



Estudios Urbanos UC

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
FACULTAD DE ARQUITECTURA, DISEÑO Y ESTUDIOS URBANOS
INSTITUTO DE ESTUDIOS URBANOS Y TERRITORIALES

Hacer familia con la cuenca de San Pedro – Inacalari

Programa de Magíster de Asentamientos Humanos y Medio Ambiente

Estudiante Gerardo Mora Rivera
Profesora guía Alejandra Rässe Figueroa
Segundo lector Gonzalo Salazar Preece
Tercer lector Felipe Link Lazo
Lector externo Pedro Mege Rosso

13 de octubre de 2015

Resumen

A través de la etnografía, abordo en esta tesis maneras de hacer familia y hacer ambiente, en la cuenca de San Pedro – Inacalari (Norte Grande de Chile), luego de que ella quedara desprovista de combustible y agua, en beneficio de la Gran Minería del Cobre.

Entiendo a las familias como organismos inescindibles del ambiente (y viceversa). Enfatizo la challa, en tanto comunicadora y vinculante entre personas. Y destaco la condición de paqarina de la cuenca, para los parentescos originarios de allí.

Cada junio muchos viajan, desde Calama y otras ciudades, a estación San Pedro y Ojos San Pedro. Rehacen, en sentido contrario, las huellas de sus abuelos. Quienes hoy yacen junto a cerros y volcanes -compañeros de existencia, antiguos todos- atentos a la reunión de esta constelación familiar, donde los niños aprenden y los adultos consolidan sus maneras de ser|hacer parentela, entre humanos y no-humanos.

Índice de contenido

| | |
|--|-----|
| Motivos y motivaciones..... | 1 |
| Soy antropólogo y hago etnografía..... | 6 |
| En primera persona..... | 7 |
| Hacer notas de campo..... | 10 |
| Hacer imágenes..... | 10 |
| Hacer etnografía..... | 13 |
| Hacer. Ambiente. Familia..... | 16 |
| Ambiente..... | 17 |
| Familia..... | 19 |
| Notas sensibilizadoras..... | 23 |
| Andino..... | 23 |
| Organización espacial..... | 24 |
| Parentesco andino..... | 26 |
| Personas no humanas..... | 27 |
| Challar..... | 28 |
| La cuenca de San Pedro – Inacalari..... | 30 |
| El Inca, el wake. Aguas y volcanes..... | 30 |
| (In)certidumbres étnicas..... | 36 |
| Los ojos como nodo..... | 38 |
| Aguas e iglesias. Ojos, Estación y Calama..... | 45 |
| La llareta..... | 48 |
| Fin de siglo..... | 52 |
| Memorias, cotidianos y periodicidades en estación San Pedro..... | 53 |
| La fiesta en estación San Pedro..... | 72 |
| El wake en Ojos San Pedro..... | 171 |
| Cacharpaya..... | 222 |
| Paqarina..... | 222 |
| Socialización y sociabilización..... | 224 |
| Parientes no humanos..... | 226 |
| Socializar con el ambiente como pariente..... | 227 |
| Hacer como herramienta de investigación..... | 228 |
| Glosario..... | 230 |
| Bibliografía..... | 232 |
| Apéndice..... | 242 |

Índice de ilustraciones

| | |
|--|----|
| Algunas entidades presentes en este relato..... | 31 |
| El Paniri, los Ojos, la familia iniciando el wake (junio, 2011)..... | 32 |
| San Pedro y San Pablo (junio, 2012)..... | 33 |
| Ojos secos (junio, 2012)..... | 34 |
| El caserío en Ojos, antes del desecamiento de sus aguas..... | 41 |
| Fiesta de San Antonio en Ojos, antes del desecamiento..... | 42 |
| Construcción de canal para llevar agua..... | 43 |
| "Descansando al pie de las máquinas [...] Ojos San Pedro, 1969"..... | 44 |
| Puente ferroviario sobre el río San Pedro ¿Fines siglo XIX?..... | 49 |
| Estación San Pedro ¿Fines siglo XIX?..... | 50 |
| "Piles of dried yareta stored for fuel at Chuquicamata"..... | 51 |
| Casas y vehículos de la familia Ramos Mendoza. Basura del Abra..... | 55 |
| Depósito de durmientes. Atrás, el cementerio (junio, 2012)..... | 56 |
| Plaza de juegos, línea y estación ferroviarias (junio, 2012)..... | 57 |
| Por la quebrada corren los ductos que llevan el agua,..... | 58 |
| Represa administrada por la FCAB..... | 59 |
| Con el caudal ecológico que, por ley, mantiene CODELCO-Norte..... | 60 |
| Algunas familias transforman electrodomésticos, neumáticos..... | 61 |
| Plantita cobijada (junio, 2013)..... | 62 |
| Jardín, tren, Puruña y San Pedro (junio, 2013)..... | 63 |
| En cada recipiente, una planta (junio, 2013)..... | 64 |
| Jardines marcados (junio, 2013)..... | 65 |
| Jardines, iglesia chica y calvario alejado (junio, 2012)..... | 66 |
| Intersticio ferroviario (junio, 2013)..... | 67 |
| Desechos mineros cerca del cementerio: ductos descartados..... | 68 |
| La municipalidad coloca grandes contenedores de basura (junio, 2012). 69 | |
| Por las noches, un ruidoso generador eléctrico..... | 70 |
| La fiesta demanda reparaciones (junio, 2012)..... | 71 |
| Cronograma de la fiesta (junio, 2014)..... | 72 |
| Las huellas de los saludos al Calvario del acceso Sur..... | 74 |
| Challando el calvario (junio, 2014)..... | 75 |

| | |
|--|-----|
| Aprendiendo a challar (junio, 2014)..... | 76 |
| Mario Mamani comparte unas palabras..... | 77 |
| El camino al calvario más alejado del pueblo verdea con la lluvia..... | 78 |
| Calvario e iglesia chica o de abajo (noviembre, 2010)..... | 79 |
| Calvario, pabellón patrio e iglesia grande o de arriba (2010)..... | 80 |
| Edward Cruz, hermano de la fabriquera..... | 81 |
| Elizabeth prepara el pujllu tras la iglesia grande..... | 82 |
| Challar, mostrando percibiendo (junio, 2012)..... | 83 |
| Juegos (junio, 2012)..... | 84 |
| Pujllu, iglesia de arriba (junio, 2012)..... | 85 |
| Wylancha (junio, 2012)..... | 86 |
| Challa de sangre y coca (junio, 2012)..... | 87 |
| La materialidad de los cuerpos en movimiento (junio, 2012)..... | 88 |
| Selfies. Self-making (junio, 2012)..... | 89 |
| Selfies. Self-making (junio, 2012)..... | 90 |
| Wylancha de la familia Cruz Martínez, ya concluída (junio, 2012)..... | 91 |
| Cementerio de Estación San Pedro (junio, 2014)..... | 92 |
| Checha abre la tumba de sus bisabuelos..... | 93 |
| Los bisabuelos de Checha (junio, 2014)..... | 94 |
| Checha deja una cervecita abierta para sus bisabuelos (junio, 2014)..... | 95 |
| Suelo de la tumba de los bisabuelos. El mar en la puna (junio, 2014).... | 96 |
| Checha saluda a su padre (junio, 2014)..... | 97 |
| Wayno para sus finados (junio, 2012)..... | 98 |
| Preparativos en el panteón de los padres y el hermano de Checha..... | 99 |
| Gerardo, hermano de Checha, saluda a sus padres y a su hermano..... | 100 |
| Nieta de Checha vestida como Checha cuenta..... | 101 |
| Tocando para sus finados (junio, 2014)..... | 102 |
| Tocando para sus finados (junio, 2014)..... | 103 |
| Patita de cueca para sus finados (junio, 2013)..... | 104 |
| Patita de cueca para sus finados (junio, 2012)..... | 105 |
| Un taquirari para los finados (junio, 2014)..... | 106 |
| Cantan los Payachatas a los finados (junio, 2011)..... | 107 |

| | |
|---|-----|
| Ya saludaron a Luis, el Sartén, fallecido hace pocos meses..... | 108 |
| Elizabeth, la fabriquera, y su hija..... | 109 |
| Preparativos de la parentela de Elizabeth frente al panteón familiar..... | 110 |
| Preparativos de la parentela de Elizabeth frente al panteón familiar..... | 111 |
| Dulces preparativos (junio, 2011)..... | 112 |
| Familia reunida (junio, 2014)..... | 113 |
| Familia reunida (junio, 2011)..... | 114 |
| Elizabeth reunida con su familia (junio, 2014)..... | 115 |
| Challando por el padre de Elizabeth (junio, 2011)..... | 116 |
| Challando por el padre y la nieta de Elizabeth (junio, 2014)..... | 117 |
| La nieta de Elizabeth y el San Pedro (junio, 2013)..... | 118 |
| Entre niños (junio, 2012)..... | 119 |
| Familia reunida (junio, 2013)..... | 120 |
| Checha y Teresa visitan a la familia de Elizabeth..... | 121 |
| Alex Cruz toma nota de los compromisos para el próximo año..... | 122 |
| Gerardo sostiene la foto del Sartén..... | 123 |
| Una challa, un saludo, una bebida compartida (junio, 2014)..... | 124 |
| Katherine Arancibia, alférez del primer día de la iglesia de arriba..... | 125 |
| La alférez deja un regalo a su padre (junio, 2014)..... | 126 |
| Adornos de la romería (junio, 2014)..... | 127 |
| Checha, cuyos santos viven en la iglesia de arriba..... | 128 |
| En la iglesia de arriba, una alférez saluda a los santos..... | 129 |
| La procesión va a comenzar..... | 130 |
| Músicos tocan para los santos que trajeron los abuelos..... | 131 |
| Antes de la procesión corresponde hacer la misa..... | 132 |
| Es un buen espacio-tiempo para bautizos (junio, 2011)..... | 133 |
| San Antonio engalanado (junio, 2014)..... | 134 |
| Francisco Luisaga, fabriquero de la iglesia de abajo,..... | 135 |
| Quienes pueden, según sus condiciones físicas..... | 136 |
| Es el único día en que los santos salen de la iglesia (junio, 2014)..... | 137 |
| Junto a los santos, salen los pendones de los alféreces..... | 138 |
| La procesión tiene varias estaciones, se pueden llevar mesas..... | 139 |

| | |
|---|-----|
| Subiendo al calvario bajo la tutela de San Pedro y San Pablo..... | 140 |
| En cada parada se ora, se recuerda, se pide (junio, 2014)..... | 141 |
| Con lentes oscuros y sombrero, la encargada..... | 142 |
| Recorren los cuatro calvarios (en contra del sentido del reloj)..... | 143 |
| Los santos y pendones de la iglesia donde se hizo se la misa,..... | 144 |
| Los alféreces dan boda: un gran almuerzo, con varios platos,..... | 145 |
| Los padrinos de bautizo cumplen sus obligaciones como compadres.... | 146 |
| La mesa lista para la entrada de cera (junio, 2012)..... | 147 |
| La banda toca cumbias y wayños (junio, 2014)..... | 148 |
| Se challan las velas y las flores que se regalarán al santo..... | 149 |
| Se canta, se baila y se challa (junio, 2014)..... | 150 |
| En procesión van a dejar los presentes (junio, 2014)..... | 151 |
| Una vez en la iglesia, las bandas tocan roncas marchas (junio, 2014).. | 152 |
| Se saca a los santos para esperar, con ellos..... | 153 |
| Se baila para ellos (junio, 2014)..... | 154 |
| Cantado el Cumpleaños Feliz, los santos reingresan a la iglesia..... | 155 |
| La juerga dura hasta que apaguen el generador (junio, 2014)..... | 156 |
| Poca gente se mueve por el pueblo de noche..... | 157 |
| Las familias de la iglesia chica reúnen sus vehículos para challarlos.... | 158 |
| El esclavo de los santos de la iglesia chica incensa los carros..... | 159 |
| Los autos en miniatura son plenamente tratados como autos..... | 160 |
| Todos challan sus autos (junio, 2013)..... | 161 |
| Y los de sus parientes (junio, 2013)..... | 162 |
| Pequeños (pero poderosos) procesos organismo ambiente..... | 163 |
| También se incensan las billeteras (los autos se compran con dinero). . | 164 |
| Y se challan entre todos (junio, 2013)..... | 165 |
| Y se challan entre todos (junio, 2013)..... | 166 |
| Y se challan entre todos (junio, 2013)..... | 167 |
| Y se challan con todo (junio, 2013)..... | 168 |
| ¿El fabriquero le está dando cerveza en la boca a la camioneta?..... | 169 |
| En la iglesia de abajo challan sus carros..... | 170 |
| Checha se las ingenia para llegar temprano (junio, 2012)..... | 172 |

| | |
|--|-----|
| Parte de la familia llega orgullosa en sus enormes máquinas..... | 173 |
| A medida que llegan, Checha organiza a los adultos..... | 174 |
| Caminan entre las casas, por las laderas (junio, 2011)..... | 175 |
| Nieta de Checha vestida..... | 176 |
| De sombrero y bufanda..... | 177 |
| Chal cruzado, sujeto con alfiler de gancho..... | 178 |
| Se challa, se pijcha coca, se comparte..... | 179 |
| Checha se preocupa de que todos luzcan de acuerdo a la costumbre... | 180 |
| Los Payachatas, Mario Mamani, Ojos y (Tomás) Panire (junio, 2011).... | 181 |
| Por el borde de Ojos, encabezados por la mamá de Checha..... | 182 |
| Trote en la iglesia de Ojos (junio, 2011)..... | 183 |
| Se reúnen junto a la mesa (junio, 2011)..... | 184 |
| Checha mira a su madre..... | 185 |
| Mario Lozano, nacido a los pies de los volcanes Payachatas..... | 186 |
| Checha, con sus manos, hace un hoyo en la tierra frente a la mesa..... | 187 |
| Luis Ramos, el Sartén, hermano de Checha,..... | 188 |
| Así me enteré de su muerte (noviembre, 2011)..... | 189 |
| Se toma nota de los compromisos para el próximo año (junio, 2011)... | 190 |
| A veces las parejas negocian allí, delante de todos..... | 191 |
| Las niñas hacen sus compromisos para el próximo wake en Ojos..... | 192 |
| Se toma en el acta y se registran en vídeo los compromisos..... | 193 |
| Comparten, conversan (junio, 2014)..... | 194 |
| Compartir, comunicar (junio, 2014)..... | 195 |
| Compartir, comunicar (junio, 2014)..... | 196 |
| Compartir, comunicar. Se echan hojas de coca en cada cantarito..... | 197 |
| La mesa. Ese plato se colocará en el hoyo cavado por Checha..... | 198 |
| El Sartén junto a la mesa..... | 199 |
| Más coquita al wake (junio, 2012)..... | 200 |
| Más vinito al wake (junio, 2014)..... | 201 |
| Dos vasitos, para que challe cada pareja que participa del wake..... | 202 |
| Circulan lentamente, entre conversaciones y promesas (junio, 2014)... | 203 |
| En cada cantarito se depositan harinas..... | 204 |

| | |
|--|-----|
| Dos hombres se alejan del grupo con los cantaritos (junio, 2012)..... | 205 |
| De rodillas ante San Pedro y San Pablo..... | 206 |
| Preparan los cantaritos. Piden, recuerdan..... | 207 |
| Un brindis con los cerros frente a la iglesia (junio, 2011)..... | 208 |
| Escuchan (junio, 2011)..... | 209 |
| Y challan a los volcanes (junio, 2014)..... | 210 |
| Cuando regresan saludan como si llegasen de un largo viaje..... | 211 |
| Nueve meses de embarazo y a cargo de la parrilla (junio, 2014)..... | 212 |
| Jugando a camionero (como su padre)..... | 213 |
| Challando el vehículo (junio, 2014)..... | 214 |
| Todos challan (junio, 2012)..... | 215 |
| Los niños disfrutan con los cerros (junio, 2011)..... | 216 |
| Se carga con aguayos a los alféreces del próximo año (junio, 2014).... | 217 |
| Cacharpaya. Mario Lozano de rodillas ante el altar..... | 218 |
| Salen de la iglesia, hacia sus vehículos, en trote (junio, 2011)..... | 219 |
| Se deja todo limpio, se coloca una piedra..... | 220 |
| Bajando a estación San Pedro (junio, 2011)..... | 221 |

Motivos y motivaciones

“Vivimos con narradores a los que frecuentemente hemos traicionado en aras de una ciencia ilusoria”.

Michael Taussig (2013 [2005]): 309)

El artefacto que tiene ante usted es, a la vez, una etnografía y una tesis. Hacer etnografía (y hacer tesis) implica construir conocimiento de una manera muy personal. Por ello parece importante, dada la trayectoria de este documento, presentar brevemente los movimientos que me llevaron a su creación, proceso que se inicia a fines del año 2010 en estación San Pedro, en la cuenca de San Pedro – Inacaliri; ante la presencia de los volcanes San Pedro y San Pablo, y cierra el otoño del 2015, en el Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, Pontificia Universidad Católica de Chile, a los pies del cerro San Cristóbal, en Santiago¹.

Conocí la mentada cuenca gracias a un trabajo para el cual me recomendó Hans Gundermann, destacado antropólogo de la Universidad Católica del Norte -y, ya por entonces, ex-jefe mío-. Se trataba de hacer un plan de gestión de la mentada cuenca con una oficina de arquitectos que trabajaba para CODELCO-Norte. Me producía contradicciones internas prestar servicios profesionales a la Gran Minería del Cobre (GMC), pero hacer un plan de gestión sonaba a mejorar, no a mitigar o compensar. El plan se hizo, jamás se implementó.

Al recorrer la cuenca conocí lugares alucinantes, donde la GMC había puesto en vilo la posibilidad de la existencia, no sólo de la vida humana, sino en un sentido más amplio y profundo. El invierno siguiente, invitado por la familia Ramos Mendoza de estación San Pedro, fui a la fiesta patronal del pueblo. Incorporar a mi experiencia algunos de sus espacios, tiempos, significados y comunicaciones me impactó profundamente. Asumí que debía hacer “algo” -entonces no sabía bien qué- como antropólogo y etnógrafo, pues, por una parte, se trataba de un grupo humano que, desde su ser-en-el-mundo, ponía en tensión categorías de suntuoso poder, tales como: indígena, urbano/rural, nación, cultura, medio ambiente, recursos naturales, parentesco extendido y varias más. Por otra

1 Presento esta versión “definitiva” de mi tesis|etnografía ya entrada la lluviosa, sísmica y genésica primavera del 2015. Intenté atenerme a los comentarios recibidos en mi defensa -la cual sucedió el jueves 14 de mayo- sin agregar mayores referencias o antecedentes. Esta nota busca poner en evidencia la ficción espacio-temporal propia de esta (y toda) escritura|edición.

parte, este grupo había sufrido (y todavía sufre) por causa de la Gran Minería del Cobre. Y, por último, había sido escasamente estudiado desde la antropología, la etnografía y la etnohistoria. Lo cual en sí, ya era motivo suficiente.

Prontamente noté que carecía de herramientas profesionales para contar lo que allí pasó (parecía lo mínimo que podía hacer) sin agotarme en dilemas simbólicos. Mi intención inicial era relatar la historia de su migración forzada, primero dentro de la cuenca y luego fuera de ella, para presentarla como consecuencia de la acción voraz y desmedida de la Gran Minería del Cobre, que terminó por secar el río San Pedro y, con ello, secó la vida -no sólo la humana- en San Pedro – Inacalari, en el concierto de la hegemonía capitalista imperante.

Pero la historia de ese crimen, contada por sus propios protagonistas, sus hijos y nietos, es parte de una narración que abarca más espacios, más tiempos y más significados, que cuenta de familias moviéndose por la cuenca buscando alimento para su ganado, tal como muchos antes lo hicieron otras entre Lípez² (actual Bolivia) y estas tierras, al modo en que hoy continúan algunas circulando por Calama, el Norte Grande de Chile y sus alrededores, traileando³ entre Brasil y Tierra del Fuego. Sus maneras de ser|hacer familia se enredan con otras maneras de hacer, ya sean pasadas, presentes o futuras, cercanas o distantes, plenamente vigentes para ellos (y no sólo para ellos).

Entonces por más pena e indignación que me causase la cruel gesta minera, no era esa la narrativa contada (y vivida), sino otra⁴. Y, para mí -como explicaré más adelante- la antropología y la etnografía que hago se ocupa de contar cuentos con los cuentos que otros nos cuentan mientras hacemos algún cuento con ellos.

2 Para efectos de esta escritura "lípez" y "lipés" serán usados indistintamente, se respetará el uso dado por los autores citados.

3 De "trailear" y "trailero", voces usadas entre quienes manejan camiones con trailer. En la página 230 y siguiente se ha dispuesto un Glosario (incompleto e injusto), para facilitar la comprensión de ciertas palabras.

4 Tal como Daniel Quiroz, en la isla Mocha, debió escribir las memorias loberas del siglo XX (2007), aunque su atención inicial estuviera en tiempos más pretéritos. Ch'allo aquí por Blackbird, gracias por Cañete y la Mocha, gracias por mostrar genuino interés en mi hacer. En este artefacto comparto su comprensión de la niña bonita de la antropología: "Etnografía es la palabra más potente que he encontrado en mis cuarenta años de contacto con la antropología; hay otras, pero con ninguna he sentido ese grado de identificación que permite mirar y comprender el mundo que nos rodea. Pueden decir que no todas las personas la entienden de la misma manera pero sabemos que ese no es un problema. Lo peligroso siempre es el significado unívoco de los conceptos, así que bienvenida la naturaleza ambigua de la etnografía" (Quiroz, 21 de julio de 2014, <https://www.facebook.com/daniel.quiroz.397>).

Así las cosas, decidí seguir dos hebras. Una fue involucrarme con familias del lugar y su quehacer en la cuenca de San Pedro – Inacalari, comencé con su fiesta patronal, en junio del 2011. Al año siguiente, ingresé al programa del magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente (IEUT, FADEU, PUC), ahora estoy cerrando un artefacto sobre el ambiente como pariente en la experiencia vital de socialización familiar. Para mover esos hilos conté con la cariñosa confianza de muchas personas a quienes quiero agradecer en este punto.

A mi mami en estación San Pedro, Miguelina Ramos, por recibir a este cuentero⁵ en la intimidad de su casa, en un rincón de su pieza, sin pedir más que lealtad a su familia. A sus hijos: Mario Mamani, amigo y (futuro) colega, Alex Cruz, Miguel Mamani y Juan Cruz, mis hermanos en mis estadías por sus casas. A sus nietas y nietos: Helen, Constanza, Nicol, Nahuel, Miguel, Sofía, Yaritza, Juan y Camila, con sus constantes travesuras y conversaciones.

A los volcanes San Pedro y San Pablo, por hacer las gestiones necesarias para la obtención de la beca CONICYT que me permitió financiar, en gran parte, mis estudios de magíster. Al Ño Carnavalón de la Villarroel "A" en San Miguel de Azapa, quien siempre disuelve mis dificultades académicas, sé que estoy en deuda con él. Y al valle de Azapa, mi paqarina etnográfica.

En el Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales -que a ratos pierde o esconde su "T"⁶- debo reconocer a Jonathan Barton su constante disposición, interés y motivación para mis temas. Dejo acá mis disculpas por intentar imitar su "accent" a sus espaldas para distraer a mis compañeros. A Elizabeth Lizama, cariñosa y jugada, un baluarte. A Sonia Reyes, quien supo iluminar en mi formación aspectos del conocimiento que me parecían abstrusos. A Francisco Sabatini, por desmoronar anquilosados edificios teóricos con sus clases y conversaciones de pasillo-patio-casino. A Gonzalo Cáceres (o "Gonzalo Oscuro"), desde el irónico enigma moviliza intelectualmente hacia lugares enriquecedores. A Gonzalo Salazar ("Gonzalo Luz"), segundo lector de este documento, incisivo y comprometido, un gran contrapunto por su interés y manejo de temáticas antropológicas.

5 Ella aprendió a llamarnos así luego de varios encuentros con otros colegas y conmigo.

6 En sus plataformas de difusión (página web, correo institucional, logo, etc.) se destaca la expresión "Estudios Urbanos UC" y, en su historia oral, se habla de un tiempo en que el nombre del Instituto perdió la voz "Territoriales".

Una mención especial, dentro del IEUT, corresponde a Alejandra Rässe, desafiante y aguda, la guía que necesitaba, una docente íntegra, generosa y exigente. La destaco dentro del cuerpo docente por su apertura temática y metodológica, por su sincero interés en enseñar|aprender, porque en sus clases dan clase personas no-académicas y por leer críticamente cada uno de los escritos que recibe (sean correos electrónicos, pequeños trabajos o sucesivos borradores de tesis|etnografías, ella lo escudriña todo, con implacable afecto). Gracias por mantener vigente el compromiso, incluso con el nacimiento de su hija entre medio, por (des)confiar constantemente, por valorar la etnografía de la manera aquí expuesta y, por sobre todo, gracias por chicotear los caracoles de quien prefiere viajar|conversar|fotografiar antes que sentarse|escribir|publicar.

A todo el clan de la chimenea: Francisca, Vinko y Kotto; Soledad, Karina, Mag y Esther; Mario y el chino; Evelyn, Adrián, Vicente y Violeta; Isabel, Ricardo y Julieta; Carla, Mauricio, Sofía y Sebastián; e Ignacio. Todavía tenemos un wasipichay pendiente. A mis colegas en la enfermería, Marco y Daniel. A quienes hicieron grata mi presencia en la casa de Mag: Angélica, Alejandra, Valeria, Valeria y Anayansi. Y a mis colegas, Bernardita y Roberto.

También a quienes me acompañan en el camino, reflexión, pensamiento y discusión sobre los Andes. A mi gente de AZAPA, César Borie y Andrés Fortunato. A mis compañeros del proyecto FONDECYT N°1130431, Paulita Martínez, Carolina Odone, Marco Arenas, Carla Díaz, Constanza Tocornal y, particularmente, a José Luis Martínez quien, por voluntad propia, se convirtió en el temible amaru que precipitó mis pasos para cerrar esta escritura.

A Koen de Munter, y su familia, por los jardines que vendrán.

A mis colegas y amigas, siempre presentes en la discusión, la crítica y la risa: Soledad Martínez y Carmen Menares.

A Luana, por replantearme todo lo que sabía|sentía sobre la paternidad. A mi mamá por cuidarla|acompañarla en los momentos finales de esta escritura. A Ximena, mi compañera: inspiración, entusiasmo, sensatez, cariño y voluntad en mi vida. Y a quien crece en su watita, pura luz y alegría.

Opté por situar acá estos reconocimientos, y no en un apartado anterior y desligado, pues las vidas de muchos de los aquí mentados son parte constituyente de este documento. No podía empezar la elaboración de este artefacto después de agradecer, pues agradecer ya es comenzar su creación.

Soy antropólogo y hago etnografía

“La coherencia no es por sí misma evidencia ni en pro ni en contra de la autenticidad; un escritor inteligente de etnografía falsa construirá fácilmente una invención coherente, y uno más inteligente aún la inventará quizá tan incoherente como para que parezca probable”.

Rodney Needham (2007: 93)

En una de las primeras conversaciones que tuve en el Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, Jonathan Barton me aconsejó realizar mi magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente desde la antropología, desde lo que ya sabía hacer y estaba haciendo, que a eso debía incorporar herramientas, conocimientos y experiencias. Cuento con cuentos con los cuentos que otros me cuentan, así suelo explicar mi oficio y es desde allí que he intentado crear este documento y caminar el proceso académico que le sostiene.

Dado mi interés por ampliar las posibilidades de la antropología en los estudios ambientales, territoriales y espaciales, y como “there is now no standard way of doing ethnography that is universally practised” (Pink, 2009: 8), dedicaré este apartado a la antropología y la etnografía, desde mi manera de hacerlas.

Primeramente, debo señalar que provengo de “the most antiacademic of academic disciplines”, pues si bien la antropología se sostiene en instituciones educacionales donde sus practicantes forman y son formados, es dada a desafiar los principios epistemológicos que brindan legitimidad a dichas entidades (Ingold, 2013: 2). Puesto en palabras simples, la antropología busca voltear, desde dentro, al trinomio que pareciera sostener los cimientos institucionales de la academia: la razón vence a la intuición; la especialización, al sentido común y; las conclusiones fundadas en hechos, al conocimiento basado en la experiencia ordinaria o la sabiduría de los antepasados (Ingold, 2013: 2).

Luego, cabe hacer una distinción, “anthropology is studying with and learning from; it is carried forward in a process of life, and effects transformations within that process”, por su parte, “ethnography is a study of learning about, its enduring products are recollective

accounts which serve a documentary purpose” (Ingold, 2013: 3). No obstante, “mantienen relaciones íntimas, aunque muy equivocadas” (Llobera, 1990: 12).

En ambos casos, para la propia persona que realiza la investigación, el proceso de estudio y aprendizaje pasa por experimentar (observar, construir relaciones, participar en conversaciones y actividades cotidianas), registrar y reflexionar (sobre sus observaciones y experiencias) (Schensul y LeCompte, 2013: 26-27). En mi caso, esto sustenta tres decisiones que quiero explicitar:

- Escribir este documento (y otros derivados) en primera persona.
- Tomar notas de campo.
- Hacer imágenes.

A continuación las abordo para, posteriormente, revisar algunas implicancias de hacer etnografía.

En primera persona

Como apunta Işık Taş (2010), la escritura académica no es un proceso meramente lingüístico, es también un proceso sociopolítico, mediante el cual el autor busca reconocimiento y aceptación dentro de la comunidad social para la cual escribe, en ese concierto el uso de una primera persona (“yo” o “nosotros”, según corresponda) puede ayudar a: organizar el texto y guiar al lector a través del argumento, levantar opiniones personales y aseverar conocimientos, relatar procedimientos y metodologías y, reconocer la colaboración de instituciones, personas y otros en el curso del trabajo. Precisamente a lo largo de este documento me valgo de esos usos.

James Hartley reconoce otro posible aporte de este recurso escritural: aumenta la accesibilidad de la literatura de investigación, sobre todo a lectores no-especializados, si lo comparamos con la brindada por la tercera persona y/o las oraciones pasivas (2012: 151-152). Esto parece bastante útil en un instituto y un área del conocimiento plenamente inter-multi-transdisciplinaria como lo son los estudios territoriales, donde es frecuente (y casi un deber) transitar por áreas ajenas a la propia especialidad.

Además, la auto-mención constituye una característica pragmática central del discurso académico puesto que no sólo contribuye a la construcción del texto por parte del escritor, sino también a la construcción de una identidad retórica (Hyland, 2002: 1110).

No reportamos hallazgos ni expresamos ideas de manera neutral, descontextualizada,

sino que usamos recursos retóricos antes aceptados con el propósito de compartir sentidos y significados, en un género en particular, para cierta comunidad, donde el uso de "yo" es crítico para la enunciación y la credibilidad, pues ayuda a configurar el compromiso del autor con sus palabras y el vínculo con sus lectores (Hyland, 2002: 1093).

Mis ancestros en la academia legitimaron su hacer con una retórica en primera persona. Las entidades tutelares de la antropología, en tanto disciplina académica y plenamente institucionalizada, escribieron sus etnografías y otros documentos de esa manera. Mencionaré tres nombres inapelables y un par de sus obras emblemáticas, pero esta lista podría ser mucho más extensa: Franz Boas, creador del relativismo cultural y padre del particularismo histórico, "On Alternating Sounds" (1889) y "The Mind of Primitive Man" (1911); Bronisław Malinowski, quien instauró la teoría|metodología basada en la experiencia del trabajo de campo, "The Trobriand Islands" (1915) y "Argonauts of the Western Pacific" (1922); y Claude Lévi-Strauss, uno de los pocos antropólogos relevantes más allá de nuestra disciplina y padre del estructuralismo, "Tristes tropiques" (1955) y "La voie des masques" (1975).

Ya en tierras más cercanas, Eric Boman (1908), reconocido como el primer etnógrafo profesional que trabaja en Atacama (Gundermann y González, 2009a y 2009b), esgrime en primera persona sus argumentos, evidencias y reflexiones. Lo mismo sucede entre quienes respeto como referentes recientes en la etnografía andina: Gabriel Martínez S. (1983, 1998 y 2001), Thomas Turino (1983, 1999), Koenraad de Munter (2007, 2010) y Thomas Abercrombie (1997), por mencionar unos pocos.

Otros colegas que han pasado por el Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, optaron por la voz pasiva en tercera persona o bien por la primera persona plural. A veces diluyen una primera persona singular con la cual suelen iniciar sus escritos y la dejan emerger a ratos. Lo mismo sucede en otras tesis vinculadas a la antropología. Me refiero a Francisco J. Aguilera (2003), Marcela Romo (2003), Jeanette Henríquez (2008), Walter Imilan (2003), Emiliano Gissi (2001), Camila Pavez (2011) y otros. Desconozco los motivos y movimientos que los llevaron a esa decisión, con esta argumentación solamente procuro desmalezar, dentro del IEUT, el camino de la escritura en primera persona para contribuir a su legitimación académica en este Instituto.

Hacer notas de campo

Dada la centralidad de la experiencia, el registro y la reflexión durante este tipo de investigaciones, es bastante útil contar con una buena herramienta que permita registrar. Dicha herramienta debe ser capaz de trabajar bajo las mismas condiciones a las que se expone el investigador. En el espacio|tiempo habitual de la academia, estas suelen ser bastante fáciles de sobrellevar. En el campo pueden ser un poco más exigentes: mucho frío o mucho calor, mucha hambre o empacho, bulla incontrolable, demasiada luz o demasiada oscuridad, falta de acceso a energía eléctrica, etc. Por ello, una libreta pequeña y un lápiz de tinta gel, pueden satisfacer la constante necesidad graficante del etnógrafo.

Hacer buenas notas de campo implica realizar observaciones detalladas y concretas registradas regularmente, las cuales el etnógrafo no escribe solamente para sí mismo y que, si son rigurosas, pueden permitirle detectar cosas que no son obvias (Schensul, Schensul y Le Compte, 1999: 114). Tampoco registra solamente para la investigación en curso, pues se trata de trayectorias complejas e impredecibles, donde cualquier seña o indicio puede convertirse, inesperadamente, en joya o revelación.

Para cada viaje a estación San Pedro llevé una libreta distinta, que la mayoría de las veces compraba justo antes de volar a Calama y que luego usaba en terrenos de otros proyectos. De una todavía cuelga el arete del llamo que tuve que pillar el 2011, la primera vez que participé de la fiesta. Quedé exhausto entre las mañas del animal, las burlas de los presentes y la "falta de aire", pero quizás allí comencé a involucrarme de manera más personal con la familia Ramos Mendoza. Con sus miembros compartí las fiestas de San Antonio en estación San Pedro y el wake en Ojos San Pedro hasta el año 2014.

Hacer imágenes

Desde comienzos del siglo XIX, las imágenes impresas forman parte de la ciencia y el arte. Por entonces se discutía cuál sería más útil a los fines científicos, si la fotografía o el dibujo, se debatían maneras de hacerlas, se comparaban sus virtudes técnicas y económicas, en un proceso que terminó por situar a la cámara fotográfica como herramienta preferida de la nascente etnografía por las potencialidades de registro que se le atribuyeron (Mora, 2009: 8-12).

Ya comenzado el siglo pasado entraron en las consideraciones de la antropología otras implicancias de esto. Al hacer imágenes de las personas, el investigador interviene en las vidas de aquellos entre quienes trabaja, forjando representaciones en las cuales ellos tienen un interés y una incidencia discutibles, de allí que uno de los primeros problemas prácticos en terreno sea explicar qué se está haciendo y por qué (Banks, 2007: 113). En mi caso, desde hace algunos años, el reconocido fotógrafo Claudio Pérez, realizaba trabajos en la zona, así es que muchas personas al verme haciendo etnografía supusieron que éramos colegas. Luego, al conversar, ya tenía una buena entrada para contar mi tarea y tener acceso a hacer fotografías.

Muchas veces me pidieron que hiciera ciertas fotografías. Una que me impresionó fue en el wake de Ojos San Pedro, el año 2011. Todavía no conocía a todos los presentes y entendí que, al cierre del wake sólo dos hombres escogidos podían llevarlo a los volcanes, sin que nadie más pudiera salir mientras ellos no regresasen. Cuando uno de ellos, Antonio Ramos, me hizo señas para que los siguiera con mi cámara, asumí que podía hacer fotos. Después de cumplidas las costumbres me dijo "muéstralas, para que se sepa que en Ojos hacemos wake"⁷ (ver ilustración 162, página 207). En adelante le di mayor importancia a la fotografía de registro y, también, usé la reacción de las personas ante la cámara como un indicador de su percepción sobre mi trabajo. No entré allí adonde ella no fue bienvenida y me quedé más tiempo en espacios donde fue acogida. Pues la cámara hacía evidente lo que mi presencia implicaba: el registro de sus espacios, acciones e intimidades y la posible exposición de todo ello. Al ser bienvenido como fotógrafo, consideré que era consentida la participación en ese ejercicio de registro|exposición, al menos para el caso de las imágenes.

Por lo mismo, de espacio|tiempos donde la cámara incomodó, es poco lo que mostraré en este artefacto. Sin embargo, debo reconocer que con el paso de los años mi presencia fue más ampliamente tolerada e, incluso, esperada y requerida.

7 Notas de campo, junio de 2011.

En cuanto al uso de las imágenes al momento de crear una etnografía, en tanto documento, el ya mencionado Eric Boman⁸ explicó así su manera de hacer:

J'ai essayé d'éviter de longues et ennuyeuses descriptions détaillées des objets composant les collections que j'raportées. Je laisse autant que possible les figures remplacer les descriptions et j'emploie la méthode descriptive seulement pour les détails que l'on ne peut voir sur les figures. (Boman, 1908: viii).

Más que de objetos, la acá presentada podría entenderse como una colección de situaciones. Tal como Boman, *el jinete negro*, reemplazará descripciones literales por fotográficas.

Con el capítulo "La cuenca de San Pedro – Inacalari" este ensayo escrito da paso al ensayo fotográfico⁹, opción fundada en la posibilidad de que "las fotografías pueden ser usadas para crear representaciones críticas que expresan experiencias e ideas de maneras en que las palabras escritas no pueden" (Pink, 2006: 135) y empuñada con el ánimo de colocar "dentro del cuadro"¹⁰ (Alvarado y Möller, 2009) las maneras de hacer| ser familia objeto de esta investigación.

Las fotografías pueden semejar notas de campo. Son parciales, condicionadas| condicionantes, hechas como registro, pero no para mero registro. Ellas aportan más antecedentes de los que soy capaz de abordar en este artefacto. Por otra parte, tal como enseñó con sus investigaciones Martín Gusinde¹¹, *mank'acen*, corresponde entregar material hecho en terreno más que suficiente para que el propio trabajo sea cuestionado y refutado. Para eso, aquí queda una parte mostrativa de mis fotografías.

8 Para conocer más sobre el programa fotográfico de Eric Boman, véase Mora (2009), tesis realizada al cobijo del proyecto FONDECYT N°1060861 "La representación de las alteridades: fotografías del Norte Grande (1911-1990)".

9 Dentro de la publicaciones antropológicas contemporáneas, este ensayo fotográfico se acerca a las "etnografías visuales" de la *Revista Chilena de Antropología Visual* (www.rchav.cl) y a los "photo-essays" de *Visual Ethnography* (www.vejournal.org) y *Cultural Anthropology* (www.culanth.org). No obstante, se inserta en una tradición mucho mayor, baste con recordar algunos trabajos de los colegas antes mencionados: Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Eric Boman junto a un largo etcétera. Para más antecedentes sobre la relación histórica entre antropología y fotografía, se recomienda Edwards (1992).

10 Para una revisión de cómo inicialmente la antropología dejó "fuera de cuadro" a los habitantes contemporáneos del Norte Grande, véase Mege (2009).

11 Antropólogo y sacerdote, *arreatador de sombras*, hizo trabajo de campo en Tierra del Fuego durante la primera mitad del siglo XX.

Quise reducir el uso de mapas (ver ilustración 1, página 31) pues solemos creer en ellos tal como creemos en el dinero, les damos un valor de cambio antes que un valor de uso y, como mercancías dispuestas en una góndola, hacemos coexistir las cosas dispuestas en un mapa en un mismo tiempo y las sometemos a un mismo régimen homogeneizante como parte de un proyecto cartográfico generalizante (Farinelli, 2011: 4-5). Espero que el usuario de este artefacto llamado "tesis", acepte que todas las ilustraciones aquí presentadas corresponden a ficciones, tal como lo explicaré en su momento.

Hacer etnografía

"El conocimiento, la ciencia, la investigación, no son fines en sí mismos", sino medios, instrumentos, "a lo largo de la historia, o de su historia, la etnografía ha servido para la dominación, la explotación de los pueblos" (Vasco, 2007: 19-21). Aceptado esto cabe tomar una posición, para mí (y para otros), "la etnografía debe dejar de ser un instrumento de esos dominadores y explotadores y convertirse en un instrumento de los dominados y los explotados en su lucha contra esa dominación y esa explotación" (Vasco, 2007: 21). Por ello intento, desde mi trabajo, contribuir a la legitimación, visualización y reposicionamiento de una manera de ser-en-el-mundo (en el sentido dado por el antropólogo Tim Ingold, el cual revisaré en el próximo capítulo).

Silvia Rivera Cusicanqui, investigadora de la UMSA (La Paz, Bolivia), señala que "en el presente de nuestros países continúa en vigencia una situación de colonialismo" (2010: 19). Redireccionar la etnografía, en el eje dominación y explotación, implica tomar distancia de las tradiciones eurocéntricas, dentro las cuales fui formado (y ejerzo) como antropólogo. Prácticamente todas las teorías|metodologías vigentes hoy provienen del hemisferio Norte y fueron pensadas|practicadas|escritas en inglés. Por lo mismo he dejado algunos pasajes en su lengua original, para evadir traducciones que a veces son pretensiones (incluso más que traiciones) y explicitar la situación de colonialismo desde la cual hago etnografía.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, "tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica", tampoco "ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental", sino asumir, en el continente latinoamericano, la revelación de una característica transicional inédita: "tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas", pues igualdad, libertad y fraternidad (junto a otros) persisten como carencias entre nosotros,

sin embargo, las soluciones (y dilemas) propios del liberalismo y el marxismo han demostrado que no nos sirven (2013: 22). "Tomar distancia significa [...] estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica" para, por una parte, transformar "objetos ausentes en objetos presentes", elementos cuya no existencia ha sido producida, pues se trata de entidades descalificadas, ininteligibles o desechables por su supuesta condición de ignorante, residual, inferior, local, particular o improductivo, que obstaculizan las realidades científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas; y, por otra, "sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas", construidas desde "la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas" (de Sousa, 2013: 24-26).

Me parece que las maneras de ser-en-el-mundo de las familias en la cuenca de San Pedro - Inacalari han sido invisibilizadas por diversos agentes, de modos y con consecuencias que correspondería develar en otro estudio. Se trata de maneras de ser| hacer difíciles de comprender, fácilmente ninguneables desde las prácticas hegemónicas y hegemónicas, plenamente desechables frente a los intereses económicos de una nación que se alimenta de cobre. Esas familias pueden ser descritas|tratadas como el residuo de la gesta civilizadora, lo curiosamente local, alteridades exóticas (y exotizadas) envueltas en un sincretismo de dioses paganos y santos cristianos que se juntan cada junio en su pueblo abandonado -efecto colateral plenamente compensado por el pujante desarrollo de un país entero- a despilfarrar festivamente, acto irracional pero legítimo en una sociedad consumida por el consumo.

Esta descripción se podría sostener en lo que Edgard Morin llama el pensamiento simplificante, cuyos modos fundamentales son: idealizar (creer que sólo se puede entender lo real y que lo real puede ser absorbido en ideas), racionalizar (encerrar la realidad en un orden coherente sin posibilidad de desborde) y normalizar (desechar lo extraño, lo irreductible, el misterio) (2009 [1977]: 35). Con su hacer, las familias en la cuenca discuten la realidad, la razón y la normalidad, proponen con sus actos el desborde, lo extraño y lo irreductible.

Etnografía y teoría, inevitablemente, se funden en una (Barnard, 2000: 4). Tal vez eso haga posible tomar distancia y evadir el pensamiento simplificante, para dar emergencia -en sus múltiples significados- a las maneras de ser|hacer de las familias en la cuenca de San Pedro – Inacalari.

Por lo mismo, cierro este apartado con tres comprensiones lo suficientemente amplias del quehacer etnográfico.

Para Alfred Métraux:

À proprement parler, il n'y a pas de méthode en ethnographie; à part certains principes de prudence et d'impartialité, la liberté d'action du chercheur doit être entière. Aucune directive préconçue, aucun système, aucun questionnaire même ne doivent l'entraver. Tout son art se réduit à une perpétuelle adaptation aux hommes et aux circonstances. (1925: 289).

Para Koenraad de Munter -quien también trabaja en los Andes, específicamente en las ciudades de El Alto y Oruro- el ejercicio de la etnografía debe incorporar la noción de "viaje atento", condición ineludible para cualquier tipo de conocimiento, en el marco de la aparente necesidad de interpretar e interrelacionar los contextos, a fin de poder continuar la caminata, el trayecto (2007: 23).

Libertad y atención, en relación al hacer, componen dos claves metodológicas en la etnografía aquí propuesta. En concordancia con lo anterior y como señalé al principio de este artefacto, se trata de una manera muy personal de investigar. Cada quien es su propio método.

Thinking like an anthropologist is not just an intellectual endeavor. It is also an experiential and embodied way of knowing. In cultural and social anthropology, ethnographic research relies on the body [...] As an anthropologist, your body, your self, is your instrument of knowing. In an important way, you are your method (McGranahan, 2014: 26)

Hacer. Ambiente. Familia

“Ser alguien parece depender de la capacidad de toparnos con un problema, un objeto de investigación”.

Alejandro Haber (2011: 13)

“¿Qué estás haciendo?”, me pregunta mi hija. “Una tesis”, le respondo. Sus ojitos de chululo¹² piden atención y juego, cuando regreso a la escritura sigo cavilando y escucho en mi interior “¿Qué estás haciendo?”. Los antropólogos Elizabeth Hallam y Tim Ingold plantean que la pregunta “What are you making¹³? is one that invites an answer in terms of an end product, an objective, the completion or fulfilment of which will bring the project to a close” (Hallam & Ingold, 2014: 1). Pero lo que estoy haciendo es un ejercicio para comprender un problema, o más bien, hago ejercicios para investigar y resolver¹⁴, no es el cierre de un proyecto|producto. Mi ejercicio consiste en (buscar maneras de) contar un cuento sobre familias que hacen familia con sus movimientos en la cuenca de San Pedro – Inacalari. “(A)s with all stories, though you may pick up the thread and eventually cast it off, the thread itself has no discernible beginning or end” (Hallam & Ingold, 2014: 1). Entonces terminar de contar el cuento, podría ser apenas un momento en la vida (en la mía y en la de este artefacto), “(a) rite of passage, perhaps, where it crosses a threshold from preparation to employment” (Hallam & Ingold, 2014: 2). Así, este cuento pasa de estar en preparación a estar en uso, y yo dejo de estar haciendo una tesis|etnografía para seguir haciendo otros artefactos en ese proceso llamado vida académica.

12 *Ctenomys fulvus*.

13 El puente transliteral entre “hacer” en relación a “to do” y “to make” me parece sugerente.

14 Notas de campo, agosto de 2012.

Resitúo aquí una indicación recibida de Juan Bustamante, docente de la Escuela de Arte de la Pontificia Universidad Católica de Chile (aunque, para su orgullo, se nota que estudió en la Universidad de Chile), con quien tuve el privilegio de tomar dos cursos de croquis, durante mi tiempo como estudiante de magíster, a pesar de las dificultades que pusieron en el IEUT.

Al profesor Bustamante le estoy muy agradecido de su llamado de atención sobre la percepción, el registro, el movimiento y Georges Seurat. Tal vez, en otro artefacto, “ponga monos en el muro”.

Por otra parte siento que, metodológicamente, el constante ejercicio para la comprensión de un fenómeno, es una clave muy pertinente para la antropología|etnografía y los estudios territoriales.

En este hacer me he acercado al de otros ¿Qué hacen quienes, a comienzos de junio, se encaraman por el Loa hacia arriba, hasta la cuenca de San Pedro – Inacalari? De seguro esta pregunta puede tener muchas respuestas y acercamientos posibles. Para abordarla, pondré atención a dos aspectos de la vida (humana): ambiente y familia.

Ambiente

Usaré “ambiente” como un término relativo, relativo a para quién existe ese ambiente. No hay ambiente sin organismo, y lo contrario tampoco es posible: “Thus *my* environment is the world as it exists and takes on meaning in relation to me, and in that sense it came into existence and undergoes development with me and around me” (Ingold, 2000: 20, cursivas en el original).

Presentado así, “ambiente” no refiere solamente a las influencias no-humanas sobre la humanidad, ni al mero contexto biofísico en que vivimos, ni al entorno que rodea a las criaturas, tampoco es una categoría residual del ser (todo lo que está entre los límites de un determinado cuerpo y los confines del cosmos), conceptualizaciones que suele alcanzar cuando es articulado como “naturaleza”, en el dualismo naturaleza|cultura (Thin, 2012: 231). La noción de “naturaleza” sólo puede existir para un ser que no se considera parte de ella, que se supone capaz de observarla a la manera positivista (Ingold, 2000: 20). “Ambiente” incorpora la interacción con (y la interpretación de) ese contexto (Thin, 2012: 231), en un proceso que reúne sensorialidad, sentimiento, pensamiento y movimiento (Ingold, 2000) y, conceptualmente, es una manera de llevar la “administração da alteridade” (Viveiros de Castro, 2007: 30) más allá del antropocentrismo propio de la antropología, los estudios territoriales y otros campos de conocimiento.

Se trata, en consecuencia, de un concepto desafiante que sugiere interdisciplinariedad y no-especialización, tareas donde la etnografía, práctica individualista, suele fracasar cuando intenta involucrarse con las diversas disciplinas que demandan su interés (Thin, 2012: 234).

Dado que el ambiente es relativo a para quién lo es, se hace inevitable considerar un organismo. La dificultad -dada la tradición académica donde se inserta este trabajo- está en pensar, como sugiere Tim Ingold a organismo|ambiente, no como un compuesto de dos cosas, sino como una totalidad indivisible, que corresponde a un proceso de crecimiento o desarrollo en tiempo real, y no a una entidad cerrada y acabada (2000:

19-20). Por ello, a pesar de la evidente contradicción de usar un término compuesto para referir a un todo inseparable (“organismo|ambiente”), lo hago pues gráficamente así se evidencia la pertinencia de considerar su indivisibilidad. Vale decir, es un llamado a reconfigurar la comprensión que tenemos de la realidad desde otras (in)distinciones.

Un ejemplo que facilita la comprensión de la noción organismo|ambiente es el gusano de seda que, mientras come moras¹⁵, se crea a sí mismo, es decir, crece, en un proceso de “self-making” o “*autopoiesis*”¹⁶ (Hallam & Ingold, 2014: 2, cursivas en el original) en el cual altera, reconfigura y modifica (hace) ambiente.

Amos Rapoport plantea tres grandes interrogantes a considerar en el momento de estudiar ambientes¹⁷: i) ¿Qué características de las personas¹⁸ (como especie, grupo o individuo) afectan el cómo los ambientes toman forma? ii) ¿Qué efectos tienen ciertos aspectos del ambiente sobre las personas, bajo qué condiciones|circunstancias, y por qué? iii) ¿Cuáles son los mecanismos que vinculan a las personas con el ambiente y permiten las interacciones antes señaladas? (2005: 461). En esta propuesta enfatizo el último cuestionamiento y pienso a la familia entre dichos mecanismos.

Para Rapoport cada ambiente expresa cierta organización espacial, la cual involucra relaciones entre personas y entre personas y entes inanimados, a partir de ello plantea que el ambiente implica la organización de cuatro elementos: espacio, tiempo, significado (“meaning”) y comunicación, esto se sintetiza en la pregunta: ¿Quién hace qué, dónde, cuándo, incluyendo|excluyendo a quién, y por qué? (2005: 465).

En relación a los entes inanimados, cabe situarlos dentro de la vida. Vida no es un principio instalado desde fuera en cada organismo individual, vida es el nombre dado a “what is going on in the generative field within which organic forms are located and “held in place”, tal campo generativo está constituido por la totalidad de los procesos organismo|ambiente y sus actividades constituyen momentos de su despliegue, el mundo es un movimiento total de llegar-a-ser que se va construyendo a sí mismo en las formas

15 *Morus sp.*

16 Si bien este camino epistemológico es muy seductor, desde ya opto por quedarme solamente con el “self-making”, dadas las limitaciones enunciadas por Varela, Maturana y Uribe (1974) para la autopoiesis social, las cuales me parecen lúcidamente actualizadas por Urrestarazu (2014).

17 Él escribe sobre “built environment” entendido como una creación humana, sin embargo, reconoce que todas las formas vivientes organizan el espacio y que existe una continuidad entre “human built environment and those of other animals” (Rapoport, 2005: 467). Por eso me permito usarlo bajo la conceptualización de “ambiente” antes expuesta.

18 Como abordaré más adelante, en este artefacto asumo la existencia de personas no humanas.

que percibimos, sin que la distinción animado|inanimado sea ya relevante (Ingold, 2000: 200).

De allí que cuando un organismo|ambiente hace algo, ese algo sea parte del mundo. En particular, los grupos humanos suelen marcar lugares específicos y organizar el espacio usándolo de maneras diferenciables, estableciendo ciertos derechos|deberes sobre porciones del mismo, sean áreas, sitios o rutas (Rapoport, 2005: 469). Como tejido teórico-conceptual para esto daré entrada en el próximo capítulo a la "arqueología internodal" desarrollada en Berenguer (2004) y Nielsen (2006). Dicho marco conceptual y comprensivo servirá para presentar en imágenes la cuenca de San Pedro – Inacalari, aunque no necesariamente responde a una comprensión del ambiente como inseparable del organismo.

Ciertos nodos e internodos están marcados. Rapoport señala que, aunque la organización espacial sea conocida, usualmente existen marcas que permiten hacer rutinario el comportamiento y hacen la interacción más fácil, probable y predecible, las cuales tienen una función mnemónica que reduce la necesidad de procesar información y de recordar, pues los recordatorios quedan en los espacios con independencia de las situaciones, reglas o comportamientos de las personas (2005: 493). Si bien Rapoport considera a los seres separados del ambiente, esta comprensión de las marcas como memoria externa a las personas puede ser reinterpretada desde Ingold como una memoria organismo|ambiente, donde el recuerdo no yace solamente en la persona o en la marca, sino en la relación entre ambos. Pues las marcas de Rapoport, así como los nodos y los internodos de Berenguer y Nielsen, son partes del mundo, despliegues de procesos organismo|ambiente.

Pues vivir en el mundo no implica actuar sobre él, ni hacerle cambios, tampoco moverse a través de él; pues nuestras acciones no transforman el mundo, son parte del mundo transformándose a sí mismo, en su propio proceso organismo|ambiente (Ingold, 2000: 200).

Familia

En antropología el concepto que encabeza esta temática es "parentesco". Voz que hace poco tiempo tenía una alta jerarquía en los reinos teóricos de esa disciplina y, aunque ya no es así, sigue caminando con futuro propio pues refiere a un aspecto que no ha perdido

importancia en la vida humana, además, las ciencias sociales y biológicas ofrecen continuamente oportunidades para mantener la reflexión y el debate activos (Barnard, 2005: 783). Por otra parte, el parentesco reúne dilemas de vida|muerte, identidad|"personhood", honor|vergüenza, control|sucesión de poder|autoridad y, dentro de la antropología no se ha llegado a un acuerdo sobre qué es ni cómo abordarlo (Good, 2012: 396). Todo esto lo configura como un campo bastante atractivo.

Para acercarme a "familia" he optado por la conceptualización de "parentesco" hecha por Rodney Needham: "kinship has to do with the allocation of rights and their transmission from one generation to the next", derechos que pueden incluir pertenencia al grupo, herencia de propiedad, lugar de residencia y otros, los cuales son transmisibles de modos no relacionados con el sexo o el estatus genealógico del transmisor o el receptor (2011: 3-4). A efectos de esta escritura, es una definición lo suficientemente amplia como para albergar los asuntos ambientales que aquí quiero tratar.

Uno de los principales aspectos, en los estudios de parentesco, ha sido la socialización de las nuevas generaciones y, con ello, el establecimiento de grupos sociales (Barnard, 2005: 784). El desarrollo teórico|metodológico de la socialización es extenso y variado. Baste acá con señalar que, las perspectivas actuales buscan considerar de manera compleja a las personas como agentes sociales, activamente involucrados en la constitución de sus relaciones sociales y con la transformación de los conceptos que denotan dichas relaciones (Toren, 2012: 649).

Por otra parte, dentro de los estudios de parentesco, un lugar central ha sido dado a las reglas y las prohibiciones (régimen de descendencia, patrones de residencia, alianzas matrimoniales, organización de la parentela, etc.) pues ellas apuntarían a la "estructura social" y el parentesco sería "the most transparently structured of all realms of human life", lo cual incluso facilitaría las comparaciones entre culturas (Barnard, 2005: 783-785). En este artefacto quiero sumar tensión la supuesta transparencia estructural de los sistemas de parentesco.

Para Alan Barnard, al parentesco se la he recubierto de una falaz condición de "real", la cual se afirma en un vínculo entre "biología" y "parentesco", sin embargo, no existe evidencia alguna de que la primera funde a la segunda en toda la humanidad (2005: 785). Ya David Schneider planteó que el "parentesco" carece de objetividad y más bien son ideas europeas y norteamericanas sobre familia, sangre, sexo y biología disfrazadas

de teoría (1984: 154 en Leinaweaver, 2008: 9), con la cual hace explícito el etnocentrismo de dicho planteamiento. Llevando más allá el argumento, los estudios de parentesco tienen sesgos antropocéntricos, pues acotan el parentesco a vínculos entre humanos, cuando el propio Needham -desde su acostumbrada lucidez- deja abierta la puerta teórica-metodológica hacia otras familiaridades. Para él, parentesco se trata, básicamente, de asignación y transmisión de derechos entre generaciones, proceso que puede (o no) contener sexo, sangre, propiedad, residencia o pertenencia. O, como concluye "em bom português" Viveiros de Castro, "é parente quem os índios acham que é parente" (2007: 154). Ambos autores allanan el camino para estudiar vínculos de parentesco entre humanos y el ambiente.

Para propósitos heurísticos, el parentesco puede ser entendido en tres aspectos coexistentes: i) nomenclaturas y clasificaciones que inciden en la experiencia y comprensión del ambiente ii) reglas que afectan el comportamiento, y iii) el comportamiento propiamente tal (Good, 2012: 397). En este artefacto me enfocaré en los aspectos segundo y tercero antes indicados.

Por último, para estudiar la transmisión de derechos entre generaciones, cabe apuntar tres nociones: paternidad, maternidad, p|maternidad. En términos generales, la antropología señala dos condiciones básicas para hablar de paternidad ("fatherhood"): i) contribución material a la existencia y subsistencia del infante y/o ii) el otorgamiento reconocido de una identidad social específica, con derechos y obligaciones, al infante; en cambio la maternidad ("motherhood") puede tener tres posibilidades: i) la madre genética, ii) la madre que pare y cría, y/o iii) la madre social (Barnard, 2005: 789-790). Por su parte, la p|maternidad ("parenthood") es una relación que implica crianza y socialización junto a obligaciones y derechos de custodia|tutela (Barnard, 2005: 792)

En relación a las reglas de descendencia y las reglas de residencia -tópicos importantes en los estudios de parentesco-, George Murdock propuso que descendencia y residencia son parte de una cadena causal entre ambiente y estructura social (1949: 201-218). Por otra parte, "as relações de parentesco e de vizinhança incluem laços variados e, sobretudo, se definem em termos da atualização dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão" y, cada grupo "terá uma concepção específica do que são esses "vínculos interpessoais fundamentais", e são essas concepções que devem ser "definitivas" das comunidades, não as nossas" (Viveiros de Castro, 2007: 155,

comillas en el original). De allí que sea importante atender a la descendencia, la residencia y los vínculos interpersonales fundamentales.

Notas sensibilizadoras

"In the nature of the case, an explorer can never know what he is exploring until it has been explored. He carries no Baedeker in his pocket, no guidebook which tell him wich churches he should visit or at which hotels he should stay. He has only the ambiguos folklore of others who have passed that way. No doubt deeper levels of the mind guide the scientist or the artist toward experiencias and thoughts which are relevant to those problems which are somehow his, and this guidance seems to operate long before the scientist has any conscious knowledge of his goals. But how this happens we do not know".

Gregory Bateson (1972: xvi)

En los apartados anteriores establecí que este artefacto es, principalmente, una tesis y una etnografía hecha sobre ambiente|familia. Acá presento algunas notas sensibilizadoras recogidas de los estudios andinos que han concurrido en su creación. Se trata de orientaciones antes que predicciones, que se espera sean contrastadas y modificadas en el transcurso de la investigación, a partir de un ejercicio constante de observación reflexiva tanto del fenómeno estudiado como de los propios conceptos sensibilizadores (Blumer, 1931).

Andino

José Luis Martínez señala que lo "andino" y la "andinidad" surgen a mediados de los años sesenta, en un movimiento gestado por intelectuales de Perú y Bolivia, y actualmente son reclamados y apropiados por voces muy disímiles entre sí, no siempre indígenas, que les dan variados contenidos (sea esencia cultural; conjunto de rasgos históricos, culturales, geográficos compartidos que permiten la elaboración de sueños y proposiciones comunes o; fatalidad que se reconoce al tiempo que se le niega cualquier consecuencia cultural) y son, sin duda, referentes respecto de los cuales es posible articular otras formas de identidad como la étnica o la ciudadana (2005: 1-2).

De lo anterior, es posible sostener que al decir "andino", más que referirnos a un determinado conglomerado "étnico" o área "cultural", se hablaría de un grupo humano

cuyo ambiente suele llamarse "academia", el cual se dedica al estudio e imaginación de (algunos) habitantes de los Andes, de su quehacer, productos, herramientas, etc. Entre estas notas sensibilizadoras recojo desarrollos conceptuales de los estudios andinos que espero aprovechar en este documento.

Organización espacial

John Murra, etnohistoriador nacido en la Perla del Mar Negro, líder de ese movimiento intelectual sesentero, propuso el "archipiélago vertical" como una de las características principales de la emergente (en tanto categoría de pensamiento) y antiquísima (por data arqueológica) "cultura andina". En dicho modelo "(c)ada etnia se esforzaba de controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos para aprovechar los recursos que, en las condiciones andinas, se daban sólo allí" (1974: 94). Criticado y tensionado, admirado y seguido, el modelo archipelágico todavía mantiene su vigencia sobre todo como programa de investigación para los estudios andinos¹⁹.

En dicho archipiélago, los grupos que se trasladaban desde el núcleo a trabajar en la periferia no perdían sus derechos en su lugar de origen, mantenían relaciones de "reciprocidad y redistribución" a través "de lazos de parentesco y periódicamente reafirmados ceremonialmente en sus asentamientos de origen", por medio de los cuales reclamaban y ejercían tales derechos (Murra, 1974: 94-95). Esto último, la relación entre parentesco y derechos -vista ya en la definición de Needham- con lugares (de procedencia y trabajo), me parecen claves para conocer el ser|hacer de las familias en la cuenca de San Pedro – Inacalari.

John es agudo. Piensa que la distancia entre núcleo y periferia(s) supondría una dificultad para mantener los derechos a través de lazos de parentesco, la cual podría acarrear asimetría y explotación, pero reconoce que esta "suposición puede pecar de etnocéntrica, ya que jamás los antropólogos hemos podido precisar los límites a la elasticidad de los lazos de parentesco", sobre todo cuando la evidencia reciente apunta a la versatilidad, polivalencia y capacidad integradora de éstos (Murra, 1974: 95).

19 Una revisión actualizante de esta problemática, planteada por Murra, se encuentra en Llagostera (2010).

Para facilitar la descripción y comprensión de la organización espacial que iniciará en el próximo capítulo, tomaré como tejado teórico-conceptual la "arqueología internodal" de Berenguer (2004) y Nielsen (2006).

Axel Nielsen destaca dos características de los Andes Sur en general, que son revelantes para analizar la circulación interregional: Primero, "la circunscripción de los espacios productivos a consecuencia de la aridez reinante y de factores locales como la altitud, la topografía, el substrato geológico, los suelos o las fuentes de agua disponibles", así "las oportunidades efectivas para la producción agrícola y/o pastoril" se concentran en espacios reducidos (oasis de prepuna, fondos de valle, quebradas protegidas, humedales. Etc.), dando como resultado "una distribución muy desigual de la población y sus actividades, con zonas de habitación permanente relativamente pequeñas y aisladas, separadas por áreas de asentamiento muy disperso o temporario y grandes espacios desiertos o apenas ocupados" (Nielsen, 2011: 85). Esta primera característica acentuaría la "nodalidad" propia de la vida social -siguiendo a Edward Soja- y; en una larga duración, se traduciría "en un sostenido contraste entre localidades productoras y consumidoras de bienes por un lado y vastas áreas de tránsito por el otro"; por ello, se conceptualiza "a los primeros como nodos y a los segundos como internodos" (Nielsen, 2011: 85).

Segundo, "el modo en que el relieve yuxtapone los "pisos ecológicos" en distintos sectores del perfil este-oeste del macizo andino, genera diferencias en la combinación de ecozonas accesibles en cada nodo. Esto resulta en regiones que contrastan por las oportunidades que ofrecen para el asentamiento humano y para el desarrollo de sistemas productivos diversificados" (Nielsen, 2011: 85-86), con poblaciones concentradas y poblaciones dispersas, con economías especializadas de base junto a corredores²⁰.

20 Para el caso de la cuenca de San Pedro – Inacalari quiero destacar parte de las conclusiones del equipo de trabajo de Nielsen.

Estudiaron, entre otros corredores que comunican Atacama con LÍpez, los pasos de Ascotán y Portezuelo del Inca ubicados al Norte de Inacalari, sumados a los pasos Linzor y Tocorpuri, situados al Sur de la cuenca (ver ilustración 1, página 31). En todos ellos encontraron evidencia de actividad desde el Período Temprano (3500 AP – 2200 AP) y un intenso tráfico interregional hace unos mil años atrás (ver Nielsen, 2006 y 2011). Tal vez futuras investigaciones arqueológicas permitan conocer mejor la vida humana en la cuenca. Pero ya nos dicen que, al menos por ahí cerca, existe una vigorosa movilidad desde tiempos pretéritos. Por otra parte, ya Betanzos (siglo XVI) consigna una ruta entre Atacama y LÍpez que habría seguido Thupaq Inka Yupanqui (Martínez, 1998: 78).

He presentado el modelo del archipiélago vertical como una comprensión fundacional en los estudios andinos y a la arqueología internodal como un recurso descriptivo, no obstante, ambos presentan un potencial exegético mucho mayor.

Parentesco andino

Junto a los elementos ya revisados dentro de los estudios de parentesco, debo señalar que los textos fundacionales del parentesco andino -como tema de investigación- son "Andean kinship and marriage" (Ralph Bolton y Enrique Mayer [ed.], 1977) y "Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes" (Arnold [ed.], 1997). No obstante, privilegian los estudios de descendencia intrahumana antes que el asunto primordial de esta investigación.

A grandes rasgos, el sistema de parentesco andino es de tipo bilateral: "el individuo se halla vinculado con los descendientes de unos ancestros comunes, sin tener en cuenta si se establecen nexos genealógicos a través de hombres o mujeres", es decir, son parientes los ancestros del padre y la madre en una configuración bastante flexible y adaptable a cambios económicos y tecnológicos (Ortiz, 1989: 137). En lengua quechua, el léxico de parentesco corresponde al denominado sistema hawaiano (la terminología indica sexo y generación, pero no los colaterales), de allí que "wauquey" ("mi hermano") podría usarlo ego para llamar a sus hermanos varones de madre|padre y a sus primos masculinos; en castellano, se usa el sistema esquimal (cada término indica sexo, generación y posición colateral) y refuerza al anterior, en una dinámica que permite usar la palabras "tío" y "tía" para llamar a una persona de la generación de su madre|padre, sin que se trate necesariamente de un|a hermano|a de su madre|padre (Ortiz, 1989: 138), expandiendo así las opciones para construir vínculos familiares.

La familia nuclear, conyugal y parental prima emocional y económicamente por sobre las organizaciones externas, tal es su importancia que el éxito individual de los miembros de la pareja no se persigue, es la autosuficiencia de la pareja el principal objetivo y la ampliación de sus redes de parentesco es una estrategia que aporta en esa misión (Ortiz, 1989: 138-139). De allí que sea necesario también ampliar teórica y conceptualmente los estudios de parentesco en los Andes -y quizás no sólo allí. Hay estudios que no consideran la dimensión temporal o limitan la noción de familia dentro del espacio de

residencia, cuando la evidencia nos muestra “constelaciones familiares” muy extensas en el espacio y el tiempo (cuestionamiento actualizado por Jociles y Villaamil, 2008).

Eso implica desbordar los sistemas de parentesco ya establecidos, atentos a las presiones que los antecedentes reunidos por los estudios andinos ejercen sobre esos modelos. Por ejemplo, “markamasi”²¹, término usado en la cuenca que indica una (posible) relación de parentesco -semejante al compadrazgo- entre dos personas que provienen de una misma localidad, bajo el supuesto implícito que, al menos un|a markamasi, ya no vive allí²² (este es otro argumento a favor del vínculo entre descendencia y residencia).

Y, por otra parte, atender a las potencialidades de dichos sistemas. José Luis Martínez, para la cuenca del Salado -donde hizo trabajo de campo entre los años 1984 y 1999- destaca la importancia etnohistórica y etnográfica de las “alianzas matrimoniales” y el “compadrazgo ritual”, en tanto relaciones de parentesco, entre lipes y atacamas²³, como estrategias no excluyentes que componen “un conjunto variable, flexible y simultáneo puesto en práctica por ambos grupos” (1998: 81).

Personas no humanas

Como apunta Alfred Gell, en una relación social el “otro” inmediato no necesariamente debe ser un “ser humano”, puede ser una cosa (“thing”), no entendida como la representación de un ser posibilitante de una relación social, sino como una entidad con agencia propia, es decir, con la capacidad de iniciar eventos sociales en su entorno, no necesariamente de manera autosuficiente, sino como la manifestación o emanación de una “copresencia” (1998, 17-20).

Por otra parte, tomando al ser humano como centro de la reflexión, si consideramos al “organismo” y la “persona” como componentes de dicho ser que podemos tratar por separado, se hace posible pensar al primero como objeto individual y al segundo dentro de relaciones sociales sin caer en contradicciones, pero si consideramos a toda persona como un organismo el principio relacional se extiende más allá de la humanidad y cada

21 Eduardo Choque, músico sintiente|hablante de castellano, quechua y aymara, señala que algunas posibles traducciones de esta voz serían: “Compañero de mi pueblo. Paisano de mi pueblo. Como yo, que viene de mi mismo pueblo. Como tú, que viene de tu mismo pueblo” (comunicación personal, febrero de 2012).

22 Notas de campo, junio de 2011.

23 Más adelante apuntaré que ambas denominaciones no refieren a grupos con homogeneidad interna y que, entre ellas, no hay una distinción clara.

organismo deja de ser una entidad discreta al modo de un nodo en un campo de relaciones, necesariamente debemos pensar desde la interdependencia entre organismo|ambiente (Ingold, 2000: 4).

Así, el estudio del organismo|ambiente debe incorporar la (posible) condición de persona para cada organismo, incluso aunque no se trate de un ser humano.

Tamara Bray, arqueóloga andina, propone a la comensalidad ritual como un camino para determinar los tipos de personas con los cuales es posible establecer relaciones sociales vía consumo compartido, si existe evidencia de actividad comensal en asociación con entidades no humanas de una manera tal que sugiera su inclusión intencional en actos de compartir comida, esto indica que tales entidades poseen la habilidad para participar en el "reino social" y están plenamente involucradas en él a modo de "personas no-humanas" (2012: 198). Conviene señalar acá una aclaración proveniente del perspectivismo de Viveiros de Castro: tratar a ciertas entidades como personas no implica considerar que son personas como nosotros sino que, bajo ciertos puntos de vista, en determinados contextos, tal comprensión hace sentido (2007: 36).

Challar

Denise Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita abren su escritura al respecto planteando que "una de las habilidades más importantes que un estudioso de las sociedades andinas debe dominar en el trabajo [de campo] es el arte de tomar", donde "se espera que uno se emborrache más bien rápidamente", lo cual es un halago para el anfitrión en reconocimiento a "su capacidad para ofrecer una amplia provisión de comida y bebida", pero "antes de quedar completamente borracho, se espera que uno participe en la larga serie de libaciones realizadas intermitentemente en el transcurso de cada fiesta" (1992: 32). A tales libaciones se les denomina con la voz aymara "ch'alla" y, en algunas variantes del castellano, se conjuga a modo de verbo regular: "challar".

"En los Andes se bebe ante todo por un imperativo social", pues compartir un trago implica establecer un vínculo social, no importan cuánto ni qué se beba, "sino el acto de beber" en tanto "marcador social" de las actividades extra cotidianas (o ritos de pasaje) por las que atraviesa una persona en su vida: bautizo, corte de pelo, matrimonio, funerales, fiestas patronales, cumpleaños, descansos en el trabajo, ceremonias agropecuarias, etc. (Castillo, 1999: 190).

Al beber "se esparcen gotas de alcohol sobre el suelo en señal de agradecimiento a la casa anfitriona y a la tierra", la Pachamama (Castillo, 1999: 198). Este acto o gesto, a veces monótono y sutil, otras grandilocuente y destacado, es conocido como challar. Pueden hacerlo dos amigos que se encuentran en una fiesta: abren un par de cervezas, chocan sus latas|botellas|vasos mientras se dicen "salud", "jallalla", "que sea en buena hora", y luego vierten un poco del líquido sobre el piso murmurando palabras similares. Acción que puede repetirse incontables veces en cualquier momento de encuentro. También puede tomar formas más complejas, tal vez corresponda asperjar tres o cuatro veces, en cierto orden, sobre ciertos puntos prescritos, nombrando a personas relevantes en ese momento (alguna virgen, algún santo, Pachamama, los abuelos, cierto finado, etc.), después de haber hablado a viva voz para saludar, agradecer o comprometer.

"El acto de beber" tiene por aspecto importante la memoria, "la tarea compartida de recordar, mediante la ingesta de alcohol, la fuente original de cualquier elemento (...) del universo andino", para "luego replicar su viaje ontológico en el espacio y el tiempo, paso a paso, hasta su ubicación actual" (Arnold et al., 1992: 32).

Si bien los autores aquí reseñados para "challar" escriben como si se tratase de un Andes homogéneo, ya sabemos que esa escritura revela más de ellos que de las maneras de ser de la gente a la cual llaman "andinos".

Por otra parte, más que en la memoria involucrada pondré mi atención en las posibilidades de hacer familia y hacer ambiente en el challar. Y junto con la bebida compartida entre personas humanas, me interesa acá la que se vierte al suelo, sea este de tierra, baldosas, alfombrado, adoquines, entablado, etc. ¿Se hace beber a la tierra? ¿Se le trata como a una persona no humana? ¿La challa es una muestra de agradecimiento? ¿Sólo se challan bebidas alcohólicas?

El Inca²⁴, el wake. Aguas y volcanes

Esta cuenca tiene ojos, son los ojos de San Pedro. El Inca Atahualpa clavó su bastón de oro cuando pasó por aquí²⁵, entonces nacieron esas esplendorosas fuentes de agua. Estos ojos ya no lucen humor acuoso alguno, están secos, yermos y vacíos (ilustración 4).

Hasta ellos, cada doce de junio, la familia Ramos Mendoza sube desde Calama, pasando por estación San Pedro, a hacer wake²⁶ (ilustración 2). Costumbre que mantiene ininterrumpida desde el año 2001.

La ceremonia del wake ya fue antes estudiada por Victoria Castro y su equipo en Toconce, localidad de la quebrada del Salado, afluente del río Loa que corre casi paralela a la cuenca del San Pedro, más al Sur. En su estudio (Castro y Varela, 1994) reseñan al wake como un rito en el cual se ofrenda y agradece a las almas y los antiguos, con vino y hojas de coca reunidos en cántaros -también llamados wake- cuyo contenido es asperjado sobre tierras o aguas.

En un próximo capítulo describiré el wake actual en Ojos y San Pedro. Muchísimo antes de estos wake, en los albores de la existencia humana en la Tierra, “se formaron (...) los conos volcánicos actuales”, San Pedro (6.159), San Pablo (6.118) (ilustración 3) y varios más al Norte; hacia al Sur de ellos “se yerguen los cerros del Carcanal que alcanzan los 4.905 metros (...) y que parecen ser una formación más antigua” junto con los volcanes Paniri (5.960), del León (5.771) y Toconce (5.435), nombrados de Oeste a Este (García, 1968: 3).

24 La historiografía cuenta que, durante el siglo XIV, esta zona es anexada al Imperio Inca (Tawantinsuyu). Se discute si fue obra de Phawaq Mayta Inka (hermano de Wiraqocha Inka) o de Thupaq Inka Yupanqui quien, luego de conquistar Atacama, habría pasado por acá rumbo a Lípez (Bengoa, 2004: 204-205). Fronteras difusas, relatos diluidos.

25 Notas de campo, noviembre de 2010. El paso del Inca por la cuenca es una referencia común en los relatos locales y, en general, se señala que donde clava su bastón emerge un ojo de agua.

26 Victoria Castro y Varinia Varela (1994) usan la voz “waki”, al modo en que se usa en Toconce (río Salado). Acá uso “wake”, así lo percibí en la cuenca de San Pedro – Inacalari. No obstante, ya es conocida la (in)distinción fonológica, tanto en aymara como en quechua, entre las vocales /e/ e /i/ (Martínez S., 1987: 11).

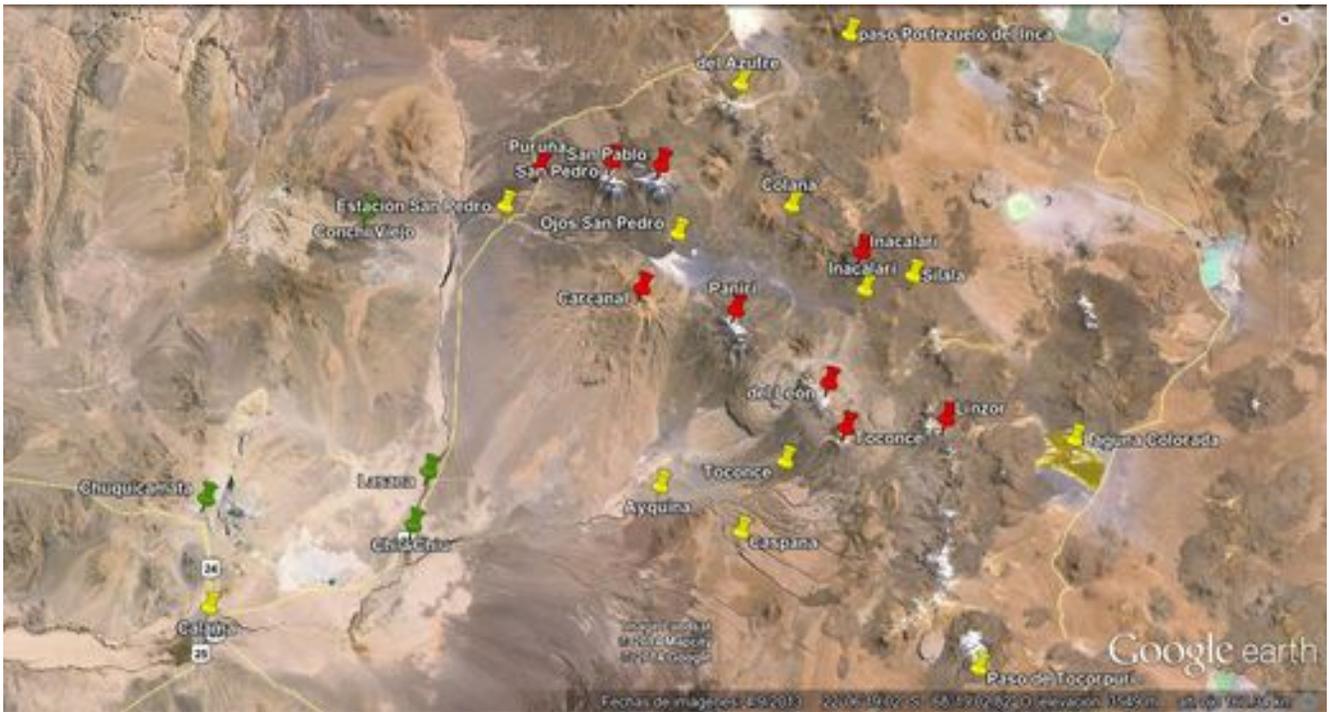


Ilustración 1: Algunas entidades presentes en este relato (Elaborado en Google Earth).



Ilustración 2: El Paniri, los Ojos, la familia iniciando el wake (junio, 2011).



Ilustración 3: San Pedro y San Pablo (junio, 2012)



Ilustración 4: Ojos secos (junio, 2012).

Pensar que estos volcanes se erigen como partes de un escenario teatral dispuesto para la gesta humana, implicaría considerarlos entes inanimados, pasivos e inmutables. Ellos están en movimiento -siguiendo la propuesta de Ingold (2000: 201)- en una escala inconmesurablemente más lenta, y quizás más majestuosa que la de nuestras acciones, pues si durante miles o millones de años les hiciéramos una foto anual, al hacerlas correr como una película veríamos a estos gigantes metamorfosearse en fluidas coreografías mientras la cuenca se atreve a perder su condición de tal, una y otra vez, anidada en el proceso organismo|ambiente del mundo.

En ese mundo el volcán Paniri podría, actualmente, corresponder a una persona. Tomás Paniri fue "capitán general de las tierras de Atacama, cacique de Ayquina, hábil caravanero, hombre culto, y avesado comerciante" (Saire, 2008: 91), líder de la rebelión tupacamarista y catarista de 1781 en Atacama. Actualmente es un volcán, un antiguo. Así lo saludó el año 2011, la voz del conjunto Los Payachatas, don Mario Lozano, oriundo de Caquena ¿Será que Tomás Paniri sigue siendo una persona, un organismo|ambiente, un proceso, en esta cuenca (ver ilustración 141)?

De los ojos de agua San Pedro nacía un río, el cual Luis Riso Patrón narró con precioso detalle:

Tiene origen en los ojos del mismo nombre, al pie del volcán de San Pablo; las aguas se extienden primero en vegas espaciosas i luego se reúnen en un solo cauce, que rompe las capas de andesita micácea en angostos tajos de gran profundidad. Corre hacia el W con poca pendiente, lo que hace que sus pasos sean hondos y dificultosos i concluye por afluir a la margen E del río Loa, en las cercanías de Santa Bárbara; lleva unos 500 litros por segundo de aguas de buena calidad, que se captaban para llevarlos en cañerías a las salitreras i a la ciudad de Antofagasta, para lo cual se había construido un estanque de 4000m³ de capacidad, a 3227 m de altitud, pero posteriormente, se ha hecho uso principalmente con este objeto, de las aguas de las vertientes de Palpana i de Polapi. Tienen unos 65 kilómetros de largo i 1250km² de hoya hidrográfica. (1924: 816).

Ese río, a fines de la década del sesenta, era considerado “el primer afluente importante del Loa”, al cual aportaba entre 1.1 y 1.2m³/seg cuando se reunían en Santa Bárbara, y sus aguas eran “tal vez, las de mejor calidad de la región” (García, 1968: 27). Ya para comienzos de los ochenta, las posibilidades hídricas de la cuenca se declararon agotadas (Sendos-Ifarle, 1982 en Yañez y Molina, 2008: 186). Sin embargo, CODELCO-Norte sigue interesada en obtener la licencia social que le permita beber las aguas más profundas de la honda quebrada y, por ello, solicitaron la elaboración del plan de manejo mentado al inicio de esta escritura.

Los ojos deben haber sido notoriamente grandes. Fue descrito como una “aguada (...) formada por la confluencia de las aguas de los ríos Siloli e Inacaliri y de la quebrada de Colana, más el afloramiento de napas subterráneas provenientes de las faldas de los volcanes”, la cual llegó a formar una “laguna” con gran evaporación, “aguas juveniles y de origen termal” (García, 1968: 27-28). Un trabajo más reciente señala que allí “existió una gran vega y una laguna de 5 km² de superficie”, la cual correspondía a “una suerte de embalse natural, donde afloraban para dar origen al río San Pedro que corría por 30 km hasta encontrarse con el Loa” dentro de la hoya del San Pedro²⁷ que “se desarrolla en dirección Este/Oeste, con una longitud de 75 km entre su nacimiento y su desembocadura en el Loa y comprende una superficie de 1200 km²” (Molina, 2005: 5). Hoy los ojos revelan un vacío, tal vacío es apenas un momento en el proceso organismo| ambiente del mundo, pero un momento doloroso para muchas personas.

(In)certidumbres étnicas

Hace ocho mil años, algunas familias se trasladaron desde los sectores de Uyuni y Lípez hacia estas cuencas y sus alrededores, para cazar y recolectar entre quebradas y salares, tal vez moviéndose estacionalmente hacia la cuenca del Loa, el altiplano de Lípez y el salar de Uyuni (CHVNT: 2003)

Tanto Atacama (actual Región de Antofagasta, Chile) como Lípez (Departamento de Potosí, sudoeste de Bolivia) “pueden considerarse dentro del área andina Circumpuneña que se extiende, aproximadamente, desde el sur del salar de Uyuni abarcando el

²⁷ Cabe señalar que los manantiales del río Siloli o Silala afloran a 4,551 m.s.n.m en territorio boliviano y de forma natural descienden a Chile hasta confluir con el río San Pedro (Molina, 2005: 5). Es decir, parte de la hoya y, por ende, parte de las aguas, implican problemas de soberanías imaginarias.

altiplano de Lipez, las punas de Jujuy y de Atacama e incluye también las respectivas vertientes oriental y occidental”, “los estudios arqueológicos y etnohistóricos señalan que las poblaciones de ambas regiones desarrollaron, desde tiempos prehispánicos tempranos, diferentes patrones de movilidad y de complementariedad” (Sanhueza, 2011: 313).

“Lipez” y “Atacama” son voces que denominan a grupos humanos y extensiones territoriales plenamente confundibles entre sí. El uso de la voz “lípez” para denominar a un colectivo humano pareciera tener un origen similar a “atacama” y “atacameño”. José Luis Martínez señala que, a lo largo del siglo XVI, “al reformular parte de lo que fueron algunas definiciones identitarias asignadas” a un agregado de poblados indígenas presentes “en un sector del altiplano meridional andino, en los bordes del salar de Uyuni y hacia el sur del mismo”, se borraron ciertos aspectos, “quedando englobado bajo la común denominación de *lipes*, un conjunto inicial de poblaciones que originalmente era heterogéneo” (2011: 13-16, cursivas en el original). También, desde ese mismo siglo, “la clasificación atacameño cubre con un manto de homogeneidad a los indígenas que, bajo ese nombre -de acuerdo a documentos coloniales-, fueron identificados por la administración española respecto de toda la población que habitaba el territorio” llamado Atacama (Bengoa, 2004: 157).

Se trata de una práctica discursiva importante en el siglo XVI, con huellas incluso en el siglo XIX, “lipes y atacamas aparecían siempre entremezclados, confundidos y lo mismo ocurría con algunas instituciones coloniales como las encomiendas y doctrinas, en las cuales nuevamente estaban juntos”, en consecuencia, aunque diferenciados de otros grupos, lípez y atacameños aparecían “constituyendo parte de una misma unidad”, por ejemplo: “Corregimiento de Lipes y Atacama”, “los lipes y los atacamas”, “cura de Atacama y de lipes”, son expresiones comunes en la documentación de la época (Martínez, 2011: 315).

A esta difusa taxonomía étnica cabe agregar otra, de uso tanto a o más hegemónico que las anteriores, la categoría “quechua”. Existe en estación San Pedro una comunidad indígena quechua, legalmente constituida el año 2000, con más de cien miembros que implican -considerando a sus familias- a cerca de 350 personas, quienes tienen al menos una casa y/o terreno en la mencionada localidad y en otras (Ojos San Pedro, Calama, Iquique, etc.).

Por otra parte, en estación San Pedro se habla de un pasado lípez, tanto en el tiempo (“los abuelos eran lípez”) como en el espacio (“los abuelos llegaron de Lípez”), eso invita a la etnohistoria a buscar pistas y argumentos.

Respecto a esto quiero aclarar que prescindiré de la categorías lípez, atacama y quechua y de la discusión sobre procesos de etnogenésis, pues me parecen innecesarias para los fines de esta argumentación.

Los ojos como nodo²⁸

Para comienzos del siglo XX habría existido, contigua a los ojos, “una casa de murallas de piedras sueltas i un corral” (Riso Patrón, 1924: 816). ¿Habrán existido apenas una casa y un corral, a principios del siglo XX, aledaños a los ojos de agua o los buscadores de agua habrán prestado atención a las casas y los corrales que ellos reconocían como tales? ¿Será este un indicio de la localidad de Ojos San Pedro o de otra? Si aceptamos que se trata de la misma localidad, llama la atención la existencia de tan sólo una casa y un corral hace un siglo, pues un pueblo un poco mayor habría sido desalojado a fines de los sesenta o comienzos de los setenta. Al menos desde entonces no se han construido nuevos inmuebles y lo que se aprecia, actualmente en el lugar, es un caserío de varias unidades (ilustraciones 127, 130, 139 y otras) ¿Se vivió a mediados del siglo pasado un notorio crecimiento demográfico en Ojos San Pedro?

Le gente de Ollagüe recuerda que, a mediados del siglo XX, en Ojos de San Pedro “habían como diez habitantes, ahí se encontraban los Llipes y Cruz” (Gundermann y González, 1993: 20). En estación San Pedro hay quienes testimonian haberse trasladado, definitiva o temporalmente, desde otros lugares de la cuenca hasta los Ojos. Lo cual lleva a pensar en la construcción de más de un inmueble, durante el siglo XX.

Victoria Huaca Yañez²⁹, nació en Inacaliri, ahí se crió entre corderos y llamas. A los doce años falleció su mamá. Su papá la crió junto a sus cinco hermanos. De ahí se fueron al kilómetro 31, donde su padre trabajaba con palas en la construcción de caminos en el cerro. Además, tenía ganado, ovejas, llamas y cabras. Entre los hermanos los cuidaban.

28 Algunos de los testimonios aquí presentados, me fueron entregados (transcritos y/o resumidos) por Mario Mamani (hijo de Miguelina Ramos, estudiante de antropología) quien me pidió que les diera visibilidad. Son fruto de una serie de entrevistas realizadas por los antropólogos Liliana Vergara y Hans Gundermann, en el marco de una investigación hecha para la comunidad indígena San Pedro Estación durante el año 2004. Para usarlos sólo los edité en cuanto a estilo.

29 Información reunida por Liliana Vergara, facilitada por Mario Mamani.

En estación San Pedro había pulpería, la de los Undargarín. Después vivió en Ojos de San Pedro hasta los veinte años. El papá dijo que se quería ir a San Pedro Estación, así que vendió todo el ganado. Él seguía trabajando y los hermanos mayores se fueron a Calama. Hasta los veintidós años ella tuvo por única residencia estación San Pedro.

Su marido, Francisco Luizaga, recuerda que la familia de Victoria bajó un san Antonio chiquito desde la capilla en Inacalari a Ojos, donde lo dejaron en la iglesia. Cerca de los años sesenta, una vez que fueron a Ojos por la fiesta del Santo, bajaron al hermano de Victoria a estación San Pedro por enfermedad. Cuando regresaron a Ojos se dieron cuenta que no habían sacado al Santo, ellos lo hicieron y lo llevaron en procesión. En ese momento acordaron mover a San Antonio a estación San Pedro y construir la que hoy es la Capilla Chica. El año en que se terminó la obra, pasó³⁰ la fiesta junto a Victoria.

Juan Vilca Bautista³¹, nació en Colana, ahí criaba corderos y llamos, hacía tejidos, criaba gallinas, hacía queso de oveja y de cabra. En 1970 se fue a Cavana donde vivió dos años. En 1972 se fue al kilómetro 20 y, cuando no había pastos, subía a Ojos del San Pedro. En ese lugar había flamencos, pastos y harta vida silvestre. Pero encañalaron el río, en 1976 llegaron los sondeadores abrieron la zanja y no pudieron sacar más agua (ilustraciones 7 y 8). Con los canales se perdieron todos los animales. En 1977 se fue a estación San Pedro, donde comenzó a trabajar en el empleo mínimo como aseador en la escuela.

También están quienes recuerdan haber visitado Ojos en su infancia.

Simona Huaca Yañez³², hija de Miguel e Hilaria, cuenta que iban a Ojos de San Pedro pues la Iglesia Grande que está en estación San Pedro es de allá. Antes ahí era verde, ahora no, secos los cerros. Estación San Pedro, donde ella vivía, era un campamento de trabajadores ferroviarios, yareteros y azufreros. Allá era una laguna, en un morrito había casas de la familia de los Ramos. Hervía el agüita caliente. Sacaban huevos de la laguna, había pájaros, pato, tagua. Sacaban los huevos y los comían cocidos. Los gringos subían, mataban patos y los regalaban. Con su hermano ayudaban a sus padres y jugaban a correr por los montes, tirar piedras a las lagartijas, matarlas. Buscaban al lagartito hasta encontrarlo y matarlo. El desayuno era té con tortilla, sopaipilla frita en aceite y eso mismo para el camino; en la noche, caldo y té con sopaipilla. Domingos y feriados, no se

30 Es decir, fueron pasantes (ver Glosario en página 230).

31 Información reunida por Liliana Vergara, facilitada por Mario Mamani.

32 Información reunida por Liliana Vergara y Hans Gundermann.

trabajaba. Su papá al mascar coca, cuando iba a empezar a trabajar, escarbaba la tierra y enterraba la coquita para la Pachamama. Hojita nueva, todos los días.

El padre de doña Simona le daba hojas nuevas de coca, cada día, a la Pachamama. Para ello escarbaba la tierra y las enterraba (ver ilustración 142 para complementar esta reflexión). ¿Se trata de comensalismo? ¿Es Pachamama una persona no-humana? Dentro de una arqueología internodal podemos comprender a Ojos como un nodo. Desde la comprensión organismo|ambiente, podemos pensar que el papá de Simona hace ambiente, y lo hace tratando a la tierra como a una persona.

Gerardo Ramos Mendoza³³, hermano de Miguelina, nació en estación San Pedro y fue llevado a Calama a los cinco años. Hasta los doce o trece de edad subía periódicamente con su tío Quintín Mendoza a Ojos, donde estaban sus abuelos quienes críaban animales y la laguna donde recogían huevos de pájaros. Cuenta que cuando CODELCO canalizó la laguna, no quedó nada para seguir criando animales y se perdió la tradición de ir para allá. Los abuelos de Gerardo criaban animales en Ojos, es decir, criaban organismos (en el) ambiente. O, retomando las ideas presentadas en el capítulo "Hacer. Ambiente. Familia", ellos creaban organismo|ambiente.

Puesto así ¿Cómo se habrá percibido entonces, y cómo se percibe hoy, la canalización de Ojos?

33 Información reunida por Liliana Vergara y Hans Gundermann.



Ilustración 5: El caserío en Ojos, antes del desecamiento de sus aguas.
Al fondo, las casas. A la derecha, la iglesia.
(Gentileza de Alex Cruz, hijo de Miguelina Ramos).



Ilustración 6: Fiesta de San Antonio en Ojos, antes del desecamiento.
(Gentileza de Mario Mamani, hijo de Miguelina Ramos)



Ilustración 7: Construcción de canal para llevar agua a la minera Chilex (Chuquicamata) [...] Ojos San Pedro, 1969" (Errázuriz y Booth, 2012, fotografía de Luis Ladrón de Guevara).



Ilustración 8: "Descansando al pie de las máquinas [...] Ojos San Pedro, 1969"
(Errázuriz y Booth, 2012, fotografía de Luis Ladrón de Guevara)

Aguas e iglesias. Ojos, Estación y Calama³⁴

Don Edmundo Cruz Huaca, hace una década contaba³⁵:

Yo en esa época ya tenía unos veintidós años parece, cuando mis abuelos vivían en el Ojo de San Pedro. Entonces CODELCO les comunicó que teníamos que salir de ahí, porque ese yacimiento de agua CODELCO lo iba a explotarlo. Entonces lo agüelos decidieron irse a estación San Pedro. Dejamos nuestra iglesia todavía ahí, por que no teníamos la capilla en estación San Pedro. Pasaron los años y después dijeron: Bueno nosotros vamos a empezar a hacer los trabajos y vamos a tapar la iglesia. Entonces mis agüelos decidieron ir sacar los santos, las imágenes. De una y otra manera en estación San Pedro hicimos la iglesia la que actualmente está. Trasladamos nuestros santos a estación San Pedro. Y con el paso del tiempo se destruyó el lago. Ahí mis abuelos perdieron una cantidad no muy grande de llamos, corderos. Lo que más tenía mi agüelo eran burros, se eliminó todo. Y ese precioso lago desapareció. Llegamos a estación San Pedro, arreglamos un poco de tierra en el río, porque había agua pa`regar. Subsistíamos de lo que se producía y de ahí nuevamente nos comunican que CODELCO va a cortar toda el agua y lo cortó”.

”[En Ojos], lo único que decían es nosotros vamos a destruir acá. Si ustedes no salen van a quedar enterrados. Porque ahí se ven las tremendas zanjas, todo eso lo hicieron con equipo pesado, con maquinaria pesada. Entonces hicieron un inmenso zanjón y la tierra la iban botando pa'l lado [...] Incluso mi suegra también tenía bastante ganado cordero que hubo que trasladarlo al río Loa. Porque el río se secó puh. Y de ahí todos los que en esa época habitábamos, vivíamos en estación San Pedro, tuvimos que migrar acá a Calama”.

34 Me parecen sugerentes las semejanzas entre el relato del poblamiento de estación San Pedro y el relato de origen en Toconce. José Luis Martínez, en la cuenca del Salado, no encontró o no identificó “un relato único sobre esa memoria colectiva”, sino que cada persona “lo cuenta a partir de su propia experiencia familiar (“mi mamita sabe decir”, “mi abuelito cuenta”), lo que les proporciona un gran sentido de pertenencia y vinculación” (2010: 61). El relato de Toconce también apunta a una localidad cercana (Ayquina) y a Lípez (Martínez, 1985; Aldunate et al., 1986). Es evidente que estación San Pedro es un pueblo mucho más reciente que Toconce y con una traza ferroviaria que le distingue, pero la manera de hacer relato|memoria pareciera ser similar entre estos pueblos ubicados en quebradas vecinas.

35 Entrevista realizada por Hans Gundermann, en agosto del 2004.

Mario Mamani, hijo de Miguelina Ramos, describe así el nodo en Ojos:

En el pueblo Ojos de San Pedro existieron quince casas habitadas que se encuentran en las faldas de un pequeño cerro y, frente a él, se ubica la iglesia, construida comunitariamente. Las casas fueron fabricadas con muros de piedras, algunas revestidas con barro para mejorar el aislamiento térmico y sus techos fueron confeccionados con paja brava y huaila (una paja más gruesa y resistente), que se extraía de la laguna. (Mamani, 2008³⁶).

La iglesia de Ojos es|era muy importante. Alex Cruz le cuenta a su hermano: "era la única iglesia que había en el sector del Ojo San Pedro" y, más al Sur, "estaba la Iglesia de Ayquina³⁷, y más acá está la iglesia de Caspana³⁸, pero para este sector no había nada³⁹" (Mamani, 2008). En consecuencia, en Ojos se emplazaba la, por entonces, única iglesia en la cuenca de San Pedro – Inacalari. Pues, Ayquina y Caspana se ubican en la cuenca del río Salado que, junto al San Pedro, eran los mayores tributarios del río Loa.

Por ello, "todas las comunidades de los alrededores bajaban a este pueblo para celebrar la fiesta de San Antonio de Padua", protector de sus ganados, allí se inició la costumbre de saludar esta devoción en la cuenca, con bailes y músicos, "se sabe que el primer baile que se promesa con el Santo fue el baile Llamero el cual es integrado en su totalidad (7 por fila) por Sanpedrinos, llamero o llamerada es una cofradía que representa al pastor y pastora de llamas" (Mamani, 2008), "luego y con el correr del tiempo desde Colana llegó el baile gitano el cual también veneraba al Santo" (Aurora Bautista en Mamani, 2008).

Mario señala el siguiente hecho como una de las principales causas de la movilidad desde Ojos: "En 1955, una cuadrilla de bulldozers de la Chilean Exploration Company, arrasó con la Iglesia del pueblo [ilustración 5] en busca de la vena de agua subterránea" (CONADI s/f en Mamani, 2008). A partir de ese año se fue secando paulatinamente la

36 Este documento inédito corresponde a una investigación solicitada por la comunidad indígena San Pedro Estación, financiada por la geotérmica de Pampa Apacheta, realizada por Mario Mamani como estudiante de antropología (Universidad Arturo Prat). Él me la entregó para propiciar la divulgación de sus contenidos.

37 Construida antes de 1610.

38 Construida en 1641.

39 ¿Qué motiva la omisión las iglesias de Conchi Viejo (3.500msnm) y Chiu Chiu (2.540msnm), ubicadas en la cuenca del Loa, construidas en los años 1784 y 1675, respectivamente? Lasana (2.600msnm) es del año 1969, posterior a la de Ojos, pero las otras son bastante anteriores ¿Corresponderá a una organización del espacio?

laguna Ojos de San Pedro y la gente se trasladó masivamente a estación San Pedro (Mamani, 2008).

[En Ojos San Pedro] ya no podían vivir de la ganadería ya. Resulta que CODELCO les sacó el agua. A lo mejor hubiese habido como ahora, como la comunidad indígena, una cosa que nos protege, a lo mejor no hubiese pasado eso. Pero por eso la gente se migró de ahí, porque no tenía agua, esa vegetación, para los animales. Porque los animales se alimentaban de los pastitos que salían ¿Ve como ahora no llueve? Entonces ellos tuvieron que venirse, por eso mis abuelos se vinieron a estación San Pedro. Después se vinieron a Calama. Entonces nosotros vinimos a Chiu-Chiu. Pasó con todas las estancias. Esta es de la señora Inés Yipe, que también se vino para acá, no tenía cómo sostenerse, porque ya le habían quitado el agua. Por eso que también que iban a toma ¿De qué iban a vivir? Porque ellos vendían sus animalitos, entonces compraban su mercadería. (Aurora Bautista en Mamani, 2008).

Así, muchas familias que vivían en nodos ubicados en la cota de los 4.200msnm (como Colana, Inacalari y otras), producto del desecamiento de las aguas, se trasladan a medios del siglo XX a Ojos San Pedro (3.800msnm) donde se encuentran con otras que ya estaban allí, aprovechando sus pastos y aguas. Alrededor de la década de 1970, dicho poblado queda sin agua producto de la acción minera y la gente decide trasladarse a estación San Pedro (3.240msnm). Allí se instalaron al otro lado de la línea del Ferrocarril de Antofagasta a Bolivia (FCAB), que daba sentido y vida a este asentamiento, junto al azufre y la llareta. Las aguas del río San Pedro les permitieron desarrollar una agricultura para consumo interno, pero quienes tenían ganado debieron deshacerse de él.

Cuando primera vez yo llegué a estación San Pedro, cuando yo tuve a mi niño, había gente, pero había poca. Estaba yo, cuando en mis conocimientos, cuando yo estuve allí, vivía la señora Elena. Ella falleció mucho tiempo, ella estaba. Después de eso se vino otra, la señora de José Cruz, también estaba ella. Vendía, tenía negocio. Cuando yo venía con mi cuñada de Cabana, un poquito me acuerdo. Me traía para cuidar la guagua y yo vine. Allí llegaban, porque ahí comprábamos. Ahí

vivía tenía un almacén, después cuando estuve más grande, ya esas señoras ya se habían venido ya, de eso si estoy claro, pero más anterior no estoy claro. Porque ya no había agua, la gente empezó a venirse, a venirse, y ahora más poco, desolado totalmente y ahora, no hay ni uno, la última familia que se vino es mi hermana Juana. Ellos se vinieron, tiempo ya. Ellos se vinieron y después quedó una abuelita. Ella, la que estaba hasta el último. Ya se cumple, ya es un año que la abuelita falleció. Doña Victorina Chávez, ella es la última comunera que quedó allí, ahora no hay nadie. (Valeria Vilca en Mamani, 2008).

La llareta⁴⁰

Si bien se vivieron décadas de relativa comodidad en estación San Pedro, para cuando arribaron las familias desde Ojos, el azufre y la llareta ya no eran tan buen negocio. Vale la pena detenerse en la mencionada planta. Entre sus numerosas características destaca que sus "dried cushions when burning evolve an enormous amount of heat with production of little or no smoke", además, "this fuel is slow burning and thus can be left unattended when utilized in the home", por ello fue usada como combustible de locomotoras y para calefaccionar hogares en asentamientos mineros, en consecuencia, "(s)tacks of these plants were, for many years, familiar sights piled high along the tracks at high-land railroad stations" e incluso fue subvencionada por la Chile Exploration Company para uso doméstico de sus trabajadores en Chuquicamata (Hodge, 1960: 117-118). "A good yaretal has from 10% to 15% of the ground covered with yareta plants or at a rate of about 70 plants per hectare", entonces este alto nivel de consumo es perjudicial para la supervivencia de la planta, por otra parte, crece entre los 3800 y 5200 msnm, en espacios que actualmente son de difícil acceso para los seres humanos, esto permite que existan "hundreds of square kilometers of inhospitable or inaccessible puna country where the stands of yareta have been relatively untouched⁴¹" (Hodge, 1960: 117-118).

40 *Azorella compacta*.

41 Me consta su vigencia actual en las cercanías de la localidad de Parcoaylla (salar de Surire) y en la piel del volcán Taapaca (Putre).



Ilustración 9: Puente ferroviario sobre el río San Pedro ¿Fines siglo XIX?
(Fuente: FCAB, http://lh6.ggpht.com/-Sbn7bCdP-FA/S8d9omPopZI/AAAAAAAAAN8/U1dp_6BOY8g/00017-sp%252520bridge.jpg)



Ilustración 10: Estación San Pedro ¿Fines siglo XIX?
(Fuente: FCAB http://lh4.ggpht.com/-dX2O8E5qIU/S8d9toHGGyI/AAAAAAAAAO4/6omp_8VCfgA/station%2525208.jpg)



Ilustración 11: "Piles of dried yareta stored for fuel at Chuquicamata"
(Hodge, 1960:115, fotografía de H. E. Gardiner)

La minería de altura en El Loa, iniciada a fines del siglo XIX en yacimientos de borax (Ascotán), cobre, plata y oro (Collahuasi), cobre (Chuquicamata) y la construcción del Ferrocarril de Antofagasta a Bolivia, dio paso a la explotación de azufre y llareta a mediados del siglo XX (Gundermann, 2012: 74). En Ollagüe, entre 1930 y 1955, "compraban quintales de 50 kgs. a campesinos y peones", fueran de yaretales propios o de arrieros bolivianos que lo recolectaban de alturas en Bolivia y de arrieros chilenos que llegaban desde el río Loa, Ojos San Pedro y Cupo, pero estos últimos dejaron de subir y optaron por vender en estación San Pedro (Gundermann y González, 1993: 19). Así, en El Loa convergieron trabajadores provenientes del Departamento de Potosí, "en particular, de las provincias de Nor y Sud Lipez", que son "regiones quechua hablantes" (Gundermann, 2012: 74). Es decir, tal como hace ocho mil años, llegaron familias desde Lipez como parte de su vida. Si en el siglo XX eran quechua sintientes|hablantes, pudo ser por la expansión del Imperio Inca, algunos siglos antes.

Para el caso de la cuenca de San Pedro - Inacalari, "a partir de 1955 se finalizaron los trabajos en los cerros, ya no subían camiones para el transporte de este combustible, los capataces no contrataban personal para la extracción y se fue acabando la yareta", sin ella, los familias no podían abrigarse de los fríos altiplánicos (Mamani, 2008). Sin agua y sin combustible, la vida se hizo muy difícil más arriba de estación San Pedro.

Muchas veces se piensa en el agua como clave única para la vida humana. La llareta, con su ausencia, nos enseña la relevancia del calor, el abrigo y el fuego. Actualmente, en estación San Pedro, usamos por combustible los durmientes que la FCAB apila frente a sus instalaciones (ver ilustración 13, página 56) y parte de la basura que minera El Abra, yacimiento cerca a Conchi, deja en las inmediaciones del pueblo (ver ilustración 12, página 55).

Fin de siglo

Hacia 1970, la estación ferroviaria de San Pedro comenzó a reducir su mano de obra. "La gente comenzó a emigrar a Calama en busca de mejores expectativas económicas o de subsistencia más que nada" (Alex Cruz en Mamani, 2008). Muchos hombres de la cuenca trabajaban como camioneros para las azufreras, cuando se agotó esta industria, optaron por bajar a Calama y dedicarse al transporte intraurbano de pasajeros (Mamani, 2008). La mayoría sigue dedicada al transporte (ilustraciones 128, 168 y otras) y ya la

arqueología ha mostrado el intenso tráfico en la zona hace unos mil años atrás (ver nota 20) ¿Se tratará de una manera-de-hacer|ser de larga data?

A comienzos de los años ochenta, estación San Pedro no cuenta con azufre o llareta. Además, se considera que la cuenca está hídricamente agotada (salvo por las piscinas de acopio hídrico de la FCAB y las líneas de aducción que cruzan las quebradas) y sólo una habitante (sin contar a los dos o tres funcionarios en turno de la FCAB) permanece constantemente el pueblo. Las familias han trasladado sus rutinas diarias más abajo, a Calama (2.270msnm), nodo donde la minería reina.

Memorias, cotidianos y periodicidades en estación San Pedro

Hace cuatro o cinco años, Emiliana Cruz con su marido volvieron a estación San Pedro, a vivir permanentemente.

A veces ella recuerda: "Cuando se secó la quebrada lloraron los sapos. Lloraban y gritaban. Al día siguiente fuimos a ver, todos estaban muertos"⁴². Y reflexiona: "No ha vuelto a llover porque no hay sapos. Sólo ellos saben traer lluvia. Eso fue cuando CODELCO hizo la represa"⁴³.

Después de ellos, un par de familias comenzó a intentar establecer su cotidiano en este pueblo. La gran mayoría sube los fines de semana, a cuidar sus casas, sus plantas, a descansar. Pasan allí las vacaciones de verano y hacen paseos de vez en cuando. También van a celebrar Navidad, Año Nuevo y el "dieciocho"⁴⁴, aunque no de manera tan masiva como la fiesta de San Antonio y el wake, que reúnen a más de 300 personas, por cuatro o cinco días, a mediados de junio.

En la memoria, que es en cierto sentido una reflexión presente sobre el pasado, la Chilex (acrónimo de Chile Exploration Company) es confundida con CODELCO y viceversa. Tal como señala Silvia Rivera Cusicanqui, sobre la crónica de Waman Puma, acá no se trata de una "verdad histórica" en sentido académico, sino de un "marco conceptual y moral" con un "gran potencial interpretativo" (2010: 31).

La Chile Exploration Company construyó la llamada represa San Pedro o embalse Chilex, luego de que en 1958 el Ministerio de Obras Públicas (Gobierno de Chile) le entregara en concesión la totalidad del caudal del río San Pedro (Yañez y Molina, 2008: 185). Se trata

42 Notas de campo, noviembre de 2010.

43 Notas de campo, noviembre de 2010.

44 Chilenismo usado para llamar a la celebración de Fiestas Patrias, que puede durar toda la semana del 18 de septiembre, si se dan las condiciones.

de una empresa privada, de capitales estadounidenses, que se dedicó a la gran minería cuprífera en Chuquicamata a lo largo del siglo XX. Con diversos nombres y dueños permaneció activa hasta la Nacionalización del Cobre en el año 1971, cuando el yacimiento pasa completamente a manos de CODELCO. La confusión entre la Chilex y CODELCO no corresponde a una imprecisión histórica, se trata de un recurso contextualizador heurístico que evidencia la continuidad de la expropiación hídrica, el control geopolítico y ciertas maneras de ser|hacer.



Ilustración 12: Casas y vehículos de la familia Ramos Mendoza. Basura del Abra. San Pedro y San Pablo en atardecer (junio, 2014).



Ilustración 13: Depósito de durmientes. Atrás, el cementerio (junio, 2012).



Ilustración 14: Plaza de juegos, línea y estación ferroviarias (junio, 2012).



Ilustración 15: Por la quebrada corren los ductos que llevan el agua, desde la naciente del río San Pedro hasta nodos mineros y ferroviarios (noviembre, 2010).



Ilustración 16: Represa administrada por la FCAB.
Asegura el suministro hídrico de la estación ferroviaria
y brinda agua al pueblo a través de grifería exterior en algunas casas
(noviembre, 2010).



Ilustración 17: Con el caudal ecológico que, por ley, mantiene CODELCO-Norte, algunas familias cuidan incipientes huertos en la quebrada (noviembre, 2010).



Ilustración 18: Algunas familias transforman electrodomésticos, neumáticos y recipientes plásticos en jardineras (junio, 2013).



Ilustración 19: Plantita cobijada (junio, 2013).



Ilustración 20: Jardín, tren, Puruña y San Pedro (junio, 2013).



Ilustración 21: En cada recipiente, una planta (junio, 2013).



Ilustración 22: Jardines marcados (junio, 2013).



Ilustración 23: Jardines, iglesia chica y calvario alejado (junio, 2012).



Ilustración 24: Intersticio ferroviario (junio, 2013)



Ilustración 25: Desechos mineros cerca del cementerio: ductos descartados (junio, 2014).



Ilustración 26: La municipalidad coloca grandes contenedores de basura (junio, 2012).



Ilustración 27: Por las noches, un ruidoso generador eléctrico dispuesto por la geotérmica Pampa Apacheta, trae luz a calles y casas (junio, 2014).



Ilustración 28: La fiesta demanda reparaciones (junio, 2012).

La fiesta en estación San Pedro

“A antropología, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara. Quanto a saber se a traição foi eficaz, eis aí uma questão que não me cabe responder”.
Eduardo Viveiros de Castro (2001: 15-16).

El apartado anterior contiene algunos antecedentes sobre estación San Pedro, en este me permito relatarla, recorrerla y describirla en su situación actual, desde mi acotada experiencia, privilegiando las fotografías y mixturando cuatro años de terreno. Me es difícil separar a estación San Pedro de su fiesta patronal y de sus habitantes, son todos despliegues de un mismo proceso organismo|ambiente que se hace a sí mismo. Espacio, tiempo, significado y comunicación “aparecen” acá fotografiados. Para fines comprensivos presenté el cronograma de la fiesta de junio del año 2014.

| Día | Familias con santos en la iglesia de abajo | Familias con santos en la iglesia de arriba | Familias Ramos Mendoza y Cruz Martínez |
|------------|--|--|---|
| 12 | Calvario y cementerio. Wake en casa de abajo y entrada de cera. | Calvario y al cementerio. Wake en sede y entrada de cera. | Calvario. Wake en Ojos y wylancha en la iglesia grande. Cementerio. Wake en sede y entrada de cera. |
| 13 | Luminarias, alba, misa, procesión, boda y fiesta. | Luminarias, alba, misa, procesión, boda y fiesta. | Luminarias, alba, misa, procesión, boda y fiesta. |
| 14 | Alba, challa de carros, procesión, boda y fiesta. Cacharpaya. | Alba, romería, procesión, boda y fiesta. | Alba, romería, procesión, boda y fiesta. |
| 15 | | Cacharpaya. | Cumpleaños de Teresa Ramos. |

Ilustración 29: Cronograma de la fiesta (junio, 2014).

Insisto en el carácter explicativo del cuadro anterior, pues esconde grandes simplificaciones. La fiesta es mucho más entreverada de lo que puedo “mostrar” con mi escritura y fotografía.

En este capítulo y el próximo he omitido algunos pasajes y he organizado las imágenes privilegiando el espacio. Todo con la intención de atender a tres recomendaciones que recogí en este proceso: es necesario hacer comparecer el espacio (Alejandra Rässe)⁴⁵, se debe construir el objeto visual (Gonzalo Salazar)⁴⁶ y, tener siempre presente que el espacio no se copia, se provoca (Juan Bustamante)⁴⁷.

Sólo indico el año de cada fotografía pues, más que la estructura de la fiesta, quiero guiar la atención hacia particularidades y regularidades evidenciadas en las relaciones entre personas, tanto humanas como no-humanas, sean vivas o muertas, dentro del proceso de construcción de un ambiente (siguiendo a Rapoport) y considerándolos como organismo|ambiente (siguiendo a Ingold).

Tanta simplificación, omisión y acomodo invita a hablar de “ficción”, lo cual en etnografía no implica falsedad, más bien sugiere la parcialidad de nuestras verdades (Clifford, 1986: 6-7). Por otra parte, “todo cuanto muestra la imagen fotográfica es una ficción”, pues es registro de algo que “ha sido”, pero aquello “nunca ha sido sino que siempre será proyecto de ser” (Concha Lagos, 2004: 23). Así, el pie “ilustraciones” de las imágenes presentes en este artefacto, alude a su habilidad para ilustrar ficciones, no presuntas realidades. En consecuencia, estos capítulos componen una ficción.

45 Notas de campo, mayo de 2013.

46 Notas de campo, octubre de 2014.

47 Notas de campo, mayo de 2013.



Ilustración 30: Las huellas de los saludos al Calvario del acceso Sur son más notorias al amanecer. Al llegar se deben dar tres vueltas a su alrededor, hacia la izquierda, ya sea en vehículo o a pie. Atrás del Calvario, el pueblo; más allá, el Puruña y el San Pedro (junio, 2014).



Ilustración 31: Challando el calvario (junio, 2014).



Ilustración 32: Aprendiendo a challar (junio, 2014).



Ilustración 33: Mario Mamani comparte unas palabras cuando termina el saludo en|al Calvario (junio, 2014).



Ilustración 34: El camino al calvario más alejado del pueblo verdea con la lluvia (junio, 2012).



Ilustración 35: Calvario e iglesia chica o de abajo (noviembre, 2010).



Ilustración 36: Calvario, pabellón patrio e iglesia grande o de arriba (noviembre, 2010).



Ilustración 37: Edward Cruz, hermano de la fabriquera, challa una oveja luego de haber challado un llamo. Detrás de la iglesia grande (junio, 2012).



Ilustración 38: Elizabeth prepara el pujllu tras la iglesia grande, de la cual es fabriquera (junio, 2012).



Ilustración 39: Challar, mostrando|percibiendo (junio, 2012).



Ilustración 40: Juegos (junio, 2012).



Ilustración 41: Pujllu, iglesia de arriba (junio, 2012).



Ilustración 42: Wylanča (junio, 2012).



Ilustración 43: Challa de sangre y coca (junio, 2012).



Ilustración 44: La materialidad de los cuerpos en movimiento (junio, 2012).



Ilustración 45: Selfies. Self-making (junio, 2012).



Ilustración 46: Selfies. Self-making (junio, 2012).



Ilustración 47: Wylancha de la familia Cruz Martínez, ya concluída (junio, 2012).



Ilustración 48: Cementerio de Estación San Pedro (junio, 2014).



Ilustración 49: Checha abre la tumba de sus bisabuelos, primeros esclavos de sus santos (junio, 2014).



Ilustración 50: Los bisabuelos de Checha (junio, 2014).



Ilustración 51: Checha deja una cervecita abierta para sus bisabuelos (junio, 2014).



Ilustración 52: Suelo de la tumba de los bisabuelos. El mar en la puna (junio, 2014).



Ilustración 53: Checha saluda a su padre (junio, 2014).



Ilustración 54: Wayno para sus finados (junio, 2012).



Ilustración 55: Preparativos en el panteón de los padres y el hermano de Checha (junio, 2014).



Ilustración 56: Gerardo, hermano de Checha, saluda a sus padres y a su hermano Luis (junio, 2014).



Ilustración 57: Nieta de Checha vestida como Checha cuenta que vestían sus propias abuelas (junio, 2014).



Ilustración 58: Tocando para sus finados (junio, 2014).



Ilustración 59: Tocando para sus finados (junio, 2014).



Ilustración 60: Patita de cueca para sus finados (junio, 2013).



Ilustración 61: Patita de cueca para sus finados (junio, 2012).



Ilustración 62: Un taquirari para los finados (junio, 2014).



Ilustración 63: Cantan los Payachatas a los finados (junio, 2011)
Para conocer más sobre esta agrupación musical, véase Borie *et al.* (2007).



Ilustración 64: Ya saludaron a Luis, el Sartén, fallecido hace pocos meses.
Ahora preparan la mesa (junio, 2012).



Ilustración 65: Elizabeth, la fabriquera, y su hija visitan a la familia (viva y muerta) de Checha (junio, 2014).



Ilustración 66: Preparativos de la parentela de Elizabeth frente al panteón familiar (junio, 2014).



Ilustración 67: Preparativos de la parentela de Elizabeth frente al panteón familiar (junio, 2014).



Ilustración 68: Dulces preparativos (junio, 2011).



Ilustración 69: Familia reunida (junio, 2014).



Ilustración 70: Familia reunida (junio, 2011).



Ilustración 71: Elizabeth reunida con su familia (junio, 2014).



Ilustración 72: Challando por el padre de Elizabeth (junio, 2011).



Ilustración 73: Challando por el padre y la nieta de Elizabeth (junio, 2014).



Ilustración 74: La nieta de Elizabeth y el San Pedro (junio, 2013).



Ilustración 75: Entre niños (junio, 2012).



Ilustración 76: Familia reunida (junio, 2013).



Ilustración 77: Checha y Teresa visitan a la familia de Elizabeth. No lo hacían hace años (junio, 2013)



Ilustración 78: Alex Cruz toma nota de los compromisos para el próximo año (junio, 2012).



Ilustración 79: Gerardo sostiene la foto del Sartén
¿O basta con decir "Gerardo y Sartén"? (junio, 2012).



Ilustración 80: Una challa, un saludo, una bebida compartida (junio, 2014).



Ilustración 81: Katherine Arancibia, alférez del primer día de la iglesia de arriba, deja un regalo a su padre (junio, 2014).



Ilustración 82: La alférez deja un regalo a su padre (junio, 2014).



Ilustración 83: Adornos de la romería (junio, 2014).



Ilustración 84: Checha, cuyos santos viven en la iglesia de arriba, acude a la iglesia de abajo, el día de la procesión, a saludar (junio, 2014).



Ilustración 85: En la iglesia de arriba, una alférez saluda a los santos con el incensario que le facilitó la fabriquera, la esclava de los santos (junio, 2014).



Ilustración 86: La procesión va a comenzar.
Las marcas en el muro revelan la wylancha hecha ayer (junio, 2014).



Ilustración 87: Músicos tocan para los santos que trajeron los abuelos a esta cuenca (junio, 2014).



Ilustración 88: Antes de la procesión corresponde hacer la misa.
Año a año se turnan en cual iglesia se hace (junio, 2011).



Ilustración 89: Es un buen espacio-tiempo para bautizos (junio, 2011).



Ilustración 90: San Antonio engalanado (junio, 2014).



Ilustración 91: Francisco Luisaga, fabriquero de la iglesia de abajo, porta el Tata Rey cubierto (junio, 2014).



Ilustración 92: Quienes pueden, según sus condiciones físicas, portan un santo, un cristo o una virgen (junio, 2014).



Ilustración 93: Es el único día en que los santos salen de la iglesia (junio, 2014).



Ilustración 94: Junto a los santos, salen los pendones de los alféreces de años anteriores (junio, 2012)



Ilustración 95: La procesión tiene varias estaciones, se pueden llevar mesas para acomodar a los santos (junio, 2012).



Ilustración 96: Subiendo al calvario bajo la tutela de San Pedro y San Pablo (junio, 2012).



Ilustración 97: En cada parada se ora, se recuerda, se pide (junio, 2014).



Ilustración 98: Con lentes oscuros y sombrero, la encargada de relaciones comunitarias de alguna megaempresa (minera, eólica, geotérmica, etc.) (junio, 2012).



Ilustración 99: Recorren los cuatro calvarios (en contra del sentido del reloj).
Bandas y comparsas se turnan para tocar (junio, 2012)



Ilustración 100: Los santos y pendones de la iglesia donde se hizo se la misa, van a dejar a los santos y pendones de la otra iglesia cuando termina la procesión (junio, 2012).
"Los santos tienen discordias, por eso hay dos iglesias"
(notas de campo, junio de 2011).



Ilustración 101: Los alféreces dan boda: un gran almuerzo, con varios platos, música, bebida y baile (junio, 2014).



Ilustración 102: Los padrinos de bautizo cumplen sus obligaciones como compadres (junio, 2011).



Ilustración 103: La mesa lista para la entrada de cera (junio, 2012).



Ilustración 104: La banda toca cumbias y wayños (junio, 2014).



Ilustración 105: Se challan las velas y las flores que se regalarán al santo por su cumpleaños (junio, 2014).



Ilustración 106: Se canta, se baila y se challa (junio, 2014).



Ilustración 107: En procesión van a dejar los presentes (junio, 2014).



Ilustración 108: Una vez en la iglesia, las bandas tocan roncás marchas (junio, 2014)



Ilustración 109: Se saca a los santos para esperar, con ellos, las cero horas del día de su cumpleaños (junio, 2014).



Ilustración 110: Se baila para ellos (junio, 2014).



Ilustración 111: Cantado el Cumpleaños Feliz, los santos reingresan a la iglesia, de espaldas al altar (junio, 2014).



Ilustración 112: La juerga dura hasta que apaguen el generador (junio, 2014).



Ilustración 113: Poca gente se mueve por el pueblo de noche.
Hay más temores que riesgos (y mucho frío) (junio, 2014).



Ilustración 114: Las familias de la iglesia chica reúnen sus vehículos para challarlos (junio, 2013).



Ilustración 115: El esclavo de los santos de la iglesia chica incensa los carros (junio, 2013).



Ilustración 116: Los autos en miniatura son plenamente tratados como autos (¿también son organismo|ambiente?) (junio, 2013).



Ilustración 117: Todos challan sus autos (junio, 2013).



Ilustración 118: Y los de sus parientes (junio, 2013).

"Si challas tu auto, pa'l otro año vas a tener más autos" (notas de campo, junio, 2012).



Ilustración 119: Pequeños (pero poderosos) procesos organismo|ambiente (junio, 2013)



Ilustración 120: También se incensan las billeteras (los autos se compran con dinero) (junio, 2013).



Ilustración 121: Y se challan entre todos (junio, 2013).



Ilustración 122: Y se challan entre todos (junio, 2013).



Ilustración 123: Y se challan entre todos (junio, 2013).



Ilustración 124: Y se challan con todo (junio, 2013).



Ilustración 125: ¿El fabriquero le está dando cerveza en la boca a la camioneta?
(junio, 2013)

"No puede quedar ni un auto sin challar" (notas de campo, junio, 2013)



Ilustración 126: En la iglesia de abajo challan sus carros; en la de arriba, la fabriquera guía una íntima procesión (junio, 2013).

El wake en Ojos San Pedro

Siguiendo con el ensayo fotográfico, haré acá ficción del wake que la familia Ramos Mendoza hace en Ojos San Pedro. Las fotografías cuidan en su orden los tiempos del rito, pero con años mezclados. Esta tradición familiar se mantiene desde el año 2001, acá está contada entre los años 2011 y 2014. Podemos apreciar en ella, quizás más claramente que en el capítulo anterior, la presencia de una estructura básica.

El estudioso agustino Hans van den Berg (2005 [1989]) evidencia una constante que es posible aplicar en la cuenca de San Pedro - Inacalari, aunque su estudio se centra en el "mundo aymara" (expresión y limitación común en los estudios andinos).

Espontaneidad e improvisación siempre están presentes, pero a ellas subyace una "forma de pedir ayuda o colaboración" observada en los Andes y otros lares: introducción (solicitud de ayuda, se pide permiso para entrar en contacto, manifestación de reverencia, se pide disculpas por la molestia), acto central (presentación de la solicitud, ofrecimiento de presentes, compromiso de ayuda), intercambio (conversación, mascar coca) y despedida (reiteración de la solicitud y el compromiso) (van den Berg, 2005: 73 y 78). Esta estructura no se realiza de manera clara y lineal, se vive de maneras múltiples y enmarañadas. Pero esta síntesis de van den Berg facilita la comprensión de las imágenes siguientes. Sobre todo cuando señala que se trata de "pedir ayuda o colaboración", para lo cual encontramos, generalmente, "ofrendas, animales que son sacrificados, comidas y bebidas, coca, música y danzas" usados de maneras diversas "para dar una forma propia a cada rito que se ejecuta" (2005: 73). Agrega además, "con las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales se trata como con los humanos cada vez que se necesita su colaboración y ayuda" (2005: 78).

A mí entender, hablar de naturaleza y seres sobrenaturales, en este caso, aleja de una comprensión cercana de lo que allí sucede, pues exotiza, innecesariamente, las maneras de ser|hacer aquí abordadas. Activar los conceptos de persona no-humana y parentesco podrían explicar mejor la relación entre las familias de estación San Pedro y la propia cuenca de San Pedro - Inacalari, pues el wake es un encuentro familiar.



Ilustración 127: Checha se las ingenia para llegar temprano (junio, 2012).



Ilustración 128: Parte de la familia llega orgullosa en sus enormes máquinas (junio, 2012).



Ilustración 129: A medida que llegan, Checha organiza a los adultos, mientras los niños suben a las laderas (junio, 2012).



Ilustración 130: Caminan entre las casas, por las laderas (junio, 2011).



Ilustración 131: Nieta de Checha vestida como Checha cuenta que vestían sus abuelas (junio, 2014).



Ilustración 132: De sombrero y bufanda,
como indica su abuela
(junio, 2014).



Ilustración 133: Chal cruzado, sujeto con alfiler de gancho, como le enseña su abuela Checha (junio, 2014)



Ilustración 134: Se challa, se pijcha coca, se comparte, se educa la atención de las pequeñas (junio, 2014)



Ilustración 135: Checha se preocupa de que todos luzcan de acuerdo a la costumbre (junio, 2014)



Ilustración 136: Los Payachatas, Mario Mamani, Ojos y (Tomás) Panire (junio, 2011)



Ilustración 137: Por el borde de Ojos, encabezados por la mamá de Checha (junio, 2011).



Ilustración 138: Trote en la iglesia de Ojos (junio, 2011).



Ilustración 139: Se reúnen junto a la mesa (junio, 2011).



Ilustración 140: Checha mira a su madre, mientras su hermano challa saludando a los presentes (junio, 2011).



Ilustración 141: Mario Lozano, nacido a los pies de los volcanes Payachatas, saluda a San Pedro, San Pablo y Panire mallkus (junio, 2011).



Ilustración 142: Checha, con sus manos, hace un hoyo en la tierra frente a la mesa (junio, 2011).



Ilustración 143: Luis Ramos, el Sartén, hermano de Checha, anima a los presentes con su canto alegre (junio, 2011).



Ilustración 144: Así me enteré de su muerte (noviembre, 2011)
(Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10150223161939127>).



Ilustración 145: Se toma nota de los compromisos para el próximo año (junio, 2011).



Ilustración 146: A veces las parejas negocian allí, delante de todos, con qué se comprometerán para el año entrante (junio, 2011).



Ilustración 147: Las niñas hacen sus compromisos para el próximo wake en Ojos (junio, 2014).



Ilustración 148: Se toma en el acta y se registran en vídeo los compromisos para el próximo año (junio, 2014).



Ilustración 149: Comparten, conversan (junio, 2014).



Ilustración 150: Compartir, comunicar (junio, 2014).



Ilustración 151: Compartir, comunicar (junio, 2014).



Ilustración 152: Compartir, comunicar. Se echan hojas de coca en cada cantarito (junio, 2014).



Ilustración 153: La mesa. Ese plato se colocará en el hoyo cavado por Checha (junio, 2014).



Ilustración 154: El Sartén junto a la mesa y algunas cervezas volteadas junto al hoyo (junio, 2012).



Ilustración 155: Más coquita al wake (junio, 2012).



Ilustración 156: Más vinito al wake (junio, 2014).



Ilustración 157: Dos vasitos, para que challe cada pareja que participa del wake (junio, 2014).



Ilustración 158: Circulan lentamente, entre conversaciones y promesas (junio, 2014).



Ilustración 159: En cada cantarito se depositan harinas con la mano contraria a su ubicación (junio, 2014).



Ilustración 160: Dos hombres se alejan del grupo con los cantaritos (junio, 2012).



Ilustración 161: De rodillas ante San Pedro y San Pablo,
en la comisura ocular (junio, 2012).



Ilustración 162: Preparan los cantaritos. Piden, recuerdan.
El viejo le indica al joven (junio, 2011).



Ilustración 163: Un brindis con los cerros frente a la iglesia (junio, 2011).



Ilustración 164: Escuchan (junio, 2011).



Ilustración 165: Y challan a los volcanes (junio, 2014).



Ilustración 166: Cuando regresan saludan como si llegasen de un largo viaje. Ellos transmiten el mensaje que los volcanes les dieron (junio, 2014).



Ilustración 167: Nueve meses de embarazo y a cargo de la parrilla (junio, 2014).



Ilustración 168: Jugando a camionero (como su padre)
(junio, 2014).



Ilustración 169: Challando el vehículo (junio, 2014).



Ilustración 170: Todos challan (junio, 2012).



Ilustración 171: Los niños disfrutan con los cerros (junio, 2011).



Ilustración 172: Se carga con aguayos a los alféreces del próximo año (junio, 2014).



Ilustración 173: Cacharpaya. Mario Lozano de rodillas ante el altar. Checha y Antonio bailan trote. Mario Mamani toca con los Payachatas (junio, 2011).



Ilustración 174: Salen de la iglesia, hacia sus vehículos, en trote (junio, 2011).



Ilustración 175: Se deja todo limpio, se coloca una piedra sobre el hoyo que hizo Checha. Una de sus nietas deja por un momento su chal y su sombrero allí, antes de partir (junio, 2014).



Ilustración 176: Bajando a estación San Pedro (junio, 2011).

Cacharpaya

El mundo es
lo que tú piensas que es
Pero el que piensa
no eres tú.
Alejandro Jodorowsky (2009: haiku 187).

Cacharpaya es, en general, la voz usada para denominar a la despedida o cierre de la festividad. Momento en que las personas se despiden, el entusiasmo se apacigua, se cierran problemas surgidos en la fiesta, se ratifican compromisos realizados en el fragor ritual, mientras las bandas de bronces y las comparsas de lakitas suelen repasar los temas que han estado tocando. Reúno aquí las conclusiones de mi investigación.

Primeramente, una aclaración que se atribuye al pensamiento de Karl Popper: "all knowledge is provisional, conjectural, hypothetical" (Thornton, 2005). Así, todo lo que aquí he presentado y, especialmente, lo que aquí paso a concluir, es una conjetura tentativa y provisoria. Me animo a presentarla pues ya la considero lista para su uso, aunque espero que siga creciendo en otros artefactos.

¿Qué hacen quienes a mediados de junio se encaraman Loa arriba, hasta la cuenca de San Pedro – Inacalari? Hacen familia como despliegue de procesos organismo|ambiente, los cuales requieren de la organización de espacio, tiempo, significado y comunicación entre personas que configuran una constelación familiar de humanos y no-humanos. Su reunión anual no se realiza *en* la cuenca, se hace *con* la cuenca, la cual es paqarina, espacio-tiempo de socialización|sociabilización y pariente.

Paqarina

En el diccionario quechua-español de Jesús Lara aparece "paqar": alborada, crepúsculo matutino, aurora matinal; "paqarichiq", creador, inventor, hacedor, autor, productor; "paqarichiy", crear, concebir, inventar; "paqarin", que se crea, que aparece, que nace; "paqariq", que aparece, se origina, crea o nace de algo o de alguien; "paqarisqa qallariy", partida de nacimiento; "paqari", aparecer, crearse, originarse; "paqarina", antepasado remoto, origen totémico de un linaje - fuente, laguna, peña, cueva- venerado como divinidad menor en el Inkario; e incluso un lugar: "Paqareqtambo", donde se encuentran las famosas ventanas de Tanpu T'oqo, de allí salieron los Cuatro Hermanos Ayar, para

fundar la Ciudad de Qosqo, según la leyenda del posible origen del Imperio Tawantinsuyano. De acuerdo a ella, Manqo Qhapaq y Mama Oqlllo salieron de este lugar liderando diez grupos étnicos o ayllus y partieron con dirección del cerro Wanakawri para tomar el Valle del Qosqo, de condiciones geográficas, ecológicas e hidrológicas excepcionales y tierras excelentes para la agricultura. Los advenedizos sometieron a algunos de los grupos originarios de este valle y desplazaron a otros (AMLQ, 2005: 126). Quiero destacar el carácter genésico de la voz "paqarina" y creo que, tal como Yazmín López (2008) lo usa para referirse al Cuzco actual en tanto lugar de origen sacralizado donde se relacionan el nacimiento (¿de un linaje?) y la muerte, es posible comprender a Ojos San Pedro como la paqarina de la familia Ramos Mendoza y a estación San Pedro como la paqarina de las familias que acuden a la fiesta patronal.

Sólo decir que paqarina es lugar de origen, es reducir teórica y conceptualmente su potencia. Si aceptamos que una familia es un organismo|ambiente entonces la paqarina es parte de ese proceso, es también organismo|ambiente. La familia Ramos Mendoza invierte los movimientos que hiciera durante el siglo XX (de Ojos a Estación, de Estación a Calama), su futuro pasa por moverse hacia su pasado, pues el pasado está adelante⁴⁸. No lo hacen al modo de una involución dentro de un trayecto lineal, sino como otro momento en el incesante despliegue de su proceso organismo|ambiente. Por eso las familias de estación San Pedro cuidan de enterrar allí a sus muertos y les visitan con gran despliegue (ilustraciones 48 a 83). "Paqarina is the term used by ancient andeans to describe the final resting place or final destination of the mallki" (Andrien, 2001). Paqarina es vida|muerte, es donde debemos volver para continuar.

Si bien entre las familias de la cuenca no se usa la expresión "paqarina", me permito pensar y proponer que ellas se relacionan de este modo con Ojos y Estación pues, tal como sucede en idiomas donde no hay palabra equivalente a "música" y que, sin embargo, sus hablantes|pensantes hacen músicas fascinantes (como en aymara y quechua, sin ir más lejos). La aplicación de evidencias, conocimientos o conclusiones elaboradas para un determinado espacio-tiempo de los Andes a otros espacio-tiempos de los Andes, es un recurso exegético es común en la tradición andina (la académica, por supuesto).

48 Corresponde revisar a este respecto la noción "nayra" (ver de Munter, 2007).

Socialización y sociabilización

Entre los mitos de origen que discute Gary Urton (2003: 34 y ss.), destaca uno donde los antepasados emergen del Titicaca con su vestido, con su lengua y con las comidas que iban a comer. Quizás por eso mujeres y niños se visten como cuentan que se vestían abuelos y abuelas ya difuntas (ilustraciones 53, 57, 131 a 135 y otras); todos comen la comida que le gustaba a los antiguos (ilustración 153) y; antes de que la diabetes impidiera a Mario Lozano, viajar de Arica a Calama, traían a Los Payachatas para el wake (ilustraciones 54, 63, 136, 138, 141, 143, 173 y 174), con su canto en lenguas que antes cantaban con la cuenca. Esta agrupación, hace varios años ya, emocionó al padre de Checha en una fiesta en otro pueblo. Para Checha y su familia, su música provoca esa emoción profundamente familiar.

¿Cómo pasa este conocimiento de una generación a la siguiente? ¿Está el conocimiento acunado en nuestras mentes? (Ingold, 2000: 21) Pasar el conocimiento de una generación a la siguiente, es deber|derecho de ambas. No basta con narrar la historia (sea el mito creacional relatado por Urton, la historia de los antepasados contada por Checha o este artefacto), eso sólo sería entregar información. La acumulación de conocimiento no nos hace más conocedores, pues nuestra "knowledgeability" consiste en la capacidad de situar esa información, de entender su significado, dentro del contexto del involucramiento perceptual con nuestros ambientes y, para desarrollar esa capacidad las cosas deben ser mostradas al aprendiz (Ingold, 2000: 21) ¿Se tratará sólo de conocimiento racional? ¿Será el sentimiento también parte de nuestra "knowledgeability"?

Vestirse como los antiguos no es el aprendizaje en sí, eso apenas acompasa el aprendizaje. Lo contrario (pensar que "vestirse de" es "aprender sobre") se asemejaría a disfrazar a los escolares de personajes típicos para que aprendan sobre otras maneras de ser-en-el-mundo, o implicaría considerar a la vestimenta (la comida, la música, etc.) como cierto patrimonio a resguardar. Y esta "(n)ão é uma questão de preservação, mas de perseverança", el problema no es el control tecnológico sino la autodeterminación (Viveiros de Castro, 2007: 259). Mostrar algo a alguien es provocar que esa persona lo perciba, lo incorpore a su experiencia, afine su habilidades perceptuales para develar ciertos significados inmanentes en el proceso organismo|ambiente (Ingold, 2000: 21-22) Entendidos así, en los calvarios, los santos, el wake, etc. subyacen significados que los

niños, las niñas (y el etnógrafo) deben descubrir para brindar mayor claridad y profundidad a su percepción del mundo.

Por eso niños y niñas imitan al tiempo que los mayores educan su atención. Los más viejos señalan aquellos elementos del organismo|ambiente para los cuales deben agudizar sus sentidos, su sentimiento, su pensamiento, su comprensión, su experiencia. Aprenden a construir su ambiente, a organizar cierto espacio y ciertos tiempos, a comunicar ciertos significados. Afinan su habilidad para distinguir, discernir, diferenciar. Adquieren criterios antes que pautas. Incorporan el challar a su manera de ser-en-el-mundo.

Challar, a diferencia de lo planteado en "Notas sensibilizadoras" (página 23 y ss.), si bien se hace con bebidas alcohólicas (ilustraciones 31 a 33, 72, 73, 140, 160 a 166, 169 y 170), se hace también con mistura (ilustración 70), hojas de coca (mezcladas con sangre en la waylancha y con vino el wake) (ilustraciones 43 y 165). Tampoco se challa sólo la tierra, se challan los cuerpos de las llamas, las ovejas (ilustraciones 37 y 39), los de otros humanos (ilustraciones 121 a 124) y, además, cuerpos inorgánicos -término inexacto para este caso- como vehículos (ilustraciones 117 a 119, 125, 169 y 170), tumbas (ilustraciones 72 y 73) y volcanes (ilustraciones 160 a 166). No hay distinción entre entidad animada|inanimada. La challa es la materialidad|movimiento que permite la comunicación entre distintos organismo|ambiente, como lo hacen lágrimas, salivas, sudores y eyaculaciones. Se challa lo que pueda fluir, sobre los organismo|ambiente con los cuales interactuamos, para ser|hacer organismo|ambiente.

Existen otros aspectos multisensoriales de la socialización y la sociabilización que apenas enunciaré acá: la comida (ilustraciones 68, 101 y 142), la música (ilustraciones 2, 58 a 63, 104, 112 y 136), el baile (ilustraciones 54, 60 a 63, 106, 110, 138, 143, 173 y 174), faenar animales (ilustraciones 37 a 47), la imagen fija del finado (ilustraciones 50, 53, 79, 148 y 154), el jardín y la chacra (ilustraciones 17 a 22) la procesión (ilustraciones 6, 84 a 100 y 137) y el peregrinaje (ilustraciones 30, 128 y 176). Todos ellos poseen una materialidad patente que concurre en la construcción del ambiente, en los procesos organismo|ambiente.

Parientes no humanos

En este proceso de socialización, los miembros de las nuevas generaciones se conocen entre sí y a los de las generaciones precedentes. En las challas más ceremoniosas suele mentarse a los volcanes, a los finados, a los antiguos, a los abuelos, a los mallku, como formando un conglomerado de indistinguibles ¿Si son antiguos, son ancestros? La respuesta a esta inquietud queda fuera de este artefacto, pero sí, a diferencia del planteamiento clásico de los estudios andinos, donde estas acciones y gestos corresponden a cultos, sacrificios o veneraciones, quiero plantear acá que se trata de cariños, cuidados, atenciones, regalos y regalones propios de la vida familiar.

Corresponde retomar algunas reflexiones: toda persona es un organismo (Ingold), la distinción animado|inanimado es irrelevante para este caso (Ingold), toda persona tiene agencia social (Gell) y el agente social necesita de materialidad para ser efectivo en los Andes (Bray).

El plato de comida se entierra frente a la mesa en el wake de Ojos (ilustraciones 142 y 153) ¿La tierra come lo mismo que nosotros? Sí, es tratada como una persona. O, quizás, son varias personas: almitas, antiguos, Pachamama, etc. ¿Son distintos nombres para una misma persona|organismo|ambiente o es un organismo|ambiente que es varias personas a la vez? Futuras investigaciones podrían abordar estas inquietudes.

El wake se entrega al San Pedro y el San Pablo (ilustraciones 160 a 166) ¿Alcanza físicamente la mezcla contenida en el cántaro el cuerpo de alguno de esos volcanes? No ¿Es esto condición necesaria para que ellos reciban el wake? No. La comunicación se sostiene en el gesto de arrojar el contenido de los cántaros en dirección a ambos, de rodillas, mirándolos, hablándoles, escuchándoles. Los hombres que salen con los jarros, los recipientes propiamente tales, su contenido y los volcanes poseen una materialidad innegable, perceptible e irrevocable. Toda esa materialidad permite la comunicación entre personas: dos hombres como representantes de la familia reunida en Ojos (o de las familias reunidas en Estación) y dos volcanes como representantes de la parentela no-humana.

¿Los hombres representan a la familia reunida o, en ese momento-lugar, son la familia reunida? ¿Los volcanes representan a la parentela no-humana o, en ese momento-lugar, son la parentela no humana? Planteo esto porque si aceptamos la disociación entre persona y sustrato biológico, también podríamos pensar que una misma persona puede

tener varios cuerpos (humanos o no, orgánicos o no). Estas preguntas requieren de una exploración más acabada. De momento puedo decir que el cierre del wake confirma la conjunción de la constelación familiar: toda la parentela se ha reunido, en un mismo espacio-tiempo, a organizar significados y comunicaciones.

Socializar con el ambiente como pariente

¿Qué implicancias puede traer criar y ser criado como parentela de la cuenca? ¿Cómo se articula esto con la educación formal y otros aprendizajes desarrollados en espacio-tiempos diferentes? ¿Cómo se conlleva esta cuando se trabaja para la misma minera, geotérmica o eólica que considera a la cuenca una fuente inerte de recursos naturales? Dilemas de la inter-multi-transculturalidad que desbordan este artefacto.

Claramente, socializar con la cuenca como pariente no es lo ideal, ni racional, ni normal dentro de la modernidad (por muy tardía o posterior que sea). Además, las familias de la cuenca de San Pedro – Inacalari también residen en Iquique, Calama, Antofagasta y otras ciudades. Sus proyectos de vida coexisten con otros más o menos cercanos a la expectativa hegemónica, dentro de un proyecto nacional que busca caminos que acerquen a los países (considerados) desarrollados, aferrado a un sueño global ajeno que mueve a producir (de manera desigual) para el beneficio de aquellos a quienes se busca emular.

Estas familias son un hábil residuo que mantiene su proceso organismo|ambiente activo. Han ampliado su espacio-tiempo de residencia al saberse sin agua, sin combustible y sin alimento, siguiendo una manera de ser-en-el-mundo compartida hace miles de años. Desplazaron sus cotidianos hacia fuera de la cuenca, pero siguen viviendo con ella. Es un pariente que van a visitar, tal como visitan a sus muertos, tal como se reúnen entre ellos. En este sentido, al atender a la descendencia, la residencia y los vínculos interpersonales fundamentales cabe hacer varias ampliaciones. Primero, de nuestra propia comprensión del parentesco a partir del estudio de cómo otros hacen parentesco y con quién lo hacen; segundo, que dicho “quien” también puede estar más allá de la humanidad y los entes animados; tercero, que los estudios territoriales incorporen otras nociones de ambiente y hagan propias preguntas tales como ¿Qué relación de p|maternidad existe entre el ambiente y nosotros? Si la paternidad implica i) contribución material a la existencia y subsistencia (con agua, llareta, animales, etc.) y/o ii) una identidad social específica con

derechos y obligaciones (como los gentilicios, nacionalidades, etnias, etc.). Si la maternidad no conlleva sólo genética y parición, sino también (o como alternativa) crianza y socialización ¿Acaso la cuenca no participa en la incorporación a la experiencia y en la agudización de las habilidades perceptuales? Se trata de provocaciones para un estudio territorial, por ejemplo, de la noción "Pachamama" que sobrepase su conceptualización actual de "deidad exclusivamente femenina, sin relación con ninguna divinidad masculina, diosa de la fertilidad agrícola andina, al modo de una Démeter mediterránea, madre generosa, bondadosa y protectora" pues se trata de "un cliché, creación de diversas fuentes, y extremadamente ideologizada" (Martínez S., 2001: 138) para buscar comprenderla desde el hacer, desde la organización espacial y otras líneas. Así también otras temáticas podrían ser (re)visitadas.

Hacer como herramienta de investigación

El concepto "hacer" hace posible superar la poderosa dicotomía naturaleza|cultura. Señalo que es poderosa por cuanto hemos sido criados atentos a ella, aprendimos a (re)crearla constantemente, de allí que en nuestras investigaciones sea fácil encontrarla. Nos cabe guiar nuestra atención más allá de esa dualidad (y otras), para acercarnos a una comprensión menos cierta pero más profunda de la existencia humana y de la vida| mundo. Hemos de estar atentos a lo que otros seres hacen y a lo que nosotros hacemos. Es la experiencia la única manera de construir un conocimiento situado en el mundo.

Desde allí he buscado "fazer com que a sociedade ou o grupo de onde vem a antropologia seja tão antropologizável quanto os demais" (Viveiros de Castro, 2007: 207) soñando que este artefacto llegue a manos de algún tomador de decisiones, que se halle (o pueda ser) estremecido por la necesidad de trabajar por un diversidad socioecológica -como diría Jonathan Barton- o socioambiental -como diría Sonia Reyes-. Una diversidad no plural (una variedad comandada por una unidad superior) sino múltiple (una variedad compleja intotalizable) (Viveiros de Castro, 2007: 258). Una diversidad que nos permita pasar de un nosotros exclusivo y excluyente a un nosotros inclusivo (Rivera Cusicanqui, 2010: 55), una que no excluya al ambiente en ese "nosotros" (Viveiros de Castro, 2007: 257), pues todos somos organismo|ambiente en pleno y constante despliegue (Ingold, 2000).

Por último, a modo de anécdota reflexiva que guarda implicancias mayores, haciendo esta investigación me hice pariente. Ahora soy hijo de Miguelina Ramos, sus nietos me

consideran un tío más, y este 2015 seré padrino del vestido de novia de Norma Mamani, futura esposa de Mario Mamani, hijo de la Checha. La madrina del atavío será Rosa Anza, nuera de Checha. Entraré vía compadrazgo a los Ramos Mamani. Por su parte, Mario, Norma y Rosa serán compadre|comadre con los Mora Mazzei. En el hacer pasé a ser| hacer familia con ese organismo|ambiente que llamamos cuenca de San Pedro – Inacalari.

Glosario

Challar Arrojar, en cantidades equivalentes a un sorbo, un puñado o una pizca, alguna cosa que pueda fluir (polvos, hojas, líquidos, etc.) sobre algo|alguien a modo de interacción para ser|hacer (con dicha entidad). Generalmente se realiza entre personas.

Circumpuñena Nombre dado al espacio-tiempo ubicado alrededor de Puno.

Cueca Ritmo y baile declarado como tradicional de Chile a fines de la década de 1970.

Cuentero Quien usa su labia y pluma para crear cuentos (ficciones) y así conseguir su objetivo.

Cumbia Ritmo sabroso de origen afrocolombiano.

Fabriquera|o Dueño la iglesia y esclavo de los santos. En estación San Pedro hay dos. El de la iglesia chica heredó el cargo de su suegro; la de la iglesia grande, de su padre.

Jallalla Aquello que queremos va y no va a suceder, pero trabajaremos para conseguirlo. Se usa como "¡salud!" cuando se hace un brindis.

Llaretal (o yaretal) Espacio-tiempo donde viven llaretas.

Llaretero (o yaretero) Que recolecta llareta para su comercialización.

Markamasi Posible término de parentesco que designa a quien comparte lugar de nacimiento con ego.

Mallku Persona principal, autoridad, alguien de alta jerarquía.

Pachamama Entidad masculina|femenina, poderosa y ambigua, sobre|con la cual vivimos.

Paqarina Espacio-tiempo donde se engendran y nutren la vida y la muerte.

Pasante Quien "pasa" la fiesta, también llamado "alférez". Generalmente se trata de una pareja de pasantes que, con el apoyo de familiares y amigos, se ocupa del financiamiento y producción logística de la celebración.

Pujllu En quechua, "retribución del trabajo en bebida o comida". Voz usada para llamar al agujero tras la iglesia grande y al hoyo que Checha hace con sus manos en la mesa del wake en Ojos.

Taquirari Ritmo romántico, con baile íntimo en pareja, de amplia difusión en los Andes Sur.

Trote Ritmo alegre. Las parejas lo bailan formando una hilera o un círculo en constante movimiento.

Trailero Que maneja un camión de este tipo. De allí también viene "trailear".

Wake Nombre dado al rito y los cántaros que participan en él. Dichos recipientes son llenados de manera progresiva y colectiva, por un grupo humano que se reconoce como tal. Se echan allí, con las manos o con la ayuda de otros continentes de menor tamaño: harinas, hojas de coca, vino y otros. Cuando se consideran listos, dos hombres salen del recinto mientras todo el resto espera en calma a que ellos challen el contenido a los cerros y traigan su mensaje.

Wasipichay Festejo por la inauguración de una casa (voz ecuatoriana, similar al "tijerales" del Chile central).

Wylancha Matar un animal (oveja, cordero o llamo), recibir su sangre en un cuenco, mezclarla con hojas de coca (a veces con azúcar refinada) y challar el contenido. El animal se aprovecha por completo.

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas (1997). *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*. Madison, WI, Estados Unidos: University of Wisconsin Press.
- Academia Mayor de la Lengua Quechua. (2005). *Diccionario Quechua – Español – Quechua* (2ª ed.). Cusco, Perú.
- Aguilera Valpuesta, Francisco J. (2003). *Comunidades virtuales y construcción de la identidad. Una antropología del ciberespacio. El caso de la Comunidad El Rincón Chileno*. (Memoria de magíster inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Aldunate, Carlos, José Berenguer, Victoria Castro, Luis Cornejo, José Luis Martínez y Carole Sinclair. (1986). *Cronología y asentamiento en la región del Loa Superior*. Santiago: Universidad de Chile.
- Alvarado, Margarita y Carla Möller (2009). Dentro y fuera de cuadro. Representación y alteridad en la fotografía de indígenas de Chile. *Revista Chilena de Antropología Visual*, N°14, 1-41, UAHC, Santiago de Chile. Recuperado de http://www.rchav.cl/2009_14_art01_alvarado_&_moller.html
- Andrien, Kenneth (2001). *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*. University of New Mexico Press.
- Arnold, Denise (comp.) (1998). *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: ILCA & CIASE.
- Denise Arnold, Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita (1992). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, Bolivia: HISBOL/ILCA.
- Banks, Marcus (2007). *Visual Methods in Social Research*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage publications.
- Barnard, Alan (2000). *History and theory in anthropology*. Cambridge University Press.
- Barnard, Alan (2005). Rules and prohibitions: the form and content of human kinship. En Tim Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, (1ª ed., pp. 783-812). London, New York: Routledge.
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press.

- Bengoa, José (2004). *La memoria olvidada*. Santiago de Chile: Publicaciones del Bicentenario.
- Berenguer, José (2004). *Tráfico de Caravanas, Interacción Interregional y Cambio Cultural en la Prehistoria Tardía del Desierto de Atacama*. Santiago de Chile: Sirawi.
- Bertonio, Ludovico (2011) [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, Bolivia: Radio San Gabriel e Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas – Amazónicas.
- Blumer, Herbert (1931). Science Without Concepts. *American Journal of Sociology*, Vol. 36, No. 4 (Jan., 1931), 515-533.
- Boas, Franz (1889). On Alternating Sounds. *American Anthropologist*, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1889), 47-54.
- Boas, Franz (1911). *The Mind of Primitive Man*. Norwood, MA: MacMillan .
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer (1977). *Andean kinship and marriage*. Washington: American Anthropological Association.
- Boman, Eric (1908). *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. París: Imprimerie Nationale.
- Borie, César, Andrés Fortunato, Gerardo Mora y Juan Solar (2007). "Los Payachatas llegan ya...". *Revista Chilena de Antropología Visual*, Nº10, 189-206, UAHC, Santiago de Chile. Recuperado de http://www.rchav.cl/2007_10_etn02_borie_et_al.html
- Bray, Tamara (2012). Ritual commensality between Human and Non-Human Persons: Investigating Native Ontologies in the Late Pre-Columbian Andean World. *Journal for Ancient Studies*, Special Volume 2, 197-212.
- Castillo, Gerardo (1999). Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes. *Anthropologica* 17, 187-204. Lima: PUCP.
- Castro, Victoria y Varinia Varela [eds.] (1994). *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Santiago de Chile: Kuppenheim y Cía.
- Clifford, James (1986). Introduction: Partial Truths. En Clifford & Marcus [eds.] *Writing Culture*, 1-26, University of California Press.

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago, Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.

Corporación Nacinal Indígena (s.f.). *Primer informe. Levantamiento de información pueblo de San Pedro Estación*. San Pedro de Atacama: Oficina de asuntos indígenas.

Concha Lagos, José Pablo (2004). Más allá del referente, fotografía. *Colección Aisthesis "30 años"*, número 3, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile.

de Munter, Koenraad (2007). *Nayra: Ojos al sur del presente*. Oruro, Bolivia: CEPALatinas.

de Munter, Koenraad (2010). Tejiendo Reciprocidades: John Murra y El Contextualizar Entre Los Aymara Contemporáneos. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 42 (1), 247–255.

de Sousa Santos, Boaventura (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Eds. Trilce.

Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Edwards, Elizabeth (ed.) (1992). *Anthropology and Photography 1860-1920*. Yale University Press.

Errázuriz, Tomás y Rodrigo Booth (2012). *Luis Ladrón de Guevara. Fotografía e industria en Chile*. Santiago de Chile: Pehuén.

Farinelli, Franco (2011). Why America is called America. En Daniels, Stephen, Dydis DeLyser, J. Nicholas Entrikin y Douglas Richardson (eds.) *Envisioning Landscapes, Making Worlds*. London y New York: Routledge.

García, José Alberto (1968). *El Loa superior. Estudio de las características físicas del paisaje*. (Memoria de título inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.

Gell, Alfred (1998). *Art and agency. An anthropological theory*. Clarendon Press, Oxford University Press.

Good, Anthony (2012). Kinship. En Ian Barnard & Jonathan Spencer (eds.) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2ª ed., 396-403). Routledge.

Gundermann (2013) Los quechuas y sus relaciones interétnicas. En John Durston (coordinador general) *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales* (1ª ed., 73-79). PNUD.

Gundermann, Hans y Héctor González (1993). *Estudio de diagnóstico. Comuna de Ollagüe*. Manuscrito inédito.

Gundermann, Hans y Héctor González (2009a). Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungará*, Vol. 41, No 1, 113-164. Universidad de Tarapacá-Facultad de Ciencias Sociales Administrativas y Económicas.

Gundermann, Hans y Héctor González (2009b). Sujetos sociales andinos, antropología y antropólogos en Chile. *Alpha*, No. 29, 105-122, Osorno (Chile), Universidad de los Lagos.

Haber, Alejandro (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo). *Revista Chilena de Antropología*, 0(23). doi:10.5354/0719-1472.2011.15564

Hallam, Elizabeth y Tim Ingold (2014). Making and growing: An introduction. En E. Hallam y T. Ingold (eds.), *Making and growing. Anthropological studies of organisms and artefacts* (1ª ed., 1-24). Reino Unido: Ashgate.

Hannerz, Ulf (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras – chave da antropologia transnacional. *Mana* 3(1),:7-39.

Hartley, James (2012). New ways of making academic articles easier to read. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, Vol. 12, No 1, 143-160.

Henríquez Barahona, Jeanette (2008). *Transformaciones ecológicas y socioculturales en comunidades mapuche del sur de Chile, enfrentadas a monocultivos forestales: una etnografía en Curaco Trañi Trañi*. (Tesis de magíster inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile.

Hodge , W. H. (1960). Yareta: Fuel Umbellifer of the Andean Puna. *Economic Botany*, Vol. 14, No. 2 (Apr. - Jun., 1960), 112-118.

Hyland, Ken (2002). Authority and invisibility: authorial identity in academic writing. *Journal of Pragmatics* 34, 1091–1112.

Imilán, Walter (2003). *La ciudad invisible: intromisión de la antropología en la relación entre la experiencia espacial y la identidad*. (Tesis de magíster inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile.

Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Ingold, Tim (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69–92. The British Academy 2008.

Ingold, Tim (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce y UDELAR.

Ingold, Tim (2013). *Making*. London and New York: Routledge.

Işık Taş, Eda (2010). "In this paper I will discuss...": Current trends in academic writing. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 3, 121–126.

Jociles, María Isabel y Fernando Villaamil (2008). La duplicación de funciones y prácticas de parentesco como estrategia para la construcción de la paternidad/maternidad en las familias reconstituidas. *Anthropologica*, año XXVI, 26, 63-85.

Jodorowsky, Alejandro (2009). *Poesía sin fin*. España: Huacanamo.

Leinaweaver, Jessaca (2008). *The circulation of children*. Duke University Press.

Lévis-Strauss, Claude (1955). *Tristes tropiques*. París: Plon

Lévis-Strauss, Claude (1975) *La voie des masques*. Genève, Albert Skira

Llagostera, Agustín (2010). Retomando los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical". *Chungará*, vol.42, n.1, 283-295.

Llobera, Josep (1990). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.

López, Yazmín (2008). *El Cusco, paqarina moderna*. Fondo editorial UARM.

Lowie, Robert (1985) [1937]. *Historia de la Etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Malinowski, Bronislaw (1915). *The Trobriand Islands*. London: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton.
- Mamani, Mario (2008). *Estudio histórico de la comunidad indígena quechua pueblo estación San Pedro*. Manuscrito inédito facilitado por el autor.
- Martínez, José Luis (1985). La formación del actual pueblo de Toconce, s. XX. *Chungara* 15, 99-124.
- Martínez, José Luis (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo*. Chile: DIBAM.
- Martínez, José Luis (2005). *La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (para continuar un debate)*. Ponencia presentada en el Primer Simposio de Pensamiento Andino, Cuenca, Ecuador.
- Martínez, José Luis (2010). "Somos resto de gentiles": El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios atacameños*, 39, 57-70.
- Martínez, José Luis (2011). *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: DIBAM y PUCP.
- Martínez S., Gabriel (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, tome 69, 85-115.
- Martínez S., Gabriel (1987). *Una mesa ritual en Sucre: aproximaciones semiótica al ritual andino*. La Paz: Hisbol-ASUR.
- Martínez S., Gabriel (1998). *Justicia comunitaria 6. Sobre brujos y lik'ichiris. La creación cultural del horror*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, editorial Sierpe.
- Martínez S., Gabriel (2001). Saxra (diablo) / Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalqa. *Estudios Atacameños*, núm. 21, 133-151.
- McGranahan, Carole (2014). *What is Ethnography? Teaching Ethnographic Sensibilities without Fieldwork*. *Teaching Anthropology*, vol. 4, 23-36.
- Mege, Pedro. (2009). Viviendo en el mundo material: Fotografías de indígenas del Desierto de Chile. *Aisthesis*, 46, 178-200.

- Métraux, Alfred (1925) De la méthode dans les recherches ethnographiques. *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 23/24: 266-290.
- Molina, Raúl (2005). *El río Loa: Reparto, usos y conflictos por el agua en el desierto de Atacama*. Informe final proyecto Visión social del agua. Manuscrito inédito.
- Mora, Gerardo (2009). *Eric Boman. Aislamiento, etnografía y fotografía en la antropología del Norte Grande de Chile*. (Memoria de título inédita). Universidad de Chile.
- Morin, Edgar (2009) [1977]. *El método*. Madrid: Cátedra
- Murdock, George (1949). *Social Structure*. MacMillan: New York
- Murra, John (1974). *Los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes*. Ponencia presentada en el Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Trujillo, Perú.
- Needham, Rodney (2007). *Ideas ejemplares o los requisitos de una etnografía convincente*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA, Universidad de Buenos Aires.
- Needham, Rodney (2011). Kinship fundamentals. En R. Needham (ed.), *Rethinking kinship and marriage*. Londres: Routledge.
- Nielsen, Axel (2006). Estudios internodales e interacción interregional en los Andes circumpuneños: Teoría, método y ejemplos de aplicación. En H. Lechtman (ed.). *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas en los Andes Sur Centrales* (1a ed., pp. 29-62). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Institute of Andean Research.
- Nielsen, Axel (2011) El tráfico de caravanas entre Lípez y Atacama visto desde la cordillera occidental. En Lautaro Núñez y Axel Nielsen (eds.), *En Ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino* (1ª ed., pp. 83-109). Argentina: Encuentro Grupo Editor
- Ortiz, Alejandro (1989) La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. *Anthropologica*, año VII, número 7, 136-170. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pavez Moreno, Camila (2012) Transformaciones territoriales y socio-económicas del sector pesquero de Chiloé : salmonicultura y nuevos pescadores. (Tesis de magíster inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Pink, Sarah (2006). *Doing visual ethnography*. Londres, Reino Unido: Sage.
- Pink, Sarah (2009). *Doing sensory ethnography*. Londres, Reino Unido: Sage.
- Quiroz, Daniel (2007). La casa de lobos marinos en Isla Mocha: ¡Sólo para valientes! (Esto no lo dijo un lobo). En Quiroz (ed.) *Etnografías mínimas*, (1ª ed., pp. 39-45). Santiago.
- Rapoport, Amos (2005). Spatial organization and the built environment. En Tim Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, (1ª ed., pp. 460-502). London, New York: Routledge.
- Riso Patrón, Luis (1924). *Diccionario jeográfico de Chile*. Santiago, Chile: Imprenta Universitaria.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*. Tinta Limón editores.
- Romo Marty, Marcela (2003). *Descentrando la geografía: etnogeografía de las tierras altas de la II Región*. (Memoria de magíster inédita). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Sanhueza, Cecilia (2011). Atacama y Lípez. Breve historia de una ruta. Escenarios históricos, estrategias indígenas y ritualidad andina. En Lautaro Núñez y Axel Nielsen (eds.), *En Ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino* (1ª ed., pp. 313-319). Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Saire, José; Segovia, Wilson y Mondaca, Carlos (2008). *Tomás Paniri. Desde Aiquina a Ckalama*. Iquique, Chile: Oñate Impresores.
- Sendos-Ifarle (1982). *Estudio de nuevas fuentes de agua potable para el abastecimiento de las ciudades de Antofagasta, Calama, Tocopilla, Pampa Salitrera, y diagnóstico de la infraestructura existente (II Region)*. Estudio preliminar. Memoria general. Manuscrito inédito.
- Schensul, Stephen, Jean J. Schensul y Margaret Le Compte (1999). *Essential ethnographic methods. Observations, interviews and questionnaires*. Reino Unido: AltaMira.
- Schensul, Jean J. y Margaret LeCompte (2013). *Essential ethnographic methods: a mixed methods approach*. AltaMira Press.

Schneider, David (1984). *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Taussig, Michael (2013) [2005]. *Mi Museo de la Cocaína*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Thin, Neil (2012). Environment. En Ian Barnard & Jonathan Spencer (eds.) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2ª ed., 231-234). Routledge.

Thornton, Stephen (2005). Karl Popper. En Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado en <http://plato.stanford.edu/entries/popper>

Toren, Christina (2012). Socialization. En Ian Barnard & Jonathan Spencer (eds.) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2ª ed., 646-649). Routledge.

Turino, Thomas (1983). The Charango and the "Sirena": Music, Magic, and the Power of Love. *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, Vol. 4, No. 1 (Spring - Summer, 1983), 81-119.

Turino, Thomas (1999). Signs of Imagination, Identity, and Experience: A Peircian Semiotic Theory for Music. *Ethnomusicology*, Vol. 43, No. 2 (Spring - Summer, 1999), 221-255.

Urrestarazu H. (2014). Social Autopoiesis?. *Constructivist Foundations* 9(2), 153-166. Consultado en <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/2/153.urrestarazu>

Urton, Gary (2003) [1999]. *El pasado legendario. Mitos Incas*. España: Akal.

Varela F. J., Maturana H. R. & Uribe R. (1974). Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems* 5 (4), 187-196.

Vasco, Luis (2007). Así es mi método en etnografía. *Revista Tabula Rasa*, número 6, 19-52.

van den Berg, Hans (2005) [1998]. La tierra no da así nomás. *Ciencia y cultura*, N°15-16, agosto. Universidad Católica Boliviana.

Viveiros de Castro, Eduardo (2007). *Encontros*. Brasil: Azougue.

Viveiros de Castro, Eduardo (2011). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAC & NAIFY.

Yáñez, Nancy y Raúl Romero (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Apéndice: Planificación territorial y epistemología organismoambiente

Este apartado corresponde a un apéndice, en el rigor léxico de la palabra, es un adjunto, un añadido al artefacto denominado tesis, del cual es parte accesoria y/o dependiente. Es decir, no ha sido creado para su comprensión autónoma, ni es autoexplicativo.

Busca responder al tercer requerimiento de la comisión de defensa, el cual es: "Incorporar al final de la tesis una discusión sobre la pregunta ¿Cómo hacer planificación territorial desde la epistemología "organismo-ambiente", y cómo se aplicaría en la problemática específica trabajada?".⁴⁹

Para ser coherente con la epistemología "organismo-ambiente", iniciaré el desarrollo de esta discusión tomando algunos planteamientos de Tim Ingold, de cuya lana me he servido para tejer varios argumentos a lo largo de este artefacto.

"Lo que llamamos planificación es un tipo de ensayo", se trata de un recurso para la acción, "pero la acción no está determinada por el plan", más bien la planificación es como una lista de verificación para ver si se sigue buen rumbo (Ingold, 2012: 80). De allí que la planificación pueda ser entendida como un ensayo al cual podremos acudir, de vez en cuando, para revisar si estamos moviéndonos por el rumbo establecido.

Ahora bien, el término "planificación territorial" se muestra como contradictorio, en tensión o, al menos, incompleto, ante una epistemología organismo|ambiente.

Una de las decisiones, que debí tomar al inicio del proceso que culmina con esta artefacto, fue qué concepto usar dentro del conjunto conformado por "territorio", "paisaje", "medio ambiente", "ambiente", "naturaleza", "lugar", "entorno", etc. Y todos ellos parecen -por una mera cuestión de gusto y opinión- exteriores a las familias de la

⁴⁹ La primera observación fue "explicitar el uso de fotografía" y "relacionar el ensayo fotográfico con el cuerpo del texto" pues, si bien parece innecesario justificar la pertinencia de la fotografía dentro de una investigación cimentada en la antropología, dado que es parte de su ser|hacer desde sus orígenes, y aún cuando la versión presentada para defensa contenía una argumentación al respecto, parte de la comisión consideró que este artefacto no se ajustaba a los cánones de una tesis, principalmente por los capítulos concebidos como ensayos fotográficos. Ahora, este artefacto, se convierte en otro antecedente más para la participación de la fotografía, como "escritura", en futuras tesis.

La segunda pedía "buscar mayor coherencia epistémica", es decir, aclarar el marco de referencia teórico, por cuanto presentaría "algunas referencias muy lejanas entre sí". Aquí, reconozco mi dificultad escritural para compartir con los lectores ensambles de piezas que en mi cabeza|corazón parecen evidentes. En esta versión intenté ser más claro y explícito.

Recibí ambas indicaciones, junto a la tercera, por escrito, el 14 de mayo de 2015.

cuenca: de la casa para afuera, de la ropa para afuera, de la piel para afuera. Y, aunque ese "afuera" pudiera llegar a los confines del universo era necesario implicar, teóricamente, dos aspectos del hacer familia que no aparecen divididos en la evidencia reunida durante el trabajo de campo. Por un parte, la propia corporalidad, tanto de las personas humanas como de las personas no humanas. Por otra parte, la dificultad para evidenciar fronteras, divisiones o límites rigurosos entre dichas corporalidades y personalidades ¿Dónde empieza|termina el volcán si el contenido del wake (no) lo alcanza? La respuesta a esta pregunta es irrelevante al momento de intentar comprender las maneras de hacer familia en la cuenca de San Pedro – Inacalari y, por lo tanto, tal distinción también lo es, en el marco de una epistemología organismo|ambiente y, una planificación territorial enmarcada en ella, debiera considerar esta indistinción.

Se hace pertinente usar conceptos que aúnen aquello que la modernidad descuajó. Philippe Descola, señala que, hasta antes de iniciado del siglo XVII, la naturaleza era "una disposición unificadora de las cosas más dispares" que luego se convirtió "en un dominio de objetos gobernados por leyes autónomas", un "telón de fondo" para el despliegue de "la arbitrariedad de las actividades humanas" (Descola, 2012: 15). Si bien sus dichos son ciertos para Europa (y sólo cierta Europa, por cuando el autor ubica la muerte de Montaigne como hito que precede a este quiebre), se trata de una manera de ser-en-el-mundo afiliada genealógicamente con aquella que hoy, en América, pregunta por la planificación territorial.

Y, dado que, este artefacto es plenamente moderno, pues fue hecho en una abadía de la modernidad: una universidad, en el sentido europeo posindustrial de la palabra, carente -por definición y como todas- de la universalidad cuya etimología latina pretende y, su hacedor, fue formado en la disciplina considerada como punta de lanza de la modernidad desde sus inicios (tanto de los inicios de la antropología como los de la propia modernidad), cabe responder haciendo explícito el corte, entre organismo y ambiente, que ella ha inscrito en nuestras maneras de ser y hacer. A modo de confesión personal, he de reconocer que me cuesta pensar|sentir al organismo como indivisible del ambiente, a pesar de la gran cantidad de evidencia que he reunido para sostener este argumento|sentimiento.

De allí que “organism plus environment”, noción tomada de Gregory Bateson por Ingold -que me permití traducir como organismo|ambiente- parece una buena opción conceptual, en tanto invita a pensar cada organismo como ambiente y cada ambiente como organismo. En pocas palabras, se trata de entender el mundo en términos de procesos activos, que están sucediendo e involucrándose entre ellos, de manera incesante.

En consecuencia, el territorio ya está teóricamente incorporado en la epistemología organismo|ambiente y, por ende, cabría discutir las características de una planificación organismoambiental -si se acepta este neologismo.

Una planificación organismoambiental debería, al menos intentar, evitar lo que Edgard Morin denomina pensamiento simplificante (2009 [1977]: 35), es decir, debe asumir que no siempre podemos entender ni absorber en ideas la realidad, que tampoco podemos encerrarla en un orden coherente sin posibilidad de desborde y que no podemos desechar lo extraño, lo irreductible y el misterio, por cuanto ellos son también parte de la vida, del mundo, de nuestra realidad.

Tomemos como ejemplo el Censo realizado en Chile, el cual provee “información vital” para el sector público, “responsable de diseñar políticas públicas con el objeto de atender en forma eficiente las necesidades del país”, y para el sector privado, “en la toma de decisiones”⁵⁰. El cuestionario censal aplicado el año 2012 recogía, con las siguientes alternativas, datos de vivienda:

1. La vivienda está:
 - a. Ocupada.
 1. Con moradores presentes.
 2. Con moradores presentes ya censados.
 3. Con moradores ausentes.
 - b. Desocupada.
 4. Con uso temporal.
 5. Dispuesta para arriendo.
 6. Abandonada/cerrada.
 7. Otro.

50 “¿Qué es el Censo?” en <http://www.censo2017.cl/>

Recordemos que Luis Riso Patrón indica, a comienzos del siglo XX, que en Ojos San Pedro existía apenas “una casa de murallas de piedras sueltas i un corral” (1924: 816). Quienes encontraron esa casa encontraron lo que ellos consideraban una casa. Ante las alternativas del Censo, si éste se realiza en un momento en que el pueblo hayan pocas personas ¿Qué registrará? ¿Casas abandonadas y cerradas? ¿Qué implica ocupar una vivienda? ¿Qué implica morar en ella? Cuando las familias de Estación San Pedro y Ojos no están en dichas localidades dejan tapiadas sus casas, para proteger lo que en ellas hay, tanto de la tierra que el viento suele levantar como de posibles usurpadores de pequeña escala ¿Cómo será entendida esta evidencia por los censadores? ¿Le permite su instrumento registrar una idea que, tal vez, escape a su realidad y, muy probablemente, sea ajena a quienes lo elaboraron? ¿Qué espacio para la incoherencia y el desborde tiene?

Pueblos que sólo “viven” para la fiesta anual hay muchos en el Norte Grande ¿De qué manera la planificación territorial podría incorporar su constante vitalidad, por incipiente que a veces parezca cuando es medida con herramientas hegemónicas y centralizadas? El propio Censo habla de “las necesidades del país”, una entelequia capaz de anular la vida de minorías sensibles o de grupos marginales que entren en contradicción con esa gran comunidad imaginada (en el sentido dado por Benedict Anderson).

Una planificación organismoambiental debería implicar a personas humanas y no humanas, con especial atención al fluir de los procesos. Para la problemática específica abordada en este artefacto, esto es, la socialización de personas humanas con la cuenca de San Pedro – Inacaliri a través de relaciones de parentesco, tal planificación debiera atender a la constante creación de una familia entre dicha cuenca y familias humanas.

El ejercicio de ficción que supone imaginar una planificación territorial organismoambiental para el ser|hacer familia con la mencionada cuenca es muy atractivo. Pero hacerlo en este artefacto, bajo mi autoría, de manera académica, sería acercarse a aquello que he buscado cuestionar en este artefacto. Para “tomar distancia” (en el sentido dado por Boaventura de Sousa), esta planificación organismoambiental debiera ser realizada en conjunción con las familias aquí aludidas. Este artefacto busca ser un puente, o al menos parte de un puente, entre los modos de ser|hacer academia y los modos de ser|hacer familia. Se trata de un puente, en plena construcción, que es también un proceso.

Como guías para la planificación, en términos generales y particulares, recojo de este artefacto los siguientes puntos:

Así como el relato de la expoliación, que yo quería contar, no era el que la gente de estación San Pedro y Ojos San Pedro narraba con su organización espacios, tiempos, significados y comunicaciones, que hablaba de su manera de ser|hacer familia (ver página 2), se hace necesario identificar cuáles son los procesos vitalmente relevantes en cada espacio-tiempo.

Tales procesos suelen tener ser comprendidos, percibidos, distinguidos si hay un acompasamiento con la experiencia de las personas, la sabiduría de sus antepasados, su sentido común (el menos común de los sentidos) y/o su intuición (ver página 6), es decir, hay que acoplarse a los movimientos propios del proceso, sin forzarlo a asemejarse a otros antes formalizados para lograr cierta inteligibilidad que es necesaria para nosotros, no para su devenir.

Lo contrario, implicaría acompasarse con el colonialismo, la dominación y la explotación, antes que con el proceso que deseamos visibilizar (tanto para nosotros como para otros) (ver página 12).

Y, dado que se buscan procesos desconocidos, no existe una receta para encontrarlos, hay que ejercitar (ver página 14) hasta lograr acompasarse con ellos. Pues, dado que "ambiente" es un término relativo a para quién existe tal o cual ambiente, no basta con identificar ese quién, sino que corresponde distinguir sus distinciones, comprender su comprensión, evidenciar esa relativa relación con "su" ambiente (ver página 15). Lo cual se hace patente en las maneras en que cada quien hace y es hecho por dicho ambiente.

Por ello, es también ineludible, problematizar la (condición y) noción "etnia" ¿Hasta qué punto es necesario, para el poder central, que los indígenas se adscriban a una y solo una de las etnias reconocidas por dicho poder? ¿Qué relevancia tiene en la vida de los indígenas, además de la que recibe del poder central? Las etnias también pueden operar como categorías homogeneizantes que nublan identidades, memorias y sensibilidades locales (p.50).

Precisamente, hay que incorporar nociones locales a la planificación, no sólo como léxico, sino como maneras de ser|hacer, pues de eso debería tratarse el patrimonio: de transmisión de conocimiento. No solamente del conocimiento de cómo se hacen las cosas (bailes, comidas, ceremonias, etc.) sino también de la sabiduría y la capacidad de tomar

decisiones sobre las cosas. Es decir, autodeterminación por sobre información (ver página 220).

Y esa autodeterminación daría cabida a otras personas, las no humanas, consideradas| tratadas como personas por quienes moran en los espacio-tiempos que hacen parte del organismo|ambiente sobre cuyo proceso se desea planificar. En esa apertura, por ejemplo, las relaciones de parentesco que se establecen entre personas humanas y el ambiente deberían ser incorporadas en la planificación organismoambiental, para entonces construir puentes (no para cruzar ríos o canales, sino para enlazar vidas).

