UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Ciencias Forestales
Magíster en Áreas Silvestres y Conservación de la Naturaleza

CONSERVACION BIOCULTURAL. RELACIONES ENTRE LAS COMUNIDADES ANDINAS Y EL CÓNDOR (*VULTUR GRYPHUS*) EN EL EXTREMO NORTE DE CHILE

Proyecto de grado presentado como parte de los requisitos para optar al grado de Magíster en Áreas Silvestres y Conservación de la Naturaleza.

ANDRÉS ESTEBAN JACQUES COPER
Geógrafo

SANTIAGO – CHILE.
2019

Proyecto de grado presentado como parte de los requisitos para optar al grado de Magíster en Áreas silvestres y Conservación de la Naturaleza

Profesor(a) Co-Guía Nombre María Victoria Castro Rojas

Nota_____

Firma_____

Profesor(a) Co-Guía Nombre José Tomas Ibarra Eliessetch

Nota_____

Firma_____

Profesor(a) Consejero(a) Nombre: Claudia Loreto Cerda Jiménez

Nota_____

Firma_____

Profesor(a) Consejero(a) Nombre: Héctor Jaime Hernández Palma

Nota_____

Firma_____

Eso decía el abuelo,
y lo que decía el abuelo es verdad

El Pastor, Arak Pacha

Financiamiento

Esta investigación se enmarca dentro del Proyecto FONDECYT N°1151046 "Consumo integral de animales en la prehistoria del extremo norte de Chile: una perspectiva interdisciplinaria a través de diferentes líneas de evidencias (ca. 1000 a 1400 d.C.)" liderado por la profesora Dra. Daniela Valenzuela de la Universidad de Tarapacá.

The Peregrine Fund financió y apoyó el proceso en terreno mediante una beca del Programa de Capacitación de Estudiantes en el Neotrópico.

El Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR (CONICYT/FONDAP/15110006) financió y apoyó el proceso de investigación permanentemente.

Agradecimientos

Solamente puedo entender esta investigación como el resultado de un trabajo colectivo, pues aunque lleve mi nombre como único autor, en el proceso fueron muchas las personas que desplegaron su apoyo personal e institucional para facilitar procesos y desarrollar contenido y sentido. A quienes nombro a continuación, quisiera manifestarles que me siento agradecido y siento la deuda de reciprocidad.

A Tomás Ibarra, que ha actuado como profesor y consejero permanentemente, incentivándome a ver más allá de los límites autoimpuestos. A la vez ha sido articulador de instituciones y sobre todo la conciencia de que los procesos deben terminar. De otra forma esta investigación nunca hubiera llegado a su fin. Gracias por tu ejemplo enorme y humilde.

A la Profe Victoria por haber incluido en nuestra formación académica el valor de la conservación biocultural, especialmente cuando prevalecen las perspectivas de las “ciencias tradicionales”. Agradezco el cariño con que nos hizo dialogar para comprender y comprender para transformar. La conservación se presenta amplia, inclusiva e infinitamente más compleja (e interesante) cuando el ser humano y sus circunstancias es agente de cambio.

A Guillermo Cubillos, como compañero, amigo y coordinador del Proyecto de Conservación del Cóndor Andino. Un biólogo marino enamorado de la conservación biocultural que creó y confió en la necesidad de complejizar la comprensión del mundo andino. Así mismo, agradezco a colegas y amigos Miguel Contreras y Sebastián Mella, hombres de terreno y amor a la fotografía y a los animales. Al profesor Sergio Alvarado, por ser la voz experta que nos comparte su conocimiento y pasión por las aves.

A la comunidad de Putre, que me permitió pasearme por sus calles con cara de pregunta y conversaciones eternas, sintiéndome un sureño bienvenido. Especialmente a Gabino Llusco, en quien encontré un amigo apañador y conversador. A Aurelio Blas, profesor intercultural en la Escuela Granaderos de Putre que perpetuará en las nuevas generaciones la cultura aimara. Para todos los pobladores de Parinacota es esta investigación.

A la familia Troncoso Chelllew, colonos del desierto y generadores de mística. Les agradezco el cariño, la asistencia, la compañía y las risas.

A Daniela Aragón y su apoyo territorial desinteresado a través de la Fundación para la Superación para la Pobreza. ¡Admiro tu trabajo y entrega!

Al equipo de la Universidad de Tarapacá liderado por el profesor y amigo Pablo Valladares por su apoyo fraterno y logístico.

Al equipo de CONAF en Putre por presentarme los últimos rincones del altiplano.

A todos los ciudadanos que me movieron por el desierto y el altiplano cuando la moto azul respiraba aproblemada.

A Hernán Vargas de The Peregrine Fund por su interés y apoyo en la conservación biocultural.

Al profesor Luis Raggi que amablemente facilitó el arriendo del Centro INCAS, indispensable para esta investigación.

A los trabajadores de Chile que son el motor del país y es mediante su trabajo que CONICYT puede becar las investigaciones. El conocimiento es para ellos.

Con emoción, el amor y agradecimiento eterno a mi familia. A los Coper que nos inculcaron el amor por la Naturaleza y a los Jacques por el cariño a la identidad chilena. Por sobre todo en lo más profundo, agradezco a mi mamá, papá y hermano, por todo lo que soy, siempre.

Índice

I. INTRODUCCIÓN 1
II. MARCO TEÓRICO 3
Sobre la conservación de la naturaleza 3
Conservación de la Naturaleza y nosotros. 3
Los desafíos de la Conservación de la Naturaleza 5
Conocimiento Ecológico Tradicional: base para la Conservación simbiótica 8
Dinamismo en las culturas 14
Especie biocultural clave 18
Sobre *lo aimara* y la ocupación del territorio de la región de Arica y Parinacota 20
Procesos socio-culturales y espaciales. 23
Chilenización 25
Migraciones 27
Pentecostalismo 29
Cosmovisión aimara del norte de Chile y su relación con la fauna 31
El cóndor andino en las sociedades tradicionales del norte de Chile 34
III. OBJETIVOS 38
IV. METODOLOGÍA 39
V. ÁREA DE ESTUDIO Y ESPECIE 47
El cóndor andino 50
VI. RESULTADOS 53
1. Contexto socio-cultural 53
1.1. Identidad social en Putre 54
1.2. Grupos sociales 55
1.3. Organizaciones sociales 57
1.4. Ser aimara, ser chileno 59
1.5. Migración 63
1.6. Religiones evangélicas 65
2. Percepción y conocimiento sobre el cóndor andino 70
2.1 Distribución temporal y espacial del cóndor 70
2.2 Biología, Ecología e Identificación 75
2.3. Trasmisión del conocimiento 80
2.4. Usos, relatos, creencias y muralismo 83
2.5. Importancia personal y social del cóndor 93

2.6. Conservación 97
El rol actual de las instituciones formales en la conservación del cóndor andino 99
3. Conocimiento Ecológico Tradicional en Estudiantes del Liceo de Putre 104
3.1 Caracterización del grupo 104
3.2 Avistamiento de cóndores 105
3.3. Ecología e Identificación 105
3.4. Importancia personal del cóndor 106
3.5. Transmisión de conocimiento 107
3.6. Conservación 108
3.7. Dibujos.....109
4. Área de relevancia cultural: La Piedra del Cóndor. 110
5. Propuesta de Conservación 118
VII. DISCUSIÓN.....122
VIII. Conclusiones 125
IX. Bibliografía 129
X. Anexos.....137
Anexo 1. Entrevista semi estructurada 137
Anexo 2. Encuesta a estudiantes 139
Anexo 3. Preguntas encuesta PCCA 141
Anexo 4. Murales de Putre, Belén y Tignamar 142
Anexo 5. Conversación con Q'olliris del CESFAM de Putre. 149
Anexo 6. Dibujos sobre el cóndor andino 151

Índice de figuras

Figura 1. Etnotaxonomía de animales andinos a partir de etnografías en Isluga, Región de Tarapacá……..... 33
Figura 2. Cóndor andino embalsamado y adornado con serpentinas y *chaya* de carnaval en la comunidad aimara de Isluga, Región de Iquique…….. 36
Figura 3. Cóndor andino en un dibujo cosmológico de un pastor aimara de Isluga, Región de Iquique en 1977 (Grebe 1996)…… 37
Figura 4. Cóndor andino. El Cóndor se encuentra entre *alfa*, *beta* y *delta* de Triángulo Austral, *gamma* de Compás, y *alfa*, *beta* y *zeta* de Altar. …….. 37
Figura 5. Esquema Metodológico para preparación de los talleres, entrevistas y encuestas…….. 40
Figura 6. Esquema de integración de la información recopilada en cada herramienta 43
Figura 7. Área de estudio. ……. 49
Figura 8. Diferencias de plumajes entre un cóndor adulto y un juvenil fotografiados en vuelo cercanos a Zapahuira, en agosto de 2016. …… 51
Figura 9. Principales áreas de concentración de la población de cóndores mencionadas por los entrevistados. ……. 72
Figura 10. Mantel utilizado como material didáctico para estudiantes del Liceo de Putre…… 82
Figura 11. Profesor Aurelio Blas utilizando como un poncho con el que evoca las alas de un cóndor a los estudiantes…….. 82
Figura 12. Extracto de libro escolar con poema en aimara sobre el cóndor……. 82
Figura 13. Paisaje rural del altiplano en texto escolar que indica algunas palabras en aimara, entre ellas el cóndor……...…… 82
Figura 14. Traje de cóndor en el Carnaval con la Fuerza del Sol, Arica 2017……. 96
Figura 15, Lugar de residencia…….. 105
Figura 16. Procedencia familiar……. 105
Figura 17. ¿Te consideras aimara?..... 105
Figura 18. ¿Qué religión profesas?..... 105
Figura 19. ¿Has viso cóndores en la región?..... 106
Figura 20. ¿Es común ver cóndores en la región?..... 106
Figura 21. ¿Qué clase de cóndor tiene collar blanco?..... 106
Figura 22. ¿De qué se alimentan los cóndores?..... 106
Figura 23. Frecuencia de la calificación de la belleza del cóndor…… 107
Figura 24. Frecuencia de la importancia personal del cóndor…….. 107

Figura 25. ¿Qué piensas al ver un cóndor?..... 108
Figura 26 ¿Cómo has aprendido sobre cóndores?..... 108
Figura 27 ¿Debe ser una especie protegida?..... 109
Figura 28 ¿Quiénes deben protegerlos?..... 109
Figura 29. Ubicación de la Piedra el Cóndor, límite entre comuna de Putre y Camarones…… 112
Figura 30. Piedra del Cóndor, Ruta A-31. Comuna de Camarones e imagen referencial……... 115
Figura 31. Detalle de cabeza y cuello de la Piedra del Cóndor…… 118
Figura 32. Detalle de billetes de mil pesos en *chuspa*…… 118
Figura 33. Monedas chilenas fuera de circulación con imágenes de cóndores……. 119

Índice de Tablas

Tabla 1. Estructuras de valor prevalecientes en discursos de las personas..... 25

Tabla 2. Cantidad de habitantes y densidad por comuna, 2017……..... 47

Tabla 3. Composición etaria por comuna, 2017....……..……..…….. 48

Glosario

a.C.: antes de Cristo

CASEN: Clasificación Socioeconómica Nacional

CESFAM: Centro de Salud Familiar

CET: Conocimiento Ecológico Tradicional

CONAF: Corporación Nacional Forestal

d.C.: después de Cristo

INDAP: Instituto de Desarrollo Agropecuario

INE: Instituto Nacional de Estadísticas

UICN: Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza

MINEDUC: Ministerio de Educación

PCCA: Programa de Conservación del Cóndor Andino

SAG: Servicio Agrícola y Ganadero

SEREMI: Secretaría Regional Ministerial

WWF: World Wildlife Foundation

RESUMEN

En el último siglo, el pueblo aimara ha experimentado procesos socio-demográficos que han modificado su relación con la naturaleza. Estos procesos afectarían la transmisión del conocimiento ecológico tradicional, en tanto las nuevas generaciones viven contextos socio-ambientales distintos a sus antepasados. Habiéndose propuesto anteriormente al cóndor como una especie bioculturalmente clave para los pueblos andinos, estudiamos la pertinencia de tal aseveración en base al conocimiento y sabiduría aimara contemporáneas en la Comuna de Putre. Durante cuatro meses (2016-2017) realizamos una etnografía (observación participativa, entrevistas semi-estructuradas y encuestas) en la precordillera y altiplano. Los resultados hablan de una relación emocionalmente estrecha, ya sea desde la chilenidad o identidad indígena, pero una leve interacción cotidiana y leve preocupación por su conservación. Identificamos a la migración campo-ciudad/cordillera-costa, la chilenización y la irrupción de religiones evangélicas como procesos determinantes en las relaciones contemporáneas cóndor-aimara. Proponemos lineamientos para una conservación simbiótica y localmente sensible de esta especie en base a la cultura aimara, entendiendo que cultura y naturaleza se encuentran íntimamente entrelazadas y son dinámicas. Se concluye la necesidad de promover un diálogo de saberes que incluyan la difusión de información científica y promoción de un diálogo intergeneracional endógeno en torno al valor biocultural del cóndor.

Palabras clave: diversidad biocultural, especie biocultural clave, etnoornitología, pueblos andinos, *Vultur gryphus*.

SUMMARY

In the last century, social and demographical processes have modified the relationship between the Aymara communities and nature. These processes have affected the Traditional Ecological Knowledge, because new generations live in a different socio-environmental context than their ancestors. Starting from the fact that the Andean condor has been previously proposed as a *biocultural keystone species* for the Andean cultures, we study the contemporary Aymaran knowledge and wisdom in order to corroborate that affirmation. A four-month ethnography, consisting in participant observation, semi-structured interviews, and surveys, was applied in foothills and highlands villages during 2016-2017. The results show an emotionally close relationship between the condor and both the Aymaran and Chilean identities, but a shallow daily interaction and low concern about its conservation. Three processes were identified as main drivers in the contemporary condor-Aymara relationship: migration (rural-urban/highlands-coast), *chilenization* and pentecostalism. Guidelines for a symbiotic and local conservation are proposed, based on Aymaran culture, understanding that culture and nature are interconnected and both are dynamic. As a conclusion, a knowledge dialogue needs to be promoted, including dissemination of scientific knowledge, as well as wisdom about the biocultural value of the Andean condor.

Key words: biocultural diversity, biocultural keystone species, ethnoornitology, Andean communities, *Vultur gryphus*.

I. INTRODUCCIÓN

La declinación mundial de biodiversidad se debe principalmente a causas humanas (Haddad et al. 2015). Por lo tanto, no es posible desarrollar estrategias de conservación sin involucrar activamente a los habitantes locales. La metodología de los Estándares Abiertos para la Práctica de la Conservación (The Conservation Measures Partnership 2013) se basa en el reconocimiento de las múltiples vías en que la sociedad genera disturbios en los socio-ecosistemas y cómo actores locales generan amenazas por acción u omisión. En tanto, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN; Borrini-Feyerabend *et al* 2014) promueve la gobernanza compartida en áreas protegidas, reconociendo que las comunidades humanas locales son factores claves en la conservación de la biodiversidad. Entre otras, ambas aproximaciones enfatizan la necesidad de reconocer las especificidades de cada comunidad local en el desarrollo de estrategias de conservación sanas y contextualizadas.

El cóndor andino (*Vultur gryphus*) se distribuye desde Venezuela al Archipiélago del Cabo de Hornos, en el sur de Chile, y también está presente en áreas costeras de Perú, Chile y Argentina (Fjeldsa y Krabbe 1990, del Hoyo et al. 1994, Ferguson-Lees & Christie 2001). En Chile, esta ave se clasifica como Vulnerable en zonas norte y central, Rara en la zona sur y Frecuente en la zona austral (Servicio Agrícola y Ganadero 2015). En el límite norte de su distribución, el cóndor está en Peligro Crítico (Rodríguez y Rojas-Suárez 2008), con registros esporádicos en Venezuela (Lambertucci 2007). En términos generales, la población de cóndores está disminuyendo en América del Sur (BirdLife International 2017). Las principales amenazas para esta especie incluyen la degradación ambiental, la caza furtiva, el envenenamiento y la falta de alimentos (Birdlife International 2017).

El cóndor andino ha sido propuesto como una *especie biocultural clave* (Ibarra et al 2012), porque está presente en la cosmovisión de numerosas comunidades locales a lo largo de los Andes de Sudamérica. Se ha propuesto que en el norte de Chile el pueblo aimara consideraría al cóndor como un animal sagrado (Grebe 1989) y en épocas prehispánicas está profusamente representado en el arte rupestre (Valenzuela et al. 2017). Para los mapuche, el cóndor es el rey de los pájaros, representando la montaña (Ibarra et al 2012, Rozzi et al 2003). El cóndor es una de las aves rapaces de mayor prioridad de conservación en el sur de América del Sur, relevando la importancia cultural entre las razones para clasificarla como tal (Pincheira-Ulbrich et al 2008). En Chile, el cóndor es considerado una especie emblemática para la conservación (Estades y Pavez

2011). A pesar del aparente acuerdo de su importancia cultural, las bases culturales para su conservación recién comienzan a ser validadas empíricamente.

A pesar de estar listada globalmente como Casi Amenazada (Birdlife International 2017), el estado de conocimiento de la ecología del cóndor andino es insuficiente (Estades y Pavez 2011). En la actualidad no hay estudios que expliciten detalles de la distribución, cantidad, dinámica poblacional del cóndor en la región de Arica y Parinacota del norte de Chile, más allá de evidenciar su presencia (e.g. Hernández et al 2014; puntos de muestreo de Pavez 2012).Son escasos e incipientes los estudios a nivel nacional e internacional que se han centrado en definir el contexto cultural en el que surgen las amenazas a la conservación del cóndor (Palma 1983, Gordillo 2000, Rozzi et al 2003, Vargas-Clavijo y Costa 2008, Ibarra et al 2012), volviéndose una necesidad adecuarlas estrategias de conservación para cóndores andinos que involucren a comunidades locales de acuerdo con sus prácticas y costumbres locales. La falta de estrategias que consideran activamente a las comunidades locales como socios para la conservación de esta especie icónica dificulta el éxito a largo plazo para la conservación del cóndor andino en los Andes.

Durante la primera década de este siglo, el Zoológico Nacional de Chile, en conjunto con otras organizaciones chilenas y argentinas, ha desarrollado con éxito el Programa Binacional de Conservación del Cóndor Andino (Escobar 2007). Enfocado principalmente en los Andes de la zona central de Chile, el Programa se ha abocado a la rehabilitación, reproducción en cautiverio y liberación de ejemplares. La población de cóndor andino en esta área se ha recuperado gracias a la liberación de más de 150 ejemplares, repoblándola satisfactoriamente[1]. Al igual que en la Patagonia, el proceso se centra ahora en la vigilancia de amenazas.

Por su parte, en la zona norte de Chile los estudios y acciones de conservación de cóndor andino comienzan recientemente. El Proyecto de Conservación de Cóndor Andino en Chile, en el cual se desarrolla esta investigación, es el primero en investigar las bases ecológicas y culturales de esta especie en la región de Arica y Parinacota. Los resultados de las investigaciones enmarcadas en este Proyecto serán los pilares de las acciones de los proyectos asociados al cóndor que se espera que se desarrollen en un corto y mediano plazo. Esta vez, con el apoyo y participación de la comunidad local.

[1]https://www.aveschile.cl/picaflor-de-arica-2/

II. MARCO TEÓRICO

Sobre la conservación de la naturaleza

Conservación de la Naturaleza y nosotros.

La *conservación de la naturaleza* es un desafío para todos los ámbitos de la vida humana con los que esta actividad se relaciona. Es un concepto y una práctica creada para generar tensión y redireccionar, pues en ningún caso es neutral ni permite el *status quo*. Es un llamado a la sociedad toda, a nosotros mismos, a los que vienen. Pero es más que un llamado de atención, pues requiere acciones, práctica y objetivos. Conservar es generar propuestas, implica intenciones. Es actuar en pos de un cambio y es a la vez mantener, pues cambiamos nosotros *humanos* para mantenernos a nosotros todos (no solamente humanidad). Conservar la naturaleza es tensión *entre* nosotros y es tensión del *nosotros.*

La formación del concepto *conservación de la naturaleza* implicó definir el paradigma y la teoría que sustentan la acción, a la vez que restringirla. Tanto *conservar* como *naturaleza* son propuestas teóricas carentes de neutralidad y de objetividad, que han definido la línea de trabajo de quienes han dedicado sus esfuerzos a permitir que la diversidad biológica siga existiendo. Siendo la diversidad biológica el objeto de interés, no puede ser sino la sociedad humana uno de los objetos implicados en el estudio, pues a diferencia de la *Ecología* como ciencia, la *conservación de la naturaleza,* y los estudios que por ella se generan, tienen una finalidad con intención explícita. La conservación sobre pasa el límite del interés del conocimiento en sí mismo y se embarca en la tarea de las soluciones.

En especial durante la segunda mitad del siglo XX (institucional y mundialmente en gran parte consensuado a partir de la década de 1970 y la publicación del Informe Brundtland), hemos entendido conservar como evitar la extinción y permitir el desarrollo propio de un sujeto de interés afectado por causas creadas por la sociedad humana. Es por lo tanto, tomar medidas sobre nuestros actos, entendiendo que son éstas las razones que causan el deterioro, que somos la influencia que perjudica el desarrollo propio del objeto de interés (incluso cuando la extinción de este objeto también podría ser un desenlace propio). Conservar es la observación y regulación de nuestros actos para permitir la existencia de otros. Se conserva conociendo el efecto de nuestras dinámicas sociales en las de la naturaleza. Es este uno de los sentidos en que la conservación nos tensiona, pues demarca un límite de lo posible para mantener algo

“externo” que nos implica, nos obliga a modificar nuestros actos y limita el libre albedrío, que no es decir poco.

Utilizar el concepto *conservar* es el resultado de una discusión que entiende la magnitud y alcance de nuestras actividades y acepta el campo de acción, restringiendo con humildad y conciencia los objetivos. Preservar no es la opción primera, pues entendemos que no podemos promover que cada entidad y articulación de entidades de la naturaleza mantenga su desarrollo pleno, inevitablemente necesitamos estar involucrados. Por tanto preservar puede ser una parte de la conservación, pero no la totalidad de las intenciones. En este sentido conservar es reconocer el modo en que hemos satisfecho nuestras necesidades en el pasado y proponer a futuro la mejor combinación posible.

La conservación de la naturaleza es una acción que se ejecuta en un estado de crisis. Los efectos negativos de nuestras acciones pasadas y presentes han impactado más a largo plazo que nuestra capacidad de adaptación y reparación (como demuestran los análisis sobre escenarios del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático); vivimos con la inercia de la costumbre. La transición entre paradigmas no es del todo cierta, el daño es irreversible y los recursos escasos, demasiado escasos. Es necesario priorizar y para ello conocer. Puede parecer una paradoja: mientras más conocemos el problema, éste es más complejo. La red de relaciones genera nuevas aristas y la densidad de interconexiones puede dificultar el reconocimiento de prioridades. Sin embargo no es una paradoja, pues mientras más relaciones se descubren, más evidente es la necesidad de que es un problema necesario de enfrentar, más son los involucrados y mayor es la voluntad a la convergencia. Si bien se complejiza, a la vez se manifiesta la sinergia de los actores interesados en cada frente, enfrentando su propia pequeña batalla.

La conservación de la naturaleza nos enfrenta a nosotros mismos y a la vez nos enfrenta al *nosotros*, ¿A quiénes incluye el *nosotros*? En la concepción occidental la diferencia entre humanos y no-humanos es clara, nace de una ontología dualista por lo que es relativamente fácil distinguir el objeto de estudio (la naturaleza) y al agente de cambio (la sociedad humana). Esta visión heredera principalmente de la cosmovisión islámica y judeo-cristiana, comprende un flujo de influencias recíprocas, modelándose ambos en una interacción constante, pero manteniendo el ser humano la potestad de administrar los recursos que la naturaleza le ofrece (Pretty 2009). Ejemplo de ello es la definición de Desarrollo Sustentable, la que propone un modelo de equilibrios entre tres esferas, Social, Ambiental y Económica, donde aún más se secciona a la sociedad

diferenciándola orgánicamente de la economía. Si bien modelos posteriores incluyen a la sociedad dentro de la esfera ambiental, la separación se mantiene, ya sea como un grupo incluido o anexo con vínculos (Gallopin 2003).

La experiencia etnográfica de importantes autores en la selva sudamericana ha forjado críticas a esta epistemología occidental y ha establecido en Antropología un amplio el consenso de que la concepción de la naturaleza es socialmente construida y por lo tanto varía de acuerdo a determinaciones culturales e históricas (Levi-Strauss 1944; Descola 2001; Viveiros de Castro 2010). Tal visión dualista no puede ser proyectada como paradigma ontológico compartido por otras culturas (Descola 1996). Se han documentado sociedades tradicionales que no sólo perciben a la naturaleza como un medio de subsistencia, sino más bien un medio de sociabilidad (Descola 1996), en donde las cosmogonías tradicionales no hacen distinciones ontológicas entre la naturaleza y los humanos (Gutiérrez-Santillán 2014). Por lo tanto, para ellos, no existe una clasificación dividida entre lo natural y lo social, por el contrario hay un continuo entre ellas (Ingold 2000; Zent y Zent 2004).

No obstante, en opinión de Descola (1996), es una característica común de todas las conceptualizaciones de *no humanos* el categorizar en referencia al dominio *humano*, generando modelos sociocéntricos donde la naturaleza es definida negativamente como *esa parte ordenada de la realidad que existe independiente de la acción humana.* Siguiendo su argumentación, el proceso de conceptualización de humano y no-humano es parte de un mismo proceso de configuración de ideas y prácticas desde donde nace el propio ser y la otredad. Es un proceso de objetificación dependiente en gran parte de las prácticas sociales, pues estas clasificaciones no son estructuras universales que operen con independencia de los contextos históricos y culturales.

Si bien los patrones de relación entre culturas y naturalezas no pueden ser infinitos, pero si inmensamente variables entre sí, cabe hacerse la pregunta, ¿Qué naturaleza conservar? Y por ende, ¿Cómo priorizar lo que se conserva?

Los desafíos de la Conservación de la Naturaleza

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, la conservación de la naturaleza se entendía principalmente como la preservación de áreas naturales por razones espirituales, estéticas y sicológicas. En Norteamérica estas ideas eran guiadas por autores como Emerson y Thoreau, quienes influyeron en la generación de movimientos protectores de la naturaleza. La discusión se situaba (a grandes rasgos) entre la *preservación* de John Muir y la *conservación* de Gifford Pinchot, siendo la intervención

y usufructo de la naturaleza el tema central del debate. Siguiendo los argumentos de Muir, Aldo Leopold fue quien defendió la preservación de grandes áreas protegidas y promovió la conservación entendiéndola como *una simbiosis universal de la tierra, la economía y la estética, pública y privada* (Callicot 1994). Leopold es actualmente considerado como el principal promotor del movimiento de conservación de la naturaleza norteamericana.

Mac Chapin (2004) destacó un punto de quiebre para los promotores de la *conservación de la naturaleza,* evidenciando los nuevos desafíos que a esta actividad le surgieron durante la segunda mitad del siglo XX. Cuando las grandes organizaciones transnacionales ejercían las prácticas de la conservación desde el conocimiento ecológico, problemas socio-ambientales surgieron en los territorios donde se ubicaban los objetos de conservación. Hasta la década de los '70 e inicios de los '80, poca relación tenían los conservacionistas con las comunidades indígenas y otras locales no-indígenas. A la vez, durante estas décadas los estudios etnobiológicos pusieron de manifiesto la indisoluble relación entre diversidad biológica y cultural (Posey1999; Reyes-García y Sanz 2007). Como resultado de estas indagaciones, nace la Sociedad Internacional de Etnobiología en 1989. Para Chapin (2004), el momento de inflexión es cuando en 1989 la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca del Amazonas se dirige a los conservacionistas exigiendo que se considere su conocimiento ecológico, derivado de la convivencia y práctica ancestral, en los proyectos que se desarrollen en su territorio. Esta demanda habría gatillado un sinfín de discusiones durante años (sin estar del todo zanjadas), que derivan en el reconocimiento formal del conocimiento ecológico de las sociedades tradicionales en prácticas de conservación (Albuquerque, 1998). Entre otros, se ha manifestado internacionalmente la voluntad de la inclusión del conocimiento tradicional para el desarrollo a escala global, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Ambiente y Desarrollo de 1992 en Brasil, incluyendo el Convenio sobre la Diversidad Biológica y la Agenda 21, en el Congreso Mundial de la Naturaleza sobre los Pueblos Indígenas y las Áreas Protegidas en Montreal por la WWF y IUCN en 1996, y profundizada en la Declaración de Dana en 2002 (revisión detallada en Zent & Zent, 2007). Hoy en día es transversal el reconocimiento de la relevancia de incluir o directamente basar los proyectos de conservación en el conocimiento tradicional. Sin dudas, lejos de que sea más sencilla la tarea implica mayores grados de coordinación y complejidad entre los entes involucrados (The Conservation Measures Partnership 2013; Borrini-Feyerabend et al 2014).

Chapin (2004) hace referencia a uno de los aspectos más decidores en el conflicto conservación/sociedades tradicionales. Si ya es complicado establecer relaciones de confianza entre culturas con agendas y cosmovisiones diferentes, el desafío crece exponencialmente cuando el dinero interviene y las relaciones de poder se evidencian asimétricas, con virtualmente todo el dinero y el poder en un lado. Es por ello que las instituciones dedicadas a la conservación han de comprender el rol que cumplen al insertarse en el espacio que ocupa su objeto de conservación. Esta comprensión es crítica pues, más allá que un mero espacio geográfico, éste ha de ser un *territorio* en el que las comunidades desarrollan su vida, forman identidad y ejercen pertenencia. En ese sentido, el rol de los conservacionistas se vuelve difuso, integrándose el bienestar social a la preocupación de la diversidad biológica.

Redford (1991) profundizó la controversia al publicar un cuestionamiento a la concepción del *noble salvaje ecológico*, enfatizando que no se puede situar como contrapuestos en un eje de armonía/destrucción de la naturaleza a las comunidades indígenas y la sociedad occidental. Tal ideario europeo rousseauniano de la relación bondadosa con el ambiente, utilización sustentable y el paisaje prístino mantenido por las comunidades indígenas, ha sido en reiteradas ocasiones declarado como equívoco (ver Denevan 1992). Esta declaración ha sido enfatizada, sobre todo, por quienes se dedican al estudios del conocimiento ecológico de las sociedades tradicionales (Cocks 2006).

Son numerosos los países donde los conflictos entre comunidades indígenas y gobiernos centrales se mantienen vigentes, como es el caso de Chile y Latinoamérica en general, a pesar de la fuerte presión local e internacional (como es la ratificación del tratado 169 de la OIT). El resurgimiento de movimientos indigenistas o reinvindicacionistas ha promovido el ideario de que el reconocimiento de las prácticas de los pueblos indígenas y las sociedades tradicionales es una solución a la crisis socio-ambiental. Si bien puede ser parte importante, no se puede garantizar que la promoción de sus prácticas a escala global, resultaría en una sociedad ecológicamente sustentable. Sin embargo, la opción de obviar a los pueblos indígenas en las nociones de desarrollo y progreso ha demostrado no ser sustentable. Mantener el ideario del *buen salvaje* indígena latinoamericano puede generar erradas expectativas en quienes realizan estudios de conservación, premisa que debe revisarse durante el proceso de investigación.

La conservación de la naturaleza se presenta frente a un complejo que dista enormemente de ser solamente práctico. Ante un escenario crítico de extinción masiva

impulsada por la humanidad, es completamente lógico y beneficioso que la práctica y estudios de conservación de la naturaleza se dedique mayoritariamente a soluciones aplicadas en torno a la ecología, sobre todo cuando el conocimiento sobre las relaciones ecológicas y la biología de las especies es siempre escaso. Sin embargo, es necesario integrar tal conocimiento en una matriz de relaciones socio-ambientales y aproximaciones interdisciplinarias que expliquen la ontología del hombre-naturaleza, la epistemología y metodología de las ciencias implicadas y las evidencias materiales de la experiencia empírica, aunando geografía, antropología y ecología.

En una tarea titánica como la conservación de la naturaleza, y sobre todo cuando los recursos son escasos, todos los actores son relevantes. Sobre todo aquellos que han forjado su cultura e identidad en relación a los elementos naturales del entorno que se busca conservar. El conocimiento ecológico tradicional emerge en este sentido como una herramienta útil y accesible, formando aliados en el proceso de investigación e implementación práctica, siempre bienvenidos.

Pero, a fin de cuentas, ¿Cómo integrar todo el conocimiento en un contexto de urgencia y recursos escasos? La solución no es única, el método definitivo no existe, pero de seguro exige navegar hacia la interdisciplinariedad.

Conocimiento Ecológico Tradicional: base para la Conservación simbiótica

La diversidad biológica, en términos de Noss (1990), está compuesta por niveles jerárquicos de funcionalidad, estructura y composición, desde donde comprendemos especies biológicas, hábitats y ecosistemas. Por su parte, la diversidad cultural puede ser entendida desde tres dimensiones básicas: la genética, la lingüística y la cognitiva (Toledo y Barrera-Bassols 2009). Ambas diversidades están profundamente interrelacionadas, siendo la cultural altamente dependiente de la biológica, en tanto hubo un proceso de evolución por milenios en que los humanos se adaptaron a las especificidades de los distintos ambientes. Al hacer esto, las sociedades humanas adquirieron conocimiento de las especies locales, las relaciones ecológicas y las funciones ecosistémicas, teniendo que ajustar sus prácticas culturales al nicho ecológico (Maffi 2008).

En el siglo XX los estudios etnobiológicos proliferaron en países donde las comunidades locales han mantenido muchas de sus costumbres y prácticas ancestrales, como es el caso de América Latina, principalmente en México y Brasil (Albuquerque et al. 2013), como en la región andina en general. Estos estudios se han dedicado, principalmente,

a comprender la taxonomía y uso de las especies que las sociedades tradicionales hacen de su entorno. Al respecto, Descola (1996) declara que la indagación no puede detenerse exclusivamente en el estudio de las taxonomías etnobiológicas, ya que éstas son sólo un aspecto limitado del proceso por el cual cada sociedad dota culturalmente ciertos rasgos del ambiente y se relaciona con él. Para entender tal proceso, dice el autor, es necesario tomar en cuenta las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, sociologías y ontologías de seres no humanos, representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, rituales sobre el tratamiento con los seres y su relaciones con ellos, entre otros. Albuquerque (1998) entrega ejemplos de las variadas dimensiones estudiadas por la etnobiología y las utilidades de cada uno de ellas en conservación, entre ellas etnofarmacología, etnoentomología, etnoictiología y etnoecología.

La argumentación para profundizar y extender los estudios sociales en conservación de la naturaleza comparte bases esgrimidas desde la ecología para sostener la necesidad de conservar. Similares argumentos como el valor intrínseco, el principio de precaución y la resiliencia de los ecosistemas diversos, son algunos ejemplos (Verschuuren 2007; Rozzi et al 2003). Sobre todo a partir de la evidencia del solapamiento espacial de la diversidad biológica con la diversidad cultural (Nietschmann 1992; Maffi 2005), la sinergia de esfuerzos para conservar ambas diversidades es prometedora, surgiendo así la *conservación biocultural.* Bajo esta perspectiva, el énfasis no es la diversidad biológica o la cultural, si no la relación entre ambas, en un sistema de *diversidad biocultural* (Posey 1999). En este sentido, la diversidad biocultural se entiende como la diversidad interrelacionada de la vida en naturaleza y cultura, un todo integrado formado por biodiversidad y cultura (Maffi 2008). Entonces para prácticas de conservación, al caracterizar una comunidad en tanto su relación con la naturaleza, se ha de utilizar una aproximación mediante el concepto de *conservación simbiótica*, entendiendo que la diversidad biológica y la cultural son recíprocamente dependientes y geográficamente coexistentes (Nietschmann 1992).

Por ello, para una comunidad humana en cuestión, se ha de explorar la especificidad de la propia relación biocultural, es decir, los procesos y resultados de la interacción entre el complejo cultural (conjunto de diversidad cultural) y el natural (conjunto de diversidad biológica)[2]. La interacción entre un par de complejos genera un sistema, que establece sus propios paisajes, lenguajes y culturas (Toledo 2005). Desde el complejo cultural, la

[2] Aceptando el paradigma del investigador que separa ambos complejos, a diferencia de lo que pueda realizar cada sociedad.

interacción con su par natural se realiza a través de distintas manifestaciones culturales, conocidos como *dominios culturales*. Ibarra et al (2012), siguiendo a Gastó (2009), nombra entre ellos a religión, mito, arte, ritual, política, ciencia, tecnología, economía, costumbres, lenguaje y el sentido de pertenencia. En resumen, los dominios culturales interactúan entre sí, estableciendo un complejo cultural que interactúa con el complejo natural generando un sistema mayor (Ibarra et al 2012), conocido como *sistema socio-ecológico* (Ostrom 2009).

La permanencia de una relación biocultural depende de la transmisión de conocimiento entre generaciones. Este conjunto de información se conoce como*conocimiento ecológico tradicional* (CET[3]), el que las sociedades tradicionales han generado, perpetuado y modificado en adaptación al ambiente local. Una definición del CET por Berkes et al (2000) corresponde a*un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, acerca de las relaciones de los seres vivos incluyendo a los humanos y su entorno natural, que ha evolucionado a través de procesos de adaptación y que se ha transmitido culturalmente de generación en generación.* Siguiendo la recomendación de Descola (1996) el reconocimiento del CET permite entender la profunda relación entre diversidad cultural y biológica, ampliando las variables más allá de taxonomía etnobiológica.

El CET no responde necesariamente al conocimiento entendido por las ciencias occidentales, ya que la sabiduría se entiende como tradiciones históricas a diferencia de las tradiciones abstractas de las ciencias occidentales (Berkes et a, 2000). Toledo y Barrera-Bassols (2008) enfatizan en la diferencia de sistemas cognitivos entre *conocimiento* y *sabiduría*. Si bien ambos son formas de creer, reconocer y significar el mundo, el conocimiento busca objetivizar los elementos en un intento de separar las emociones y valores de las cosas para ser presentado de forma impersonal ante una comunidad epistémica que lo valida, haciendo de garantía de objetivización. En cambio la sabiduría se adquiere a través de la experiencia cotidiana, de la forma de vivir, sin separar la mente de la materia, ya que tanto los valores como los hechos conforman una unidad en la experiencia del individuo. En la sabiduría, la intuición, las emociones, los valores morales y éticos se encuentran embebidos con la naturaleza, que junto a la cultura, forman parte del mismo mundo. La sabiduría concibe y explica la realidad de una manera compleja basada en las creencias compartidas por los individuos y mantenida mediante narrativa orales (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

[3] También suele utilizarse la sigla TEK en escritos español, del inglés Traditional Ecological Knowledge,

Esta diferencia entre conocimiento y sabiduría es necesaria en cuanto se entiende que los saberes de las sociedades tradicionales son más cercanos al concepto de sabiduría, puesto que son transgeneracionales, en constante adaptación, alimentados por redes sociales y sus relaciones internas y externas. La sabiduría, a diferencia del conocimiento, no busca ser objetivo, sino que su razón de ser está en función de la práctica y la creencia de una comunidad. Para Pretty et al (2009) la sabiduría es una compilación no-estática de observaciones y comprensiones obtenidos en una memoria social que evoluciona constantemente tratando de hacer sentido al comportamiento del mundo, para así guiar las acciones a través del mundo natural. La evolución y adaptación de la sabiduría de una sociedad responde a una combinación de operadores sinérgicos dependientes del entramado social que no puede ser cabalmente comprendido por otras culturas ajenas a la creadora (Berkes et al 2000). Ejemplo de ello es la interacción activa y respetuosa que los pueblos originarios norteamericanos tienen con los recursos, como relata Turner (2000). Específicamente el caso de una mujer que empujaba unos peces muertos hacia el río, como muestra de respeto y de comprender a ese cuerpo como parte de un ecosistema, por sobre un recurso comestible para ella únicamente.

Tanto el CET como las instituciones sociales que los sustentan requieren una internalización cultural para que pueda ser codificada y recordada por el grupo social. Este proceso incluye rituales, ceremonias y tradiciones orales varias. Por ello, según Berkes et al (2000), cuando las tradiciones se mantienen fuertes, las personas no ven la necesidad de hacer esfuerzos para mantener el conocimiento, simplemente la cultura actúa. Siendo un proceso social, cada individuo va perfeccionando su conocimiento ecológico a través de la experiencia históricamente acumulada, la experiencia socialmente compartida y la experiencia individual. Entonces el CET es dinámico y adaptativo, pues responde a la variación de necesidades de la comunidad para comprenderse a sí misma y relacionarse con sus recursos.

Por tanto, para cultivar la sabiduría local es necesario promover activamente los contextos sociales y ambientales para que se reproduzca. Esto es el complejo *conocimiento-práctica-creencia* (Berkes et al 2000). Toledo y Barrera-Bassols (2008) lo describen como la unión del conjunto de creencias (*kosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*).

De manera similar a las propuestas mencionadas, Turner (2000) reconoce tres grandes temas que definen al CET: *prácticas y estrategias* para el uso de recursos y la sustentabilidad, *visión de mundo* o filosofía y *comunicación e intercambio* de sabiduría

e información. La autora enfatiza en la relevancia de la comunicación para la promoción del CET. El intercambio de conocimiento es dependiente del entramado social específico de cada comunidad, sin que se pueda definir *a priori* la categorización de los grupos sociales que componen este entramado. A través de un proceso inductivo se puede identificar las características que categorizan a un conjunto de la comunidad como una unidad, a partir de del rol que esta unidad juega en la dinámica de transmisión de conocimiento. Las variables de agrupación responden, por tanto, a la función que el grupo social cumple en la comunicación de la sabiduría tradicional. Por ejemplo, en esta investigación algunas agrupaciones se realizan bajo la variable edad, identificando grupos etarios como unidades: tercera edad y niños. Otra categoría es el rol laboral que los liga a la conservación biocultural: la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y el Ministerio de Educación (MINEDUC) emergen como unidades. Por tanto, hay unidades que pueden identificarse por un rol institucional (se denominarán *instituciones formales*) y otras que no tienen una investidura formal como agrupación, sino más bien por el reconocimiento al rol práctico en la comunicación del CET. Estas últimas serán denominadas *grupos sociales*.

Siguiendo esta categorización, la transmisión del CET puede ser a través de canales formales o informales de instrucción. El ejemplo por antonomasia del primer grupo es el sistema escolar, que a través de instituciones dependientes y reguladas por el Estado se ocupan de definir el contenido y el método de transmisión de conocimiento. Este sistema puede incluir o no al CET en su metodología, no es incompatible *per sé.* Los canales informales de instrucción son los relacionados principalmente a la sabiduría, más que al conocimiento, a los que se han hecho referencia en párrafos anteriores. Siendo la transmisión de CET un proceso esencialmente intergeneracional, es de especial interés reconocer al grupo social receptor niños/estudiantes como unidad especial de análisis. Emisores de información puede ser tanto formales, como la escuela, e informales, como la tercera edad, siguiendo los ejemplos dados.

El CET a la vez que dependiente del entramado social, lógicamente es también específico para espacios geográficos determinados, y de su contenido. Por ello, Toledo (2005) aboga por una conservación a nivel de paisajes, entendiéndolos como una síntesis geográfica de la interacción biocultural. Comprender el correlato espacial del CET permite fortalecer la conservación biocultural reconociendo la apropiación material y simbólica como requisito para la transmisión de conocimiento. Esta investigación hace hincapié en realzar la espacialidad (a través del territorio) como variable clave en la promoción del CET.

Al hablar de paisajes y territorios no se hace alusión a la dimensión cartesiana del ambiente y el contenido material que en él se desarrolla. Lejos de ser meramente los elementos de la biósfera, incluye más que las relaciones ecológicas y sociales que en él se puedan dar ya que, como dice Bozzano (2000), la realidad no se reduce solo a la complejidad de su continente físico-natural, pero a la vez no es la naturaleza ni la sociedad, ni su articulación; sino naturaleza, sociedad y articulaciones juntas. Para comprender la complejidad es necesario dejar el reduccionismo del espacio a la materialidad ya que ha sido una de las fuentes de la reducción del ambiente a lo material (Lindón, 2007)[4].

Así mismo, si bien es evidente que existen diversas percepciones de las mismas cosas, porque existen diferentes individuos (Bozzano 2000), el diálogo de percepciones personales genera una visión de conjunto. Entonces, si bien la percepción del territorio es un hecho subjetivo, de carácter individual, existe una tendencia a la generalización (Maderuelo 2010). El territorio se compone de lugares frecuentados por un individuo y sus interrelaciones sociales, donde se proyectan valoraciones que son dialogadas a través de la práctica y el lenguaje para conformar un mosaico de simbolismos, compartidos y personales. El lugar no es una colección de objetos y acontecimientos empíricamente observables, sino más bien el depositario del significado (Bailly 1989).

El territorio permite la existencia de una cultura pues, sin él no hay grupo humano que pueda ejercer su identidad. El territorio es parte necesaria y formativa de la cultura, pues es el espacio geográfico donde se desarrolla la pertenencia y se ejerce la apropiación, material y simbólica. Es consenso que el territorio es una construcción social (Bailly 1989; Harvey 1990, Di Meo 1991, Gonçalves 2001), mutable en el tiempo y espacio de acuerdo a la variabilidad de la sociedad y la relación con su ambiente. A través de la comunicación de simbolismos y significados se puede promover la (des)apropiación material, por cuanto lo que se apropia corresponde a lo que tiene o hace sentido (Gonçalves 2001). Suele haber una relación entre las apropiaciones materiales y simbólicas, que no es casual, sino que al contrario es causal en los dos sentidos ya que ambas están relacionadas continuamente en un efecto dialéctico. Como explica Di Meo (1991), los espacios son modelados por los hombres y proyectan sobre ellos imágenes que los modelan.

[4] Se refiere al ambiente urbano, pero el sentido es homologable.

Dinamismo en las culturas

Ya sea por adaptación al medio o por dinámicas internas de una sociedad, lo que denominemos como "una cultura" podría ser válido por un tiempo y espacio relativamente definido. No son delimitaciones taxativas, más bien definiciones que se difuminan progresivamente. Delimitar implica rigurosidad en la nomenclatura, pues usar un calificativo común puede, intencionalmente o no, soslayar las diferencias que expresan la diversidad biocultural. Por ejemplo, en ciertas circunstancias hablar de la cultura mapuche como un todo puede ser una generalización que invisibilice distinciones entre picunches, pehuenches, lafkenches y huilliches. De la misma manera, no sería correcto pretender referirse a la cultura mapuche como un continuo sin diferencias temporales, sobre todo al hablar del CET. La sabiduría mapuche prehispánica ha de ser distinta de la actual y variar a la vez a través de su territorio. Así mismo ocurriría con la cultura aimara, pues hablar de ella como un conjunto corresponde para aseveraciones generales, pero al momento de definir especificidades locales y actuales, como el CET, es necesario contextualizar espacio-temporalmente; sobre todo en un contexto de diferenciación fronteriza, con países con políticas educacionales distintas.

Tal como las especies biológicas, los dominios culturales requieren tiempo para cambiar y evolucionar orgánicamente a medida que las personas encuentran nuevas maneras de responder a desafíos y a circunstancias cambiantes (Maffi 2008). Por tanto, la capacidad de adaptación (o resiliencia) depende en gran medida de la posibilidad (o decisión) de mantener estilos de vida o, más bien dicho, de modelarlos progresivamente a los cambios socio-ambientales, esto incluyendo su relación con otras culturas. La adaptación al cambio permite que el CET se incluya en los manejos agrícolas y productivos en general, donde la conservación de la naturaleza no es quizás un fin en sí mismo, pero si una consecuencia de sus prácticas (Berkes et al 2000). Bajo esta concepción, se debe permitir que las sociedades tradicionales se desarrollen sin una asimilación forzada (directa o indirecta) de la cultura dominante (Pretty et al 2009), para que el CET no se pierda sin ser transmitido o suplantado por el conocimiento moderno.

La homogeneización cultural destaca entre las más influyentes amenazas para la diversidad biocultural (Maffi 2001, Rozzi et al 2003, Millennium Ecosystem Assessment 2005; Pretty et al. 2009). La homogeneización de la cultura[5] puede deberse, según

[5] Rozzi et al (2003) argumentan que la diferencias culturales se diluyen a causa de la proliferación de un sistema socio-económico de globalización que presta poca atención a las peculiaridades de los sistemas

Turner et al (2000), principalmente a un desarrollo económico acelerado, sistemas educacionales coercitivos, asimilación de modos de producción de los mercados económicos de la sociedad dominante y del aumento de la destrucción de los ambientes y recursos de las sociedades tradicionales. Es un proceso combinado, de homogeneización de la cultura y paisajes (Maffi 2001; Rozzi et al 2003, Millennium Ecosystem Assessmen 2005).

El discurso del desarrollo y progreso condena automáticamente a cualquier forma pre-moderna como obsoleta e inútil (Toledo y Barrera-Bassols, 2008), parte de lo que Leff (2004) llama una crisis de saberes y civilización. El intento de la modernidad de entenderse como un universo autocontenido, autojustificado y autodependiente (Toledo y Barrera-Bassols 2008), pone de manifiesto la necesidad de promover el CET como medio de reconocimiento de la diversidad biocultural.

Como se mencionaba anteriormente, el conocimiento ecológico tradicional (CET) es particular de cada cultura, dependiente de su entramado social y los requerimientos de éste hacia el ambiente. Entonces el CET es dinámico y adaptativo, pues responde a la variación de necesidades de la comunidad para comprenderse a sí misma y relacionarse con sus recursos.

Como se especificará para la cultura aimara del norte de Chile en un apartado posterior, cada sociedad tradicional se ve influenciada u obligada a relacionarse con otras, muchas veces dominantes. Zent (2013) expone procesos sociales y demográficos que afectan la trasmisión del CET intergeneracionalmente, como son la innovación tecnológica, la experimentación agrícola, la hibridación cultural y migración. Destaca entre las posibles influencias la asimilación por Estados mayores que mediante diversos mecanismos (a veces de coerción evidente) imponen una cultura nacional, la incursión de avanzadas religiosas al interior de las pequeñas comunidades y, por último, la necesidad de migrar a centros urbanos. Los efectos de estos procesos en el CET no pueden ser predichos con certeza, pues cada cultura responde diferencialmente a estas situaciones.

- Asimilación con el Estado-Nación. La formación y mantenimiento de las identidades nacionales en los Estado-Nación latinoamericanos se ha forjado a través de procesos diferenciados con las sociedades prehispánicas, pero en un contexto general de dominación colonizadora y ultra-colonizadora (Rozzi. et al

---

ecológicos y culturales locales. Los autores citan a Lemmons (1996) quien explica el origen en *laexpansión de un sistema unidimensional de libre mercado que la valora la "uni-formidad […] y que desvalora la incertidumbre como obstáculos para la inversión y el comercio.*

2003). Experiencias varían, desde el etnocidio (por ejemplo de los selk'nam) a la promoción de una política internacional de evitar la vinculación con tribus no contactadas en el Amazonas, liderada por la ONG Survival. No obstante, a modo general, en opinión de Escobar (2014) la dimensión más importante de ocupación de territorios colectivos (a la vez que armados, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos) es la ontológica, la propuesta del proyecto moderno hegemónico y homogeneizador. Frente a ello nace la propuesta de la necesidad de una epistemología descolonizadora (Lander et al 2000, De Souza 2010), planificación descolonizadora (Porter 2010) y la activa preocupación por mantener el CET desde las sociedades indígenas para la descolonización (Simpson 2001).

- En Venezuela, Zent (2001) relata cómo el pueblo Piaroa en la Amazonía al sur del país ha sufrido un cambio en el conocimiento etnobotánico debido a la fundación en la década de 1960 de un poblado en las cercanías del emplazamiento ancestral de la comunidad. Este ha permitido una intensificación del contacto intercultural, integración económica y occidentalización cultural. Como resultado, las generaciones nacidas después de aquella década muestran tener un menor conocimiento de las plantas que tradicionalmente el pueblo Piaroa ha utilizado. En Chile, conflictos para la trasmisión del CET del pueblo mapuche ha sido investigada por Barreau et al (2016), específicamente en relación a las plantas comestibles. En este caso, la transmisión de CET se ha complejizado principalmente por el acceso a los bosques, la escasez de plantas comestibles y el cambio hacia una vida más urbana en las generaciones jóvenes. Estas son manifestaciones de la modificación en la propiedad en la tierra, pues la sustitución de un modelo de tenencia comunitario ha sido reemplazado por la atomización de los terrenos en propiedades privadas. Por su parte, Villagrán et al (1999) hablan de la flexibilidad cultural mapuche, pues ante el contacto intercultural se ha producido *una apropiación de los elementos nuevos, reelaborándolos a partir del propio repertorio de significaciones*. Ejemplifican con el caso del caballo, o *kawellu* en mapudungun, que ha sido rápidamente incorporado al universo de significaciones tradicionales.
- Migración: Castells (1972) entiende la urbanización como un concepto de doble significado: es tanto el proceso material de construcción de la ciudad en espacios antes agrestes, como también un proceso cultural. Bengoa (2000) afirma que en muchos países la mayoría de los indígenas habitan en centros urbanos. Ejemplos que entrega de ello, es la presencia indígena en las principales urbes de California (EEUU) y Baja california (México), que ha seguido un proceso de

autorreconocimiento identitario variante entre ser latino, mexicano, chicano e indígena. El autor también comenta sobre la migración de la sierra a la costa que ha aumentado presencia quechua en Lima, Perú y la formación de la ciudad de El Alto a partir de la migración aimara en La Paz, Bolivia. Cocks y Dold (2006) entregan un ejemplo de la permanencia del CET a través de un proceso de migración. El estudio demuestra que los Xhosa que viven en áreas urbanas en Sudáfrica (provincia Oriental del Cabo) continúan haciendo usos culturales (funciones rituales y religiosas) de ciertas plantas silvestres, obteniéndolas por intercambio comercial.

- Religión: Berkes (2001) indica que las traiciones religiosas se han encargado de proveer valores, visiones de mundo y éticas ambientales que modelan el modo en que las sociedades se relacionan con la diversidad biológica. Singh (2010) argumenta que las religiones pueden fomentar estrategias adaptativas para la gestión de los recursos naturales administrando emocionalmente potentes creencias para poner las estrategias en práctica. La variación de la ética religiosa implica, por ende, la variación de las estrategias de relación con la biodiversidad y los recursos naturales. Ejemplo de ello es relatado por Casagrande (2002) en la comunidad Maya Tzeltal en Chiapas, México. Al atender pacientes, yerbateros protestantes de origen maya articulaban sus discursos con conceptos biomédicos para explicar el uso ancestral de las plantas medicinales. Esta modalidad para presentar la información heredada y aprehendida, su conocimiento ecológico tradicional, es una adaptación necesaria dada la oposición de protestantes y católicos a la cosmovisión maya. Su explicación mística de la procedencia de las enfermedades y el tratamiento con plantas no es aceptada, por lo que elaboran píldoras que contienen plantas medicinales. Así los yerbateros expresan costumbres tanto mayas como occidentales curan enfermedades, aludiendo al poder de Dios en el proceso.

En conclusión, el CET es dinámico y adaptativo, pues responde a la variación de necesidades de la comunidad para comprenderse a sí misma y relacionarse con sus recursos. Por lo tanto, cada CET hace énfasis en una especie o conjunto de especies particulares, variando en el tiempo.

Especie biocultural clave

Siguiendo a Gutiérrez-Santillán (2014), el valor de una especie para una cultura determinada se puede comprender a través de la *importancia biocultural*, esto es una síntesis de la multiplicidad de usos que ofrece una especie y por la forma que es conocida y percibida. En esta relación no-estática, hay especies con mayor importancia biocultural que otras, que destacan por un rol permanente en la estructuración de la cultura con el ambiente y sus elementos, entendidas como *especies bioculturales claves*.

Ibarra et al (2012) dan cuenta del surgimiento de este concepto a partir de la definición de Paine (1969) de *especies ecológicamente claves* y su metaforización en las ciencias sociales a través de los conceptos *especies culturales claves* (Garibaldi & Turner 2004) y *especies etno–biológicamente claves* (Ellen 2006).

> ***Especies ecológicamente claves*** (Paine 1969)***:*** especie cuyo impacto en la integridad, estructuración y persistencia de su comunidad, es mayor que lo que se podría esperar a partir de su abundancia en la misma.
>
> ***Especies culturales claves*** (Garibaldi & Turner 2004): especies culturalmente sobresalientes que modelan sustancialmente la identidad cultural de un pueblo, reflejándose esto en los roles fundamentales que esta especie tiene en la cosmogonía, conocimiento, religión, dieta, materiales, medicina, ritual, etc.
>
> ***Especies etno–biológicamente claves*** (Ellen 2006): aquellos organismos que en virtud de su importancia para los seres humanos, pueden volverse ecológicamente cruciales para la mantención de ambientes humanos completos, sistemas de subsistencia y formas de vida.

Gutiérrez-Santillán (2014) añade la argumentación de Platten y Henfrey (2009) de *piedra angular cultural*[6], en tanto son "elementos cruciales del sistema no redundantes en sus funciones o en el mantenimiento de un determinado nivel de complejidad estructural", haciendo énfasis en su carácter de insustituibles. Es tal, que Garibaldi y Turner (2004) han definido que la pérdida o variación en la disponibilidad de estas especies pueden afectar drásticamente las comunidades humanas que dependen de ellas. Estos cambios se han debido principalmente por alteraciones producto del desarrollo, intencionadas o no. En la misma línea de acuerdo con un punto de vista biocultural, siguiendo a Ibarra et al. (2012), una especie biocultural clave es aquella que cumple un papel central tanto

[6]Utilizando el concepto de la piedra angular de Holling (1992)

ecológica como culturalmente en las regiones donde habitan. Bajo este concepto no es sólo relevante la importancia cultural, sino que también el rol socio-ecológico de la especie. El foco está en la interacción de ambos complejos, cultural y biológico, y no cada uno en forma aislada. Berkes et al (2002) establece que las disciplinas de las ciencias naturales y ciencias sociales han sido inadecuadas para lidiar con problemas de interacciones humanas y su ambiente.

Garibaldi y Turner (2004) reconocen que la identificación y caracterización de las especies culturales clave es compleja, tanto por la variación de sus poblaciones por factores ambientales no relacionados a causas humanas, como por factores sociales (sistemas económicos, organizaciones sociales, transmisión del conocimiento). Proponen un acercamiento cuantitativo que pueda comparar entre especies los valores de ciertas variables, asignados por los integrantes de una comunidad cultural. La evaluación cuantitativa de las siguientes variables propuestas por las autoras entregaría una ponderación de la *importancia biocultural,* como expone Gutiérrez-Santillán (2014):

- Intensidad, tipo y multiplicidad de uso.
- Nomenclatura y terminología en un lenguaje, incluyendo indicadores estacionales o fenológicos.
- Rol en narrativas, ceremonias y simbolismos.
- Persistencia y memoria de uso en relación al cambio cultural.
- Nivel de posición única en la cultura (insustituible).
- Grado en el que puede proveer oportunidades para adquisición de recursos más allá del territorio.

Para la definición de especie cultural clave, las autoras hacen énfasis la importancia de definir escalas temporales, espaciales y sociales. A nivel temporal puede ser significativa la escala histórica, como también a nivel de estación, pues las ceremonias relacionadas con la agricultura u otras actividades dependientes de la variabilidad intra e interanual, pueden entregar información relevante sobre la importancia cultural. Respecto a la escala espacial, las autores proponen no dar por sentados los límites territoriales tradicionales al definir la extensión del concepto, pues por ejemplo los límites político-administrativos no se han de corresponder necesariamente con distribución de especies o culturas. A la vez, se debe notar la escala social, en tanto la importancia cultural puede ser relativa solamente a un segmento de la comunidad.

Se han propuesto distintas aproximaciones metodológicas para definir si una especie es bioculturalmente clave. En su mayoría, como relata Gutiérrez-Santillán (2014), utilizan enfoques cuantitativos estableciendo índices que puedan medir la importancia

biocultural. Sin restarle validez a estas propuestas, en esta investigación se ha preferido utilizar un enfoque cualitativo, aprovechando las circunstancias que permiten realizar una aproximación etnográfica. Esto es, el investigador participa de la vida cotidiana de la comunidad buscando no irrumpir o modificarla sustantivamente, permitiéndose el diálogo con los integrantes y participando de las actividades de esparcimiento, laborales, rituales, etc. Cotidianamente escribe y actualiza un diario de campo en el que registra vivencias y pensamientos activando un diálogo personal y un análisis del desarrollo conceptual. Es el medio de emergencia de la teoría a partir de la práctica (en detalle, ver capítulo Metodología).

Algunos ejemplos de aves que se han definido como *bioculturales clave* en Sudamérica:

- El ñandú común (*Rhea americana*) para los qom o tobas del Chaco argentino[7]. A través de etnografías, Medrano y Rosso (2016) identifican como los qom se entienden parte una zoo-sociocosmología, es decir una continuidad ontológica compartida entre animales y humanos. En ese sistema, el ñandú tiene usos como alimento, en medicina, comercio y mascotismo entre otros, así como de relación con elementos no-humanos que son constitutivos de la vida qom tal como ellos se entienden.
- El tero serrano (*Vanellus resplendens*) definido como ícono biocultural del paisaje andino por Sarmiento (2016) en base a un trabajo de campo en el Parque Nacional Cotopaxi en Ecuador, literatura científica, medios de divulgación, reportes técnicos y opinión experta. Se definieron nueve funciones que el tero serrano cumple en la idealidad e imaginario andino que lo destacan como un ícono de la identidad andina.

Sobre *lo aimara* y la ocupación del territorio de la región de Arica y Parinacota

La definición de especie biocultural clave presupone la determinación de un sujeto colectivo para el que la especie tiene un rol de especial relevancia. En este caso, hablar sobre *lo aimara* se vuelve una tarea compleja si se busca una rigurosidad definitiva. Para Albó (2000) en términos antropológicos, por ejemplo, no tiene mucho sentido diferenciar entre una "cultura" quechua y otra aimara, pues más exacto y útil sería hacer referencia a una cultura andina común expresada en lenguas quechua y aimara,

[7] utilizando el concepto de especie cultural clave

principalmente. Para el autor, más bien las diversas ecologías explican las variantes culturales. Así, se vuelve difuso establecer para épocas precoloniales de una identidad común aimara, siendo más evidentes las identidades locales.

La reconstrucción de la historia de la ocupación del espacio ahora entendido como territorio aimara puede realizarse a través de variados métodos, entre ellos los relato los de los cronistas españoles, arqueología, registros orales, entre otros. Mamani (1992) realiza una defensa de la validación de los relatos orales como registro de la cosmovisión aimara, entendiendo la metodología como una práctica descolonizadora, pues implica interpretar la historia desde la visión de mundo de los actores y no la interpretación europea o criolla de los relatos. Por su parte, el estado chileno se estableció la tarea de postular una visión de la historia de los pueblos originarios como parte de una política de Verdad Histórica y Nuevo trato en 2008. De aquellas páginas emergen las referencias a continuación.

Los primeros habitantes arribaron al territorio que hoy es el norte de Chile en fechas cercanas al 13.000 antes del presente (Calogero et al 2011), colonizando costa primeramente y el altiplano de forma posterior. La variación geomorfológica de la costa dificulta la datación vestigios humanos en tanto hace 14.000 años antes del presente la línea costera se ubicaba a 100 metros bajo el nivel actual, a unos 7 kilómetros de litoral (Falabella et al 2016). En cambio, se estima que el altiplano fue poblado hacía los 10.000 – 9.500 años antes del presente, primeramente con campamentos transitorios (Falabella et al 2016).

La diversificación de estrategias de subsistencia modificó a las poblaciones pasando de la recolección y la caza de camélidos a una economía de complementariedad económica entre las diversas etnias que ocupaban el territorio. En los milenios siguientes, el ambiente se volvió cada vez más heterogéneo con el incremento de la aridez en las praderas andinas.

La evidencia arqueológica demuestra que hubo fuertes vínculos entre la costa y la puna y que la complejidad social se inicia con la actividad agrícola progresivamente en el Período Formativo (1000 a. C. y 200 años d. C.) (Falabella et al 2016). Estos son los albores de comercialización de la diversidad productiva favorecida por la variedad de recursos en un gradiente altitudinal, utilizando los valles y sus recursos disponibles como elemento configurador del espacio. Los pescadores se desplazaron por los valles organizándose en asentamientos distantes, cada uno con su propia estructura organizacional (Falabella et al 2016), un escenario particular cuando las poblaciones altiplánicas se encontraron con los valles de Arica y la cultura Tiwanaku incorporaría

más tarde en su modelo de relaciones comerciales durante el comienzo de la presente era, entre 500 a 1.200 d.C. Con centro en el lago Titicaca (hoy limítrofe entre Perú y Bolivia) esta cultura ocupó un territorio interconectado por redes viales y centros políticos-administrativos que incluían territorios de comunidades aimara hablantes. Por su parte, Falabella et al (2016) postulan que la influencia Tiwanaku no fue tan poderosa como se pensaba, por lo que las organizaciones locales constituían identidades propias con esporádica presencia Tiwanaku.

Junto con el desvanecimiento Tiwanaku, prevalecen pequeños cacicazgos o señoríos con predominancia de las comunidades de habla aimara. El lenguaje es uno de los principales denominadores que permiten comprender a esta como una cultura común, a pesar de distribuirse ahora en un territorio segregado en señoríos contiguos, más independientes que en tiempos del Tiwanaku.

Con capital en el Cusco, el imperio inka se expande y ejerce dominación sobre los territorios aimara, integrándolos en una estructuración política de cierta independencia en una relación de protección y tributación que los implicaba como parte del imperio. Como relata Bouysse-Cassagne (1987), en el siglo XVI a la llegada de los españoles, los señoríos aimara regidos por el imperio inka se distribuían en el territorio bajo una lógica dualista de complementariedad entre una división de puna-valle. En este período la integración entre los ambientes del altiplano y los sectores agrícolas más bajos (aunque aún en altura), permitieron a las comunidades aimara consolidar espacios urbanos de aglomeración y refugio para las personas, sus bienes de ganado y agrícolas. Así mismo, permitió relaciones comerciales fructíferas con otras culturas que ocupaban el espacio andino, tales como urus y pukinas.

Bouysse-Cassagne (1987) expresa a la variación de la conceptualización dualista del territorio aimara como una de las principales herencias del imperio inka en su cosmovisión (pues implica consideraciones más holísticas que la división del territorio). Originalmente ésta establecía una división espacial por el eje Noroeste-Sureste, cada lado a su vez en un arriba y abajo, por tanto era un doble dualismo. Esto a partir de la disección del altiplano en los Andes como eje y a cada lado de la cima un sector alto, descendiente a los valles en un sector bajo. Por su parte, el sistema incaico dividía el espacio en cuatro *suyos,* teniendo al Cusco, capital del imperio, como el centro de la cruz divisoria. Bouysse-Cassagne (1987) explica que ambos sistemas tienen un grafismo similar, de separación por un eje Noroeste-sureste, pero con lecturas diferentes. El imperio inka se centra en la jerarquía emanada desde la capital como punto inicial de irrigación y confluencia. La división en cuatro *suyos* se mantiene vigente

en la concepción actual de la división territorial aimara, ubicándose el territorio chileno en el suyo sur-poniente, relativamente a la periferia.

La Comisión de Verdad y Nuevo Trato (2008) expone que la visión productiva española modifica progresivamente la territorialidad indígena preexistente durante el siglo XVI, para en el siglo siguiente reconocer una estructura territorial de asentamientos fijos, homogéneos y continuos de poblaciones indígenas en base a la producción que la visión productiva ibérica establecía. Dentro de esa matriz, los indígenas mantenían también *un mapa territorial definido por lo indígena y ordenado en función de las prácticas de distribución y circulación, desarrolladas en un espacio discontinuo y heterogéneo con poblaciones indígenas móviles vinculadas a los múltiples espacios productivos.* Por tanto, en el siglo XVII el adoctrinamiento religioso se esfuerza en reforzar el control territorial hacia la estructura dominante. Posteriormente en el siglo XIX con la formación del estado peruano, la población aimara asentada en lo que hoy es la región de Arica y Parinacota pasó a ser formalmente reconocida como "ciudadanos" diluyendo la propiedad colectiva en favor de la privada, atomizándola (Albó 2000). Hacia la guerra del Pacífico, el conflicto bélico concluye con la parcelación del espacio tradicional en tres, ahora estado naciones modernas.

A partir de la Guerra del Pacífico, Albó (2000) distingue dos períodos para el pueblo aimara chileno. El primero, de post guerra hasta el retorno a la democracia en 1990, se identifica en términos culturales por la chilenización y en territoriales por la ocupación de su espacio, relegándolos al altiplano principalmente. Para el autor, tanto la chilenización como la evangelización son instrumentos ideológicos evidentes en este período, con un fuerte carácter aculturativo. Con el retorno a la democracia, posterior a un retroceso del avance en reconocimiento de derechos indígenas a principios de la década de 1970, comienza un nuevo período de revalorización cultural y legal de la identidad ancestral local, sin desparecer el legado ideológico del período anterior.

Procesos socio-culturales y espaciales.

Dado que la identidad se conforma a través del reconocimiento de un nosotros y de un ellos, es decir lo común y la diferencia, son tanto los factores exógenos al grupo los que los determinan, como también los endógenos, los que definen la autoidentificación de los miembros del grupo. En un veloz proceso de acoplamiento a un nuevo entorno, la identidad étnica requiere ajustes y adaptaciones, donde los símbolos de la cultura original no se pueden reproducir de forma literal, sino que dan lugar a diversas transformaciones simbólicas.

Muñoz y Mansilla (2015) realizan un análisis epistemológico de las investigaciones sobre el desarrollo de la identidad indígena en las regiones aimara[8]. Los autores hacen evidente la predominancia de una visión determinista estructuralista sobre la sociedad aimara entre los investigadores, donde escasea la relevancia agencial de los actores. En su opinión, la acción es levemente visibilizada y expresada en los textos, en comparación a la descripción detallada de los procesos sociales que establecen la realidad a la que los actores reaccionan. De acuerdo a ello, prevalece una descripción de la influencia externa, entendiendo a los actuales habitantes aimara de la región de Arica y Parinacota como una expresión de una infinitud de variables sociales, económicas, culturales y territoriales.

Acogiendo tal análisis, para esta investigación se han interpretado tres principales procesos socio-espaciales que explican en gran parte la relación de la población local con la identidad aimara y como corolario con el cóndor andino. Puesto que el área de estudio destaca por ser una zona de predominancia indígena, la relación de la sociedad local con el cóndor andino (o la imagen de éste) requiere un entendimiento de la situación identitaria actual del ser aimara.

En orden cronológico, no necesariamente sucesivo, se puede reconocer a la chilenización, la migración campo ciudad y la expansión evangélica como procesos que modulan la actual identidad aimara.

En la literatura local se ha descrito de forma reiterada una situación poco alentadora para la permanencia de la identidad aimara en tanto una continuidad de las prácticas ancestrales. Autores como Guerrero (1984), Van Kessel (1985), Grebe (1986), González (1999), Albó (2000), Díaz y Tapia (2012) y Quiroz (2012) expresan la progresiva transformación de esta cultura y algunos documentan la pérdida de prácticas y rituales ancestrales. A nivel identitario, como resultado de estos procesos, en opinión de González (1999), hay una dialéctica de la negación. Por un lado el personaje aimara se invisibiliza para pasar desapercibido y evitar la discriminación porque se siente diferente, de ese modo preserva su identidad. A la vez, el aimara es invisibilizado por el otro para dejarlo fuera de la sociedad.

Chipana (1986) relata el peso de la discriminación hacia el ser indígena, desde la comunidad ariqueña en general como también arraigada en los propios aimara, con ellos mismos, como también con los pares bolivianos. Así mismo, la Fundación para la

[8]Específicamente se trata el avance y expansión del pentecostalismo.

Superación de la Pobreza (2016) describe estructuras de valor prevalecientes en el discurso de las personas entrevistadas en la precordillera y altiplano de la región de Arica y Parinacota (Tabla 1). A partir del análisis de la afección de la despoblación y aislamiento en los imaginarios sociales y territoriales, se evidencia un conjunto de valores contrapuestos en desmedro del habitante rural.

Tabla 1. Estructuras de valor prevalecientes en los discursos de las personas

Positivo	Negativo
Urbano	Rural
Futuro	Pasado
Chileno	Aimara
Conectado	Aislado
Desarrollado	Subdesarrollado
Tomado en cuenta	Abandonado

Fuente: Fundación para la Superación de la Pobreza, 2016

Chilenización

El territorio ahora correspondiente a la región de Arica y Parinacota comenzó a ser administrado por Chile posterior a la Guerra del Pacífico. Primeramente por un período de diez años, derivando posteriormente a por perpetuidad. En opinión de Choque (2012) el proceso de chilenización se inicia en el desarrollo de la guerra, cuando la clase política chilena ya estima que este espacio será administrado por ellos. En lo sucesivo comienza un proceso para conseguir la homogeneidad política y cultural de los territorios anexados a Chile. Durante los primeros años Perú mantiene la administración de algunas instituciones y la relación con las familias de poderío en la precordillera de Arica buscando evitar el anexamiento definitivo.

Choque (2012) la conceptualiza como el proceso de “construcción de una conciencia nacional e identidad chilena en un espacio territorial y simbólico, que posee una expresión dual de su identidad (nacional y étnica), en la cual se aplicaron políticas, cosmovisiones e imaginarios tendientes a modificar el *habitus*, la estructura social y las prácticas culturales mediante la aplicación del poder y la violencia”. Aguirre y Mondaca (2011) mencionan que se manifestó con la aplicación de políticas administrativas de

burocracia estatal, una política educacional, el traslado de población y expulsión o facilidades para la partida voluntaria de ciudadanos peruanos.

En el plano territorial, más que una política pública de construcción de infraestructura se realizó la utilización de espacios ya existentes para la promoción nacional, así como la presencia de funcionarios, administrativos y militares chilenos en la zona. En un inicio primó un proceso de chilenización simbólica como es la instalación de banderas, uso del tricolor en las festividades religiosas, instalación de símbolos en escuelas y cambio de nombres en las calles. Esto afectó a los habitantes locales, influyendo en la cultura cotidiana y la reestructuración del entramado social. Choque (2012) relata que a partir de 1918 se el proceso comienza una etapa de escalada violenta.

Por tanto el pueblo aimara sufre durante el siglo XIX importantes transformaciones de denominación e identitarias formuladas desde el exterior, desde el carácter de “indios” en el virreinato, pasando por la expresión de “peruanos” y paulatinamente reemplazada por “chilenos” en el siglo XX (Gundermann 2005 en Díaz y Tapia 2012).

En 1917 se dicta la Ley de Enseñanza Obligatoria o Instrucción Primaria, entendiendo la educación formal como un derecho y obligación en el territorio, siendo a la vez una herramienta de utilidad para los propósitos de la chilenización (Comisión de Verdad 2008). En 1905 se funda la primera escuela rural en lo que actualmente es la Provincia de Parinacota, primero en Putre seguido por Ticnamar y Socoroma y en 1912 en Chapiquiña. Para 1925, toda localidad importante constaba con una escuela que promovía la sociedad chilena, inculcando su cultura, valores y lengua.

Mamani (2012) comenta que en los hechos, la chilenización constaba de un permanente control del movimiento poblaciones y de las manifestaciones de los eventos comunitarios como fiestas patronales, que requerían de permiso para su realización. Ejemplifica el autor que se obligaba a entonar melodías y ritmos del ejército vencedor, interpretar la canción nacional e izamiento del pabellón. El repliegue actual de la lengua aimara se debe en gran parte, en opinión de Mamani (2012) a que la identidad chilena propiciara la castellanización por medio de la persuasión y de la coerción psicológica. A raíz de esto los propios aimara hicieron uso del castellano como su lengua para mejorar su situación socioeconómica e integrarse en la sociedad chilena.

Albó (2000) y Gundermann, González y Durston (2014) definen un quiebre en el trato del Estado chileno hacia la identidad aimara a partir de la década de 1990 con el término de la dictadura cívico-militar. Se reconoce como hitos del nuevo gobierno a la aprobación de una ley indígena, la incorporación de aimara en la administración pública

que anteriormente habían participado en el movimiento reivindicativo. Definitivamente marca un quiebre respecto a la frase de Pinochet "en [su] Chile no hay indígenas; solo hay chilenos" (Albó 2000). Durante este proceso, se ha vivido una permanente recuperación de la identidad aimara aún marcada por chilenización. Como cita el autor, la reivindicación se sigue por la máxima: "Somos chilenos, pero aimara."

Migraciones

John Murra (1975) propone el concepto de control vertical de un máximo de pisos ecológicos para identificar la relación producción e intercambio que las sociedades andinas prehispánicas desarrollaron. Trata de un macro-sistema de producción por pisos ecológicos a modo de archipiélago que permite la circulación de recursos diversos en un contexto geográfico y climático complejo. El carácter vertical de los pisos ecológicos describe la complementariedad entre el espacio altoandino, la precordillera, los valles y la costa, denotando con ello la permanente circulación de personas y bienes. Por lo tanto la movilidad entre mar y cordillera no es una realidad novedosa en el mundo andino, pero sí lo es la permanencia definitiva en la costa y el despoblamiento de la cordillera.

A partir de mitad del siglo XX la ciudad de Arica ha intensificado el centralismo de lo que hoy es la Región de Arica y Parinacota. La migración campo-ciudad ha afectado principalmente a la población aimara, históricamente habitantes de valles, precordillera y altiplano. El proceso migratorio se radicaliza sin retorno a la fecha con la creación del puerto libre de Arica en 1952. A ese año Arica concentraba el 76% de la población del actual territorio regional, hoy en día el 98,5% vive en la ciudad (Fundación para la Superación de la Pobreza, 2016).

En este caso, el movimiento se origina desde el ambiente de altiplano y precordillera[9], entre los 1800 y más de 4500 metros sobre el nivel del mar. En contraste con la sequedad del desierto absoluto bajo esta altura, es en estos espacios donde las condiciones ambientales permiten un desarrollo de la agricultura y la ganadería, aunque limitado. A diferencia, en sentido longitudinal a través del desierto confluyendo en parte hacia la ciudad de Arica, los ambientes de valles y quebradas permiten una alta actividad

[9] Tipología de ambientes según Acuña y Hernández en Hernández et al 2014.

agrícola que alimenta la zona y es foco de demanda laboral para trabajadores rurales, a la vez del comercio en zonas urbanas.

Quiroz (2012) comenta que el “problema de Arica”, como era denominada la situación crítica de desincentivo económico de la ciudad en la primera mitad del s. XX, fue la razón para que la sociedad de la época demandara la creación del puerto libre, concretado mediante el Decreto con Fuerza de Ley 303 de 1953. Éste, dejaba sin efecto el pago de impuestos durante quince años a las industrias que se instalaran en la zona liberada.

Producto de esto, la actividad económica e industrial fue objeto de un boom sin precedentes en la región, llegando a tener cerca de 200 empresas importantes que generaban 8.362 empleos. El crecimiento demográfico de la ciudad de Arica fue intenso, contándose el ingreso de unas 400 personas diarias, es decir un 7,4 % anual en el período 1952-1970, por lo que la región creció 9,3 veces en ese período. A tal nivel, el gobierno no era capaz de dar solución material a los nuevos habitantes, generando ellos soluciones provisionales, las conocidas poblaciones callampas. Ante tal situación, la Corporación de la Vivienda incrementó en casi un 100% la construcción de viviendas populares. En Arica, en el período 1953-1958 se construyeron 900 viviendas.

Quiroz (2012) establece el despoblamiento y la deficiente infraestructura vial entre la ciudad y el altiplano como principales efectos de la migración y posteriormente como causas de la intensificación de ésta. El aislamiento en el interior no permitía la comercialización de los productos agropecuarios, por lo que las autoridades y los mercados no fueron capaces de fomentar las actividades productivas de la precordillera y altiplano. A la vez, la escasez de establecimientos educacionales, y los existentes deficientes, eran motivo para cambiar la vida rural tradicional por una nueva oportunidad urbana.

Para Quiroz (2012), en la década de 1960 la Reforma Agraria fue un promotor de la migración en tanto entregaba títulos de dominio preferentemente en los valles más cercanos a la costa. Esto era un incentivo para las familias aimara de la precordillera lograran ser propietarias e insertarse en la actividad productiva en un mercado ya establecido.

Como Gundermann (2003) relata, se sustituyó un patrón de migración andino por relevos y escalonamiento entre altiplano y valles, a un predominio del traslado directo a centros urbanos. La configuración de archipiélagos conectados por comercio que describe Murra (1975) dejó de existir en un proceso que Grebe (1986) denomina *costenización* (migración este-oeste).

El traspaso del mundo rural al urbano influye en todas las aristas de la cultura indígena migrante, en las creencias, conocimientos y prácticas productivas. De acuerdo a las conceptualizaciones contemporáneas, Grebe (1986) definía como aculturación el resultado de este proceso, conllevando diversas estrategias adaptativas y transformaciones socioculturales, afectando los patrones cognitivos, simbólicos, de subsistencia y tecnología. Gundermann y González (2009) a su vez, las entienden como comunidades *translocalizadas* enfatizando con esto que en las estrategias de movilidad hay rasgos identitarios que permanecen, más allá de la permanencia en un lugar. En la propia comunidad local hay articulación de un conjunto de redes sociales que existen gracias al reconocimiento y cohesión de ciertas instituciones sociales, existentes por sobre los territorios efectivamente ocupados, residencial o productivamente (Cerna y Samit, 2013). Por tanto, Cerna y Samit (2013) definen que estos grupos se han articulado en una estructura social *translocal*, es decir han logrado reproducirse socioculturalmente fuera de sus espacios de origen.

En este relato del proceso migratorio actual los autores (2013) revelan que la localidad de origen y el parentesco son factores estructurales, que se proyecta hacia zonas urbanas. Por tanto, se generan patrones de migración hacia la ciudad, que si bien son permanentes incluyen visitas puntuales al lugar de origen, permitiendo el funcionamiento de una red social comunitaria, progresivamente deslocalizada y a nivel regional (Cerna y Samit 2013).

Los espacios geográficos y laborales disponibles por la migración de los nativos, ha dado paso a la ocupación por migrantes internacionales, peruanos y bolivianos también aimara. Si bien esta dinámica ha estado presente desde la creación del puerto de Arica y la oferta laboral en las salitreras de Atacama (Quiroz 2012), hoy en día tiene el carácter de utilizar las ocupaciones laborales que los chilenos migrantes no pretender realizar, vinculados sobre todo a la ganadería.

Pentecostalismo

Durante la Conquista y la Colonia fue impuesta la religión católica a través de la “extirpación de las idolatrías”, negando en el discurso e dificultando en la práctica la posibilidad de la transmisión de la cosmovisión andina prehispánica (Castro 2009). No obstante, durante el siglo predecesor a la Guerra del Pacífico se vivió un relativo período de bonanza para las comunidades que mantenían la cosmovisión andina, puesto que el modelo colonial mercantilista español se contrajo y perdió poder en la periferia de las

metrópolis (Van Kessel, 1985). En tanto, la economía aimara se desarrolló en el comercio entre pequeñas comunidades aisladas que pudieron reactivar costumbres y rituales bajo un sincretismo católico-andino. Durante este período se configura la propuesta arquitectónica y ritual que se expresa actualmente en los poblados del paisaje andino del norte de Chile, iglesias coloniales y festividades patronales católicas andinizada (Chipana 1986).

Durante la proliferación de la explotación del salitre la Iglesia Católica centro sus esfuerzos en la pampa y el litoral donde se concentraba la población, relegando a las comunidades cordilleranas a un par de visitas anuales. La expresión de las festividades católicas en ese momento ya está completamente estructurada en un profundo sincretismo, que ante la ausencia del control doctrinario por representantes de la Iglesia Católica, permitía expresar tradiciones comunitarias (Van Kessel 1985). Es en este contexto que a mitad del siglo XX la presencia pentecostal surge en las comunidades aimara de la precordillera y altiplano, avanzando con fuerza ante una relativa desorganización de la iglesia católica. Muñoz y Mansilla (2015) concuerdan en que tal situación de anomia, desarraigo y soledad social de la población aimara puede entenderse como un facilitador para que la población de campesinos aimara se vuelven fácilmente al pentecostalismo.

Según relatan Muñoz y Mansilla (2015), el pentecostalismo fue introducido el año 1957 al alero de la Iglesia Evangélica Pentecostal, reconocida por ser la más conservadora y tradicional del pentecostalismo chileno. Para Albó (2000) el avance pentecostal es entendido como un instrumento ideológico, al igual que la chilenización, que en las regiones de altura llego con mayor intensidad que en los otros dos países limítrofes. Estudios locales sobre el proceso e impacto de la propagación de las iglesias pentecostales en el espacio andino presentan una imagen devastadora para con la cultura aimara. El carácter de los escritos demuestra una dura oposición a la presencia de esta fe, en sus diversas variantes, pues la catalogan como “intolerantes y totalitarios” (Guerrero 1984; Van Kessel 1985).

Guerrero (1984) lo define como un discurso anti-andino y modernizante, de una orientación valórica desarrollista que entiende a la sociedad chilena y capitalista como referente. En este sentido lo presenta como un continuador del esquema español dominante-dominados, con la diferencia que ahora el esquema es entre indios y “ciudadanos". Para el autor, la oposición entre lo sagrado y lo profano, niega los valores culturales del mundo andino (familia extensa, tecnología tradicional, comunitarismo). El resultado es el desmantelamiento de las estructuras sociales andina, en tanto la

participación en rituales ancestrales y del sincretismo católico son contrarios al comportamiento del evangelio pentecostal, de desarrollo personal y no grupal.

Para Van Kessel (1985) este movimiento religioso es la expresión de la desintegración económica, social, política y cultural de los pueblos aimara. La participación en las fiestas patronales religiosas es un momento de congregación y participación comunitaria en que el feligrés evangélico no pretende participar, pues está obligado, si quiere seguir creyendo, a mantener cierto aislamiento del mundo que lo rodea (Tennekes 1985 en Echeverría y Guzmán 2009). Con ello se dejan de practicar ciertas tradiciones tanto católicas, prehispánicas como del sincretismo resultante entre ambas. Mamani (2005) relata como el evangelismo en gran parte de los habitantes de Caquena es uno de los factores importantes que inciden en el abandono del floreo[10] y otros rituales.

Cosmovisión aimara del norte de Chile y su relación con la fauna

Desde una mirada externa, la comprensión de las sociedades tradicionales requiere una vinculación entre el conocimiento articulado desde los registros del pasado (como la arqueología) y el conocimiento a partir de las manifestaciones presentes (Zent, 2013). En tanto el autor entiende el CET como una estrategia de evolución adaptativa perpetuada con variaciones graduales en el tiempo, la reformulación permanente de cada cultura no permite presentarla como un todo uniforme y constante a través del tiempo, sobre todo en sociedades basadas en la tradición oral. Así mismo, se han de notar las diferencias dentro del grupo, por ejemplo por roles de género y edad (Turner et al 2000). Es por ello que estudios etnográficos dan cuenta del presente en diálogo con el pasado, entendido como fuente y referencia comparativa.

A la vez, en el caso de su comprensión de la naturaleza, culturas como la aimara han de ser entendidas en la amplitud de su extensión temporal y geográfica, pues tal conceptualización posee continuidades y cambios (Grebe 1996). A partir de elementos transversales y otros específicos, se formula la homogeneidad que permite hablar de una cultura y la diversidad que especifica las particularidades de un grupo. Entonces, se pueden presentar referentes simbólicos propios de la cultura aimara en su relación

[10] Según Grebe (1986) este rito arcaico de marcación del ganado se mantiene casi intacto. Se realiza como rito privado de la familia extensa o nuclear del pastor, a veces parientes, vecinos y compadres.

con la naturaleza, pero es necesario ser justo en su aplicación a comunidades específicas. Justo es, cuando los estudios etnobiológicos no sólo poseen una aproximación generalizante, sino que son combinados con la rigurosidad particular.

La etnozoología descrita para la cultura aimara es en gran parte compartida, y derivada, con otras culturas andinas, contemporáneas y antecesoras, como la quechua, tiwanaku e inka (Palma 1983). En ellas, algunas especies animales tienen posiciones privilegiadas en la cosmogonía andina. Choque (sin fecha) explica que el concepto Pacha es el regidor de la cosmovisión andina. Su traducción es compleja pues hace referencia tanto a tiempo y espacio, pero a la vez va más a allá de ambos, como un concepto que los aúna y los supera al mismo tiempo. En el sentido del tiempo *Nayra Pacha* es el pasado, *Jichha Pacha* el presente (aquí y ahora), *Qhipa Pacha* es el futuro. En el sentido del espacio**,** *Aka Pacha* se refiere al mundo cotidiano y material donde sucede la vida humana, utilizando el concepto *Pachamama*, madre tierra, para referirse a él en tanto vínculo sagrado con la humanidad; *Alax Pacha*: el mundo de celestial o superior; *Manqha Pacha* el mundo inferior, desconocido y tenebroso donde habitan los espíritus malignos.Para Jolicoeur (1996) es importante recalcar que la comprensión de esta división conceptual tiene un origen diferente a la cristiana de cielo, tierra e infierno, pero a partir de la influencia y dominio español, ha sido difícil separarlos del todo y volver a entenderlos en su manera original. En ese sentido, argumenta que el *más allá* aimara tiene mucho más que ver con el *más acá*, su visión es englobante, donde todo es uno. Por ejemplo, los habitantes del *Alax Pacha* están en permanente relación activa con los hombres y demás criaturas del *Aka Pacha* (Jolicoeur 1996).Este vínculo se manifiesta a través de especies animales que son capaces de comunicarse con esos mundos y los representan, evidenciado a través de su fisionomía y hábitat. Choque (sin fecha) a modo general comenta que en parte importante de la región andina el *Alax Pacha* es representado por el cóndor; el *Aka Pacha* por el puma y el *Manqha Pacha* por la serpiente. A su vez Grebe (1983) sobre la base de etnografías a comunidades aimara en Isluga (Región de Tarapacá), relata que el cóndor y el águila conectan los tres mundos mediante su vuelo y las relaciones específicas que el cóndor tiene con la cruz del sur. Esto pues, una constelación del cóndor se forma por las cuatro estrellas de la cruz del sur, adornando su cabeza con el *crucero.* Para Grebe (1983) el cóndor y el águila pertenecen a los mundos medio y bajo, pero reaparecen en el mundo superior para comunicar a los tres.

Grebe (1989), para la comunidad de Isluga, relata que el reino animal tiene su nacimiento en el *Manqha Pacha*, un estrato inferior de la tierra, mismo de las aguas y corrientes subterráneas. En ella existen ocho animales sagrados emblemáticos, todos

objetos de culto y rituales específicos. Entre ellos están el cóndor, águila, quirquincho (o armadillo), chullumpe (pájaro acuático), felino o gato montés (*tite, suinave, suimaya o awatiri*), sapo (*jampato*), lagarto (*jarririnko*) y serpiente (*aserro*). La autora propone una etnotaxonomía categorizadas en función de las actividades productivas básicas del mundo andino.

Grebe (1984) propone una etnozoología andina en una base dicotómica que se bifurca inicialmente entre animales domesticados y silvestres (Figura 1). Ésta sería una separación pandandina, donde *uywa* (animal criado) y *sallka* (animal salvaje, sin dueño) son palabras compartidas en aimara y quechua. Esta clasificación nace de la idea que inicialmente el espíritu de la montaña (*Mallku*) era poseedor de todas las especies, pero entregó al hombre ciertos animales para su domesticación, en específico llamas y alpacas. A diferencia de llamas y alpacas, están los animales domésticos mestizos de menor categoría. Los demás animales, silvestres, son parte del rebaño de M*allku*, que él controla. La distinción que hace Grebe (1984) entre animales sagrados y profanos se debe a separar entre los animales que ellos “aman“ y lo que “no aman”; estos últimos no son objeto de culto. A los sagrados se les rinde culto para obtener beneficio.

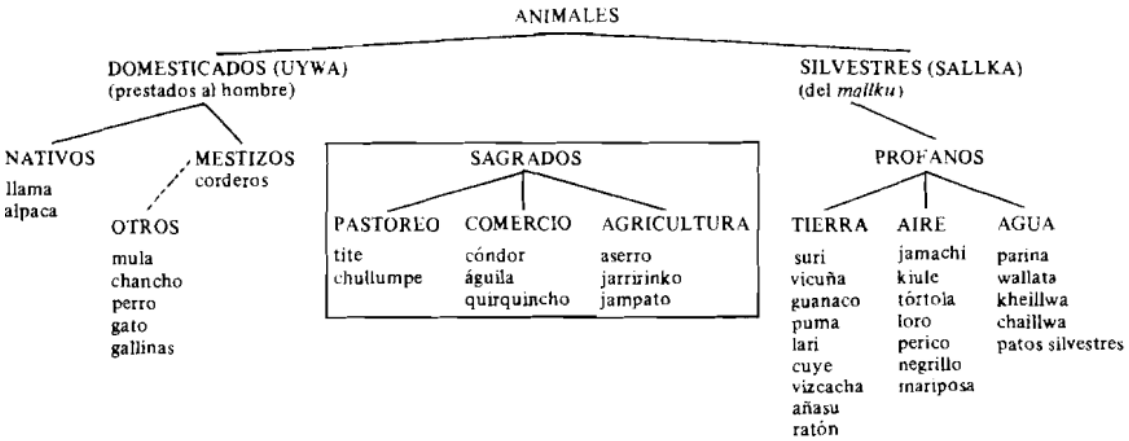


Figura 1. Etnotaxonomía de animales andinos a partir
de etnografías en Isluga, Región de Tarapacá (Grebe1984)

Los tres grupos de animales sagrados mediatizan la relación entre los espíritus de las montañas y tierras (*mallkus*) y las actividades productivas. Para ello, los rituales son formas de control de la producción agropecuaria a través de la solicitud del favor a las entidades supra terrenales. Grebe (1989) indica que cada animal tiene un rito específico asociado y una fecha en que se realiza. Por ejemplo el culto al cóndor, al águila y el quirquincho ocurre durante el último día del carnaval, denominado Domingo de Tentación. Las dos aves están ligadas a la buena suerte en las reciprocidades,

intercambio y transacciones comerciales. Cuando son embalsamados se les introduce billetes en sus picos. El embalsamamiento está reservado para cinco de los ocho animales sagrados, mientras que los tres ligados a la agricultura se mantienen vivos o disecados, vinculados a *Sereno*, espíritu que reside en el *Manqha Pacha.*

A su vez, Castro y Rottmann (2016), en estudios en la provincia de El Loa (Región de Antofagasta), presentan una categorización primera diferenciando entre animales "con dueño" o "sin dueño". Esta concepción deriva de la idea de tiempos primigenios, cuando habitaban *los gentiles* (seres sabios anteriores al inka) y los humanos y animales intercambiaban forma fácilmente, entendiéndose como un continuo. Posteriormente a este tiempo se genera la distinción, más que en base a una concepción de propiedad, es a la necesidad de cuidado. Otra forma de ordenación cualitativa identificada por los autores es la "cualidad", en tanto son altamente significativos en el contexto religioso. Una es la cualidad de *cargueros*, que son utilizados para ofrendas. Los *cargueros de los Mallku* son lo que pueden transportar riquezas entre cerros masculinos y femeninos (Mallku y Mallku T'alla). Entre ellos destaca el cóndor.

La astronomía andina (aimara-quechua) está estrechamente interpretada desde su relación con los ciclos agrícolas y ganaderos, asociado a ciclos de reproducción animal, vegetal y humano (Magaña 2006). Este autor entrega una síntesis de la recopilación etnográfica en la zona del Loa superior (Región de Antofagasta), donde destaca la presencia de fauna silvestre y domesticada en la formación de constelaciones. Éstas pueden estar formadas tanto por el trazado entre estrellas o por las "manchas negras" o "constelaciones de sombras". Se encuentran presentes las constelaciones del quirquincho, cabrillas, chivato, llamas, guanacos, cóndor, zorro y buitre. Su configuración en el firmamento no es casual, pues rigen las condiciones terrestres y cuentan leyendas que sirven como principios regidores de la vida humana. Por ejemplo, la vía láctea, es entendida como un río (*Mayu* o Jordán en Magaña, 2006) que entrega la fuerza vital a las constelaciones de llamas que pastorean en el cielo, conocidas como Yakana (Choque, sin fecha). Las llamas siderales son las fuerzas vitales que hacen vivir a las llamas terrestres y su variación de comportamiento en el firmamento se manifiesta en el que tendrán los ganados y las actividades que deben realizar sus pastores.

El cóndor andino en las sociedades tradicionales del norte de Chile

Como se ha comentado en el apartado anterior, el cóndor andino se encuentra presente en la cosmovisión de la cultura aimara y otras andinas prehispánicas del actual territorio chileno. De la misma manera, se perfila en las sociedades actuales, donde gran parte

de los Estado-naciones a lo largo de los Andes han establecido esta ave como ícono identitario. La relevancia simbólica ha sido registrada en innumerables ocasiones, desde la arqueología, etnohistoria, poesía, literatura, etc. La relación de las sociedades andinas con esta ave es virtualmente omnipresente y difícilmente puede ser resumida. La magnitud es tal, que se podría aseverar que en la mayoría todos los dominios culturales de las diversas sociedades que habitan y han habitado la cordillera de los Andes es posible encontrar algún registro relativo a esta ave, donde normalmente ocupa un espacio preponderante. Basta referencia a ello se puede encontrar por ejemplo en: Palma (1983), Gordillo (2000) Rozzi et al (2003), Montealegre (2007), Vargas-Clavijo y Costa (2008), Ibarra et al (2012) y Millones y Mayer (2013).

Valenzuela, Castro y Peredo (2015) dan cuenta del registro arqueológico recopilado en el desierto de Atacama de la Región de Arica y Parinacota (principalmente localidades de Azapa, Camarones y Lluta). De un total de 729 registros analizados, 197 corresponden a motivos de aves. El suri es el ave de mayor frecuencia, seguido por el cóndor (16 de 107). Sus representaciones están en todas las ecozonas de las tierras bajas, a pesar de ser un ave altoandina. La mitad de ellas corresponde al período Formativo (1500 a. C. – 300 a. C.).

Las autores hacen especial hincapié en la ausencia de hallazgos arqueológicos que evidencien el uso de sus plumas y otros derivados del animal. Las referencias son pinturas o representaciones en objetos zoomorfos. Reportan la presencia de imágenes de cóndores en tejidos, arte rupestre, keros de madera, cerámica y en tabletas para el uso de psicoactivos.

Entre los motivos representados destaca la figura del hombre-cóndor, que las autores relacionan con la deidad presente en la Puerta del Sol en Tiwanaku. Esta imagen permanece presente en los relatos actuales del cóndor, según relatos recopilados por Grebe (1989).

A modo de síntesis de las referencias comentadas anteriormente, la imagen del cóndor en el norte de Chile ha sido:

- Representado en arte rupestre, tanto como figura zoomorfa como antrozoomorfa en la Región de Arica y Parinacota (Valenzuela, Castro y Peredo, 20158).
- Entendida como un relacionador entre los tres niveles de existencia o mundos (pacha) de la cosmología aimara. Castro y Rottmann (2016) lo define como Los *cargueros de los Mallku,* en tanto su cualidad de poder transportar riquezas entre cerros masculinos y femeninos.

- Entendida como un ave sagrada (Grebe 1989) relacionada a las actividades comerciales. Embalsamada y en fechas de término del carnaval se le pueden ofrecer rogativas para propiciar la suerte en reciprocidades, intercambios y transacciones comerciales (Figura 2).
- Representada como una de las principales especies de la cosmogonía aimara y proveniente del mundo inferior (Figura 3) (Grebe 1996)
- Representado en los cuerpos celestes, como la constelación del cóndor (Magaña 2006) (Figura 4) y relacionado a la Cruz del Sur, ubicándose el crucero en la tierra astral sobre la cabeza del cóndor (Grebe, 1995) (Figura 3).
- Utilizado partes de su cuerpo en medicina tradicional (Castro y Rottmann 2016) dado que poseen propiedades medicinales independiente de su función ritual. A su carne se le atribuye retardar el envejecimiento (Castro 1986) y sus plumas también serían medicinales.

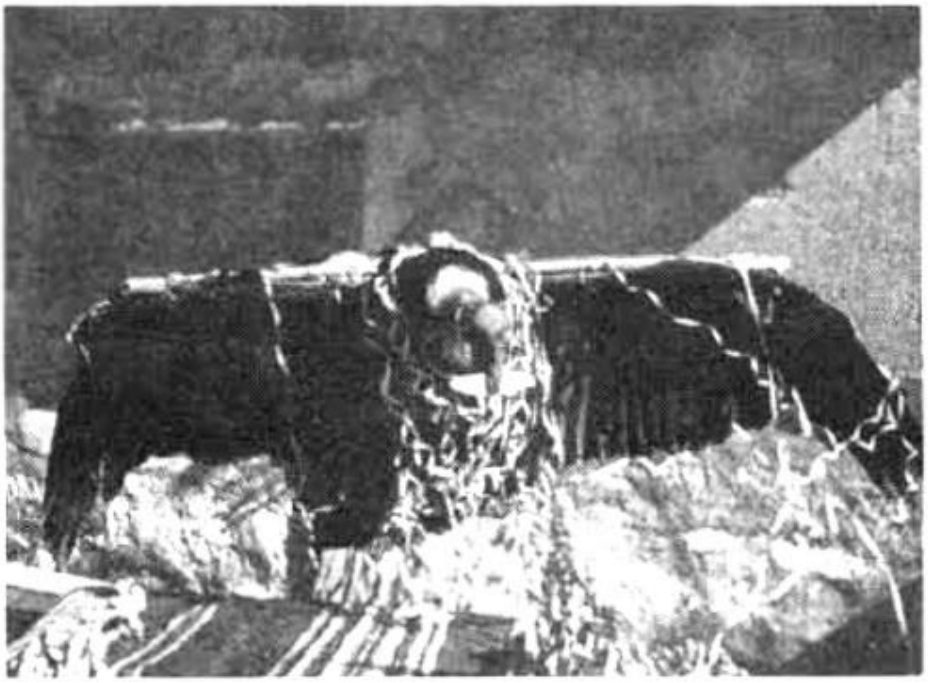


Figura 2. Cóndor andino embalsamado y adornado con serpentinas y *chaya* de carnaval en la comunidad aimara de Isluga, Región de Tarapacå. (Grebe 1984)

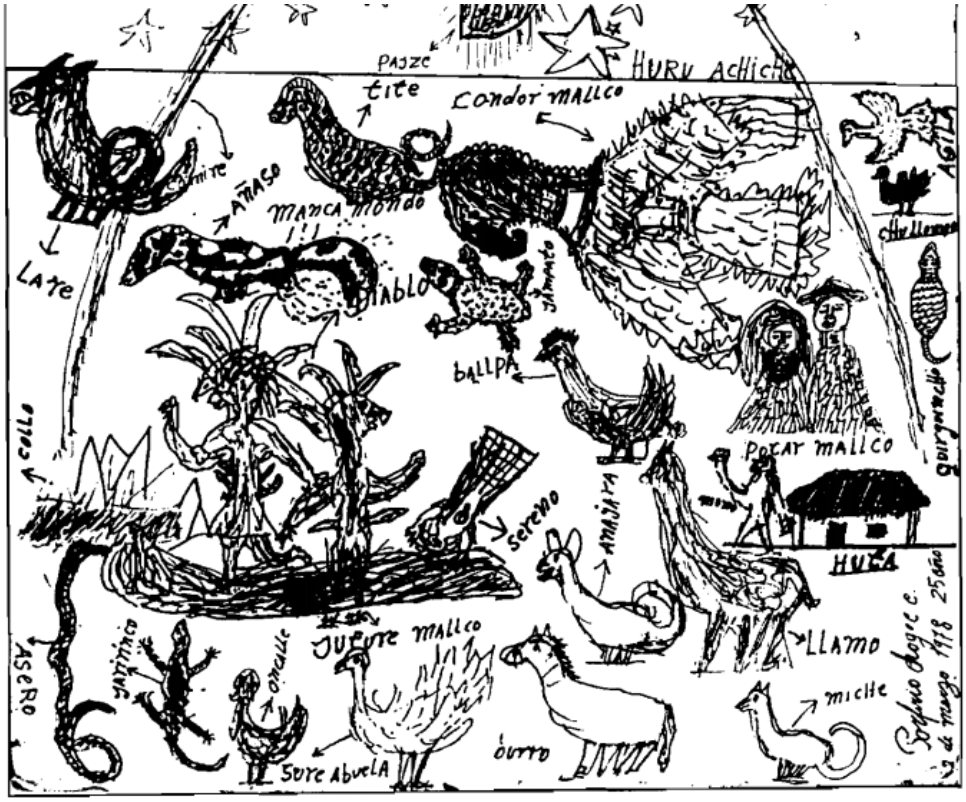


Figura 3. Cóndor andino (condor mallco en la imagen) en un dibujo cosmológico de un pastor aimara de Isluga, Región de Tarapacá en 1977 (Grebe 1996)

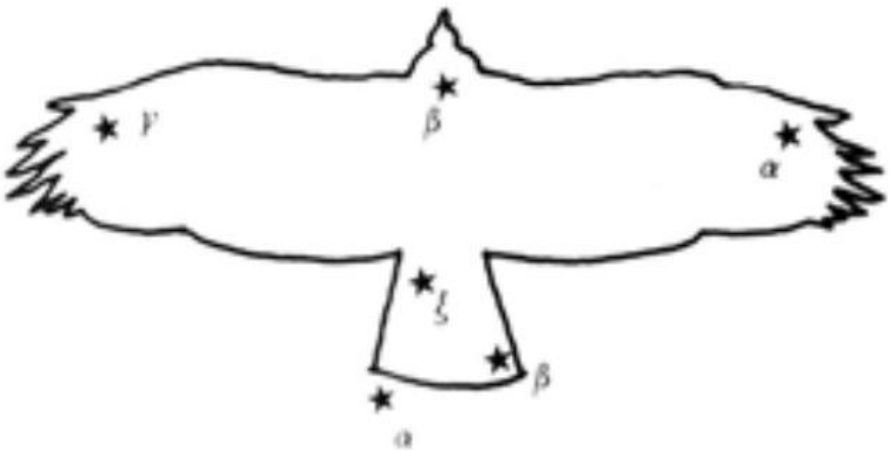


Figura 4. Cóndor andino. El Cóndor se encuentra entre *alfa*, *beta* y *delta* de Triángulo Austral, *gamma* de Compás, y *alfa*, *beta* y *zeta* de Altar. (Magaña 2006)

III. OBJETIVOS

En el último siglo, el pueblo aimara ha experienciado procesos socio-demográficos que han modificado su relación con la naturaleza. Estos procesos afectarían la transmisión del conocimiento ecológico tradicional, en tanto las nuevas generaciones viven contextos socio-ambientales distintos a sus antepasados. Habiéndose propuesto anteriormente al cóndor como una *especie bioculturalmente clave* para los pueblos andinos, en esta tesis se evalúa la pertinencia de tal aseveración en base al conocimiento y sabiduría aimara contemporáneas en la Comuna de Putre.

Esta investigación pretende contribuir a la conservación de una especie amenazada en su distribución general y de nula información ecológica publicada a nivel local. Se busca responder las interrogantes sobre la pertinencia de denominarla *especie biocultural clave* como estrategia de conservación, el conocimiento ecológico tradicional de los habitantes locales y la relación práctica que puedan tener tanto los habitantes como las instituciones relacionadas a la conservación de esta ave.

Objetivo general

Conocer y comprender la relación de las comunidades locales (rurales y urbanas, mestizas y aimara) con el cóndor andino en el Norte Grande de Chile.

Objetivos específicos

1. Caracterizar las prácticas, creencias y conocimientos de los habitantes de la provincia de Parinacota sobre el cóndor andino, evaluando las diferencias entre grupos étnicos y de edades en un contexto de migración y transformación cultural en la provincia de Parinacota.
2. Evaluar factores socio-culturales locales que influyen en la importancia biocultural local y la conservación del cóndor andino a nivel local.
3. Evaluar la transmisión de conocimientos y creencias locales de los estudiantes locales con diferentes orígenes étnicos sobre el cóndor andino.
4. Identificar áreas de interés cultural y ecológico para el cóndor andino por parte de los habitantes locales.

IV. METODOLOGÍA.

Esta propuesta metodológica requiere que la investigación se desarrolle con un relativamente extenso trabajo de campo. Se sentó residencia durante esta investigación en la localidad de Putre, en el centro INCAS[11]. Principalmente se visitaron localidades de la comuna de Putre, de la precordillera: Zapahuira, Murmuntani, Chapiquiña, Belén, Tignamar y Timalchaca. En el altiplano los sectores de Guallatire y Surire. La comunidad de Putre es el foco principal, no obstante se entrevistaron también participantes de otras comunidades, representándose a modo personal.

Esta investigación utiliza una aproximación mixta, en este caso una predominancia de métodos cualitativos por sobre cuantitativos. Se establece la pertinencia de esta mixtura, pues prima conocer la profundidad e interrelaciones entre conceptos desde la proposición del entrevistado. Medrano y Rosso (2016) siguiendo a Martin (2001) estiman que "es preferible obtener datos [etnobiológicos][12] mediante la utilización de categorías *emic*, las cuales provienen de la forma misma en la que las personas perciben las cosas por sus propios ojos y clasifican los objetos en su propia lengua". A su vez, sirve de apoyo y complemento la información cuantitativa pues permite relevar distinciones o semejanzas entre grupos etarios, étnicos, territoriales, etc.

La investigación se desarrolló en cuatro etapas generales:

Revisión bibliográfica: Reconocimiento del estado del arte local y como región sudamericana y proposición de marco teórico que funde la investigación.

Reconocimiento en terreno: Mediante herramientas etnográficas se conoce el discurso general, actores principales y grupos sociales a estudiar a continuación.

Profundización y fortalecimiento: Utilizando la información antes obtenida se realizan las entrevistas, encuestas y talleres como modo de profundización en el conocimiento local. Los talleres de educación ambiental a diferentes grupos de las comunidades se proponen como un inicio del proceso de sensibilización y fortalecimiento biocultural.

Presentación y Análisis: Se presentan los resultados a personajes específicos de la comunidad para ser analizados en conjunto y finalmente por el investigador.

[11] International Center for Andean Studies -INCAS- pertenece a la Facultad de Ciencias Veterinarias y Pecuarias de la Universidad de Chile

[12] Paréntesis de los autores

Previamente al inicio del período de campo de esta investigación (septiembre de 2016 –febrero de 2017), en el marco del Proyecto de Conservación del Cóndor Andino (PCCA), el equipo realizó una encuesta de aproximación, en febrero y mayo de 2016. El universo muestral fue de 144 personas en las localidades de Chungará, Guallatire, Parinacota, Putre, Socoroma, Zapahuira, Chapiquiña, Belén y Copaquilla. Esta información fue tabulada y analizada. En conjunto con revisión bibliográfica y la información recopilada durante una primera exploración etnográfica, se confeccionaron la entrevista semi-estructurada utilizada en adelante (Anexo 1) y los tópicos a tratar en el taller comunitario y encuesta a estudiantes del Liceo Granaderos de Putre.

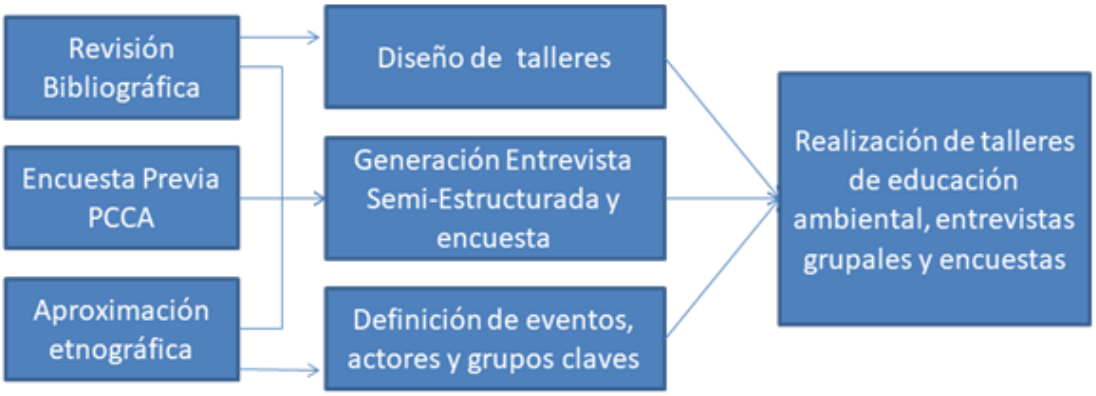


Figura 5. Esquema Metodológico para preparación de los talleres, entrevistas y encuestas

Por tanto los seis principales métodos y técnicas utilizadas en esta investigación son:

I. Investigación etnográfica: Este proceso de investigación es permanente y transversal a todos momentos y espacios de la investigación, pues la actividad de toma de nota y análisis es continuo. No obstante, se puede definir como un período inicial, en tanto es el primer proceso al arribar al área de estudio y de él se extraen conclusiones que permitirán la continuación de los siguientes.

Un primer resultado es identificar los grupos claves a analizar. Se pretende identificar desde los habitantes los roles de distintos grupos en la comunidad, la valoración de su representación y pertinencia con el tema de investigación. La información será recolectada con técnicas de campo etnográfico, incluyendo observación participante y entrevistas semi-estructuradas.

Con el consentimiento de los habitantes, la información será recopilada en archivos escritos y audiovisuales. Mediante estas técnicas se recopilará la información a utilizar para la elaboración de las entrevistas y encuestas. Como señala Guber (2001):

> *(…) la entrevista etnográfica sirve fundamentalmente para descubrir preguntas, es decir, para construir los marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada más o menos libremente en el flujo de la vida cotidiana. Desde estos marcos extraerá las preguntas y temas significativos para la segunda etapa.*

Guber (2001) ofrece una acabada guía para el desarrollo de la investigación etnográfica. En ella manifiesta que un resultado principal es el ejercicio narrativo, en el que el investigador expresa con detalles el conjunto de observaciones, aprendizajes y emociones emergentes de la aproximación etnográfica. Para la autora el texto resultante no manifiesta la forma en que nativos comprenden el mundo sino más bien una interpretación del investigador. La peculiaridad de este tipo de la narración etnográfica es la transmisión de información que no es familiar para el lector en términos que pueda comprenderlos, traduciendo aspectos de una cultura en conceptos que el destinatario pueda entender. Esta interpretación proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos.

Newing (2011) entiende a la investigación etnográfica como un método carente de estructura, en el sentido de que el investigador tiene que seguir las agendas y actividades de los nativos, en vez de imponer ritmos que interfieran con la rutina normal. Por ello es necesario compenetrarse en la cotidianeidad y ritmos de la comunidad, haciendo lo que ellos hacen, comer, festejar e incluso trabajar.

Al respecto Guber (2001) señala:

> *La única forma de conocer o interpretar es participar en situaciones de interacción, el investigador debe sumarse a dichas situaciones a condición de no creer que su presencia es totalmente exterior. Su interioridad tampoco lo diluye. La presencia del investigador constituye las situaciones de interacción, como el lenguaje constituye la realidad. El investigador se convierte, entonces, en el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos*

La principal vía de obtención de información y conocimiento de la investigación etnográfica es la Observación Participante. La autora destaca cómo esta formación conceptual posee inherentemente una tensión en tanto permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar. Es un método de acercamiento y comprensión que obliga al investigador estar alerta en todo momento

y revisar la influencia de la cotidianeidad en su entramado teórico, así como analizar de manera crítica la teoría que puede, indudablemente, sesgar su participación y comprensión de la cultura local.

Es necesaria la Observación Participante en tanto permite reconocer de cerca el funcionamiento, interpretado lógicamente, de los fenómenos socioculturales. De modo que en este tipo de investigación no se pretende conocer únicamente la manifestación física de un gesto, sino que más allá, el significado que le atribuyen los actores a tal gesto. Al respecto Bordieu (1963) declara

> *(…) la interpretación causal de un comportamiento o de una opinión sólo se logra cuando la acción manifiesta y sus motivaciones han sido aprehendidas, el vínculo que las une se ha vuelto comprensible bajo el aspecto del sentido. Inversamente, las relaciones subjetivamente comprensibles sólo constituyen modelos sociológicos de los procesos reales si se las puede observar con un grado de confianza significativo.*
>
> *Bordieu (1963), p. 11*

Para ello Clifford Geertz (1973) propone al etnógrafo compenetrarse en la producción narrativa de modo que su interpretación de las evidencias culturales pueda ser transmitida al lector dejando en claro la profundidad de la intención original del actor. La *descripción densa* es una manera de transmitir lo vivido a través de la interpretación con detalles, tantos como sean necesarios para esclarecer el motivo. Demuestra esta utilidad el autor con el ejemplo de la diferencia que tiene la motivación y entendimiento cultural entre guiñar un ojo y tener un tic en él. Si bien el gesto puede ser igual, es necesario conocer el contexto y la intención para comprender el efecto de la acción.

II. Encuestas: El equipo del Proyecto de Conservación del Cóndor Andino (PCCA) realizó una entrevista estructurada breve de siete preguntas durante febrero y mayo de 2016 (Anexo 3). El método de análisis de las respuestas fue realizada como tabulación, por lo que si bien el formato original fue pensado como una entrevista la información se trabajó como encuesta. Por ello en esta investigación se entiende como encuesta.

Las preguntas de esta “encuesta” fueron incluidas en la entrevista semi-estructurada que se desarrolló y utilizó durante esta investigación para que las respuestas de ésta puedan sumarse al universo muestral. Así, las entrevistas sirven tanto para su análisis cualitativo como también cuantitativo, al sumarse a la tabulación de esta encuesta. En ese sentido funciona como una encuesta-entrevista.

Es necesario indicar en este caso que los datos cuantitativos se utilizaron como respaldo analítico de la información cualitativa, que es perfil metodológico de la investigación. Un primer análisis de los datos de la encuesta indicó un sesgo en tanto invisibilizaba la complejidad de la información recopilada.

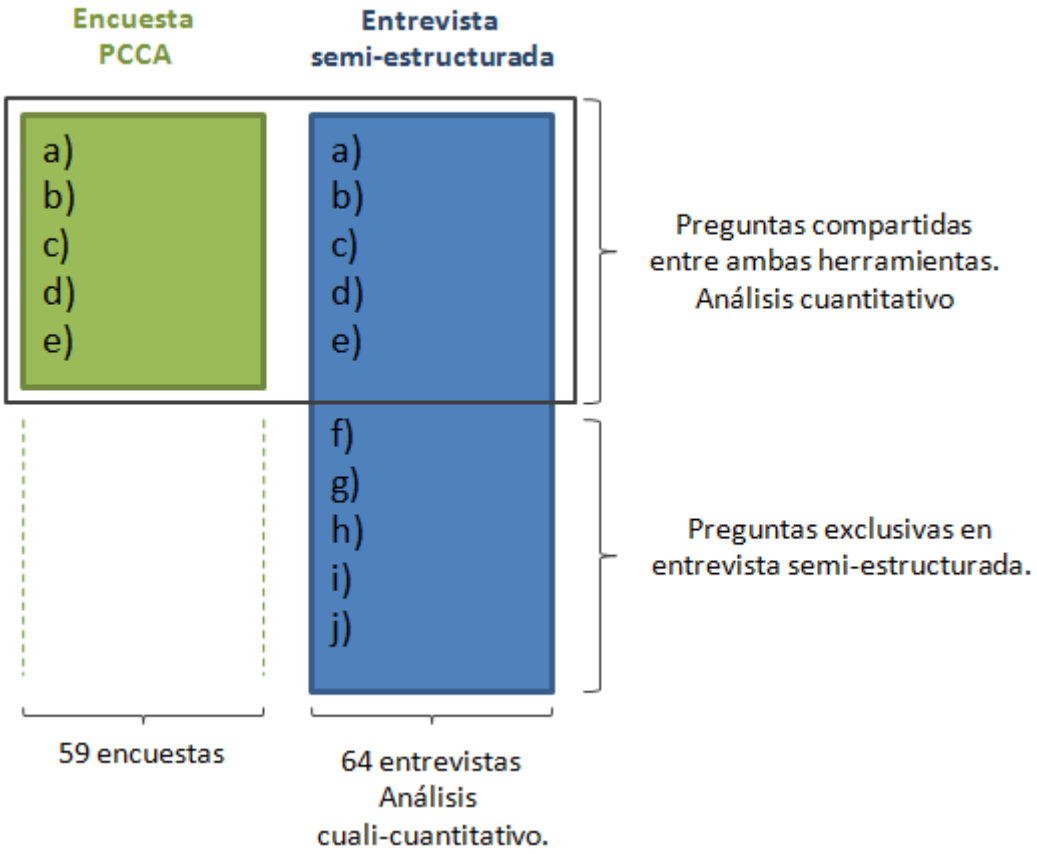


Figura 6. Esquema de integración de la información recopilada en cada herramienta

Una segunda encuesta fue realizada específicamente para los escolares, en Anexo 2 El análisis se realizó con estadística descriptiva.

III. Entrevistas semi-estructuradas: En base a lo recopilado y analizado en la etapa etnográfica se generaron dos modalidades de entrevistas semi-estructuradas: la primera destinada a los habitantes en general (Anexo 1) y una segunda modalidad de entrevistas generada específicamente para cada entrevistado según el rol que desempeñen. Se definieron las principales entidades relacionadas con la conservación del cóndor, ya sea de organizaciones públicas o privadas y fueron entrevistados sus representantes para conocer los programas, discursos y acciones que la entidad que ellos representan ha realizado o están realizando actualmente que puedan afectar al cóndor andino. El análisis de las entrevistas se realiza a través de técnicas propias del Análisis de Contenidos, principalmente. Siendo una técnica de categorización emergente (Santander 2011), se establecen algunos conceptos claves a priori a los que

se le agregan nuevos según el desarrollo de la investigación, dando paso a categorías de análisis. Para ello se siguen las siguientes etapas: Grabación de la entrevista, Transcripción textual, Generación de categorías y etiquetas de análisis, Desagregación del texto en párrafos temáticos, y Reagregación en torno a categorías y subcategorías.

Mediante esta técnica se reestructura la información según categorías de contenidos y se analiza el nuevo texto, ahora agrupado temáticamente. El proceso es apoyado por anotaciones de campo de investigador y etiquetas que identifiquen al emisor, pues es necesario reconocer variables que le contextualicen (caracterización del emisor, situación de la conversación) y den sentido al discurso, no solamente el contenido. La cantidad final de entrevistas se determina durante el proceso de la investigación en base a al principio de saturación (Newing 2011) de investigaciones cualitativas, esto es recolectar información por entrevistas reconociendo áreas de consenso y patrones hasta identificar que más entrevistas otorgan poca información relevante para la pregunta de información. Newing (2011) recomienda usar una muestra de entre 10 y 50 entrevistas semi-estructuradas.

Se analizan planes y programas de cada institución relacionados a la protección, difusión y educación sobre fauna local. Se hará especial hincapié en un análisis crítico de los programas de educación ambiental regional.

IV. Entrevistas grupales: Se realizaron cinco entrevistas grupales. Se define como grupal en el caso que los entrevistados hayan sido mínimo tres personas y la dinámica de entrevista haya sido declarada y dirigida como tal. En esta categoría no se incluyen las múltiples conversaciones con grupos de personas que se mantuvieron como experiencia etnográfica a pesar de que información relevante haya sido obtenida.

El cuestionario utilizado en estas ocasiones fue el de las entrevistas semi-estructuradas individuales, con marcado énfasis en permitir un diálogo abierto entre los participantes. Similar a un *focus group*, en algunas ocasiones el encuentro fue concertado específicamente para ello, mientras en otros momentos fue solicitado al producirse la ocasión.

Cabe mencionar que se solicitó audiencia con representantes de organizaciones funcionales que bien no pudieron o no tuvieron la voluntad de concretar reuniones.

Los grupos fueron:

- Grupo de Tercera Edad de Putre: 15 personas
- 1ª Compañía de Timalchaca: 10 personas

- Q'olliris del CESFAM de Putre: 3 personas (Anexo 5)
- Campesinos en Chapiquiña: 5 personas
- Campesinos en Putre: 6 personas

V. Talleres de Educación Ambiental: Los talleres buscan identificar los conocimientos y las creencias de los estudiantes de la escuela habitantes de la precordillera con diferentes orígenes étnicos y nacionales. Se eligió al Liceo Granaderos de Putre, pues es el único de la comuna de Putre que tiene una matrícula suficiente para realizar esta actividad, con un curso por nivel. Los otros establecimientos son unidocentes. En este liceo se trabajó con los cursos de 5° y 6° básico, puesto que: 1) Tenían clases regulares de educación ambiental a cargo de una profesional de Servicio País, 2) Estudiantes 10 y 11 años han desarrollado la capacidad de responder encuestas simples y de transmitir ideas complejas a través de dibujos.

Estos cursos, de 16 y 12 estudiantes para 5° y 6° básico respectivamente, fueron abordados por separado con algunas actividades en común y otras diferentes.

En el grupo de 6° básico se realizó la encuesta, seguida por un taller de educación ambiental y presentación del proyecto. Como material didáctico se presentaron réplicas de huevos de cóndor, diferentes tipos de plumas de cóndor y se mostró un video sobra la labor de reproducción y liberación de cóndores en cautiverio en el Zoológico Nacional. Al final de la actividad se les obsequiaron presentes del Zoológico Nacional y llaveros con forma de cóndor, del mercado local. En esta instancia participaron la profesora Daniella Hidalgo, la geógrafa de Servicio País Catalina Ruz y los investigadores del PCCA Miguel Contreras, Guillermo Cubillos, Andrés Jacques y Sebastián Mella.

Con el grupo de 5° básico se realizó la encuesta, posteriormente se les pidió que dibujaran y cóndores en una situación que ellos recuerden especialmente, esta podía ser una historia que les hayan contado, algo que hayan vivido, o similares. Ambas actividades se realizaron con una breve introducción pretendiendo no dirigir sus respuestas o dibujos. Finalmente se realizó un breve taller de educación ambiental y la proyección de un video sobre la liberación de un cóndor en cautiverio en el Zoológico Nacional. Como obsequio se regalaron pequeños objetos con forma de cóndor de producción local y los lápices de colores que utilizaron en la actividad. Esta actividad estuvo a cargo de Andrés Jacques, con la cooperación en sala de la profesora Daniella Hidalgo y la geógrafa de Servicio País Catalina Ruz.

VI. Producción cartográfica: En un inicio, para conocer áreas de relevancia cultural relacionadas al cóndor se acompañaron las entrevistas semi-estructuradas con un mapa general de la región. En él solo se mostró el relieve, las divisiones político-administrativas, principales cauces de ríos y localidades. La intención era marcar zonas de mayor presencia de cóndores. Principalmente por dos razones se dejó de usar esta técnica: los entrevistados preferían no marcar el papel y las entrevistas no se desarrollaban en ambientes donde se pudiese realizar. En su mayoría los entrevistados manifestaron mayor comodidad con nombrar vastas áreas que espacios específicos.

Toda información espacial ha sido georreferenciada, ya sea cultural o ecológica. Durante la estancia de campo se ha colaborado con el avistamiento y seguimiento de cóndores andinos en el marco del PCCA. Este proyecto maneja la información ecológica, a presentar en otra publicación, mientras en esta investigación se presenta la información biocultural.

Declaración de Ética: Todos los entrevistados fueron informados de forma oral la procedencia del investigador, sus propósitos y el potencial carácter público de la información entregada. Junto con ello, se les pidió su aceptación para ser grabados en audio, así como también se les consultó sobre la preferencia de mantener el anonimato o poder mostrar sus nombres. Las citas que indiquen la identidad del entrevistado cuentan con la aprobación oral de sus autores.

V. ÁREA DE ESTUDIO Y ESPECIE

La región de Arica y Parinacota es la más septentrional de Chile, limitando al norte con Perú y al este con Bolivia. En un intento por promover la regionalización y desconcentración del poder político-administrativo dotan de mayores facultades a amplios territorios altamente centralizados, fue creada en 2007 (a la vez que la Región de los Ríos) separándose de la Región de Tarapacá.

De acuerdo a las cifras del Censo del año 2017 realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) la población regional alcanzó los 226.068 habitantes, un 1,29% de la población nacional. Está compuesta por dos provincias que le dan el nombre a la región, al oeste Arica de costa, valles y desiertos, y al este Parinacota, provincia de precordillera, altiplano y altas montañas. A su vez cada provincia se compone de dos comunas de amplia superficie y una fuerte concentración de la población. En la comuna de Arica, con la capital regional del mismo nombre, radica el 97,9% de la población regional, en tanto en la provincia de Parinacota solamente un 1,53%.

Tabla 2. Cantidad de habitantes y densidad por comuna, 2017.

Provincia	Comuna	Habitantes	Superficie (km^2)	Densidad(hab/km^2)
Arica	Arica	221.364	4.799,40	46,12
	Camarones	1.255	3.927,00	0,32
Parinacota	Putre	2.765	5.902,50	0,47
	General Lagos	684	2.244,40	0,30
Total		226.068	16.873	47

Fuente: Elaboración propia con datos de INE (2017)

La concentración de la población en la principal urbe regional, presenta en el resto del territorio una población eminentemente rural. Sorprende la distribución etaria mostrada a continuación en tanto la tercera edad (60 años y más) en la precordillera y altiplano tiene un promedio similar a la población ariqueña, contrastante con la realidad observada en terreno. Probablemente esto se explica por la concentración de la juventud en los centros urbanos versus la visita a caseríos rurales donde habita la población adulta, sobre todo tercera edad. Ejemplo de ello es que la población en el rango de 15 a 19 años en la comuna de Putre es el más alto de todas las comunas con un 17,8% (7,8% en Arica, 3,9% en Camarones y 6% en General Lagos). Este es el

efecto demográfico del Liceo Granaderos de Putre, que funciona a la vez como internado.

Tabla 3. Composición etaria por comuna, 2017.

	Arica		Camarones		Putre		General Lagos	
Rango de edad (años)	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje
0-19	65.839	29,7	243	19,36	742	26,8	144	21,1
20-59	121.315	54,8	718	57,21	1697	61,4	397	58,0
60 y más	34.210	15,5	294	23,43	326	11,8	143	20,9

Fuente: Elaboración propia con datos de INE (2017)

Al ser una región limítrofe, se desarrolla en ella una vocación de tránsito y comercio, terrestre y portuario, que sumado a su historia de transición nacional (de Perú a Chile en la guerra del Pacífico, 1879-1883) y multiculturalidad étnica, le entrega un complejo escenario social de diversidad cultural.

La encuesta CASEN de 2015 indica un promedio de 9% de población indígena en el país, por su parte la región de Arica y Parinacota registra un 25,9%. De ella 82% se considera aimara, 8,6% mapuche, 3,9% diaguita y 3,5% quechua. A nivel país se registraron 107.507 personas de etnia aimara, un 6,8% del total de indígenas del país.

La geografía de la región permite una diversidad ambiental que incluye borde costero, valles, desierto absoluto a bofedales altiplánicos, salares, precordillera y alta cordillera. La variación térmica entre estos ambientes vacila entre una temperatura media mensual de -10°C hasta los 26°C gracias al rango altitudinal que se eleva desde el borde costero hasta volcanes de más de 6.000 metros de altitud. El clima regional se caracteriza por la aridez gracias a las escasas precipitaciones, incluso con zonas sin registros de precipitación en los últimos 30 años. Sin embargo, existen dos valles (Azapa y Lluta) que aportan con sus producciones agrícolas durante todo el año a la zona sur del país irrigados por la escorrentía proveniente de un altiplano donde puede precipitar cerca de 300 milímetros anuales[13].

El texto referenciado informa que la biodiversidad terrestre de la región torna las 2.233 especies en total, entre ellas 656 especies de plantas y 1.411 de animales. Para

[13] Biodiversidad terrestre de Arica y Parinacota. Ministerio de Medio Ambiente y Universidad de Chile. 2014.

protegerla cuenta con catorce Sitios prioritarios, situados en prácticamente todos los ambientes. La región posee cuatro Áreas Silvestres Protegidas del Estado en los ecosistemas de precordillera y altiplánicos, tres de ellos en la comuna de Putre, provincia de Parinacota: El parque Nacional Lauca, la Reserva Nacional Las Vicuñas y el Monumento Salar de Surire. El primero fue creado en 1965 como Reserva Forestal Lauca, es modificado en dos ocasiones, siendo desafectado en el año 1983 y dividido en las tres unidades de conservación comunales actuales. Cuenta con 137.883 hectáreas, en las que se ubican objetos de conservación paisajísticos, ecológicos y culturales. A nivel de paisaje contiene el lago Chungará, las lagunas Cotacotani y los volcanes Parinacota y Pomerape. La Reserva Nacional Las Vicuñas (209.131 hectáreas) establece como principal objeto de conservación esta especie de camélido nativo, en tanto que la gestión y manejo han de promover la permanencia y proliferación de la cultura aimara. Tiene como ícono paisajístico al volcán Guallatire. Por su parte, el Monumento Natural (11.298 hectáreas) busca proteger el ecosistema asociado al salar, hogar de especies emblemáticas como el flamenco, representado por las especies: chileno, de James y andino. Esta área tiene permite en su estrategia de manejo la extracción de boro con una concesión particular en su interior. Las tres tipologías de áreas protegidas implican la conservación de variada biodiversidad, destacando mamíferos de amplio rango de hogar como la vicuña, el puma, el zorro, el guanaco, la vizcacha y la taruca. Entre la flora destacan especies vulnerables como la queñoa y la llareta.

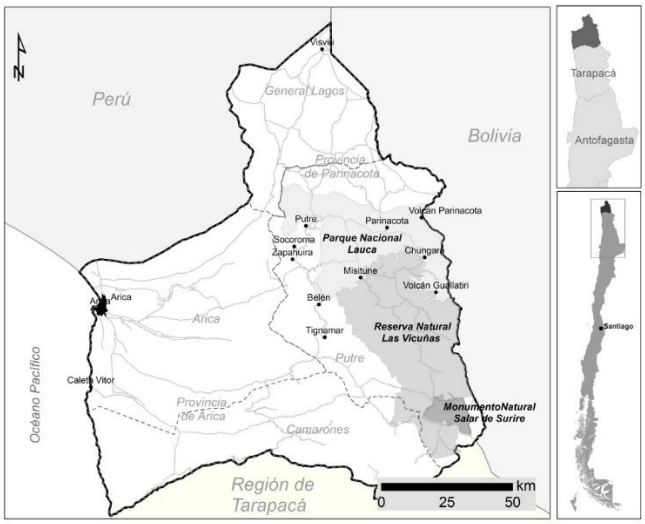


Figura 7. Área de estudio.
Fuente: Elaboración propia

El cóndor andino

El cóndor andino (*Vultur gryphus, Linnaeus 1758*) es una de las siete especies de buitres que se encuentran en América (buitres del Nuevo Mundo) y de las tres en Chile junto al jote cabeza roja (*Cathartes aura*) y jote cabeza negra (*Coragyps atratus*). Característico de los buitres es su alimentación casi exclusiva de carroña, principalmente de mamíferos de mediano y gran tamaño como ganado doméstico, camélidos, cérvidos, y aves como el suri *Rhea sp.* (Gargiulo, 2012). Al alimentarse puede consumir hasta 2 kilógramos de carne y almacenarla en una cavidad elástica blanquesina que se vuelve visible entre las plumas al expandirse (Houston, en del Hoyo 1994).

Reconocible a grandes distancias por un vuelo característico de planeo constante y su gran tamaño, de hasta 3,2 metros de envergadura alar y 1,3 metros de altura (Birdlife International, 2000). Los machos son levemente más grandes y también pesados, entre 11 a 15 kilógramos y 8 - 11 kilógramos las hembras. Se identifican también por un característico dimorfismo sexual, los machos con cresta en la cabeza y ojos cafés y las hembras carecen de cresta con ojos rojizos desde la madurez sexual, en torno a los 7 años (Gargiulo, 2012). Sus alas de gran tamaño son utilizadas para ascender en las corrientes de aire durante el vuelo y recorrer grandes distancias sin batirlas. Se han registrado máximos distanciamientos diarios en Perú, cuando un cóndor andino juvenil recorrió 210 km en un día (Wallace y Temple1987).

Esta especie modifica su plumaje en el transcurso de su vida, reconociéndose tres grupos etarios principales (Gargiulo, 2012):

- Adultos: mayores a seis años, distintivo son las plumas blancas en el característico collar y en las plumas secundarias en la parte dorsal de las alas, contrastantes con el plumaje negro del cuerpo.
- Subadultos: Entre cuatro y seis años, se distingue el collar blanco, pero con plumaje cafesáceo-grisáceo
- Juveniles: Entre siete meses y cuatro años, de plumaje café ocráceo en el collar y en el cuerpo.

Figura 8. Diferencias de plumajes entre un cóndor adulto (izquierda) y un juvenil (derecha) fotografiados en vuelo cercanos a Zapahuira, en agosto de 2016.

Fuente: Andrés Jacques Coper

Lambertucci (2007) estima que la longevidad registrada en cautiverio, que supera los 70 años (Meretsky et al. 2000), ha de ser menor en estado silvestre. No obstante, debido a la complejidad logística no se conoce un dato certero de edad máxima para un cóndor andino silvestre. En el período reproductivo la pareja busca su propio espacio, separándose del grupo mayor, para seleccionar el nido, cortejar y copular (Pavez y Tala 1995). Los nidos se son establecidos en espacios de difícil acceso, por ejemplo laderas rocosas verticales que impidan el acceso de predadores terrestres (Lambertucci 2007).

La tasa reproductiva es muy baja, cada dos años, con la puesta de un huevo por vez y un período de incubación de 60 días (del Hoyo et al. 1994). El juvenil comienza a volar entre los 6–8 meses de vida (Lambertucci 2007), pero con una dependencia de más de un año (Pavez y Tala 1995).

El cóndor andino se distribuye desde Venezuela al Archipiélago del Cabo de Hornos, en el sur de Chile, y también está presente en áreas costeras de Perú, Chile y Argentina (Fjeldsa y Krabbe 1990, del Hoyo et al.1994, Ferguson- Lees & Christie 2001). En Chile, este ave se clasifica como Vulnerable en zonas norte y central, Rara en la zona sur y Frecuente en la zona sur (SAG, 2015). En el límite norte de su distribución, el cóndor está en Peligro Crítico (Rodríguez y Rojas-Suárez, 2008), con registros esporádicos en Venezuela (Lambertucci 2007). En términos generales, la población de cóndores está disminuyendo en América del Sur (Birdlife International 2017). Las principales amenazas para esta especie incluyen la degradación ambiental, la caza furtiva, el envenenamiento y la falta de alimentos (Birdlife International 2017).

Sobre la presencia de cóndores andinos en la región de Arica y Parinacota no se han publicado datos suficientes para conocer su distribución local y dinámica poblacional.

Hernández et al (2014) reconoce su presencia en la región, sin mayor información. La estimación de distribución potencial de Pavez (2012) indica que la presencia de cóndores se puede relacionar directamente con la masa ganadera, siendo las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá, Antofagasta y Atacama el espacio donde se concentra el 2% de las cabezas de ganado de Chile continental. Por tanto calcula entre un 4% y 5% de presencia en esta zona norte. En aquel estudio no incluye puntos de muestreo en esta región. El Programa de Conservación del Cóndor Andino en Chile prepara actualmente la primera publicación sobre cóndores andinos en la región de Arica y Parinacota.

VI. RESULTADOS

1. Contexto socio-cultural

El pueblo de Putre se enclava en la cabecera de uno de los múltiples valles de la precordillera a 3.600 m.s.n.m., extendido principalmente en un angosto plano rodeado inmediatamente en tres cuartas partes por (a veces verdes) cerros que lo superan aproximadamente en unos 50 metros por lo bajo y 300 metros el más alto. Al poniente se abre el valle que confluye con el del Lluta y con imaginación se vislumbra el océano y la cercanía del límite de la patria. Al nororiente se eleva el volcán Taapaca, cuya nevada presencia marca simbólicamente al pueblo y su gente, como lo demuestran en reiteradas ocasiones. Al otro lado del volcán ya comienzan a aparecer los otros límites, esta vez continentales, con Perú y Bolivia. El referente en altura inmediato es el cerro Calvario, la cota más alta en el paisaje cercano coronado por una cruz, renovada todos los meses de mayo, como las tradiciones del sincretismo aimara-católico indican. Frente a él, el cerro Sajata me da la Bienvenida a Putre, tal como reza el escrito, diferenciando de todos los demás pueblos donde solamente relata el nombre de la localidad.

La geomorfología accidentada no impide que la relativamente reciente construcción de la carretera internacional 11-CH, con sus múltiples curvas al borde de acantilados, sea transitada incesantemente por camiones entre Bolivia y el puerto de Arica. Este elemento ha transformado el paisaje y entregado un nuevo componente a la identidad del pueblo de Putre y los pueblos cercanos, siendo parte esencial de la realidad cultural actual. La mayoría de los vehículos livianos que transitan por la carretera ingresan por los cinco kilómetros que separan al poblado de la vía internacional, ralentizando a la llegada del pueblo cuando el pavimento se transforma en adoquines y se termina la señalética vial. Autos estacionados a ambos lados, perros pastores alemanes durmiendo a las entradas de las casas y peatones transitando con parsimonia marcan el ritmo cotidiano. No es extraño que un breve atochamiento se forme cuando un pastor le indica el paso a sus ovejas, llamas y alpacas, como tampoco lo es caminar saludando a todos los transeúntes, sean conocidos o no todavía. En las pocas cuadras que separan la plaza central del límite "urbano" se siente la

tranquilidad del altiplano, se notan las miradas de reconocimiento y se reconocen los principales movimientos del día a día. Camionetas de trabajo entran y salen del pueblo, abuelitos conversan en la plaza, funcionarios cruzan la plaza entre trámites y los habitantes parecen ausentes pues sus jornadas laborales que siguen al sol se sitúan en los campos. La arquitectura tiene los colores de los cerros, ladrillos, cemento y barro y algunos intentos de reconstrucción colonial llaman la atención de los pocos turistas que deambulan en la mañana y mediodía. El paseo obligado incluye conocer la blanca iglesia, abierta al visitante pero no de misa diaria. Esta construcción es uno de los puntos más altos, la mayoría de las casas son de un piso, por lo que el cielo se presenta abierto, más fácil de ver aún desde la plaza escalonada de un pueblo en pendiente. Rara vez los habitantes observan el cielo, al subir la vista las miradas se concentran en el cerro Calvario, en su cruz. Con algo de dedicación y con mucha suerte (como me dirán muchas veces), algunos cóndores sobrevolarán a la distancia como pequeñas líneas negras, girarán en círculos por unos momentos y desaparecerán tan desapercibidamente como llegaron.

Diario de campo. Putre, 2016

A continuación destaco algunos componentes del paisaje, pues tienen directa implicancia en la modelación de la relación biocultural de la población local con el cóndor andino en específico y la diversidad biológica en general. En este sentido, en Putre **hablar del cóndor es hablar de la modificación del paisaje y su influencia en la cosmovisión aimara.** Si bien en un principio el siguiente análisis puede parecer una aproximación meramente socio-antropológica, comprender la composición social y algunos procesos contemporáneos explican su relación con la naturaleza en general.

1.1. Identidad social en Putre

A través de esta experiencia y en torno al análisis realizado respecto a la figura del cóndor, el relato de la identidad de los putreños se construye en base cinco elementos generales: la herencia cultural prehispánica y sus sincretismos, la relación con el puerto de Arica (simbolizando Chile), la tensa relación (no resuelta) con Bolivia (símbolo extranjero), la ganadería y agricultura en pendiente de los cerros aledaños (como actividad económica y modo de vida) y la permanente vinculación con los demás pueblos precordilleranos y altiplánicos de la región de Arica y Parinacota.

Estos cinco elementos son reflejo en parte de dos de los tres procesos identificados ya mencionados: **chilenización** y la **migración**. Ambos conceptos recurrentes en los discursos de las entrevistas son en su comprensión complejos y percibidos como continuos y presentes. Su existencia permite la oportunidad del diálogo entre identidades disímiles, la comparación y asimilación de costumbres y la reafirmación por diferencia. Tanto la migración como la chilenización acentúan la presencia de otredades, de alteridades y reafirmaciones identitarias en base a sintetizar diferencias/similitudes entre grupos cercanos y lejanos. A partir de esto se generan discursos de agrupación con los semejantes, aunque estén geográficamente tan distantes, como por ejemplo de la zona centro-sur, y evoca un sentimiento de inclusión con el país y el rol protagónico al *hacer patria* en una zona limítrofe. El sentimiento de estar al borde está presente pues los pisos ecológicos y "fronteras geográficas naturales" se condicen con las fronteras políticas. A la vez de la percepción del límite, Putre es percibido también como un centro, la referencia local de los demás poblados, mediador entre la precordillera y el altiplano con la urbe costera.

1.2. Grupos sociales

Putre es el mayor centro poblado en la provincia de Parinacota y por ende destino de migrantes nacionales e internacionales, y centro de operaciones de mineras y constructoras viales entre otros. Putre es, por lo tanto, un pequeño centro de confluencia provincial e internacional. Gracias a esta mixtura, la sociedad putreña se puede comprender por su composición reconociendo seis grupos sociales generales: habitantes descendientes de familias tradicionales locales, habitantes provenientes de pueblos precordilleranos o altiplánicos de la región, funcionarios públicos no residentes, bolivianos, militares, y trabajadores en faena. De ellos, **los militares** asentados en el Regimiento Reforzado nº 24 "Huamachuco" son los que menor relación cotidiana tienen con la población local. Ocupando gran parte del área de la planicie del pueblo realizan la mayoría de sus actividades sin interacción con el poblado, salvo compras de alimento y ocio en restaurantes. De manera similar, los **trabajadores de faena** provienen en su mayoría de otras regiones del país y se asientan por breves períodos sin poder influir en la comunidad salvo la importante actividad económica que generan. Dejan el pueblo al alba y vuelven al finalizar la jornada, para llenar los comedores antes de retirarse a descansar a los hospedajes que proliferan con ellos.

Los restantes tres grupos nombrados se confunden en la cotidianidad, pues la división aquí remarcada no es laboral sino de procedencia, distinción que se manifiesta solamente en conversaciones personales o con preguntas directas al respecto, pero no

se reproduce a viva voz. Por ejemplo, los **pobladores con origen en una localidad distinta**, pero de la misma provincia o comuna, no cumplen roles distintos a los habitantes de familias putreñas, pero en reiteradas ocasiones manifestaron alguna discriminación de trato, que los putreños se encargan de desmentir, al ser consultados al respecto. Para los **locales**, la distinción es necesaria sin ánimo de discriminar, solamente como una forma de realzar la existencia y particularidades de cada poblado, justo en un contexto de migración. Ambos grupos mencionados son prácticamente inidentificables pues es una distinción que se realiza a modo particular con cada integrante y no a un conjunto de personas en grupo. Sin embargo, denota la claridad de los habitantes sobre la distinción de las particularidades de los habitantes según procedencia.

Parte de los **funcionarios públicos no residen** en la localidad y habitan en el poblado por períodos trasladándose continuamente. Este grupo está compuesto en su mayoría por jóvenes profesionales con residencia en Arica y no tienen ascendencia aimara. Son generalmente bien valorados por los demás habitantes, entendidos como pares. Han generado vínculos de cercanía y confianza con los pobladores permanentes.

Por último, **los bolivianos residentes** en Putre es el grupo que provoca respuestas más dilatadas en los entrevistados. Los discursos son prácticamente unánimes y no son improvisados, hay una reflexión ya conversada y muchas veces consensuada. Los bolivianos residentes forman en el presente parte esencial del pueblo participando con actividades económicas relacionadas principalmente al turismo, ganadería y servicios. Parte importante de los estudiantes del Liceo Granaderos de Putre son de nacionalidad boliviana. Este grupo es visto por parte importante de los entrevistados con algún grado de molestia, dominando un sentimiento patrio chileno antes que la posible fraternidad, por ejemplo aimara. Los principales promotores de este discurso son los pobladores locales de mayor edad, compartiendo sus comentarios tanto en entrevistas grupales y situaciones públicas como en entrevistas personales. En efecto, en el conversatorio realizado con el Grupo de Tercera Edad de Putre las opiniones fueron vertidas en público, generando amplio consenso.

> *Nosotros los chilenos somos un pueblo solidario, los recibimos, está lleno de bolivianos acá. Ellos están resentidos con nosotros, allá no nos pueden ver.*
> *Acá se les recibe bien, pero cuando vamos para allá cambia la cosa. La relación no es recíproca.*
>
> *Habitantes aimara de Putre, tercera edad*

El negocio ya no es como antes, los putreños si compraban de verdad, pero ahora que el pueblo está lleno de extranjeros, bolivianos, las ventas disminuyeron. Los bolivianos son de malos modales, no saludan y falta poco para que la pasen a llevar al caminar. A nosotros nos enseñaron a respetar a los mayores, al caminar, al dirigirse al hablar

Habitante aimara de Putre, Mujer, 80 y más

A diferencia de los adultos mayores, generaciones más jóvenes, desde niños a adultos, reconocen a los habitantes procedentes de Bolivia como pares e incluso valoran la diferencia, sobre todos por la posibilidad de revitalizar la cultura aimara, como se verá más adelante. En consecuencia, su presencia no es indiferente, aunque las opiniones negativas no alcanzan a generar roces en la vida cotidiana.

Recuerdo un partido haberlo visto donde había más gente, trabajadores, algunos hinchando por Bolivia, otros por Chile y tú les mirabas las caras y eran lo mismo. ¡Dónde está la diferencia! Ese fenómeno se da acá, con lo bueno y malo que tiene, estamos acá y somos chilenos.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 35-50 años

La gente acá en Putre es súper patriota, la gente de acá se molesta porque el gobierno les presta harta ayuda [a los bolivianos].

Habitante no aimara de Putre, Hombre, 20-35 años

1.3. Organizaciones sociales

Integrantes del Proyecto de Conservación del Cóndor Andino (PCCA) realizó algunas encuestas en Putre algunos meses antes del inicio de este estudio pero no causó la notoriedad suficiente como para ser un proyecto reconocido en la comunidad general, por lo que las actividades de esta investigación fueron percibidas como iniciando desde cero14. En las primeras conversaciones, algunas casuales y algunas intencionadas, se hizo notar inmediatamente la necesidad de presentar formalmente el proyecto ante las

[14] Relevante en tanto existe una percepción negativa del investigador *afuerino.*

autoridades locales, pues es bien vista y casi necesaria la autorización de los representantes para iniciar la inmersión. A partir de esta recomendación y de lo observado a continuación se desprenden algunas apreciaciones básicas: La comunidad de Putre valida las organizaciones formales, prácticamente sin excepciones todos los entrevistados confirman la representación de las organizaciones según (y limitado a) su ámbito de acción y respetan su funcionamiento. La claridad de la diferenciación de las responsabilidades y conocimientos escala desde la categorización de personas naturales a las instituciones (formales y también culturales) de mayor relevancia del pueblo, sin confundir roles en diversas instancias, como se ejemplificará más adelante con respecto a las fiestas patrias.

Las principales organizaciones formales reconocidas por los habitantes son: Las dos Juntas de Vecinos (N° 1 y N° 15), Comunidad Indígena, Unión Comunal (Agrupación de juntas de vecinos de la comuna), Grupo de Tercera Edad, Instituciones Públicas (en genérico, incluyendo Municipalidad y gobierno central).

En consecuencia, la comunidad putreña **identifica a sus representantes como voces autorizadas**, validan las determinaciones de sus representantes pues en esta comunidad de escasa población los integrantes se conocen profundamente y también conocen los procesos de obtención del liderazgo. Este rasgo se demuestra no solamente en la representación de organizaciones formales, ya sea gubernamentales o de base, sino que es particularmente notorio con algunas *personajes colectivos* de la comunidad (sobre todo el caso de “los abuelos”). Al iniciar varias entrevistas fue necesario romper con la negativa percepción sobre conocimiento propio, ya que el entrevistado prefería que la autoridad respectiva entregue la información más acabada. Este rasgo combina dos elementos, por un lado el creer que *lo que se conoce no es suficiente* para ser compartido con un receptor formal, pues en su calidad de habitante/aimara debiese estar más informado, y por otra parte validar y respetar las *voces autorizadas*.

Las dos últimas aseveraciones expresan algunos rasgos de la forma del ser aimara contemporáneo, como los mismos entrevistados afirman. Se muestran de acuerdo que como aimara han estado perdiendo elementos claves de su cultura, algunas veces por decisiones propias, pero mayoritariamente reconociendo los factores exógenos que lo origina (chilenización, por ejemplo). Esto resulta en un sentimiento de disconformidad con el propio conocimiento sobre su cultura aimara.

1.4. Ser aimara, ser chileno

Se ha entendido que en la cosmovisión aimara históricamente se ha integrado al cóndor andino como parte central. Por ello al querer conocer la vinculación, percepción y conocimiento de la población contemporánea local sobre el cóndor andino es necesario indagar en la identificación personal con esta etnia y desde ese punto definir la relación social.

Tanto en las entrevistas como en las conversaciones casuales mantenidas durante el período de campo, se realizaron las preguntas *¿Se considera Ud. aimara?* y seguidamente, *¿Qué significa para Ud. ser aimara?* buscando una respuesta profunda y distendida. Las razones para considerarse aimara fueron Familia (apellidos), Vivir en el lugar, Cultura, Tradiciones e Idioma. Para los entrevistados, sobre todo para la comunidad putreña, ser aimara le corresponde sobre todo a quien nace en una familia aimara, condición suficiente para ser considerado como tal. Para efectos estadísticos a nivel nacional se considera perteneciente a un pueblo indígena quien así lo defina, criterio de autoadscripción étnica (Gundermann, Vergara y Forester, 2005), sin necesidad de tener que demostrarlo[15]. Los entrevistados están de acuerdo con que es una consideración personal, es aimara quien así se identifica, en el sentido de que no es necesario cumplir con otros requisitos que ser descendiente de un linaje aimara. En este sentido, no se puede hablar que una persona goce de una condición de ser más aimara que otra, sino que la diferencia radica en que una persona puede tener mayor conocimiento sobre la cultura ancestral aimara que el resto, lo cual le otorga solamente eso, mayor grado de conocimiento, pero no una condición de mayor etnicidad.

> *TC: Ser aimara se da por apellido, por el color de la piel. No cualquiera puede ser aimara, usted no puede ser aimara. Usted tendría que casarse con una mujer aimara, entonces sus hijos podrían ser aimara.*
> *FP: Por parte de la mamá puede ser aimara, por parte del papá no puede ser aimara tampoco, en tu caso.*
>
> Teófilo Cañari y Fausta Pairo, Q'olliris de CESFAM, Putre

> *No considero que se es más aimara por saber las tradiciones, pero sí creo que sería bueno que rescatáramos nuestras ancestralidades, nuestras costumbres. Para mí era tan complicado aprender esas costumbres que nunca me llamó la atención de hacer algún alferado, organizar una fiesta,*

[15] La cuantificación de población indígena la realiza el Instituto Nacional de Estadísticas través del Censo, la respuesta del censado depende de su consideración personal.

invitar mucha gente, preparar una fiesta todo un año para hacerla dos días solamente.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 50-60 años

Este punto genera interés en los entrevistados. Parte menor de ellos aseguran que hay quienes se aprovechan de la definición de pueblo originario solamente para recibir beneficios, por ejemplo subsidios, pero no participan de la comunidad ni se interesan por el desarrollo del territorio. Al mismo tiempo les genera molestia cuando un miembro de la comunidad reniega de su identidad aimara, pues a diferencia de la situación en décadas pasadas el ser aimara es visto con orgullo y naturalidad, no una etiqueta de la que avergonzarse.

Ser aimara no es excluyente con ser chileno. Solamente un entrevistado, hombre 20-35 años habitante de la comuna de General Lagos, se definió únicamente como aimara y negó reconocerse como chileno, definiéndose como *indigenista*. Los entrevistados se autodefinen tanto aimara como chilenos, siendo los menos quienes podrían definir cuál de las dos categorías los representa más, su juicio definición innecesaria pues no es excluyente. Como se ha mencionado, hay un profundo sentimiento de chilenidad por parte de los entrevistados en general y también para los que se consideran aimara, lo que se evidencia en su relación con el cóndor andino. Si bien no se percibe como un conflicto el ser chileno y ser aimara, es reconocido por prácticamente el total de los entrevistados el proceso de chilenización y sus efectos sociales e individuales, pues reconocen que su personalidad e historia son resultado de las políticas que han promovido (y a su juicio todavía lo hacen) la modificación de la identidad originaria local en pos de una común nacional.

Cuando llegó el año 1929 se hicieron los límites, boliviano, peruano y chileno. Nuestro territorio está en el centro, quedó dividido en tres planos. Un sector que se pasteaba puro llamo, hembras, en plano y bofedal, pero no cerro, y alpaco en sector peruano. Ahí hubo apriete entre las autoridades, ustedes tienen que irse para allá, ustedes para acá. Algunas familias se quedaron allá, mis padres decidieron quedarse en Bolivia y se preguntaron, ¿Dónde pasteo ahora? ¿Dónde van a comer las llamas? Un sector es pura comida de llamas, otro de puras alpacas y así quedaron. Cruzaban las fronteras a escondidas. Vivían en los cerros desde que llegaron los españoles. En el '29 cuando construyeron el tren también construyeron el pueblo, antes todos vivían en los cerros y los españoles en

el pueblo. Por eso actualmente mi estancia[16] está en el cerro. Después cuando fui a la escuela bajé a Visviri. Aprendí español a palos, todos los niños hablaban aimara. El profesor ¿qué iba a saber de aimara? Y nosotros ¿qué íbamos a saber de español? No eran profesores de la región. Con el tren pusieron una estación y carabineros, ahí se alojaba el profesor. Yo vi construir el pueblo. Pasó el tiempo y se hizo grandísimo el pueblo, con escuela…

Aurelio Blas, Profesor Intercultural, originario de General Lagos.

Yo tenía seis, siete años y la profesora nos castigaba si hablábamos aimara. Yo hablé en aimara y me mandó a dar diez vueltas a la cancha trotando.

Habitante aimara de Saxamar, Mujer, 65-80 años

La chilenización es un ejemplo de un proceso de cambio y pérdida de los valores sociales y culturales de la comunidad, para involucrarse al mundo occidental. No obstante, aun así, el cóndor es un símbolo nacional, pero perdió la connotación especial que tenía […] El cóndor es un animal sagrado. Dentro de nuestras leyendas está el cóndor casi de forma permanente, es un ave muy reverencial.

Clara Blanco, Aimara y Profesora Intercultural de Putre, Mujer, 50-60 años

La chilenización ha generado una estigmatización que ha afectado fuertemente a las generaciones ahora adultas de población aimara, sobre todo a quienes mantienen un contacto permanente o residen en Arica. Las referencias al respecto son numerosas y dan cuenta que ha existido un sentimiento transversal de menosprecio desde los ciudadanos en general y desde las políticas de estado. Tal percepción se comienza a difuminar en las generaciones jóvenes revalorizando la cultura de su ascendencia, por ejemplo gracias a la emergencia regional y nacional de la música y danza andina, difundida hoy en día en carnavales costeros y de la zona central, como también en los medios de comunicación masiva.

A nosotros por tener la piel morena, la forma en que nos trataban, no se podía escuchar música autóctona de la zona, no se podía hablar el idioma porque era motivo de burla. No era solamente a mí por ser de origen

[16] Propiedades rurales donde se mantiene al ganado y establece la vivienda. Se ubican en torno a un centro poblado mayor.

boliviano, sino que a toda la etnia aimara, de los jóvenes que se criaron en Arica sufrieron la misma discriminación, la gran mayoría.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 50-65 años

Esta canción me la enseñaron en la primaria, tercer año primaria, básico… O cuarto. Me acuerdo bien de la letra, dice así:

En la cumbre de los Andes donde el cóndor tiene nido,
donde habitan los guanacos de mi querida nación,
el huemul de nuestro escudo está al lado del pendón,
adornando la bandera de mi querida nación.

Tres colores tiene mi pabellón,
blanco, azul y rojo es su color,
el viento que gime junto a su pendón

Iris, habitante aimara de Zapahuira, 80 años y más

Ser chileno y ser aimara es para los entrevistados hoy en día indisoluble, de la misma forma que el catolicismo se ha sincretizado con las tradiciones aimara. En general, al preguntar por referencias a la cultura aimara primeramente se nombra a las festividades católicas como expresión de la cultura originaria. Así las fiestas católicas patronales de los pueblos de la precordillera y el altiplano son demostraciones contemporáneas de la cultura aimara, de la misma forma como lo son las tradiciones prehispánicas, nombradas por ejemplo el Pachallampe (ceremonia de siembra de la papa), las pawas (rogativas) y anatas (celebraciones en febrero por el inicio de la cosecha, motivado a la vez por la festividad de la Virgen de la Candelaria). Lo aimara es representado tanto por las tradiciones prehispánicas como por las correspondientes al resultado del sincretismo.

No obstante las demostraciones de sincretismo chileno/aimara/católico pueden manifestarse en algunos casos como indisolubles, hay ocasiones en que la separación es completa. Por ejemplo, en las fechas de festividades aimara las familias con integrantes que residen en Arica y otros en la precordillera o altiplano se reúnen en los poblados de origen, pues es el lugar donde corresponde celebrar. Es una manifestación cultural que hace sentido en cierto espacio, transformándolo en territorio. A diferencia de esto, a pesar de ser un conjunto de días feriados y pudiese ser aprovechado para visitar los lugares de origen, la celebración de fiestas patrias no convoca a los pobladores hacia el territorio ancestral y las familias andinas suelen reunirse en el puerto. Esto se corresponde con lo anteriormente comentado al respecto de la validación de las instituciones (en este caso culturales) en su ámbito de acción pretendiendo mantener los límites, sin confundir roles.

Cuando te hablo de las fiestas, te hablo de las fiestas patronales, la cruz de mayo, 15 de agosto que hay toda una ritualidad asociada donde se evidencia esto que te estoy contando […] La gente prefiere bajar. El 18 no tiene una connotación ritual para nosotros.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 35-50 años

1.5. Migración

Como se explica en un capítulo anterior (p. 27) la movilidad y comercio en el mundo aimara (y en interacción a otras etnias) a través de los pisos ecológicos era parte primordial y necesaria para la proliferación de los poblados en todo el complejo altitudinal. El comercio necesita de un movimiento constante en ambas direcciones, hacia la costa y el altiplano pasando por la precordillera. La acción de intercambio se ha transferido a una movilidad unidireccional hacia el puerto, que como centro de atracción acapara la oferta de oportunidades para las generaciones jóvenes.

Lo que pasa es que la gente de acá de Putre baja a Arica a buscar nuevas oportunidades. Están migrando mucho, en séptimo básico ya están pensando en bajar. La mayoría de la gente tiene casa en Arica.

Habitante no aimara de Putre, Hombre, 25-35 años

El despoblamiento de las zonas pre y cordilleranas por el proceso migratorio afecta la trasmisión de conocimiento tradicional, pero no del total disponible. Es decir, al haber contacto habitual, aunque no permanente, una parte del espectro de conocimiento es transmitido a las siguientes generaciones (quienes las reciben y moldean a su vez), mientras que otra parte no es capaz de permear a través de las nuevas condiciones y se debilita.

Hay muchos que mantuvieron sus raíces porque vivieron tanto en Arica como acá en el Altiplano. Venían en sus vacaciones y las pasaban con sus padres, con los suyos. Yo me quedaba en Arica, ellos mantenían sus costumbres, raíces, el habla. Si escucho no entiendo nada de aimara.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 50-65 años

A diferencia de ritos y costumbres que marcan hitos en el calendario aimara donde participa la comunidad en conjunto (las nombradas fiestas patronales y Pachallampe, por ejemplo), la brecha espacial imposibilita la trasmisión de sabiduría que solamente es aprendida a través de la práctica, el contacto y la experiencia personal. Algunas creencias ligadas al cóndor andino son parte de ellas, pues no son necesariamente parte

de un conocimiento cultural básico transmisible en otras circunstancias diferentes al contacto con el animal.

Posterior al inicio del proceso de *costenización* (Grebe 1986) de los aimara chilenos, es la migración boliviana la que comienza a ocupar espacios, territoriales y económicos, en la precordillera y el altiplano chileno. En ambos pisos, la población boliviana se inserta a veces en grupos familiares o tan solo personas individuales (Fundación para la Superación de la Pobreza 2016). Se dedican a labores en el campo en las que los chilenos ya no están dispuestos a trabajar, como pastorear y cuidar las estancias, o también se dedican a la construcción y el comercio, siendo frecuente no contar con la documentación necesaria. Si bien, como se mencionó anteriormente, para algunos habitantes chilenos su presencia no es bien vista, al formar parte también de la etnia aimara son un potencial aporte a la revitalización de esta cultura, sobre todo en tanto el proceso de modificación cultural no ha sido tan abrasivo en el país vecino.

La gente de Bolivia ha traído la necesidad de aprender aimara, son gente que emigra, pero no de La Paz, de los pueblo de por acá cerca. Ellos han traído de nuevo lo aimara.

Habitante no aimara de Putre, Hombre, 25-35 años

En la frontera, para el otro lado, siguen en vigencia los jilakata, tamani, autoridades originarias. Acá lo que pasa es que cuando llegó la chilenización se prohibió hablar aimara, hacer ceremonias, todo lo que le contaba, le mataban, le llevaban preso. Por eso la gente no habla aimara y cuando quiere que hable es redifícil. Tiene una deuda grande el gobierno

Teófilo Cañari, Q'olliri de CESFAM, Putre

La inmigración boliviana es reconocida como un aporte y una posibilidad para el Profesor intercultural Aurelio Blas, uno de los tres encargados de enseñar lengua y cosmovisión aimara en el Liceo Granaderos de Putre.

Nosotros nos fuimos a Arica y ellos se están viniendo para acá. Con ellos el aimara se mantiene. Yo le hablo a muchas personas en el pueblo en aimara. Los viejitos ya no quieren hablar, no quieren recordar, dicen que pasaron mucha pena en esos tiempos. La gente que llega, con esos hemos compartido, ellos hablan aimara. Hay aporte. La llegada de los extranjeros es algo bueno, con ellos mantenemos el aimara. Algunas ceremonias de

escuela y gobernación acompañan ellos […] Con un aimara de otro país me siento energizado, vitaminizado, bien apoyado, porque son los únicos que quedan hablando aimara, no hay más.

Aurelio Blas, Profesor Intercultural, originario de General Lagos.

1.6. Religiones evangélicas

Un tercer factor, junto a la chilenización y migración, que ha modificado la cultura aimara contemporánea en la provincia de Parinacota es el avance las religiones evangélicas. En este caso es necesario ser enfático en la palabra *modificación* como la acción frente a la cultura ancestral (haciendo hincapié en el cambio y no en el origen que lo promueve), pues a diferencia de los otros dos factores, este es un proceso que el individuo realiza de manera consciente y a partir de la determinación propia de cambiar algunos aspectos de su identidad buscando mantener su etnicismo. Siendo claramente sentencias muy abiertas al debate, entre las entrevistas se ha afirmado que la migración es un proceso que *causa* erosión cultural pues la modificación cultural no es necesariamente su primera intensión. A su vez, la chilenización más evidentemente es *promotora* de tal erosión. Por su parte la nueva evangelización también *promueve* y *necesita* el cambio cultural del individuo para asentarse, pero esta vez se sugiere que nazca desde la propia motivación y aceptación del individuo. ¿Se puede ser aimara y ser evangélico? ¿Son compatibles ambas cosmovisiones y prácticas? Por ejemplo, para estadísticas del censo nacional basta considerarse aimara para ser considerado como tal, al igual como ocurre con la religión. Siguiendo la misma lógica antes mencionada por los habitantes entrevistados, basta con considerarse como tal y por lo menos ser descendiente de una familia de esta etnia. No existe otro requisito *sine qua non* de manifestación o conocimiento cultural que lo apruebe como tal.

Entonces, podemos hablar hoy en día de aimara evangélicos que eliminan o por lo menos evitan parte de las costumbres, prácticas y tradiciones que identificaban antiguamente al pueblo aimara.

La cultura aimara cree en la dualidad y nosotros creemos que esa dualidad es una creación de Dios. No porque seamos aimara no vamos a creer en Dios, es el creador de todos y de todas las culturas. […] La iglesia evangélica se contrapone a los sacrificios de animales y esas cosas. El que entra a conocer el evangelio simplemente se aparta de eso.

Pastora evangélica aimara, Mujer, 35-50 años

Ellos tendrían que adaptarse. En vez de que la cultura cristiana o evangélica tuviera que adoptar las costumbres aimara, ellos tendrían que adoptar las costumbres cristianas. El que es cristiano no va a entrar, por ejemplo si me preguntas si participo en los rituales o en cuando voy a los pueblos y están los sacrificio. […]Es cómo dice la Biblia no hacemos excepción de personas, no hacemos separación de personas. No porque él sea aimara vamos a echarlos de la iglesia. ¿Qué es lo que hacemos nosotros, o lo que hace Cristo en este caso como mundo evangélico? Es aceptar, pero él tiene que ir cambiando a la costumbre evangélica, no nosotros cambiar a su costumbre. Es cómo un católico que entra a un mundo evangélico, tiene que venir a someterse, en el sentido de adquirir lo que la Biblia habla, con respecto a la adoración de imágenes y otras costumbres.

Pastor evangélico no aimara, Hombre, 35-50 años

En reiteradas ocasiones, es más, de forma preponderante, en las conversaciones se hace referencia a que el grupo que mejor y más información puede entregar sobre la relación aimara-cóndor son los pobladores del altiplano, afirmando que son quienes viven todavía a la usanza de antaño y mantienen la cultura aimara de manera más intacta, por la distancia y por la experiencia de la edad. Al contrario de lo esperado, los pobladores de las estancias de Guallatire, por ejemplo, personas de la tercera edad que han permanecido la mayor o toda su vida en el altiplano con escasa movilidad hacia Arica, fueron enfáticos al manifestar no tener una relación o identificación del cóndor diferente a la que podrían tener con cualquier otro animal, pues la religión ocupa ese espacio.

Mallku Kunturi se le dice en aimara, quiere decir macho. Mi papá le decía así. Mi papá tenía costumbre en febrero de florear, de marcar al ganado, de poner aretes. Ahí le decía Mallku Kunturi […] Para mí es como cualquier otro animal no más. Mi papá hacía sus ceremonias, ahí no más se acordaba, como cualquier animal. En las ceremonias lo nombraba como rogándole, igualita después salió una llamita al cóndor, plomito y con el cuello blanco […] Yo más he querido a Dios, él es quien da vida. El me cuida aquí en el cerro solo, por eso no digo nada al cóndor. En Arica voy a la iglesia Nazarena, acá escucho en la radio, religión, así que ahí escucho. Él me protege ahora que estoy sano.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 80 y más

Nadie sabe esa costumbre como era antes, nadie. Los viejos-viejos lo han olvidado, puede que sepan algo, pero ellos son de la religión evangélica también, se les olvidó todo lo relacionado con la Pachamama.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 50-60

Al respecto, un caso particular pero angular en este relato por su rol en la comunidad, es el del ya citado profesor intercultural Aurelio Blas. El contacto con él se produjo cuando realizaba una pawa (rogativa tradicional aimara) en el Liceo de Putre para la celebración del Pachallampe (siembre de la papa) en noviembre de 2016. En esta ceremonia nombró e "invocó" al Mallku Kunturi, nominación en aimara para el cóndor macho, por su calidad de jefe de las aves y el cielo. Durante la entrevista personal y desde su postura de Testigo de Jehová aclara:

Ir a hacer una pawa a un cerro no se puede ser. Hacer algo teóricamente en algún lugar, no pasa nada. Hemos hecho con el Ministerio de Educación todas las fiestas y eso no implica nada. Ya hacer un Pachallampe en un terreno, ahí estamos nombrando un cerro y eso es mentira. Para otra gente era verdadero, pero ahora es como seguir enseñando la mentira. La biblia dice que no está bien. Mejor pidamos de otra manera y vamos a tener mejor la cosecha. Sin gastar nada, sin ceremonia, sin tomar, sin incienso, sin nada, mejor, en una oración y se puede duplicar el producto. Se le pide a Jehová directamente. Antes se le pedía al Mallku, a los cerros, eran intermedios, ahora como testigos pedimos directamente. Ahora si se le pide que las crías sean puras hembras y lo hace, sin ceremonias, sin gastar nada. El Mallku era un intermediario, era un ser del cerro, era pedirle a Satanás. Satanás es hijo de Jehová, que se volvió rebelde. El que maneja al Mallku es Santanás. Con el Ministerio de Educación le dijimos que era así. Ellos enseñan según los acuerdos y costumbres del pueblo, pero nosotros les dijimos que no, que era seguir mintiendo, mejor no así porque era un gasto no más, los monos, los vinos, el alcohol. Mejor por qué no directamente al creador de todas esas cosas. Creados de la tierra, las semillas, los animales, él lo hizo todo. Ir con los intermediarios es ir por otro lado, mejor directamente. Buena cosecha. […]En la pawa del colegio dijo: Mallku Kunturi, que le ayudara a sembrar en todos sus pensamientos. Lo nombré, pero no en un sector en específico, porque era una demostración. Si se hace en un cerro es otra cosa. Las mismas palabras pueden ocupar los niños. Se lo explico a los niños que es teórico, que antes se hacía así pero ya no.

Aurelio Blas, Profesor Intercultural, originario de General Lagos

Desde este punto de vista se pueden mantener las costumbres, que son las bases de la su identidad territorial, pero es necesario modificar algunas costumbres y creencias para adecuarse al nuevo conocimiento espiritual. Esto no quiere decir que la relación, por ejemplo, con el cóndor tenga que modificarse a tal punto que se entienda como un animal cualquiera, pues el ser aimara evoca una relación de respeto con los elementos de la naturaleza, eso sí, dentro del marco espiritual correspondiente. Entonces el cóndor debe dejar de entenderse como un ente de relación entre el *Aka Pacha* y *Alax Pacha*[17], como el Jefe de las aves que al puede atribuírsele capacidades espirituales y debe respetarse como símbolo de los Andes, de los aimara y de la memoria de su pueblo

Para otro sector de la población, mayoritariamente católico, es necesario que las costumbres y simbolismos se mantengan siempre y cuando se entiendan, y juzguen, desde el significado ritual y no por una lectura externa de la manifestación. Es el caso de las festividades y el alcohol.

> *Siempre que va a alguien, siempre le digo que es mucho más que comer, tomar y bailar. Eso es lo que se ve hacia afuera, se dirá que los aimara somos borrachos, que nos gusta la fiesta, pero la festividad aquí toma una connotación distinta, es un rito en sí mismo, un rito social. Lo que se ve, la parte de la comida y la bebida es una parte de la manifestación, pero hay otra parte, otras manifestaciones, desde lo ritual que son tan importantes o quizás más. Muchos reclamamos que los que vienen de afuera, vean esta parte, primero que lo otro. Pero lo que pasa en un 95% de la gente es que viene por esto y no por lo otro.*
>
> Habitante aimara de Putre, Hombre, 35-50 años

> *Mi papá murió temprano, aprendí a hablar aimara con toda la gente acá. La gente acá es católica, creen en Dios. Yo soy católico, pero acá no hay iglesia no hacen nada, antes había fiesta. El 8 de diciembre hacen una fiesta, uno o dos días, no es tanto. Yo voy cuando me invitan*
>
> Habitante aimara de Guallatire, Hombre, 80 años y más

En este último discurso, y como es recurrente, se marca una separación entre los que pertenecen y los que no a la comunidad local, sobre todo aimara. Anteriormente se comentó que la generación de identidad putreña, específicamente, se basa en un

[17] Referencia que no fue emitida en entrevista alguna, en contraste a lo expuesto en página 32

discurso de localidad y diferencia, respecto a Arica y a Bolivia. Se habla de la gente que viene de afuera, no solamente por procedencia, sino por no compartir o entender la profundidad y significados de los rituales, por ejemplo. En este sentido, la proliferación del discurso y modo de actuar evangélico puede potencialmente generar un punto de quiebre en el momento que las tradiciones masivas y características del mundo andino, o aimara en este caso, se vean perjudicadas. Sería el caso de afectar una fiesta patronal, a modo de ejemplo. A diferencia de esto, hoy en día, hay algunas otras tradiciones o costumbres que se eliminan paulatinamente y parecen no generar molestia, como es el caso de la relación ceremonial con el cóndor o de su entendimiento como un eje relacional con otros mundos, pues o ya ha pasado tiempo desde el inicio de la pérdida de este símbolo o no cumple con alguna característica que sea relevante para la población local actual. En este caso, pudiese ser que pertenece a los *dominios culturales* que no motivan reunión o acercamiento entre las personas y por lo tanto son prescindibles.

2. Percepción y conocimiento sobre el cóndor andino

En base a los resultados de la encuesta realizada por el equipo PCCA en las visitas a terreno de febrero y mayo 2016 y las primeras aproximaciones de la experiencia etnográfica, se identificaron seis tópicos principales para entender la percepción y conocimiento del cóndor andino. Estos son: Distribución temporal y espacial, Biología-Ecología-Identificación, Importancia personal y social del cóndor, Usos y rituales, Transmisión de conocimiento y Conservación.

Estos tópicos se generan teniendo a la conservación de esta especie como finalidad de la investigación. Para ello, es necesario reconocer el conocimiento ecológico tradicional presente para después ofrecerlo como patrimonio propio a la comunidad, quien podrá juzgar y utilizar esta información como estime conveniente. A la vez, los programas de educación ambiental contarán con esta información como base de trabajo y comparativa a mediano plazo. Por último, de lo aquí expuesto se extraen ideas netamente útiles para programas de conservación, por ejemplo eventuales amenazas.

2.1 Distribución temporal y espacial del cóndor

Sobre todo al hablar de la distribución espacial del cóndor en la región, ciertas afirmaciones son comentadas con mayor frecuencia y representan el conocimiento general de la población entrevistada. Estas se presentan de manera transversal, independiente del origen étnico o de la edad del entrevistado. La precisión de las referencias cambia principalmente según el lugar donde habite el entrevistado (o haya habitado) y por las actividades económicas que realice, por su estilo de vida.

Los habitantes de la precordillera en su mayoría demuestran no saber con exactitud los lugares donde habitan los cóndores, entregando ideas generales por sobre lo específicos. Hacen referencias a sectores amplios, pues existe una idea del hábitat del animal, pero no por ello sabrían un lugar donde habitan con relativa certeza. Principalmente los putreños señalan a “los sectores altos”, “más hacia arriba” refiriéndose al altiplano. Sobre todo a los cerros o montañas cercanas a Visviri y especialmente a Guallatire. Los habitantes de Putre nombran con mayor frecuencia Visviri, en cambio los habitantes de la precordillera, desde Zapahuira al sur, hacen prácticamente referencia exclusiva a Guallatire, probablemente por su cercanía. En segunda instancia nombran Surire. Si bien en algunos casos de los habitantes precordilleranos, en su mayoría hombres de edad avanzada, nombran lugares

específicos donde podrían habitar, generalmente no coinciden en un recuento, parece cada uno ser un caso particular. Los relatos son una mezcla de una idea que ha sido trasmitida por otros y conocimiento recogido por ellos en la práctica.

En tanto, sobre lugares donde avistar cóndores (distinto a donde habitan) en Putre nombraron con relativa frecuencia algunos lugares cercanos al poblado y a Socoroma, pasando por la Pampa Ancache (plano en el valle entre ambas localidades). El cerro Calvario, punto más alto en el paisaje inmediato a Putre, es identificado como el lugar de preferencia por quienes dicen haber visto individuos sobre el poblado. No obstante, de los putreños son pocos quienes reconocen haber visto cóndores en la misma localidad, de hecho algunos afirman que nunca se han visto sobre el pueblo. Estos últimos reconocen no estar pendientes de su existencia. El grupo de Tercera Edad de Putre llegó a consenso que los cóndores habitan sectores de mayor altitud, sin poder precisar un lugar como grupo. Es consenso de que si se ven en Putre, es porque están de paso y no es un lugar común para su avistamiento.

> *Se ven muy poco en Putre, vienen a ver si hay comida y si no hay se van. Se avisan, se llaman y se van. Sólo se reúnen cuando hay comida. Tienen un gran olfato.*
>
> Habitante aimara de Putre, Mujer, 60-80 años

Por otra parte, los habitantes del altiplano, por ejemplo Guallatire, identifican espacios más precisos donde podrían habitar. Se nombran quebradas específicas cercanas a sus hogares y en algunos casos comentan haber visto nidos de cóndores.

> *En el peñasco de Citañane se pueden ver cóndores, duermen ahí. En la mañana parten a buscar comida. Hay un barranco grande. Blanquito le bota, debajo del nido de cóndores. Había en los últimos años, ahora no sé.*
>
> Habitante aimara de Guallatire, hombre, 80 y más.

Se podría presentar el conocimiento local sobre cóndores con tres ideas transversales en la población entrevistada:

- **Habitan en las montañas y volcanes:** El cóndor es visto como una especie fuerte, capaz de resistir las más duras condiciones climáticas. En general se relata que vive en las altas montañas, es lugares con nieve y viento.
- **Tienen sus hogares en acantilados:** Es común la idea de que pernoctan y se reproducen en lugares de difícil acceso, reiteradamente expresados como espacios misteriosos y sombríos, alejados del mundo corriente de las personas.

- **Mayor presencia en el altiplano que la precordillera:** Es un ave representativa del altiplano más que de la precordillera. Esta distinción es recurrente, delimitando así dos paisajes contiguos pero diferentes, con una fauna propia cada una. El cóndor tiene la capacidad de recorrer ambas, perteneciendo principalmente al altiplano.

Mi papá siempre me decía que los cóndores están en los volcanes, en los barrancos más grandes posibles, que vivían allá, que no vivían en las pampas, donde no podemos tener acceso nosotros

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 60-80 años

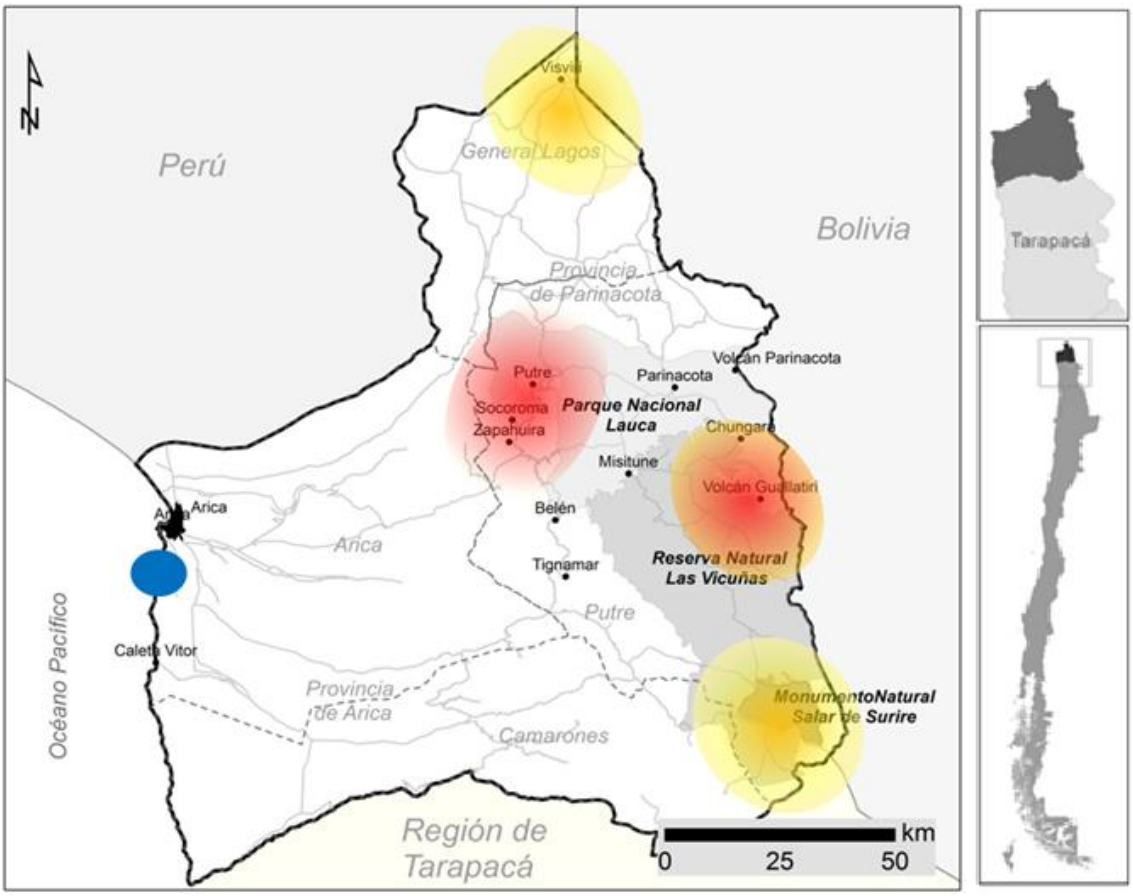


Figura 9. Principales áreas de concentración de la población de cóndores mencionadas por los entrevistados. De mayor a menor concentración, en rojo sector Putre-Zapahuira, en anaranjado el Volcán Guallatire y en amarillo Surire y Visviri. Destaca en azul la única referencia de avistamiento en la costa de la región.
Fuente: Elaboración propia.

Respecto a la distribución temporal, hay dos escalas de análisis. La variación interanual, propia de los ciclos estacionales y la visibilidad según la dinámica poblacional y la variación en escala de décadas, relacionada a la abundancia de la población.

La mayoría de la población entrevistada dice no saber con certeza cuál es el período del año en que los cóndores pueden ser avistados con mayor facilidad. En caso de pedírseles una estimación aproximada infieren que debe tener sintonía con la reproducción del ganado. Sobre todo las personas de mayor edad comentan haber tenido más encuentros con cóndores cuando pastoreaban en la infancia o juventud y las crías del ganado estaban recién nacidas. En ese momento los cóndores podían representar un peligro.

En febrero, cuando el ganado echa las crías, cuando paren, aparecen los cóndores.

Habitante aimara de Putre, Mujer, 80 y más

En primavera es cuando se ven más cóndores, es cuando empiezan a parir, se mueren las crías o ellos también los cazan. En enero se ven más.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 50-60 años

Al respecto, es consenso generalizado entre la población adulta y de tercera edad que la población de cóndores ha variado durante la segunda mitad del siglo XX. Nadie dijo haber visto más cóndores en la actualidad que en décadas pasadas. Tanto el momento de variación, como sobre las razones fueron variadas y no necesariamente consensuadas. Las décadas de 1970 y 1980 son comentadas con mayor frecuencia como el punto de inflexión de la población. En el grupo de Tercera Edad de Putre se llegó a consenso que la causa de mayor certeza es la llegada de contingente militar a la zona.

Hace muchos años, desde que vino Pinochet no hay más cóndores. Llegaron los militares y con los disparos ahuyentaron a los cóndores. Cuando iba a pasear a Ancache, veía que los cóndores seguían a los militares porque ellos tenían animales que a veces morían en las quebradas. Me seguían los cóndores, hartos, montones

Habitante aimara de Putre, Mujer, 60-80 años

Yo vivo en Caquena, antes había harto cóndor. Daba miedo cuando eran montones, llegaban más de 20 y asustaba. Eso pasaba en los '80.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 60-80 años

Llama la atención que en el Grupo de Tercera Edad de la localidad de Putre no se hizo referencia a la disminución de poblaciones de fauna silvestre como en entrevistas

realizadas en otros lugares de la precordillera y el altiplano. En este caso, no se comentó alguna relación de la disminución de la población de guanacos o de cantidad de ganado.

En efecto, las causas más comentadas a la disminución de la población de cóndores en la región se deben a variaciones ecosistémicas, por sobre a una explicación propia de la especie o una amenaza desde la sociedad. Es ampliamente sabido que hubo sarna que disminuyó recientemente a la vicuña y que se ve afectado el guanaco, a la vez que se reconoce la migración y despoblamiento de los habitantes locales. Ambos procesos son los más comentados como posibles causas de la disminución de la población de cóndores. Es la escasez de alimento disponible la que presentan como el problema. Hay menos cabezas de ganado y las especies silvestres ya no abundan como antes.

En segunda instancia, y del mismo tenor que la anterior, la respuesta estaba ligada con una idea amplia del cambio climático. Si bien sólo una minoría de este grupo utilizó este concepto, los argumentos se relacionan a las variaciones ambientales y vegetacionales que provocan la disminución de las poblaciones de grandes mamíferos y por ende del cóndor.

Hay dos casos importantes de recalcar. En cinco ocasiones, todos habitantes de la precordillera, nombraron la Quebrada del Cóndor como un lugar donde posiblemente se podían avistar. Ninguno de ellos los había visto ahí, pero el nombre se presentaba para ellos como una señal de que debe haber sido un sector donde podrían estar. Como se comentará más adelante, la toponimia tiene otro origen.

El otro caso relevante a señalar, es el testimonio de un funcionario de CONAF que entregó el único dato de avistamientos de cóndores en la costa de Arica. En la entrevista aseguró que sabe distinguir perfectamente cóndores de jotes, por ejemplo, u otra ave que pudiese parecérsele. Si bien es un recuerdo de la infancia, él aseguró que la cercanía permitía ver a una pareja adulta y posiblemente una cría en los acantilados del farellón costero. Este espacio es ahora una zona militar, por lo que el ingreso está restringido.

> *Hace cuarenta años había un nido de tres cóndores en un peñón en la zona de Camaraca, farellón costero. Yo extraía guano con mi padre, que ya falleció. Se dejaban los animales (mulas, burros machos porque sólo el jefe tenía caballos) en la pascana o aplanada y se baja a pata. Cerquita se podían ver a los cóndores volando, pero era imposible llegar allá.*
>
> Andrés Jiménez, funcionario CONAF Arica

2.2 Biología, Ecología e Identificación

En este apartado se puede reconocer fácilmente la transmisión del conocimiento ecológico tradicional de las comunidades precordilleranas y altoandinas, pues es el área temática de mayor consenso. La gran mayoría de los entrevistados comparte un conocimiento base, de bastante precisión, sobre la biología y ecología de esta especie. Son "los abuelos" los principales vectores y guardianes del conocimiento, como lo manifiesta la mayoría de los entrevistados. Es común que al comenzar las conversaciones sobre cóndores se diga que es poco el conocimiento sobre los cóndores, que no se ven a menudo y que poca es la interacción con ellos. Sin embargo, después de profundizar las conversaciones y cuando se ha pasado por otros temas, entre medio surgen algunas ideas solitarias. A diferencia, con otras especies silvestres sí existe prácticamente un conjunto de datos y voluntad de expresarlos pues la interacción es más constante y preocupante. Es el caso de las tarukas (*Hippocamelus antisensis*) y de los pumas (*Puma concolor*). En algunos momentos se ha vuelto difícil mantener una conversación enfocada en el cóndor[18], pues las referencias a otros animales silvestres son continuas.

Las principales ideas comentadas, y de gran consenso son:

Especie longeva: Se reconoce al cóndor como un ave que puede vivir tantos años como una persona o más. Por ello, se explica que ha acompañado a los habitantes locales desde tiempos inmemoriales, antes del asentamiento aimara, en tiempos de los gentiles[19]. Su longevidad es relacionada frecuentemente con dos ideas: el estilo de vida, por un lado representado por la forma de vuelo en un planear tranquilo y constante, y por otra parte por el hecho de entender que vive apartado de las demás especies, en las altas montañas fuera de las dinámicas ajetreadas generales.

Reproducción: También de manera similar a las personas, se entiende que los cóndores necesitan madurar en un proceso un poco lento para tener sus crías. A muchos les llama la atención que se cuente que sólo ponen un huevo por vez, que esta se mantiene con sus padres por un buen tiempo y se demora en emprender el vuelo. Nadie relató haber visto un nido ocupado con cóndores recientemente, pero algunos

[18] Y a fin de cuentas innecesario, pues la derivación permanente en otros temas puede ser indicador de interés.

[19] Castro y Rottmann (2016) lo explican como: gentiles o *chullpa son* los antepasados del inka, un grupo humano que habitó la tierra antes de la salida del sol, en un tiempo mítico primigenio donde existía continuidad entre los seres humanos y los animales.

ancianos recuerdan haberlo hecho en su infancia, acompañando a familiares que sí tenían mayor relación con los cóndores, según relatan.

- *Fausta Pairo: El cóndor no puede cundir mucho, entonces el cóndor pone un solo huevo y ese saca, en el año.*
- *Luisa Gutiérrez: Cada tres años.*
- *Fausta Pairo: Un solo huevo cada tres años, ni dos ni tres, un solo huevo.*

Diálogo entre Q'olliris del CESFAM de Putre

Collarín blanco: Es con seguridad el elemento más característico de esta especie para los habitantes entrevistados. Más adelante se presenta un cuento que explica el porqué de este cuello particular. Lejos de ser solamente un distintivo para identificarlos, es un símbolo de jerarquía y un adorno ligado a la elegancia. Muy pocas personas, todas de la tercera edad, reconocieron el concepto *Mallku* ligado al cóndor (en tanto indica jerarquía). No obstante se mantiene la idea común que el cóndor es un ave imponente, sobre todo por su envergadura. Esto apoya la idea de que es sólo el cóndor adulto macho el que tiene un collarín blanco, pues se explicaría que él es quien tiene mayor poder en la pareja y en la bandada, en caso de haber alguna.

Esta creencia está tan arraigada en la población, que en algunas conversaciones de largo aliento, se le comentó a los entrevistados que es un plumaje propio de los adultos, no exclusivo de los machos. La respuesta siempre fue de incredulidad, incluso un entrevistado aseguró que aunque se le presentara evidencia científica, prefería creer lo que decían los abuelos. El conocimiento ancestral le era más importante que la ciencia.

Ojo y lágrimas: Que los cóndores presenten un dimorfismo sexual en el color del iris (rojo las hembras, café el macho) no fue mencionado, pero sí que el color de las lágrimas es diferente en cada ojo. No se pudo probar con certeza que la creencia provenga de la característica real.

Comunicación: Solamente un par de entrevistados mencionó haber escuchado a los cóndores vociferar. Ninguno de ellos pudo reproducirlo o explicarlo en detalle, pero aseguraron que es un sonido que causaba estupefacción y un poco de miedo. En general se cree que los cóndores se mueven tanto en grupo como en solitario. Los adultos mayores comentan que antes de que comenzara la disminución de la población, las bandadas de cóndores sobrepasaban fácilmente los cincuenta individuos. Especialmente quienes se dedicaron al pastoreo cuentan el espectáculo que era verlos

aparecer volando, ensombreciendo el cielo su paso, generando preocupación por el ganado.

Sin saber con certeza cómo es que lo hacen, los entrevistados que trabajan con ganado, o lo hicieron durante su vida, aseguran que existe comunicación entre los cóndores cuando se encuentran en grupos. Los relatos hablan de movimientos coordinados y de decisiones tomadas por un jefe de grupo que los demás siguen. Así mismo, dos adultos mayores que habitaron el altiplano (uno originario de Visviri y el otro de las estancias entre Guallatire y Misitune) en su juventud pero ahora viven en Putre, comentaron que cuando los cóndores se alimentan en grupo de la carroña, lo hacen siguiendo una jerarquía.

Por su parte, un entrevistado que ha vivido prácticamente toda su vida en el altiplano, entre Surire y Guallatire, comenta lo siguiente:

> *Hay que tener cuidado cuando se enojan, se comunican. Tienen una cosita, una bolita adentro en el corazón bien brilloso, como radio a través de eso se comunican, no la he visto, me lo han contado. Se juntan en tal parte según van diciendo. Ellos no más saben, lo escuchan. Se llama Arte esa cosita. Hay otro animalito, allkamiri[20] (tiene pantaloncitos blancos). Ese animalito le avisa al cóndor que hay animales muertos para que vayan a buscar carne. Siempre vigila, y cuando hay carne que está muerto sólo come ojos y lengua, no come más. Le comunica al cóndor y se come el resto. No siempre come acá, a veces lejos va a comer.*
>
> Habitante aimara de Guallatire, Hombre, 80 y más

Alimentación: En este tópico destacan dos ideas ampliamente comentadas: son animales carroñeros que limpian el paisaje y la convicción de que los cóndores cazan pequeñas crías. Al respecto de la primera sentencia, parte importante de los entrevistados utilizó el concepto “limpiar” para referirse a la labor que los cóndores realizan a nivel ecosistémico al comer carroña. De origen diverso, pero avecindados en Putre en su mayoría, describieron como una tarea necesaria, pues ahora su ausencia es notoria. Como se pudo corroborar en las planicies del altiplano, los cadáveres de llamas, alpacas y vicuñas no escasean.

[20] allkamiri o allkamari es el vocablo aimara para *Phalcoboenus megalopterus,* conocido en español como caracara o carancho andino. Es un ave falconiforme habitante los Andes de Perú, Bolivia, Chile y Argentina. El plumaje adulto es primordialmente negro con abdomen blanco.

Venían dos, tres, sacaban tripas… Se comían al animal ahí mismo, no se lo llevaban, Iban correteando al animal, lo iban siguiendo. Ahora no, el ganado es tan chiquitito que no lo ven, ya se calmó el cóndor, ya no viene. Ahora el puma come y ahí llega el cóndor a comer carne. Hay como 30, 40 cóndores. De repente se juntan, andan de a 20 cuando hay ganado. Nosotros no espantamos a los cóndores, porque se comen a lo que está muerto, no es necesario espantarlo. Si comiera vivo yo me quitaría. Cuando está muerto, de flaco se mueren. El puma también caza vicuñas, es medio malvado, se lo comen. Después se van por allá, dejan la mitad y todos vienen.

Habitante aimara de Guallatire, Hombre, 80 y más

Por otra parte, la idea de que los cóndores cazan es relevante en tanto es una eventual amenaza. Los relatos cuentan que los cóndores se alimentan de carroña, pero eventualmente también lo pueden hacer de crías recién nacidas o animales moribundos. Quienes se dedicaron al pastoreo comentan haber presenciado dos tipos de caza: una forma es atacarlos cuando se encuentran débiles, picoteando las partes blandas y expuestas del animal, como ojos o ano, y otra forma es atacarla directamente en vuelo. Respecto a esta última, aseguran no haber confundido con otro animal, con total certeza de que eran cóndores a quienes vieron atacar en vuelo, e incluso se relató verlos tomar la presa con las patas y elevarla.

El cóndor almuerza a medio día, se pueden ir a ver a ese peñasco, siempre están ahí, hay nidos. Eso sí, hay que acercarse con cuidado, porque atacan tirando piedras.

Habitante aimara de Putre, hombre, 70-80 años.

En Caquena había hartos cóndores y yo le jugaba. Cuando los veía me tiraba al suelo y a ver qué me iba a hacer. Primero era uno, después otro más llegó, ya eran dos y estaban arriba rodeando, rodeando, bajando y bajando. Otro más llegó y ya eran cuatro y otro más, ya eran cinco. Se cayó al suelo, me estaban rodeando y no podían volar. Me asusté y tiré mi sombrero por allá. Tuve que prender un fuego y ahí se fueron.

Habitante aimara de Caquena, mujer, 80 años y más.

Relación con otras especies: Hablar del cóndor implica siempre referirse a otros animales, pues no se puede entender a esta especie por sí sola. Con dinámicas ecológicas a la vista, los adultos entrevistados hacen referencia principalmente a las siguientes especies: taruka (*Hippocamelus antisensis*), puma (*Puma concolor*), zorro

(*Lycalopex sp.*), picaflor (*Rhodopis vesper vesper*), suri (*Rhea pennata*) y carancho o alkamari en aimara (*Phalcoboenus megalopterus*). Como se ha mencionado, se relata la idea del cóndor como posible amenaza y en ese contexto el puma y la taruka son mencionados. La taruka por los cultivos y el puma por el ganado. Sobre la taruka y el puma resalta el contraste entre los visitantes a la precordillera y los habitantes locales. Ambos animales son de gran interés para los turistas, a diferencia de los habitantes que los entienden como una molestia y una amenaza constante. Si bien todos los entrevistados que se refirieron sobre ellos reconocen que son especies protegidas, están de acuerdo que es necesario que las autoridades pertinentes tomen medidas concretas. En caso de que no suceda, tener que defenderse de estos animales es necesario.

Es interesante recalcar que en las conversaciones breves hablar sobre las especies silvestres como amenazas es especialmente relevante para la población económicamente activa, puesto que ven en esta investigación (por los vínculos con la institucionalidad de gobierno) una posibilidad recalcar este problema no resuelto. En cambio en las instancias en que se pudo compartir más holgadamente las especies que resaltan son a propósito de cuentos e historias.

El picaflor se presenta únicamente en cuentos. A su vez que el suri y el carancho también en cuentos, pero a veces por el contacto permanente en el altiplano. El carancho es entendido como un ave amiga del cóndor.

> *La gente acá cuando ve avestruces, ñandú que le dicen, sale a buscar los huevos hasta que encuentra. Es difícil, ponen bastante lejos, no en cualquier lugar. Mi mamá siempre lo hacía en quequitos, en pan. Siempre lo usaban para panes o queques, pero no a comer fritos. Hace años que no veo huevo de avestruz.*
>
> Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 60-70 años

En una de las muy pocas referencias al cóndor como *Mallku*, un habitante aimara de Putre originario de Visviri comenta:

> *Mallku se le dice a la autoridad superior. Se le dice al cóndor porque tiene su sector hábitat, que recorre él a su manera en su sector. El cóndor es el que manda a todos. El cóndor caza a una vicuña y los demás comen ahí no más. Yo he visto cóndores cazar, no quitaban. Los cóndores atacaban a los chicos no más. Aunque a veces los grandes picoteándolos los hacían*

caer. Picoteaban en las piernas y ya. A veces le picoteaban en los sexos, le sacaban la tripa. Le sacaba los ojos también.

Habitante aimara de Putre, Hombre, 50- 60

2.3. Trasmisión del conocimiento

El contexto socio-cultural de la población rural mestiza y aimara, antes expuesto, afecta a la relación biocultural con el cóndor andino principalmente al restringir las posibilidades de trasmisión de conocimiento. Esta transmisión se entiende a través de los tres procesos mencionados: la chilenización lo *prohíbe*, la migración *imposibilita la experiencia* y la evangelización la *ensombrece*.

La concepción cultural del cóndor del mundo aimara contemporáneo se transmite por tres vías:

Tradición oral: Las personas de mayor edad, dentro de la comunidad, conforman un grupo respetado por su experiencia y entendido por los demás como quienes mantienen el vínculo con lo originario, lo propio. Antes de mencionarse a la propia familia (mi abuela/o) como fuente, se habla de “los abuelos” como conjunto, pues las conversaciones se pueden dar con cualquiera del grupo, en reuniones grupales casuales o momentos específicos para ello. Esto indica el sentido de comunidad de los habitantes ya que no es tan solo la familia, sino también la comunidad quien enseña a las nuevas generaciones.

Los médicos tradicionales aimara, Q’olliris, son parte especial de este grupo pues son quienes conocen y utilizan las plantas medicinales para el beneficio de la comunidad. Así también conocen los usos que han tenido las diferentes especies de animales para sanación. No son los únicos que resguardan y utilizan este conocimiento, pues como se indicó en algunas entrevistas, toda familia debe conocer parte de la tradición médica, sobre todo cuando se vive a larga distancia de los centros poblados sin posible asistencia urgente de los q’olliris.

Es vasta la presencia del cóndor en los cuentos de tradición oral, que son los que más vivos se mantienen el día de hoy. Con modificaciones leves o singularidades del emisor, en general son versiones comunes los que tienen al cóndor como personaje principal, incluyendo a otras especies locales con marcadas personalidades identificadoras.

Experiencia: Pastorear significa dedicar gran parte del tiempo al ganado en áreas rurales, muchas veces sin mayor compañía. Incluso niños deben en algún momento hacerse cargo de los animales en los cerros, a merced de posibles depredadores, entre ellos los cóndores, cómo relatan los entrevistados. Ver los cóndores de cerca, conocer sus movimientos y acciones es posible para quien ha tenido que ahuyentarlos, y estar atento a sus ataques. Son también en esos momentos los que se abren las conversaciones al respecto y se relatan los cuentos que incluyen enseñanzas útiles para los aprendices.

Educación Formal: Hasta 6° básico, los estudiantes tienen clases de Lengua y Cosmovisión Aimara. A cargo de tres profesor interculturales, que realizan esta labor por tener vastos conocimiento de la lengua y la cosmovisión, antes que tener estudios de pedagogía. De manera restringida y sin una integración profunda, el cóndor está presenta en textos escolares indicando brevemente su ecología. Se utiliza también en textos para el aprendizaje de lengua aimara para escolares del primer ciclo básico. En estos textos se le muestra como elemento esencial del paisaje andino y se incluye versos con el cóndor como tema central. No obstante, como ellos mismos recalcaron, depende del conocimiento de cada profesor en qué hace énfasis al enseñar lengua y cosmovisión aimara, pues se une el programa del Ministerio de Educación junto con la experiencia, tanto en idioma como en cosmovisión.

En entrevista con el profesor intercultural Aurelio Blas, comentó que se siente un activo promotor de la transmisión del saber aimara sobre los animales nativos locales. Los entiende como parte indisoluble del paisaje andino y por tanto parte esencial para comprender y vivir la cosmovisión aimara local. Si bien, como se relató anteriormente, desde su perspectiva religiosa no se debe reverenciar a animales como la tradición lo dicta, es necesario transmitir el origen de esta idea, pues es la base de la identidad.

Así ha incluido en sus clases canciones relacionadas al cóndor y participado en la elaboración de los libros de educación intercultural básica. De la misma forma, acompañado de un charango, les enseña a los estudiantes canciones en aimara sobre el cóndor especialmente, a cantar y el significado.

Para los estudiantes más pequeños ha confeccionado el delantal (Figura 10) con imágenes desmontables con las que los estudiantes pueden jugar y aprender. De la misma manera, utiliza un poncho para mostrarles a los estudiantes una antigua tradición:

[…] con la bolsita de coca, con eso se llama. Pero es mucho más fuerte y poderoso hacerlo con las alas del cóndor. Eso me enseñó mi abuelo, se hace en algunas ceremonias, que son momentos donde hay más fuerzas. Mi abuelo era yatiri y mi mamá también. Yo acompañaba a mi abuelo y ahí aprendía. […] Mi familia es del Cusco, del sector de San Blas (de ahí el apellido), se vinieron por el camino del Inca. Venían con sus productos a ofrecer los agradecimientos, hicieron la ceremonia y funcionó. Aleteaba, así había que llamarlo. Era un poncho negro el que se ponía, bien feo. En Socoroma y otros lugares, en sus ceremonias usan unas mantas sólo cubiertos, sólo mi abuelo hacía así.

Aurelio Blas, Profesor Intercultural, originario de General Lagos.

Figura 10. Mantel utilizado como material didáctico para estudiantes del Liceo de Putre.

Figura 11. Profesor Aurelio Blas utilizando como un poncho con el que evoca las alas de un cóndor a los estudiantes.

Figura 12. Extracto de libro escolar con poema en aimara sobre el cóndor.

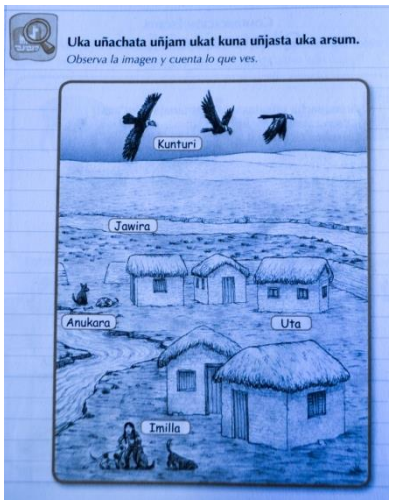


Figura 13. Paisaje rural del altiplano en texto escolar que indica algunas palabras en aimara, entre ellas el cóndor.

2.4. Usos, relatos, creencias y muralismo

Usos

Escasas son las referencias a usos del cuerpo del animal. Son tres los nombrados, con algunas pequeñas variaciones entre los relatos.

Carne de cóndor: Es el que fue más comentado, principalmente en la zona altoandina entre Guallatire y Misitune, pero también por personas de edad avanzada que ahora se radican en Putre y otros originarios de Socoroma. Entre ellos, quienes se definieron como aimara de familias con tradiciones arraigadas, explicaron que era común tener carne de cóndor seca para usos medicinales. Se mantenía poca cantidad y se guardaba por muchos años, su uso se restringía a situaciones específicas, pues se evitaba malgastar conociendo los efectos negativos producto de su mal uso.

El uso principal era evitar el envejecimiento. Quien se alimenta de carne de cóndor hereda una de las características más conocidas de este animal, ser longevo. Todos quienes comentaron este uso recalcaron que era un beneficio de alto costo, pues podría: mantenerse siempre joven y sano hasta que en sus últimos momentos envejecería abruptamente y antes de morir sufrir con la carga de dolor de todos los años que evitó; envejecer con dolores incurables y desear una muerte que parece no llegar jamás; no envejecer pero cuando al enfermarse morir rápidamente sin haber aparentado la edad.

> *Si uno come carne de cóndor vive como el cóndor, no muere, muere sufriendo, no muere fácil. Va a vivir muchos años, hasta mascar agua, le cuesta morir a la persona.*
>
> Teófilo Cañari, Q'olliri CESFAM, Putre

Como uso curativo:

> *Mi hermano se cortó, le faltaba un pedazo, nos dijeron que teníamos que asar un charqui de cóndor con azúcar y moler. Nosotros le echamos eso. Se emparejó, creció la carne. Antes no habían médicos, ni postas, se hacía así. Antes la gente antigua siempre tenía carne de cóndor, no sé de donde lo sacaría, lo mataron ¡Quizás cuando cazó!*
>
> Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 80 años y más

El uso de la carne de cóndor podría significar una fuerte amenaza local para la especie. Sin embargo, en las entrevistas no hubo quien afirmara haber presenciado o sabido de cazar cóndores en los últimos 20-30 años. Los habitantes de mayor edad recuerdan haber tenido carne de cóndor seca en sus casas cuando eran pequeños, pero aseguran es una costumbre que dejó de realizarse. Las razones argumentadas fueron, por orden de relevancia para los entrevistados: la pérdida de valor cultural de esta práctica, la menor cantidad de habitantes que pudiesen practicarla, la protección legal a la especie, la escasez de cóndores.

Sólo un entrevistado, habitante aimara de Guallatire, comentó haber tenido un cóndor disecado en la casa de sus padres, en las cercanías de Misitune. Este cóndor fue cazado, disecado por su padre, a principios de siglo XX, y mantenido en exhibición en un espacio central de la vivienda. Quien relata, asegura que no conoce la técnica con que se cazó este individuo y que este ejemplar se perdió cuando sus padres murieron. Así también se dejó el sistema de creencias tradicional aimara y se reemplazó por una religión evangélica.

Plumas de cóndor: Solamente con tres referencias de este uso, en dos de ellas se enfatizó que para que sea eficaz, las plumas han de encontrarse en el campo y no ser arrancadas del animal o provenir un animal cazadas. Las plumas se podrían usar para sanar enfermedades y detener hemorragias de la nariz o boca. Para ello, se quemarían (en un caso específicamente las puntas de debajo de las plumas) y se ha de realizar un sahumerio y aspirar el humo.

La única referencia al uso del cóndor en un espacio público fue relatada por el Q'olliri Teófilo Cañari, sin haberse encontrado algún otro registro, visual, oral o escrito:

> *Antes en los bailes tradicionales se ocupaba el cóndor en los sikuris, en Corpus Christi, una fiesta que hacían en la cordillera no tanto acá, tocaban sikuris grandes. Se vestían con un disfraz de cóndor, no sé cómo tenían el traje.*
>
> Teófilo Cañari, Q'olliri CESFAM, Putre

Cuentos

Las que se presentan a continuación son las versiones que pudieron ser mejor transcritas de cada relato. Primero se presentan tres fábulas, donde el cóndor es actor principal junto a otros animales, que interactúan y dialogan en su rol de animales, pero con conversaciones tal como lo harían las personas. En estas, destaca el ideario que representa el cóndor en relación a los otros animales, recalcando una personalidad noble. A la vez, resalta la imagen del zorro, personaje que pretende sacar provecho a las circunstancias, sin éxito.

En el caso de "El Suri y el Cóndor" es interesante compartir dos versiones diferentes. En la primera destaca la rebelión del Suri frente a la Pachamama, pues enfatiza que la comida es producto de su propio esfuerzo y no de un trabajo colectivo, donde la naturaleza ofrece y dispone para los seres vivos. Ante esto el aprendizaje es agradecer. En la segunda, la idea fuerza que se quiere transmitir es la bondad de compartir. Es interesante la integración de sincretismo cristiano al referirse a la *divina Providencia* y la *Santa Tierra Pachamama.*

En los siguientes relatos el cóndor interactúa con personas. En ellos, el cóndor juega un papel distinto al anterior, ya no radica en él el comportamiento ejemplar en contraste con otros personajes de actuación reprochable. Frente a los humanos el cóndor parece ser una amenaza, sobre todo para las mujeres jóvenes, pretendiendo quizás con esto transmitir que pastorear solas puede ser peligroso.

Como se muestra en el último cuento expuesto, existe la idea de que en tiempos pasados los animales y las personas podían ser los mismos seres que cambiaban de forma. Si bien acá sólo se presenta en ese relato, en reiteradas ocasiones se comentó que antes existía la creencia de la transfiguración de los cóndores. Especialmente presentándose ante las personas como un hombre adulto de buen vestir, utilizando un traje de etiqueta con los mismos colores de su plumaje. Proveniente de las estancias de Visviri un pastor de avanzada edad comentó que el ropaje del cóndor-hombre en antaño se caracterizaba a la usanza aimara ancestral, con tejidos de lana.

El Suri y el Cóndor

Versión 1:

> *Antes los dos eran amigos, salían a comer juntos, y volaban los dos. El cóndor siempre le decía al suri que antes de comer había que agradecer y darle una parte a la Pacha en forma de agradecimiento a la comida que le*

estaban dando. Una de estas veces el suri se comió todo y no le dio nada a la Pacha y no dio gracias. El cóndor se enojó y le retó, el suri se reveló y dijo que nunca más le daría gracias a la Pacha, porque a fin de cuentas él era el que cazaba, él era el que volaba, buscaba el alimento. Después de esto el suri nunca más voló, nunca más pudo cazar. Quedó destinado a caminar no más a pesar de que tiene plumaje, solamente puede acceder al alimento que estaba por ahí.

Habitante aimara de Putre, Mujer, 80 años y más

Versión 2:

Antes había dos aves que volaban, el cóndor y el suri. Las dos aves mandaban en el espacio. El suri fue castigado por la divina providencia o por la Santa Tierra, Pachamama, le castigó. Encontraron algo pa comer, el cóndor dijo: "invitemos al resto que no tienen, no podemos comer los dos", "¿Qué te importa dejarle al resto?, comamos los dos" y la Pachamama castigó al Suri, que no iba a ser más carnívoro, tampoco iba a volar más. Es por eso que el cóndor se quedó, por su generosidad porque sentía, porque quería invitar a otros a compartir, no quería comer él sólo.

Teófilo Cañari, Q'olliri de CESFAM, Putre

El Zorro y el Cóndor

Cuento 1:

El cóndor siempre le apuesta al zorro y éste le pierde todo. El zorro no es capaz, el cóndor es muy valiente y fuerte. El cóndor apostó con zorro quien era capaz de soportar la helada en el cerro nevado. El zorro estaba sentadito ahí y no podía calentarse, en cambio el cóndor que tiene ala grande con plumas derritió la nevada y estaba calentito. El cóndor y el zorro se preguntaban: "Lari, ¿cómo estás?", "Muy bien", respondía el zorro y al rato éste preguntaba, "Mallku ¿cómo estás?" "Muy bien" respondía el cóndor. Al rato volvía a preguntar, "Lari, ¿cómo estás?" "Bien" decía el zorro, con voz más tenue, "¿Y tú Mallku?", "Bien" respondía el cóndor sin escucharse afectado. Una vez más se preguntaban y el cóndor respondía con fuerza, pero el zorro apenas podía responder

Habitante aimara de Putre, Mujer, 70-80 años

Cuento 2:

El cóndor se estaba limpiando las alas en el río, porque para volar necesita tener las alas limpias. En eso llega el zorro, el Lari, y le pregunta: Cóndor, "¿A dónde vas?", "Yo voy a las alturas, que tenemos una fiesta y la vamos a pasar bien", "Llévame" entonces, dijo el zorro. El cóndor se excusó que no lo podía llevar porque "Vamos nosotros no más", "Llévame que voy a estar en un rinconcito no más", "Bueno, prepárate y vamos". Al terminar de limpiarse las alas, el cóndor cargó al zorro y se lo llevó a las alturas. Al llegar, le preguntó, Zorro, "¿Sabes cocinar?", "Sí", le dijo el zorro, por estar en la fiesta, "Entonces prepara la comida" y le pasó la quínoa. El zorro echó la quínoa en la olla y pensó que era poca (porque la quínoa engaña), como crece al cocinarla. La echó en la olla y al ver que no se llenaba la olla le echó el saco completo. La quínoa empezó a desparramarse y el zorro no hallaba qué hacer, pensó que lo iba a retar el cóndor. Entonces empezó a comer toda la quínoa que estaba desparramada y tuvo que comer mucha. Cuando ya se acabó la fiesta, el zorro ya no podía más, había tragado tanto y esta cuestión crece adentro. Llegó el cóndor y le dijo, "Zorro, ¡nos vamos!", pero el zorro apenas se podía mover y le respondía, "Ya, ya", el cóndor insistía, "Ya Zorro, ¡Vamos!", y el zorro no se podía mover, no podía hablar y no salía nunca, parecía una bola ahí. Entonces el cóndor se fue no más y lo dejó botado. El zorro para poder bajar comenzó a desparramar la quínoa en todas partes y así es que está la quínoa en los campos.

Habitante aimara de Putre, Mujer, 70-80 años

El cóndor, la tortuga y el zorro

El cóndor quería que se casara su hija, o del zorro y o la tortuga. El cóndor quería que fuera el zorro, porque es más ágil, corre más, la tortuga es bien lenta. El cóndor dijo, el que me traiga una vicuña bien gorda, bien linda en el transcurso del día, él se va a casar con mi hija, el que no se queda con las ganas. Las vicuñas van al cerro y después de cierta hora se entran al bofedal, entonces la tortuga la esperó y con la misma leña, la pinchó a la vicuña, la mató y se la llevó al cóndor. El zorro no, correteó todo el día y toda la noche y en la amanecida llegó con una vicuña bien flaca. El cóndor

aunque no quisiera tuvo que cazar a su hija con la tortuga no más, como la tortuga fue hábil lo hice bien no más.

Habitante aimara de Putre, Mujer, 70-80 años

Cuentos de cóndores y personas

El cóndor, la niña y el zorzal/picaflor

Versión 1

La mamá se llamaba Margarita y la hija Martita. El cóndor enamoró a la niña y se la llevó a vivir a un barranco. La niña no podía bajar del barranco. Después se fue a buscar la mejor carne para la niña. La niña no podía comer carne cruda. Entonces el picaflor andaba por ahí y había visto a la niña. Como era tan chiquitito pudo acercarse sin que el cóndor lo viera y se acercó a la niña cuando el cóndor fue a buscar carne. La niña mandó un alfiler a su mamá con el picaflor. La mamá estaba tejiendo en su casa cuando llegó el picaflor, ella le preguntó, "¿Qué cosa quieres tú?" Y el picaflor le mostró el alfiler, "Éste es de mi hija ¡¿Dónde está mi hija?!", "En el barranco está, el cóndor se la llevó". Por encargo de la mamá el picaflor fue a buscar a la hija y en agradecimiento le regaló la chuspa[21] *que estaba tejiendo. Cuando el cóndor volvió y vio que no estaba la niña, llamó y reunió a todos los pajaritos. Les preguntó a todos, pero el picaflor nunca salía. Le mandó a llamar, pero este dijo que no estaba listo, se estaba poniendo los calcetines. Cuando lo mandó a llamar de nuevo, dijo que todavía no se ponía los calzoncillos. A la tercera vez, todavía no se ponía los calcetines, después tenía sueño y así. Entonces el cóndor pensó que este había sido el que había sacado a la chiquilla. Todos los pájaros lo mandaron a llamar. El cóndor mandó a llamar al zorro, que metió a todos los animalitos a un saco, para sus crías. Después se fue a comer al picaflor. El cóndor trató de entrar a la casa del picaflor, pero el hueco era chiquitito y al meter la cabeza perdió todas las plumas. El picaflor se fue por la parte de atrás de su casa.*

Habitante aimara de Putre, Mujer, 80 años y más

[21]Bolso pequeño

Versión 2

Hay una historia de una niña que pasteaba y el cóndor se la llevó al barranco. Fue a visitarla un zorzalito, el cóndor no estaba porque fue a buscar carne. La niña no se podía escapar por el barranco. "Yo te llevo, yo te bajo", le dijo el animalito, "Si me regalas el collar, te voy a bajar", "Ya te lo regalo, bájame". La niñita bajó y cuando el cóndor llegó estaba perdido, y ahí dicen que lloró. Estaba llorando rojo y blanco, así dicen que llora. El cóndor sabía dónde la niña vivía, ahí tenía una ventanita. La mamá cerró la casa. Por esa ventana el cóndor miraba y mirando la ventana quedó pelado. Por eso también el zorzal tiene el collar blanquito.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 80 años y más

Las cuatro hermanas

Decían que los cóndores llevaban gente, será verdad o mentira. Decían que todos los animales eran gente: cóndor, gallinazo, puma, zorro, lagarto. La gente dice que se convirtieron en animales, que había chiquillas, que después se enamoraron. Dicen que el puma era simpático, que tenía terno igual que la chiquilla. Eran cuatro chiquillas, se juntaron y se fueron. Otra se enamoró del gallinazo, que tenía el pantalón blanco y para arriba negro, el más menor se fue con ese. El que se fue con el puma lo ha pasado bien, porque buena carne le llevaba, gordo le ha llevado a su casa en un barranco. Después el zorro, también se lo llevó para el barranco. El lagarto no traía nada, el lagarto era su marido, pero no iba para su casa, tejiendo parece que estaba, en el suelo. Estaba tejiendo y le dijo, "Mañana voy a venir a lavarme el pelo, vas a calentar agua". Esperando estaba la chiquilla, "¿A qué hora va a venir?, ¿A qué hora va a venir?" cuando de repente llegó el lagarto y tomó agua. Tomó un palo y le pegó y arrancó. "Me dijo que iba a venir a esta hora". Otra vez en la noche vino gente no más, "Cómo no has venido a lavarte el pelo, yo te esperé con agua caliente", "Me atrasé". "Sólo vino un lagarto", "Nayato (era yo)", "¡Cómo estoy con los animales!". El gallinazo traía todo revolcado en tierra, tripitas le traía a la mujer. "¿Cómo voy a comer esto?" y lo botaba la mujer. Se revolcaba en tierra, en cenizas. El cóndor, más feo todavía, vomitaba la comida. No podía traer

carne cruda, la vomitaba. La niña no comía eso. "Bájame, bájame de este barranco." Eso dijeron.

Habitante aimara de Guallatire, Mujer, 80 años y más

Creencias

Entre todos los simbolismos que se expresan por las múltiples vías en que está presente el cóndor en esta área de estudio, el más extendido es el de ligado a la suerte. En general se entiende que ver un cóndor es señal de buena suerte, como un designio de que un agradable suceso inesperado ocurrirá, de que un proceso tendrá buen término o que es tiempo de tomar una decisión importante, pues se verá favorecida por la presencia de esta ave. Los habitantes aimara lo demuestran deteniéndose y saludándole con la mano o, más aún, quitándose el gorro es señal de respeto y manifestar en español o aimara una frase de saludo.

Cuando veo los cóndores, debe ser una buena señal. Una vez que los vi, estábamos saliendo de viaje a Santiago a bailar ante el presidente […] Para mí fue como una despedida, porque fue la última vez que fui de viaje con la municipalidad.

Iris, habitante aimara de Zapahuira, 80 años y más

De modo contrario, algunos habitantes manifestaron que avistar un cóndor en vuelo es signo de mala suerte, sobre todo que es posible que alguien muera. Como se muestra en un apartado posterior, algunos estudiantes del Liceo de Putre también relacionaron al cóndor con mala suerte y con la muerte. El punto en común de estas opiniones es que los habitantes habían residido o lo hacían en el momento en Socoroma. No obstante no es la opinión más extendida entre los entrevistados originarios de este pueblo. Así también lo manifestaron tres ciudadanos bolivianos, posiblemente un punto de origen de tal creencia. Con la información recopilada en esta investigación no se pudo confirmar el origen u otra relación común.

También de gran extensión y popularidad es la idea que los cóndores tienen un ojo blanco y el otro rojo, o en su variante que por un ojo llora blanco y por el otro ojo llora lágrimas de color rojo o sangre. En el caso de las lágrimas, se explica como una muestra del gran dolor que puede sentir y transmitir esta ave. Una infinita tristeza y profunda tiene que motivar a un cóndor a volar solitario y al posarse a llorar sangre, pero

solamente por un ojo. De ahí el dicho “has llegado a las lágrimas del cóndor” que expresaron habitantes aimara tanto del altiplano como de la precordillera de las comunas de Putre y General Lagos. El ejemplo más compartido es de las penas por amores no correspondidos o por la muerte de un familiar cercano.

Entre los entrevistados, solamente se relataron dos casos de cadáveres de cóndores encontrados. Un caso de un individuo de aproximadamente un año, encontrado en la precordillera, fue regalado a una familia que todavía lo mantiene en perfectas condiciones. El otro caso fue entregado al Servicio Agrícola Ganadero, quien después de examinarlo lo donó al Liceo de Putre. Hoy en día es exhibido en la sala de ciencias de este establecimiento. A partir de la escasa incidencia de encontrar cóndores muertos, existe la idea que los cóndores se dirigen a un lugar específico y secreto para morir. Tan sólo cuatro habitantes aimara la manifestaron, entre ellos un q’olliri de Putre:

> *Para empezar el cóndor es así, él siempre arriba. Nunca se puede ver un cóndor muerto, por eso se pregunta ¿a dónde se van a morir? Se dice que es igual que los elefantes en la selva que tienen un cementerio especial.*
>
> Teófilo Cañari, Q’olliri de CESFAM, Putre

Muralismo

> *Como habitante de la urbe, en la primera impresión al llegar a un poblado de esta precordillera y altiplano (fuera de la época de festividades locales) la soledad y silencio marcan el ambiente. Las calles se ven desiertas, las casas están cerradas y el sol es abrasador. Al igual que en un bosque, la quietud permite percatarse de los movimientos. Lentamente comienza el movimiento. Entre tanto, a la espera de los habitantes, el visitante puede fijar su vista en la arquitectura, que hoy en día destaca por su pulcritud. El adobe está recién cubierto, las puertas rodeadas de piedra tallada y las calles ordenadas, entre cemento y piedra. Entre los muros blancos y terracota nacen murales de mil colores, todos fuertes y llamativos, que al igual que la ropa de los habitantes locales, destaca en un paisaje tenue y pastel. Buscan que fijemos la atención en ellos, no permiten que seamos indiferentes. Los murales no están quietos y me hablan. De seguro quienes realizaron los murales tenían la intención de decirme algo importante.*
>
> Diario de campo, Putre 2016

En Putre hay una serie de murales que cuentan historias de tradición oral local (Anexo 4). Están distribuidos sobre todo alrededor de la plaza central. Permiten que el tejido urbano se despliegue como un texto hablado, donde las imágenes evocan la identidad e infancia de los habitantes aimara. En algunos de estos cuentos el cóndor es un personaje principal y cuando no lo es, su imagen está representada, pues es parte indiscutible del paisaje. Cerro, sol, nubes y cóndores. Estos murales fueron pintados hace más de diez años y la pintura lo muestra, los colores son menos vivos y en algunas partes está resquebrajada. Pero al igual que las historias que cuentan, tratan de ser eternos.

Parte importante de los murales son resultado de un proyecto de Teatro Tierra (Santiago-Italia) y el colectivo Kimsakalko (Putre) en los años 2005 y 2006. Abuelas de la comunidad putreña contaron cuentos y fábulas tradicionales, las que fueron graficadas por niños y después replicadas en murales. A modo de síntesis como herramienta para turismo autoguiado en el pueblo, se relatan las historias en el libro “Kimsaqallqu” de editorial Pehuén. Los murales están disponibles para todos, pero del libro sólo hay una copia en el pueblo que puede verse solicitando permiso en el Restaurant Cantaverdi.

También otros murales adornan el pueblo: empresas de turismo, restaurantes, hostales, sedes sociales y el municipio. En todas ellas se pueden ver cóndores, de nuevo como principal figura de la imagen o como elemento del paisaje. De manera transversal, representantes de estos locales no manifestaron un conocimiento o cercanía especial con esta ave. Más bien usan su imagen como representación de “lo andino”, pues el cóndor es un ícono simbólico que identifica un paisaje y cultura.

Frente a la sede del Grupo de Adultos Mayores de Putre, la casa donde se trabaja la Oficina de Protección de Derechos está coronada por un gran cóndor de alas abiertas. Los funcionarios del lugar cuentan que este mural fue realizado por una agrupación ariqueña, quienes a través de un taller participativo de muralismo infantil crearon las imágenes con los estudiantes del Liceo de Putre.

En otros dos poblados se encontraron representaciones murales, también con imágenes de cóndores. En Tignamar, una imagen sintética de la fauna local en torno a una laguna y dos volcanes. Pareciera ser el Lago Chungará, Volcán Parinacota y Pomerape. Cinco mamíferos, un reptil y seis aves, entre ellas un cóndor macho adulto.

En Belén el muro de la escuela ha sido ocupado por un conjunto de imágenes de diversos autores y estilos. Realizados durante el año 2016, los colores son vivos y

variados. En tres de ellos hay cóndores machos adultos. El color del plumaje, el collar y la cresta los delatan. Son el sello identificable de esta ave. De estos tres murales destaca uno en particular. Habiendo sido dibujado en parte por un niño, y firmado por él, la imagen muestra un paisaje costero con montañas y un cóndor volando en el cielo. La idea de una playa y un cóndor escasea en el imaginario conocido en esta investigación.

2.5. Importancia personal y social del cóndor

Era necesario pastorear tan lejos, para volver sólo y en la caminata de vuelta ir entendiendo. A fin de cuentas, después de tantas horas conversando con él, tratando de armar su puzzle de la precordillera, nosotros, el agua y los animales, siento que emerge una idea del orden con que él mira y se relaciona con el mundo. Era necesario irse por las ramas para entender al cóndor, sin la configuración de cada elemento del paisaje, no podría haber logrado una comparación, un espacio en que encaje su imagen. [El cóndor] Vive su propio mundo, se aleja de nosotros porque aquí no pertenece, baja a veces, se alimenta y vuelve, o baja, nos comunica algo y desaparece entre las nubes, se lo lleva el viento, en silencio, con un misterio. Como él dijo, puede que ya no lo entendamos, que ya no nos importa lo que diga. Entonces es pena por qué al principio no me quiso hablar del cóndor, más que de sus plumas, crías y comida. Es tristeza, pues le parece que cada vez que se va, parece que no vaya a volver.

Diario de campo, Putre 2016

El cóndor andino no puede dejar de ser un animal icónico, ante todo es una especie simbólica. Las culturas que han convivido con él y las que hoy en día lo hacen ven en esta ave más que solamente un partícipe de la cadena trófica o un elemento del paisaje. Inevitable y transversalmente se ha fijado en él atributos que le otorgan un peso simbólico importante en el imaginario colectivo.

La población local se vincula culturalmente con el cóndor andino a través de diferentes expresiones que difícilmente se pueden resumir en una sola. Hacerlo así conllevaría generalizaciones que no evidencien la complejidad de los procesos sociales desarrollados en este territorio, especialmente complejo y de múltiples influencias. En él

confluyen y lo atraviesan voces de identidades variadas, así como expectativas sociales y presiones económicas propias de un territorio de frontera. Por definición se desarrolla en él el intercambio, que dista de ser solamente mercantil, pues una transacción conlleva encuentro entre partes con intereses propios de su cultura. Este dinamismo territorial influye sin duda en la identidad de los habitantes locales, aún más cuando de ellos nace la voluntad de aceptar en ellos una mixtura de identidades. Es así que el cóndor es entendido como una especie relevante para el habitante local en dos sentidos generales.

Por un lado representa el legado de una cosmovisión indígena, en parte estable y en parte diluida, que se aferra a algunos recuerdos con esta especie propia más bien de un pasado reciente, pero que cada vez tiene menos sentido de practicar. La mayoría de las creencias y prácticas que en esta investigación se han presentado no encuentran un espacio en el modo de vivir de las nuevas generaciones y su transmisión se ve interrumpida. Desde un punto de vista adaptativo, pueden ser manifestaciones culturales innecesarias en la cotidianeidad contemporánea y por lo tanto difíciles de mantenerse entre la población local sin un esfuerzo especial que lo promueva.

Si para generaciones anteriores de esta cultura aimara el cóndor andino era reconocido por todos bajo un mismo título, hoy en día es difícil encontrar más que resabios de esta relación. Prácticamente no se escuchan las voces que a él se refieren como *Mallku*. Si bien algunos lo reconocen, el legado no está vivo y las expresiones materiales de ello son fugaces. Ejemplo de ello son las “pawas demostrativas” en Putre.

Ante estas circunstancias los habitantes reaccionan desde la voluntad de recordar algo que no se les ha transmitido fielmente pero que perciben es relevante para su identidad. Sobre todo para los habitantes que se consideran aimara, las expresiones de importancia del cóndor andino es una mezcla de la experiencia personal y de un legado ancestral difuso. Los relatos se apoyan imágenes generales, pues es sabido que el cóndor ha de jugar un rol importante en el paisaje y por lo tanto en la cosmovisión andina, pero no se reconoce exactamente cuál es. Salvo las personas de mayor edad que pudieron tener contacto con tradiciones ya extintas, los relatos carecen de ejemplos específicos y recurren a ideas fuerza.

Transversalmente en los relatos, independientemente del origen étnico, la imagen del cóndor se relaciona con atributos generados por la impresión que causa su tamaño y los lugares que habita. Definiciones que son comunes y recurrentes son **libertad** y **respeto**. Libertad en tanto vuela a grandes alturas y sin agitar las alas, lo que se identifica como una muestra de serenidad y libre decisión de movimiento. Se dice que

el cóndor es libre y que a nadie obedece. Respeto, principalmente por su tamaño e imponencia.

Para lo habitantes aimara el cóndor está ligado a la **suerte** y a la **muerte**. De ambas se presentaron las dos facetas. Para alguno su avistamiento es signo de buena y otros lo ven como símbolo de mala suerte. Ligado a ello, se relacionó como un pronóstico de fallecimientos, como buitres que son se encuentran donde hay muerte. Sin embargo, una de las creencias más difundidas es que el cóndor es longevo y comer su carne entrega tal beneficio.

Los habitantes que no se identifican como aimara reconocen que esta ave ha de jugar un rol relevante para los que sí lo son. Entonces, el cóndor para todos hace referencia a lo aimara. No se conoció habitante que no relacionara a esta ave con el mundo indígena, pues sus identidades están relacionadas en el imaginario colectivo. La diferencia radica en que quien se dice aimara parece sentirse interpelado y busca encontrar esa ligazón que no conoce del todo. Quienes no se identifican como tal no se incomodan ante la pregunta, pues la referencia a lo aimara es una respuesta suficiente.

Por otra parte, el cóndor es inequívocamente el **símbolo nacional de Chile** y la gran mayoría de los entrevistados lo reconocen como tal. Esta posición no es contradictoria a la de símbolo de la cultura aimara, pues para los habitantes locales no exista tal dicotomía. Se puede ser tan aimara como chileno y expresar ambas culturas y tradiciones al mismo tiempo. Por ello, el cóndor andino es doblemente icónico y representativo de su identidad, pues puede ser visto como un vínculo entre ambas identidades. Esta doble identidad genera tensiones con otros grupos sociales pues exige que para ser miembro de la comunidad se cumpla con las dos identidades. Así los puramente chilenos son cercanos y distintos, a la vez que en los aimara extranjeros también se reconoce la diferencia. Esto genera que si bien se estima como necesaria una rehabilitación del conocimiento aimara, a modo general no se entienda a los inmigrantes también aimara como una oportunidad para ello. La rivalidad nacional se conjuga con la identidad ancestral en una mixtura muy única y a veces poco flexible.

Pero bien, en casos como este definir tajantemente límites a las identidades es complejo, pues a la vez que se remarca la diferencia con inmigrantes existe un reconocimiento a la *identidad andina* como un concepto mayor que los incluye. Esta noción se ve reforzada por elemento externos que no reconocen necesariamente las particularidades del territorio, pero sí reconocen la unidad cultural y territorial más grande. Ejemplo de ello son los descendientes de habitantes locales que se han formado en Arica y son más proclives a hablar del *mundo andino* para referirse a la precordillera

y altiplano en conjunto con otras nacionalidades que comparten la cultura aimara. Para este grupo el cóndor es un representante de la identidad andina. Es especialmente interesante y útil pues funciona como un reservorio externo de la identidad. El cóndor solía tener mayor presencia y preponderancia por lo que esta relación trascendió y fue reconocida por otros, aunque sin las peculiaridades en detalle. Tal imagen se mantiene y cuando en el propio territorio se difumina, se recurre con fuerza al imaginario externo.

Ejemplo de lo mencionado se puede ver en los pasacalles de la ciudad de Arica, cuando especialmente entre las danzas de diabladas aparecen cóndores antropomorfos representado al mundo andino en general.

Figura 14. Traje de cóndor en el Carnaval con la Fuerza del Sol, Arica 2017.
Fuente: Andrés Jacques Coper

2.6. Conservación

Los habitantes locales

El consenso más extenso, conjugando todas las edades, etnias y localidades, es que la conservación del cóndor ha de guiarla el Estado, a través de CONAF. Esta institución es reconocida por prácticamente todos los entrevistados y a ella se le asigna esta tarea. Una respuesta común, sobre todo entre quienes se dedican a labores agrícolas y ganaderos, es la idea de que todas las especies nativas están protegidas, lo que tiene para los habitantes una doble connotación. Por un lado se celebra que la fauna nativa tenga una protección oficial, pero a la vez causa molestia, principalmente porque ante los daños que puedan causar a la producción se les imposibilita responder. Así, el puma puede cazar el ganado, las tarukas pueden comerse los cultivos, pero los campesinos no pueden actuar en defensa propia.

A diferencia de las especies recién nombradas, el cóndor no es visto como una amenaza, o por lo menos no actualmente. Es consenso general que no hay conflicto entre cóndores y personas, sobre todo dado el eventual descenso de su abundancia, como los entrevistados relatan. Los campesinos saben cómo ahuyentarlos y la caza para usar su cuerpo ya no se realiza.

Casos muy particulares, fuera de la tendencia, son quienes creen que las acciones de conservación deben ser realizadas únicamente por el Estado. Se estima que la responsabilidad es compartida, no obstante es CONAF quien debe guiar e intervenir activamente, mientras que los habitantes locales han de limitarse a no perjudicar el ambiente donde los cóndores habitan.

> *Nosotros no tenemos nada que hacer con eso, es CONAF el responsable. Yo no estoy de acuerdo, no voy a ir a cuidar los animales, apenas estoy arrastrándome las patas*
>
> Habitante aimara de Putre, Mujer, 60-80 años

En aquel grupo se enfatizó que la protección debe avanzar del papel y determinar por qué ha disminuido la cantidad de cóndores en las últimas décadas. La finalidad de esto sería restablecer la población a sus condiciones originales, tanto por un beneficio de la especie en sí como para la población local. La idea de que el cóndor pueda ser un atractivo turístico es llamativa para todos los integrantes.

La pregunta es cómo hacer para que el cóndor se vuelva a establecer en esta zona. Yo por lo menos no veo cómo podría volver, hay tantos factores, el cambio climático.

Habitante aimara de Putre,
Hombre, 60-80 años

En otras partes le sacan harto provecho al cóndor. En Perú, en el Colca, hay un cañón donde protegen al cóndor y le sacan harto provecho

Habitante aimara de Putre,
Hombre, 60-80 años

Al respecto de las amenazas sobre la especie, sobre todo los habitantes aimara del altiplano reconocen que antiguamente los cóndores eran cazados por diversos motivos, entre ellos para utilizar su carne y plumaje como medicina popular. Concuerdan en que estas prácticas ya han desaparecido por completo, por una parte porque el cóndor está protegido por ley, como también porque hay conciencia de que la población ha disminuido. Si bien es consenso de que la especie no tiene amenazas directas, al suponer la situación de una actividad económica que utilice el territorio donde viven los cóndores, la respuesta más apoyada es la de actuar en conjunto, como comunidad local.

Pero bien, más allá de solamente querer reconocer la disposición y opinión de los habitantes hacia la conservación biológica del cóndor andino, en términos de *conservación simbiótica* es relevante conocer la intención local de promover las propias prácticas y sabidurías (conocimiento ecológico tradicional) de la relación comunidad-especie. En este caso, el objeto/sujeto de conservación es más bien el nexo entre la especie y la comunidad tradicional.

Respuesta a lo anterior se puede encontrar con mayor profundidad en la sección sobre la importancia personal y social del cóndor, no obstante es necesario enfatizar un aspecto. Dado que la conservación de la naturaleza suele ser visto como una actividad éticamente correcta, es difícil encontrar una manifestación en contra, a menos que, como se comentó en párrafos anteriores, esta actividad pueda afectar intereses personales (productivos por ejemplo). Por ello en el transcurso de la investigación se puso especial interés en reconocer que los entrevistados justificaran la conservación ecológica en su relación a la conservación cultural sin que el investigador presente tal conexión. Caso contrario, es muy probable que una respuesta favorable sea forzada, pues se le entrega la idea positiva de relacionar conservación de la especie y conservación cultural.

En ese sentido, la reacción generalizada en la temática de la conservación de la especie no tiene como justificación directa un rol cultural en la identidad tradicional local. Hay

quienes preservan una idea de las tradiciones y otros que convivieron con generaciones anteriores que manifestaban un vínculo cultural. Este grupo, de tercera edad, aimara hablantes y sobre todo habitantes del altiplano, tiende a justificar la conservación como una medida para permitir la proliferación de la cultura ancestral aimara, pues saben cómo activarla. A diferencia, para una mayoría de los entrevistados el cóndor pueden tener una idea general de que el cóndor está relacionado a la cosmovisión o cultura aimara (o de *lo andino*), pero para ellos conservarlo no implica promover esta cultura. Es un grupo menor e identificable el que ha aprehendido esta especie en su identidad.

Al reconocer esta diferencia, se esclarece que la permanente inclusión del cóndor en el ideario del paisaje andino, así como también que al ver volar esta especie se evoque en los habitantes algunos sentimientos personales agradables, no implica que se deba a una transmisión del conocimiento ecológico tradicional. Entendiendo el CET como un conjunto de prácticas y sabidurías sobre la naturaleza propias de una cultura tradicional particular, se esperaría que la transmisión de datos sobre la especie implicara también el vínculo social tradicional, pero en estos casos se valora principalmente por una reacción personal.

En síntesis, ante el cuestionamiento de si es necesario realizar medidas de conservación del cóndor la respuesta generalizada es sí y es el Estado, a través de CONAF, el garante de esta acción. ¿Implica esto que la conservación pretendida por los habitantes locales tenga una visión de conservación simbiótica? No necesariamente. Este es un indicador de que actualmente el cóndor andino en el área de estudio no se encuentra del todo compenetrado en la cultura aimara.

El rol actual de las instituciones formales en la conservación del cóndor andino

La primera definición necesaria a realizar en este apartado, es que no hay registros de alguna acción de conservación sistemática dirigida al cóndor en la región de Arica y Parinacota anterior al interés del Proyecto de Conservación del Cóndor Andino en estudiar esta área. Con esto se entiende la formación de un programa institucional o la inclusión de esta especie en un proyecto de investigación para su conservación.

Se ha definido que los servicios y entidades públicas que tienen relación con la conservación biológica del cóndor andino en el área de estudio son: SEREMI de Medioambiente, CONAF, SAG e INDAP. Al respecto de la promoción del cóndor en una

dimensión cultural: la SEREMI de Educación. Del total, las SEREMI no tienen oficina en la comuna de Putre.

Si bien la voluntad de esta investigación requería recopilar y analizar la información y programas que cada institución, el resultado inevitable de este apartado es reconocer que prácticamente no existe información escrita que analizar, pues el cóndor andino no ha sido incluido de manera institucional y sistemática por estas instituciones. Es a partir de la motivación del PCCA que se inicia un proceso de interés y promoción de la investigación hacia la conservación a nivel regional.

Esta situación puede entenderse como una amenaza indirecta en el contexto de una especie clasificada como *Vulnerable* en la zona norte del país. El desconocimiento de su dinámica poblacional, áreas de ocupación y posibles amenazas impiden proponer y generar medidas de prevención y conservación.

CONAF tiene a su cargo administrar las áreas protegidas del Estado. En este caso las tres existentes ocupan gran parte de la superficie comunal. Por la dimensión espacial de su influencia y por las labores designadas es el principal actor potencial relacionado al cóndor andino.

Recientemente la institución ha modificado su modo de relación con la especie. En los años 80' fue tarea de los guardaparques atrapar un ejemplar para presentarlo en una feria agrícola en Arica, donde CONAF presentó un ejemplar de cada especie nativa carismática local[22]. A diferencia de aquel entonces, hoy en día la institución comienza un proceso de sistematización de datos.

Los guardaparques entrevistados comentan que el registro de cóndores ha sido tarea permanente como parte del patrullaje. No obstante, antes de la obtención de instrumentos GPS (en los últimos cinco años) las presencias eran registradas en reportes con referencias espaciales generales. Con el instrumento en mano, en primera instancia se escribieron las coordenadas en estos reportes sin la sistematización de esta información, perdiéndose finalmente. Hoy en día las coordenadas de presencia son registradas y compiladas por el guardaparque profesional Enrique Miranda quien desarrolla un proceso de recopilación, sistematización y análisis de la información. Esta iniciativa, si bien incipiente, marca un hito en la conservación del cóndor a nivel local, por gestarse en una institución con personal permanente en el área de distribución.

[22] En entrevista con quien participó en esta actividad (Ex guardaparque, Anónimo)

En el área protegida Reserva Las Vicuñas se encuentra el sector de Guallatire y el volcán del mismo nombre. Los habitantes locales entrevistados establecieron esta como una de las zonas de mayor posibilidad de avistamientos. Esta información coincide con los registro del PCCA (en el desarrollo) del muestreo en carretera.

El plan de manejo de esta área protegida data de 1998 y está abocada principalmente a la protección y manejo de la vicuña. En el texto solamente nombran al cóndor andino en el listado de las especies nativas presentes y su estado de conservación regional y nacional. No se indica alguna medida de gestión relacionada a esta especie. Por otro lado este texto reconoce la reciente transformación de la cultura aimara denominándola "deterioro de la cultura tradicional". Bajo su normativa se permite las actividades agrícolas y ganaderas tradicionales, así como también se destaca el rol de la tradición andina en la arquitectura local, haciendo énfasis en las iglesias de la colonia como patrimonio cultural. El texto, de carácter descriptivo inicialmente establece el desarrollo histórico, pre y post-hispánico como las bases culturales que particularizan el área de protección en su dimensión socio-cultural. En tanto en el aspecto normativo, promueve la mantención de la costumbre aimara al establecer algunos ritos como usos tradicionales del espacio y es permisivo con ellos. En esta la línea, el documento zonifica la reserva buscando una conjunción de las actividades productivas tradicionales con la conservación de la vicuña como objeto de conservación.

El equipo local de CONAF en Putre no cuenta con programas de educación ambiental que promuevan la conservación de la naturaleza con una perspectiva tradicional local. Si bien el equipo local cuenta con funcionarios que se definen como aimara su eventual conocimiento de las tradiciones locales no se vuelca en una proposición de conservación con identidad tradicional.

Por su parte **SAG** e **INDAP** se perfilan de manera similar desde un punto de vista de la aproximación al cóndor andino, con una participación indirecta. A nivel local no poseen un documento escrito que pueda ser analizado como definición de su política hacia esta ave, aunque sea indirectamente.

Por su parte, el SAG cumple principalmente tareas de fiscalización y protección de la producción ganadera, a través de programas de salubridad, por ejemplo. **INDAP** se dedica al fomento productivo y control de amenazas para los agricultores. Principalmente ambas instituciones se relacionan con la fauna silvestre a través de los productores locales como intermediarios, pues su centro de atención es velar por la salud y el fomento de la producción agrícola y ganadera.

Por su carácter de trabajo cotidiano con agricultores y ganaderos son quienes podrían manejar información de primera fuente si los cóndores se presentaran como amenaza para las actividades de los habitantes locales. De la misma forma, serían quienes estarían informados de alguna alerta sanitaria que afecte a la fauna silvestre y por ende al ganado. Así es como SAG ha trabajado con la comunidad en casos de prevención de plaga en ungulados silvestres. Por lo tanto, son eventualmente quienes podrían recibir y registrar información valiosa sobre la ecología del cóndor andino.

Sin embargo, tan sólo se pudo conocer un reporte relacionado a cóndores en el área de estudio por parte de estas instituciones. A principios de esta década el SAG en Putre recibe el cadáver de un cóndor encontrado por un ganadero del altiplano. Se le realizó una necropsia y no se encontró lesión alguna. Se estimó que la mejor tarea que podría cumplir este ejemplar es de educación, por lo que se donó al Liceo Granaderos de Putre. Hasta el día de hoy se encuentra en exhibición (aunque en mal estado).

Fuera de este episodio, en entrevista con la médico veterinario de la oficina del SAG en Putre, Yazmín Abdo, se informa que nunca ha habido alguna denuncia, tráfico de piezas, de partes, o individuos vivos en el control fronterizo.

De las entrevistas realizadas a los profesionales de estas tres instituciones presentes en la comuna de Putre, a modo personal identifican una relación de respeto con las costumbres y ritos tradicionales que los habitantes locales realizan, tanto agricultores como ganaderos. Como funcionarios públicos han de permanecer en Putre en un sistema de turnos y visitar constantemente los demás centros poblados de la precordillera y estancias del altiplano.

La convivencia cotidiana en ámbitos laborales y eventualmente de esparcimiento en la comunidad putreña, les entrega importante cercanía con los habitantes locales y la cultura aimara. Como se comentó anteriormente dado que gran parte de los funcionarios públicos no son nativos, se genera una diferenciación cultural y la integración no se genera del todo. Por lo tanto, se mantienen en un rol de externos a ciertas dinámicas culturales de raigambre aimara. Pueden ser invitados a participar en las ceremonias, por ejemplo el floreo del ganado o la celebración del Pachallampe. Pero siempre desde un rol externo a la comunidad practicante.

Desde ese punto de vista, los entrevistados se han formado una imagen externa de la cultura aimara y su relación con el cóndor. A su juicio, en Putre no existe una relación relevante, en cambio sí en áreas de menor densidad poblacional como Surire y Guallatire, en el altiplano. Comentan también que en General Lagos se han comentado

avistamientos, pero en importante menor cantidad que en la comuna de Putre. En su opinión, está viva la cultura aimara, quizás de menor manera en Putre, pero sí en la zona cordillerana. A su juicio se evidencia en los modos de desarrollar agricultura y la ganadería.

Es consenso que sin la necesidad de mayores instituciones ligadas a ello, la población misma promueve la cultura aimara. Por ejemplo, cada vez más gente de Arica sube a las fiestas patronales. También es consenso que a pesar de esta promoción el futuro es incierto porque la gente que vive en el altiplano es de mayor edad sin recambio poblacional. Para ellos, en síntesis, es difícil que la cultura aimara se siga replicando porque la vida que ofrece Arica es mejor opción para las nuevas generaciones.

Las seremías con sede en Arica tienen acercamientos distintos entre sí con la comunidad local en su relación al cóndor andino. Por su parte la **SEREMI de Medioambiente** ha apoyado el funcionamiento del PCCA a nivel regional, facilitando y participando en parte de los muestreos en carretera realizados en 2016.

Por su parte, la **SEREMI de Educación** es quien establece los lineamientos específicos regionales de educación intercultural. En los establecimientos educacionales donde hay presencia importante de estudiantes pertenecientes a una etnia indígena, se imparten clases de lengua y cosmovisión del pueblo originario correspondiente. Quienes dictan esta clase son integrantes de la comunidad que han demostrado ante un comité un dominio suficiente de ambas. No es un requisito acreditar la instrucción de pedagogo. A nivel regional se establecen los contenidos que este curso debe desarrollar anualmente de manera general, por lo que depende en gran parte de la experiencia de cada instructor.

En entrevista con Mario Varas, coordinador regional del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, indicó que como región tienen cierta autonomía para elaborar los métodos de enseñanza locales. Ejemplo de ello, es la creación del libro “Cuentos Andinos para Niños y Niñas”, cuyo contenido es creado en conjunto con los profesores interculturales de la región en castellano y aimara. Parte de la metodología utilizada para elaborar el contenido fue la recopilación de cuentos en las comunidades rurales y la presentación ante los estudiantes, quienes las ilustraron. Algunos de estos dibujos fueron incluidos en el libro, que cuenta con una segunda edición.

El cóndor es incluido en la segunda edición de este libro en los relatos seleccionados por los profesores interculturales de la región. Estudiantes los ilustraron, como se

muestra a continuación. Estos cuentos coinciden con los recopilados en esta investigación, con variaciones propias de la tradición oral.

En opinión del entrevistado, existen instancias para integrar conservación de la naturaleza y cosmovisión aimara en la educación formal regional, a la vez que las voluntades para realizarlo. El único impedimento podría ser la ausencia de un organismo que direccione tal trabajo, pues responde a una iniciativa que ningún organismo regional ha impulsado.

3. Conocimiento Ecológico Tradicional en Estudiantes del Liceo de Putre

La encuesta (Anexo 2) fue diseñada específicamente para los estudiantes de esta localidad y del rango de edad de 10-12 años. Es una encuesta breve que consta de un primer apartado para conocer anónimamente datos personales y de procedencia del encuestado, seguido por 13 preguntas principalmente de selección múltiple con una opción abierta y dos preguntas de valoración mediante escala Lickert, por tanto es una aproximación cuantitativa. Se simplificaron los tópicos utilizados en las entrevistas personales y el conversatorio con el grupo de tercera edad.

3.1 Caracterización del grupo

En total participaron 28 estudiantes, 16 de 5° y 12 de 6° básico. 6 estudiantes de 10 años, 13 de 11, 6 de 12 y 1 de 13 años (un estudiante no colocó su edad). 15 estudiantes hombres y 13 mujeres, todos residentes en Putre. 16 especificaron haber vivido en otros lugares, uno en Santiago, 12 en otro sector de la región (6 en Arica, 3 en la comuna de Putre y 3 en General Lagos), 2 en La Paz y 1 en Tacna. Del total 22 respondieron el lugar de origen de su familia, 12 de Chile, 8 de Bolivia, 1 de Perú y 1 de Bolivia y Chile. 21 de los estudiantes se considera aimara y 7 explicitan no serlo. 17 estudiantes declararon tener alguna religión, 8 católicos y 9 evangélicos.

Figura 15
Lugar de residencia

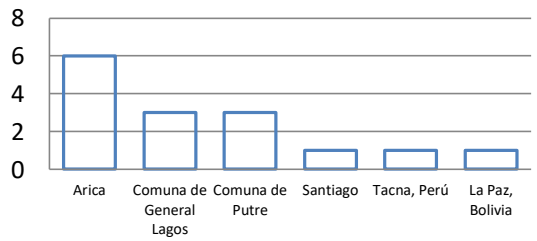


Figura 16
Procedencia familar

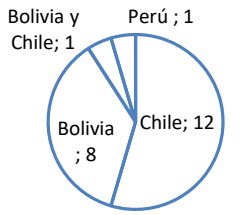


Figura 17.
¿Te consideras aimara?

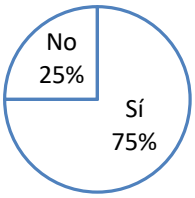
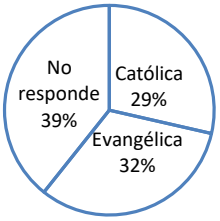


Figura 18.
¿Qué religión profesas?



3.2 Avistamiento de cóndores

15 estudiantes dicen haber visto cóndores y 13 no han visto todavía. De los 15, 9 respondieron dónde los habían visto, siendo 3 en Putre, 3 en Socoroma (2 de ellos habían vivido ahí), 2 en los alrededores inmediatos de Putre (Jurasi y Lluscuma) y 1 en Chungará. Es decir, todos en una extensión de no más de 15 kilómetros en línea recta en el mismo valle.

24 niños consideran que es raro ver cóndores y tan sólo 4 aseveran que es común verlos (contradictoriamente uno de estos 4 no ha visto cóndores y ha residido 9 de sus 12 años en Arica).

Figura 19.
¿Has visto cóndores en la región?

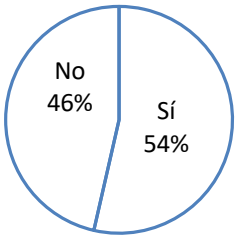
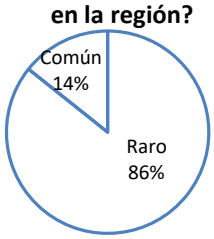


Figura 20.
¿Es común o raro ver cóndores en la región?



3.3. Ecología e Identificación

Notoriamente los niños encuestados no tienen claridad de cómo identificar un cóndor por edad o sexo según su collar, posiblemente el símbolo más fácilmente reconocible a la distancia. Al preguntarles por qué tipo de cóndor es el que tiene collar blanco, 15 respondieron, 9 de ellos dijeron que las hembras y 6 de ellos los machos. La respuesta correcta era los *Adultos*, que ningún niño marcó.

Con respecto a de qué tipo de alimento consumen los cóndores, 22 de las 27 respuestas acertaron en carroña y 5 dijeron que comían animales vivos. Si bien es recurrente escuchar relatos de pastores que han visto cómo los cóndores se alimentan de pequeñas presas vivas, en esta pregunta no se permitía escoger más de una opción, por lo que *Carroña* era la correcta.

Figura 21.
¿Qué clase de cóndor tiene collar blanco?

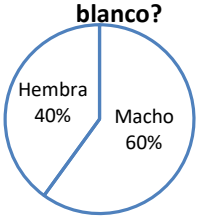
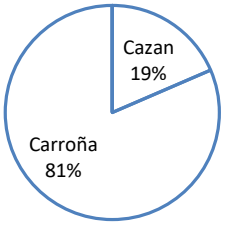


Figura 22.
¿De qué se alimentan los cóndores?



3.4. Importancia personal del cóndor

En las disciplinas ligadas a la conservación de la naturaleza es amplio el debate sobre los principales criterios para distribuir los escasos recursos que se destinan a esta tarea. Parte de ello es el concepto de *especies bandera*, que son tales pues por ciertos atributos son utilizados por los gestionadores de conservación como símbolo, con algunas importantes contradicciones posibles. En general son *especies carismáticas* pues son receptores de atributos agradables por la población. El cóndor es un caso ejemplar. En este sentido, se les preguntó a los niños su opinión sobre la belleza del cóndor en una escala de 1 a 10, donde 10 es más bello. Con un promedio de 6,25, el 50% de los estudiantes lo valoró dentro de 1 a 5 y la otra mitad entre 1 y 10.

En cuanto a cuán importante es el cóndor para ellos en la misma escala, 20 estudiantes lo calificaron en el grupo de 6 a 10 y 8 en el grupo 1 a 5, siendo solamente 1 el que no lo considera importante y 5 que lo consideran medianamente importante (nota 5).

Figura 23.
Frecuencia de calificación de la belleza del cóndor

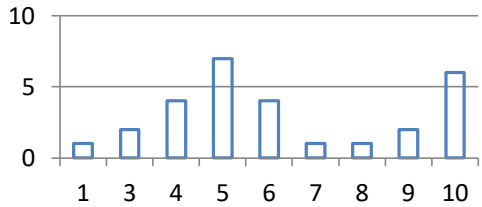
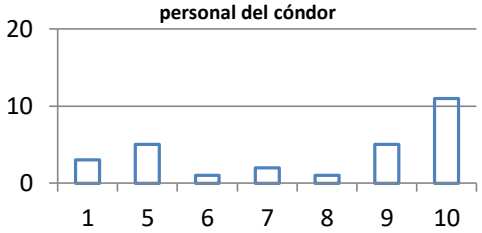


Figura 24.
Frecuencia de calificación de la importancia personal del cóndor



Con estos resultados es posible aventurarse a interpretar que la alta calificación a la importancia del cóndor, no necesariamente depende de que sea percibido como un animal bello y por lo tanto debe haber otra razón que le entregue tal importancia, probablemente ligada a la cultura local.

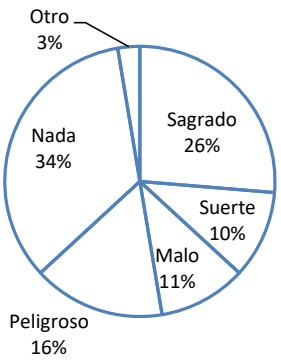
Con la pregunta sobre qué piensan al ver un cóndor, se busca reconocer tanto la apreciación personal como también la transmisión de conocimiento pues las opciones entregadas nacen a partir de las conversaciones del investigador con la comunidad. A

esta edad es muy probable que las opiniones de los estudiantes sea un reflejo de lo transmitido por su círculo social cercano.

En la siguiente pregunta los niños podían seleccionar más de una opción. Las opciones que hacen referencia a algún aspecto positivo, 10 estudiantes respondieron que les recuerda que es un animal sagrado y 4 que trae buena suerte. En los aspectos negativos, 4 niños piensan que puede suceder algo malo, 6 que es un animal peligroso y 2 especificaron que alguien va a morir. 13 niños aseguran que no piensan nada en especial. Es llamativo que los dos niños que dijeron que alguien va a morir habían vivido en Socoroma, principal lugar donde otros entrevistados hicieron el mismo comentario. Que este sea una creencia local es una aseveración a verificar.

Figura 25.

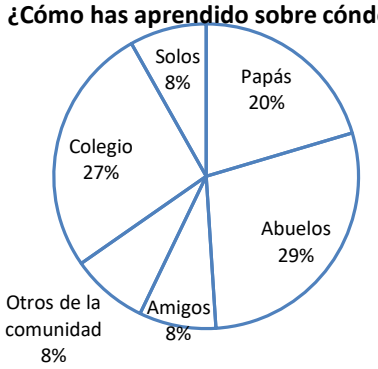
¿Qué piensas al ver un cóndor?



3.5. Transmisión de conocimiento

14 veces fue seleccionada la opción de que aprendieron sobre los cóndores a través de las enseñanzas de sus abuelos, 13 veces la opción del colegio, 10 veces la de los padres y 4 veces tanto la de amigos, la de otras personas de la comunidad y de haber aprendido solo. Con esto se confirma que los principales responsables del conocimiento sobre esta especie reside en la familia, seguidamente por el colegio. Es entonces en estos grupos donde se debe fortalecer la comunicación y mejorar la calidad del contenido.

Figura 26.
¿Cómo has aprendido sobre cóndores?



3.6. Conservación

La gran mayoría de los estudiantes está de acuerdo en que el cóndor debe ser una especie protegida, de las 26 respuestas 24 escogieron esta opción. También hay un gran consenso es que la conservación de esta especie es responsabilidad de todos, con 24 estudiantes eligiendo esta idea, 2 estudiantes creen que es responsabilidad de los niños, 2 que es de la gente de Arica, 1 de los adultos únicamente y 1 que nadie debiese protegerlos.

Al respecto de cuales son razones para conservar al cóndor (se permitía escoger más de una opción), 22 estudiantes manifestaron que por ser un símbolo patrio, 15 por ser parte de la historia e identidad andina, 5 por su belleza y un estudiante mantiene que no es necesario protegerlo. En análisis posteriores incluyendo los relatos de profesores y currículum escolar, se podría indagar del por qué el símbolo patrio es más importante que la identidad andina en un grupo donde tres cuartos de los estudiantes se identifican con el pueblo aimara.

Figura 27.
¿Debe ser una especie protegida?

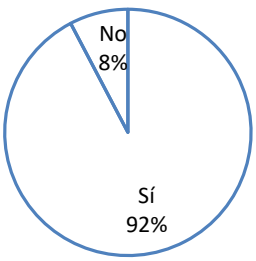
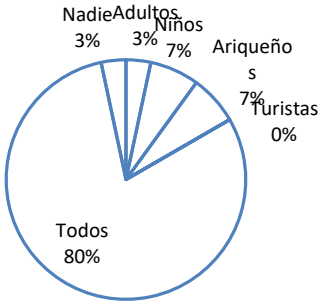


Figura 28.
¿Quiénes deben protegerlos?



3.7. Dibujos

Los estudiantes de 5° básico primero debieron responder la encuesta y seguidamente realizar los dibujos. Las introducciones a ambas actividades fueron breves y precisas, así tratando de evitar generar un sesgo en las respuestas o direccionando hacia algún resultado esperado. No se les mostraron imágenes del cóndor y solamente se les comentó la idea general de la investigación, sin ahondar en los objetivos esperados.

Los comentarios a continuación buscan informar a grandes rasgos al equipo investigador lo obtenido de esta parte del taller y mostrar los dibujos realizados (Anexo 6). Posteriormente con metodologías apropiadas y en detalle se hará un análisis cruzando con la información obtenida de la encuesta. En este análisis preliminar se pueden agrupar los dibujos de los niños en tres grandes temáticas, a saber: el cóndor en una leyenda local (5), el cóndor en su paisaje y actividad natural (7) y una experiencia personal con cóndores (5).

Los dibujos muestran al cóndor como un ave amable en situaciones generalmente tranquilas. Salvo en un caso, no hay indicios de conflictos o situaciones desagradables en las que se vea involucrado este animal.

a) El cóndor en su paisaje y actividad natural

Cinco de estos dibujos muestran al cóndor en actos de alimentación, ya sea buscando animales muertos, alimentándose o alimentando a sus crías. Salvo en un dibujo, se muestra una perspectiva del paisaje que resalta las montañas en el fondo, dejando en claro que es un ave de alturas y ese es su hábitat. De los dos dibujos que grafican a un adulto alimentando a sus polluelos, uno sitúa al nido en lo alto de un pino y el otro en una cavidad de la montaña. En este grupo la caracterización del cóndor es en general muy precisa, destacando características distintivas de la especie como el collar blanco, la cabeza calva y la cresta. Es común la presencia de otro animal como víctima y en un solo dibujo es presente una construcción humana, lo que parece ser una apacheta con una cruz encima.

b) Experiencia personal con el cóndor

El hábitat vuelve a estar plenamente representado por las montañas y el vuelo en las alturas. En los dibujos que se representa a la persona y el cóndor, estos mantienen una distancia prudente y no se equivoca la idea de que no se comparten espacios directos. En los otros dos dibujos no se muestra a la persona en la imagen, pero en el reverso de

la hoja donde se les pidió que contaran la situación del dibujo, explican que es una situación en que ellos eran participantes.

c) El cóndor en una leyenda local

En estos dibujos la idea de que las personas no comparten directamente con los cóndores se ve trastocada y aparecen interacciones, sobre todo la idea del rapto de un cóndor enamorado de una mujer joven. Cuatro de los cinco dibujos relatan esta historia, con diferentes matices, por ejemplo que el salvador de la joven puede ser un zorro o una persona. La idea de que un cóndor es capaz de raptar a una persona levantándola con sus patas es reafirmada por una de las estudiantes explícitamente en un texto al reverso del dibujo. De esta forma las leyendas locales cumplen el rol de educar a los niños convenciéndoles por medio de fuerzas ajenas a comportarse como los adultos necesitan que lo hagan. El caso de este dibujo y textos anexos es especialmente interesante, pues la niña comparte conocimiento tradicional compartido también por adultos de la zona, asevera que los cóndores traen muerte y que los cóndores de la zona norte son diferentes al resto. Será interesante analizar si algunos cóndores aquí representados han sido dibujados con menor dedicación por la temática del dibujo o por la manera de expresión del autor. Es necesario recalcar un dibujo que muestra una expresión agresiva, a diferencia de los dibujos de los otros temas.

4. Área de relevancia cultural: La Piedra del Cóndor.

La sistematización de espacios que pudiesen ser definidos como relevantes culturalmente relacionados al cóndor, al ser georreferenciados, muestran una variabilidad a tal magnitud que a través de las entrevistas personales no es posible identificar áreas comunes. Los espacios nombrados fueron definidos por los mismos entrevistados como forzosos o de baja relevancia cultural. Es decir, que ante la necesidad de tener que definir un espacio pudiesen obligarse a responder alguno, pero desde su percepción no habría un área específica. Más bien, se pueden identificar espacios amplios de avistamiento, como se indicó anteriormente, pero no tiene necesariamente un valor cultural asociado *per sé*. Es la presencia del cóndor el que entrega el valor, no el espacio en sí. Si los cóndores no están presentes, el área perdería ese valor ligado a la especie. Así, donde se evidencia la presencia de cóndores puede tornarse de alto valor, pero como se comentó anteriormente no se han identificado espacios específicos de avistamiento, más bien zonas generales.

A partir de las conversaciones y entrevistas sólo se puede fijar un espacio que implique relevancia cultural a modo grupal y relativamente conocido en gran parte del área de

estudio. La Piedra del Cóndor es la única manifestación de ocupación del espacio únicamente para relevar la imagen del cóndor en el área de estudio.

Esta es una tradición presente y de fuerte identidad local. En la ruta que une la costa de la comuna de Camarones con el poblado de Tignamar, cercano al límite comunal, se encuentra la Quebrada del Cóndor. Prácticamente ningún habitante del altiplano comentó sobre este valle, a diferencia de las recurrentes referencias por parte de los habitantes de la precordillera. Si bien en todos los visitados poblados del altiplano se nombró este espacio, la referencia no emerge como una de las ideas primeras relacionadas al cóndor, sino más bien surge en conversaciones dilatadas, demostrando que sí es parte del acervo colectivo precordillerano. Mayor fuerza se evidencia en los relatos de expositores cercanos a este espacio, indicando un sentido de localidad. En variadas ocasiones, y sobre todo por parte de habitantes de poblados relativamente lejanos, se mencionó a esta quebrada como un sitio de potencial avistamiento, a pesar de que nadie aseguró haber divisado cóndores cerca de este espacio, pero dado el nombre, se da por sentado que ahí deberían estar.

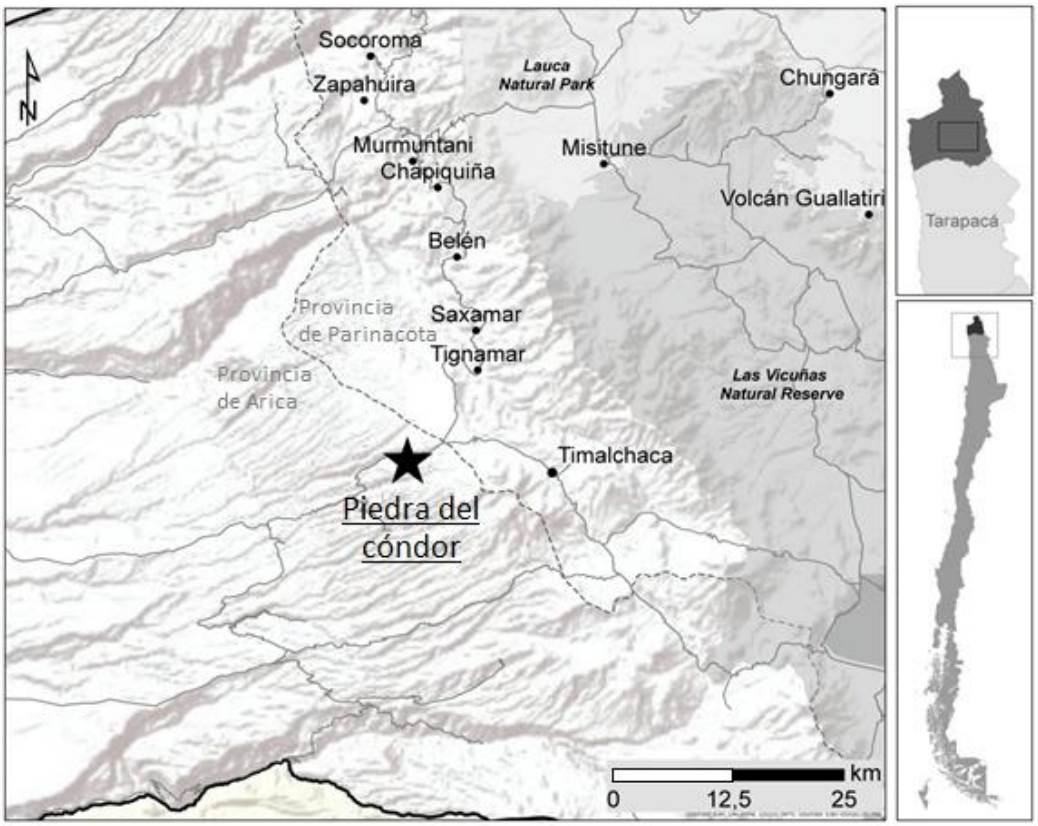


Figura 29. Ubicación de la Piedra el Cóndor, límite entre comuna de Putre y Camarones.
Fuente: Elaboración propia

Ciertamente, la Quebrada del Cóndor no tiene ese nombre por la presencia de estas aves en el lugar, sino por la existencia de la Piedra del Cóndor, a un costado de la

carretera en el fondo del valle. Con identidad propia, su existencia se describe de acuerdo a la impresión que causa.

Al costado del lecho de un riachuelo alimentado únicamente en época estival, cuando las lluvias proliferan en el altiplano y descienden hacia el desierto absoluto, se encuentra el lugar de mayor simbolismo para el cóndor andino identificado en esta investigación. En una quebrada angosta, de paredes prácticamente verticales, la erosión eólica ha creado infinitas cavidades de distinto tamaño en la roca. Desde pequeñas depresiones hasta cuevas con evidente uso intermitente, el paisaje encajonado dificulta el encuentro con esta escultura natural. Solamente en base a referencias orales y sin ninguna señalética que la evidencie, el cóndor de piedra permanece oculto para los vehículos que transitan a altas velocidades en la ruta zigzagueante. A diferencia de los cóndores de pluma, carne y hueso, este abre sus alas en el fondo del lecho, bajo el nivel de la calle. Para llegar a él, una pequeña huella desciende en diagonal desde la carretera al altar.

Su figura indica inequívocamente a un cóndor, sin necesidad de forzar la imaginación, incluso su tamaño se asemeja al de esta ave cuando quiere emprender el vuelo o simplemente estirar sus alas al viento (Figura 30). Sin duda la señal para descifrar que este espacio es el ceremonial comentado reiteradamente, más que su forma, son los remanentes de una celebración humana, los rastros de que en ese espacio hubo personas celebrando y de ello quedan, lo que podríamos llamar residuos en otro momento, ofrendas rituales. Un conjunto de latas de cervezas y botellas de vino rodean a la escultura, sobre ella cuelgan serpentinas. A medida que el visitante se acerca y abre sus sentidos para conocerle, aparecen detalles que profundizan el entendimiento de la experiencia ritual que ahí se vive.

La escultura, de origen natural posiblemente producto de la erosión eólica y fluvial, asemeja a un cóndor abriendo sus alas, ambas extremidades se encuentran semi extendidas. La cabeza del animal es sostenida por un cuello largo y curvo, propio de los buitres. Bajo el cuello, desde la base de la estatua emerge una roca que sirve de mesa, donde se depositan ofrendas. Los visitantes han colgado en su cuello una bufanda blanca de las que se usan en los trajes formales en carnaval, asimilando el collar de plumas característico de la especie (Figura 31). Rodeado de serpentinas de colores, cuelga también un peluche de un payaso (probablemente símbolo del carnaval) y un bolso tradicional tejido, una *chuspa*. Dentro de ella se encuentran varios billetes de mil pesos, está prácticamente llena, y en el fondo hojas secas de coca (Figura 32). Sobre

la “mesa”, la piedra de ofrendas, principalmente monedas entre challa[23] y latas vacías de cerveza. Resulta particularmente llamativo que entre las monedas se encuentren algunas extranjeras y otras nacionales, ya fuera de circulación. Evidentemente guardados para esta ocasión, pues en ellos figura un cóndor, símbolo nacional de Chile (Figura 33).

La Piedra del Cóndor es visitada para la festividad de la Virgen de los Remedios de Timalchaca, cuya fecha más importante es el ocho de diciembre. Timalchaca se encuentra en el camino que une Tignamar con Surire, es decir cercano al límite sur de la región de Arica y Parinacota, en ascensión por la precordillera hacia el altiplano. Prácticamente despoblado, ocupa un área de cuatro por tres manzanas, rodeando el espacio central y razón de ser del poblado, la iglesia y la explanada que frente a ella se extiende. Las pequeñas casas de adobe y sobre todo de color blanco solamente se ocupan en tiempos de esta festividad, momento en que el poblado se llena de música y feligreses danzantes.

Los devotos definen sus raíces familiares en Tignamar, pero en general han fijado su residencia en Arica. Cerca de una decena de grupos de bailarines y sus respectivas bandas hacen cita para venerar a la imagen, pero de ellos solamente uno se detiene cada año frente a la figura del cóndor de piedra. La Compañía N°1 de Tignamar dice que al ser la más antigua son, por tanto, quienes mantienen la tradición de manera más fiel. Durante el desarrollo de la festividad se generan instancias de camaradería, como el proceso de instalación de músicos, bailarines y familiares en sus moradas temporales, la preparación del almuerzo, el almuerzo mismo y el posterior esparcimiento compartiendo cerveza y pintatani, el vino local producido en Codpa, comuna de Camarones. En cada uno de esos momentos se abrieron instancias para conversar y entrevistar a los participantes de este y otros conjuntos.

[23] Papel picado de colores que se lanza al aire en instancias festivas.

Figura 30. Piedra del Cóndor, Ruta A-31. Comuna de Camarones e imagen referencial.
Fotografía: Andrés Jacques Coper

De los entrevistados, en general todas las agrupaciones tienen una relación familiar con el poblado de Tignamar, desde donde nace la devoción a la Virgen. Se consideran en su mayoría aimara, o ligados a esta etnia como herederos más que como representantes. Así mismo es con los integrantes de la Compañía N°1, teniendo sobre todo un lazo familiar o de amistad cercana. Siendo habitantes actuales de Arica, viajan con cierta regularidad a Tignamar, sobre todo para las festividades tradicionales. Para los presentes, los hitos de esta fecha en particular son al alba subir, algunos de ellos arrodillados, el cerro coronado por la cruz de la festividad y rendir pleitesía a la imagen de la Virgen de los Remedios en la iglesia de Timalchaca. Por su parte, el rito de detenerse en la ruta a *challar* la Piedra del Cóndor no fue una mención propia, sino que fue necesario preguntar por este acto para que fuese indicado como un hito. Este proceso es la tónica en las conversaciones y entrevistas en relación al cóndor. La idea de situar en él atributos sagrados no es presentada desde un comienzo, sino que se construye en el transcurso de la conversación.

El mecanismo de acercamiento a los entrevistados fue progresivo, primero a nivel individual y finalmente grupal, primero de manera informal y al final como entrevistados formales de un documental sobre el pueblo aimara y su cosmovisión, con el cóndor como hilo conductor[24]. En un principio en las entrevistas personales, las apreciaciones sobre el cóndor fueron relativamente generales y no presentaron un vínculo simbólico de la herencia cultural aimara, sino más bien solamente como un elemento relevante del paisaje andino. Fue comentado como un componente lejano pero con cierta importancia relativa mayor en comparación a los otros animales. Los vínculos que se manifestaron fueron escasos, sin presentarse algunas de las historias o creencias antes expuestas, pues como habitantes de Arica no tienen espacios y momentos de relación con esta ave.

La perspectiva es diferente cuando la entrevista es grupal. Después de unos comentarios sobre la necesidad de relevar la identidad aimara como posición de orgullo, de forma explosiva la apreciación y vínculo con el cóndor se envolvieron de sacralidad, herencia e identidad. A partir de este momento el cóndor fue elevado a una categoría superior, desde un ave relevante en el paisaje hacia un ícono de la cosmovisión aimara, parte esencial de la identidad de los pueblos andinos. Fue necesario un impulso interno para desencadenar en el grupo una afirmación colectiva de reforzamiento identitario.

---

[24] Durante esta investigación se apoyó en espacios puntuales la realización del documental "La Ruta del Cóndor", aún en proceso de grabación y edición. Director y guionista Cristóbal Muñoz Albónico.

Sobre el ritual en la Piedra del Cóndor, los presentes manifestaron que no necesariamente tiene un fundamento más acabado que realizarlo porque antes se ha realizado. En este sentido, es tradición señalarle respeto a la representación del cóndor y se hará de nuevo solamente porque hay que hacerlo. En este sentido, este cóndor de piedra propicia una práctica que no necesariamente retrotrae a los actores del presente al vínculo que pueden haber tenido sus antepasados con el cóndor, sino que relaciona a los presentes directamente con los ancestros, sin revivir el ideario del cóndor y menos a la especie.

En otra instancia, fuera de la festividad religiosa, fue entrevistado un habitante de Tignamar que ha sido parte también de la Compañía N° 1 y se encuentra en el presente ligado a ella. Es de la tercera edad y se define aimara. Como partícipe de aquella festividad, y por lo tanto de la *challa* a la Piedra del Cóndor, señala que es necesario destacar que hay una diferencia sustancial entre la veneración a la Virgen y el presentarle respetos a la Piedra del Cóndor, siendo esta una tradición menor. Así mismo, estima que es necesario asumir que la tradición de la Piedra del Cóndor no se debe ligar al ave en sí misma, ni a una demostración directa de la cosmovisión aimara. En sus palabras, lo que se celebra es *la imagen del cóndor, pero no el cóndor.* Es más bien una manifestación de una tradición que pudo haber tenido un sentido con la especie, pero que en el presente no la tiene.

A través de dilatadas conversaciones puede rescatarse la idea de que el cóndor en sí mismo no es el relevante en esta ocasión, podría serlo su imagen, pero se encuentra desdibujada y lejana. Es cercano únicamente como una piedra inerte, llena de colores y vida en un punto discreto del calendario.

Figura 31. Detalle de cabeza y cuello de la Piedra del Cóndor
Fotografía: Andrés Jacques Coper

Figura 32. Detalle de billetes de mil pesos en *chuspa*
Fotografía: Andrés Jacques Coper

Figura 33. Monedas chilenas fuera de circulación con imágenes de cóndores.
Fotografía: Andrés Jacques Coper

5. Propuesta de Conservación

Sobre la base de los antecedentes expuestos en esta investigación, se estima que una propuesta de conservación debe considerar la perspectiva de *conservación simbiótica* antes presentada. Este es un enfoque que perfila como objeto/sujeto de conservación a la relación cultural de las comunidades locales tradicionales con la especie de interés. Mediante este esfuerzo se evidencia e impulsa la relevancia de la especie para la comunidad a través de su propio conocimiento o sabiduría y con ello la preocupación en la especie y su hábitat.

La situación expuesta de las entidades públicas que podrían estar relacionadas en esta labor ha demostrado no ser suficiente para asegurar el éxito de esta propuesta. Si bien todas cumplen roles fundamentales, lo necesario es la sumatoria de las acciones bajo un mismo propósito.

En tanto CONAF ha de restringir su ámbito de acción a las áreas silvestres protegidas del Estado y eventualmente puede apoyar acciones de educación ambiental, pero limitado principalmente por la escasez de recursos versus la magnitud de labores a

realizar. Por su parte SAG e INDAP centran sus labores en los ámbitos productivos y de fiscalización. Dado el contacto permanente con la comunidad que su labor requiere, ambas pueden funcionar como fuente de información para determinar el éxito de las medidas de conservación y la pertinencia de estas, sobre todo tratándose de una especie con registros de conflictos en la producción. La SEREMI de Medioambiente funciona como un ente catalizador de procesos, dispuesto a apoyar la generación de productos políticos y vinculación con otras entidades públicas y privadas. En tanto la SEREMI de Educación es quien puede expandir los lazos culturales mediante su relación directa con las comunidades locales a través del Programa de Educación Intercultural Bilingüe. Esta entidad permite el flujo de información bidireccional, tanto desde el nivel central hacia las comunidades, como también informando e integrando el conocimiento de las comunidades en el nivel central.

Entonces la entidad que parece faltar en el proceso en quien genera la necesidad de las acciones estableciendo esta temática en el debate público y logre a mediano plazo articular y apoyar las instituciones que cumplen con su labor sectorial. El PPCA cumple con estas premisas pues, conjuga instituciones públicas y privadas con interés en la especie (Zoológico Nacional, Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá entre otras), ha realizado un trabajo ya de articulación de instituciones también público y privadas (Fundación para la Superación de Pobreza, SEREMI Medioambiente, CONAF), ha promovido y desarrollado investigación científica y ha procurado compartirla con las comunidades locales. No obstante presenta una gran debilidad que no permite asegurar un trabajo continuo. Siendo articulada por el Zoológico Nacional en Santiago de Chile no es capaz de responder con fluidez a las dinámicas territoriales ni de desarrollar en corto plazo acciones directas, más bien puede funcionar desde la planificación de hitos concretos.

Los importantes avances que ha generado el PPCA en la región de Arica y Parinacota son una base de diagnóstico que debe avanzar hacia la acción permanente dentro de las dinámicas territoriales, las relaciones interinstitucionales y la cotidianidad de las comunidades locales.

Por tanto, se propone que se genere un núcleo regional del PCCA o una entidad distinta que se relacione con él, como puede ser una ONG o Fundación. Esta debería seguir las siguientes recomendaciones:

- **Permanencia espacial y temporal**: Ha de tener sede en la región de Arica y Parinacota, ya sea en Putre, en tanto capital comunal y principal centro poblado de la provincia y sede de los servicios públicos, o en Arica, cercano a las

universidades y capital regional. A la vez, debe proyectar su trabajo a mediano y largo plazo para hacer seguimiento de las acciones proyectadas.

- **Proponer zonificaciones espaciales y temporales:** Tiene primordial relevancia aunar conocimiento científico sobre la distribución de la especie y sus principales áreas de ocupación (entendiendo la variabilidad estacional) y la sabiduría local para definir el uso de áreas sensibles a la conservación del cóndor. Entre ellas pueden de destacar áreas de exclusión a visitantes, miradores, lugares de relevancia cultural, entre otras.
- **Articular instituciones**: Como se ha demostrado, existe una serie de instituciones que ya realiza labores sectoriales pertinentes y es necesario generar sinergia en vez de actuar desde la independencia. Las instituciones no han de ser únicamente los servicios públicos, sino que también se ha de integrar privados como Fundación para la Superación de la Pobreza, clave por su despliegue territorial contacto con las comunidades locales. Así mismo, se han de integrar las agrupaciones de la comunidad local, pues cuentan con la validación social y participación de los habitantes locales.
- **Participación de las comunidades:** Desde una perspectiva biocultural, la conservación de la naturaleza no puede prescindir de las comunidades locales pues son quienes ocupan en espacio y dan sentido cultural al territorio. Preferentemente las iniciativas de conservación deberían surgir desde estas comunidades. Así mismo el énfasis cultural no puede ser determinado por una entidad externa pues son los habitantes locales quienes definen la proyección de su patrimonio.
- **Investigación permanente en ecología y cultura:** Los resultados de investigaciones como esta y otras desarrolladas por el PCCA sirven como base de un diagnóstico y proposición para la acción venidera. Son primeras investigaciones que debiesen ser el puntapié inicial para que otras amplíen y especifiquen el conocimiento según la planificación de conservación que se estime conveniente. Las investigaciones deben considerar un enfoque interdisciplinario, integrando conocimiento desde las diversas proposiciones teóricas y metodológicas.
- **Generar propuestas:** Más allá de la investigación, se requieren propuestas activas que se implementen en el territorio y sean efectivas en los plazos definidos. Estas propuestas deben considerar tanto ecología como cultural. Como base esto es:

  a) Promover el diálogo intergeneracional de la comunidad tradicional

  b) Promover la conservación legal del patrimonio cultural material e inmaterial

c) Promover la protección de áreas ecológicamente relevantes del hábitat del cóndor andino

- **Divulgación:** El proceso en que se recopila la información, esta misma y su análisis han de ser compartidos tanto con la comunidad científica como con la sociedad toda. Los mecanismos de divulgación han de ser tan diversos como la sociedad es (libros infantiles, guías para turistas, material audiovisual, señalización de senderos).

VII. DISCUSIÓN

Palma (1983) ha definido al cóndor andino como una especie mítica y sagrada para las sociedades tradicionales sudamericanas, no sólo presentes sino que en una perspectiva histórica. Gordillo (2000) y Vargas-Clavijo y Costa (2008) complementan esta perspectiva con ejemplo territoriales específicos, ejercicio que realiza Montealegre (2007) para el caso específico chileno. Realizando cada uno una recopilación contundente en conjunto representan una mínima parte de las manifestaciones que esta ave tiene y ha tenido en el continente sudamericano. Esto ha llevado a Ibarra et al. (2012) a definir al cóndor andino como una *especie biocultural clave* a nivel sudamericano. Salvo Palma (1983) que se basa en parte en un trabajo etnográfico, en general estas publicaciones son fruto de recopilación bibliográfica y evidencia escrita, de completa pertinencia a la escala trabajada. Esta investigación pretende aportar desde una experiencia etnográfica, por lo que las conclusiones aquí expresadas responden a las dinámicas restringidas en tiempo y espacio.

Se cuestiona la pertinencia de identificar al cóndor andino como una especie biocultural clave en la cultura aimara contemporánea, pues se conocen algunas bases sociales que complejizan tal determinación. A la vez, se reconoce que eventualmente puede haber tenido un carácter más predominante, sobre todo a la luz de los ejemplos entregados por Ibarra et al (2012), entre otros, en referencia a las sociedades tiwanaku, inka y aimara prehispánicas.

Tal como es expuesto por Maffi (2008) y Pretty et al (2009) las sociedades tradicionales poseen un conocimiento ecológico tradicional (CET) que es modificable según dinámicas internas y permeable a las influencias externas en la interacción permanente con otras culturas y cambios en el medio (sistemas socio-ecológicos). El cambio es gradual y de afección diferenciada en el CET, con magnitudes particulares en los dominios culturales reconocidos por Ibarra et al (2012). Siguiendo las propuestas de los autores, las sociedades dominantes logran influir en el CET local, a veces desintegrándolo sin que pueda ser transmitido y otras veces suplantado por el conocimiento moderno. En como ocurre en la relación humano-animal de esta investigación, la evidencia muestra que una sociedad tradicional ve afectado su CET por la presión cultural correspondiente a la integración (a veces forzosa) de culturas predominantes.

La tendencia reconocida en esta investigación sigue en parte la homogenización cultural de la diversidad biocultural que expresan Maffi (2001), Rozzi et al (2003); The Conservation Measures Partnership (2005) y Pretty et al (2009). Como asevera Turner

et al (2000) las principales causas se pueden explicar por el desarrollo económico acelerado y la imposición de sistemas educacionales coercitivos. No obstante se ha de ser justo en la magnitud de la aseveración, puesto que la cultura aimara local mantiene una identidad propia que es reforzada hoy en día también por las antes fuerzas dominantes e incluso coercitivas. Desde fuera del territorio local se generan expectativas y acciones que incentivan la permanencia de esta cultura. Sobre todo con la formación de ciertas elites aimara urbanas que han utilizado la historia de opresión como estímulo para recalcar su identidad ancestral Albó (2000). Siguiendo al autor, la reciente historia aimara en el país (diferente de la sucedida en Perú y Bolivia y a su vez entre ellos), ha marcado un punto de quiebre con el término de la dictadura cívico-militar en 1990. En sus palabras, no es un cambio global en toda la tendencia anterior, pero suficientemente significativo para identificar en ella una revalorización de la identidad aimara.

A nivel local Grebe (1984) y Magaña (2006) entregan referencias etnográficas de la expresión aimara sobre el cóndor andino, en la vecina Región de Tarapacá, específicamente en la comunidad de Isluga. Las expresiones por ellos comentadas no fueron reconocidas en el territorio y en el tiempo del desarrollo de esta investigación, empero se registraron referencias sobre su existencia en un pasado cercano. Sin evidencia material de ello, se comentó la usanza de cóndores embalsamados para uso ritual y de exhibición a nivel familiar. Expresiones locales como las comentadas por Castro (1986) y Castro y Rottmann (2016) sobre usos con fines medicinales del cuerpo de los cóndores, específicamente del plumaje y carne, sí fueron comentadas por habitantes locales. Si bien no se reconoció su uso hoy en día, habitantes aimara del altiplano tuvieron relación con estas prácticas, principalmente durante su infancia.

VIII. Conclusiones

Cualquier propuesta de conservación del cóndor andino en la región de Arica y Parinacota debiese considerar la relación presente e histórica de la comunidad local para conseguir un apoyo generalizado. En primera instancia es necesario recalcar que esta especie es relacionada por los habitantes locales, independiente de origen cultural, como un símbolo importante en la cultura aimara. Por tanto, cualquier efecto sobre el cóndor andino o manipulación de su hábitat será mediado por esta percepción y las reacciones se relacionarán con ello.

Ahora bien, no obstante es innegable que el cóndor es simbólico para los habitantes locales, esto no quiere decir que aquel símbolo sea compartido de manera homogénea ni que exista claridad en lo que ese símbolo significa. En gran parte de la población existe una idea general, una percepción de mayor importancia relativa, sin estar ligada a un discurso de evidente apropiación personal y social. En gran medida esto puede ser entendido por procesos sociales, culturales y territoriales que han afectado a la cultura aimara local, que como se ha dicho, es la referencia a la concepción simbólica del cóndor en el área de estudio.

La combinación de los procesos de chilenización, migración y propagación de las iglesias evangélicas ha modificado la cultura local, sobre todo a la tradición aimara[25]. Atendiendo a la influencia de estos procesos sociales, territoriales y demográficos en la población local, se pueden comprender las manifestaciones culturales locales como un resultado dinámico, que no ha alcanzado una forma definitiva, ni podría hacerlo. Lo que significa el cóndor andino hoy en día ha cambiado respecto a un pasado reciente y puede hacerlo en el futuro. Tales definiciones pueden provenir desde dentro como desde fuera de la comunidad. Esta afirmación es relevante cuando se propone la conservación como propósito, puesto que incluye entender una imagen objetivo por la que trabajar. Si ecológicamente puede ser debatible, culturalmente implica consideraciones éticas mayores.

En ese sentido, la variación es posible y un proyecto de conservación de la naturaleza puede influir en ello. Las acciones de conservación deseables deben ser consideradas y definidas por la comunidad, en tanto son ellos quienes viven (y son) la cultura. Es necesario evitar imponer una imagen cultural que no es la que la comunidad desea.

[25]Es necesario recalcar que el acercamiento a los procesos que afectan la cultura local se entiende desde su relación con el cóndor andino y puede por lo tanto no explicar otras manifestaciones culturales

Respecto al cóndor, por lo menos han de conjugar las vertientes aimara, chilena y evangélica.

Esta investigación se desarrolla en un proceso de cambio evidente, pareciera ser un punto de inflexión. La chilenización ha fragmentado el conocimiento de la tradición aimara, se mantienen retazos en la memoria de algunos pocos. La migración ha generado una distribución etaria en el área de estudio con predominancia de la tercera edad y la transmisión de ese poco conocimiento ligada a la especie es difícil de lograr. Las iglesias evangélicas se presentan restrictivas con las tradiciones aimara en general, pero emergen ciertas situaciones ante las que son ambiguas. De mantenerse la tendencia, en un futuro cercano las pocas manifestaciones culturales que involucran esta especie se habrán reducido a una imagen incluso más difusa. No obstante, reconociendo la restricción tajante que se impone en su discurso evangelizado, estos creyentes valoran la permanencia de dominios culturales que pueden ser útiles identificar para apoyar la conservación simbiótica cóndor-aimara. La realización de cultos en lengua aimara posibilita la promoción de parte de la cultura que se encuentra inserta en el lenguaje. Así mismo, manifestaciones artísticas que expresen el paisaje andino pueden permitir mantener al cóndor como una imagen perenne en el imaginario colectivo.

En definitiva, estos procesos sociales afectan la cultura de manera diferenciada, influyendo en sus dominios culturales heterogéneamente. Algunas tradiciones permanecen, otras se intensifican y algunas, como la identidad tradicional del cóndor, no alcanzan la fuerza para proyectarse al futuro con la integridad del pasado. La permanencia de cierta sección de la cultura depende de la adaptabilidad de los dominios culturales en que se presenta al nuevo contexto de relación de la comunidad con su entorno y entre las partes que lo componen.

En el sentido de esta investigación, la permanencia de la identidad tradicional del cóndor andino en la cultura aimara actual depende de que los dominios culturales en que está presente sean concordantes con la influencia externa en la comunidad y los procesos internos de esta comunidad. Ejemplo de ello es que la manifestación artística (arte como dominio cultural) está presenta y es promovida, puesto que no interfiere con el dinamismo y la adaptación cultural. Por tanto, una estrategia de conservación biocultural pudiese basarse en la representación gráfica del cóndor ligado a simbolismos aimara que la comunidad quisiese promover, en tanto sea un apoyo a la promoción de la conservación de la especie. Por su parte, la utilización del cóndor en medicina no es compatible con las presiones normativas, ni en las manifestaciones rituales, puesto que

las vertientes religiosas presentes lo distancian y la protección legal impide su intervención. Si bien estas prácticas esta prohibidas, la transmisión de ese conocimiento no está penada por ley y se pueden generar los espacios para que fluya la comunicación intergeneracional.

La conjunción de dominios culturales en que esté presente el cóndor y haya permeado los filtros de la historia emergen como una herramienta útil sobre los que se puede trabajar, reconociendo el solapamiento o relación intrínseca entre dominios. Los nombrados por Ibarra y colaboradores (2012) son: religión, mito, arte, ritual, política, ciencia, tecnología, economía, costumbres, lenguaje y el sentido de pertenencia. Cada uno como unidad no existe independientemente, más bien se alimentan recíprocamente. Ejemplos simples son economía-política, religión-ritual-arte, mito-sentido de pertenencia y ciencia-tecnología. Relaciones a veces menos evidentes, pero de gran utilidad en conservación simbiótica pueden ser ciencia-arte- política, economía-costumbres-ritual o ciencia-mito-sentido de pertenencia. Una fórmula puede ser la generación de espacios de diálogo intergeneracional en ambientes de avistamiento de cóndores, donde los estudiantes aprendan sobre la biología y ecología de la especie a la vez que generaciones mayores trasmiten su conocimiento. El conocimiento científico podría reforzar la valoración de la especie, que sería relacionada por lo estudiantes a una expresión cultural en un ambiente valorado como propio.

Teniendo en cuenta lo antes expuesto, como resultado de esta investigación se propone que actualmente el cóndor andino no se podría entender como una *especie biocultural clave* en los límites actuales, espaciales y temporales, de la cultura local. Innegablemente es una especie icónica, de profundo valor simbólico personal y social, pero entendiendo la cultura local, sobre todo aimara, como se presenta hoy en día, no es una especie que alcance una compenetración tal que regule la identidad local. Está presente en dominios y manifestaciones culturales relevantes definidos por la literatura como “requisito” de esta categoría, pero no modula de forma sustancial la existencia de la cultura. La población aimara se percibe a sí misma como tal a pesar de que la presencia de esta especie se desvanezca del cotidiano. Siendo una sociedad principalmente ganadera y también agrícola, hoy en día la relevancia está puesta en otras manifestaciones culturales que les definen mejor.

Existe un conjunto no articulado de información en la población local que puede reconocerse como conocimiento ecológico tradicional sobre el cóndor andino. Se reconocen algunas creencias (kosmos), conocimientos (corpus) y prácticas productivas (praxis), pero en retazos más parecidos a relictos que a una formación continua. Las

aquí presentadas son las bases para una *conservación simbiótica*, todavía posible y, desde la perspectiva de esta investigación, necesaria. El diagnóstico realizado permite vislumbrar un pronóstico complejo pero con esperanzas. Existen bases institucionales y sociales con las que articular acciones, a la vez que el cóndor andino es una especie carismática que causa interés en la población general. Por ello, conformar un equipo de trabajo por la conservación de esta especie a nivel local requiere de un esfuerzo que puede lograr grandes frutos a mediano plazo.

IX. Bibliografía

Aguirre, C., & Mondaca, C. (2011). Estado nacional y comunidad andina. Disciplinamiento y articulación social en Arica, 1880-1929. *Historia*, *1*(44), 5–50.

Albó, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Peru y Chile. *Estudios Atacameños*, *19*, 43–73.

Albuquerque, U. P., Silva, J. S., Campos, J. L. A., Sousa, R. S., Silva, T. C., & Alves, R. R. N. (2013). The current status of ethnobiological research in Latin America: Gaps and perspectives. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *9*(1), 72

Albuquerque, U. P. (1988). La importancia de los estudios etnobiológicos para establecimiento de estrategias de manejo y conservación en las florestas tropicales. *Biotemas*.

Bailly, A. S. (1989). Lo imaginario espacial y la geografía. En defensa de la geografía de las representaciones. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, *9*, 11–20.

Barreau, A., Ibarra, J. T., Wyndham, F. S., Rojas, A., & Kozak, R. A. (2016). *How can we teach our children if we cannot access the forest?* Generational Change in Mapuche Knowledge of Wild Edible Plants in Andean Temperate Ecosystems of Chile. *Journal of Ethnobiology*, *36*(2), 412–432

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Berkes, F. (2001). Religious traditions and biodiversity. En S. A. Levin (Ed.), *Encyclopedia of Biodiversity* (pp. 109–120). Academic Press.

Berkes, F., Folke, C., & Colding, J. (2000). Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications*, *10*(5), 1251–1262.

BirdLife International. (2000). *Threatened Birds of the World. The official source for birds on the IUCN Red List*. Barcelona, España: Lynx Ediciones.

BirdLife International. (2017). Vultur gryphus, Andean Condor. *The UICN Red List of Threatened Species*.

Borrini-Feyerabend, G., Dudley, N., Jaeger, T., Lassen, B., Pathak Broome, N., Phillips, A., & Sandwith, T. (2013). *Governance of Protected Areas: From understanding to action.Best Practice Protected Area Guideline*. (p. 124).

Bourdieu, P. (1963). La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique. *Sociologie du travail*, *1*, 24–44.

Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: HISBOL-IFEA.

Bozzano, H. (2000). *Territorios reales-territorios pensados,-territorios posibles: aportes para una teoría territorial del ambiente*. (E. Editorial, Ed.). Buenos Aires.

Callicott, J. B. (1994). *Earth's insights a survey of ecological ethics from the mediterranean basin to the australian outback*. University of California Press.

Casagrande, D. G. (2002). *Ecology, cognition, and cultural transmission of tzeltal maya medicinal plant knowledge*. University of Georgia.

Castells, M. (1972). *La cuestion urbana*. México D.F.: SIGLO XXI.

Castro, V. (2009). *De Idolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur* (Colección). Santiago de Chile: Ediciones de la dirección de bibliotecas, archivos y museos.

Castro, V. (1986). An approach to the andean ethnozoology: Toconce. En *Cultural Attitudes to Animals including Birds, Fish and Invertebrates* (Vol. 2, p. 14). Londres, Reino Unido: Allen & Unwin.

Castro, V., & Rottman, J. (2016). Aspectos de la etno-ornitología de la provincia de El Loa, norte de Chile. *Revista Chilena de Ornitología*, *22*(1), 1–15.

Castro, V. (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz Editores.

Cerna, C., & Samit, S. (2013). *Migración interna rural-urbana, movilidad y redes sociales translocales de las comunidades aymara del extremo norte de Chile. Algunos antecedentes etnográficos desde la región de Arica y Parinacota*. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas Letras Facultad de Filosofía Universidad de Buenos Aires.

Chapin, M. (s. f.). A challenge to conservationist. *Worldwatch*, *November/D*, 17–31.

Chipana, C. (1986). La identidad étnica de los Aymaras en Arica. *Revista Chungará*, (16–17), 251–261.

Choque, C. (2012). *"Se van los peruanos... los más testarudos se quedan": La memoria y olvido de la chilenización en el pueblo de Socoroma*. Pontificia Universidad Católica de Perú.

Cocks, A. M. L., & Dold, A. P. (2006). Cultural significance of biodiversity : the role of medicinal plants in urban african cultural practices in the Eastern Cape , South Africa. *Journal of Ethnobiology*, *26*(1), 60–81.

Cocks, M. (2006). Biocultural diversity: Moving beyond the realm of "indigenous" and "local" people. *Human Ecology*, *34*(2), 185–200.

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígena. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile.

de Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

del Hoyo, J., Elliott, A., & Jordi, S. (Eds.). (1994). *Handbook of the Birds of the World – Volume 2*.

Denevan, W. M. (1992). The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, *82*(3), 369–385.

Descola, P. (1996). *La selva culta* (2ªed.). Quito: Abya-Yala.

Descola, P., & Pálsson, G. (Eds.). (2001). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. Mexico D.F.: SIGLO XXI.

Di Méo, G. (1991). *L'Homme, la Société, l'Espace*. Paris: Anthropos.

Díaz Araya, A., & Tapia Ladino, M. (2013). Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX. Un recuento histórico. *Atenea (Concepc.)*, (507), 181–196.

Echeverría, R., & Guzmán, P. (2009). *Resignificación de la identidad aymara en el contexto económico actual de la Zona de Arica*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Ellen, R. F. (2006). Local knowledge and management of sago palm (*Metroxylon sagu* Rottboell) diversity in South Central Seram, Maluku, eastern Indonesia. *Journal of Ethnobiology*, *26*(2), 258–298.

Escobar, V. (2007). Programa Binacional de Conservación Cóndor Andino. *La Chiricoca*, *2*, 12–14.

Estades, C., & Pavez, E. (2005). Institutions and bird conservation in Chile. En E. Figueroa (Ed.), *Biodiversity Conservation in the Americas: Lessons and Policy Recommendations* (p. 506). Universidad de Chile.

Falabella,, F., Uribe, A., Sanhueza, L., Aldunate, C. & Hidalgo, J. (Eds) (2016) *Prehistoria en Chile, Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile

Ferguson-Lees, J., & Christie, D. A. (2001). *Raptors of the World*. Houghton Mifflin.

Fjeldså, J., & Krabbe, N. (1990). *Birds of the high Andes*. Svendborg: Zoological Museum, University Of Copenhagen; Apollo Books.

Gallopin, G. (2003). *Sostenibilidad y desarrollo sostenible: un enfoque sistémico*. *Medio ambiente y desarrollo* (Vol. 64). Santiago de Chile.

Gargiulo, C. (2012). *Distribución y situación actual del cóndor andino (Vultur gryphus) en las sierras centrales de Argentina*. Universidad de Buenos Aires.

Garibaldi, A., & Turner, N. (2004). Cultural Keystone Species : Implications for Ecological Conservation and Restoration. *Ecology and Society*, *9*(3).

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gonçalves, C. W. P. (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI. Recuperado de

Gonzalez, S. (1999). Interculturalidad y globalización: El caso de los aymaras de Tarapacá. *Revista de Ciencias Sociales*, *9*, 114–125.

Grebe, M. E. (1996). Continuidad y cambio en las representaciones icónicas : significados simbólicos en el mundo. *Revista Chilena de Antropología*, (13), 137–154.

Grebe, M. E. (1986). Migración identidad y cultura aymara. *Revista Chungará*, (16–17), 205–223.

Grebe, M. E. (1989). El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (8), 35–51.

Grebe, M. E. (1984). Etnozoología andina : Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios atacameños*, *347*(7), 335–347.

Grebe, M. E. (1983). En torno a los ritos terapeuticos de Isluga. *Chungara*.

Guber, R. (s. f.). *La etnografía*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guerrero Jiménez, B. (1984). Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara. *Cuaderno de Investigación Social*, *8*(57).

Gunderman, H. (2003). La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. *Revista de Historia Indígena*.

Gundermann, H., & González, H. (2009). Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Revista Chungará*, *41*(1), 113–164.

Gundermann, H., Héctor, G., & John, D. (2014). Relaciones sociales y etnicidad en el espacio aymara chileno. *Revista Chungará*, *46*(3), 397–421.

Gutiérrez-Santillán, T. V. (2014). Diversidad biocultural y especies bioculturales clave: una nueva perspectiva de conservación. *Bioma*, *19*, 57–66.

Haddad, N. M., Brudvig, L. A., Clobert, J., Davies, K. F., Gonzalez, A., Holt, R. D., Townshend, J. R. (2015). Habitat fragmentation and its lasting impact on Earth's ecosystems. *Applied Ecology*, (March), 1–9.

Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad : investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. (Amorrortu Editores, Ed.). Buenos Aires.

Hernández, J., Estades, C., Faúndez, L., & Herreros, J. (Eds.). (2014). *Biodiversidad terrestre de la Región de Arica y Parinacota*. Santiago de Chile.

Holling, C. S. (2018). Cross-Scale Morphology, Geometry, and Dynamics of Ecosystems. *Ecological Monographs*, *62*(4), 447–502.

Ibarra, J. T., Barreau, A., Massardo, F., & Rozzi, R. (2012). El Cóndor Andino: una Especie Biocultural clave del paisaje sudamericano. *Boletín Chileno de Ornitología*, *18*, 1–22.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dweling and skill*. Routledge.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2017). *Compendio Estadístico*.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2018). Censo 2017. Recuperado 16 de octubre de 2018, de https://resultados.censo2017.cl/Region?R=R15

Jolicoeur, L. (1996). *El cristianismo aymara ¿inculturación o culturización?* Quito: Abya-Yala.

Lambertucci, S. (2007). Biología y conservación del Cóndor Andino (Vultur Gryphus) en Argentina. *Hornero*, *22*(2), 149–158.

Lander, E. (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación de la naturaleza*. Mexico D.F.: Siglo XXI. ¿

Lévi- Strauss, C. (1991). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: PAIDOS.

Maderuelo, J. (2010). El paisaje urbano. *Estudios Geográficos; Vol 71, No 269 (2010)*

Maffi, L. (2008). Talking Diversity: the diversity of life is biological, cultural and linguistic. *World Conservation*, *38*(1), 13–14.

Maffi, L. (Ed.). (2001). *On biocultural diversity: Linking language, knowledge and the environment*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Maffi, L. (2005). Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. *Annual Review of Anthropology*, *34*(1), 599–617.

Magaña, E. (2006). Astronomía De Algunas Poblaciones Quechua-aymara del Loa superior, norte de Chile. *Boletín del Museo chileno de Arte Precolombino*, *11*(2), 51–66.

Mamani Condori, C. (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri.

Mamani, J. C. (2005). *Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota* (4ª ed.). La Paz: Plural Editores.

Meretsky, V., Snyder, N., Beissinger, S., Clendenen, D., & Wiley, J. (2000). Demography of the California condor: implications for reestablishment. *Conservation Biology*, *14*, 957–967.

Millennium Ecosystem Assessment. (2005). *Ecosystems and human well-being*. Island Press.

Millones, L., & Mayer, R. (2013). *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos. Manuscrito de Huarochirí*. Doce Calles.

Montealegre, J. (2007). Identidad y representaciones en un mundo globalizado. *Polis*, *18*.

Muñoz, W., & Mansilla, M. (2015). Conflacionismo epistemológico: Los estudios sobre el pentecostalismo aymara en Chile (1975-1998). *Cinta de Moebio*, (52), 1–16.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Nietschmann, B. (1992). *The Interdependence of Biological and Cultural Diversity* (Occasional paper). Center for World Indigenous Studies.

Noss, R. (1990). Indicators for monitoring biodiversity: A hierarchical approach. *Conservation Biology*, *4*(4), 355–364.

Ostrom, E. (2009). A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems. *Science*, *325*, 419–422.

Palma, M. (1983). *El cóndor: dimensión mítica del ave sagrada*. América Nuestra.

Pavez, E. (2012). *Ecología y estado de conservación del Condor Andino (Vultur Gryphus) en Chile*. Universidad de Chile.

Pavez, E., & Tala, C. (1995). *Río Blanco, la herencia de los glaciares.* Santiago de Chile: Editorial Antártica.

Pincheira-Ulbrich, J., Rodas-Trejo, J., P., A., & Rau, J. R. (2008). Estado de conservación de las aves rapaces de chile. *Hornero*, *23*(1), 5–13.

Pobreza, F. para la. (2016). *Voces desde pequeñas localidades de Arica y Parinacota*.

Porter, L. (2010). *Unlearning the colonial cultures of planning*. *Australian Planner* (Vol. 48). Ashgate.

Posey, D. A. (Ed.). (1999). *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. *Journal of Government Information* (Vol. 29). Intermediate Technology.

Pretty, J., Adams, B., Berkes, F., de Athayde, S. F., Dudley, N., Hunn, E., … Pilgrim, S. (2009). The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration. *Conservation and Society*, *7*(2), 100.

Quiroz, D. (2012). *De Migrantes cordilleranos a pobladores urbanos*. Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes.

Redford, K. (1991). The Ecologically Noble Savage Debate. *Cultural survival quarterly*, *15*(1), 46.

Reyes-García, V., & Sanz, N. M. (2007). Etnoecología : punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, *16*(3), 46–55

Rosso, C., & Medrano, C. (2016). El ñandú (*Rhea americana*) y los guaycurúes en el siglo XVIII . *Revista Chilena de Ornitología*, *22*(1), 19–29.

Rozzi, R., Massardo, F., Silander, J., Anderson, C., & Marín, A. (2003). Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América: oportunidades y dificultades para el bienestar ecosocial. En E. Figueroa & J. A. Simonetti (Eds.),

Globalización y Biodiversidad: oportunidades y desafíos para la sociedad chilena (pp. 57–85). Editorial Universitaria.

Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta de Moebio*, *41*, 207–224.

Sarmiento, F. O. (2016). Identidad, imaginarios e idealidad: Entendiendo el paisaje biocultural andino a través del icónico tero serrano (*Vanellus resplendens*). *Revista Chilena de Ornitología*, *22*(1), 38–50.

Servicio Agricola y Ganadero. La Ley de Caza y su Reglamento (2015).

Simpson, L. (2001). Aboriginal peoples and knowledge: Decolonizing our processes. *The Canadian Journal of Native Studies*, *1*(21), 137–148.

Singh, C. (2005). Religion and biodiversity conservation: not a mere analogy. *International Journal of Biodiversity Science and Management 1*, 85–96.

Toledo, V. (2005). Repensar la conservación : ¿áreas naturales protegidas o estrategia bioregional? *Gaceta ecológica*, *77*, 67–83.

Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (2009). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*.

Turner, N. J., Ignace, M. B., & Ignace, R. (2000). Traditional Ecological Knowledge and Wisdom of Aboriginal Peoples in British Columbia. *Ecological Applications*, *10*(5), 1275–1287.

Valenzuela, D., Castro, C., & Peredo, R. (2018). El suri y el cóndor en el arte rupestre prehispánico del desierto de Atacama. *Revista Chilena de Ornitología*, *24*(1), 3–14.

van Kessel, J. (1985). Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985); su historia social. *Cuaderno de Investigación Social*, *16*(57), 33.

Vargas-Clavijo, M., & Neto, E. (2008). *Los limpiadores de los cielos: factos y folclor de los zopilotes, aves dueñas del imaginario latinoamericano*. Bahia, Brasil: Universidade Federal de Feira de Santana

Villagran, C., Villa, R., Hinojosa, L. F., Sanchez, G., Romo, M., Maldonado, A., Valenzuela, A. (1999). Mapuche ethnozoology: a preliminary study. *Revista Chilena De Historia Natural*, *72*(4), 595–627.

Wallace, M. P., & Temple, S. A. (1987). Releasing captive-reared Andean condors to the wild. *Journal of Wildlife Management*, *51*, 540–550.

Zent, S. (2013). Processual perspectives on traditional environmental knowledge; continuity, erosion, transformation, innovation. En E. Roy, S. J. Lycett, & S. E. Johns (Eds.), *Understanding Cultural Transmission in Anthropology A critical synthesis* (pp. 213–265). Berghahn books.

Zent, S., & López-Zent, E. (2004). Ethnobotanical convergence, divergence, and change among the Hotï of the Venezuelan Guayana. *Ethnobotanical change among the Hotï*, 37–78.

Zent, S., & Zent, E. L. (2007). On biocultural diversity from a venezuelan perspective: Tracing the interrelationships among biodiversity, culture change and legal reforms. *Biodiversity and the Law: Intellectual Property, Biotechnology and Traditional Knowledge*, (April 2017), 91–114.

X. Anexos

Anexo 1. Entrevista semi estructurada

1. Datos personales:

a) Nombre:
b) Sexo:
c) Año de Nacimiento:
d) Lugar de Residencia:
e) Lugares en que ha residido:
   - ¿Qué comunas de la región de Arica y Parinacota conoce?
f) Escolarización:
g) Ocupación(es):
h) Etnia:
i) Religión:
j) Rol en la comunidad:

2. Distribución temporal y espacial del cóndor

a) ¿Cuál es la distribución de los cóndores en Chile y América del Sur?
b) ¿Ha visto cóndores en la Región de Arica y Parinacota?
c) ¿En qué sector?
d) ¿Dónde es más probable ver cóndores?
e) ¿En qué fecha es más probable ver cóndores?
f) ¿Cuándo fue la última vez que vio un cóndor?
g) ¿Cree usted que hoy hay más, menos o la misma cantidad de cóndores que antes?
h) ¿Cuándo varió?
i) ¿Por qué cree usted que varió la cantidad?

3. Biología / Ecología / Identificación

a) ¿Qué características identifica un cóndor macho de una hembra?
b) ¿Qué características identifica un cóndor adulto de un juvenil?
c) ¿Cuándo un cóndor es adulto?
d) ¿Cada cuánto se reproducen los cóndores?
e) ¿Cuántas crías tienen los cóndores?
f) ¿Cuántos años puede llegar a vivir un cóndor?
g) ¿De qué se alimentan los cóndores?
h) ¿Los cóndores pueden cazar? ¿Los ha visto cazar?
i) ¿En qué lugares habitan los cóndores?

4. Importancia personal y social del cóndor

a) ¿Qué siente/piensa usted cuando ve un cóndor?
b) ¿Es un animal más especial que los demás? ¿Por qué?
c) ¿Qué significa el cóndor para usted?
d) ¿Qué significa el cóndor para su comunidad?
e) ¿Qué tradición, costumbre, uso, referencia cultural o ceremonia relacionada al cóndor conoce usted?

5. Transmisión de conocimiento

a) ¿*Quién* le enseñó lo que usted sabe sobre los cóndores?
   - ¿*Dónde* aprendió lo que usted sabe sobre los cóndores?
   - ¿*Cuándo* aprendió lo que usted sabe sobre los cóndores?

b) ¿A quiénes le ha transmitido su conocimiento sobre los cóndores?

c) ¿Cree usted que las generaciones más jóvenes conocen más o menos que las mayores sobre los cóndores?

d) ¿Quién debe enseñar a las generaciones jóvenes sobre los cóndores?

e) ¿Dónde reside su familia?

6. **Conservación**

a) ¿Es el cóndor un animal peligroso/molesto para las personas y sus actividades económicas?

b) En caso de haber un conflicto de uso del espacio entre los cóndores y las actividades humanas, ¿qué se debe hacer? (Caso de embalse Chironta)

c) ¿Debe ser el cóndor una especie protegida? ¿Por qué?

d) ¿Quién debe proteger a los cóndores?

e) ¿Cómo le afectaría que el cóndor dejase de vivir en la región de Arica y Parinacota?

Anexo 2. Encuesta a estudiantes

Edad:_____ **Hombre** ☐ **Muje**☐
Nacionalidad _____

¿En qué sector/pueblo vives?
_____
¿En qué otro sector/pueblo has vivido?
_____
Tu familia es de
_____

¿Te consideras aimara? Si___ No___
Si tienes religión
¿Cuál?_____

.- ¿Has visto cóndores en esta región alguna vez? Si__ No__
Si has visto ¿En qué sector?
_____

.- ¿Es común o raro ver cóndores en la región de Arica y Parinacota?
Común, se ven a menudo___ **Raro**, es muy difícil verlos___

.- ¿Crees que los cóndores son animales lindos o feos?

I. **Feos**

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Lindos

.- ¿Son los cóndores animales importantes para ti?

Nada importante

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Muy importante

.- Si ves un cóndor, piensas que:
(Puedes marcar más de una respuesta)

__ Es un animal sagrado
__ Vamos a tener buena suerte
__ Va a pasar algo malo
__ Es un animal peligroso
__ No pienso nada en especial

.- ¿Quién te ha enseñado lo que sabes sobre los cóndores?
(Puedes marcar más de una respuesta)

__ Mis papás __ En el colegio
__ Mis abuelos __ He aprendido sólo
__ Mis amigos __ Con otras personas de mi comunidad

.- Si ves un cóndor con el cuello blanco, significa que es:

☐ **Macho** ☐ **Hembra** ☐ **Adulto** ☐ **Juvenil**

.- ¿Qué comen los cóndores?

☐ **Cazan animales vivos** ☐ **Animales muertos (carroña)** ☐ **Plantas**

.- ¿Crees que es necesario proteger a los cóndores? Si___ No___

.- ¿Quién debe proteger a los cóndores?
(Puedes marcar más de una respuesta)

__Los adultos __ Los turistas
__ Los niños __ Todos debemos hacerlo
__ La gente de Arica __ Nadie

.- ¿Por cuáles de estas razones crees que sería importante proteger a los cóndores?
(puedes marcar más de una)

__ Son un símbolo patriótico de Chile __ Son lindos
__ Son parte de nuestra historia e identidad andina __ No es necesario protegerlos

Anexo 3. Preguntas encuesta PCCA

- ¿Ha visto alguna vez un cóndor en este sector?
- ¿Conoce algún uso del cóndor? (en relación a usos ceremoniales, tradiciones culturales asociadas al cóndor, alguna costumbre).
- ¿Qué significa el cóndor para usted?
- ¿Qué significa el cóndor para su pueblo?
- En general, las personas protegen al cóndor (¿lo cazan es indiferente Por qué?)
- ¿Cree usted que el cóndor debe ser un ave que se debe proteger?, ¿Por qué?
- ¿Cree usted que hoy hay más, menos o la misma cantidad de cóndores que antes?

Anexo 4. Murales de Putre, Belén y Tignamar

1) Murales de Putre

“Kimsaqallqu”

Hostal La Paloma

Agencia de turismo Mayuru Tour

“Cosmovisión aimara”, Plaza de Putre

Detalle de Cóndor en “Cosmovisión Aimara”, Plaza de Putre

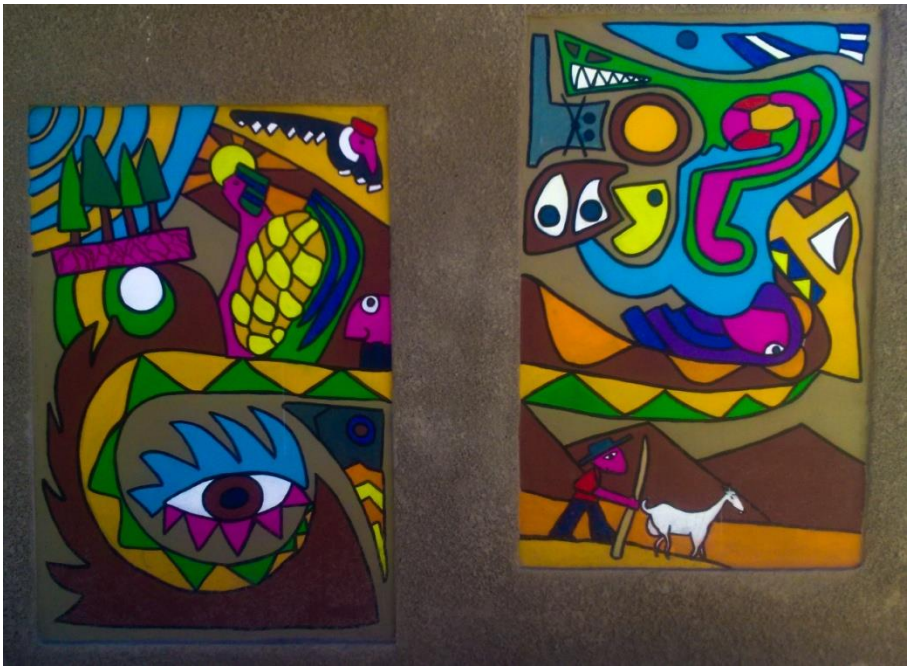
Oficina de Dirección de Desarrollo Comunitario, Municipalidad de Putre

Café y Pizzería “Muxa K’ala”

Oficina Protección de la Infancia

2) Mural Escuela de Tignamar

3) Murales Escuela de Belén



Anexo 5. Conversación con Q'olliris del CESFAM de Putre.

Luisa Gutiérrez (LG)
Fausta Pairo (FP)
Teófilo Cañari (TC)
Andrés Jacques (AJ)

- **TC**: Habían más cóndores hace 40 años, cuando era niño yo. Habían cóndores que cazaban, que eran pillos, *matreros.* Se extraviaron la madre y la cría de alpaco o llama, el cóndor vino y le ha sacado la tripa, uno venía corriendo yendo por detrás y el cóndor ya se lo comió.
- **AJ:** ¿Usted ha visto eso?
- **TC** y **LG**: Claro que lo hemos visto.
- **LG**: En esta época se bajan las vacas del cerro, las vacas se dejaban tapadas como wawitas y cómo sabía el animal ese que ahí está durmiendo el animal, llegaba, metía la cabeza y se lo comía.
- **TC**: El cóndor cuando va a comer, por un hoyito, te deja entero como una bolsa vacía, te deja todo el cuero y saca lo de dentro.
- **LG**: Llega volando cuando ve que las crías están echadas en la orilla del bofedal y de repente llega, no da ningún minuto y ya está vacía la cría. Después se va.
- **FP**: Con fuego hay que protegerse, hay que hacer fuego y se van.
- **TC**: El cóndor no te deja que lo ataques. Cuando yo era niño chico iba a la escuela (7-8 años), se había muerto un burro, había hartos cóndores, yo me asomé, casi me muero, casi me da infarto, porque el ojo era rojo y nunca más, retrocedí no sé cómo pude irme.
- **LG**: Mi abuela dice que una vez lacio un cóndor y él la levantaba a mi abuela.
- **TC**: Cuando come no puede volar, entonces se patea el buche para vomitar y poder volar.
- **TC**: Aunque uno quisiera es difícil hacer daño a un cóndor. No se le puede hacer daño porque de un ojo llora blanco y del otro llora sangre.
- **LG**: Eso significa mala suerte. Nunca vas a estar bien, nunca va a llegar la felicidad.
- **TC**: Te maldice, es mala suerte a la familia. Para pedir perdón hay que hacer ceremonias.
- **TC**: Antes en los bailes tradicionales se ocupaba el cóndor en los sikuris, en Corpus Christi, una fiesta que hacían en la cordillera no tanto acá, tocaban sikuris grandes. Se vestían con un disfraz de cóndor, no sé cómo tenían el traje.
- **FP**: Los abuelitos deben haber sido. No sé con qué ceremonia, con qué sabiduría habrán cazado, tenido ese cuero.
- **TC**: Ya no se hace, está protegido por CONAF.
- **FP**: Su pluma también es bueno cuando dan hemorragias de la nariz. Hay que quemarlo y el humo hay que absorber.
- **TC**: El charqui también. Mi hermano se cortó, le faltaba un pedazo, nos dijeron que teníamos que asar un charqui de cóndor con azúcar y moler. Nosotros le echamos eso. Se emparejó, creció la carne. Antes no habían médicos, ni postas, se hacía así. Antes la gente antigua siempre tenía carne de cóndor, no sé de donde lo sacaría, lo mataron quizás cuando cazó. Ahora ya no se puede hacer eso, por CONAF, por miedo quizás. El puma tanto daño hace y nosotros… Debería haber

una ley, un seguro, porque ¿quién responde? El animal es protegido, debería haber un seguro agrícola y ganadería.

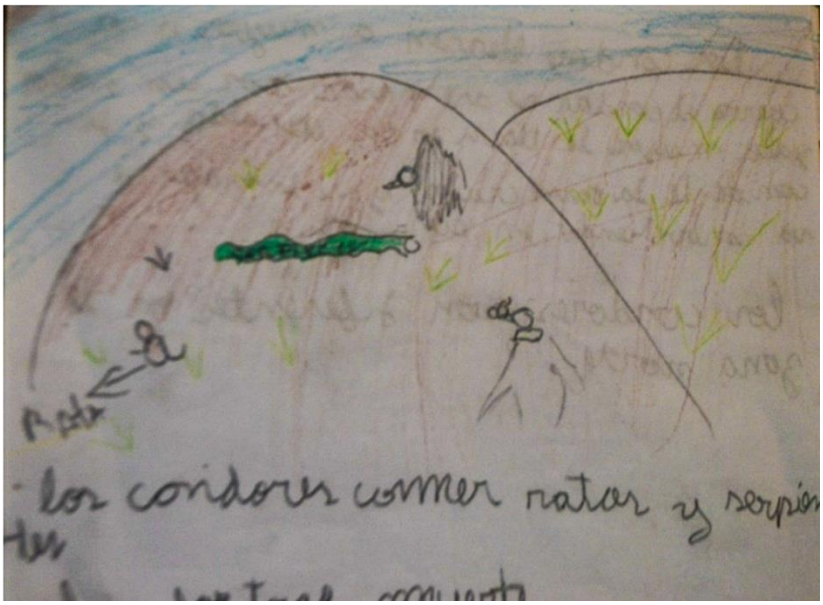
- **TC**: Allá en Saxamar hay hartos faroles, para prender luces y no lleguen los pumas y tarukas a las chacras. Están agotados en Arica, quería comprar para el puma.
- **TC**: Todo animal está protegido, no se puede hacer nada. Está bien que esté protegido para que no se vaya a terminar, pero quisiera que el gobierno reconozca cuánto cuesta el trabajo, de regar el alfalfal. Que se reconozca para comprar alfalfa para el ganado. Los ganaderos tienen que hablar.
- **TC**: Siempre se ve, sábados y domingo cuando salgo, se ven cóndores en el alto, en el mirador de Putre. Siempre hay cóndor, volando como a la 11 o 12 de la mañana. Antes se decía que había que sacarse el sombrero o saludar, ahora ya no es así, ya no se cree.
- **TC**: [Al respecto del embalse Chironta] La gente tiene que hacer lo que le conviene, si necesitan agua para fomentar más agricultura…
- **LG**: Los cóndores se retiran y buscan otro lugar…
- **TC**: Los cóndores suenan cuando pasan volando
- **LG**: Tarkas parece que están tocando su ala.
- **TC**: Si uno come carne de cóndor vive como el cóndor, no muere, muere sufriendo, no muere fácil. Va a vivir muchos años, hasta mascar agua, le cuesta morir a la persona.

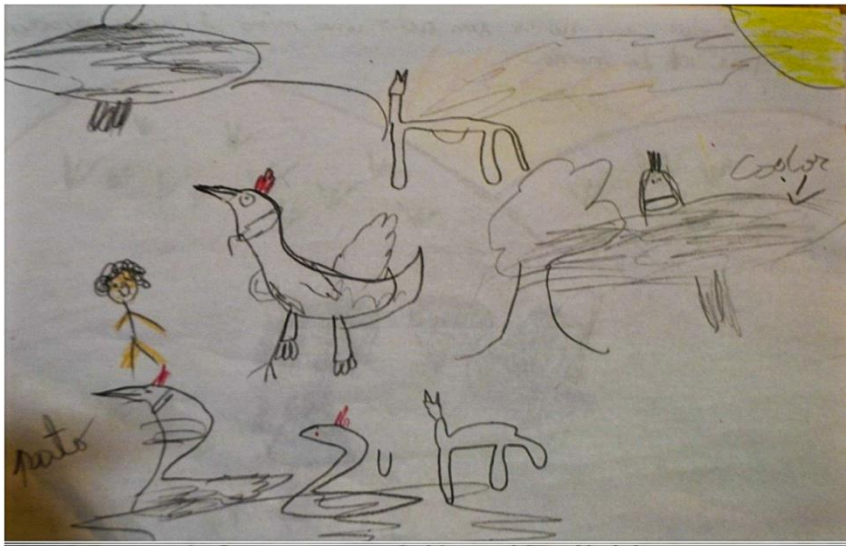
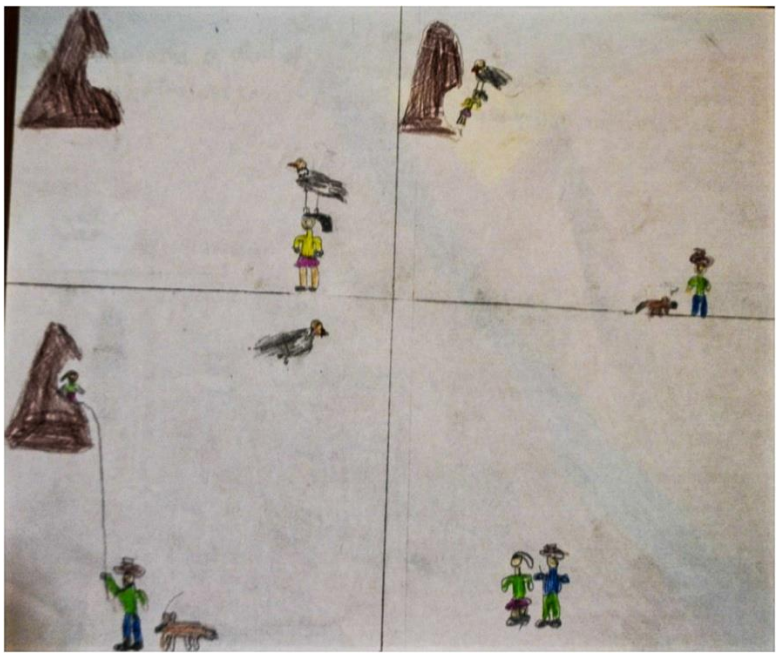
Anexo 6 Dibujos sobre el cóndor andino

a) El cóndor en su paisaje y actividad natural

b) Experiencia personal con el cóndor

c) El cóndor en una leyenda local





Andati
zoro