. 209-280. CLACSO, Buenos Aires.
- Muñoz, I. 2020. Paisaje cultural y vialidad en la Puna del extremo Norte de Chile: El caso del asentamiento Pueblo Viejo de Parinacota y su conexión con asentamientos carangas e inca al otro lado de la cordillera. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 52 (3):461-484. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001601>
- Muñoz, I. y A. Chamorro 2024. Caminos y desplazamientos en la precordillera de Arica (Chile). Una aproximación etnoarqueológica al estudio de las rutas Carangas hacia el Pacífico. *Revista del Museo de Antropología* 17 (2):81-94. <https://dx.doi.org/10.31048/1852.4826.v17.n2.44299>
- Pazzarelli, F. 2014. Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños. *Revista Colombiana de Antropología* 50 (2):95-118.
- Piñones, C., W. Muñoz y M. Mansilla 2018. El mal paraje y la mala hora: notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino. *Salud Colectiva* 14:221-224. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1490>
- Platt, T. 1975. Experiencia y experimentación: los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 5:33-60.
- Quiroz, D. 2014. Los aymaras urbanos y los barrios populares en la ciudad de Arica a mediados del siglo XX. Experiencias de abandono estatal y marginalidad social. En *Tiempos Violentos. Fragmentos de Historia Social en Arica*, compilado por A. Díaz,

- R. Ruz y L. Galdames, pp. 183-198. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Quiroz, D., A. Díaz, L. Galdames y R. Ruz 2015. Campesinos andinos y políticas agrarias durante la Junta de Adelanto de Arica (Azapa, Lluta y la precordillera, 1959-1976). En *Junta de Adelanto de Arica (1958-1976). Experiencia, documentos e historia regional*, compilado por A. Díaz, R. Ruz y L. Galdames, pp. 105-129. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Quiso, V. 1994. Kayuni yapu (chacra con patas). En *Crianza Andina de la Chacra*, editado por F. Grillo, V. Quiso, G. Rengifo y J. Valladolid, pp. 233-315. PRATEC, Lima.
- Rivera, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rozo, B. 2020. Dueños y Uywiris, uywas y xerimbabos. Crianza entre humanos y más-que-humanos. Reflexiones preliminares de la selva a las montañas, y viceversa. *Conferencia VI Congreso del ALA (Montevideo, 2020) Eje temático: (16) Fronteras de lo humano y lo no humano, más allá del Antropoceno. Simposio: Vidas interdependientes entre lo humano y no humano: más allá del antropoceno*, pp. 1-40. Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie, La Paz.
- Salvucci, D. 2016. Convidar a las almas, convidar a la Tierra. Lógicas rituales y categorías de relación entre seres en la Argentina andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 45 (2):289-305. <https://doi.org/10.4000/bifea.7995>
- Stengers, I. 2017. *En tiempos de Catástrofes. Cómo Resistir a la Barbarie que Viene*. Futuro Anterior Ediciones, Buenos Aires.
- Taddei, R., K. Shiratori y R. Bulamah 2022. Decolonizing the Anthropocene. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Editado por H. Callan y S. Coleman. John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2519>
- Tapia, A. 2006. Marco natural de la sierra y precordillera. En *Complejidad Social en las Alturas de Arica: Territorio, Etnicidad y Vinculación con el Estado Inca*, editado por I. Muñoz, pp. 33-42. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Taylor, D. 2015. *El Archivo y el Repertorio. La Memoria Cultural Performativa en las Américas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Tlostanova, M. 2011. La aesthesis trans-moderna en la zona fronteriza eurasiática y el antisublime decolonial. *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte* 5 (6):10-31.
- Valladolid, J. 1994. Kayuni yapu (chacra con patas). En *Crianza Andina de la Chacra*, editado por E. Grillo, V. Quiso, G. Rengifo y J. Valladolid, pp. 233-315. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima.
- Van Kessel, J. 2003. *Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá*. IECTA, Iquique.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1):3-22. <https://doi.org/10.7084/2572-3626.1010>

Notas

- ¹ Proyecto FONDECYT Regular, folio 1190279: "Cosmopraxis aymara y mundo relacional: 'hacer familia con muertos, vivos y wak'as'", dirigido por Koen de Munter de la Universidad Alberto Hurtado en alianza con la Universidad de Tarapacá (Chile).
- ² Hacia el año 1989, tan solo un 39,2% de la población autoidentificada como aymara utilizaba su propia lengua, siendo el altiplano la zona con más aymara hablantes del norte chileno (González y Gavilán 1990).
- ³ Estos datos y reflexiones se refieren directamente a los resultados de la tesis de grado de Alexander Burgos para la carrera de Antropología de la Universidad de Tarapacá (Chile) "Entramados De Vida: Prácticas Ganaderas desde la Perspectiva de una Familia Aymara de General Lagos", desarrollada como becario del proyecto marco Fondecyt Regular 1190279.
- ⁴ Esta última, con su fuerza y benevolencia capaz de beneficiar y "hacer enfermar" a la vez, exige respeto, afecto y ofrendas (Salvucci 2016).
- ⁵ En la plaza de Pachica se realizan la mayoría de las "costumbres" del pueblo, entre las que se cuenta el "sacrificio" de un llamo (*Lama glama*), denominado *vilancha* o *lumpaca*; mientras que en la iglesia se ofrece un cordero y en las esquinas de su torre o campanario, dos gallos (Garrido y Lemus 2013).
- ⁶ La Quebrada y Valle de Vitor son localmente identificados como Valle de Codpa, pues desde tiempos coloniales el pueblo homónimo ocupó un lugar político preponderante como centro religioso y administrativo.
- ⁷ Socoroma, del aymara "Chucuruma" (agua que corre) es un pueblo que se encuentra a aproximadamente 60 km de Molinos, valle arriba (siguiendo el Río Lluta y luego la Quebrada Aroma, que tributa sus aguas al Lluta).
- ⁸ Según el propio Wilfredo, cuando era niño él y sus hermanos oían a sus padres hablar el idioma aymara con personas que venían a visitarlos a su casa, tanto familiares como aquellos que se trasladaban desde Bolivia a trabajar al Valle de Lluta.
- ⁹ Respecto de la imbricación con el santoral católico y otras dramatizaciones coloniales como la representación de la figura del capataz o patrón y el "negro" o esclavizado africano, Luis Álvarez (1986, 1987) destaca el caso Socoroma donde junto a estos personajes intervienen san Francisco, san Isidro Labrador, Virgen del Rosario y Corpus Cristi, y el caso de Pachama con su santo patrono, san Andrés. Por nuestra parte relevamos el caso de Putre, donde participa san Isidro Labrador, pues luego de la experiencia de confinamiento sanitario provocado por la pandemia Covid-19, la comunidad junto a sus alféreces decide volver a introducir la figura del capataz y el esclavizado como estrategia de recuperación de sus costumbres.