

# Atencionalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum de prácticas rituales y cotidianas

## Attentionality in Aymara and Mapuche Cosmopraxis: A Transversal Approach to a Continuum of Ritual and Everyday Practices.

KOEN DE MUNTER\* Y BÁRBARA BUSTOS\*\*

\* Koen de Munter, antropólogo, académico Universidad Alberto Hurtado, IR del proyecto Fondecyt 1190279. Se agradece a Fondecyt-Anid Chile por financiar este estudio (2019-2023). Ver también el sitio web del proyecto, [www.uywanya.com](http://www.uywanya.com).

\*\* Bárbara Bustos B., antropóloga Departamento de Salud y Pueblos Indígenas e Interculturalidad, MINSAL Chile. Docente Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado.

### Resumen

Este trabajo busca comprender cómo se habilitan las personas, tanto en familias aymara, en Bolivia, como en territorios mapuche en el sur de Chile, para atender a la intrínseca relacionalidad de la vida mediante un continuum de prácticas cotidianas y rituales. Estudiamos estos ejemplos de cosmopraxis habilitante desde una antropología de la vida, que se propone recalibrar la mirada antropológica en un sentido plenamente biosocial. A través de la complementariedad de tales experiencias etnográficas de larga duración mostramos cómo estas prácticas transitan indistintamente de manera interdependiente desde lo más cotidiano hacia el ritual y viceversa, conformando comunidades de aprendizajes que habilitan a sus miembros a cuidar la compleja malla de vida de la que participan. Nuestro abordaje acude a la tríada conceptual de agenciamiento-hábito-atencionalidad a fin de repensar de manera crítica y constructiva la 'agencia' ecológica-social en general y cómo ésta es apoyada en parte por la praxis ritual.

**Palabras clave:** atencionalidad, prácticas rituales, cosmopraxis aymara y mapuche, *ngillatun*.

### Abstract

In this essay we aim at understanding how Aymara families in Bolivia and people in Mapuche territories in southern Chile prepare to attend to the intrinsic relationality of life along a continuum of everyday and ritual practices. We study these examples of habilitating cosmopraxis from the viewpoint of an anthropology of life, whose

objective is to recalibrate the anthropological perspective in a fully biosocial sense. Through the complementarity of these long-standing ethnographic experiences, we show how these practices run indistinctively and in an interdependent way from the everyday practices to the so-called ritual ones and vice versa, giving way to communities of learning that prepare their members to care for the complex meshwork of life in which they participate. Our approach draws from the conceptual triad of agency-habit-attentionality in order to rethink in a critical and constructive way the ecological and social ‘agency’ and how it is supported by ritual praxis.

**Key Words:** attentionality, ritual practices, cosmopraxis aymara and mapuche, *ngillatun*

## 1. Prácticas habilitantes/atencionales para una ‘correspondencia humana’

Con esta reflexión, nos proponemos abordar la ritualidad como una dimensión crucial de las prácticas ecológico-sociales mediante las cuales los humanos *atendemos* –prestamos atención, cuidamos- a los procesos relacionales que conforman el corazón mismo de la vida en esta tierra. Nuestra aproximación se construye a partir de experiencias complementarias de prácticas ‘atencionales’, tanto rituales como cotidianas, provenientes de contextos aymara y mapuche. Estudiamos estas experiencias desde la perspectiva de una antropología de la vida, cuyo objetivo es recalibrar el enfoque de la antropología social y cultural hacia su envergadura plenamente biosocial (Ingold 2018a, De Munter 2017;). Esto implica que, en antropología, sea cual sea el tema particular, no puede ser suficiente con estudiar lo que ocurre

dentro del mundo ‘propriadamente humano’ sino que es preciso ver siempre las líneas de vida de los humanos en su intrínseca relación con los otros seres –incluyendo a los antepasados– (De Munter, Trujillo y Rocha 2019), considerando, por consiguiente, lo humano y lo no-humano u otro-que-humano como líneas constituyentes de una misma, dinámica y abierta “malla de vida” (Ingold 2018a).

En este sentido, nuestra mirada antropológica<sup>1</sup> se genera desde un interés por las prácticas y no tanto, o al menos no en primera instancia, por lo simbólico, los significados, creencias o las representaciones<sup>2</sup>. En esta aproximación praxeológica prevalece el estudio de las acciones o agenciamientos mediante las cuales nos relacionamos con otros seres –tanto humanos como no-humanos– y presencias en esta única tierra que compartimos. De ahí que hablamos de cosmopraxis (De Munter *et al.* 2019; De Munter & Note 2009) y no de cosmovisión (o ‘worldview’). Es mediante estas prácticas relacionadoras –incluyendo las narraciones o *storytelling* como praxis intergeneracional–, producidas desde nuestros cuerpos-mentes en constante movimiento, que aprendemos a participar de la ‘malla de vida’ biosocial, en medio de lo que se podría concebir como ‘cosmos’ –en tanto espacio-tiempo que engloba el estando-vivo. Los seres humanos nos habilitamos para este relacionarse en comunidades de prácticas en la

<sup>1</sup> Ver también el sitioweb del proyecto de investigación (FR 1190279 del que ambos autores participan, bajo “Estudio” y “Equipo”. [www.uywanya.com](http://www.uywanya.com)

<sup>2</sup> Ver Jensen & Morita 2012, en una aguda reflexión a partir de la fascinación pero al mismo tiempo incomodidad que experimentaba la antropología japonesa con el llamado giro ontológico “euro-americano”. En dicho artículo se insiste en que hacía mucho tiempo ya existía en ella el desacuerdo tanto con la dicotomía naturaleza-cultura como con cierta obsesión con los conceptos, en desmedro de las prácticas.

que todos, incluidos los más experimentados, aprenden “entendiendo en la práctica” – contrario a la idea de adquirir conocimiento o cultura según ciertos modelos clásicos del aprendizaje como transmisión intergeneracional de información (Ingold 2018a; Lave & Wenger 1991). Tales prácticas habilitantes son como el motor de lo que aquí conceptualizaremos como atencionalidad, entendida como una actitud y una praxis que conllevan el cuidado y el cariño –aunque a veces también cierta ansiedad– por la intrínseca relacionalidad<sup>3</sup> o interdependencia de los procesos de vida. Efectivamente, al relacionarnos con y al vernos afectados por los “devenires biosociales” (Ingold y Palsson 2013) aprendemos a ser parte de una ecología sintiente<sup>4</sup>. Donna Haraway habla de sympoiesis, un proceso de creación conjunta (versus autopoiesis) a la que contribuimos como seres responsivos –capaces de ‘responder’ a las demás criaturas (Haraway 2016). Al respecto, Tim Ingold (2016) habla de “correspondencia”<sup>5</sup> humana. En medio del complejo y a menudo conflictivo concierto de relacionamientos múltiples, desde la antropología proponemos entonces estudiar cómo los seres y grupos

humanos “respondemos” (y aprendemos a responder) a las otras líneas de vida con las cuales nos vamos encontrando a lo largo de nuestras propias vidas y cómo, a medida que vamos ‘correspondiendo’ a través de diferentes tipos de prácticas (lo que incluye narraciones, creaciones artísticas, rituales, etc.), van emergiendo los valores que le otorgamos, no solo a estas otras líneas o presencias del estando-vivo, sino a la malla de vida en general y la “gracia social” que se puede lograr con ella (Rosaldo 2000; Temple & Chabal 1995)

En términos “etnográficos”, nuestra reflexión se inspira en dos estudios antropológicos, uno sobre el *ngillatun*<sup>6</sup>, ritual colectivo practicado por los mapuche, experiencia que acompañamos en comunidades del sur de Chile, y el otro sobre prácticas ecológico-culturales en familias aymara en Bolivia. Para el primer caso, a partir de una relectura de los datos colectados en un prolongado trabajo de campo (Bustos, 2014<sup>7</sup>, 2006), se indaga en las dinámicas atencionales que emergen para que el *ngillatun* acontezca y aquellas que se despliegan durante este ritual y cómo ellas orientan y reorientan el cotidiano de la vida mapuche en el más amplio sentido de la palabra, esto es, incluyendo las correspondencias entre humanos, presencias y fuerzas no humanas. En el otro caso, a través de un acompañamiento de larga duración – que continúa– a algunas familias aymara en el Occidente de Bolivia<sup>8</sup>, se estudia cómo las

<sup>3</sup> En términos de Arturo Escobar, un principio clave en el que se expresa la relacionalidad es que “nada (ninguna entidad) preexiste a las relaciones que la constituyen” (Escobar 2015:101) Los ‘modos’ de relación sin embargo –obviamente– no siempre son positivos, pueden ser de reciprocidad positiva pero también negativa, pueden ser de protección y de cuidado pero también de predación y destrucción.

<sup>4</sup> La ecología sintiente según Ingold se refiere a “knowledge not of a formal, authorised kind, transmissible in contexts outside those of its practical application. On the contrary, it is based in feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one’s life in a particular environment” (Ingold 2000: 25).

<sup>5</sup> El concepto de correspondencia, en comparación con ‘relacionamiento’ tiene la ventaja de indicar dinámicas mutuas, no necesariamente intencionales. No es la idea tradicional del ser humano que se relaciona con la naturaleza para transformarla a su aire sino de un responder(se) con atención a sus líneas de vida.

<sup>6</sup> Para la escritura de palabras en mapudungun haremos uso del Alfabeto Mapuche Unificado. (SOCHIL. Sociedad Chilena de Lingüística, 1988), destacando las palabras en cursivas.

<sup>7</sup> Desarrollado en 2005 y 2010-2011 junto a la comunidad mapuche Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, localizada en la zona nagche en la región de la Araucanía con motivo de investigaciones de maestría y doctorado en antropología social.

<sup>8</sup> Actualmente este estudio de larga duración continúa como parte de un estudio más amplio que incorpora las dos ‘vertientes’ de

personas se van habilitando para atender a la relaciones vitales entre seres humanos y otros seres o presencias a lo largo de un continuum de prácticas –cotidianas y rituales (De Munter 2016, 2017, 2022). Nos parece particularmente relevante explorar aquí la complementariedad de las experiencias aymara y mapuche, ya que, si bien estos grupos indígenas<sup>9</sup> se desenvuelven en contextos geográficos distintos, pertenecen a la amplia región del Abya-Yala<sup>10</sup> y son parte de la importante experiencia de poscolonialidad y resistencia en el subcontinente sudamericano. Además, ambos se vinculan con la larga cordillera de los Andes, la que en el caso del grupo mapuche aquí considerado es un referente geográfico quizás un tanto más alejado, pero culturalmente siempre presente (Moulian y Espinoza 2015). Más importante que esta conexión geográfica, sin embargo, es el hecho de que estudiar experiencias y prácticas atencionales indígenas como éstas, que emergen desde entornos específicos, nos permite abordar de manera más dialógica (no monográfica) cómo se va produciendo su cosmopraxis en tanto ontología relacional<sup>11</sup>,

conllevando una “estética de convivialidad” que conjuga “cuerpo, pensamiento y afecto” (Overing 2000: 19)<sup>12</sup>. Tal abordaje o ejercicio antropológico-teórico aspira a enfocar en profundidad<sup>13</sup> de qué maneras los seres humanos se van habilitando para mejor atender a y corresponder con esa dinámica y compleja malla de vida, un estudio que puede brindar importantes aprendizajes para buscar mejores ‘alineamientos’ con los tiempos (Manning 2016), en medio de este “messy world” en el que los humanos nos hemos ido maniobrando, en términos políticos, sociales y ecológicos (Tsing et al. 2017). Nuestro propósito entonces no es insistir en particularidades de o diferencias culturales entre estos dos grupos indígenas, sino más bien procurar, a partir de estas dos valiosas experiencias, abrirnos a aprendizajes ‘universales’ –aunque relacionales sería tal vez un concepto más adecuado–, a partir justamente de nuestro ‘corresponder’ como investigadores con estas sabidurías locales, aunque siempre desde preocupaciones globales.

---

la tradición aymara: en el Norte de Chile y en el Occidente de Bolivia. Aquí solo nos referiremos a la situación en Bolivia, que es el campo de experiencia de uno de los autores.

<sup>9</sup> Estamos plenamente conscientes que ambos grupos son muy heterogéneos. En nuestro estudio trabajamos con personas que no solo se identifican como respectivamente aymara y mapuche, sino que también participan, en menor o mayor medida, de las prácticas que ellos mismos consideran que forman parte de sus tradiciones culturales. Esto no quita, obviamente, que estas personas a menudo se desenvuelven en contextos urbanos y que todos se ven envueltos en dinámicas de una compleja y a menudo conflictiva interculturalidad.

<sup>10</sup> Abya-Yala es una denominación alternativa para el continente americano, elegido en 1992 en un congreso internacional de grupos indígenas. Proviene del idioma kuna y significa ‘tierra en su plena madurez’.

<sup>11</sup> Cabe señalar que en este texto no hablamos de ontologías en plural, como se suele hacer en el llamado, pero también muy heterogéneo, giro ontológico. Hablamos de ontología relacional de

---

una manera transversal y no de una ontología relacional mapuche y otra aymara, lo que implicaría de alguna manera esencializar a estos grupos, que son intrínsecamente dinámicos. Esto no impide que pueda ser interesante discutir estos temas en términos de una ontología política, como lo hace Burman (2011) por ejemplo. Esta no es, sin embargo, la perspectiva que aquí adoptamos. Para esta discusión, ver De Munter (en prensa)

<sup>12</sup> La antropóloga Joanne Overing trabajaba, junto a varios colegas, en la región amazónica sobre cómo se practicaba y concebía la convivialidad entre los habitantes indígenas.

<sup>13</sup> Tal fue efectivamente una de las aristas del proyecto de investigación FR en el que se enmarca esta reflexión, donde se proponía justamente contactar entre sí diferentes prácticas en grupos indígenas del continente latinoamericano –e incluso fuera de él, como en el caso de Renato Rosaldo y sus reflexiones sobre la ‘gracia social’ producida a lo largo del visitarse entre los Ilongot o Joanne Overing y colegas en su trabajo sobre las estéticas conviviales en grupos indígenas en el Amazonas.

## 2. Experiencia, hábito y atencionalidad

Como se ha señalado, construimos la presente reflexión en torno a dos experiencias indígenas contemporáneas del Abya-Yala, reconociendo plenamente que se trata de tradiciones dinámicas y a menudo intrincadamente relacionadas con maneras más ‘occidentales’ de vivir la vida. Profundizaremos brevemente en qué entenderemos como “experiencia” aquí, relacionándolo con una particular lectura de “hábito”, para luego instalar las dos nociones que nos guiarán en el diálogo con el material “etnográfico”, atencionalidad y ritualidad.

En la introducción a su reciente libro *Llevando la vida. Antropología y Educación* (Ingold 2022, 2018), Ingold vuelve sobre un tema que ha sido recurrente en su obra y es la urgente tarea de repensar la agencia en términos menos antropocéntricos y más ‘relacionales’. ¿A qué nos referimos, antropológicamente, cuando decimos que las personas llevamos nuestras vidas? En el mencionado libro, el autor se refiere específicamente a la obra tardía de John Dewey, que lo inspiró para desarrollar la crucial idea del “doing-(in)-undergoing” o “hacer-sometiéndose”, una noción dinámica que ya había sido desarrollada en anteriores libros del autor británico<sup>14</sup>. Según Ingold, para Dewey, en cada “experiencia” se conjugan y tensionan siempre el “hacer” y el “someterse”. La dimensión del “someterse” (“to undergo”, que podríamos incluso traducir libremente como “experimentar”) engloba o envuelve todo lo que hacemos, lo que enriquece

considerablemente la concepción ‘común’ que se tiende a tener de la agencia, como algo promovido por (las intenciones de) un individuo o ente. Esto invita a concebir las agencias, supuestamente autónomas y separables, en términos de *campos de agenciamiento* donde se van entre-potenciando diferentes seres, presencias y energías en acciones constantemente conectadas e influyéndose mutuamente. Para Dewey e Ingold, al actuar en y con el mundo, los seres humanos incorporamos y ‘llevamos’<sup>15</sup> constantemente (y no solo en algunos momentos específicos) todo aquello que ya hemos experimentado, todo aquello a lo que nos hemos sometido o tenido que someter, a menudo en medio de “condiciones ambientales que estos haceres mismos han inducido” (Ingold 2018a: 20). Este ‘someterse’, entonces, no se tiene que interpretar como algo pasivo, ya que es lo que, desde una perspectiva relacional, nos habilita para nuestras acciones. En lo que Ingold, siguiendo a Dewey, llama “el principio del hábito”, sumisión y maestría (o habilidades) van de la mano, aunque siempre en este orden. O como dice de manera concisa, difícilmente traducible: “we *do* undergoing”<sup>16</sup> (Ingold 2018b: 22, énfasis en el original). Es a lo largo de este constante experimentar los procesos de vida –como un activo someternos– que vamos desarrollando “hábitos”. Esto es también como habitamos el mundo y como lo convertimos en nuestro hogar, es como nos vamos humanificando’ constantemente (Ingold 2018a).

<sup>14</sup> Ingold en esta búsqueda se inspira en trabajos anteriores en este sentido, como la obra de Deleuze y Guattari o los escritos de un pensador menos conocido como el teólogo Wieman, y también de autoras contemporáneas como Erin Manning, quien trabaja el agenciamiento en un sentido muy similar (Manning 2016).

<sup>15</sup> En el sentido de ‘llevar una vida’ (característico de los humanos), que Ingold contrasta con el “vivir una vida” (de todos los seres vivos)

<sup>16</sup> “Here, undergoing is what one does, and doing what one undergoes. Active undergoing continually digests the ends of doing, and extrudes them into pure beginning.” (Ingold 2018: 22)

“Hábito”, en esta lectura, es como el principio de *la producción* de las relaciones sociales-ecológicas –en línea con el viejo y siempre estimulante concepto de Marx. Como seres humanos ‘moramos’, por así decirlo, en nuestras ‘propias’ prácticas -sociales y ecológicas- y somos generados por estas mismas prácticas<sup>17</sup>. Para Ingold (2018b), este principio del “hábito” es exactamente el contrario del principio de la *volición*, según el cual el actuar empezaría con una ‘intención’ de un ‘agente’ y terminaría con el “resultado” o producto de esa intención ahí fuera, en el mundo. Empero, así no es como llevamos nuestras vidas. ‘Llevar una vida’ no se promueve tanto desde una suerte de “voluntad” intencionada sino sobre todo desde un constante hacer-sometiéndose (relacionándose) en el que los seres humanos respondemos y *atendemos* a lo que vamos experimentando. De ahí la idea de una “cor-respondencia” mutua, ya que todo “experimentar” parte de un recibir y un dar (Ingold 2021, Michaux 2017). El actuar-respondiendo se produce desde un saberse envuelto en ese vaivén constante entre aquello que ya fue experimentado, lo que estamos experimentando en el momento para, a partir de ahí –habilitándonos y habituándonos– extendernos, aspirando y anhelando, hacia lo que ojalá pueda llegar, agenciando desde la paciencia y el cuidado, entre-medio de lo pasivo y lo activo.

Efectivamente, estas experiencias-como-hábitos funcionan en base a lo que Masschelein e Ingold<sup>18</sup> conceptualizan como “atencionalidad”,

término que nos sirve directamente para abordar –y vincular entre sí– las experiencias y aprendizajes sociales-ecológicas de los grupos mapuche y aymara que aquí nos inspiran. Al hablar de atencionalidad o, de manera más concreta, de prácticas y actitudes atencionales, nos referimos a esa lectura polisémica que hace Ingold en sus textos más recientes de la noción de atención: prestar atención a; atender a, en el sentido de cuidar a; presenciar; (saber) esperar –del francés *attendre*– y; en un sentido ya más directamente afectivo, anhelar<sup>19</sup>.

Con el concepto de atencionalidad se apunta a la ontogénesis<sup>20</sup> relacionante que se va produciendo a través de un atento cuidar y mediante una paciente capacidad -a veces frustrada, a veces lograda- de responder a nuestras ‘compañeras de ruta’ (desde lo humano hasta lo más-que-humano). De ahí que podemos hablar de responsividad y también de vivir responsablemente. Referirnos a “atencionalidad” permite contrarrestar el paradigma dominante de la intencionalidad –individualizante y teleológica– y sustituir la noción limitante de agencia por la más abiertamente relacional de agenciamiento. A su vez, abre perspectivas para pensar los devenires biosociales de una manera muy dinámica y abierta en términos de una educación para la vida, en tanto un exponerse constantemente ante las dinámicas de vida y así aprender de y con ella, atendiendo a los múltiples procesos que

<sup>17</sup> En una acepción más abierta y dinámica de la que hacía Bourdieu de su concepto “habitus”. Se podría, de hecho, pensar en la noción de “costumbres” que se usa mucho entre grupos indígenas para referirse a sus *prácticas* culturales.

<sup>18</sup> Ingold se inspira en el trabajo del filósofo de la pedagogía Jan Masschelein con su trabajo sobre una pedagogía de la atención y sobre una metodología del caminar.

<sup>19</sup> Ingold parte del significado etimológico de atender, del latín *ad-tendere*: extenderse hacia y señala: “Longing, in my usage, is another word for the stretching of a life, along a line” (Ingold 2018: 21).

<sup>20</sup> Cada ser humano tiene que volverse humano, cada vez de nuevo, estando-en, deviniendo-con y correspondiendo-con el mundo. No existen recetas o preceptos preestablecidos ni estadios definitivos para este proceso de antropogénesis, que de una manera más general Ingold llama ontogénesis: el ser-deviniendo como tarea de cada ser vivo.

la van conformando. Masschelein al respecto habla de una pedagogía ‘pobre’ (no conductista) pero rica en atención (Masschelein 2010) lo que en Ingold se convierte en un “educar(se) mediante la atención” (Ingold 2018b).

En esta reflexión –y sin desconocer que existan otros abordajes relevantes al respecto– proponemos que lo que generalmente se conoce como ritos, prácticas rituales o, en general, ritualidad (actitudes, instancias y cualidades de la praxis ritual) –como en el caso de una ritualidad ‘indígena’ o ‘andina’–, se deja leer y entender de maneras relevantes en estos términos de hábito, atencionalidad y agenciamiento. Al mismo tiempo, esta aproximación nos permitirá relativizar la misma categoría de lo ritual y abordarla como algo no separado del resto de las prácticas sociales (y ecológicas).

Los rituales –categoría borrosa en la que caben fenómenos muy heterogéneos– han sido muy debatidos en antropología, en los estudios sobre religiones, en lingüística, sociología, y muchos otros campos de las ciencias sociales, aunque también ha habido períodos en los que el concepto de ritual se ha evitado o no ha atraído la atención como categoría (Virtanen, Lundel y Konkasalo 2017). Para los propósitos de la presente reflexión nos parece oportuno proponer una perspectiva constructiva sobre esta categoría que nos ayude a enlazar las dos experiencias etnográficas y que al mismo tiempo permita conectar aquellas prácticas y expresiones claramente identificadas (por los involucrados) e identificables como rituales, con aquellas acciones menos nítidas, más difusas, menos comunes a los ojos antropológicos en su expresión ritual –o incluso no considerables como rituales del todo–, visualizando el

dinámico *continuum* de prácticas *atencionales* que invocaremos más adelante. Como Peirano (2006), en este trabajo, no partimos de una definición de ritual *a priori*. Es decir, no separamos, en términos absolutos, lo que es ritual de lo que no es ritual. Esto desde la convicción de que

el concepto de que un evento es “diferente”, “especial”, “peculiar”, tiene que ser nativo. En principio, se convierte en “ritual” lo que nuestros interlocutores en el campo definen o experimentan como peculiar, distinto, específico (Peirano 2006: 10. Nuestra traducción).

Es interesante observar cómo la misma autora, al señalar que “los rituales<sup>21</sup> no se separan absolutamente de otras conductas”, destaca que –en línea con lo que adujimos sobre “hábito”– los ritos “replican, repiten, enfatizan, exageran o acentúan *lo que ya es habitual*” (Peirano 2006: 10, énfasis nuestro. Nuestra traducción). Handelman e Lindquist, por otra parte, en su *Rituals in its own right* (2005) invitan a pesquisar si lo que ellos llaman las “formas rituales” podrían tener rasgos auto-constituyentes, –procesuales, transformacionales– que pudieran indicarnos cómo estos ritos se llevan a cabo ‘*por lo que son*, más allá de cualquier interpretación funcionalista o estructuralista apriorista’<sup>22</sup> (‘los ritos sirven para’, ‘los ritos significan tal o tal cosa’). Lejos de concebir los rituales como

<sup>21</sup> En cuanto a la diferencia entre ritos y ceremonias, consideraremos estas últimas como eventos rituales de mayor magnitud. Ritos/ rituales es el concepto genérico y el que usaremos para referirnos a los actos rituales más bien íntimos o pequeños. En la práctica, sin embargo, nuestros colaboradores usan ambos conceptos de manera bastante indiscriminada.

<sup>22</sup> Un ejemplo, en términos antropológico-evolucionistas sería el libro de Rappaport “Ritual and Religion in the Making of Humanity” (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Series Number 110) 1999. Por otro lado se puede pensar en la clásica aproximación de Van Gennep, posteriormente adaptada y dinamizada por Victor Turner, con su conocido análisis según sucesivas fases.

instancias antiguas e inmutables, definidos por su formalidad y rutina, pareciendo, como plantea Rosaldo, “una receta, un programa fijo o un libro de buenas maneras, antes que un proceso humano abierto” (Rosaldo 2000: 25) nos interesa evidenciar, mediante las dos experiencias que confluyen en este artículo, el carácter emergente y creativo de las prácticas rituales, interpretando al mismo tiempo en términos de atencionalidad su intrínseca continuidad con aquello que Peirano (2006) llamaba “lo que ya es habitual”. En esta reflexión, desde nuestro enfoque relacional y con miras a entender la dinámica atencional y correspondiente de las prácticas sociales-ecológicas, los ritos se leerán no como “cápsulas íntimas o silenciadas” separadas de la “bulliciosa vida cotidiana” (Kapferer 2005: 48, nuestra traducción) sino como parte íntegra de una constante praxis de la atencionalidad. Al respecto, es interesante mencionar el estudio de Astvaldsson (2000), quien mostró cómo las prácticas rituales -en este caso concreto, ritos de paso aymara que él estudió en el altiplano boliviano-, actúan como momentos de aprendizaje político para los/as jóvenes, “los forma no sólo en lo político y en la religión, sino también en los principios y prácticas básicas de la vida cotidiana en sociedad” (Astvaldsson 2000: 109, énfasis nuestro. Nuestra traducción). Otro argumento para sostener el intrínseco entrelazamiento de lo ritual y lo cotidiano.

Finalmente, cabe destacar que en este abordaje atencional de la ritualidad como parte íntegra de un *continuum* de acciones y actitudes atencionales, tampoco tendría sentido hablar de su supuesta “eficacia” (del rito, de ciertos objetos...), como se ha hecho en una parte importante de la literatura, ya que tales aproximaciones al fin y al cabo siguen partiendo de un paradigma intencional(ista).

Como hemos podido escuchar varias veces en nuestros terrenos, más que “creer” en la eficacia de un rito, a la gente le importa que todos “participen desde el respeto” y que se “lleven a cabo como corresponde y con cariño” (Bautista 2020). Esto tiene que ver también con dejar atrás la asociación demasiado rápida que se ha tendido a establecer entre rito y religión, donde a menudo se sigue partiendo de una sola tradición religiosa, caracterizada por su antropocentrismo y enfoque en creencias, símbolos e intenciones. Asumimos que la praxis ritual trasciende o subyace a lo religioso, y no se debería de reducir a esta otra meta-categoría, antropológicamente discutible por lo demás, justamente desde la problemática dicotomía entre lo religioso y lo secular (Fitzgerald 2007)<sup>23</sup>. Como lo han evidenciado algunos autores para el caso mapuche, en el sentido de que las prácticas rituales posibilitan reformular algunos aspectos para responder a los desafíos que implica en la actualidad vivir como mapuche en las comunidades y en la relación con la sociedad chilena (Salas 1995).

### 3. El *Nguillatun* como un campo privilegiado de prácticas atencionales habilitantes para la vida mapuche

En este apartado presentamos las prácticas relacionales y de cuidado que ocurren en el *nguillatun*. Particularmente describiremos el *nguillatun* en el *lof* de Trananam<sup>24</sup> localizado en el

<sup>23</sup> En su *Discourse on Civility and Barbarity. A critical history of religion and related categories*, Timothy Fitzgerald deconstruye definitivamente la dicotomía ideológicamente mantenida entre lo religioso lo secular y aboga por una aproximación radicalmente no-esencialista de la noción de “religión”.

<sup>24</sup> La descripción refiere a los *nguillatun* del año 2005 y 2012 en los que una de las autoras de este artículo tuvo la oportunidad de participar en el contexto de sus investigaciones de maestría y doctorado en Antropología Social.



área territorial reconocida como *nagche*, ubicada en los llanos de la zona norte de la región de la Araucanía, comuna de Purén, en el sur de Chile. Nos interesa mostrar cómo participar en el *nguillatun* habilita a las personas para la vida mapuche en su plena dimensión social y ecológica y en un contexto histórico y social complejo marcado por una tensa relación con el Estado de Chile.

El *ngillatun* es un ritual cuya realización y singularidad está vinculada a espacios ecológicos, a un territorio y a las formas en que las distintas fuerzas, presencias, humanas y no humanas que lo habitan conforman mallas de vida biosocial y espiritual, que los hace diferentes unos de otros, marcando sus dinámicas de participación y ciclos de realización, en algunos territorios todos los años, en otros cada dos, cuatro o seis años. Ha sido definido por los propios mapuche como una acción ceremonial a través de la cual se sustenta una relación de compromiso entre los *che* (personas) y los *newen* (fuerzas) que habitan el territorio. Asimismo, es un momento de encuentro entre los *newen* (fuerzas), los *ngen* (dueños de ciertos espacios), presencias y diversas fuerzas significativas que habitan el territorio. (COTAM 2003) En la literatura antropológica el *ngillatun* ha sido identificado como un ritual agrícola y de fertilidad, asociado con el buen clima y las buenas cosechas. (Stuchlick 1999, Foerster 1993, Gundermann 1981, Faron 1969). Según el antropólogo Magnus Course (2017), el *ngillatun* es lejos el evento comunitario más grande e importante en la vida de los mapuche y, como tal, ha sido un foco recurrente de atención para las observaciones etnográficas desde el siglo XVI. Según el antropólogo Luis Campos (2008), también es la ceremonia ritual máxima de reciprocidad y comensalidad mapuche. Para José Quidel, el “[...] *gijatun* es una práctica de comunicación profunda con la diversidad de vidas que conviven en el

cosmos (*waj mapu*)” (2012: 91). La antropóloga Jimena Pichinao propone que el *ngillatun*:

[...] tiene como fin último establecer un diálogo con las energías generadoras y ordenadoras de la vida, así como con los antepasados, que garantizan la continuidad de la vida en el *waj mapu* (espacio esférico universal) entregando, solicitando y recibiendo de ellos (2012: 48).

Como ya se ha indicado, desde la perspectiva que aquí asumimos, comprendemos el ritual como parte de un *continuum* de prácticas que habilitan para una vida más plenamente natural, social y relacional, para así superar la mirada que fija su atención en lo social-humano. Aquí cobra relevancia pensar el ritual como una acción creativa, en el sentido de Wieman (1961, citado en Ingold 2018a) esto es, como la capacidad de generar cosas a través de relaciones, aquello que se experimenta, pero no se puede hacer. Distante de la idea de que:

algo comienza aquí, con una idea en mente y termina allá con un artefacto finalizado (...) Un proceso en el cual los seres humanos al mismo tiempo crecen y son hechos crecer, sometiéndose a historias de desarrollo y maduración (...) dentro de campos de relaciones establecidas a través de la presencia y actividades de otros (Ingold 2018a: 178).

Esto es, en muchos sentidos, lo que se experimenta en el *ngillatun*. Uno de los aprendizajes junto a los mapuche en Tranaman es que el ritual nunca es idéntico, está siempre relacionado con lo que las familias, la comunidad, el pueblo mapuche y la sociedad en su conjunto están experimentando. Por eso preferimos pensarlo en el sentido de la “concrecencia”<sup>25</sup> (según Whitehead 1929, citado en Ingold 2018a):

<sup>25</sup> Concrecencia refiere a la noción de “concrecence” de Alfred North Whitehead, representante importante de la filosofía procesual, donde la realidad se piensa en términos de relaciones entre procesos –de ahí la idea de que las líneas de vida emergen y crecen conjuntamente.

en su capacidad de superarse, de hacerse continuamente en un movimiento generativo, creativo de formación mediante la experimentación que despliega relaciones y procesos que dan lugar a seres del mundo (Ingold 2018a: 179).

Para el caso mapuche que aquí describimos, tanto en el *ngullatun* de 2005 como en el de 2012 observamos elementos recurrentes y estables como el tiempo de duración de la ceremonia, la asignación de momentos rituales más solemnes y otros más festivos, la disposición y organización del campo ceremonial, el tipo de alimentos, los momentos de intercambios, por mencionar algunas formas ‘conservadoras’ e invariables en el *ngullatun* de Tranaman. Sin embargo, no menos importantes fueron los espacios de creatividad e innovación mapuche que acaban condicionando la realización de la ceremonia, en un caso la decisión de la comunidad por ajustar y hacer coincidir la realización de la ceremonia con la compra de tierras por parte de CONADI, en el otro, la dificultad para conseguir una *machi* que guíe el *ngullatun*. Temas que tras extensas discusiones alcanzan consensos, llevando a la comunidad a modificar las fechas de realización del ritual, los/as invitados/a y el propio *ngillatuwe* (campo ritual).

Una manera que nos permite mejor entender esta perspectiva es la experiencia de participación, de estar y ser parte del ritual. Según dicen las personas de Tranaman, el ideal de participación en el *ngillatun* de quienes son integrantes de la comunidad es con *ramada*. “Entrar con *ramada* en el *ngillatun*” es una cuestión importante para las familias en Tranaman, habla de un proceso que se va generando conforme se van experimentado distintos procesos sociovitales. Implica un transitar por un conjunto de experiencias cotidianas de vida habilitantes como construir familia, sentirse apoyado por ella, contar con buena salud, estar atentos a los

sueños, estar bien espiritualmente, generando buenas relaciones con la comunidad, participar de sus actividades y reuniones, tener y cuidar animales, saber cuidar una chacra, disponer de una buena huerta. En definitiva, tener un buen vivir, en el sentido amplio del término, un buen pasar, para corresponder y relacionarse con quienes se congregan durante el ritual.

Días después de realizado el *ngillatun* de 2012 visitamos a las familias de la comunidad para conversar con ellas sobre cómo habían experimentado su participación en el ritual. Interesaba saber qué les había parecido, cómo se habían sentido y cosas de ese tipo. Nos detuvimos en la casa de Sra. Bernardina<sup>26</sup>. Ese año ella había ido sola al *ngillatun*. No la había acompañado su hija, tampoco su hijo (ambos convertidos a la religión evangélica), ni su nieto adolescente al que ella criaba y con el que vivía. Los cambios en las fechas de realización del *ngillatun*, al no encontrar una *machi* que pudiera acompañarlos en su realización, sumado, como veremos enseguida, a otras eventualidades, hicieron que doña Bernardina no pudiera prepararse, siguiendo los modos mapuche de estar/participar en el *ngillatun*. Esto era algo que la inquietaba. La señora Bernardina es una de las mujeres ancianas de la comunidad, activa y atenta a las actividades que demandaban su compromiso y participación. Siempre que su salud se lo permitía, asistía a las reuniones mensuales de la comunidad, se envolvía en las actividades culturales, pagaba sus cuotas, colaboraba en las tareas asociadas a la siembra y cosecha en los terrenos comunitarios. Para introducir nuestra conversación partimos preguntando ¿Usted participó en el *ngillatun*, cierto? *Yo no participé,*

<sup>26</sup> Se hace uso de un nombre ficticio para resguardar el anonimato de la participante en la investigación.

dijo ella. Nos extrañó su respuesta. La habíamos visto y conversado con ella durante la realización del ceremonial. ¿No participó? Insistimos. *No, no llevé comida, no pude hacer mote, porque aquí no hay agua. Yo no participé. Me presenté no más. No tenía plata, muchos fuimos así.*

Lo que le sucede a doña Bernardina, como ella misma dice, no es una situación inusual hoy día, varios fueron como ella, sin comida para compartir, con dificultades y limitaciones para responder y poder involucrarse. Esto no tiene que ver con una despreocupación de su parte o con falta de interés. Su situación y la de muchos/as tiene que ver con condiciones estructurales que han empobrecido la vida de las comunidades mapuche en el sur de Chile. Escasez de tierra, migración forzada, falta de oportunidades para los/as jóvenes en el campo, en ciertos casos también tiene que ver con el fenómeno de la conversión a la religión evangélica que prohíbe a sus seguidores participar en ceremoniales como el *ngillatun* por considerarlo un espacio donde las personas consumen alcohol. Tiene que ver también con la situación de pobreza material en la que viven algunas familias en los sectores rurales, con terrenos degradados, con falta de agua, rodeados de empresas forestales que han provocado un deterioro ecológico incalculable e irrecuperable al menos en el breve plazo. Este contexto se entrecruza con el deseo y el hábito de las personas de querer corresponder y atender a quienes participan, en el más amplio sentido, del ritual. Esto, vuelve dolorosamente visible la importancia de participar, a partir de la impotencia de no poder hacerlo.

Para participar en el *ngillatun* las personas se preparan, la preparación es continua y cuidada. Observamos cómo esa preparación toma meses. Muchos/as comentan que la preparación para el

ritual se inicia al finalizar el *ngillatun*. Se asume con compromiso, se asume con gusto. Se trata de una participación donde se despliegan modos especiales y específicos de parte de las familias para estar en el ritual. Experimentar, estar atentos, criar, cultivar y cuidar la relacionalidad, especialmente en la reciprocidad e intercambio de los alimentos entre familias y con las distintas fuerzas, energías, presencias en los momentos de rogativa. No cuidar o no poder cuidar la manera de prepararse para participar en el ritual, restringe la posibilidad de compartir, intercambiar y atender a otras personas, pero también los inhabilita para cuidar y corresponder a otras presencias, no humanas que hacen parte también de la experiencia ritual, los cerros, las piedras, las aguas, los animales, los espíritus de los antepasados, distintas vitalidades que son llamados por la *machi*, participando, estando presentes también junto con las familias mientras se desarrolla el *ngillatun* (Bustos 2014).

En el *ngillatun* de 2005 (Bustos 2006), tuvimos la oportunidad de conocer en profundidad un extracto de la narrativa/diálogo de la *machi* con los espíritus y fuerzas del territorio durante la rogativa inicial en la ceremonia. La *machi* y las figuras significativas de la comunidad dialogaban, se conectaban con los seres humanos y no humanos del territorio ayudando a una cierta performance ritual en los términos del contenido de la narrativa transmitida por la *machi* a la comunidad y de cómo las familias reciben e incorporan esos mensajes como una guía para la vida. Una buena performance ritual se asocia a lo planteado por Quidel (2012) y Pichinao, (2012) en el sentido de una comunicación y relación profunda entre los seres, personas, presencias, energías y acciones que conjugadas posibilitan la expresión de la ritualidad mapuche en el *ngillatun*.

Como hemos visto hasta aquí, la figura de la *machi* es central en la realización del ritual. Es ella quien guía y orienta la ceremonia. No en todos los territorios es así, pero en Tranaman no se concibe un *ngillatun* sin la presencia de la *machi*. Hay para ella una atención especial, preocupación de los/as anfitriones/as por que se sienta cómoda durante el tiempo que permanece en la comunidad para guiar la ceremonia, a gusto, bien atendida, respetada y querida por quienes asisten al ceremonial, lo que se refleja en cómo las personas se involucran afectivamente, en particular, en los momentos de rogativa y en cómo se esmeran en preparar y servirle los mejores platos de comida, con las mejores presas de carne, con las sopaipillas más bonitas. Hay personas de la comunidad cuya experiencia las habilita para ese trato y relación con la *machi*, por eso ellos/as son los/as encargados/as de hacer la invitación, recibirla, auxiliarla y atenderla mientras dure el *ngillatun*. Le hablan de una manera especial. Solo en *mapudungun*, saben cómo acoger las solicitudes que ella hace para aceptar hacer la ceremonia en un territorio que no es su territorio de origen o donde ella vive. Al llegar a Tranaman una especie de comitiva de miembros de la comunidad, incluidos/as los que habían ido hasta su casa a hacer la invitación, la esperaban para recibirla, atenderla y ayudarla a instalarse en la ramada destinada para ella y para sus acompañantes. Esa relacionalidad bien correspondida es la que posibilita un buen ritual en los términos evaluativos que hacen las personas en Tranaman.

Hay también durante el *ngillatun* momentos de fiesta, de desorden, de juego, risas, burlas, que se intercalan con espacios para compartir, para ofrendar, para relacionarse mediante el intercambio de la comida, evidenciando modos

de sociabilidad mapuche que desde el ritual se extienden y marcan el continuum del día a día de la comunidad con sus siembras, animales, cerros, aire, aguas y familias. Compartir intensamente el intercambio de alimentos, delinear flujos de afectividades, de aprecio, de agradecimientos entre las familias en el *ngillatun* trae a la luz relaciones a destacar, relaciones que se quieren mantener, de las que se quiere tomar distancia, las que se espera retomar o las que simplemente se busca cortar.

El *ngillatun* generalmente comienza con el atardecer. Las familias se van congregando al centro del campo ceremonial alrededor del *rewe* y de la *machi*. Las personas en Tranaman comentan que la conexión con el territorio y con todos quienes lo habitan fortalece el espíritu de la *machi*, de quienes participan en el ritual y de la rogativa. Humanos y no humanos, fuerzas y otras presencias se corresponden en los momentos de rogativa. La *machi* se presenta al territorio y a los dueños de las aguas, de los cerros, de las piedras, de los vientos, de los bosques. Pide permiso a los espíritus de los antepasados de Tranaman que antes vivieron ahí para estar presente en el lugar y hacer su rogativa. Los reconoce y va nombrando en un lenguaje de *mapudungun* antiguo que solo algunos/as logran descifrar. Es como si al nombrarlos los invitara uno a uno a ser parte de la ceremonia. Algunos vienen y le hablan a la *machi* de lo que está pasando en la comunidad, de lo que las personas están haciendo, de lo que no están haciendo, de cómo lo están haciendo y de lo que deberían hacer como mapuche.

Muchas veces escuchamos a las personas de la comunidad comentar entre ellos/as su interés por lo que la *machi* iría a decirles durante la ceremonia. “*Ella trae el mensaje de nuestros*

*antepasados.*” Algunas personas requerían de la ayuda de los/as hablantes de *mapudungun* para que les transmitiera el mensaje que la *machi* entregaría, debido a que muchos, hoy día monolingües de castellano, no comprendían el mensaje. Las personas, especialmente los adultos y más ancianos/as se preparan y esperan ansiosas sus palabras, se esmeran por ubicarse lo más cercanamente posible de la *machi* para poder seguir su mensaje con claridad. Es un momento donde la *machi* espera el involucramiento de todos/as. Observamos que cuando los/as jóvenes y los/as niños/as, se distraían de la rogativa, ella, la *machi*, solicitaba a sus padres para que acercaran a sus hijos/as al centro ceremonial para que ellos/as también pudieran escuchar y participar de ese momento. Es un momento de atender, de escuchar lo que ella tiene para decirles, para entregarles. Cuando indagamos por las motivaciones que tenía la realización del *ngillatun* en el año 2005, prácticamente todos y todas refirieron el proceso de recuperación territorial de un espacio reconocido como territorio ancestral usurpado, que la comunidad había concretado ese año, a través del Fondo de Tierras y Aguas de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI. *Hacemos ngillatun porque recuperamos nuestras tierras.* La recuperación territorial llevó a la comunidad a realizar el *ngillatun* ese año en las tierras recuperadas, levantando y preparando un nuevo campo ceremonial, distinto al que ancestralmente habían venido ocupando. Lo que registramos ese año es que gran parte de la vida de la comunidad y, con ello, su ceremonial colectivo más importante, giró en torno a este hecho.

La narrativa y diálogo de la *machi* expresaba ese particular momento. En sus mensajes ella manifestaba que estaba ahí para pedir a los

antiguos mapuche ocupantes de ese lugar por la renovación de los espacios naturales en el territorio recuperado. Sus palabras transmitían además a la comunidad que los espíritus ancestrales le habían solicitado que el nuevo campo ceremonial fuera demarcado. Para ello, toda la comunidad debía participar, participar haciendo rogativa, desde el corazón. Pero ella no sentía que eso fuese así. *Falta ¡fuerza! en la oración para que llegue y sea escuchada en el wenumapu (la tierra de arriba).* Se lamentaba de que la comunidad no estuviera preparada para ofrecer a los dueños y espíritus del lugar los alimentos de los antiguos: agua de vertiente, *muday*, *catuto*, mote, *multrun*, todas preparaciones que la comunidad ha ido dejando de hacer, pero que la *machi* demandaba –en ese momento- para poder hacer un buen *ngillatun*. A ellos había que agradecerlos y para agradecerlos había que alimentarlos también con la comida mapuche.

En su rogativa recibía el mensaje de los antepasados de Tranaman quienes al hablar a través de la *machi* a la comunidad les pide que cuiden ese lugar, para que vuelva a poblarse de verde, para que vuelvan los *lawen*<sup>27</sup> (remedios). *Este lugar tuvo otras vidas antes.* En su narrativa, la *machi* expresaba además a la comunidad para que sus rogativas se orientasen a pedir a los antepasados que habitaron y fueron dueños de ese lugar - cerros, personas, dueños de las aguas, dueños de las plantas- *que el nuevo territorio no los desconociera* y que los recibiera bien. La demarcación ritualizada que

<sup>27</sup> La narrativa hacía referencia al terreno recuperado, que hasta el año 2005, era de propiedad de una empresa forestal, y al momento de la compra estaba plantado con casi 400 hectáreas con pinos y eucaliptus. De acuerdo a lo que planteaba la gente de Tranaman, la forestal había sido responsable de la pérdida de la biodiversidad y escasez de agua en ese territorio.

hizo la comunidad del nuevo campo ceremonial se orientaba a un acto de corresponder al espacio recuperado, esto es, devolviéndole sus cualidades ecológico-sociales, humanas y no humanas, perdidas y extinguidas por la presencia de la forestal en el territorio.

En este proceso, la *machi* atiende y se deja educar por los espíritus y fuerzas del territorio. Al mismo tiempo, quienes participan en el *ngillatun* -miembros de la comunidad e invitados- aprenden en ese someterse activamente escuchando los mensajes que ella va entregando en su narrativa. La *machi* educa en el ejercicio concreto de su rol, en su praxis de *machi que va* orientando los distintos momentos de la ceremonia y que va recibiendo al mismo tiempo las energías y sentires de todos quienes la acompañan y hacen presencia durante la rogativa, potenciándose e influyéndose mutuamente. La *machi* no (solo) educa sobre, sino que educa mediante un manejo atento, mediante un relacionarse atento con esas entidades. Se aprende haciendo juntos, en la relación con el territorio, siendo parte del *nguillatun* en proceso, en continua relación con las energías humanas y más-que-humanas.

El *continuum* de prácticas descritas que experimentan previamente, durante y post *ngillatun* que vemos en los modos en que la Sra. Bernardina siente que debe participar y relacionarse, en cómo las personas conectan con y reciben la palabra de la *machi* mediante las rogativas, en la acción de corresponder(se) a través de la comensalidad, de ofrecer e intercambiar comida con la diversidad de vidas que hacen presencia durante el ritual, son parte de las relaciones de cuidados necesarias para la vida social mapuche en el *ngillatun*. Participar, corresponder, cuidarse mutuamente en el colectivo, recibir, son las actitudes y

prácticas que conforman el proceso continuo en la ritualidad mapuche.

#### 4. 'Educar mediante la atención' en la cosmopraxis aymara en Bolivia: criarse cultivando papas y visitando a los uywiri.

En este apartado abordaremos el *continuum* de prácticas atencionales tal como se vive en familias aymara contemporáneas que se mueven entre la ciudad de El Alto y sus comunidades<sup>28</sup> de origen en el altiplano boliviano<sup>29</sup>. Donde en el anterior apartado nos concentramos en las experiencias y testimonios que giran alrededor del evento relacional-atencional específico que es el *ngillatun*, aquí aspiramos más bien a captar el *continuum*<sup>30</sup> de prácticas atencionales en su extensión temporal, según diferentes momentos relacionados entre sí y mediante diferentes instancias que se vuelven a experimentar en cada vuelta de la espiral de la vida.

Esta opción por no enfocar un ritual o una celebración en particular tiene que ver también con que en la cosmopraxis aymara no se deja detectar realmente un equivalente de lo que sería el *ngillatun* en el mundo mapuche –como

<sup>28</sup> La denominación de “comunidad” es la que se usa comúnmente en Bolivia para referirse a las partes de un ayllu. Generalmente se distingue entre comunidad, ayllu, marka y suyu (y eventualmente nación) en un grado de complejidad territorial ascendiente. Esta distinción terminológica sin embargo es bastante relativa y compleja, debido a las intervenciones del sindicalismo agrario desde los años 1950.

<sup>29</sup> Fundamentalmente la comunidad de Tajokachi (parte de la comunidad Kalaque, antiguamente ayllu Kalajaqi) en la provincia Umasuyus, aunque también incluimos algunos datos de Santiago de Llalagua (Provincia Aroma) y de Cucuta (prov. Los Andes).

<sup>30</sup> Hablamos de continuum en dos sentidos: en el tiempo (lo que antes se habría llamado el ‘calendario agroritual’) pero también en “intensidad”: ‘más’ y ‘menos’ ritual, más y menos ... ‘festivo’// ritualidad. La atencionalidad se trabaja durante todo el año, tanto en momentos rituales como en otros más bien cotidianos.

ceremonia<sup>31</sup> colectiva emblemática-, pero sí múltiples momentos rituales –algunos más intensos que otros– que se entrelazan con el cotidiano de la vida aymara. Llama la atención, al menos desde nuestra larga experiencia con familias aymara<sup>32</sup> en Bolivia, una intrincada sucesión de diversas prácticas rituales y cotidianas que mantienen muy vivo hasta hoy ese atender a y esa correspondencia con los devenires biosociales que ya presenciamos en las experiencias mapuche con el *ngillatun*. Efectivamente, aunque aquello que se suele indicar con el término de “costumbres” pareciera estar parcialmente en declive, sobre todo quizás entre la población aymara urbana y no pocas veces asociado a una ya histórica influencia de ciertos grupos religiosos, al mismo tiempo se producen dinámicas interesantes, a menudo híbridas, de reactivación y reafirmación<sup>33</sup>.

El espectro de las prácticas ecológico-rituales entre los aymara es muy amplio, empezando con lo que tradicionalmente se conocía en antropología como el ‘calendario agrícola-ritual’ (ver para la zona andina, entre otros, los estudios de Van Kessel y colaboradores, por ejemplo, Van Kessel y Enríquez 2002), un concepto que sin embargo tendía a separar demasiado estas prácticas ‘agro-culturales’ de una correspondencia biosocial mucho más

amplia. Iniciamos esta segunda exploración con una sucinta revisión de cómo desde las familias y desde las comunidades se acompaña el crecimiento y la crianza de la papa –línea de vida emblemática en medio del complejo agenciamiento ecológico-social andino– para llegar, desde ahí, a la particular relación –visitante y ‘educativa’– que se mantiene con los cerros ‘protectores’, generalmente conocidos como *uywiri* –“los que crían”. En el camino, se mencionará sucintamente la infaltable relación con los muertos, cruciales vectores para el agenciamiento en medio del cual las personas se van volviendo ‘hábiles’ para la correspondencia humana (Ingold 2016).

El acompañamiento social y ritual de los cultivos en su devenir biosocial no es algo que se hace únicamente para la papa, se da también para otras plantas –quinoa, cebada etc.– que han permitido que los grupos humanos se pudieran mantener en estos parajes climatológicos desafiantes que conforman el Altiplano, sin desconocer los intercambios de cultivos ‘exóticos’ con otras zonas ecológicas, estrategia que persiste desde tiempos (in)memoriales. Sin embargo, dado que se trata de un ser vivo realmente clave para la alimentación en la zona, pensando también en sus productos derivados e históricamente esenciales para la sobrevivencia como son el *ch’uñu* y la *tunta*, lo tomamos aquí como un referente ‘ejemplar’ para las relaciones entre el reino vegetal altiplánico, el suelo, los elementos climatológicos y los habitantes de la zona (Cottyn 2019).

No aspiramos a ningún tipo de exhaustividad ni reconstrucción rigurosa de la secuencia temporal de las acciones o agenciamientos que acompañan estos devenires biosociales (papas y humanos enredándose) ya que sobre este

<sup>31</sup> Usamos ceremonia, al igual que lo hacen nuestros asesores mapuche y aymara, en el sentido de un rito más grande, con más participantes y a veces también asociado a una celebración festiva.

<sup>32</sup> Trabajo de campo desde 1995 hasta la fecha con visitas anuales, tanto en contextos urbanos como rurales.

<sup>33</sup> Ver, entre muchos otros estudios, Michaux 2017 a partir de una reflexión crítica pero esperanzadora sobre el a menudo romantizado paradigma del ‘buen vivir’; Lazar 2013 y Mamani 2003 a partir de un estudio sobre las dinámicas político-organizativas en la ciudad de El Alto; Canessa 2004 sobre la interesante emergencia paralela de evangélicos y kataristas en el mundo aymara; Cottyn 2019 sobre la tensión entre economías comunitaria y capitalista-global en el altiplano boliviano, desde la noción de ecología-mundo.

tema se podría profundizar mucho más, como, por ejemplo, en cuanto la impresionante –y agro-culturalmente aprovechada– heterogeneidad de variantes que presenta *ch'uqi* (denominación genérica de la papa en aymara) en tanto ‘especie domesticada’. Lo que nos interesa es mostrar de qué maneras tanto las comunidades, las familias, como las personas aymara se empeñan en atender al proceso de crecimiento de esta planta –algo que tradicionalmente conocemos como ‘cultivar’ y que en aymara se rinde mediante el verbo “uywaña” o criar, y cómo a lo largo de este proceso ellos mismos también terminan criándose, respecto de varios aspectos relacionadas al trabajo con y la atención hacia la tierra, el subsuelo y el clima<sup>34</sup> así como también a la organización social de la comunidad misma.

De la papa se dice que tiene su *ajayu* o ‘espíritu-energía’<sup>35</sup>, al igual que tantos integrantes del *pacha* (tiempo-espacio) o *uraqpacha* (tierra-tiempo) (Bautista 2020, Yujra 2005). Los humanos tenemos *ajayu*, las piedras o rocas pueden tener, el mismo suelo tiene y los animales también, entre tantos otros, y es importante que todos se relacionen de la mejor forma posible. De ahí que es preciso acompañar ritualmente, pero también cotidianamente, este complejo y delicado equilibrio entre tantas

energías que se juntan. En el caso de la papa, para indicar su *ajayu* o espíritu-energía se habla específicamente de las *ispallas* –literalmente “gemelos”, probablemente debido a su asombrosa capacidad de multiplicarse. De ahí también la denominación cultural de la papa: *mama ispalla* o “madre melliza” (Arnold & Yapita 1996).

La preparación de la siembra empieza, en realidad, ya con la última cosecha (mayo-junio), que es cuando tradicionalmente las mujeres hacen una primera selección de las futuras papas que van a sembrar en la próxima temporada. Antes de la siembra, de las semillas guardadas del proceso anterior, nuevamente son las mujeres las encargadas de hacer la selección definitiva y de llenar los costales con aquellas papitas-semilla (*jathanaka*), a menudo ya brotando, que se van a plantar. Estas papas ‘elegidas’ a veces son llamadas *yuxch’as*, literalmente nueras, lo que alude a una práctica ancestral que, como pudimos observar, se está reactivando actualmente en las provincias La Paz y Umasuyus, el trueque de semillas (de la papa, en este caso) entre comunidades realizado para obtener una mayor diversidad biológica. Aquí también las mujeres están a cargo, erigiéndose como guardianas de las semillas ‘autóctonas’ –aunque siempre dinámicas y viajantes– en clara resistencia contra los embistes y monopolios de las grandes semilleras transnacionales (Bautista 2020).

Cuando asistimos a esta selección de *yuxch’as* a principios de noviembre 2019 en una comunidad cerca del Titicaca se nos dijo que, al intercambiar nueras “esa nuera tiene que tener crías en otra comunidad... y así esa genética de la papa se va a otro lugar” (Bautista 2019). Ya puestos a sembrar, se hace primero

<sup>34</sup> Conocidos son los trabajos del colectivo PRATEC (2006), sobre todo en los '90. Ver también la reflexión sobre Weather-wising en Ingold 2015 y el texto de Van Kessel & Enríquez (2002) sobre “Señas y Señaleros de la madre tierra”.

<sup>35</sup> En una lectura muy física y dinámica de lo que se denomina a veces “espíritu(s)”, el yatiri Carlos Yujra afirma: “En el cielo existen muchos *ajayus*. Ellos existen para que todos los seres vivos vivamos con su fuerza espiritual en todas partes. Los cuerpos de los seres vivientes están relacionados con los *ajayus* de la naturaleza. Esos *ajayus* están conectados con el pulmón, los huesos, los nervios, la sangre, la piel, la médula, el cerebro, los ojos, las orejas, la boca, la lengua y la nariz para que vivamos, nos expresemos, hablemos y caminemos por este mundo.” (Yujra 2005: 7)



una sencilla *ch'alla*, que es un gesto ritual muy común, con hojas de coca y libación de alcohol. Nuevamente, son las mujeres las encargadas de poner las papas-semillas en los surcos. Luego, por octubre-noviembre, cuando se esperan las primeras lluvias, las familias se juntan y visitan para la extensa celebración del *apxata*, que es cuando se conmemora, recibéndolos y visitándolos, a los antepasados, considerados como intermediarios por excelencia entre los humanos y la tierra. Ahí se despliega durante varios días un intenso compartir a partir de las familias, primero en las casas y luego en los cementerios, entre vivos, muertos y *uraqpacha* – sus frutos, cerros, lago– todo esto generalmente sin intervención de especialistas rituales ni sacerdotes, pero con interesantes momentos de intensa reciprocidad –niños que ofrecen sus ‘oraciones’ a cambio de alimentos, por ejemplo– que se podrían considerar en cierta medida como rituales y que ponen muy concretamente en evidencia la vital interdependencia entre tiempos, lugares y seres (De Munter 2016).

En un nivel ya más cupular, solemne e incluso ‘político-ecológico’, en varias comunidades<sup>36</sup> todavía se acostumbra<sup>37</sup> nombrar, según el

*thakhi* o ‘camino’ de cargos que todas las familias tienen que asumir de manera rotativa, una pareja de “maranis”. Estos *maranis* son autoridades que a partir del inicio del año productivo (*mara*= año), generalmente hacia mediados de noviembre, serán los responsables máximos de cuidar la relación de la comunidad con *uraqpacha*, de la que al mismo tiempo se saben intrínsecamente parte. Particularmente, los *maranis* son los encargados de velar por el respeto a las *illas*<sup>38</sup> o energías vitales de tanto plantas como animales, agradeciéndoles mediante determinados rituales en lugares – generalmente cerros protectores– considerados tradicionalmente como importantes en la relación comunidad/familia-*uraqpacha* (Bautista 2020) pero también organizando fiestas para toda la comunidad; siendo la fiesta, con sus bailes y comidas colectivas, otra instancia de compartir y de relacionarse. Generalmente inician su ciclo ‘atencional’ en noviembre y terminan en febrero: exactamente la época crucial que va desde el primer florecimiento de los cultivos hasta las primeras cosechas, a principios de febrero. Los *maranis* coordinan, entre varias otras responsabilidades que conlleva su cargo, un ritual para honrar a las *illas* (no solo de las plantas, por cierto, sino también de animales, eventualmente de automóviles y otras cosas preciadas), llamadas *ispallas* en el caso de la papa.

En otra escala de autoridades ecológico-sociales se mueven los *kamanis* (literalmente “encargados”), que son parejas elegidas anualmente como encargados del cuidado de los cultivos principales. Así, comúnmente, en

<sup>36</sup> Pudimos registrar la vigencia esta costumbre en varias comunidades de Umasuyus, situadas alrededor de la comunidad de Kalaque. De la parte aymara en el Norte de Chile no tenemos referencias concretas, pero para el caso de la región aymara en el Perú sí existen algunos testimonios, ver por ejemplo la siguiente publicación <http://www.pratec.org/wppress/pdfs-pratec/el-marani-autoridad-que-armoniza.pdf> La autora de este libro, Elizabeth Choque, define a los *maranis* como las autoridades “que armonizan la crianza de las chacras”.

<sup>37</sup> Supimos de casos recientes donde habían asumido por varios años *maranis* “cristianos” (evangélicos) los que se negaban a ejecutar las ceremonias importantes. Como en años posteriores a su gestión se produjeron grandes desastres climáticos –granizos, heladas inoportunas– con dramáticas consecuencias para las cosechas la comunidad decidió re-introducir la obligatoriedad de la ejecución ‘plena’ del cargo, es decir, incluyendo los grandes momentos rituales y festivos.

<sup>38</sup> *Illas* hoy en día comúnmente se conocen como las pequeñas miniaturas que simbolizan los deseos humanos, una suerte de talismanes propiciatorios para mayor fecundidad, reproducción y bienestar.

aquellas comunidades donde todavía funciona este cargo, se tiene una pareja de *kamanis* para la papa, la quinoa y la cebada, respectivamente. Ellas supervisan el cuidado cotidiano por la tierra donde se va a sembrar (o que se deja descansar), observan atentamente el tiempo y ‘luchan’ en caso de ser necesario contra los eventos climáticos adversos como el ventarrón, el granizo y el relámpago. Así también velan por que se ejecute bien la celebración de ceremonias rituales importantes –*waxt’as* o *ch’amachas*– que acompañan los procesos de crecimiento de los cultivos. En los momentos rituales más importantes, coordinados por las tres parejas de *kamanis* y a veces asistidos por un *yatiri*, llama la atención cómo participan y comparten en estas ceremonias todos los miembros de la comunidad, incluidos los niños a los que se les otorgan funciones de “ayudantes” imprescindibles para diversas actividades<sup>39</sup>. Vestidos en los mismos ponchos que usan los grandes saludan con seriedad y tristeza a los animales que se van a sacrificar, todos reunidos en una loma desde donde se puede mirar buena parte de las chacras colectivas. (ver también Patzi 2017). En estas *waxt’as* se pide colectivamente para que no causen daño las ambiguas y potencialmente peligrosas fuerzas de la naturaleza.

Por otro lado, en un nivel mucho más cotidiano en el intrincado entramado de prácticas atencionales, tenemos otro momento interesante que es el *jatha katu*, que se produce generalmente hacia fines de febrero o principios de marzo cuando se cosechan las primeras frutas. Es

un excelente ejemplo de una instancia ritual al mismo tiempo común e íntima que pertenece al ámbito de la familia y en el que no intervienen ni autoridades ‘agro-culturales’ ni especialistas rituales. El *jatha katu* se celebra cuando los miembros de una familia están cosechando las primeras papas –se hace también para el caso de otros cultivos. Después de desenterrar las primeras papitas del año, en un hoyito cercano se ofrendan, a cambio de esos primerísimos frutos, algunas frutas y dulces que se aspergen con vino dulce, mientras a las plantas que van a seguir creciendo se las adorna con serpentinas multicolores. Compartir (obsequiar) y agradecer (recibir), siempre los dos, simultáneamente, en una relación de *ayni* (noción contenedora para todo tipo de prácticas de reciprocidad) y de cariño con *uraqpacha*, la tierra en tanto espacio y tiempo. En el *jatha katu*, se agradece muy concretamente la *khuyanaka* (generosidad) del *uraqpacha* –*khuyanaka* de hecho es un concepto que entre los aymara se usa para referirse a lo que desde la economía hegemónica se conoce como “los recursos naturales” y refleja la intrínseca relacionalidad de estos ‘recursos’<sup>40</sup>.

Más adelante, en febrero, ya vienen las grandes celebraciones festivas del Anata o Carnaval, durante las cuales se intensifica aún más la alegría colectiva por el florecimiento de la papa en este *jallupacha* (tiempo de lluvias) y por las primeras cosechas que se van produciendo (Lara 2007). Después por marzo-abril vienen las cosechas colectivas, entre varias familias, uno

<sup>39</sup> Algo similar ocurre en los momentos festivos –a cargo de los ‘wayraças’– donde de manera más lúdica y teatral los niños asumen funciones de “sembrador” o hacedor de chuño, entre muchos otros. Esto lo refleja un trabajo de campo realizado por nuestra colega Jannet Patzi en febrero 2020 en Santiago de Llallagua,

<sup>40</sup> Los *khuyanaka* se consideran recursos naturales de uso común proporcionados desde la venia de la *uraqmama* (noción que en aymara se usa a veces para referirse a la idea más bien ‘occidental’ de la madre tierra) y apelan directamente a la reciprocidad y responsabilidad de parte de los humanos. Esto versus la idea de los recursos naturales que son estratégicos para el desarrollo de las sociedades humanas. Se habla incluso de *khuyanaka* que son de exclusivo uso de los cerros *achachila/uwyiri*.

de los tantos momentos en los que los miembros de las familias en los descansos comparten su *apthapi*: alimentos ya preparados que se llevan a las chacras para ahí disponerlos sobre coloridos aguayos. En los meses secos (generalmente junio-julio-agosto<sup>41</sup>) toca la elaboración del *ch'uñu* (eventualmente *tunta*), un procedimiento muy técnico y demorado que se emprende en el seno de cada familia y para el cual se aprovechan, entre otras cosas, las heladas nocturnas de julio-agosto<sup>42</sup>. Antes, por lo que nos comentan, esta producción del *ch'uñu* debe haber ido de la mano de un rito especial para atender a y pedir por una oportuna helada, una costumbre que parece haberse perdido. Algo llamativo, ecológico-culturalmente hablando, a lo largo de la espiral de la vida conjunta de papas y humanos –con ciclos o vueltas cada vez diferentes y llenos de imprevistos, contratiempos y fortunas– es que se va desplegando todo un ‘weather-wising’ (Ingold 2015): la gente aprende a leer sabiamente el tiempo atendiendo a las cualidades de y los cambios en el cielo, los vientos y el suelo, a fin de elegir, para el caso del *ch'uñu*, los mejores momentos y los mejores lugares (cuestas, canchas expuestas a las heladas acompañadas de la ideal fuerza de viento) además de la calidad del suelo, para obtener un óptimo resultado: papas deshidratadas que se podrán conservar por mucho tiempo.

Si nos movemos desde el trabajo en y con las chacras hacia los cerros importantes que ‘supervisan’ por así decirlo estos procesos

‘agrícolas’ desde la distancia, cabe mencionar que una familia o un grupo de personas, acompañados por un especialista –‘alguien-que-sabe’, *yatiri*, *amawt'a*, generalmente– puede también, a lo largo de todo el año, aunque de preferencia entre junio y agosto, ir a ‘visitar’ a uno de los importantes cerros *uywiri* o cerros protectores, para pedir por cosas específicas, como en este caso de la crianza de la papa para prósperas futuras cosechas. Conocido es el caso del Pachjiri, cerro situado en Umasuyus y en cuya cima se encuentran dos *wak'as* que se llaman justamente “Ispalla-awichas” –literalmente, las abuelas de la *ispalla*, *illa* de la papa (Burman 2011) a los que se visita y ofrenda justamente para pedir por un próspero proceso de crecimiento y cosecha.

En aymara existen varios conceptos para referirse a estos cerros protectores – comúnmente conocidos como ‘sagrados’, concepto antropológicamente no muy feliz, debido entre otras cosas a su sesgo etnocéntrico (ver Astvaldsson 2002). Se los llama, con un concepto muy frecuente en Umasuyus, *uywiris* o también *achachilas* (generalmente para los *uywiri* más importantes). Además, a veces se les indica con el antiguo concepto genérico de *wak'as* (Astvaldsson 2000). A algunos cerros que son ‘elegidos’ por los especialistas rituales como los más importantes para el ciclo venidero, se les dice incluso *maranis*<sup>43</sup>, al igual que para el caso de los *maranis* humanos, como

<sup>41</sup> Agosto siendo el mes en el que se hace, ya preparándose para el nuevo ‘ciclo productivo’ (en su sentido social y ecológico) el rito de agradecimiento a la *uraqpacha* o Pachamama. Este ritual se suele indicar como *llump'aca* (“puro, pureza”), que le da también el nombre al mes de agosto.

<sup>42</sup> Agradecemos a Gloria Bautista por habernos informado gentilmente sobre el procesamiento del *ch'uno*.

<sup>43</sup> Es interesante mencionar de paso que cada año los *yatiri* van a denominar a uno los cerros nevados más importantes, generalmente conocidos como *achachilas* (literalmente ‘abuelos’, ‘antepasados’) también a veces se los indica con el nombre de *mallkus maranis* Astvaldsson These forces were considered to be attributes of the local and regional *wak'a* *achachila* –in particular of the *marani*, certain high snowcapped mountains, such as Illimani and Sajama, the most powerful regional deities. [marani –titel van kessel- wordtook voor mensen gebruikt]

vimos recién. Ellos también se van ‘turnando’, año tras año. Conceptos como *achachilas* y *maranis*, cuando se aplican a los cerros protectores, reflejan, por un lado, su cercanía con el mundo de los humanos y, al mismo tiempo, el enorme respeto que se les tiene: son autoridades máximas y, por sobre todo, otorgan vida (lluvia, sol, aire). Para nuestra reflexión, nos quedamos con la denominación general de *uywiri*, literalmente, “la persona o la cosa que cría” y, por ende, protege. Por extensión, en palabras de Teofilo Laime<sup>44</sup>, *uywiri* se llama a aquel o aquello que nos ha visto crecer, una casa, por ejemplo. Los cerros –y con mayor razón las grandes montañas nevadas– en este sentido son cruciales, y desde la sabiduría que se les otorga, la gente les tiene cariño y respeto (Choque, Calixta & Spedding 2009). Además, los grandes especialistas rituales como los *amawt’a* y *yatiri* –ambos sanadores de las relaciones entre humanos y *uraqpacha*, son ‘educados’ por los cerros, de una manera muy concreta, como se verá en lo que sigue.

Ya finalizando esta segunda exploración de las “costumbres” o hábitos atencionales que todavía siguen presentes en muchas familias y comunidades aymara, narramos brevemente el caso del *uywiri* Sunata y del *uywiri* K’illima, ambos *achachilas* situados relativamente cerca de la comunidad Tajokachi en la provincia de Umasuyus. El primero es una pequeña ‘península’ (un gran peñon, en realidad) que entra al lago Titicaca (*Mama Quta*) y al que antiguamente la gente del lugar le tenía muchísimo respeto. Se le conoce por su carácter “estricto” y en épocas anteriores, los pescadores no se podían acercar a sus aguas para pescar. Últimamente, según

nos comentó la *amawt’a* Beatriz Bautista, se ha perdido bastante este respeto, algo que se refleja en la construcción, por parte de algunos comunarios, de una capilla con una virgen a la entrada del peñon, lo que ha ocasionado mucha tensión con las personas que sí quisieran mantener esta relación de respeto con este *uywiri* Sunata. No pocos comunarios incluso lo quieren incorporar en un recorrido turístico –ver al respecto una situación similar que amenaza esta relación ‘cosmopráctica’ con el importante *uywiri* Pachjiri (Fernández 2014).

Aun así, para determinados momentos rituales, como los que celebran los *maranis* a quienes mencionamos más arriba, el Sunata todavía sigue siendo visitado intensamente. Desde la punta del Sunata, mirando sobre el lago, de un costado se divisa, a lo lejos, la silueta de un gran *achachila-uywiri* más grande, que es el K’illima (literalmente “carbón”, conocido comúnmente como el ‘dragón dormido’). A este *uywiri* algunos *amawt’as* suelen llevar a sus aprendices, casi siempre en la oscuridad, muy temprano en la madrugada, para que lo suban sin ayuda de linternas y así, tanteando el suelo y vislumbrando los contornos del lago y del peñon grande en la pre-aurora, se sumerjan en sus ‘enseñanzas’, que fundamentalmente tienen que ver con ya no solo un “weather-wising” sino con un “cosmos-wising”, aprendiendo a estar atentos y a atender sabiamente, al igual que lo hace la *machi* en el *ngillatun*, a las relaciones entre las personas con la *uraqpacha*, la *Mama Quta* y a lo que implica, al final del viaje, lo que es el devenir humano en medio de tanto agenciamiento vital. En palabras de la *amawt’a* Beatriz Bautista, mirando retrospectivamente sobre su época de ‘aprendiz’ –aprendiendo tanto de su maestro *amawt’a*, de *uywiris* como K’illima y de los entornos biosociales cambiantes:

<sup>44</sup> Ver testimonio de Teofilo Laime Ajacopa en la página de arranque del sitio [www.uywanya.com](http://www.uywanya.com)

(...) Pero ya cuando he tomado muy en serio lo que llamo mi camino como *amawt'a*, cada subida a los cerros *uywiri* ha sido de noche. En la formación ya un poco más sería... uno sube de noche porque uno tiene que tener esa relación más de tacto y contacto. Porque en el día tú puedes mirar, 'admiras' ah! Aquí hay una piedra, hay una tal, hay un arbusto, aquí está el camino... pero en la noche tienes que aprender a desarrollar esa parte que en el academicismo olvidamos. La parte instintiva, la parte subjetiva, la parte (breve vacilación...) arrinconada, olvidada. Desarrollamos esa parte (...) (Bautista 2020).

Esta cita evoca muy bien por qué tiene tanto sentido hablar de cosmopraxis para estudiar cómo funciona la educación mediante la atención, ya que claramente aquí estamos hablando de una sabiduría (y no meramente el conocimiento) que crece muy concretamente a través del hacer y del exponerse afectivamente, y no mediante la transmisión de ideas subyacentes o principios abstractos.

## 5. Juntando experiencias atencionales en el continuum de prácticas habilitantes para una vida relacional

Por lo que acabamos de conocer sobre el agenciamiento múltiple –entre humanos, suelo, plantas, cerros, antepasados, elementos climatológicos- que se despliega en la malla de vida a través de la cual se mueven de maneras atencionales las familias aymara, podemos señalar que las intervenciones agro-culturales de los *marani* emanan de un ámbito político-ecológico en el que las personas deben asumir sucesivas responsabilidades y se traducen en importantes ceremonias y fiestas. Por su parte, el *jatha katu* trata de un acompañamiento mucho más íntimo y sin intervención de especialistas rituales, mientras que el procesamiento del *ch'uñu* supone claramente un trabajo mancomunado, aparentemente sin acompañamiento ritual pero reflejando un

*weather-wising*, cuya sabiduría atencional se ha ido conformando a lo largo de las generaciones y de su correspondencia con el entorno vivo. Los *kamanis*, por otra parte, con sus *waxt'as* y otras ceremonias y celebraciones, constituyen una línea atencional que corre a través de todo el año y muestran facetas ceremoniales y directamente educativas –destaca la plena incorporación y participación de los niños– mientras que las visitas esporádicas y respetuosas a los cerros-*uywiri* para pedir y agradecer por buenas cosechas, van de la mano con ofrendas rituales a las *wak'as* en su cima y además cobijan intensos procesos de “educación” de los futuros ‘especialistas’ en estas correspondencias. Es a lo largo de toda esta constante alternancia entre acciones e instancias rituales y otras más bien ‘cotidianas’ (donde llega a incomodar cada vez más mantener esta diferenciación) que la gente es ‘educada’ –llevada fuera de su lugar de comodidad ‘social-humana’ para abrirse a la plena dinámica biosocial que los rodea- y que se va ‘habilitando’ para estar atendiendo de la mejor forma a la vida en su complejo devenir.

Asimismo, como vimos, para la celebración del *ngillatun* su organización requiere de lo que las personas cotidianamente van haciendo para llevar sus vidas, trabajar la tierra, cuidar a los animales, atender a la familia, cultivarse y nutrirse espiritualmente en el relacionarse con las personas más antiguas de la comunidad, en la conexión con los distintos lugares que conforman el territorio de Tranaman. Al mismo tiempo, ese involucrarse en el acontecer ceremonial, deviene y actualiza esa cosmopraxis mapuche, oyendo y siguiendo lo que la *machi* en el estado de trance recibe como mensajes de las fuerzas y espíritus ancestrales del territorio y transmite a la gente de Tranaman, por ejemplo, cómo relacionarse colectiva e individualmente

con el territorio y sus vidas, cómo cuidarlo para devolverle esos atributos ecológicos sociales perdidos por la presencia de las plantaciones forestales que arrebataron la diversidad de vidas posibles. Todas estas prácticas atencionales habilitantes, como señalamos al inicio, se van dando continuamente en un proceso creativo-generativo de experimentación que va constituyendo la vida mapuche hoy y que tiene como momento culminante (aunque no el único) el *ngillatun*.

De ambas experiencias aquí puestas a dialogar se desprende, entre otras cosas, que el atender a las líneas de vida de las plantas-alimentos, juntando e intercambiando no solo las semillas sino también las comidas (en los *ngillatun*, en los *apthapi*) en sus diversas preparaciones promueven un poderoso agenciamiento relacional y múltiple. Es como si, al igual que las *machi*, las plantas (sus *ajayus*, *illas*, *lawen newen*) y los alimentos le hablasen a las personas, criándolas. Hablan de qué es realmente lo que las familias están sembrando, cómo hay que cuidarlas a ellas y a los suelos que las cobijan, qué animales están criando y cómo se podrá mejor alimentarlos, cómo es la cualidad de las tierras, cómo se ha comportado el clima durante el año y cómo los seres o grupos humanos debiéramos de adecuarnos a ello, visitando a *uywiris* y realizando otras prácticas atencionales. Educan acerca de la preocupación y cuidados dados a los sembrados, si se están cocinando los alimentos como se hacía antiguamente, de la necesaria diversidad de especies y productos, de la capacidad de ofrecer y compartir en y con el territorio o *uraqpacha*. Es el trabajo con esta diversidad-en-relación que permite al fin y al cabo que se produzca lo que Ingold llama con un verbo -y no con la noción algo horadada de 'comunidad'-, el "comunar" (Ingold 2018a).

Lo que vemos en ambos casos, sin embargo, no es de ninguna manera un romántico sintonizarse con y tampoco un ingenuo cuidar relaciones armoniosas con la naturaleza. No hay lugar para tal ingenuidad entre grupos humanos que se han vuelto sabios en muchos sentidos a lo largo del tiempo. Los ejemplos etnográficos que hemos descrito están claros en ese sentido: La atenta revisión de este doble aprendizaje antropológico nos ha permitido analizar de manera dialogada cómo se va produciendo este agenciamiento ecológico-ritual a partir de hábitos dinámicos que no están exentos de contradicciones y fricciones. Lo observamos con claridad al oír el relato de la Sra. Bernardina quien, desde sus principios y valores mapuche, nos muestra que participar en el *ngillatun* no es solo asistir y presentarse. Participar es compartir, cuidando las relaciones con humanos y no humanos. En los términos de Pichinao (2012), "entregando, solicitando y recibiendo", especialmente por medio de los intercambios de alimentos. No poder responder deja fuera de un circuito de relaciones, que se extienden también desde el momento ritual a la vida más allá del ritual. De ahí la aflicción de la Sra. Bernardina de no poder participar en el ritual como se debe, con comidas para ofrecer e intercambiar entre todos/os los participantes, esto es, familias y otras presencias no humanas.

En los ejemplos de la comunidad de Tajokachi, en Umasuyus, observamos que intervienen en los relacionamientos ecológico-sociales los conflictos con las semilleras transnacionales, las fricciones con las políticas estatales, los comuneros religiosos, la tentación del turismo. Vimos también que juega el carácter severo y eventualmente amenazante de algunos *uywiri* así como también los desafiantes procedimientos de aprendizaje para llegar a ser

una persona-que-conoce-y-sabe-ligar, lo que es, finalmente, el sentido profundo y pragmático de lo que significa ser un(a) sabio/a o *amawt'a* en la tradición aymara.

En general, en ambas experiencias nos encontramos con importantes instancias de reciprocidad, reciprocidad constructiva, sin duda, pero la gente también está muy consciente de que les acecha igualmente la negativa, con sus venganzas, pero simplemente también sus exclusiones. No todos pueden, por ejemplo, siempre asumir los altos costos que implican las tareas importantes en el *ngillatun* o en los *thakhi* o caminos de la responsabilidad y responsividad ecológico-social. A pesar de estas contradicciones inherentes al mundo (sociedad, naturaleza) en el que nos movemos, sigue en pie y se puede aprender mucho de la rica inmersión en medio de un campo de agenciamientos múltiples, donde participan la *machi*, los comuneros, los muertos, los *ngen* de las aguas y los cerros, los animales, las *ispallas*, *illas uywiri* y otras presencias. No es tanto que estas en sí mismas tengan un poder o una voluntad de agencia, sino más bien que se produce una suerte de baile de agenciamiento y de animacidad (*animacy*, en Ingold) a partir

de la concrecencia y correspondencia promovidas entre medio de tantos diferentes entes, lugares, presencias y actores. Esto se compagina, en definitiva, ya puesto en términos de la correspondencia *humana*, con la idea expresada más arriba por Ingold (2018a: 178) cuando planteaba que

los seres humanos al mismo tiempo crecen y son hechos crecer, sometiéndose a historias de desarrollo y maduración (...) dentro de campos de relaciones establecidas a través de la presencia y actividades de otros.

Lo anterior no hace más que reforzar la idea de que los seres humanos pueden ser mejor comprendidos como

un organismo completo persona en su entorno, inmerso en un campo de relaciones ecológicas entre humanos y muchos elementos no humanos que crecen y se desarrollan junto a ellos (Salvucci 2015: 67)

Donde humanos y no humanos coexisten, conviven muchas veces en complejas relaciones que son las que posibilitan la continuidad de la vida. Parafraseando lo que indicaba la *machi* en Tranaman, estos organismos todos, humanos y más-que-humanos, “tuvieron otras vidas antes” y es fundamental fomentar y cuidar la relación y el traspaso entre ellas.

---

## Bibliografía

Arnold, D. y Yapita, J. eds. 1996. *Madre melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi: antología de la papa*. La Paz: Hisbol-ILCA.

Astvaldsson, A. 2000. *Las Voces de los wak'a: Fuentes Principales del Poder Político Aymara. Jesús de Machaqa*: La Marka Rebelde. La Paz: CIPCA

Bautista, B. 2020. Comunicación personal. April.

\_\_\_\_\_. 2019. Entrevista videograbada en Tajokachi, noviembre 2019.

Burman, A. 2011. *Descolonización aymara. Ritualidad y política*. La Paz: Plural.

Bustos, B. 2014. “O estatuto da comunidade indigena e realização do ngillatun entre os Mapuche de Tranaman no sul do Chile. Dinâmicas organizacionais e transformações sociopolíticas”. *Tese doutorado em Antropologia Social. Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. 2006. Nuevas configuraciones rituales: el contexto sociopolítico de la realización del ngillatun entre los mapuche de Tranaman en el sur de Chile. *Revista CUHSO*, 12: 2..

Campos, L. 2008. *Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile*, Santiago: LOM ediciones.

- Canessa, A. 2004. ¿Hermanos bajo la piel?: evangélicos y kataristas en Bolivia. En Alison Spedding (ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*: 219-259. La Paz: Plural-ISEAT.
- Choque, C., Calixta & Spedding, A. 2009. *Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani*. La Paz: ISEAT/Editorial Mama Huaco.
- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche. COTAM. 2003. Religión Mapuche. Temuco.
- Cottyn H. 2019 Making Cheap Nature on High Altitude: A World-Ecological Perspective on Commodification, Communities and Conflict in the Andes. In: Joseph S. (eds) *Commodity Frontiers and Global Capitalist Expansion. Palgrave Studies in Economic History*. Palgrave Macmillan, Cham.
- Course, M. 2017. *Mapuche Ñi Mongen. Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago: Editorial Pehuen.
- De Munter, K. 2022. "Uywasiña in Aymara cosmopraxis: ontogenesis and attentionality". *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, 12:2: 77-92.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Educar (mediante) la atención" en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el "vivir bien" desde una antropología de la vida. En De Munter, K., J. Michaux y G. Pauwels (eds.), *Ecología y Reciprocidad: "(con)vivir bien" en los Andes*, pp. 129-154. La Paz: PLURAL-CEPA-TARI.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: Visitar y conmemorar entre familias Aymara". *Chungará*, 48(4): 629-64.
- De Munter, K., Trujillo, F. Rocha, C. 2019 "Atencionalidad y líneas de vida en la malla Poopó-Uru-Qotzuñi ("gente del agua)". *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. 34:1.
- De Munter, K; Michaux, J y Pauwels, G., eds, 2017. *Ecología y Reciprocidad: (con)vivir bien en los Andes*. La Paz: PLURAL-CEPA-TARI.
- Faron, L. 1969. *Los mapuche, su estructura social*. México D.F.: Ediciones Especiales.
- Fernández, G. 2014. "Un santuario amenazado": El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO *Revista de Antropología Social*, 23.
- Fitzgerald, T. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity. A critical history of religion and related categories*. Oxford University Press.
- Foerster, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Gundermann, H. 1981. "Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatun y Pintevun". *Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología*. Universidad de Chile. Santiago de Chile.
- Handelman, D. & Lindquist, G. 2005. *Ritual in its own right. Exploring the dynamics of transformation*. New York: Berghahn.
- Haraway 2016. *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hernández, A., Ramos, N., y Cárcamo, C. 2002. *Mapuche Lengua y Cultura*. Diccionario mapudungun español inglés. Santiago: Maitén editores
- Ingold, Tim. 2022. *Llevando la vida*. Antropología y educación. Ediciones Alberto Hurtado: Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2018a. *La vida de las líneas*. Ediciones universidad Alberto Hurtado: Santiago.
- \_\_\_\_\_. 2018b. *Anthropology and/as education*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2016. "On human correspondence." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (1): 9–27.
- \_\_\_\_\_. 2015. *The life of Lines*. Cambridge: Routledge.
- Ingold, T. & Palsson, G. 2013. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press.
- Jensen, K. & Morita, A. 2012. "Anthropology as critique of reality: A Japanese turn". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 358–70.
- Kapferer, B. 2005. *Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning*. En: Handelman, D. & G. Lindquist. *Ritual in its own right. Exploring the dynamics of transformation*, pp.35-55. New York: Berghahn.
- Lara, M. 2007. *Carnaval de Oruro: Visiones oficiales y alternativas*, Oruro: Latinas Editoras/ CEPA.
- Lave, J & Etienne, W., 1991 *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. New York: Cambridge University Press.
- Lazar, D. 2013. *El Alto, ciudad rebelde*. La Paz: Plural Editores.
- Mamani, P. 2005. *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*, La Paz: CADES-IDIS-UMSA
- Manning, E. 2016. *The minor gesture*. Durham, NC: Duke University Press.
- Masschelein, J. 2010. "E-ducing the gaze: the idea of a poor pedagogy". *Ethics and Education*, 5:1. 43-53.
- Michaux 2017. Sarxañani ("ya vamos yendo!"). Trazando huellas para la investigación social del (conv)vivir bien. En: De Munter, K; Michaux, J y Pauwels, G. ,eds,, *Ecología y Reciprocidad: (con)vivir bien en los Andes*, pp. 13-58. La Paz: PLURAL-CEPA-TARI
- Moulian, R. y Espinoza P. 2015. "Impronta andina entre los kamaskos del Wenuleufu". *Atenea* 512: 2.
- Patzi, J. 2017. "El cargo del kamani, su papel cultural en la comunidad y su función en el ciclo agrario aymara." *Tesis para optar al título profesional de antropóloga*, UMSA, La Paz.
- Peirano M. 2006 *Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance*. Campos 7(2):9-16.
- Pichinao, J. 2012 *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales*. (Mapuche wkülekan kake Fütal mapu mew. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas. PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas). 2006. *Culturas educativas andinas: aproximaciones quechuas y aymaras*. Lima: PRATEC.



Quidel, J. 2012. La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche: las resignificaciones de las categorías Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio Wenteché. 2012. 174p. *Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas.*

Rosaldo, R. 2000. *Cultura y Verdad: ulture & Truth: La reconstrucción del análisis social.*. Boston: Beacon Press.

Salas, R. 1995. Sabiduría mapuche, modernidad e identidad cultural. Org. Marileo Armando et. al. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* San Pablo: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea Santiago.

Salvucci D 2015. “Intimacy and Danger. Ritual Practices and Environmental Relations in Northern Andean Argentina”. *INDIANA* 32: 65-84

Stuchlik, M. 1999. *La vida en mediería: mecanismos de reclutamiento social de los mapuche.* Santiago: Ediciones Soles,

Temple & Chabal 1995. *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines.* Paris: Éditions l'Harmattan.

Tsing, A., Swanson, E., Gan, E. y Bubandt, A., eds. 2017. *Arts of living on a damaged planet.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Van Kessel, J. y Enríquez Salas, P. 2002. *Señas y Señaleros de la madre tierra. Agronomía andina.* Abya-Yala-IECTA.

Virtanen P., Lundel, E y Honkasalo M., 2017. “Enquiries into contemporary ritual landscapes”. *Journal of ethnology and folkloristics* 11 (1): 5–17

Yujra, C. 2005. *Laq'a achachilanakan jach'a tayka amuyt'äwinakapa/Los grandes pensamientos de* C y C Editores.

