



RECONFIGURAR EL TERRITORIO MÁS ALLÁ DEL ESTADO. PRÁCTICAS TRANSFRONTERIZAS AYMARA Y ECONOMÍA DEL SABER MÉDICO ANDINO

RECONFIGURING TERRITORY BEYOND THE STATE. AYMARA CROSS- BORDER PRACTICES AND THE ECONOMY OF ANDEAN MEDICAL WISDOM

Gonzalo Álvarez¹, Carlos Piñones-Rivera¹ y Sofía Larrazabal²

En este artículo se discute cómo las ideas sobre el territorio y las prácticas del pueblo Aymara, que se desarrollan en el espacio transfronterizo ubicado entre Bolivia y Chile, desbordan los límites estatales impuestos por el orden internacional. Para esto -a través de observaciones etnográficas de procesos transfronterizos, entrevistas individuales y revisión de fuentes- se analizan las ideas aymara relativas al territorio, considerando, en general, sus expresiones mediante prácticas sociopolíticas, y, en particular, la economía popular del saber médico andino. A partir de ello, se sugiere que las formas aymara de comprender los espacios, como una ecología producida por prácticas relacionales entre una gran cantidad de seres, humanos, no humanos y más-que-humanos; y las prácticas que ahí se desarrollan, propician una reapropiación y resignificación del territorio, más allá de los constreñimientos estatales y los estrechos márgenes que han signado las relaciones entre ambos países.

Palabras claves: relaciones transfronterizas, territorio, saber médico andino, pueblo aymara.

This article discusses how Aymara conceptions of territory and associated practices developed in the cross-border area between Bolivia and Chile, transcend the state boundaries imposed by the international order. Drawing on ethnographic observations of cross-border processes, individual interviews, and a review of sources, Aymara conceptions of territory are analyzed, focusing broadly on their expression through sociopolitical practices and, more specifically, on the popular economy of Andean medical wisdom. From this, it is argued that Aymara ways of understanding space – as an ecology produced by relational practices between a large number of beings, including human, non-human and more than human – and the practices developed there promote a reapropriation and resignification of the territory that transcends state constraints and the narrow margins that have historically defined relations between both countries.

Key words: Cross-border relations, territory, Andean medical wisdom, Aymara people.

Los Estados de América Latina y sus delimitaciones territoriales se erigieron bajo el ideario eurocéntrico y modernizador, predominante durante el siglo XIX. Esto implicó, por un lado, el reforzamiento de las fronteras que -en muchos casos- contribuyeron a fragmentar los territorios habitados por los pueblos originarios de la región y, por otro, su asimilación y/o marginalización, en función de la construcción de naciones homogéneas (Cid 2013; González 2004; Mares y Kacowicz 2016; Serje 2005, 2017). Los conflictos interestatales decimonónicos y de inicios del XX, sumado a la influencia militar, la geopolítica tradicional y de seguridad nacional a lo largo de todo ese siglo, fortalecieron las políticas de control

hacia las fronteras a expensas de las dinámicas de los habitantes de esas regiones (Benedetti 2018; Child 1981; Mares 2015; Mares y Kacowicz 2016). Si bien hacia finales del periodo, a partir de los procesos de democratización en la década de 1990, se generaron políticas de apertura fronteriza, intercambio y cooperación, nuevas tendencias de securitización y militarización han emergido hacia estos espacios, ahora observados como lugares donde se desarrollan una serie de amenazas multidimensionales, como el narcotráfico y el crimen organizado, entre otras (Chillier y Freeman 2005; Diamint 2015; Pion-Berlin 2017).

El caso de los estados de Bolivia y Chile no ha sido la excepción. Más aún, sus relaciones se

¹ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Tarapacá, Iquique, Chile. galvarezf@academicos.uta.cl, ORCID ID: 0000-0002-5801-8997; carlospinonesrivera@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4771-3345

² Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. sofialarrazabal@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5868-1820

Recibido: noviembre 2024. Aceptado: marzo 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100506. Publicado en línea: 9-julio-2025.



han caracterizado por el conflicto. Durante el siglo XIX, la Guerra del Pacífico (1879-1884) enfrentó a Chile con la alianza conformada entre Bolivia y Perú. Entre sus diversas consecuencias, se produjeron anexiones territoriales favorables a Chile que, si bien fueron zanjadas mediante tratados internacionales, legaron permanentes tensiones relacionadas con aspectos geográficos (entre ellos, la demanda de Bolivia a Chile por el acceso soberano al mar). En la actualidad, los diferendos han sido encausados a través de tribunales internacionales, no obstante, las relaciones diplomáticas entre Chile y Bolivia se encuentran interrumpidas desde hace más de cuatro décadas. Además de los conflictos geopolíticos y diplomáticos interestatales y sus implicancias, en los últimos años la frontera y las regiones aledañas de ambos países se han caracterizado por la conflictividad ligada a los movimientos migratorios transnacionales, al desarrollo del crimen organizado y el narcotráfico, y su tratamiento preeminente desde políticas securitarias y de militarización por parte de los Estados (Álvarez y Ovando 2020; García Pinzón 2015).

A pesar de los constreñimientos históricos y contemporáneos, las comunidades aymara divididas por los límites nacionales de Bolivia y Chile que habitan en estos espacios continúan llevando a cabo prácticas tradicionales y actuales que desbordan las fronteras. Inclusive, se observan expresiones de reapropiación y resignificación del territorio que sugieren otras formas de comprender los espacios y las relaciones entre las distintas entidades que lo conforman, ampliando y complejizando el estrecho margen por el cual se han constituido las relaciones internacionales, como se ilustra en las relaciones chileno-bolivianas. ¿Por qué pese a la preeminencia de la lógica interestatal y sus expresiones a través de la conflictividad, militarización, asimilación y marginalización de los pueblos originarios, estos continúan ejerciendo sus prácticas a través de las fronteras? ¿Cómo estas se expresan y se diferencian de las ideas y prácticas de los Estados? ¿Cuáles son sus potenciales en términos de disputar estos espacios a la visión estadocéntrica?

Por un lado, se sostiene que, a diferencia de la visión y práctica dominante en el sistema internacional y estadocéntrico, centrada en la soberanía y la consideración y apropiación material del territorio, parte de las comunidades aymara habitan el espacio como una ecología producida por prácticas relacionales entre una gran cantidad de seres, humanos, no humanos y más-que-humanos. Dicho territorio es

construido sobre la base de procesos de movilidad que responden a la necesidad de una reproducción ampliada de la vida, que articula pisos ecológicos ubicados en distintos países. En términos dialógicos con el estadocentrismo, lo anterior otorga un carácter transfronterizo a las prácticas aymara que desbordan las fronteras modernas y permiten su desarrollo a pesar de los constreñimientos históricos y actuales.

Por otro lado, si bien las fronteras estatales desconectan los pisos ecológicos del espacio andino bajo la soberanía de los Estados nacionales, y debilitan el vínculo de las comunidades con sus territorios, estas desarrollan prácticas sociopolíticas de reapropiación y resignificación del espacio a través de la producción, intercambio, distribución e incorporación de los elementos y las relaciones que (re)producen la vida humana, no humana y más que humana.

Para indagar en lo anterior, este artículo tiene como objetivo general analizar las ideas sobre el territorio y las prácticas sociopolíticas del pueblo Aymara que se desarrollan en el espacio transfronterizo ubicado entre Bolivia y Chile, y, en particular, las prácticas del saber médico andino como reconexión de territorios históricamente fragmentados.

Este tópico ha sido poco estudiado, pero resulta de especial interés en tanto permite repensar el valor extramédico de la llamada medicina tradicional, así como la integración de los pisos ecológicos, más allá de las coordenadas, económicas, sociales, simbólicas y políticas en que en general se ha entendido. En este sentido, diversos estudios han argumentado que en las prácticas de la medicina tradicional andina se observan tanto los repertorios culturales prehispánicos de la zona andina como las transformaciones históricas generadas desde la colonia sobre la base de las relaciones asimétricas con otros saberes (Currie et al. 2018; Devoto Bazán 2016; Fernández Juárez 2019; Foster 1987; Polia Meconi 1999). En especial, se ha destacado la importancia de la actividad ritual que integra y trasciende el ámbito de la salud/enfermedad (Fernández Juárez 1995a, 1995b; Rösing 2003), su operar basado en una lógica de reciprocidad no naturalista a nivel material y simbólico (Allen 2015; De la Cadena 2015; Piñones-Rivera et al. 2018; Trever et al. 2009 citado en Muñoz-Henríquez et al. 2023), la integración de elementos provenientes de los distintos pisos ecológicos (Millones 1982), y su carácter “holístico” que incluye los niveles individual, social, comunitario y territorial, considerando agentes humanos, no humanos y más-que-humanos (*pachamama, mallkus, chullpas*, serenos, etc.) (Gavilán

et al. 2009; Lanata 2007; Martínez 1976). En conjunto, estos elementos contribuyen a argumentar no solo sobre su carácter transfronterizo que desborda las delimitaciones estatales, sino que permite observar las diversas interrelaciones de un entramado complejo que -en cierto sentido que desarrollaremos- desafía los preceptos del orden estadocéntrico a partir de prácticas que contribuyen a la reconexión de los vínculos de las comunidades aymara separadas por las fronteras de los Estados. En función de integrar las dimensiones predominantes en el sistema internacional con las prácticas desarrolladas en la economía popular del saber médico andino, se utiliza un marco teórico que considera el giro etnográfico en las Relaciones Internacionales (Brigden y Mainwaring 2022; Kuus 2012; Montsion 2018; Vrsti 2008), junto al giro ontológico de la antropología aplicado al ámbito andino (Allen 2015; Arnold 2017; Arnold y Yapita 2022; De la Cadena 2015), a fin de trascender los acotados márgenes disciplinarios y relevar el conocimiento surgido desde aquellos espacios no confinados por el Estado-nación (Blaney y Tickner 2017; Taylor 2012; Tucker 2018), pero que interactúan con él y sugieren expresiones más allá de la concepción unívoca del territorio definido por los límites jurídicos y de materialidad geográfica que busca consagrar el denominado orden internacional.

Metodológicamente, el artículo comprende observaciones etnográficas de procesos transfronterizos propios del pueblo Aymara entre Chile y Bolivia, entrevistas individuales y grupales, así como la revisión de fuentes primarias y secundarias. Específicamente, se utilizó como estrategia de investigación una etnografía multisituada (Hirai 2012; Marcus 2001), realizada durante los años 2023 y 2024, que permitió identificar distintos lugares relevantes para el comercio, la producción, el intercambio y el consumo de insumos relacionados con la medicina tradicional. En este artículo nos centramos en el caso de la feria del Jampi (Huari), por la gran relevancia que posee en la circulación del saber, objetos y personas de la medicina tradicional¹ en la zona sur andina (Bugallo y Pazzarelli 2021). Se realizaron observaciones participantes, describiendo el contexto, la ubicación (caracterización geoespacial), las locaciones comerciales y un catastro de los objetos y elementos comercializados y utilizados por el saber médico andino. También se realizaron entrevistas en profundidad a actores claves: cuatro comerciantes (locales y foráneos), dos dirigentes sociales, dos funcionarios municipales y 12 especialistas rituales

(maestros, *yatiris*, *qolliris aysiris* y *amawtas*). Para la sistematización y triangulación de la información se utilizó el software MAXQDA 24, la cual fue analizada con la técnica de análisis de contenido (Hsieh y Shannon 2005).

El artículo se estructura de la siguiente manera. En la primera parte se da cuenta de los debates y giros en torno a las relaciones internacionales, la antropología y la etnografía. Posteriormente, se analiza cómo las ideas y prácticas socioespaciales aymara contribuyen a desdibujar el “orden internacional”. Finalmente, se estudia el saber médico y sus prácticas de reconexión territorial, para luego desarrollar las conclusiones del trabajo.

Debates y Giros (Inter)Disciplinarios

Las relaciones internacionales (en adelante RRII) se han concentrado en el estudio de los “grandes procesos” mundiales, circunscritos a la emergencia y resolución de conflictos y -en menor medida- cooperación entre los principales poderes de Occidente, incluyendo en esta interacción a los Estados y las estructuras materiales geopolíticas -principalmente desde una perspectiva clásica de las RRII, el poder militar asociado a los recursos y el control del territorio- y económicas. En términos disciplinarios, esto ha tenido su correlato en el predominio de perspectivas realistas y liberales desde abordajes metodológicos positivistas y deductivos, donde el poder material y la racionalidad de los actores se consideran como determinantes para la comprensión de los fenómenos internacionales. Si bien estos enfoques se han desarrollado principalmente en Europa y Estados Unidos, han sido replicados en América Latina, donde el foco de las RRII ha girado en torno a los Estados, sus políticas exteriores, concertaciones y posicionamientos internacionales.

No obstante, crecientemente han aparecido voces que apuntan hacia el reconocimiento de un pluralismo en la historia mundial a partir de las contribuciones que ideas y procesos surgidos en diversos espacios pueden realizar a las relaciones internacionales, más allá de la dimensión material del poder, el racionalismo y el estadocentrismo (Acharya y Buzan 2019). En este sentido, perspectivas críticas de las RRII han señalado la necesidad de considerar y valorar otros desarrollos epistemológicos surgidos desde espacios de resistencia a la matriz colonial y estadocéntrica del poder, que no están confinados por los límites geográficos de la soberanía estatal (Blaney y Tickner 2017; Taylor

2012; Tucker 2018). Estos enfoques requieren la generación de metodologías que permitan indagar en ellas y sus interacciones locales, transfronterizas, nacionales, regionales y globales.

Los aportes de la etnografía, y en particular el enfoque multisituado (Marcus 1995), han abierto un área importante en esta dirección en el campo de las RRII. Por un lado, a través de este enfoque, además de mostrar las conexiones entre lo local y global (Liste 2015; Rio 2024), es posible indagar en la identificación de conocimientos y prácticas que han sido invisibilizados o marginalizados por el estadocentrismo y el comportamiento mecanizado de sus agentes, en función de ideas reificadas sobre el territorio y la soberanía (Adler y Pouliot 2011; Cornut 2015; Kuus 2012; Montsion 2018). Por otro lado, es posible revelar agendas y conocimientos que poseen un potencial de cambio político (Brigden y Mainwaring 2022; Vrasti 2008), como se mostrará en este trabajo, donde las ideas aymara sobre el territorio y su reconstrucción mediante determinadas prácticas y vinculaciones desbordan la interestatalidad.

Con estas consideraciones, la etnografía en las RRII se observa como un enfoque que contribuye a problematizar el estadocentrismo, al concentrarse en la investigación de formas cotidianas y de abajo hacia arriba, considerando los hechos sociales -particularmente aquellas experiencias marginalizadas o excluidas de los “grandes procesos” y decisiones- no solo en su dimensión local, sino también en su vinculación con las escalas transfronterizas y globales (Montsion 2018; Vrasti 2008). Esto implica poner el énfasis en el estudio de los flujos, redes y conexiones entre ideas, prácticas, agentes y territorios diversos, más que en espacios determinados materialmente (Kuus 2012; Montsion 2018), es decir, asociados al control jurídico de los Estados sobre un territorio definido políticamente y legitimado por las normas del sistema internacional.

Asimismo, una aproximación etnográfica de las RRII implica el compromiso investigativo de alejarse de la mirada estadocéntrica dominante para involucrarse más directamente con las experiencias de los grupos y agentes en sus propios términos, en sus relaciones estructurales con el Estado y con los procesos globales (Montsion 2018). De esta manera, la etnografía puede utilizarse para revelar el conocimiento marginal de los actores excluidos, ofreciendo una oportunidad para diversificar las visiones del mundo y yuxtaponer los procesos vistos desde las perspectivas de la élite “arriba” (principalmente ubicadas en el poder estatal) y

los actores cotidianos “abajo” (asociados a los actores sociales) (Brigden y Mainwaring 2022). Como se plantea desde la propia etnografía multisituada, esta toma forma alrededor de cadenas o yuxtaposiciones de ubicaciones en las que la persona que realiza la etnografía establece alguna forma de presencia literal y física, con una lógica explícita y postulada de asociación o conexión entre sitios (Marcus 1995).

Para la investigación crítica en las RRII, la etnografía contribuye a ir más allá de los análisis discursivos y a poner en perspectiva los estudios convencionales, centrándose en los lugares cotidianos de lo internacional, los conocimientos subyugados y los vínculos poco explorados entre lo local y lo global (Montsion 2018). Para ello, cabe tener en consideración las dificultades propias de la estrategia multisituada, asociada a las dificultades de acceso a los lugares de exploración, la reconstrucción de vínculos entre múltiples niveles y, particularmente, la complejidad narrativa de lo investigado (Marcus 1995). Asimismo, cabe indagar en otras reflexiones y perspectivas más amplias, ante la inadecuación de los enfoques tradicionales de las RRII para aproximarse a experiencias que, si bien son constreñidas por los Estados, poseen sus propios desarrollos ideacionales y prácticas que trascienden los límites estatales y los espacios acotados a la materialidad del territorio.

De esta manera, en la discusión contemporánea en las ciencias sociales, se han realizado importantes contribuciones desde distintos frentes que propugnan un “giro ontológico”. La discusión ha adquirido realce en el espacio andino durante las últimas décadas (Allen 2015; Arnold 2017; Arnold y Yapita 2022; De la Cadena 2015; Muñoz-Henríquez et al. 2023) porque ha permitido problematizar el antropocentrismo y los supuestos naturalistas predominantes en el campo de las ciencias sociales. Desde el giro ontológico se critica el lenguaje representacionista que concibe a los seres más-que-humanos como elaboraciones simbólicas (representaciones, creencias, etc.) proyectadas en la realidad natural, proponiendo una apertura ontológica que permita concebirlos como seres con agencia, relacionalidad y con una sociabilidad no derivada de la agencia humana.

Por estas razones, el giro ontológico lleva a repensar la relación de lo humano con el territorio. Décadas de investigación en las ciencias sociales han buscado conceptualizar este exceso a la concepción naturalista occidental (Muñoz-Henríquez et al. 2023), que muchas veces se afirma desde la problemática

figura de un “paisaje animado” (Spedding 1992) en los Andes. ¿Cómo conceptualizar dicho paisaje animado? En las ciencias sociales hay una larga historia de esfuerzos. Una aproximación toma los términos quechuas presentes en documentos, como el manuscrito de Huarochirí, y plantea que en los Andes las cosas estarían imbuidas de una energía dadora de vida llamada *camay* (Taylor 2012; Trever et al. 2009 citado en Muñoz-Henríquez et al. 2023). Otras aproximaciones, que emergen desde los planteamientos de Gell sobre la agencia de lo no-humano, han reconceptualizado dicho paisaje animado en términos de agencia. Así, por ejemplo, Szremski et al. (2009:5) plantean que “el paisaje ejerce agencia sobre los humanos y los humanos ejercen agencia sobre el paisaje”. Por su parte, Allen (2015:27) señala que los lugares “tienen punto de vista y entran en relaciones”, hasta llegar a afirmar que el mundo puede ser entendido como un punto de vista, donde todo el mundo mira a todo el mundo y los lugares son los observadores por excelencia (Allen 2015).

El trabajo de Marisol de la Cadena (2015), dentro del giro ontológico, es representativo de las propuestas contemporáneas que buscan asumir la relacionalidad, sociabilidad y agencia de los seres más-que-humanos. Para esto, problematiza el estrecho marco en que se entiende la historicidad en las ciencias sociales, como propiedad de los seres humanos. Muestra que, por medio de este reduccionismo, se excluye la posibilidad de la agencia de lo más-que-humano en términos históricos y políticos. Esta es una cuestión profundamente problemática, ya que como muestra en *Earth Beings* (2015), desde el punto de vista de los humanos que viven en *ayllu* (*runakuna*), la agencia fundamental en la historia andina no la ejercen los humanos, sino los seres tierra (*tirakuna*). Por ejemplo, el nevado Ausangate es llamado ‘Guerra ganar’ por su rol clave en la lucha contra la colonia española, así como contra la invasión chilena en la Guerra del Pacífico².

Desde esta argumentación, esas historias (en quechua *willakuy*) debiesen ser reconsideradas como plenas de historicidad, ya que en ellas se expresa la agencia propia de los agentes más-que-humanos. Por esto es que De la Cadena (2015), siguiendo a Chakrabarty (2000), sostiene la importancia de pensar la plenitud de lo ahistórico (*eventfulness of the ahistorical*) para entender la historicidad andina, difiriendo radicalmente de las aproximaciones dominantes en el ámbito de las

relaciones internacionales centradas en el Estado, el conflicto interestatal y su control sobre el territorio.

Por último, la propuesta de una antropología de la vida en los Andes, desarrollada principalmente por Denise Arnold (2017), propone recentrar el estudio en las distintas prácticas utilizadas para propiciar el flujo de la vida. Aquí la actividad ritual deviene importante como técnica de reproducción de la vida, pero de una forma que trasciende el foco en la vida humana, para mostrar cómo se dirige a la reproducción de la vida animal y vegetal, así como de los seres más-que-humanos (*mallkus*, *pachamama*, vertientes, etc.).

Como se observa, estos desarrollos y aproximaciones suponen concepciones del territorio que abren una amplia gama de posibilidades conceptuales, epistemológicas y ontológicas, que pueden diferir radicalmente de la que se concibe, produce y reproduce desde la ontología naturalista presente en las perspectivas predominantes de las ciencias sociales en general y las RRII en particular. En consecuencia, se propicia una comprensión renovada de la territorialidad aymara si se piensa desde el giro ontológico en las ciencias sociales y la aproximación etnográfica aplicada al ámbito de las relaciones internacionales. Se trata de una territorialidad que no está antropocentrada, ya que se entiende como resultado de una ecología de prácticas (De la Cadena 2015) humanas, no humanas y más-que-humanas.

Dichas ecologías responden a ciclos de reproducción ampliada de la vida, donde las fronteras operan como obstáculos, pero también pueden ser observadas como espacios de sociabilidad y desarrollo de otras ideas y prácticas. En este sentido, el supuesto de la soberanía de los Estados resulta inadecuado para comprender la producción de las territorialidades características de las comunidades indígenas en los Andes, ante lo cual se requiere indagar en los saberes y dinámicas que los propios agentes desarrollan en estos espacios, que desbordan los límites estatales y sus relacionamientos -en este caso- preeminentemente conflictivos.

Ideas y Prácticas Socioespaciales Aymara. Desdibujando el “Orden Internacional”

Si bien la soberanía westfaliana, entendida como la autoridad política del Estado sobre un territorio determinado, continúa siendo predominante en las relaciones internacionales contemporáneas, numerosos procesos asociados a la globalización, la interdependencia y la emergencia de múltiples actores

han problematizado dicho “orden internacional”. En el ámbito de las regiones o espacios fronterizos, esto es evidente. En estos territorios se manifiestan tanto las prerrogativas soberanas de los Estados, ligadas a su control geopolítico, como el desarrollo de identidades y prácticas locales que se interrelacionan a través de los límites estatales y del sistema internacional, generando una superposición de legitimidades y adscripciones sociopolíticas e identitarias (Agnew 2005; Kolossov 2012; Newman 2015; Osiander 2001). Este es el caso de los pueblos originarios, en particular aquellos divididos por las fronteras de uno o más Estados.

Como han mostrado diversos trabajos, en muchos casos los pueblos originarios poseen concepciones sobre el territorio que incorporan relacionamientos humanos, no humanos, legados ancestrales y culturales, y desarrollo de prácticas sociopolíticas, históricas y contemporáneas que, por un lado, exceden la materialidad y control del espacio geográfico y, por otro lado, suponen la consideración de ontologías distintas a la propugnada por el orden internacional estadocéntrico (Blaney y Tickner 2017; Bleie et al. 2024; De la Cadena 2015). En términos prácticos, esto se expresa en diversas formas de vinculación comunitaria que trascienden las fronteras y los controles estatales, que incluyen organizaciones autónomas y el desarrollo de redes, sustentadas en imaginarios y experiencias propios de los contextos en que se han desarrollado, pero que también se interconectan regional e incluso globalmente, permitiendo observar otras disposiciones socioespaciales más allá de los rígidos límites estatales (Beier 2016; Bleie et al. 2024; Loong et al. 2023).

En el caso del espacio andino, se han identificado algunos aspectos claves para pensar la especificidad de su relación con el territorio, entre ellos: la verticalidad en el aprovechamiento de los distintos pisos ecológicos a través de prácticas ancestrales y contemporáneas de movilidad e intercambio que conectan desde la costa Pacífico hasta los Valles Orientales (Condarco y Murra 1987; Murra 1975); una serie de oposiciones simbólicas propias de las lenguas aymara y quechua que estructuran el espacio (al menos parcialmente) con base en la articulación socioespacial de parcialidades en un centro (*taypi*) (Bouysse-Cassagne 1978, 1987; Bouysse-Cassagne y Harris 1988); y la asunción ontológica de que el mundo humano no puede existir y reproducirse si no es gracias a las relaciones de reciprocidad con entidades humanas y más-que-humanas (De la Cadena 2014, 2017; Szremski et al.

2009). Dicha ontología difiere en sus fundamentos de la ontología naturalista y define la experiencia que se tiene del territorio (Muñoz-Henríquez et al. 2023). Adicionalmente, se observa una creciente articulación sociopolítica entre diversas comunidades indígenas separadas por fronteras nacionales, que se manifiesta en organizaciones transfronterizas, reivindicaciones territoriales y demandas hacia los Estados y el sistema internacional (Álvarez y Ovando 2022; Arévalo 2017; Campion 2015).

Ideas y prácticas aymara en el espacio transfronterizo entre Bolivia y Chile

Las ideas y prácticas aymara, en el espacio transfronterizo entre Bolivia y Chile, se han desarrollado en el marco de los constreñimientos propios de la estatalidad y sus relacionamientos preeminentemente conflictivos, pero al mismo tiempo perduran las narrativas en torno a los lugares donde históricamente se han desarrollado y se resignifican las prácticas contemporáneas desde múltiples dimensiones (como la movilidad y la vinculación transfronteriza), que permiten pensar el territorio tanto desde su complejidad y sociabilidad, más allá de las delimitaciones impuestas por los Estados, como desde las transformaciones ligadas al impacto de la globalización, el comercio, entre otros, en las comunidades aymara. En efecto, como han mostrado algunos trabajos (Garcés 2021; Garcés y Moraga 2016), en estos espacios se desarrollan múltiples relaciones sociales, políticas, económicas y culturales, sistemas tradicionales de reciprocidad con las formas modernas o capitalistas de relación (Appadurai 1991 citado por Garcés y Moraga 2016), o bien, en los cuales se observa la apropiación y yuxtaposición de capital económico, político y simbólico en estas comunidades, que fluctúan entre el deterioro de la identidad aymara en unos casos y el reforzamiento de jerarquías tradicionales o históricas en otros (Garcés y Moraga 2016).

En este espacio, las formas de delimitación territorial estatal se realizaron principalmente con criterios geopolíticos (Van Kessel 2003). Adicionalmente, la Guerra del Pacífico y las desavenencias diplomáticas surgidas a partir del Tratado de Paz y Amistad de 1904 entre ambos países, en conjunto con las políticas estatales etnocéntricas y de seguridad nacional que le sucedieron, reconfiguraron este espacio y reforzaron las fronteras, obstaculizando los relacionamientos aymara y tendiendo a borrar el

pasado común de las comunidades (Carmona 2006), ahora separadas por los límites de los estados de Bolivia y Chile y sus relaciones conflictivas. Si bien estos procesos han repercutido fuertemente en las comunidades, alterando los territorios y las formas de vida e identidades de sus habitantes desde diversos aspectos, los y las aymara han ejercido distintas modalidades de reapropiación del espacio (González et al. 2014; Romero-Toledo 2018). Estas se asocian a ideas y prácticas, preestatales y contemporáneas, que expresan la vinculación y reciprocidad entre el territorio, la naturaleza y agentes humanos y no humanos.

De acuerdo a algunos autores, la configuración del territorio respondería a patrones de ocupación del espacio andino desde principios culturales específicos, tales como la reciprocidad y el trabajo comunitario; el sistema de turnos comunitarios para el riego; la demarcación del espacio con montículos de piedras en los caminos; cerros donde habitan los espíritus de sus ancestros; y conocimientos y prácticas que han reconfigurado el paisaje andino vinculado al agua, las acequias y las vertientes (Galdames y Díaz 2015). Estos aspectos habrían influido, por ejemplo, en la demarcación de territorios productivos y de descanso, previo al Estado moderno y su aparato fronterizo, imbricando espacios y prácticas: medir el tiempo y el espacio a través de los consumos colectivos de hoja de coca permitía designar trayectos y puntos de descanso con significación ceremonial (Sanhueza 2004).

También en este ámbito, las prácticas rituales aymara se asocian fuertemente a la ocupación del espacio por parte de linajes ancestrales, con relaciones de parentesco entre dichos linajes y los cerros protectores (*mallkus*) (Choque y Pizarro 2013). El caso de los cerros tutelares es ilustrativo en este sentido, ya que contravienen el supuesto naturalista de que serían meras entidades naturales desprovistas de socialidad, agencia e historicidad. Al contrario, se les reconoce su agencia, y se le considera central en los distintos aspectos de la vida aymara, incluyendo su reproducción, la configuración del espacio y la validación de las identidades locales (Aedo 2008; Choque y Pizarro 2013; Van Kessel 2003), lo que complejiza las adscripciones nacionales y se superpone a las delimitaciones fronterizas.

Otro aspecto importante para la configuración y reconfiguración de estos espacios se relaciona con el habla, donde “las divisiones minuciosas de la superficie terrestre (*uraqui*) [sic] están vinculadas a la importancia de la localización geográfica como parte

constitutiva del ‘tejido social’” (Aedo 2008:120). Los elementos de la lengua son fundamentales para la confección de los lugares, porque constituyen indicios de una clasificación más allá de la contemplación estática del mundo (Aedo 2008). Asimismo, cabe señalar que existirían variaciones dialectales en los distintos niveles geográficos -p.ej., cordillera/costa- y que se relacionan con las particularidades del espacio habitado (Mamani, 2005). En este sentido, la lengua aymara, al escapar a la homogeneización propugnada por los Estados nacionales, se muestra como uno de los elementos integrantes y dinámicos del espacio, que contribuye a su identificación y diferenciación. Si bien la lengua aymara ha sido históricamente marginada y estigmatizada (Gundermann et al. 2011), esta se continuó desarrollando -aunque de manera acotada- tanto en los espacios familiares como en los pueblos del altiplano (Mamani 2005). También en algunas comunidades, las prácticas de apropiación y reapropiación del espacio comprenden actividades productivas y socioculturales (agricultura y ganadería, con sus correspondientes rituales), así como políticas (cargos dirigenciales y alferazgos) que se han constituido como un medio de agenciamiento de las comunidades para la recuperación del territorio originario (Leal 2017). Estas formas de reapropiación del territorio surgirían desde su politización asociada a “ciertas identidades étnicas, que, por ejemplo, reivindicar prácticas ecológico-culturales que cuestionan la forma en la cual el Estado y las empresas especializan territorios y extraen recursos” (Romero-Toledo 2018:215); implicarían prácticas de ancestralización que contribuyen a fortalecer la territorialidad, la identidad, las relaciones de parentesco y afinidad, así como a establecer protocolos sobre el uso de recursos naturales, roles y espacios comunitarios (Romero-Toledo 2018).

Adicionalmente, las comunidades aymara que habitan y/o se movilizan en este espacio crecientemente han desplegado diversas prácticas transfronterizas, con vinculaciones regionales, nacionales e internacionales. Estas incluyen intercambios económicos, la consecución de objetivos sociopolíticos comunes, relacionamientos diplomáticos institucionales, cuestiones ligadas al entramado internacional y las tendencias globales, entre otras. En efecto, como se ha sostenido en algunos trabajos, las relaciones aymara a través de la frontera de Chile y Bolivia no solo se caracterizan por la proximidad geográfica, sino que también se constituyen en función de los vínculos -ahora internacionales- entablados, que tienen

entre sus objetivos defender sus derechos y superar los diferentes obstáculos políticos que enfrentan, incluyendo el aislamiento y marginalización de los centros de desarrollo y poder (Amilhat-Szary 2016; Aranda et al. 2010; Aranda y Salinas 2015; González 2015). Asimismo, otras investigaciones han mostrado, por ejemplo, de qué modo la participación aymara en el transporte y el comercio internacional han reconfigurado las estructuras políticas preexistentes y generado nuevas formas de movilidad social y liderazgo económico y político, integrándose desde patrones locales a los mercados globales, y diferenciándose de las explicaciones que consideran las relaciones aymara exclusivamente desde los sistemas de reciprocidad (Garcés 2021; Garcés y Moraga 2016).

En consecuencia, también puede considerarse que el espacio se (re)configura a partir de prácticas, donde la pertenencia étnica contribuiría a facilitar las articulaciones a través de la frontera y posibilitar la reacción de los Estados (Amilhat-Szary 2016). Desde estos últimos, también cabe considerar la influencia que ejercen los procesos nacionales en los lugares alejados del centro, que de alguna manera han incidido en sus desarrollos (Albó 2000; Álvarez et al. 2020; González y Ruz 2017).

Otros elementos que han impactado el territorio, y en las ideas y prácticas aymara asociadas, se relacionan con los cambios globales y regionales. La interdependencia, el aumento de los intercambios económicos, y las nuevas formas de apertura y control de las fronteras vinculados a estos procesos; así como los cambios en la normativa internacional, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas, que apuntan a que los pueblos divididos por fronteras estatales puedan llevar a cabo sus relacionamientos a través de ellas, también han influido en las comunidades y el espacio aymara (Álvarez y Ovando 2022; Álvarez et al. 2020; Aranda y Salinas 2017; Aranda et al. 2010; González 2015).

Si bien los intercambios económicos y las relaciones de las comunidades a través de las fronteras muchas veces son obstaculizados por los Estados y otros actores, los cambios señalados se han vislumbrado como oportunidades de inserción y desarrollo para distintas organizaciones y actores aymara. Estos, a partir de distintas articulaciones transfronterizas -como el caso de Aymaras sin Fronteras o las reclamaciones por la apertura de pasos fronterizos para el desarrollo del turismo y el comercio- también han contribuido a resignificar el espacio transfronterizo ubicado en

los límites de Bolivia y Chile (Álvarez y Ovando 2022; Aranda y Salinas 2017; Bello 2012; Riquelme y Ovando 2022).

Así, las prácticas transfronterizas se desarrollan entre comunidades situadas en localidades andinas que se superponen a los deslindes territoriales estatales y que no necesariamente los perciben según la lógica fronteriza de Chile y Bolivia. Estos intercambios permiten, de alguna manera, sortear las barreras al desarrollo y, a su vez, mantener ceremonias y costumbres, estableciendo redes bilaterales de cooperación y memoria entre “intermediarios” de los rituales (p.ej., los *yatiris*), elaborando un territorio propio (Choque y Pizarro 2013:66). De acuerdo a estos planteamientos, los espacios de habitabilidad y sociabilidad de las comunidades aymara no se constituyen necesariamente desde las divisiones territoriales de los Estados, sino que se erigen y expresan mediante áreas productivas, sociopolíticas y culturales, y se desarrollan a través de la circulación de personas, conocimientos y prácticas (Figura 1). En este contexto, destaca la relevancia que tienen, dentro de los procesos de movilidad transfronteriza, los flujos de personas, objetos y saberes relacionados con el saber médico andino, el desborde de la interestatalidad y los supuestos que la sostienen.

Saber Médico y Prácticas de Reconexión Territorial

La feria del *Jampi* (palabra quechua para medicina tradicional), es la feria de medicina tradicional más importante del área centro sur andina (Alba 1987; Bugallo y Pazzarelli 2021). Representa un caso ejemplar respecto del carácter transfronterizo que tiene la medicina tradicional andina y permite ver, en términos muy concretos, que la economía propia de la medicina tradicional supone una transgresión a la lógica soberana de los Estados-nación³.

Dicho carácter transfronterizo se sustenta en varios aspectos. Uno fundamental es que cada uno de los distintos pisos ecológicos en particular es insuficiente para proveer todos los elementos que requiere la medicina tradicional. Encarna, por lo mismo, la interdependencia o complementariedad de los pisos ecológicos, que aprendimos a reconocer gracias a los trabajos de Condarco y Murra sobre su máximo aprovechamiento (Condarco y Murra 1987; Murra 1975, 1978).

La totalidad del proceso económico de la feria del *Jampi* de Huari es de carácter transfronterizo. La

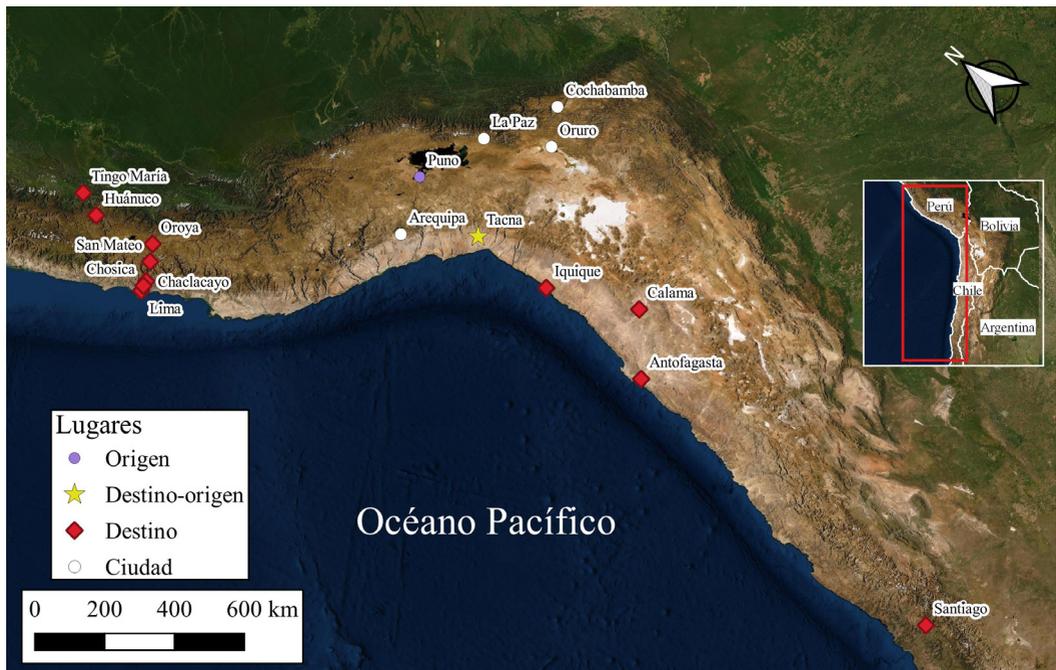


Figura 1. Lugares en Perú y Chile donde acude a trabajar un curandero de Puno residente en Tacna. Fuente: Piñones-Rivera et al. 2022:15.

Sites in Peru and Chile where a healer from Puno, residing in Tacna goes to practice. Source: Piñones-Rivera et al. 2022:15.

producción se realiza en los distintos pisos ecológicos distribuidos en Bolivia, Perú, Chile, Argentina y Brasil. En la actualidad hemos podido constatar a proveedores provenientes de lugares tan distantes como La Paz y Tupiza (Bolivia), Iquique y Arica (Chile), o el Chaco argentino. Alba (1987) registró los orígenes de los productos que participaron en la feria a finales de la década de 1980.

A partir de la información recopilada y organizada en la Figura 2, la mayor interacción transfronteriza se realizaba con Chile, tanto con el espacio inmediatamente fronterizo como con la costa. Del lado chileno, Alba (1987) identificó que se traían alas y heces de avestruz, plumas de cóndor, *cacacha* de larilari, zarzaparrilla, *ch'aqatea*, *ch'allaj siwario*, *kori limpi*, *qolqe limpi*, *negro limpi* y *mataqa* (compuesto principalmente del huano de la costa) (Alba 1987). De acuerdo a nuestro trabajo de campo, también sabemos que se traen estrellas de mar (macho y hembra), caballitos de mar y caracoles de distinto tipo y tamaño. La *k'oa* chilena (*Diplostephium cinereum cuatrec*) es también

muy valorada por su intenso aroma y gran calidad (García et al. 2018).

Resulta importante la magnitud y alcance de la economía transfronteriza asociada a la feria del *Jampi*. Corresponde a un área estimada de más de 460.000 km², cuyos pisos ecológicos, trabajo, productos y saberes, distribuidos en cinco países, son articulados a través de la economía popular de la feria del *Jampi*. Sin embargo, la aseveración del carácter transfronterizo de la economía popular de la medicina tradicional no debe ser reducida al sentido genérico y abstracto de que la presencia y extensión de la medicina tradicional se reparte entre varios países andinos y pisos ecológicos. Centrados en las prácticas, lo que observamos es que en el seno de la vida ritual se ensamblan elementos provenientes de distintos pisos ecológicos y países, por lo que la práctica misma de sanación ritual depende y exige dichos flujos transfronterizos, y tiene por lo mismo un carácter profundamente transfronterizo y articulador de los pisos ecológicos.

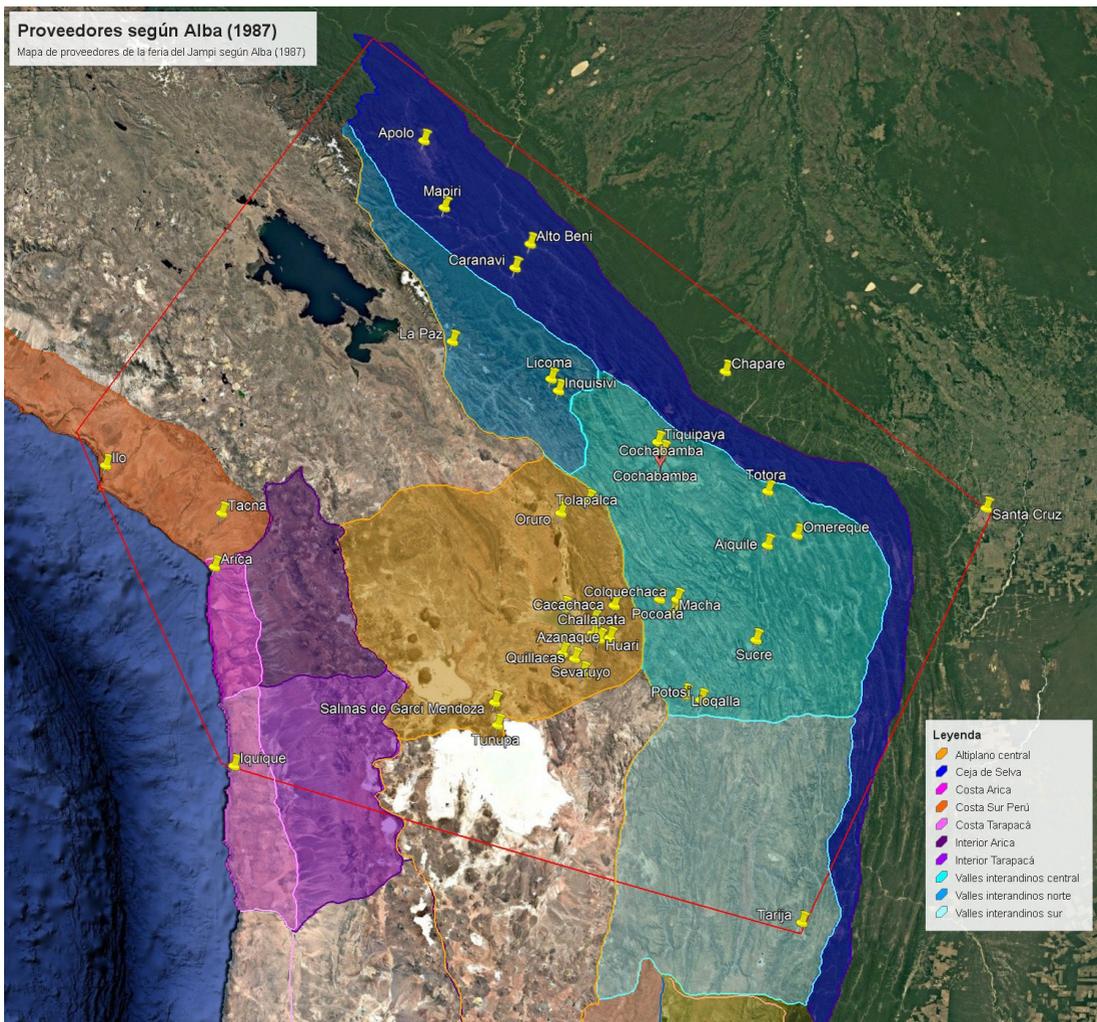


Figura 2. Proveedores feria del *Jampi* de Huari. Fuente: Elaboración propia con base en Alba (1987) y trabajo de campo Fondecyt 11230358. Para facilitar la visibilidad del mapa se excluyó la información sobre Brasil (una mención) y Argentina (una mención).
Suppliers at the Jampi fair in Huari. Source: Prepared by the authors based on Alba (1987) and fieldwork from Fondecyt project 11230358. To enhance map readability, information on Brazil (one mention) and Argentina (one mention) has been excluded.

Lo anterior se observa en las mesas negras (*Ch'iyara misa*) (Figura 3), consistentes en ofrendas rituales que se utilizan para producir, contrarrestar o devolver hechizos o maldiciones (Fernández Juárez 1992, 2018; Rösing 2008). Como tal, tiene un sentido médico en tanto permite tratar problemas de salud, pero según veremos, su función no se reduce al restablecimiento de la salud humana, sino que tiene un sentido mucho más amplio. Se trata de un cuidado relacional entre lo humano y lo más que

humano, consistente en recuperar la sombra (*ajayu*, animu o *kuraji*) (Fernández Juárez 2004), que está siendo afectada por una entidad más que humana: las vertientes, los tíos, las *chullpas*, en general los “malos parajes” (Piñones-Rivera et al. 2018).

El tratamiento consiste en ofrecer un banquete de gusto de las entidades más-que-humanas, para que devuelvan la sombra. Como advierte Fernández Juárez (2018) para las mesas en general, existe una gran variabilidad y versatilidad en los *yatiris* y maestros



Figura 3. Mesa Negra adquirida por el autor en la feria del *Jampi*. Fuente: Base de datos Fondecyt 11230358.
Black Mesa acquired by the author at the Jampi fair. Source: Fondecyt 11230358.

andinos, por lo que sería reduccionista aspirar a una sistematización formal acabada. No obstante, siguiendo a Fernández Juárez (1992), sí se puede indicar que en general las mesas negras pueden contener hasta unos 20 elementos, entre los que se cuentan: espinas de puerco espín (*askanka* o *ch'api qamaqe*), pluma de suri (ñandú), pelo de zorro, calaveritas (*jutkuy ch'imi*, pequeños frutos tropicales que semejan una calavera de ojos hundidos), *kuti kuti* (“vuelve vuelve”, pequeño fruto originario del Chaco, amarillento y espiroidal), *warawara* (estrella de mar, femenina o masculina), *qawra nayra* (ojo de llama, fruto de leguminosa tropical de aspecto redondo parecido a una haba), *sirsukina* (azufre), *ch'aska margachu* (frutilla de palmera, duro cubierto de vellosidades), *wayruru* (pepitas tropicales de color rojo y negro distinguiéndose una variedad “macho” y otra “hembra”) y *luripundiu* (floripondio). A estos, podemos añadir -basados en nuestro trabajo de campo- la importancia que tiene en las mesas negras el *Kayto* hilado hacia la izquierda, el cactus San Pedro (*Wachuma* o *Achuma*), la *Chojchota*, las plumas de *Huaycho*, la contra negra, la *Mamanica*, el *Millo*, la *Chunchu Inala* y la *Zapatilla*.

Estos ingredientes son los preferidos por los seres del *manqhapacha* (mundo de adentro, también de abajo), que incluye a los *tíos'* de las minas, los *chullpas* o gentiles, *saxra*, ñanqas, *xaxos*, ñaxos, así como distintas formas del maligno (Fernández Juárez 2018). Ellos prefieren las semillas duras, plantas espinosas, los excrementos y la grasa de animales distintos de la llama, entre otros. Al igual que ocurre con cualquier plato, los ingredientes deben ser preparados por el especialista, de manera que cumpla su objetivo y sea bien recibido por su destinatario más que humano. Pero, ¿de dónde provienen los insumos que se utilizan para elaborar la mesa negra?

Como se puede observar en la Figura 4, cada uno de estos elementos proviene de pisos ecológicos muy distintos y distantes. Por razones históricas, dichos pisos ecológicos además están ubicados en distintos países. Y en este hecho, la historia colonial, republicana y las guerras entre los países han jugado un rol central. El ejemplo más claro lo constituye la fragmentación ecológica territorial que produjo la Guerra del Pacífico respecto del acceso directo a los Valles Occidentales y al mar a Bolivia, por parte de Chile (Figura 5).

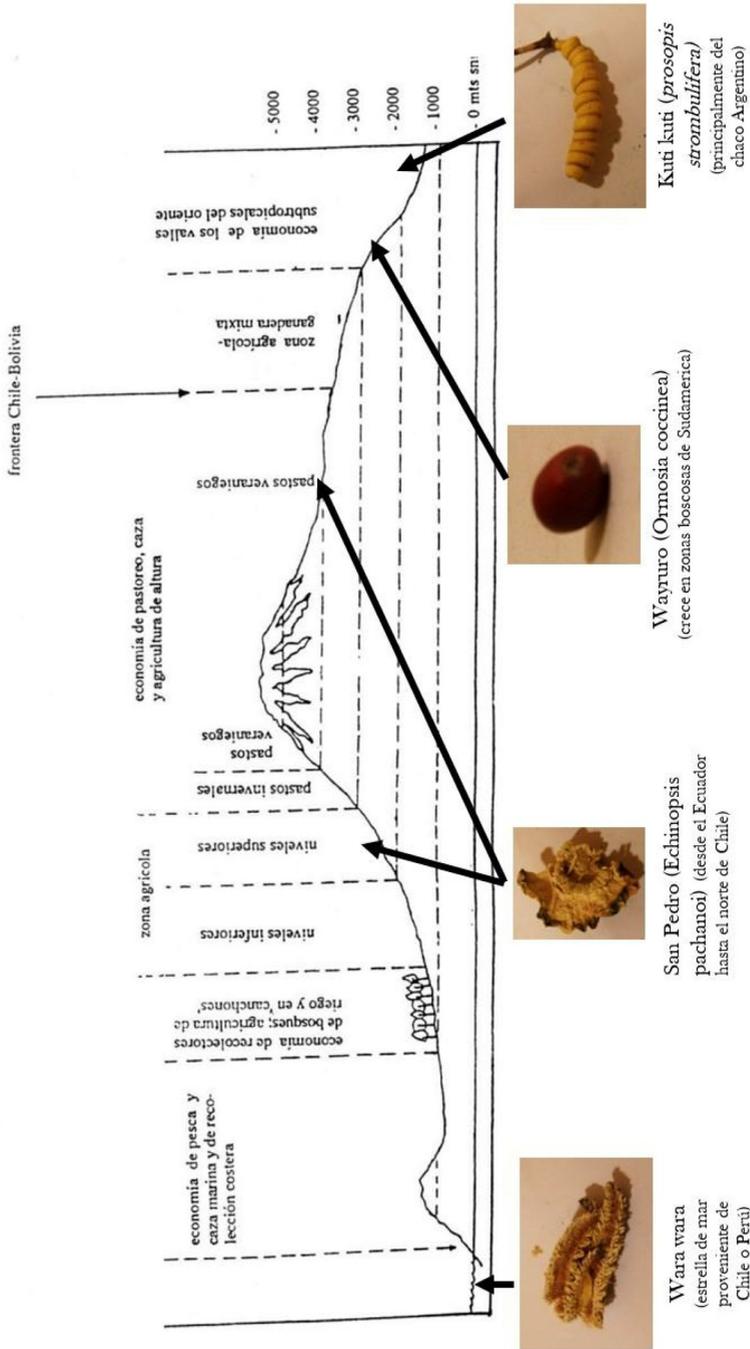


Figura 4. Diagrama sobre el origen de algunos insumos de la mesa negra. Fuente: elaboración propia con base en Van Kessel (2003), Fondecyt 11230358. Diagram on the origin of some of the black table's supplies. Source: Author's elaboration based on Van Kessel (2003), and Fondecyt 11230358.

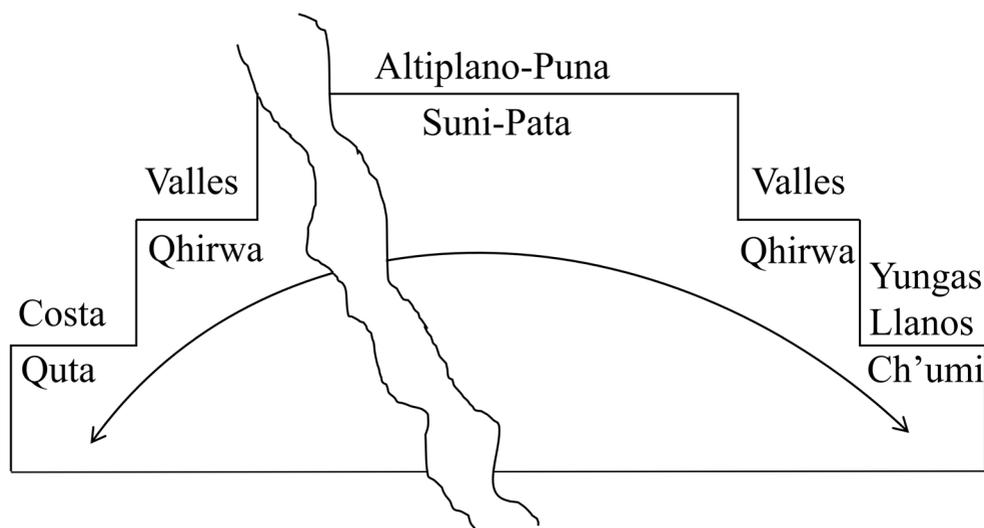


Figura 5. Fragmentación del espacio ecológico y territorial andino. Fuente: Yampara (1992).

Fragmentation of Andean ecological and territorial space. Source: Yampara (1992).

Por esta razón, la estrella de mar, que es fundamental para la mesa negra y el tratamiento de ciertas enfermedades, debe ser conseguida en los países fronterizos, principalmente Chile y Perú. Según se muestra, la complementariedad de los pisos ecológicos no es un aspecto externo a la eficacia de la medicina tradicional, sino un aspecto interno. Así nos lo explicó el *yatiri* J.M., uno de los organizadores de la feria del *Jampi*:

¿Por qué la integración de estos aditamentos para la mesa negra? Justamente para reunir todas esas fuerzas y magnéticas de la naturaleza que están concentrados, el marino, el altiplánico, o sea que los pisos ecológicos que Bolivia tiene, no hay ningún otro lugar [...] el andino tiene su piso ecológico, la cordillera, la llanura, el lago, la cuspe. Después seguimos bajando los yungas. Después tenemos bajando los valles. Después vienen las faldas de las serranías de la Cordillera Real, ¿no? Y las... Posteriormente viene el Valle de la Llanura, que está a nivel del mar de 200 m², y tenemos la Amazonía, rica en toda la forestación de América Latina. Y por eso, justamente traemos fuerzas magnéticas a través de las

plantas medicinales que están cargadas de esa fuerza material para poder extraer todos los males, que el cuerpo está dañado por esos males (J.M. Yatiri boliviano, 10-04-2023).

De manera similar, la hoja de coca, fundamental para las prácticas rituales andinas, ya que constituye el alimento preferido de la *Pachamama* y de los *achachilas* (Van den Berg 1985:95), no se cultiva actualmente en Chile. Dentro de las fronteras de este país no se tiene acceso a los campos de cultivo de coca, ubicados principalmente en los Yungas y el Chapare bolivianos.

Estos dos ejemplos permiten comprender el carácter fundamental de una economía en su configuración contemporánea, popular y transfronteriza. Una problematización desde la antropología de la vida (Arnold 2017) nos lleva a constatar que los especialistas andinos⁴ no son solo buscados para curar enfermedades -como el susto, la agarradura, etc.-, sino también para hacer ofrendas rituales en el nutrido calendario religioso del mundo andino. En ambos casos, las prácticas rituales consideran la participación de los seres más-que-humanos, y buscan mantener, restablecer o reproducir esas relaciones. Hay un cuidado de la relación que descansa en la actividad humana, pero que tiene como objetivo el cuidado no solo humano: agradecer en el mes de agosto a la *Pachamama*; si se

pasa por un mal paraje, hacerlo con respeto, libando según la costumbre (Piñones-Rivera et al. 2018). Lo que está a la base no es solo un tratamiento de una enfermedad, sino más bien el cuidado de una relación consistente en el cuidado de la vida, por supuesto humana, pero también no humana (animal o vegetal) y más-que-humana (Arnold 2018).

Esto nos muestra el equívoco a que conduce el término medicina tradicional, que nos lleva a concebir su tarea como la curación de los problemas de salud acotado a las personas, cuando su función es reproducir la vida en su sentido amplio, incluyendo humanos, no humanos y más-que-humanos. En diálogo con los conceptos de la economía popular (Serra 2018), proponemos llamar a esto una reproducción ontológicamente ampliada de la vida, donde “ontológicamente” quiere decir que la reproducción incluye lo no humano y más que humano.

¿Cuál es el rol entonces de los flujos transfronterizos? Desde esta perspectiva los flujos transfronterizos dejan de ser pensados como guiados principalmente por la finalidad del beneficio económico (economía de subsistencia/acumulación de capital). Su rol es generar las condiciones para dicha reproducción de la vida. Pero pensado así, es evidente que el territorio que está implícito en la medicina tradicional no coincide con el del Estado-nación. Si la reproducción ampliada de la vida ha exigido desde antaño la conexión de los distintos pisos ecológicos, la territorialidad transfronteriza presente en la medicina tradicional resulta de la conexión de esos espacios y procesos vitales. La movilidad es la temporalidad que articula esas discontinuidades espaciales, guiada por secuencias y ritmos necesarios para la reproducción de la vida (Tarrus 2000). Y la movilidad transfronteriza es sencillamente la evidencia de que la reproducción de la vida no se rige por la lógica de la soberanía territorial de los Estados-nación.

La movilidad, entonces, permite evidenciar la vigencia y operatividad de una territorialidad circulatoria (Tarrus 2000) que, de manera insistente, mantiene conectado lo que está distante espacialmente. Dicha conexión se realiza a través de prácticas económicas materiales, de producción, distribución, intercambio y consumo, que cumplen una función central dentro del cuidado y reproducción de la vida de todos los seres involucrados, humanos, no humanos y más-que-humanos.

Visto desde una antropología de la vida, el proceso puramente económico consistente en las prácticas y

procesos de producción, intercambio, distribución y consumo de objetos, personas, saberes y capitales de la llamada medicina tradicional se observa como un incesante cuidar/restablecer y reproducir la vida de humanos, no humanos y más-que-humanos. Dicha finalidad exige la persistente recreación de los vínculos territoriales de los distintos pisos ecológicos, contraviniendo la lógica de separación de los espacios propia de los conceptos modernos de soberanía de los Estados-nación y de control fronterizo.

Conclusiones

Las expresiones de reapropiación y resignificación del territorio de las comunidades aymara, divididas por las fronteras de Bolivia y Chile, evidencian formas de comprender los espacios -y las relaciones entre las distintas entidades que lo conforman- que complejizan y enriquecen el estrecho margen por el cual se han constituido las relaciones interestatales. El pueblo Aymara continúa desarrollando el espacio y los vínculos transfronterizos mediante prácticas relacionales entre diversos seres, que no solo permiten desbordar los constreñimientos asociados a los límites y disputas entre países, sino que posibilita repensar los territorios y el estadocentrismo a partir de ontologías que confrontan el dualismo realista-liberal de las RRII en particular y la lógica naturalista de las ciencias sociales en general.

Desde las articulaciones sociopolíticas particulares que se establecen a través de los límites estatales de Chile y Bolivia, hasta la concreción de un espacio como es el caso de la feria del *Jampi*, es posible advertir conocimientos y prácticas locales que se complementan en los diversos pisos ecológicos y se vinculan en el nivel transfronterizo-internacional. En este sentido, el espacio y su significancia no se constituye exclusivamente desde su materialidad, sino que desde los flujos, conexiones e interrelaciones entre saberes, prácticas, agentes (no necesariamente humanos) y territorios. Bajo estas consideraciones, pese a que efectivamente las fronteras pueden operar como obstáculos, dirigidas políticamente desde los Estados, estas delimitaciones se inscriben dentro de espacios constituidos por ecologías que responden a ciclos de reproducción ampliada de la vida. En consecuencia, estas son desbordadas e incluso pueden ser contestadas.

Las ontologías y prácticas de los pueblos originarios precisamente poseen expresiones que

exceden la materialidad y el control geográfico y redefinen los espacios en sus distintos niveles. En el ámbito andino, esto se ha observado a través de las prácticas de movilidad e intercambio, la articulación socioespacial, y la interrelación e interdependencia entre entidades humanas y más-que-humanas, como elementos constitutivos del espacio y de la redefinición del territorio más allá del naturalismo imperante y de las desavenencias interestatales.

Si bien para en el caso de Bolivia y Chile no es posible soslayar las consecuencias que los conflictos interestatales y las políticas nacionales han tenido en la configuración del territorio y en las comunidades aymara, estas continúan desarrollando diversas prácticas de reconexión del espacio. La literatura ha destacado la dimensión cultural como determinante en la ocupación del espacio andino y como eje diferenciador o que complejiza lo aymara respecto de las adscripciones nacionales y las divisiones fronterizas; no obstante, en este trabajo hemos enfatizado la importancia también de los elementos sociopolíticos, y sobre todo, incluyendo los saberes y relacionamientos que expresan la interrelación entre territorio y agentes humanos, no humanos y más-que-humanos.

Con estas consideraciones, se apunta a superar la dicotomía naturalista entre lo material y lo simbólico, lo político de lo cultural y espiritual, y a observar el territorio como un espacio interrelacionado donde se desarrollan ideas y prácticas entre diversos agentes, que se articulan en función de necesidades, demandas, reivindicaciones y -por cierto- también a través de aspectos culturales -ancestralidad, parentesco, espiritualidad-, y que se vinculan en los niveles local, transfronterizo e incluso global. Estas articulaciones se manifiestan, por ejemplo, en reclamaciones hacia los Estados o en demandas para satisfacer necesidades específicas, pero fundamentalmente destacamos su capacidad y potencial de reconexión territorial y comprensión del espacio más allá de la materialidad predominante en la visión estadocéntrica, y de su culturalización epistemológica y académica.

En términos de articulación sociopolítica transfronteriza, crecientemente comunidades y organizaciones aymara han propendido a reconfigurar el espacio mediante conocimientos y prácticas que entremezclan cuestiones tradicionales y contemporáneas, y que se interrelacionan con cambios globales y regionales a partir de cambios normativos e institucionales, como la promoción de los derechos

de los pueblos indígenas, la apertura fronteriza para el intercambio de bienes, y la democratización y descentralización. Destacan en este contexto los procesos de movilidad transfronterizas y los saberes relacionados con el saber médico andino.

Como se ha sostenido, en el caso de la feria del *Jampi*, esta se constituye como la más importante del área centro sur andina, que permite observar cómo las movilidades, interdependencias, complementariedades e interrelaciones transfronterizas sobrepasan los acotados límites estatales y, más importante aún, integra los múltiples pisos ecológicos que conforman el espacio. En efecto, en la feria del *Jampi* de Huari converge la producción de los distintos pisos ecológicos distribuidos en diversos países, donde destaca la proveniente de los territorios de Chile y Bolivia, a pesar de los obstáculos fronterizos y geopolíticos. Junto a esta dimensión, y a la magnitud de la territorialidad y economía transfronterizas que se desarrolla en la feria del *Jampi*, se encuentra la vida ritual imbricada a estos procesos, que también proviene desde distintos lugares que se articulan en este espacio. Las mesas negras son ilustrativas en este sentido, como nos señaló un *yatiri* al respecto, quien destacó la integración en esta de elementos provenientes de distintos pisos ecológicos y cuya funcionalidad se extrae de fuerzas materiales e inmateriales. A esto se añaden los propósitos de las prácticas rituales que, además de considerar a diversos seres, buscan reproducir la vida en su sentido amplio, incluyendo humanos, no humanos y más-que-humanos.

Esto es lo que denominamos una reproducción ontológicamente ampliada de la vida, donde las prácticas transfronterizas no son establecidas por el beneficio ni determinadas en relación a la diferenciación cultural aymara-Estado nacional; ni el espacio es constituido mediante la separación fronteriza, la territorialización geográfica, apropiación material e incluso cultural. Por el contrario, este se constituye desde la conexión de pisos ecológicos y procesos a través de conocimientos y prácticas expresadas en múltiples ámbitos y desarrolladas por distintos agentes, que desafían los preceptos del orden estatal y del ámbito epistémico.

Financiamiento: Este artículo es resultado de los proyectos FONDECYT N°1221784 y N°1230358, financiados por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

Referencias Citadas

- Acharya, A. y B. Buzan 2019. *The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of IR at its Centenary*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Adler, E. y V. Pouliot 2011. International practices. *International Theory* 3 (1):1-36. <https://doi.org/10.1017/S175297191000031X>
- Aedo, J.A. 2008. Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 36:117-137. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432008000200007>
- Agnew, J. 2005. Sovereignty regimes: Territoriality and State authority in contemporary world politics. *Annals of the Association of American Geographers* 95 (2):437-461. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2005.00468.x>
- Alba, J.J. 1987. Huari, la Gran Feria Nacional de los Jampis. *IESE* 10.
- Albó, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños* 19:43-73. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00003>
- Allen, C. 2015. The whole world is watching. En *The Archaeology of Wak'as*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University Press of Colorado, Boulder.
- Álvarez, G. y C. Ovando 2020. Cambio y continuidad en la Cancillería chilena. De la influencia militar a la consolidación economicista. *Izquierdas* 52 (14):4080-4102. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50492023000100214>
- Álvarez, G. y C. Ovando 2022. Indigenous peoples and paradiplomacy: Confronting the state-centric order from Latin American transborder spaces. *Territory, Politics, Governance* 12 (3):337-357. <https://doi.org/10.1080/21622671.2022.2030248>
- Álvarez, G., C. Ovando y C. Piñones 2020. Questioned sovereignty and challenged diplomacies: The case of the Aymara people and the State of Chile. *Journal of Borderlands Studies*. <https://doi.org/10.1080/08865655.2020.1768885>
- Amilhat-Szary, A. 2016. Gentes y agentes, condiciones paradiplomáticas de la creación de una frontera móvil. En *Relaciones Transfronterizas y Paradiplomacia en América Latina: Aspectos Teóricos y Estudios de Casos*, editado por S. González, N. Cornago y C. Ovando, pp. 47-72. RIL, Santiago.
- Aranda, G. y S. Salinas 2015. Aymaras y mapuches, paradiplomacia y acción colectiva transnacional. *Cuadernos Americanos* 4 (154):153-183.
- Aranda, G. y S. Salinas 2017. Paradiplomacia aymara: empoderamiento en la frontera. *Estudios Fronterizos* 18 (35):90-106. <https://doi.org/10.21670/ref.2017.35.a05>
- Aranda, G., C. Ovando y A. Corder 2010. Experiencias paradiplomáticas en la región de Tarapacá y su proyección subregional. *Estudios Internacionales* 165:33-74. <https://doi.org/10.5354/0719-3769.2010.12650>
- Arévalo, A. 2017. La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. *Si Somos Americanos* 17 (1):141-169. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482017000100141>
- Arnold, D. 2017. Hacia una antropología de la vida en los Andes. En *El Desarrollo y lo Sagrado en los Andes. Resignificaciones, Interpretaciones y Propuestas en la Cosmopraxis*, editado por H. Galarza, pp. 11-40. ISEAT, La Paz.
- Arnold, D. y J.D. Yapita 2022. *Lengua, Cultura y Mundos entre los Aymaras. Reflexiones sobre Algunos Nexos Vitales*. ILCA, Plural Editores, La Paz.
- Arnold, D.Y. 2018. Al grano: Los haces de relaciones, lo sensorial y la eficacia ritual en los Andes Sur-centrales. *Textos Antropológicos* 19 (1):49-67.
- Beier, J.M. 2016. Indigenous Diplomacy. En *The SAGE Handbook of Diplomacy*, editado por C. Costas, P. Kerr y P. Sharp, pp. 642-653. SAGE, London.
- Bello, D. 2012. Alianza estratégica aymaras sin fronteras: una respuesta territorial a los desafíos de la glocalización. *T'inkazos* 15 (32):147-164.
- Benedetti, A. 2018. Algunas marcas de la nación y el nacionalismo en los estudios latinoamericanos sobre fronteras. *Estudios Fronterizos* 19:1-26. <https://doi.org/10.21670/ref.1818018>
- Blaney, D. y A. Tickner 2017. Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR. *Millennium* 45 (3):293-311. <https://doi.org/10.1177/0305829817702446>
- Bleie, T., S. Lightfoot y E. Stamatopoulou 2024. Introduction. En *Indigenous People and Borders*, editado por S. Lightfoot y E. Stamatopoulou, pp. 1-38. Duke University Press, Durham.
- Bouysse-Cassagne, T. 1978. L'espace aymara: urco et uma. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33:1057-1080.
- Bouysse-Cassagne, T. 1987. Del espacio del grupo al espacio individual. En *La Identidad Aymara*, editado por T. Bouysse-Cassagne, pp. 206-256. IFEA, Lima.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris 1988. Pacha: En torno al pensamiento aymara. En *Raíces de América*, editado por X. Albó, pp. 217-281. Alianza, Madrid.
- Brigden, N. y C. Mainwaring 2022. Subversive knowledge in times of global political crisis: A manifesto for ethnography in the study of International Relations. *International Studies Perspectives* 23 (2):191-208. <https://doi.org/10.1093/isp/ekab003>
- Bugallo, L. y F.G. Pazzarelli 2021. Desplazar lo efímero: Etnografía y modos locales de relación con la diferencia en contextos de Ferias en los Andes del Sur. En *Etnografía y Espacio. Tránsitos Conceptuales y Desafíos del Hacer*, editado por N. Quiceno y J. Echeverri, pp. 37-62. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Campion, M. 2015. Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka. *Revista Científica General José María Córdova* 13 (16):243-262. <https://doi.org/10.21830/19006586.39>
- Carmona, C. 2006. En fronteras ajenas: El pueblo aymara en las relaciones chileno-bolivianas. *Derecho y Humanidades* 13:173-186. <https://derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDH/article/view/935>

- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Child, J. 1981. Pensamiento geopolítico y cuatro conflictos en Sudamérica. *Revista de Ciencia Política* 3 (1-2):71-104.
- Chillier, G. y L. Freeman 2005. *El Nuevo Concepto de Seguridad Hemisférica de la OEA: Una Amenaza en Potencia*. Washington Office on Latin America (WOLA), Washington DC.
- Choque, C. y E. Pizarro 2013. Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 45:55-74. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000100005>
- Cid, G. 2013. Nacionalizando memorias periféricas: conmemoraciones y nacionalismo chileno en las regiones de Antofagasta y Tarapacá, 1879-1910. *Historia Unisinos* 17 (3):216-227. <https://doi.org/10.4013/htu.2013.173.02>
- Condarco, R. y J. Murra 1987. *La Teoría de la Complementariedad Vertical Ecosimbiótica*. HISBOL, La Paz.
- Cornut, J. 2015. The practice turn in international relations theory. En *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-113>.
- Currie, E., J. Schofield, F. Ortega Perez y D. Quiroga 2018. Health beliefs, healing practices and medico-ritual frameworks in the Ecuadorian Andes: the continuity of an ancient tradition. *World Archaeology* 50 (3):461-479. doi:10.1080/00438243.2018.1474799
- De la Cadena, M. 2014. Runa: Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2):253-259.
- De la Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press, Durham.
- Devoto Bazán, E. 2016. Apuntes para la elaboración de una historia de la medicina tradicional andina. *Revista del Instituto Riva-Agüero* 1 (2):79-116. doi:10.18800/revistaira.201602.003
- Diamint, R. 2015. A new militarism in Latin America. *Journal of Democracy* 26 (4):155-68. <https://doi.org/10.1353/jod.2015.0066>
- Fernández Juárez, G. 1995a. El banquete aymara: aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina*, 12:155-189. Retrieved from <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra23/ra-23-1994-04.pdf>
- Fernández Juárez, G. 1995b. Ofrenda ritual y terapia: las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 25:153-180.
- Fernández Juárez, G. 2019. “Susto”, locura y posesión. Antecedentes coloniales y expresiones contemporáneas en los Andes. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 51 (3):487-495.
- Fernández Juárez, G. 1992. *Simbolismo Ritual entre los Aymaras: Mesas y Yatiris*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Fernández Juárez, G. 2004. Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia. En *Salud e Interculturalidad en América Latina: Perspectivas Antropológicas*, coordinado por G. Fernández Juárez, pp. 279-304. Abya-Yala, Quito.
- Fernández Juárez, G. 2018. *Humo, Barro y Cuero*. Abya Yala, Quito.
- Foster, G.M. 1987. On the origin of humoral medicine in Latin America. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (4):355-393.
- Galdames, L. y A. Díaz 2015. Piedra en la piedra, ¿el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. *Runa* 36 (2):5-23.
- Garcés, A. 2021. Hacia un poder transportista. Notas sobre el transporte terrestre entre Chile y Bolivia. En *(Trans)Fronteriza: Fronteras y Circuitos Económicos Populares*, Boletines de grupos de trabajo, editado por F. Rabossi y N. Tassi, pp. 89-96. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Buenos Aires.
- Garcés, A. y J. Moraga 2016. Ground transportation and new interconnections between aymara society and the economy. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 48 (3):441-451. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000010>
- García Pinzón, V. 2015. Territorios fronterizos. Agenda de seguridad y narcotráfico en Chile: el Plan Frontera Norte. *Estudios Internacionales* 47 (181):69-93. <https://dx.doi.org/10.5354/0719-3769.2015.36839>
- García, M., F. Gili, J. Echeverría, E. Belmonte y V. Figueroa 2018. K’oa, entidad andina de una planta y otros cuerpos. Una posibilidad interpretativa para ofrendas funerarias en la arqueología de Arica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 50 (4):537-556.
- Gavilán, V., C. Madariaga, N. Morales, M. Parra, A. Arratia, R. Andrade y P. Viguera 2009. *Conocimiento y Prácticas en Salud: Patrimonio Cultural de los Pueblos Originarios Tarapaqueños*. Ediciones UNAP, Iquique.
- Girault, L. 1984. *Kallawayas, Guérisseurs Itinérants des Andes: Recherches sur les Pratiques Médicinales et Magiques*. IRD Editions, Paris. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_2/memoires/16967.pdf
- González, H. y R. Ruz 2017. *Propiedad de la Tierra Indígena en el Extremo Norte Chileno. Historia, Contexto y Casos*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- González, H., H. Gundermann y J. Hidalgo 2014. Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46 (2):233-246. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000200005>
- González, S. 2004. Pax castrense en la frontera norte: Una reflexión en torno a la post-guerra del Salitre: el conflicto por Tacna-Arica y Tarapacá. *Universum* 19 (1):28-57.
- González, S. 2015. La voz desde lejos. La Triple-Frontera Andina: entre la heterología y la globalización. *Andamios* 12 (28):19-41.
- Gundermann, H., J.I. Vergara y A. Díaz Araya 2011. Historia moderna de una lengua originaria: el jaqi aru en Chile. *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada* 49 (1):69-108.
- Hirai, S. 2012. ¡Sigue los símbolos del terruño!: etnografía multilocal y migración transnacional. En *Métodos Cualitativos y su Aplicación Empírica. Por los Caminos de la Investigación sobre Migración Internacional*, editado por M. Ariza y L. Velasco, pp. 82-111. COLEF, México DF.

- Hsieh, H.F. y S.E. Shannon 2005. Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Kolossov, V. 2012. Border studies: Changing perspectives and theoretical approaches. *Geopolitics* 10 (4):606-632. <http://dx.doi.org/10.1080/14650040500318415>
- Kuus, M. 2012. Foreign policy and ethnography: A sceptical intervention. *Geopolitics* 18 (1):115-131. <https://doi.org/10.1080/14650045.2012.706759>
- Lanata, X.R. 2007. *Ladrones de Sombra: El Universo Religioso de los Pastores del Ausangate (Andes Surperuanos)*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Leal, J. 2017. Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los altos de Arica. *Revista Chilena de Antropología* 36:234-254. <http://doi.org/10.5354/0719-1472.2017.47491>
- Liste, P. 2015. Non-IR theories of International Relations: Ethnography as a 'Productive Irritant'. Disponible en <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2564449>
- Loong, S., A. Manby y F. McConnell 2023. Rethinking self-determination: Colonial and relational geographies in Asia. *Territory, Politics, Governance* 1-19. <https://doi.org/10.1080/21622671.2023.2232410>
- Mamani, J. 2005. *Los Rostros del Aymara en Chile: el Caso de Parinacota*. Plural-PROEIB Andes, La Paz.
- Marcus, G. E. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 22:111-127.
- Marcus, G.E. 1995. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.
- Mares, D. 2015. Interstate Security Issues in Latin America. En *Routledge Handbook of Latin America in the World*, editado por J. Domínguez y A. Covarrubias, pp.420-433. Routledge, New York.
- Mares, D.R. y A.M. Kacowicz (eds.) 2016. *Routledge Handbook of Latin American Security (1st ed.)*. Routledge, London.
- Martínez, G. 1976. *El Sistema de los Uywiris en Isluga*. Universidad del Norte Antofagasta, Iquique.
- Menéndez, E.L. 1981. *Poder, estratificación y salud: Análisis de las condiciones sociales económicas de la enfermedad en Yucatán*. Ediciones de la Casa Chata. CIESAS, México DF.
- Menéndez, E.L. 1994. La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades* 4 (7):71-83.
- Millones, L. 1982. Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el área andina. *Senri Ethnological Studies= Senri Ethnological Studies* 10:229-274.
- Montsion, J.M. 2018. Ethnography and international relations: situating recent trends, debates and limitations from an interdisciplinary perspective. *The Journal of Chinese Sociology* 5 e9. <https://doi.org/10.1186/s40711-018-0079-4>
- Muñoz-Henríquez, W., C. Piñones-Rivera y A. Rodríguez Valdivia 2023. Paisaje en acción. Los estudios sobre espacio y ritual en los Andes. *Disparidades. Revista de Antropología* 78 (2):e018. <https://doi.org/10.3989/dra.2023.018>
- Murra, J.V. 1975. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Murra, J.V. 1978. *La Organización Económica del Estado Inca*. Siglo XXI, México DF.
- Newman, D. 2015. Revisiting good fences and neighbours in a postmodern world after twenty years: Theoretical reflections on the state of contemporary border studies. *Nordia Geographical Publications* 44 (4):13-19.
- Osiander, A. 2001. Sovereignty, international relations and the westphalian myth. *International Organization* 55 (2):251-287.
- Piñones Rivera, C. 2015. *La Mala Hora. Articulaciones en el Pluralismo Médico de Agricultores Precordilleranos Aymaras Chilenos*. Tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- Piñones Rivera, C., N. Liberona Concha y M.A. Mansilla 2020. Itinerarios terapéuticos transfronterizos: Hacia el estudio del pluralismo médico y la movilidad humana transfronteriza. *Si Somos Americanos* 20 (2):9-37.
- Piñones-Rivera, C., W. Muñoz-Henríquez y A. Rodríguez-Valdivia 2022. Entre ferias, curanderos y remedios. La red asistencial popular andina en el espacio transfronterizo del norte de Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 68, e5008.
- Piñones-Rivera, C., W. Muñoz-Henríquez y M.A. Mansilla 2018. Mal paraje and mala hora: remarks on the naturalistic violence towards Andean medical knowledge. *Salud Colectiva* 14:211-224.
- Pion-Berlin, D. 2017. The military and internal security operations in Latin America. *Revista Política y Estrategia* 130:101-123. <https://doi.org/10.26797/rpye.v0i130.131>
- Polia Meconi, M. 1999. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Río, A.E. 2024. Revisiting the case of ethnography and International Relations. *Millennium* 52 (2):279-303. <https://doi.org/10.1177/03058298231215757>
- Riquelme, D. y C. Ovando 2022. La integración fronteriza Pica - Llica y la Gran Jacha Qhathtu Sillajhuay Mallku Hito 41 (11 noviembre). <https://tarapacainsitu.cl/contenido/1665/la-integracion-fronteriza-pica-llica-y-la-gran-jacha-qhathtu-sillajhuay-mallku-hrevi> (15 marzo 2023).
- Romero-Toledo, H. 2018. Etnicidades, etno-territorios y conflictos mineros: aportes para una geografía humana de los aymaras en Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 71:211-234. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022018000300211>
- Rösing, I. 2003. *Religión, Ritual y Vida Cotidiana en los Andes: Los Diez Géneros de Amarete*. Iberoamericana - Vervuert, Madrid.
- Rösing, I. 2008. *Defensa y Perdición: La Curación Negra. Rituales Nocturnos de Curación en los Andes Bolivianos*. Vervuert Verlagsgesellschaft, Madrid.
- Rösing, I. 2010. *White, Grey and Black Kallaway Healing Rituals*. Vervuert Verlagsgesellschaft, Frankfurt.
- Sanhueza, C. 2004. Medir, amojonar, repartir: territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II

- Región, Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 36 (2):483-494. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000200018>
- Serje, M. 2005. *El Revés de la Nación. Territorios Salvajes, Fronteras y Tierras de Nadie*. Ediciones Universidad de los Andes, Bogotá.
- Serje, M. 2017. Fronteras y periferias en la historia del capitalismo: el caso de América Latina. *Revista de Geografía Norte Grande* 66:33-48. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000100003>
- Serra, H.R. 2018. Economía Popular: Genealogías, debates y migraciones de un concepto reemergente en la teoría social latinoamericana. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos* 6:90-102.
- Spedding, A. 1992. Almas, anchanchus y alaridos en la noche. En *Emicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*, editado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli, pp. 299-330. IFEA, Lima.
- Szremski, K., B. Weaver, G. Levi-Lazzaris, S. Wernke, M. Shakow, T. Tung y T. Dillehay 2009. Materiality, Ontology, and the Andes. Disponible en *The Vanderbilt-Chicago-Harvard Workshop for Andean Anthropology* 1-25. [tps://www.academia.edu/5263847/The_Vanderbilt_Chicago_Harvard_Workshop_for_Andean_Anthropology_2009_MATERIALITY_ONTOLOGY_AND_THE_ANDES](https://www.academia.edu/5263847/The_Vanderbilt_Chicago_Harvard_Workshop_for_Andean_Anthropology_2009_MATERIALITY_ONTOLOGY_AND_THE_ANDES)
- Tarrius, A. 2000. Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad XXI* (83):39-66.
- Taylor, L. 2012. Decolonizing International Relations: Perspectives from Latin America. *International Studies Review* 14 (3):386-400. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2012.01125.x>
- Tucker, K. 2018. Unraveling coloniality in international relations: Knowledge, relationality, and strategies for engagement. *International Political Sociology* 12 (3):215-232. <https://doi.org/10.1093/ips/oly005>
- Van den Berg, H. 1989. *La Tierra No Da Así No Más*. CEDLA, Amsterdam.
- Van Kessel, J. 2003. *Holocausto al Progreso: los Aymara de Tarapacá*. IECTA, Iquique.
- Vrasti, W. 2008. The strange case of ethnography and International Relations. *Millennium* 37 (2):279-301. <https://doi.org/10.1177/0305829808097641>
- Yampara, S. 1992. Economía comunitaria andina. En *La Cosmovisión Aymara*, compilado por H. Van Den Berg y N. Schiffrers, pp. 143-180. HISBOL, La Paz.

Notas

- ¹ Si bien a lo largo de este texto se utiliza el término “medicina tradicional”, se realiza en un sentido pragmático, ya que la contribución apunta a otros aspectos y no podemos detenernos en una crítica detallada de sus supuestos. El término medicina tradicional se irá mostrando problemático en la medida que se desarrolle el argumento del artículo, pero como punto de partida, baste con aclarar que seguimos la crítica desarrollada desde los años ochenta por Eduardo Menéndez al término medicina tradicional, en tanto hace aparecer las prácticas subalternizadas como saberes estáticos, fijados en el pasado, sin transformaciones sustanciales sino solo epifenoménicas y además de manera aislada con otros saberes supuestos de representar aproximaciones más “modernas” (Menéndez 1981, 1994).
- ² Marisol de la Cadena ha problematizado la concepción que supone la preexistencia y exterioridad de runakuna y tirakuna. Los runakuna no son sino los tirakuna, y viceversa, y no pueden ser separados, a menos que devengan en algo distinto (p.ej., humanos y montañas) (De la Cadena 2014).
- ³ Al pensar la movilidad de la medicina tradicional andina, es un lugar común la alusión a la medicina kallawayaya, profusamente estudiada (Girault 1984, Rösing 2008, 2010). Sin perjuicio del reconocimiento que dichas prácticas médicas merecen, estas no se pueden hacer coextensivas de la totalidad de las prácticas médicas de otros pueblos y localidades del mundo andino. Por razones históricas, además, el estudio de dicha movilidad no ha abordado procesos transfronterizos específicos. Solo unos pocos trabajos contemporáneos se han planteado el estudio de dichos procesos de movilidad en su dimensión transfronteriza (Cfr. Piñones-Rivera et al. 2020, 2022).
- ⁴ La expresión especialistas andinos simplifica un espectro muy complejo de agentes que se dedican de manera especializada a la atención de los problemas de salud. Es muy difícil dar un panorama completo considerando la gran variabilidad histórica y espacial que existe. En el norte de Chile en general se reconoce a *yatiris*, *qulliris*, hierbateros y *usuyiris* o parteras (Cfr. Gavilán et al. 2009; Piñones 2015). En Bolivia el panorama es mucho más complejo y ha sufrido una fuerte transformación desde la promulgación de la Ley 459 de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana (2013). Ella dio origen al Registro Único de la Medicina Tradicional Ancestral Boliviana (RUMETRAB) que distingue y reconoce guías espirituales, médicos tradicionales ancestrales, parteras y naturistas tradicionales, entre los cuales se encuentran: *yatiris*, naturistas tradicionales, *qulliris*, herbolarios, *jampiris*, promotores, *qhapachaqueros*, materos, parteras, médicos tradicionales y fitoterapeutas.