

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Experiencia etnográfica *con/sobre* mujeres colla:
Crianzas y prácticas de cuidado¹**

Ethnographic experience with/about Colla women: parenting and care practices

VIVIANA RODRIGUEZ VENEGAS

CORY DUARTE HIDALGO

Universidad de Atacama, Chile

RESUMEN Este artículo presenta un estudio etnográfico que indaga en las prácticas de cuidado y en las experiencias de crianza de mujeres colla en la región de Atacama, Chile. La investigación se posiciona desde la etnografía feminista, ya que está situada y centrada en las participantes, reconociéndolas como creadoras culturales. Los resultados principales muestran diversos saberes y prácticas de cuidado asociados a la crianza de niños y niñas, asimismo recoge relatos de vida cordilleranos que configuran sus crianzas y sus nuevas formas de (re) significar el cuidado. La principal conclusión es que las prácticas de cuidado son construidas históricamente y encarnadas en los cuerpos y memoria colectiva de las mujeres colla, los que se configuran como saberes ancestrales, que les permite posicionarse como transmisoras culturales en sus comunidades indígenas, siendo clave en su discurso la tradición cordillerana, la migración forzada, la vida comunitaria, la maternidad colectiva y la violencia patriarcal.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

1. Proyecto de investigación, año 2019, Vicerrectoría de Investigación y Postgrado. Universidad de Atacama (DIUDA Regular 22404).

PALABRAS CLAVE Etnografía feminista; mujeres colla; prácticas de cuidado; saberes ancestrales.

ABSTRACT This article presents an ethnographic study that investigates the care practices and experiences of raising Colla women in the Atacama region, Chile. The research is positioned from the feminist ethnography, since it is located and focused on the participants, recognizing them as cultural creators. The main results show varied knowledge and care practices associated with the upbringing of boys and girls, as well as life stories from the Andes that shape their upbringing and their new ways of (re) signifying care. The main conclusion is that care practices are historically constructed and embodied in the bodies and collective memory of Colla women, which are configured as ancestral knowledge. This allows them to position themselves as a cultural transmitter in their indigenous communities, being the mountain range tradition, forced migration, community life, collective motherhood and patriarchal violence key issues in their discourse.

KEY WORDS Feminist ethnography; colla women; care practices; ancestral knowledge.

Introducción

El artículo aquí presentado, recoge el proceso y los resultados de una etnografía feminista realizada *con* mujeres colla de la región de Atacama, Chile, en la que se abordaron temas asociados al cuidado y crianza. Realizar una etnografía feminista fue una decisión metodológica y, al mismo tiempo, política, que implicó reconocer a las mujeres como “creadoras culturales” (Castañeda, 2010), no solo meras informantes o entrevistadas. Esta participación e implicación permitió articular redes de apoyo entre la academia y las mujeres colla así como cuestionamientos y reflexiones personales/compartidas. Al mismo tiempo, el estudio es una etnografía *sobre* mujeres colla quienes abren, no solo las puertas de sus hogares y comunidades, sino también, sus experiencias, prácticas, emociones y narrativas de lo que significa ser criadas y criar en el territorio atacameño.

Pues, en la etnografía feminista apuntamos a re-significar la investigación trasladando el foco desde las mujeres que participan en ella. Es una “etnografía con” en el sentido de posicionarlas como creadoras y autoras de sus relatos, experiencias y prácticas culturales. Y, una “etnografía sobre” con el propósito de narrar sus historias, saberes ancestrales y prácticas tradicionales de cuidado, apuntando a una etnografía participativa y colaborativa que va “más allá de la escritura” (Rappaport, 2007) y que permite transformar nuestra práctica de campo.

En Chile, las mujeres colla son un grupo que “vive” y “precede” la conformación del Estado Nación y el territorio regional. Desde hace más de 30 años, el derecho internacional y las políticas neoliberales nacionales, las han sumergido en dos categorías: “pueblo originario” o “mujeres”, lo que genera una mayor invisibilización, pues quedan en un lugar marginal en ambos colectivos, siendo histórica y socialmente invisibles (Palomo, 2006). Este lugar queda de manifiesto debido a que, en la escasa literatura existente sobre el pueblo colla en Chile, se “les invisibiliza al presentar una visión masculinizada sobre sus experiencias y creencias” (Rodríguez y Duarte, 2018, p. 35). Así, los relatos de las mujeres son marginados y excluidos, pues lo que se releva son narrativas asociadas, principalmente, a la actividad económica, trashumante, pirquinera y pastoril, tan propia de una zona en la que “se suman los altos niveles de contaminación ambiental, la explosión demográfica producto de las labores mineras y el peligro del agotamiento del recurso hídrico de la región” situaciones que afectan a los sistemas socioculturales regionales, “ocasionando, en ciertos casos, vulneraciones a los derechos fundamentales de quienes habitan en la región” (Rodríguez et al., 2016, p. 52).

En este contexto, los estudios realizados y el trabajo de campo nos ha demostrado, una y otra vez, el protagonismo de las mujeres indígenas colla, tanto en el proceso de etnogénesis y reorganización de las comunidades en la década de los noventa², como en las actuales luchas y resistencias en un “espacio simbólico afectado por elementos asociados a lógicas altamente patriarcales, capitalistas y coloniales” (Rodríguez y Duarte, 2018, p. 36). Las mujeres colla se autodenominan como portadoras culturales, cuidadoras de la vida y el territorio, transmisoras de saberes ancestrales y prácticas tradicionales (Rodríguez y Duarte, 2020), esta suerte de esencialismo estratégico (Spivak, 2003) étnico les permite posicionarse como un actor social relevante (Marcos, 2014a) en el territorio atacameño. De esta forma, las mujeres colla acuden al esencialismo como una estrategia sociopolítica de visibilización colectiva que determina un “reconocimiento por parte del subalterno en razón del discurso del opresor y “como si de una esencia se tratara” (...) [apuntando a] construir un sujeto autoafirmativo que aproveche la contingencia en la lucha por un horizonte reivindicatorio colectivo y emancipatorio” (Gaona, 2014, p. 3).

Este escrito se posiciona en tres enclaves críticos-feministas. En el primero, pensamos y visualizamos a las mujeres colla como sujetas políticas, no como subordinadas o pasivas frente a la hegemonía patriarcal, capitalista y colonial. Segundo, que el trabajo de los cuidados, lo reproductivo y lo privado son ejes sostenedores de la vida humana, los que han sido menospreciados y desvalorizados social e históricamente por su no remuneración y su tradicional rol femenino. Y tercero, consideramos

2. Por la proscripción de la Ley de Pueblos Indígenas N° 19.253, publicada en Diario Oficial el 5 de octubre de 1993.

que “la esfera del cuidado no está separada del cuerpo y es como un todo integrado” (Miranda, 2016, p. 56), por ello, es imposible separar los cuidados de los cuerpos de las mujeres colla, ya que son saberes situados y encarnados, en los que se ponen en juego memorias colectivas no homogéneas, emotivas, discontinuas y en constante construcción.

Un acercamiento a las prácticas de cuidado y la transmisión de saberes ancestrales femeninos

Las prácticas de cuidado se definen como un conjunto de actividades, tareas o atenciones que cubren un amplio conjunto de necesidades personales tanto biológicas como emocionales, básicas para el sostenimiento de la vida humana. Dichas prácticas recorren elementos cotidianos que incluyen desde la preparación de alimentos, vestimenta, limpieza y conservación del hogar, hasta otras actividades marcadas por los sentimientos, afectos, emociones y atenciones (Alarcón, 2007).

Una revisión actual de la literatura da cuenta que gran parte de los estudios e investigaciones en este ámbito, están situados en las Ciencias de la Salud, principalmente desde la etnoenfermería o la enfermería transcultural siguiendo la tradición desarrollada por Madeleine Leininger (1999). En esta área destacan trabajos como el de Banda et al. (2018); Ramos et al. (2019); Angarita y Bejarano (2019); Bula et al. (2019); Orozco y López (2019), entre otros. En las Ciencias Sociales, desde disciplinas como antropología y psicología, destacan tres tendencias: la primera, se basa en posicionar a la infancia, desde sus puntos de vistas y opiniones como sujeto de derecho, valorar su desarrollo integral y/o identificarles como herederos culturales, futuros protectores y/o transmisores de la cultura (Bolívar y Moya, 2016; Evans y Myes, 1994; García et al., 2015; Izzedin y Pachajoa, 2009; Rodríguez, 2021). La segunda, se centra en el rol de la familia como núcleo transmisor de dichos valores culturales (Kretschmer, 2003; Moromizato, 2012; Santos, 2018; Pichardo et al., 2009). Y la tercera, valora el resguardo y defensa de la autonomía, y de la memoria activa de los pueblos indígenas (Amodio, 2005; Chávez et al., 2021; Kenfield, 2022; Otálvaro et al., 2022; Rincón et al., 2017; Simarra y Marrugo, 2016).

Resulta relevante revisar el cuidado desde las voces y experiencias de las mujeres originarias, ya que consideramos como premisa que el mundo indígena está gestado y nutrido por los cuerpos y saberes ancestrales femeninos. Así lo destacan Sadler et al. (2006) quienes indican que la mujer mapuche de la región de la Araucanía, Chile, es quien se responsabiliza del cuidado desde el nacimiento a la primera infancia, apoyadas por las mujeres de la familia “quienes tradicionalmente han estado a cargo de acompañar y cuidar a la mujer gestante” (p. 56). Igualmente, Triana et al. (2010) en el departamento de Boyacá, Colombia, señalan que las mujeres tienen un papel principal en la economía campesina de subsistencia y en el cuidado y crianza de niños/as. La transmisión oral de las costumbres y tradiciones es una tarea ligada a las mujeres:

en México en el Estado de Sonora y Sinaloa, la mujer de la comunidad indígena mayo es la principal “promotora de uso de la lengua, de su escritura y motivadora de su uso en los escenarios social, educativo y cultural” (Vera et al., 2010, p. 375). Igualmente, Betancurth y Peñaranda (2018) concluyen, en su trabajo etnográfico con mujeres racializadas víctimas de desplazamiento forzado en Colombia, que se debe poner atención sobre las mujeres como sujetas, pues “no solo se trata de los niños, sino también de nosotras” (p. 94), emergiendo narrativas del amor propio, autoestima, el perdón y el cuidar-se. En su mayoría, los trabajos publicados sobre este tema manifiestan una sobrecarga de trabajo para las mujeres, con dobles y triples jornadas, asumiendo, los varones, un rol tradicional y colonial de proveedor, con un claro distanciamiento de los cuidados. La literatura también hace referencia a la activación de la red familiar (Berrio, 2017) y la importancia del cuidado entre mujeres como un elemento característico del caso latinoamericano (Pérez et al., 2018).

Resulta interesante la relación entre la transmisión oral de los saberes tradicionales y la memoria colectiva. Los pueblos originarios consideran la historia como una construcción no lineal, centrada en dimensiones multitemporales que coexisten en tiempos simultáneos (Rivera Cusicanqui, 2010) y en los que la memoria “se encuentra ya hacia atrás y ya más adelante” (Le Goff, 1991, p. 134). La memoria es un constructo social e histórico (Le Goff, 1991), que da cuenta de un proceso abierto y activo (Ramos y Piper, 2018), en permanente interpretación (Kuri Pineda, 2016). Por tanto, la memoria colectiva es una forma de vida social (Jodelet, 2010), una práctica social que se articula en los relatos del pasado (Vázquez, 2001), que retiene lo que es capaz de vivir en la conciencia de los grupos, limitado a un tiempo y corporalidad específica (Halbwachs, 1995) y que no llega a confundirse con las memorias de configuración individual (Halbwachs, 2004). De esta forma, la memoria colectiva reconstruye el pasado colectivo, a partir de la evocación y recuerdo de lo acontecido, acudiendo a marcos sociales temporales y espaciales (Halbwachs, 2004), en los que los sucesos comunitarios son resguardados en la oralidad y discursividad propia de la memoria colectiva (Piper et al., 2013; Vázquez, 2001). Así, se rememora a través de las articulaciones narrativas de los hechos (Piper et al., 2013), generando efectos en los contextos en los que es evocada, puesto que “la memoria se construye en cada relación, mediante la negociación, la dialéctica, la justificación y la acción conjunta” (Vázquez, 2001, p. 130). La memoria evoca un pasado que se comparte, que es negociado y acordado, por lo que no existen versiones únicas de lo recordado (Halbwachs, 2004; Piper et al., 2013), sino más bien, la memoria colectiva se genera en concordancia con los actores que rememoran y a sus interpretaciones mediadas por sus géneros, culturas, corporalidades y territorialidades. Así también, la memoria colectiva tiene distintos horizontes, distinguiendo memorias cortas y largas (Rivera Cusicanqui, 2010), las que se intersectan, crean/recrean y transforman, incluyendo la posibilidad de “contradicción entre temporalidades y lógicas históricas” (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 53).

La memoria colectiva permite la emergencia de la comunidad como protagonista de su presente (Ramos y Piper, 2018), potenciando comunidades que tejen su historia, y reconocen su pasado, siendo una parte vital en la experiencia que hace ser comunidad (Nancy, 2000). De esta forma, “memoria, historia y comunidad es una triada de elementos que ha de ser comprendida como hebras de un mismo tejido, que coexisten, se entrelazan simultáneamente” (Duarte, 2020) y que se transmiten y revitalizan a través de la oralidad, de manera tal que la “historia es comunidad” (Nancy, 2000. p. 120). La oralidad permite desarmar la historia dominante, reconstruirla con la participación de actorías subalternas, para lograr “escribir una historia desde “abajo”” (Hölck, 2022, p. 279), tomando “una posición crítica frente a la historiografía oficial”, permitiendo la emergencia de “racionalidades históricas diversas” (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 53) y la posibilidad de que las comunidades originarias puedan pensar e interpretar su experiencia histórica (Rivera Cusicanqui, 1982).

En este punto nos detenemos para desplegar intersecciones entre la memoria colectiva, las emociones y la construcción de comunidad, elementos asociados a la transmisión de saberes ancestrales.

Trazando la ruta de las mujeres colla en la región de Atacama

El pueblo colla, el “eterno viajero de la puna” (Molina, 2003, p. 105), caracterizado por su tradición trashumante, pastoril y pirquinera, se desplaza en el territorio comprendido en la zona cordillerana de las provincias de Copiapó y Chañaral en la región de Atacama, Chile. En específico, entre las quebradas de Juncal por el norte y el río Copiapó por el sur, el camino del Inca por el oeste y los salares de Pedernales y Maricunga por el este, en plena cordillera de los Andes (Molina, 2003).

Desde finales del siglo XIX a la actualidad, estos territorios han sido absorbidos y modificados por el auge del capitalismo minero y la expansión económica, lo que genera profundas fisuras en el pueblo colla, destacando la migración campo-ciudad que separa entre quienes se “*quedaron arriba*”, realizando actividades tradicionales colla en condiciones de pobreza, sacrificio y aislamiento social; y quienes se “*quedaron abajo*”, que transitan hacia las ciudades de Copiapó y Chañaral principalmente. Estas experiencias son cruciales para las mujeres colla, cargadas de discriminación y racismo, que se agudizan en el ingreso al sistema escolar, siendo sujetas de burlas, violencias y humillaciones (Rodríguez y Duarte, 2018). Lo anterior forja un sin número de consecuencias para el pueblo colla en general, afectando “sus modos de vida ancestrales, sus rutas de trashumancia y sus costumbres más propias” (Instituto Nacional de Derechos Humanos [INDH], 2019, p. 36).

Los estudios realizados respecto de las mujeres colla plantean una configuración de su identidad social y cultural a partir de la autodenominación como mujeres fuertes y francas, con una gran conexión espiritual, trashumantes, guardianas de semillas, poseedoras de una herencia genética transmisible y portadoras culturales de saberes gastronómicos, medicinales y artísticos (Rodríguez y Duarte, 2018). Además, sus conocimientos ancestrales y prácticas tradicionales en las etapas del embarazo, parto y puerperio son entendidos como conocimientos encarnados en los cuerpos, oralidades y experiencias de mujeres colla, transmitidos matrilinealmente mediante una sólida red familiar y comunitaria, situados en el territorio atacameño, apegados a las costumbres y tradiciones culturales propias de su pueblo (Rodríguez y Duarte, 2020).

Además, destacamos su protagonismo en los procesos de reetnificación y etnogénesis del pueblo colla en la década de los noventa y su lugar actual de enunciación en las urbes, que está trazado por sus experiencias cordilleranas y las enseñanzas de sus madres y abuelas. En este contexto, resulta relevante mencionar el desarrollo de estrategias de integración por medio de una identidad diaspórica, tensionadas en las relaciones sociales y dinámicas internas de las comunidades colla que se debaten entre el clientelismo y las alianzas estratégicas con transnacionales mineras e instituciones estatales (Rodríguez y Duarte, 2018).

En la actualidad, y según datos del XVIII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda, realizado en 2017, el pueblo Colla alcanza el 0.95% del total de la población nacional. De esta población, casi 20.744 personas (50.22% varones y 49.72% mujeres), es decir, un 67.7% de ellas, vive en la Región de Atacama.

Metodología

El estudio se posiciona desde las metodologías de Investigación Feminista, teniendo en el centro a las mujeres “como protagonistas en la construcción y la producción de conocimientos, en cuanto sujetos cognoscentes y sujetos cognoscibles” (Navas, 2016, p. 92). La utilización de este tipo de estrategias metodológicas permite cuestionar la posibilidad y deseo de objetividad como meta de la investigación, así como la relación entre la persona que investiga y la que es investigada; lo que implica una crítica a la utilización de la objetividad como medio patriarcal de control, el desapego emocional y la suposición de que hay un mundo social que puede ser observado de manera externa a la conciencia de las personas (Blázquez, 2010). Del mismo modo, las metodologías de investigación feministas se orientan a enfrentar el conjunto de desigualdades y los constructos hegemónicos en los que se basa la producción, construcción y difusión de los conocimientos, lo que implica la tarea titánica de enfrentar el androcentrismo y, al mismo tiempo, “evidenciar las marcas del sexismo, el racismo, el clasismo, el etnicismo y otras formas de discriminación en los planteamientos básicos de la investigación” (Castañeda, 2019, p. 20). De esta forma, investigar desde

una metodología feminista es hacer una investigación militante, comprometida con lo investigado y con quienes se investiga. En este sentido, es central la idea de conocimiento situado, la cual señala que la persona que conoce está situada, y que, por tanto, el conocimiento está siempre situado social e históricamente (Haraway, 1991), es decir, refleja las perspectivas particulares de quien genera y/o produce el conocimiento (Blázquez, 2010).

A raíz de lo señalado anteriormente, es relevante destacar la perspectiva de Castañeda (2019), quien señala que las investigaciones feministas han generado una serie de emplazamientos teórico-metodológicos, entre los que se encuentran elementos como “poner el cuerpo”, la recuperación de la noción de “sentipensar”, el escribir “nuestra propia historia” y valorar “nuestras formas de investigar”.

En concordancia con lo anterior, se realiza una Etnografía Feminista, la que puede ser definida como un patchwork “de una colcha de retazos (y relatos)” (Gregorio, 2019, p. 3), en la que se habita el proceso investigativo, reconociendo las formas en que afectamos, somos afectadas y re-movidas. En este sentido, se acude a lo planteado por Castañeda (2010), quien indica que la etnografía feminista está basada en un conocimiento situado históricamente y que tiene el valor de reconocer a las “infor-mantes” como “creadoras culturales” para generar así, un vínculo integrador entre lo material, lo subjetivo, el poder, la agencia y los nuevos énfasis para analizar la situación/condición de las mujeres. Por tanto, la investigación posee un carácter interdisciplinario y multisituado con un posicionamiento político-ético, histórico, inclusivo y pluralista.

Por ello, el trabajo de campo ha sido extenso, desarrollado entre los años 2015 y 2018, lo que permitió escuchar sus relatos, conocer sus hogares y familias, recorrer juntas el territorio colla, conversar informalmente, socializar los resultados y hallazgos pesquisados, acompañar en eventos significativos y realizar actividades colaborativas. En definitiva, el disfrutar y aprender de ellas y del trabajo de campo han sido cruciales para el desarrollo de esta investigación. Este camino condujo a indagar en los saberes ancestrales, prácticas de cuidado y crianzas.

La investigación consideró doce entrevistas en profundidad en las comunas de Copiapó, Tierra Amarilla, Caldera y Diego de Almagro, ubicadas en la región de Atacama, Chile³. A dicho levantamiento de información, agregamos dos grupos de discusión en las comunas de Copiapó y Caldera, sumando las técnicas de observación participante y registro en el diario de campo. En paralelo, tal como señalamos, las acompañamos a eventos significativos y organizamos diversas actividades, lo que permitió demostrar esta alianza sorora al medio local y regional⁴.

3. Las mujeres participantes de este estudio pertenecen a las siguientes comunidades: Tierra Viva, Comunidad Colla, El Torín, María Luisa Trejo, Inti Wañuy, Consejo Nacional Indígena ATYPA-MUY, Manta Tujsi Wayra.

4. Se compartió con las mujeres en múltiples momentos, entre los que podemos destacar la celebración del año nuevo indígena, carnavales andinos, conmemoración del día de la mujer indí-

El muestreo fue de tipo teórico, participando de la investigación mujeres autodenominadas colla, con edades que fluctúan entre los 40 y 70 años. La mayoría de las participantes fueron criadas en contextos cordilleranos y realizan labores de liderazgo, formales e informales, al interior de sus comunidades. Sumado a lo anterior, todas eran madres de uno a cinco hijos e hijas en el momento de las entrevistas y su nivel de escolaridad supera los 8 años. Se debe señalar también que las entrevistadas accedieron a participar voluntariamente de la investigación, apelando a la confidencialidad de sus discursos.

La interpretación de la información recopilada fue realizada por medio del análisis cualitativo de contenido que es “una técnica de investigación destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse a su contexto” (Krippendorff, 1990, p. 30). El análisis fue asistido por el software de análisis de datos cualitativos Atlas.Ti, versión 8, lo que permitió la construcción de categorías que conllevan a la comprensión e interpretación de la información pesquisada en el proceso investigativo.

El estudio consideró, en su proceso investigativo, los siguientes resguardos éticos: comunicar los objetivos, procedimientos y participación del estudio; asegurar que la participación en el estudio no involucrase ningún daño o peligro para la salud física o mental; garantizar la voluntariedad y posibilidad de desvincularse en cualquier momento de la investigación; uso del consentimiento informado individual (firmado y con copia por ambas partes), entre otros. Igualmente, se utilizó grabación de audio, información que fue tratada y almacenada confidencial y anónimamente. Así también, se consideró la devolución de información de manera escrita y oral bajo una metodología participativa y activa durante todo el proceso investigativo.

Resultados

Los resultados del trabajo etnográfico se agruparon en dos grandes ejes. El primero se sitúa en las prácticas de cuidado que las mujeres colla despliegan para la crianza de niños y niñas; y el segundo rememora sus experiencias de crianza, decantando en otras miradas sobre los cuidados.

Prácticas de cuidado colla

El cuidado del recién nacido es ejercido mayoritariamente por la madre, quien se configura como cuidadora principal y lazo fundante. No obstante, el cuidado no es privativo de la progenitora, sino que se comparte y acompaña a través de los consejos de las abuelas y el círculo femenino más íntimo. Este ejercicio colectivo femenino,

gena, talleres y reuniones ordinarias de las comunidades. Y organizamos conjuntamente diversas actividades: seminarios, charlas, encuentros con estudiantes universitarios/as, círculos de sanación y talleres de medicina ancestral.

preserva elementos que son transmitidos de manera oral, y que se entretrejen con los saberes populares locales “si mi mamá, mi abuelita le hacía a mi mamá y mi mamá a nosotros y así (...) son cuestiones de mujeres, se comparten así” (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera).

En este sentido, el cuidado se colectiviza, se hace en comunidad, preservando los elementos culturales ancestrales, aquellos que se heredan y se traspasan de generación en generación, “criamos juntas, nos ayudamos, nos damos consejos, nos acordamos de las enseñanzas de mi abuela, siempre estamos en contacto de alguna manera” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó). De esta forma, la crianza colectiva se enmarca en el cuidado entre mujeres, “hay una alianza fuerte entre las mujeres que nos ayudamos, con los hijos” (47 años, comunidad colla, Diego de Almagro).

En este eje, entre las prácticas mencionadas se distinguen aquellas asociadas a la continuidad del vínculo madre e hijo/a tras el parto, y otras relacionadas con el cuidado de la salud y el bienestar físico, las que están situadas en el contexto cordillero en el que se desarrolla la vida, estableciéndose prácticas culturales enfocadas a preservar el calor y dar abrigo para la prevención de enfermedades y complicaciones posteriores, pero también, se identifican otras que se establecen para el cuidado espiritual, evidenciado en la mantención de algunos rituales y secretos de sanación.

Las mujeres relatan una serie de prácticas ancestrales sobre el cuidado de los cuerpos. Ejemplo de ello es el cuidado y preservación del cordón umbilical, el cual es conservado como elemento simbólico. Las mujeres señalan que el cordón del o la bebé se limpia con agua hervida o con agüita de Matico, después es secado con una tela suave, incorporando cenizas. El cordón es presionado levemente con un algodón o con un pequeño botón, el que se deja para colaborar en la formación del ombligo: “en el chonguito ese, ahí le ponían el famoso botón apretadito” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó). Posteriormente, envuelven a la “guagua⁵” con una pequeña faja, denominada “pupero” u “ombligero”, la cual cubre el trozo de cordón umbilical, el estómago y parte de su espalda, como una especie de cinturón. El “pupero” es ocupado desde el nacimiento hasta la caída del cordón umbilical. El cordón es preservado por la madre para ser posteriormente entregado al niño o niña cuando fuese mayor, sin embargo, también es común verlo en un cuadro con la foto del/la bebé, al que se agrega un mechón de pelo, su primer zapato u otro elemento que se relacione con esta etapa de vida.

5. Utilizamos el vocablo “guagua”, que se refiere a bebé o recién nacido, por ser un término utilizado en el lenguaje coloquial de los pueblos andinos (provendría del vocablo quechua wawa), usado comúnmente en Chile y otros países para referirse a lactantes.

Durante los primeros días de vida de la “guagua”, es importante el hito del primer baño, el cual se realiza en una tina o bañera con agua tibia para disminuir el impacto que les supone nacer, por lo que el baño se orienta a hacerles recordar la experiencia dentro de la matriz materna, “hay que bañarlos harto, hacerlos sentir que siguen dentro” (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera).

Otro elemento que es relevado por las mujeres es la tradición del fajado, tal y como se hace en varias comunidades andinas. Recuerdan que “las antiguas”, envuelven a las “guaguas” en pañales de tela -hechos comúnmente de saco de harina- desde las caderas hasta los pies, para que así “pudieran tener las piernas derechitas” (54 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera), fajándoles “para que no se le enchuecaran los pies” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó).

Los cuidados de la fontanela o mollera son fundamentales para la preservación de la vida, entre las prácticas que aún se conservan está el cubrir la cabeza con un gorro de lana roja, con grasa de gallina tibia denominada “enjundia” o con lana de oveja -principalmente en invierno- para que la mollera no se “enfrie” o “hiele”. La preocupación se centra en que el cráneo pudiera cerrarse y que el/la bebé tenga dificultades para preservar el calor. La protección de la cabeza se extiende hasta el año de vida.

La leche materna es mencionada como fundamental para el desarrollo y crecimiento del/la bebé, extendiendo la lactancia, comúnmente, hasta los dos años. El amamantamiento es vital no sólo en términos nutricios, sino también es una práctica que extiende la relación íntima establecida durante el embarazo, “este lazo es lo que mantiene unido a la madre con su hijo” (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera). La lactancia tiene un valor en sí mismo para las mujeres colla, pues “la teta de la mamá es única (...) na’ que las leches de ahora (...) es el verdadero alimento para una guagua” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó).

En relación con la ingesta de hierbas medicinales, estas son entregadas como un complemento del cuidado de la salud de las “guaguas”, mencionan que es frecuente “darle patitos de agua” principalmente de agüitas de estrella de Anís y Manzanilla para los gases, “cuando estaba hinchadito” (54 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera). Se les proporciona orégano para los granitos en la cara, pero también para facilitar la caída del lanugo “pa que’ se le cayeran los pelos” (54 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera). Igualmente, se les da Amapola para ayudarles a conciliar el sueño, “cuando no podían dormir bien un cosito de Amapola, un poquito de Amapola se ponía debajo de la almohada del bebé” (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera). Las mujeres relatan continuamente que estas prácticas son ejercidas a “escondidas” de los equipos sanitarios, ya que, en reiteradas ocasiones, les manifestaban que estas costumbres estarían contraindicadas, generando complicaciones en la salud del recién nacido.

En el plano místico, las mujeres mencionan que las “guaguas” están propensas a padecer de “mal de ojo” o “ser ojeados”. El mal de ojo es generado por personas “que tiene una mirada muy pesada” o “con malas intenciones”, elemento que puede

afectar la salud del niño o la niña. El mal de ojo puede ser identificado a través de síntomas como llanto desconsolado, dificultades para dormir y comer, y puede llegar a ser peligroso, ocasionando la muerte, “el hijo de mi tía, dice que murió en el campo (...) alcanzó a durar meses no más, porque dicen que le hicieron mal de ojo” (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera). Los cuidados para prevenir el “mal de ojo” son fundamentales durante los primeros meses de vida. Las mujeres mencionan algunas normas de protección: usar una medallita de la virgen del Carmen y/o Nuez Moscada con una cinta roja abrochada en su ropa, el uso de ropa interior al revés, o cubrirle cuando sale a la calle, ya que “no faltaba la gente que tenía la vista pesada y hacía llorar a las guaguas. Son las primeras que captan las cosas malas de la gente” (54 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera).

Con respecto a la sanación del “mal de ojo” mencionan que se debe hacer dormir al bebé paseándose en los brazos susurrando al oído frases que se enfocan en romper el “lazo de maldad” que les mantiene unidos. Maldicen a la persona que “ojeó” y al mismo tiempo, pronuncian bendiciones para que el/la bebé pueda recuperarse y “desatar” ese mal. Mencionan que deben hacer este proceso de sanación todas las noches, hasta lograr la recuperación, ya que “nunca hay que dejar que se duerma solo cuando anda con estos males (...) ahí se los lleva la muerte” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó). Igualmente, para aliviar estos males, se les echa sal con saliva en la frente, en forma de cruz y, si el/la bebé no logra recuperarse prontamente, se debe pintar en su frente una cruz de color rojo, para “espantar a la muerte”, permitiéndoles dormir y descansar.

Así también, se presentan una serie de tradiciones alimenticias orientadas a fortalecer el crecimiento de niños y niñas, entre ellas se menciona la preparación del “punche” y otras mezclas de harina y agua. Los recuerdos de estas prácticas remiten a la vida en la cordillera, y, por tanto, son preparaciones de alto valor energético, incorporadas en sus formas habituales de crianza. Sin embargo, otras las desconocen, señalando que ellas fueron criadas en la ciudad por tanto nunca les alimentaron de esta manera.

Otras prácticas de cuidado se centran en aspectos ceremoniales del proceso de transformación de niñas a adultas, entre los 11 y 13 años. En las niñas la menarquia, es celebrada en una ceremonia en la que se releva su tránsito de niña a mujer, allí se entrega la vestimenta que deben usar principalmente en rituales y ceremonias colla: “mira se le entrega lo que es la vestimenta, los aros, el cordón umbilical, lo que va parte del atuendo colla y los padrinos le entregan dotes” (57 años, comunidad Manta Tujsi Wayra, Copiapó). En los niños se marca con el crecimiento del vello corporal, “se supone que es la primera vez que se les corta el pelo, pero ahora van al colegio que exige el pelo corto, entonces mató la cultura en cierta parte, porque antiguamente se hacía” (57 años, comunidad Manta Tujsi Wayra, Copiapó), este hito es reemplazado por una ceremonia similar a la de las niñas.

Re-memorar la propia crianza: Violencia y estereotipos de género

En este apartado, se recoge el relato de las mujeres colla sobre su niñez, la que fue vivida en contextos difíciles y precarios, siendo narrativas llenas de tensión y carga emotiva. Si bien, la investigación estaba centrada en las prácticas de crianzas, estas fueron siempre relacionadas con las formas en que las mujeres fueron criadas en las comunidades ancestrales, lo que derivó en incorporar este elemento a la investigación.

Ellas narran que el estilo de crianza de sus familias fue de tipo autoritaria, caracterizándose por ser estricta, disciplinaria; mencionan, que en ocasiones fueron golpeadas con rudeza para acatar las reglas y órdenes familiares. Les enseñaron con rigor a encargarse de las labores domésticas a temprana edad, teniendo que asumir la cocina y el cuidado de sus hermanos/as, como también a dominar el trabajo de siembra y pastoreo “porque eso era importante en la mujer antes y esa era la crianza y si no lo hacía bien te pegaban” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó).

Las mujeres colla entrevistadas tuvieron infancias marcadas por los estereotipos de género, asumiendo roles tradicionales desde temprana edad, enfundadas en construcciones hegemónicas asociadas al orden patriarcal.

A los 8 años ya empecé a cocinar, a atender a mi hermano, a servirle el almuerzo a mi papá, hacía pan los fines de semana para toda la semana yo era la que cocinaba en la casa entonces ahí, estudié hasta el cuarto básico (...) y ahí me sacó porque tenía que ayudar en la casa (...) después ellos entraron a trabajar y yo era la dueña de casa (61 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera).

En la pubertad, mencionan que la transición “de niña a mujer” (65 años, comunidad El Torín, Tierra Amarilla), marcada por la menarquia, es un evento de vida significativo, que generó cambios físicos, sexuales, psicológicos y sociales. Igualmente, establecen que fue vivida en soledad y con muchas dudas, siendo un tema tabú y de vergüenza, en especial al conversar con las antiguas (bisabuelas y/o abuelas) y sus madres: “una vez pregunté qué es lo que era el desarrollo, mi abuela nunca respondía nada (...) un día me respondió: es un montón de alambres” (57 años, comunidad Manta Tujsi Wayra, Copiapó). Lo relacionado con la educación sexual de las mujeres era considerado un aspecto del que no estaba permitido hablar, tanto en los aspectos biológicos y mucho más en los relacionados con el placer, lo que genera complicaciones hasta el día de hoy. Por ello se vivía “con muchos tabús y con muchas cosas y no se podía todavía no entiendo, bueno, yo creo que era parte de su crianza” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó). La ausencia de orientaciones respecto de la sexualidad fortaleció mitos y estereotipos sobre sexo y género, lo que impidió compartir aspectos relacionados con las emociones, la autoestima y el reconocimiento de los

temas de las mujeres, “me hubiese gustado que me hubieran explicado un poco más, pero ellas eran vergonzosas (...) mi mamá intentó decirme algo, pero se daba vuelta ahí mismo” (42 años, comunidad Tierra Viva, Tierra Amarilla).

Sin embargo, resaltan la consejería y acompañamiento en esta etapa de la figura de la “tía” o “comadre”, “quienes son fundamental en el mundo indígena para la mujer, no es solo la mamá, sino también las tías, las comadres, (...) eran las que traspasaba el tema de la regla, del período o del tema del embarazo, de la sexualidad” (57 años, comunidad Manta Tujsi Wayra, Copiapó). Este soporte, cubrió en parte la necesidad de conocer y conocerse.

Las participantes recuerdan con una profunda emotividad su etapa niñez, sobre todo el cuanto a las vivencias de las mujeres de la familia “ellas sufrieron mucha violencia (...) de alguna manera no querían que tuviéramos su misma suerte (...) no sabían otra forma de ser” (47 años, comunidad Colla, Diego de Almagro). La normalización de la violencia, la perpetuación del ámbito privado es justificada y aceptada por las mujeres, “la gente antes era criada de otra manera y como nosotras decimos eran criadas a lo bruto” (42 años, comunidad Tierra Viva, Tierra Amarilla). Este elemento es importante de destacar, pues la memoria emotiva de la infancia hace que intenten criar de forma distinta. Si bien, algunas se definen estrictas, “pero no tanto como mi mamá y abuela” (54 años, comunidad Inti Wañuy, Caldera); otras se definen como “mujeres-madre” o “madres-amigas” que se caracterizan por poseer una relación afectiva, cercana y conciliadora con sus hijos e hijas además del papel de cuidadoras, portadoras y transmisoras de la cultura colla. Las narrativas sostienen un lazo entre sus crianzas estrictas y la normalización de la violencia hacia las mujeres y su necesidad de quebrar con los estereotipos de género y lógicas patriarcales que sostienen este lazo, mediante un vínculo materno sano y amoroso.

En este sentido, todas coinciden que el vínculo materno es fundamental para el sano desarrollo físico, emocional y espiritual de las personas “interior hasta el exterior”. Además, destacan lo aprendido a través de sus linajes femeninos ancestrales y por ello, agradecen y practican cada uno ellos, agregando otras miradas al cuidado y de la ética de este, “ahora las cosas han cambiado y nosotros también hablamos de estas cosas de la regla y la vida sexual con nuestras hijas” (57 años, comunidad Manta Tujsi Wayra, Copiapó). Las mujeres, observando sus propias crianzas, salen de los aspectos meramente higienistas o biologicistas a los que tradicionalmente se asocia esta etapa “hoy lo hacemos desde el amor, pero demostrando el amor con todas sus letras, creo que ahí también nos sanamos nosotras mismas y nuestros linajes” (42 años, comunidad Tierra Viva, Tierra Amarilla).

Agregan que el significado de familia son las personas con las que se comparte la cultura, las creencias y experiencias que les unen, más no necesariamente está asociado a un lazo consanguíneo, entendiendo a la familia como comunidad, simbolizada

como un espacio de protección y realización personal. Cada una de estas cuestiones, les permite buscar una nueva definición de lo comunitario, asociado a “la familia grande, aquí todos somos una comunidad” (45 años, comunidad María Luisa Godoy Trigo, Copiapó). La ética del cuidado se manifiesta en las mujeres y comunidad colla con el proceso de resignificación de sus maternidades ya que son capaces de tomar sus historias y reinterpretarlas, creando nuevas formas de crianza, mirando permanentemente hacia atrás, en un continuo que les hace estar “orgullosas de ser colla, de lo que aprendimos de nuestras ancestras” (42 años, comunidad Tierra Viva, Tierra Amarilla).

Discusión

Escribir en torno a la crianza de las mujeres colla fue un asunto que emergió en la interacción que se estableció con ellas. El proceso en el que se desarrolló el estudio coincidió con nuestros primeros pasos criando, por lo que teníamos el tema en el cuerpo. Este aspecto hizo que la crianza y los cuidados se agolparan en esta investigación, que originalmente estaba centrada en recuperar saberes ancestrales y prácticas tradicionales. Las mujeres que participaron, abrían el tema, relacionando lo antiguo con lo actual, en un constante ir y venir, hacia atrás y adelante (Le Goff, 1991) que nos remite a una concepción de memoria colectiva multitemporal situada en sus cuerpos, experiencias y aprendizajes arraigados en sus linajes femeninos ancestrales. Estos elementos coinciden con la mirada que planteaba Halbwachs (1995) sobre la memoria colectiva y que tienen correlato con lo señalado por Vázquez (2001) respecto de la importancia que esta y la rememoración tiene para el resguardo de los sentidos comunitarios. En este orden de cosas, tejer la memoria colectiva desde la historia oral de las mujeres es comprender la importancia de la experiencia comunitaria (Duarte, 2020; Nancy, 2000) y su relación con las distintas hebras que componen las racionalidades históricas diversas que emergen en los relatos (Rivera Cusicanqui, 1987) y que van construyendo el tejido que les permite escribir su propia historia desde abajo (Hölck, 2022). De esta forma, se subvierte la historia dominante, androcentrada y colonizada, pues, la oralidad permite la emergencia de intersecciones, emociones y sentires, en “un círculo de mujeres en el que pasa la palabra, en el que dialogamos y palpamos las vivencias e (in)justicias en comunidad” (Rodríguez, 2021, p. 246).

Las prácticas de cuidado y saberes ancestrales están situados en los cuerpos y territorios de quienes los habitan, en este caso se toma el posicionamiento teórico-investigativo de Haraway (1991) que establecen que la “localización”, “encarnación” y la “perspectiva parcial” son elementos trascendentales para producir un “conocimiento situado”, señalando que la noción de objetividad debe ser definida contextualmente, ya no desde “ningún lugar”, por ello, las mujeres colla son sujetas activas de conocimiento y productoras de sus propios significados y experiencias. Las narrativas de las

mujeres colla permiten rememorar sus linajes ancestrales femeninos en el contexto cordillerano, atravesados por precariedades, silencios y soledades, más también conforman el acervo cultural en el que están situados sus saberes y prácticas ancestrales que configuran su identidad social y cultural, que les permite asumir una posición social al interior de sus familias y comunidades, desde este “no lugar” en las urbes.

A la par, se observa un patrón de violencia patriarcal que atraviesa sus trayectorias de vida. Allí las construcciones sociales y culturales en torno a lo femenino y masculino están dadas por violencias cotidianas, estereotipos de género, subordinación femenina y roles tradicionales socializados -con rudeza y determinación- a muy temprana edad en las niñas colla, condicionando su confinamiento en el ámbito privado y doméstico. En este sentido, Wade (2008) señala que el patriarcado y las relaciones jerárquicas de género son claves para mantener las relaciones de dominación, sosteniendo que las relaciones de poder no son neutrales y en este caso, se proyectan claramente en sus vidas.

Esto también se observa en sus experiencias migratorias, cargadas de burlas, humillaciones y desvalorizaciones, que se manifiestan tan solapadamente en la triple opresión genérica, clasista y étnica que vivencian cotidianamente las mujeres indígenas (Lagarde, 2011). Tal como indica Segato (2010), “las consecuencias de la violencia física son generalmente evidentes y denunciabiles, las consecuencias de la violencia moral no lo son” (p. 113), siendo herramientas patriarcales eficaces, imperceptibles e invisibles de subordinación femenina. Siguiendo a la misma autora, se observa un menosprecio moral, asociado a las burlas e insultos; un menosprecio estético referido a su apariencia física; y una descalificación intelectual y profesional que justifica su confinamiento a temprana edad en lo privado y su escaso desarrollo académico y profesional.

En este sentido, sus trayectorias vitales están asentadas en violencias patriarcales, discriminaciones étnico-raciales y lógicas patriarcales que se articulan en subjetividades y narrativas colectivas, pues “demuestran que se inscriben en los cuerpos de las mujeres el continuum de la violencia, por ello, se convierten en un cuerpo-territorio político en disputa, en el cual se deposita la memoria comunitaria y la vida colectiva” (Duarte et al., 2022, p. 145). Entendiendo que se pone en escena el engranaje racismo-patriarcado que constituyen el eje de la colonialidad que se inscribe en sus cotidianidades y se tatúa en sus cuerpos, articulaciones que permiten resignificar sus maternidades asentadas en la ética del cuidado, en poner en el centro sus saberes ancestrales y prácticas tradicionales, para desde ahí, sostener la vida y el territorio.

El trabajo de campo demuestra que las mujeres colla realizan una toma de poder – en especial las adultas sobre 40 años- como mujeres sabias con claros conocimientos gastronómicos, medicinales y espirituales. Estos saberes les permite aconsejar a las más jóvenes de las comunidades, teniendo con ello un estatus y un reconocimiento

social y cultural de “matriarca”, “madre”, “abuela”, “antigua” y/o “ancestra”. Con ello (re)significan y (re)apropian sus roles tradicionales, posicionándose como “un actor social que (...) han creado a través de sus prácticas espirituales” (Marcos, 2014b, p. 145), que fortalece la vida comunitaria y el vínculo entre mujeres “para acercarse a otras y coproducir nuevas fuentes de fuerza para sí mismas y para todas” (Gutiérrez et al., 2018, p. 4).

Las mujeres colla se convierten en el eje articulador de la tradición oral y de la transmisión de saberes y prácticas culturales de generación en generación “vitales para esta particular forma de continuar, de revivir y de resignificar las formas culturales” (Marcos, 2014a, p. 29). Esto les permite hacer el ejercicio de recoger las “memorias cortas y memorias largas” (Rivera Cusicanqui, 1984) en el que se ponen en juego memorias colectivas no homogéneas, emotivas, discontinuas y en constante construcción.

Por tanto, los saberes y cuidados ancestrales para las mujeres indígenas son prácticas holísticas, que integran mente, cuerpo y espíritu, que abarcan contextos íntimos, familiares, comunitarios y territoriales, situados en un espacio y tiempo determinado, construidos históricamente y encarnados en sus cuerpos con una identidad étnica específica. A la par, están atravesados por categorías de opresión y desigualdad, (género, clase social, edad, orientación sexual, otras), cuyas intersecciones conviven en constante cambio, pugna y construcción, que se materializan en las múltiples formas de ser mujer colla, sin caer en estereotipos (Rodríguez y Duarte, 2018).

Atendiendo a su definición como “mujeres-madres” y “madres-amigas” reivindican el amor y la (re)construcción de lazos afectivos y conciliadores, posicionando así una nueva “ética del cuidado” (Gilligan, 2013, p. 4). Además, posicionan los temas asociados a la sexualidad, los cuerpos y saberes femeninos que permiten desarticular los tabúes, mitos y los estereotipos sobre sexo y género. Por lo tanto, demuestran en sus narrativas que desean tanto preservar como transformar su cultura, basada en la justicia social y el compromiso ético y político con sus propias vidas, sus familias y comunidades. Pese a ello, se observa una tensión entre mantener la tendencia conservadora en la esfera reproductiva y, por otro lado, reafirmar la maternidad colectiva y compartida (Sciortino, 2017).

Conclusiones

Esta experiencia etnográfica permitió recorrer las prácticas y saberes ancestrales de mujeres colla y de tiempos, en suma, de procesos de imbricación y rememoración, que desencadena en la construcción de una identidad social y cultural. En la enunciación de una memoria oral colectiva que se expresa desde un yo femenino y se traslada a la dimensión de un pueblo, un espacio cultural simbólico: el territorio cordillerano, su viento, su frío, su silencio. Pero también, sus mujeres y sus historias.

En este sentido, los relatos y vivencias que emanan están mediados y marcados por las experiencias de la tradición cordillerana en la que se enmarca la vida del pueblo colla, la migración forzada que sufrieron, lo que implicó interrumpir la trashumancia y el traslado de las comunidades a las ciudades, incorporando otras formas de vida, las experiencias de organización comunitaria para el logro de la subsistencia y preservación de los saberes ancestrales, la maternidad colectiva y las vivencias de violencia patriarcal.

La utilización de una etnografía feminista permitió una ruptura en las relaciones de poder que se establecen entre quien investiga y quien participa de la investigación. El acercamiento a las comunidades colla en general y a las mujeres en particular, permitió (re)valorar las narrativas, prácticas y discursos que se establecen en torno a estos temas, desde una visión situada, en permanente diálogo y retroalimentación.

Las iniciativas dedicadas a apreciar este acervo de prácticas y saberes ancestrales son escasas por lo que se hace urgente el recuperar y valorar culturalmente la gran variedad de haceres y lenguajes invisibilizados, que se extinguen por no tener registro escrito o relato oral. De esta forma, este artículo posibilita recuperar, poner en marcha y en circulación estos saberes, para las mismas mujeres colla y comunidades, la cultura local, el conocimiento académico, considerándolo un aporte a la (re)valorización y a la toma de poder que acuerpan y encarnan las mujeres originarias tanto en Chile como en América Latina y El Caribe.

Referencias

- Alarcón, E. (2007). Las prácticas de cuidados en las sociedades prehistóricas: La cultura argárica. *Arqueología y Territorio*, 4, 233-249. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5376973>.
- Amodio, E. (2005). *Pautas de crianza de los pueblos indígenas de Venezuela, Jivi, Piaroa, Ye'Kuana, Añu, Wayu y Wuanto*. Fondo de Naciones Unidas para la Infancia, http://es.iipi.cl/documentos_sitio/27662_IIPi-000057_Pautas_de_crianza_entre_los_pueblos_indigenas_de_Venezuela.pdf.
- Angarita, A., y Bejarano, M. (2019). Beliefs and practices of culture care in colombian Wayúu pregnant women. *Revista Ciencia y Cuidado*, (16)1, 8-18. <https://doi.org/10.22463/17949831.1541>.
- Banda, A., Díaz, R., Álvarez, A., Casique, L., y Rodríguez, L. (2018). *Cuidados culturales durante el periodo posparto en las mujeres indígenas: aporte para la enfermería transcultural*. Acccietna. <https://revistas.usat.edu.pe/index.php/cietna/article/view/6>.
- Berrio, L. (2017). Redes familiares y el lugar de los varones en el cuidado de la salud materna entre mujeres indígenas mexicanas. *Salud colectiva*, 13, 471-487. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1137>.

- Betancurth, D., y Peñaranda, F. (2018). Un estudio de orientación etnográfica en el marco de la Investigación Acción: un enfoque para comprender la crianza. *Universitas Humanística*, 86, 83-105. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.eoem>.
- Blázquez, N. (2010). *Epistemología feminista: temas centrales*. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Colección Debate y Reflexión. Universidad Nacional Autónoma de México. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf.
- Bolívar, B., y Moya, B. (2016). *Prácticas culturales de crianza del pueblo indígena Ticuna. Comunidad Doce de Octubre del Trapecio Amazónico*. (Tesis de especialización). Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Facultad de Ciencias de la Educación. <http://repository.udistrital.edu.co/bitstream/11349/2869/1/Bolivar-JoaquiBelkisJohana2016.pdf>.
- Bula, J., Maza, L., y Orozco, M. (2019). Prácticas de cuidado cultural en el continuo reproductivo de la mujer Embera Katio del Alto Sinú. *Enfermería: Cuidados Humanizados*, 8(1), 59-78. <https://doi.org/10.22235/ech.v8i1.1785>.
- Castañeda, M. (2010). Etnografía Feminista. En *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). Colección Debate y Reflexión de la Universidad Nacional Autónoma de México. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf.
- Castañeda, M. (2019). Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación. En *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (pp. 19-40.). Hegoa.
- Chávez, Y., Camacho, J., y Ramírez, M. (2021). Diálogo de saberes como dispositivo de empoderamiento en mujeres rurales. *Tabula Rasa*, 37(37), 302–321. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.14>.
- Duarte, C. (2020). Memorias colectivas y procesos de resistencia comunitaria. Claves relevantes para una intervención social situada. En Saravia, F., Urquieta, M. y Ortega, B. (eds) *Espacialidades en la intervención social: Debates para el Trabajo Social latinoamericano* (pp. 21-40). RIL editores.
- Duarte, C., Rodríguez, V., Bugueño, Y., y Calderón, P. (2022). Hilvanando narrativas. Procesos de resistencia y organización de mujeres en un territorio en sacrificio. *Asparkia. Investigación Feminista*, (40), 133-149. <https://doi.org/10.6035/asparkia.6174>.
- Evans, J., y Myers, R. (1994). *Prácticas de crianza: Creando programas donde las tradiciones y las prácticas modernas se encuentran*. Universidad del Valle, Escuela de Psicología. <http://cognitiva.univalle.edu.co/archivos/grupo%20cultura/recursos/Pr%E1cticas%20de%20crianza.pdf>.

- Gaona, M. (2014). Hacerse el indio. *Amerika* (11), 1-17. <https://doi.org/10.4000/amerika.5607>.
- García, M., Hecht, A., y Enriz, N. (2015). Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá). *Cuicuilco*, 22(64), 185-201. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018516592015000300010.
- Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundacio Víctor Grífols i Luca.
- Gutiérrez, R. Noel, M., y Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencias impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, 1, 1-15. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>.
- Gregorio, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía Feminista. Disparidades. *Revista de Antropología*, 74(1), 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>.
- Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, (69), 209-222.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Editorial Cátedra.
- Hölck, L. (2022). Don Ernesto cuenta. Los Comcáac de Sonora (México) entre la historia y la tradición oral. En: Contreras, M., Tatjana, L. y Rinke, S. (eds) *Memoria y conflicto. memorias en conflicto* (pp. 279-302). Intercambios metódicos y teóricos de experiencias locales latinoamericanas. Wgb Academic.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos (2019). *Misión Informe de Observación-Copiapó y Tierra Amarilla, región de Atacama- 17 al 20 de diciembre del 2018*. <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1184/observacion-atacama.pdf?sequence=1>.
- Izzedin, R., y Pachajoa, A. (2009). Pautas, prácticas y creencias acerca de crianza... ayer y hoy. *Liberabit*, 15(2), 109-115. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S172948272009000200005.
- Jodelet, D. (2010). La memoria de los lugares urbanos. *Alteridades*, 20(39), 81-89. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000100007&lng=es&tlng=es.
- Kenfield, Y. (2022). El despertar de mi lengua quechua: El entramado de mi waraka. *Living Languages*, (1) 1, 14. <https://doi.org/10.7275/wdd4-my16>.


- Kretschmer, R. (2003). *Prácticas de crianza en comunidades indígenas del Chaco Central*. Documento de Trabajo. UNICEF. <https://www.unicef.org/paraguay/informes/pr%C3%A1cticas-de-crianza-en-comunidades-ind%C3%ADgenas-del-chaco-central>.
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido: teoría y práctica*. Paidós Comunicación.
- Kuri Pineda, E. (2016). Sentido, prácticas sociales y conflicto: la construcción social y política de la memoria. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 13 (25), 17-43. https://www.academia.edu/37336696/Sentido_pr%C3%A1cticas_sociales_y_conflicto_la_construcci%C3%B3n_social_y_pol%C3%ADtica_de_la_memoria.
- Ramos, C., Campos, I., y Bula, J. (2019). Prácticas culturales de cuidado de gestantes indígenas del Resguardo Zenú Córdoba, Colombia. *Revista ciencia y cuidados* 16(3), 8-20. <https://doi.org/10.22463/17949831.1722>.
- Lagarde, M. (2011/1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Horas y Horas.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Paidós.
- Leininger, M. (1999). Cuidar a los que son de culturas diferentes requiere el conocimiento y las aptitudes de la enfermería transcultural. *Cultura de los cuidados*, 6, 5-8. <https://doi.org/10.14198/cuid.1999.6.01>.
- Marcos, S. (2014a). Feminismos en camino descolonial. En *Más allá del Feminismo: Caminos para andar* (pp. 15-60). Editorial Creative Commons. <http://revistas.unam.mx/index.php/historiagenda/article/viewFile/64658/56765>.
- Marcos, S. (2014b). La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 143-160). Editorial Universidad del Cauca. <http://www.acuedi.org/doc/9455/tejiendo-de-otro-modo-feminismo-epistemologa-y-apuestas-descoloniales-en-abya-yala.html>
- Miranda, M. (2016). *Caminando con las guaguas: Estudio Etnográfico del cuidado de los hijos e hijas de mujeres indígenas migrantes en el Ecuador* (Tesis de Maestría). FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/8850>.
- Molina, R. (2003). *Capítulo IV: Los derechos del pueblo colla. En: Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe de Programa de Derechos Indígenas*. LOM Ediciones e Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.


- Moromizato, R. (2012). *Transiciones educativas en comunidades indígenas de la Amazonia Peruana: del hogar a los programas educativos* (Tesis de Doctorado). Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Universidad de Manizales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/alianza-cindeumz/20130401060539/TesisReginaKMoromizatoIzu.pdf>.
- Nancy, J. (2000). *La comunidad Desobrada*. Arena Libros.
- Navas, M. (2016). La investigación feminista y la perspectiva de género. *Revista Conjeturas Sociológicas*, 1(1), 92-99. <http://revistas.ues.edu.sv/index.php/conjsociologicas/article/view/203>.
- Orozco, L., y López, L. (2019). Percepción del cuidado de enfermería por indígenas Embera. *Revista Ciencia y Cuidado*, 16(2), 72-82.
- Otálvaro, Á., Vásquez, O., y Murcia, D. (2022). La comida y sus dimensiones culturales: Una revisión integrativa del estado de la cuestión. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review/Revista Internacional de Humanidades*, 11(Monográfico), 1-13.
- Palomo, N. (2006). Las mujeres indígenas: Surgimiento de una identidad colectiva Insurgente. En *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 236-248). Siglo XXI Editores.
- Pérez, A., Aguirre, A., Cacique, L., Manchay, R., y Cruz, L. (2018). Cuidados durante el puerperio mediato en las mujeres indígenas. Revisión bibliográfica. *Revista Ene de Enfermería*, 13(1), 1-20. <http://ene-enfermeria.org/ojs/index.php/ENE/article/view/859>.
- Pichardo, M., Justicia, F., y Fernández, M. (2009). Prácticas de crianza y competencia social en niños de 3 a 5 años. *Pensamiento Psicológico*, 6 (13), 37-47. <https://core.ac.uk/download/pdf/52201695.pdf>.
- Piper, I., Fernández, R., y Iñiguez, L. (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *Psykhe* (Santiago), 22(2), 19-31. <https://dx.doi.org/10.7764/psykhe.22.2.574>.
- Rincón, A., Bordi, I., Ortíz, H., y Muro, P. (2017). Empoderamiento y feminismo comunitario en la conservación del maíz en México. *Revista Estudios Feministas*, 25(3), 1073–1092. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1073>.
- Rivera Cusicanqui, S. (1982). *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC* (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos). Ed. CINEP.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900- 1980*. CSUTCB/ ISBOL.

- Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, 11, 49-64.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra rota.
- Ramos, J., y Piper, I. (2018). Urdiendo resistencias: memorias de conflictos locales en Valle del Huasco, Chile. *Andamios*, 15(37), 93-118. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632018000200093&lng=es&tlng=es.
- Rappaport, J. (2007). Más Allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>.
- Rodríguez, M. (2021). Aprendizaje y Enseñanza en contextos Familiares y Comunitarios de la cultura Mapuche. *Revista de estudios y experiencias en educación*, 20(44), 217-232. <https://dx.doi.org/10.21703/0718-5162.v20.n43.2021.013>.
- Rodríguez, V., Duarte, C., y Mora, A. (2015). Voces de mujeres y trabajo agrícola de temporada en el Valle de Copiapó (2014- 2015). *Revista Pilquén*, 18(2), 50-61. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185131232015000200005&lng=es&tlng=es.
- Rodríguez, V., y Duarte, C. (2018). Experiencias y creencias de mujeres Colla de la región de Atacama. *CUHSO*, 28 (1), 34-54. <http://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.2018.cuhso.01.a02>.
- Rodríguez, V., y Duarte, C. (2020). Saberes ancestrales y prácticas tradicionales del embarazo, parto y puerperio en mujeres Colla de la región de Atacama. *Diálogo Andino*, 63(3), 113-122. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812020000300113>.
- Rodríguez V. (2021). Reseña: Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América de Francesca Gargallo Celen-tani. *RAUDEM. Revista De Estudios De Las Mujeres*, 9(1), 245–250. <https://doi.org/10.25115/raudem.v9i1.4970>.
- Sadler, M., Obach, A., Alarcón, A., y Astudillo, P. (2006). *Significaciones Actitudes y Prácticas de las Familias Mapuches en Relación a la Crianza y Cuidado Infantil de Niños y Niñas desde la Gestación hasta los Cinco Años de Edad*. FOSIS-MIDEPLAN. <http://www.crececontigo.gob.cl/wp-content/uploads/2015/11/03-Pautas-de-crianza-mapuche.pdf>.
- Santos, C. (2018). *Pautas y prácticas de crianza contemporánea de los niños de Tikuna de la comunidad de Arara*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia. <http://bdigital.unal.edu.co/64271/1/TESIS%20PAUTAS%20Y%20PR%C3%81CTICAS%20TIKUNA%202018.pdf>.

- Segato, L. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.*(2a ed.). Prometeo Libros.
- Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus*, 7(1), 1-9. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1857>.
- Simarra, R., y Marrugo, L. (2016). Prácticas y saberes ancestrales en torno a la niñez en comunidades afrodescendientes negras y palenqueras de Bolívar y Sucre. *Nodos y Nudos*, 5(41), 67- 84. <https://doi.org/10.17227/01224328.6711>.
- Spivak, G. (2003/1985). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S048665252003000100010.
- Triana, A., Ávila, L., y Malagón, A. (2010). Patrones de crianza y cuidado de niños y niñas en Boyacá. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8, (2), 933-945. <http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/81>.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como Acción social: relaciones, significados e imaginario.* Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Vera, J., Torres, M., Rodríguez, C., y Siqueiros, J. (2010). Prácticas de estimulación y promoción del desarrollo infantil en la etnia Mayo. *Psico-USE*, 15(3), 365-377. <https://doi.org/10.1590/S1413-82712010000300010>.
- Wade, P. (2008). Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 41-66). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales.

Sobre los autores

VIVIANA RODRÍGUEZ VENEGAS es Trabajadora Social, Licenciada en Trabajo Social. Magíster en Gerencia Social. Candidata a Doctora en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Profesora Asociada del Departamento de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Atacama, Chile. Correo Electrónico: viviana.rodriguez@uda.cl  <https://orcid.org/0000-0001-7474-8917>

CORY DUARTE HIDALGO es Trabajadora Social, Licenciada en Trabajo Social. Máster en Trabajo Social Comunitario: Gestión y evaluación de Servicios Sociales y Máster en Estudios Feministas, ambos por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Inmigración, refugio y relaciones intercomunitarias, por la Universidad Autónoma de Madrid. Doctora en Trabajo Social por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora asociada del Departamento de trabajo social de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Correo Electrónico: cory.duarte@uda.cl  <https://orcid.org/0000-0002-1532-3123>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional