

LA ENFERMEDAD DE LAS *CHULLPAS* Y MIEMBROS AYMARAS DE ALGUNAS IGLESIAS EVANGÉLICAS DE LA REGIÓN DE ARICA Y PARINACOTA (CHILE) ¿RECIPROCIDAD CON EL TERRITORIO LOCAL O VISIONES NATURALISTAS?

THE "GENTILE" DISEASE AND THE AYMARA MEMBERS OF SOME
EVANGELICAL CHURCHES FROM THE ARICA-PARINACOTA REGION (CHILE)
¿RECIPROCITY WITH THE LOCAL TERRITORY OR NATURALISTIC VISIONS?

Johanna Corrine Sloomweg* <https://orcid.org/0000-0001-5307-8758>

Miguel Mansilla Agüero** <https://orcid.org/0000-0001-5684-0787>

Carlos Piñones Rivera*** <https://orcid.org/0000-0002-4771-3345>

Resumen

Son escasos los estudios antropológicos locales de la medicina tradicional indígena aymara en Chile, sobre los conceptos de salud-enfermedad, y sobre todo acerca de la enfermedad de las *chullpas* (gentiles). Menos aún, los que relacionan la continuidad o el cambio en las representaciones y prácticas médicas de los residentes o especialistas médicos aymaras de comunidades rurales, convertidos a iglesias evangélicas con respecto a esta enfermedad. En ese marco, el objetivo de este artículo es analizar la presencia de nociones naturalistas o recíprocas, en la percepción del paisaje en los sujetos aymaras evangélicos acerca de las *chullpas*. Se empleó una metodología de estudios de casos, técnicas de entrevistas en profundidad y participación observante en comunidades aymaras. Las conclusiones no son uniformes, indicando co-existencia de persistencia y ruptura con las nociones de reciprocidad con el territorio, en representaciones y prácticas de los especialistas médicos aymaras evangélicos y otros sujetos evangélicos rurales.

Palabras claves: Salud Intercultural; Sistemas de Salud Tradicional Aymara; Evangélicos Rurales Aymaras chilenos; Violencia Simbólica; Reconfiguración simbólica.

Abstract

A scarcity, of local anthropological studies of indigenous Aymara traditional medicine in Chile on the concepts of health and disease, especially about the chullpas (gentiles) disease, is pointed out. Very few studies relate the continuity or change in the medical representations and practices of Aymara residents or medical specialists from rural communities converted to Evangelical churches concerning this disease. This article aims to analyze the presence of naturalistic or reciprocal notions in the perception of the landscape in Evangelical Aymara subjects about the chullpas. A case study methodology, in-depth interview techniques, and observant participation in Aymara communities were employed. The conclusions are not uniform, indicating the co-existence of persistence and rupture with the notions of reciprocity with the territory in representations and practices of evangelical Aymara medical specialists and other rural evangelical subjects.

Keywords: Intercultural Health; Traditional Aymara Health Sistem; Chilean Rural Aymara Evangelicals; Symbolic Violence; Symbolic Reconfiguration.

Fecha de recepción: 13-07-2022 Fecha de aceptación: 16-10-2023

* Instituto de Estudios Internacionales INTE- Universidad de Arturo Prat. Iquique, Chile. Correo electrónico: sloomweg_hanneke@yahoo.es.

** Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile. Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com.

*** Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. Correo electrónico: carlospinoesrivera@gmail.com

1. Los gentiles y las *chullpas* en la mitología local

Tanto en la cultura aymara, como *quichua* y *chipaya*, en los andes centrales (Sur del Perú, Bolivia, Norte de Chile y Noroeste de Argentina), se han registrado mitos¹ con distintos matices sobre las *chullpas* o gentiles. Una población prehumana cuyos orígenes están relacionados estrechamente con diversos relatos acerca de las distintas versiones de la creación del mundo. Los mitos atribuyen a estos seres una anatomía y capacidades intelectuales o sociales, distintas a los seres humanos actuales. Su porte podría variar, de enanos hasta gigantes (Sendón 2010a:141-152). No dominaban la agricultura ni la ganadería, ni el arte de cocinar (Tschoepik 1948:108-114), sino que cultivaban la caza, la pesca o la recolección. En general, vivían en las alturas, alejadas de las zonas de la habitación humana y dominaban el lenguaje en forma rudimentaria. Se ubica su presencia en una época pre-solar (Sendón 2010b:114; Cruz 2012:233), por lo tanto, realizaban sus actividades laborales con la luz lunar. La creación del sol fue su ocaso (Poma de Ayala 1616), ya que la orientación de las puertas de su casa en forma equivocada hacia el este, los quemaba, petrificándolos en los cerros, o transformando sus casas en tumbas. No todos perecen, sino que se relegan a los espacios acuáticos o subterráneos (Cruz 2012:233; Muñoz Moran 2014:308).

Estos seres prehumanos o *chullpas*, se asocian a una época pre-incaica en la transformación del ser humano, por la desorganización y la falta de leyes, bajo diversos nombres: *Machu* (Cusco), *Awki* (*Auki*) (Lago Titicaca-Río Desaguadero, Lago Poopó), *Purum(runa)*, *Lari Lari*, (ambos en la puna de Bolivia), etc. En algunas versiones, estos seres se rebelaron contra su destino, luchando contra las divinidades reinantes². Desde sus lugares de escondite, en los cerros altos o cerca de los manantiales, elaboraron su venganza contra los seres humanos, motivados por el despecho, enviándoles enfermedades como las alergias, la hinchazón o el aire a los transeúntes por sus territorios, o a través de los objetos que dejaron, como sus huesos, sus pertenencias, sus casas, sus alimentos, sus piedras, etc. (Sendón 2010a:146; 141-152; Cruz 2012:234-235; Muñoz Moran 2014:311).

Villanueva et al. (2019:10-11;19;22;24) enfatizan, desde la disciplina arqueológica, una teoría de la subalternización de relaciones de alteridad con los ancestros, a través de los procesos históricos de evangelización de la iglesia católica de

erradicación del animismo y extirpación de idolatrías. Prácticas que también fueron aplicadas en la Región de Atacama en Chile y el altiplano de Bolivia. Las *chullpas* ancestrales indígenas y sus sitios de reverencia ritual fueron transformados en sitios peligrosos, donde reinaban los espíritus de los gentiles y los demonios. Este proceso fue apoyado por la percepción de la asociación de los mitos de las *chullpas* con un período lunar y pre-cristiano en la civilización de la humanidad, seguido por una fase solar de la introducción del cristianismo.

El término *chullpa* se refiere tanto a la población gentil, como a los sitios en el paisaje que son testimonios históricos de sus actividades. Estos sitios se denominan *chullpares* y se han registrado distintos tipos de ellos, esparcidos en los paisajes: restos de viviendas, sitios donde se encuentran utensilios domésticos, sus trojas o *colqas* (Ver Figura N°1) (silos de sus alimentos), sus tumbas, huesos, piedras de formas singulares (Ver Figura N°2) o como de pájaros, que son propias de los gentiles.

Figura N°1



Troja en sector de los gentiles, Molle Grande, Valle de Camarones. Comuna de Camarones, Chile. (Fotografía: Elaboración propia).

Figura N°2



Piedra de gentiles, sector de Vila Vila, Valle de Camarones, comuna de Camarones, Chile (Fotografía: Elaboración propia).

1 El término mito no supone en nuestro artículo una reducción de las *chullpas* al estado de falsedad. Desde el punto de vista de los actores, las *chullpas* son reales y tienen una historicidad propia (*illo tempore*). Nos hacemos eco de los análisis clásicos como los de Vernant (2003) o Eliade (1991), así como la discusión contemporánea presente en trabajos como los de Marisol de la Cadena: "while willakuyis are not historical (in the modern sense of the term), the events they narrate happened. That they do not meet the requirements of modern history does not cancel their eventfulness" (De la Cadena 2015:29)

2 Vea también Abercrombie (2006:298) para el mito del pueblo *K'ulta* (Bolivia) que relata de la lucha entre los *supays-chullpas* y *Tatala* (Jesucristo) en que estos son finalmente derrotados por *Tatala*.

En un diálogo entre la arqueología y la antropología, Nielsen (2022) afirma, según la antropología clásica, que a las *chullpas* se les concedió el significado de torres o cámaras rocosas, principalmente con fines funerarias, durante los períodos Intermedio Tardío o Tardío, en las tierras altas de los Andes. En estas definiciones, la arqueología se basó en principios epistémicos naturalistas, clasificando las *chullpas* como objetos de acuerdo a su función, como vestigios de actividades pasadas de sociedades desaparecidas y con una concepción del tiempo lineal. O, asignándoles una función simbólica como marcadores de territorios, identidades locales o del estatus de los finados. Esto es lo que Nielsen denomina la interpretación equivocada de las *chullpas*, la que tiene su origen en las experiencias de los viajeros europeos del siglo XIX, o tal vez, en la época colonial del siglo XVI. (Nielsen 2022:45-46).

Una traducción que no logró captar el significado que le dieron los propios pueblos andinos, que se basa en una comprensión activa de la materialidad, en una visión no lineal del tiempo, en que el presente forma parte del pasado, y tiene un potencial transformador, lo que se expresa en el mito y otros conceptos relacionados como el de *w'aka*. Nielsen, además aplica el concepto de la agencialidad de Deleuze³ (2005) a la *chullpa*, refiriéndose a procesos temporalmente acotados, pero abiertos, en que el poder no reside en los seres humanos, sus intenciones y sus facultades simbólicas, sino como “una propiedad emergente de colectivos de cosas de diversa naturaleza ensambladas contingentemente en las prácticas” (Deleuze 2005). En resumen, la agencia en el mundo andino se encuentra en el mito como dimensión de la memoria social, y la “*chullpa*” no debiera ser concebido en una concepción arqueológicamente modernizante como un objeto, sino como una persona que representa a los ancestros (Nielsen 2022:46-48).

Además, de reconocer la función de la *chullpa* como marcador de territorios o fronteras y relacionarla con los cultos a los ancestros, desde la arqueología, Chacama (2014:89;90;94) destaca una función política y social de las *chullpas*, como edificios conmemorativos, a través de una hegemonización simbólica ejercida por la etnia Carangas desde los sectores altiplánicos de Hatun Caranga, en los primeros siglos de la Colonia, sobre la vertiente occidental de los Altos de Arica⁴. Las *chullpas* simbolizan que este espacio precordillerano fue habitado por los ancestros Carangas en tiempos prehispánicos, en la búsqueda de territorios agrícolas, (Chacama 2014:89) y que a ellos pertenecen las tierras y sus beneficios

3 En este artículo nos referimos a dos conceptos de la agencia distinta, la agencialidad de Deleuze (2005), la que no reside en los individuos, y la capacidad del sujeto (Bourdieu 1991) para actuar como agente, opuesta a conceptos de la determinación de los individuos por las externalidades económicas, políticas y sociales.

4 El término Los Altos de Arica se remite a los sectores precordilleranos correspondientes a las cabeceras de la cuenca hidrográfica del río San José (valle de Azapa), el que se encuentra limitado en el norte por el río Seco o quebrada de Zapahuira y por el sur por las nacientes del río Tichamar a los pies del cerro Marqués (Chacama 2014:90).

(Chacama 2014:89,96). Una manifestación de esta dominación simbólica son los rituales realizados en la comunidad de Sabaya, llamados ‘rodamientos grandes’ (Chacama 2014:92) donde se invocan a todos los cerros del territorio Caranga, partiendo desde el cerro Sillajuaya en la misma localidad de Sabaya, siguiendo por cerros ubicados en Bolivia, y terminando con una serie que se encuentra en el actual territorio chileno: Chungara, Guallatire, Márquez, Mamuta, Tolompa, Jachura, Unita, Huantajalla y Dragón (Chacama 2014:92)

Asimismo, en la concepción de las *chullpas* como sitios enterratorios, tanto Gil (2010:30) e Isbell (1996:143), distinguen entre dos tipos, el primero destinado a la elite, llamados cementerios *w'aka* (Gil 2010:25), generalmente ubicados en sitios altos y aislados, muy notorios en el paisaje. Los fallecidos de elite fueron sepultados en las partes menos accesibles de las *chullpas*, las que fueron clausuradas después del entierro y, de este modo, poco aptos para realizarles rituales a los ancestros postmortem (Gil 2010:26). Y, por otro lado, señalan *chullpas* no tan monumentales, ubicadas en sectores de asentamientos más poblados, asociados a actividades agrícolas-ganaderos, llamados *ayllus de sepulcros abiertos*, que son del tipo colectivo (Isbell 1996), en donde se permitía la re-apertura de las torres funerarios para ingresar a otros fallecidos, incluyendo los de menor prestigio social. Este tipo de *chullpas* poseían un vano de acceso, donde se podrían realizar ceremonias a los ancestros, tanto en las cercanías de estas edificaciones, como en sus interiores, a través de ofrendas, sacrificios y libaciones (Gil 2010:30; Chacama 2012:94).

Las invocaciones o rogativos a los ancestros en la cercanía de las *chullpas* siempre se realizarán en sitios donde, desde el vano de la *chullpa*, se tendrá un contacto visual con los cerros más relevantes del territorio, sean éstos locales o regionales, por lo tanto, los sitios escogidos para erigir *chullpas*, siempre tomaba en cuenta este criterio (Gil 2010:27). La lógica del “pensamiento andino” ordena el paisaje a través de un “paisajismo mítico” e interactúa con él, a través de una ritualidad paisajística (Gil 2010:26; Gil 2008a). La *chullpa* representa al ancestro, o está en contacto con los ancestros, representados por los espíritus de los cerros, *malkus* en idioma aymara, o *achachilas* o *apus*, en idioma quechua (Gil 2010:40-41), entidades tutelares a quienes la comunidad les pide bienestar y salud de sus miembros, la abundancia de las cosechas y la reproducción de las tropas de ganado⁵. Los fallecidos podrán transformarse en ancestros, incluso en ancestros fundadores de la comunidad, a través de los cultos que les rinden los vivos. Los fallecidos después de su muerte emprenden un largo viaje al territorio mítico del origen del grupo, en idioma

5 Bouysse-Cassagne y Chacama (2012:669;685) nos relatan de un ritual histórico realizado en 1925 en Calacoto, en los altos de Tacna, observado y relatado por un militar, donde un *chullpa* con antigüedad de medio milenio es sacado de su tumba y colocado en una tumba moderna en forma temporal, como un castigo, por el quiebre en las relaciones de la reciprocidad entre éste y la comunidad, las que habían provocado una sequía y es retornado a su sepultura original cuando se produce el efecto de las lluvias deseadas.

aymara indicado por la palabra *pacarina* (Duviols 1976:89), lugar que en el mundo andino, muchas veces, se trata de un cerro y sus áreas subterráneas (Gil 2010:41).

La población aymara tradicional católica de acuerdo a la mitología local⁶, percibe a la población gentil como sus ancestros, por lo tanto, las *chullpas* y los *chullpares* esparcidos en el paisaje, requieren de una actitud respetuosa de los residentes locales, tal como el trato con cualquier espíritu de los ancestros fallecidos.

Las *chullpares* forman parte de las denominadas "huacas" en el paisaje andino. Según Astvaldsson (2004:1-2;5) la palabra *huaca* constituye un importante concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el qhichwa (*waqa*) y el aymara (*wak'a*). En las crónicas y documentos jurídicos del período colonial temprano, se usó ampliamente para describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros. Además, se empleó como una categoría de parentesco, y tuvo un uso amplio para referirse a los antepasados lejanos y a los objetos y fenómenos extraños y/o extraordinarios (Astvaldsson 2004:10).

Aunque en los siglos XVI y XVII los ritos funerarios en los *chullpares* incaicos o de menor rango y otros sitios considerados "huacas" fueron prohibidos por el virreinato (Salomón 2008; Bandelier 1904:224-225), continuaron celebrándose en la clandestinidad. Actualmente, muchos de los *chullpares* en el territorio de Chile, ubicados además en sectores difícilmente accesibles, son, a lo sumo, integrados en circuitos turísticos planificados o implementados como tales. Sin embargo, raras veces son objetos de rituales comunitarios (Aldunate 1979:144). Los actuales sitios de las *chullpas*, en su mayoría, no son tanto sitios de rogativas, sino sitios de tabú. Los pastores o ganaderos aymaras los evitan o mantienen una distancia prudente al acercarse, porque pueden ser causa de contaminación que podrá implicar enfermedades o más específicamente, la enfermedad de "la *chullpa*", "los gentiles", "los abuelos" o "los antiguos" (Piñones et al. 2016:648-649;651).

2. Producción antropológica sobre la enfermedad de las *chullpas*

Con respecto a las investigaciones antropológicas sobre los saberes médicos andinos, definidos como "producciones estructuradas de representaciones y prácticas referidos al Proceso Salud/Enfermedad/Atención" por Menéndez (1994:74-75),

6 Se ocupa el concepto "católicos tradicionales aymara" para indicar que el grupo aymara, que practica sus ritos tradicionales, ha sido sujeto de una fuerte influencia de la evangelización católica desde la época de la colonización, de manera que sus prácticas rituales son una síntesis de elementos católicos y de las culturas originarias (Van den Berg 1989:115).

según Piñones Rivera (2015:29-30) los encontramos presentes en nuestra zona de estudio, desde la década de 1980. Al revisar el panorama en Chile, podemos mencionar estudios pioneros, aunque de carácter más bien general y no etnográfico, de Van Kessel (1982;1983).

Este autor relaciona el concepto de la memoria colectiva andina, con las prácticas de la medicina tradicional, que se vinculan con el mismo acto de recordar la historia de la comunidad. Además, acentúa la conciencia sobre el origen del ser humano como un integrante más del cosmos y su interdependencia. En su visión, el sistema médico representa un acto terapéutico, ya que se restaura un equilibrio al reintegrarse el individuo en su contexto social y ecológico. Por otro lado, Guerrero Jiménez (1993:15) plantea acerca del sistema de la salud andino contemporáneo, que funciona como un sistema vigente, pero fragmentado. En el sentido de que se realizan prácticas rituales motivadas por la tradición, pero desconectadas o con una pérdida de conciencia de los significados originales, de acuerdo a la cosmovisión originaria. Ambos autores fueron pioneros, no obstante, presentan vacíos notables en los estudios etnográficos más detallados de las representaciones y prácticas de enfermedades clasificadas en los saberes médicos andinos y la transformación de éstas en los sujetos evangélicos.

En una segunda etapa, encontramos a Gavilán et al. (2009:24-25), quienes presentan uno de los pocos estudios chilenos con algunas referencias a las creencias y prácticas de la enfermedad de las *chullpas* en la población aymara en la Región de Tarapacá. Sin embargo, este trabajo no abarca la temática de la continuidad o transformación de estas creencias en los sujetos evangélicos aymaras rurales. En un estudio posterior Gavilán et al. (2011) presentan, refiriéndose a la medicina tradicional andina acerca de las concepciones del cuerpo y del alma, un estudio de la región de Tarapacá (provincia del Tamarugal y Alto Hospicio), entre población migrante y nacional de origen aymara, quechua y chipaya, con inclusión de sujetos evangélicos pentecostales. Afirma que la presencia de la concepción holística, en que no se separa el sujeto de los otros integrantes del cosmos, está relacionada con el nivel educativo del sujeto, y esta concepción se ha registrado en mayor medida en las personas con nivel de enseñanza básica, disminuyendo considerablemente al aumentar los niveles educativos. Los sujetos evangélicos de bajo nivel de escolaridad, manifiestan la misma tendencia que los sujetos no-evangélicos. La presencia de las nociones holísticas en los sujetos de los distintos grupos étnicos evangélicos, en este estudio, se relaciona con variables socio-demográficas, y es un dato relevante, pero no profundiza en el aspecto etnográfico de las representaciones médicas de los sujetos.

En una tercera etapa, encontramos la propuesta de Piñones Rivera, posicionado desde la Antropología Médica Crítica

latinoamericana, estudiando los procesos de articulación de los saberes médicos en sus distintos niveles. Así, mientras en algunos trabajos se analiza la articulación del saber médico andino con el saber biomédico, desde un análisis crítico de las políticas de salud intercultural chilena (Piñones et al. 2017) y el proceso de subordinación ideológica en el seno del Programa Especial de Salud Pueblos Indígenas, resultante de las prácticas de los trabajadores de la salud (Piñones et al. 2019). En otros trabajos se analizan las prácticas de articulación entre el saber médico andino y el saber médico pentecostal, a través de los procesos de conversión (Piñones et al. 2018), así como las prácticas de sanación espiritual pentecostal de afecciones propias del saber médico andino, como la agarradura (Piñones et al. 2016). En el trabajo de Espinoza (2021) también encontramos referencias de prácticas híbridas de las sanadoras de las iglesias del Evangelio en quebradas y punas de Argentina, en las que testimonios de prácticas de sanación evangélica co-existen con historias de iniciación de su carrera como especialista médica, con elementos andinos del llamado de Dios, a través del incidente con el rayo.

Con respecto a los estudios internacionales en la zona andina en la temática de la enfermedad de las *chullpas*, podemos mencionar en Bolivia a Fernández Juárez (1997) en las mesas *kallawayas*, rituales destinadas a las *chullpas*; en el Perú a Onofre Mamani (2013) y en el Noreste de Argentina a Idoyaga Molina (2002). También podemos mencionar a Susana Ramírez Hita (2005), que efectúa un diagnóstico de salud de Potosí, Bolivia, para describir y analizar las características y articulación de los saberes bio-médicos, religiosos y populares. Cruz (2012:223-224) clasifica en el área quichua-hablante de Potosí, Bolivia, los paisajes y las entidades no humanas que los habitan en área socializada (pueblos y estancias, senderos/ caminos, animales domésticos y cultivos, incluyendo espacios Gloria, referentes a iglesias, cementerios, capillas de Vírgenes y Santos), versus área *saqra* (áreas desérticas, poblados por animales salvajes y entidades no humanas, entre otros *supay* y *chullpas* que habitan el inframundo (*ukhu pacha*). El autor enfatiza una lucha continúa de poder entre estos dos universos, en que sobre todo la fuerza ordenadora de Gloria restringe al espacio voraz de *saqra* (Cruz 2012:231). Otro estudio sobre una comunidad quichua-hablante y las creencias sobre las *chullpas* es presentado por Muñoz Moran (2014:311-312) de la comunidad de Coipasi (Bolivia). El autor sostiene que el modo de prevenir la enfermedad de la *chullpa*, es que las personas que se encuentran en las inmediaciones de una *chullpa*, no debieran mostrar ninguna emoción como tristeza, miedo o preocupación, sentimientos que provocan debilidad física y psicológica y que predisponen a la enfermedad de la *chullpa*.

Un estudio más reciente de Argentina es de la arqueóloga Vacquer (2019), quien relaciona el paisaje, la corporalidad y las narrativas con la enfermedad en el sector de la puna en

la Rinconada, Jujuy. Contrasta las diferencias de las lógicas del paisaje tradicional andino con la incorporación de elementos católicos con la lógica evangélica del territorio, mostrando que existen contradicciones aparentes. Las personas evangélicas, a nivel del discurso, tienen otros conceptos del paisaje, y rechazan los conceptos de la ancestralidad, y la 'alteridad interpelante' como forma de reciprocidad entre los seres humanos y su entorno, reemplazándolos por conceptos lineales del tiempo y una instrumentalización del medio ambiente (2019:93-94). Cita a Segato, quien señala que la evangelización de la zona Jujeña ha implicado una des-etnificación a nivel de dimensiones de temporalidad, espacialidad y sociabilidad andina (Segato 2005:179). Las diferentes lógicas del paisaje co-existen en un entramado complejo de aparentes incoherencias y contradicciones, donde los distintos niveles de prácticas y narrativas se manifiestan. Aunque los evangélicos niegan ser víctimas de las enfermedades andinas, no obstante, en su experiencia corporal pueden experimentar la enfermedad de las *chullpas* y sus síntomas, admitiendo que han sido víctimas de lugares peligrosos, y afirman que evitan el contacto y la cercanía con estos lugares en las prácticas cotidianas. Ello se explica porque los evangélicos no han modificado el habitus (Bourdieu 1991) de la lógica tradicional del paisaje, que funciona a nivel de la corporalidad, en cambio la lógica evangélica funciona a nivel narrativo y es de incorporación reciente. Vaquer señala las concepciones híbridas evangélicas del paisaje que se apoderan de las lógicas tradicionales, en las que las enfermedades no son provocadas por los espíritus de los ancestros o las *chullpas*, sino por el diablo que ejerce una nefasta presencia en los antiguos lugares peligrosos (Vacquer 2019:106-108).

La autora también considera que en el abandono de las lógicas tradicionales del paisaje juega un papel la paulatina disminución de las prácticas pastoriles. Pongamos atención a este punto, ya que la mayoría de los *chullpares* están ubicadas en tierras altas, donde los pastores practican la trashumancia, las experiencias cotidianas de encuentro con las *chullpas*, disminuyen considerablemente con la desaparición paulatina de la ganadería en sectores altiplánicos o altos de la pre-cordillera. Por lo tanto, las representaciones de las personas indígenas sobre las *chullpas* podrán ser, sobre todo en las generaciones menores, mayoritariamente relacionadas al nivel del discurso o referirse a la memoria oral de las personas mayores y sus experiencias personales con los gentiles y ya no relacionarse a las prácticas diarias de diálogo y negociación con el paisaje.

Desde la antropología de la religión, Luis Bahamondes (2021), también enfatiza la importancia del territorio para la comprensión de las religiones, ya que éste entrega el sello de la identidad, arraigo y pertenencia a las expresiones religiosas. El autor señala, que debido a la complejidad del estudio de las religiones, se debe aplicar un enfoque

interdisciplinario que va más allá de su aspecto teológico, y revisar lo religioso desde distintos tipos de análisis, como cualquier fenómeno cultural, incorporando las dimensiones históricas, filosóficas, antropológicas, sociológicas y fenomenológicas. Lo religioso tiene una dimensión íntima-privada, y también una dimensión pública, donde aparte de las materialidades se construyen ritos y mitos.

Sin embargo, no se han registrado otros estudios en el área andina que focalicen sobre la temática de la continuidad o transformación de las prácticas médicas y las representaciones del espacio involucradas con la enfermedad de las *chullpas*, en población indígena convertida a iglesias evangélicas.

3. Saberes médicos naturalistas y recíprocos del entorno: la conversión a religiones evangélicas en sujetos aymaras.

Menéndez (1994) presenta una crítica del uso del concepto de la medicina tradicional en forma a-histórica y afirma que la denominada medicina tradicional, en manos de un grupo determinado de personas, no debiera ser analizada en sí. Si no referida al sistema cultural dentro del cual el grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas, producto no solo de "dicha medicina", sino de un conjunto de saberes que redefinen continuamente el sentido, significado y uso de la medicina tradicional. Se opone a una visión que considera a los sistemas de medicina tradicional en forma autónoma y aislada, ignorando el sistema relacional en que se desarrolla y de una definición a priori y tipologista de los grupos (más) tradicionales de la sociedad. Por lo tanto, más adelante en este artículo se adopta el término "saberes médicos", y más precisamente el término "saberes médicos andinos" basándose en este concepto de Menéndez (1994) [Cfr. Piñones Rivera (2015)].

Una de las investigaciones más significativas es la de Piñones, Muñoz y Mansilla (2018), en tanto se problematizan los conceptos naturalistas y recíprocos del entorno y su relación con la conversión a religiones evangélicas en sujetos aymaras. Este estudio es de mayor interés para este artículo, en tanto parten afirmando que la escasez de la producción de los estudios antropológicos y médicos acerca de conceptos relevantes de los saberes médicos aymara tales como: "la mala hora" y "el mal paraje", es producto de una violencia simbólica y epistémica contra el saber médico andino (Piñones et al. 2018:215-216). En las ciencias bio-médicas y la antropología hegemónica, prevalecen los conceptos naturalistas (Descola 2010; Rosset 1974). De acuerdo a las reglas científicas, estas ciencias perciben a la naturaleza y los diversos elementos que conforman el paisaje como materia inanimada, que no posee una esencia espiritual, ni intencionalidad, ni podrán experimentar emociones, interactuar como un agente con otros elementos del paisaje o los seres humanos, ni menos cumplir funciones de tutela respecto de lo humano y no-humano.

En cambio, en las concepciones del saber médico andino, ciertos elementos integrantes del territorio (cerros, manantiales, vertientes, lagos, ríos, piedras, animales silvestres, aves e insectos, pero también las almas de los fallecidos recientes y de generaciones remotas) ejercen agencia. Ya sea en su rol de divinidad, guardianes y habitantes históricos del paisaje, y con una identidad sexuada (Cruz 2012:235) y necesidades, como el hambre y la sed. Exigen de los seres humanos una conducta respetuosa y recíproca en el uso de los distintos espacios, amenazando con la emergencia de enfermedades, como consecuencia de un quiebre de la relacionalidad recíproca (Van Kessel 1982; 1983; Van den Berg 1990).

En este artículo nos interrogamos si esta violencia simbólica con los saberes médicos tradicionales de la cultura aymara, en este caso con la enfermedad clasificada en el mundo aymara de las *chullpas* o los gentiles ("los abuelos" o "los antiguos"), se reproduce en los sujetos evangélicos aymaras de comunidades rurales que nacieron en las costumbres tradicionales aymaras, las practicaron y a una edad madura se convirtieron a distintos tipos de iglesias evangélicas. La mayoría de las religiones judeo-cristianas, incluyendo la católica y pentecostal, reconocen un esquema verticalista en su cosmovisión, con Dios en la cúspide, y el ser humano, el único ser dotado con alma, como administrador de los recursos naturales, los que podrá explotar libremente en mandato divino. Los conceptos recíprocos de los saberes médicos andinos serán en un principio ajenos a estas religiones (Ortega Perrier 1998).

Asimismo, Altman (2015), cuyos estudios se refieren a los evangélicos indígenas Mocovi del Chaco de Argentina, señaló el fenómeno del desencantamiento del mundo provocado por una introducción, de parte de misioneros evangélicos, de conceptos que separan las esferas de lo natural del mundo sobrenatural, induciendo a una secularización del mundo en las representaciones simbólicas de los pueblos indígenas, citando a Miller (1977;1979). Viotti (2017) en cambio, se refiere al re-encantamiento del mundo manifestado en las religiones carismáticas, incluyendo iglesias pentecostales, el movimiento carismático católico, y los movimientos espirituales contemporáneos de la Nueva Era, y aunque afirma que es un concepto que debiera ser investigado empíricamente, lo interpreta de diversas maneras, relacionando la visibilidad de lo sagrado y lo emocional en las expresiones religiosas carismáticas, como una reacción al proceso de la racionalización e institucionalización de la religión y/o la cultura, o bien como consecuencia de la "crisis de lo social", esta última entendida como sinónimo de lo racional y lo secular, basando sus conclusiones sobre estos fenómenos que se producen en sociedades occidentales y europeas (Viotti 2017:178).

La interrogante planteada en este artículo sobre si la violencia simbólica con los saberes médicos tradicionales de

la cultura aymara, en este caso con las representaciones y prácticas de la enfermedad clasificada en el mundo aymara de las *chullpas* o los gentiles, se reproduce en los sujetos aymaras evangélicos rurales que nacieron en las costumbres tradicionales aymaras, las practicaron y a una edad madura se convirtieron a distintos tipos de iglesias evangélicas (Piñones et al.2018), es relevante para los saberes médicos aymaras. Permite evaluar si la conversión a religiones evangélicas de los sujetos aymaras rurales implicaría la adopción de principios naturalistas de la biomedicina y la negación de la percepción recíproca originaria aymara del espacio, debilitando las prácticas de los saberes médicos aymaras o, al contrario, si la conversión religiosa no conlleva siempre a un rechazo de las representaciones y prácticas médicas originarias. La relevancia de este tema se fundamenta, además, en otros motivos de carácter antropológico, relacionado con los derechos esenciales de los seres humanos, más específicamente con los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sobre sus prácticas culturales, ceremoniales y médicas. Derechos que pueden ser asumidos en forma individual (Krotz 2003:6-9).

En este artículo no se perciben a los sujetos como entes pasivos en el proceso de la evangelización, simplemente reproduciendo las doctrinas evangélicas, sino que se plantea la interrogante desde la perspectiva del actor y la agencialidad. Nos basamos en el paradigma del interaccionismo simbólico, enfoque en que el significado de una conducta se forma en la interacción social. Su resultado es un sistema de significados intersubjetivos, un conjunto de símbolos de los que participan los actores (Valdés 1998).

Asimismo, se enmarca en el enfoque de los repertorios de Gundermann y González (2009), que se refieren a la actual heterogeneidad presentada por los sujetos aymaras en los repertorios de sentido de vida, aplicada a los sujetos evangélicos en la reconfiguración de sus prácticas y representaciones médicas.

Analizamos si los sujetos evangélicos residentes en comunidades aymaras rurales, de edades mayores, de entre 50 y 90 años, y con experiencia propia con los ritos de los saberes médicos aymaras, antes de su conversión a distintos tipos de iglesias evangélicas, reproducen la violencia simbólica con respecto a los saberes médicos aymaras. Y más específico, en este caso, con respecto a la enfermedad de las *chullpas* o gentiles, reemplazándola por nociones naturalistas o, al contrario, mantienen una lealtad con los principios recíprocos en su percepción del territorio y los conceptos de salud y enfermedad de la cultura tradicional aymara.

4. Estrategias metodológicas.

Dentro del espectro de la metodología cualitativa se optó por estudio de caso colectivo (Stake 1994:237). La investi-

gación es de carácter etnográfico y contempla las siguientes técnicas: entrevistas en profundidad, investigación de fuentes secundarias, observación participante⁷ y el método del registro biográfico (temático).

La población del estudio consiste en nueve comunidades rurales aymara, ubicadas en sectores altiplánicos y precordilleranos de la región de Arica y Parinacota (comuna de Camarones: pueblos de Codpa, Guañacagua y Guatanave; comuna de Putre: pueblos de Guallatiri, Putre, Chucullo y estancia de Ungalliri; comuna de General Lagos: pueblos de Guacollo y estancia de Columa)⁸.

7 La observación participante es según Taylor y Bogdan (1984) la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu (escenario social, ambiente o contexto) de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y en forma no-intrusiva.

8 Una breve caracterización de las comunidades involucradas en la investigación: *Estancia de Columa*: Caserío perteneciente al pueblo de Tacora, con 2 familias ganaderas habitantes, una familia adventista. Fuente: Estudio de Identificación de localidades aisladas y subterritorios (2012-2016), Política Regional de Desarrollo de las Localidades Aisladas - Región Arica y Parinacota, Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativa, región Arica y Parinacota. *Pueblo de Chucullo*: Antiguo poblado de origen precolombino ubicado a 4.300 msm, cuya importancia histórica radica en ser un punto importante en el intenso tráfico caravanero del siglo XVI y XVII, entre el mineral aurífero de Potosí hacia el puerto de Arica. Existen tres restaurantes y un centro de tejidos en lana de alpaca. Actualmente no hay ninguna festividad que se celebre, porque solamente residen adultos mayores y por la evangelización de algunos residentes del sector (Iglesia Metodista Pentecostal, Iglesia del Nazareno y Testigos de Jehová). Antes se celebraba la fiesta de las Cruces de Mayo y la Virgen de Candelaria (2 de febrero) y la Virgen de Concepción (8 de diciembre), el floreo del ganado y las *wilanchas* destinadas a los cerros Payachatas, en el sector Colque. Cantidad de habitantes actuales: 2 (Censo 2002) (Mamani y Slootweg 2006: 87-91). *Pueblo de Putre*: Pueblo ubicado en la precordillera a 3.500 msm. De origen prehispánico, fue trazado como pueblo hacia 1580, para el establecimiento de la población española encargada del tráfico comercial entre Potosí y Arica, y más tarde el apogeo de oro de Choquelimpie, en 1643. Actualmente las personas viven de la ganadería, la agricultura (cultivos de alfalfa y de orégano) y sobre todo los servicios relacionados con la explotación del turismo, con énfasis en el sector de la gastronomía y alojamiento. Las celebraciones de las fiestas religiosas son: San Idelfonso y la fiesta patronal de la Virgen de Asunta, el 15 de agosto, Virgen Purísima, el 8 de diciembre, Virgen de Lourdes el 11 de febrero, Carnavales, Cruces de Mayo y el floreo de San Juan (24 de junio). La intensidad de las celebraciones ha disminuido por la presencia de las iglesias evangélicas (Mamani y Slootweg 2006:21-32). *Pueblo de Guallatiri*: El poblado se encuentra cercano al río Lauca, dentro de la Reserva Nacional de las Vicuñas. Se ubica en pleno altiplano, ubicado a aproximadamente 20 km de la frontera con Bolivia. La actividad económica tradicional es la crianza y pastoreo de camélidos para la comercialización de su carne y lana. En el último tiempo la actividad económica tradicional se complementa con el turismo y la venta de artesanía. El pueblo cuenta con 15 habitantes (Censo 2002). Desde la perspectiva andina, Guallatiri es una *marka* o la capital religiosa, social y política, de una comunidad histórica. Lo conforman una serie de pequeños caseríos o estancias ubicadas en áreas de pastoreo de grupos patripariantes. La mayor parte de su población pertenece a iglesias evangélicas (Las iglesias evangélicas pentecostales y la Iglesia del Nazareno) (Mamani y Slootweg 2006:97-102). *Estancia de Ungalliri*: Estancia perteneciente al pueblo de Guallatiri, con muy pocos habitantes dedicados a la ganadería. Cantidad de habitantes actuales: 3. Fuente: Estudio de Identificación de localidades aisladas y subterritorios (2012-2016), Política Regional de Desarrollo de las Localidades Aisladas - Región Arica y Parinacota, Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo, región Arica y Parinacota. *Pueblo de Codpa*: El pueblo está ubicado a 114 km, hacia el sureste de la ciudad de Arica. Era parte del estado incaico. Su valle, siempre fértil, llamó la atención desde entonces, a partir de lo cual en este bello lugar se instaló un asentamiento humano. Vestigios arqueológicos nos señalan que eso ocurrió hace varios miles de años atrás. La población de este lugar se dedicaba a la agricultura, gracias a las bondades de su clima y aguas aptas para todo tipo de frutales y, que hasta hoy en día se siguen cultivando como la naranja, la guayaba, el mango, el higo y la tuna, la palta y los parrones con el mencionado pintatani. En los últimos años se ha implementado la industria conservera de mermeladas y el

De estas comunidades se seleccionaron 19 personas, de ambos sexos. Se entrevistó a evangélicos (agricultores/as, ganaderos/as, artesanos/as y trabajadores del sector servicio) de estas nueve comunidades aymara y a evangélicos (ex) especialistas en salud Aymara, tales como los *kolliri* (hierbateros), los *usuyri* (parteros/parteras), *yatiri* (chamanes) y componedores de huesos; los sujetos evangélicos pertenecen a las siguientes iglesias: Adventistas, Evangélicos Pentecostales e Iglesia de Dios⁹. Se determina un

turismo, tanto en el sector del alojamiento como la gastronomía, y los tours arqueológicos. Codpa, por formar parte de un histórico centro de evangelización católica, presenta una religiosidad popular activa. Se celebran las fiestas de los Reyes Magos, San Martín de Tours (23 de noviembre) y los Carnavales. (García 2009 y Liceo del Valle de Codpa 2007). *Pueblo de Guañacagua*. Después de Codpa, el poblado de Guañacagua es el poblado más habitado y con mayores servicios e infraestructuras del valle de Codpa. Concretamente, este pueblo se ubica en la parte alta del valle, en la confluencia de la quebrada de Sibitaya y la Quebrada de Codpa, a unos 5 km al este de Codpa y a poco más de 2.000 msnm. La población, de poco más de sesenta habitantes, se dedica al cultivo de árboles frutales y alfalfa, y al turismo. El poblado posee una plaza renovada, la cual es el lugar de encuentro para la realización de sus festividades, como el concurrido Carnaval, las Cruces de Mayo, y la fiesta patronal de San Pablo y San Pedro, o el más reciente Festival del Canto de Guañacagua. En el pueblo hay presencia de familias evangélicas, la iglesia evangélica pentecostal cuenta con su propio templo. *Pueblo de Guatanave*. Pueblo ubicado en el valle de Codpa, a pocos kilómetros antes de llegar a Guañacagua. El pueblo cuenta con una iglesia (católica) y una junta vecinal, las casas se ubican en forma paralela y extendida al lado de la carretera. Hay familias evangélicas de diversa índole. Se celebran las fiestas tradicionales de las Cruces de Mayo y los Reyes Magos, y los rituales mortuorios del 1° y 2° de noviembre. Cantidad de habitantes: 33. Fuente: Estudio de Identificación de localidades aisladas y subteritorios (2012-2016), Política Regional de Desarrollo de las Localidades Aisladas - Región Arica y Parinacota, Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo, región Arica y Parinacota.

9 Desde la década de los sesenta en adelante proliferan los grupos religiosos no católicos en la cordillera y el altiplano de la ex Primera Región de Chile, provenientes de los Estados Unidos o de otros países vecinos latinoamericanos. Las iglesias evangélico-pentecostales son inicialmente un movimiento de minorías. Comenzaron como agrupaciones que han seguido creciendo hasta reunir a un porcentaje no pequeño de la población aymara residente en el área rural. Al menos la tercera parte de la población participa de este movimiento, como miembros oficiales o simpatizantes. Las primeras iglesias en llegar fueron las evangélico-pentecostales: la Iglesia Evangélica Pentecostal, la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y posteriormente, los Testigos de Jehová. Es común que los pentecostales consideren la Biblia como única fuente y regla infalible de la fe. No creen en los santos, ni adoran alguna figura, por considerarlo idolatría. Ellos dan importancia al bautismo por inmersión, pero acentúan específicamente el "bautismo del espíritu santo" y la curación divina, que se alcanza sólo a través del arrepentimiento y la aceptación de Jesucristo como Señor y Salvador. La salvación y el desarrollo de una conciencia de culpa por el pecado son los elementos centrales de su enseñanza. Los signos manifiestos de la bendición y la unción en el espíritu son la capacidad de sanación por imposición de manos y el hablar en lenguas. (Tudela 1992:211). La Iglesia Adventista es una iglesia no-pentecostal, fundamentalista y cristiana. En su doctrina pone gran énfasis en la observación escrupulosa del séptimo día de la semana, como Día de Reposo, y el retorno inminente de Jesucristo a la tierra, para instaurar su reino. Ponen énfasis en una conversión racional más que emotiva y son conocidos por el valor que atribuyen a la educación formal, a través de sus instituciones educativas propias (Tudela 1992:221). La Iglesia De Dios se originó en 1927 en Buenos Aires, Argentina, de inmigrantes italianos y se fundó oficialmente en 1968. Tiene mecanismos de disciplinamiento a los miembros herejes o sediciosos, que están en un error con respecto a la doctrina bíblica (p.13), que van desde la amonestación privada o pública y posteriormente, con la disciplina en varias graduaciones: la pérdida de derecho de opinar y votar en las reuniones, de participar en la santa cena, de ocupar cargos, de predicar. Esto podría ser aplicado a las personas que participarán en ceremonias tradicionales indígenas.

rango de edad de mayores de 50 años, por considerarlos depositarios de la memoria colectiva local. Respecto a los especialistas médicos aymaras, se seleccionaron tanto personas que trabajan actualmente o han trabajado en cooperación con el Servicio de Salud en las Rondas Médicas de la comuna de Camarones, Putre y General Lagos; como asimismo personas que durante su vida han ejercido en forma independiente esta función en las comunidades aymaras, entre ellos, las personas mayores del grupo tenían entre 80 y 90 años.

La gran mayoría de los entrevistados son evangélicos (15 personas), ya que el objetivo de este estudio obedece a conocer las características de sus conceptos sobre el paisaje, las *chullpas* y la enfermedad de las *chullpas*. Sin embargo, con la finalidad de conocer mejor los conceptos de la cultura tradicional aymara acerca de las *chullpas*, se incluyeron también a cuatro sujetos católicos-tradicionales aymaras, dos residentes de las comunidades aymaras y dos parteras, especialistas en medicina tradicional aymara.

Se seleccionaron las comunidades anteriormente mencionadas por los siguientes motivos: presencia de gentiles en la cercanía del pueblo altioplánico (Guacollo, comuna de General Lagos) o, en las tierras altas de la precordillera, en el Valle donde se insertan los pueblos (Codpa, Guañacagua y Guatanave, en la comuna de Camarones) o la presencia de especialistas médicos aymaras locales, evangélicos y católicos, que trabajan para la Ronda Médica Rural de las comunas rurales de la Región de Arica y Parinacota (Codpa, (comuna de Camarones) Putre, Chucullo, Guallatire, Ungalliri (comuna de Putre) y Columa (comuna de Gral. Lagos), o por la presencia de familias evangélicas en las comunidades rurales (Guañacagua, Guatanave, Guallatiri, Ungalliri, Guacollo y Columa). La opción por la selección del pueblo de Guacollo, se relaciona en primer lugar, con el marco de la investigación del proyecto financiado por la organización «Orígenes», realizado entre 2009 y 2011, donde se grabó un video documental "Voces de Guacollo", en que la investigadora tomó el papel de guionista-investigadora. En el primer capítulo de dicho documental, denominado "Toponimia", grabado en la presencia de la *chullpa*, un representante católico de la comunidad indígena de Guacollo, explica el significado del nombre del pueblo, su origen etimológico híbrido del castellano y del idioma aymara, lo enmarca en una narrativa local de su juventud, pero lo más importante, explica el significado de la *chullpa* como lugar sagrado, en el sentido de representar al ancestro o "Achachila" del pueblo, una visión que es representativa de la comunidad católica de Guacollo. En una nota final incluimos su testimonio, ya que los informantes católicos no son el objetivo principal de este artículo, sino que sirven de contraste entre los grupos religiosos¹⁰. Posteriormente,

10 "De lo que yo puedo contar que esto es un lugar bien sagrado o bien respe-

en la fase de la investigación del doctorado entre 2012-2018, se aplicaron entrevistas en profundidad a las personas evangélicas adventistas, evangélicos pentecostales, y de la iglesia de Dios de las comunidades mencionadas anteriormente, en las comunas de Camarones, Putre y General Lagos, acerca de sus percepciones y experiencias de la *chullpa* y la enfermedad de la *chullpa*. Otro motivo por la opción para estudiar la temática de la *chullpa* y los evangélicos en el pueblo de Guacollo, tiene relación con la selección de un pueblo del altiplano, con actividades pastoriles de ganadería de llamas y alpacas, aunque reducidas por los factores climáticos y demográficos mencionados anteriormente, un pueblo que cuenta con la presencia de la *chullpa* en las cercanías del pueblo, fácilmente accesible en un viaje en camioneta, un pueblo que en su toponimia se refiere a las *chullpas*, ya mencionado más arriba en la nota final del testimonio de un integrante católico de la comunidad. La actividad principal del pueblo que se ubica en el área fronteriza, donde confluyen las nacionalidades e identidades peruanas, bolivianas y chilenas, es la ganadería y la artesanía en base a productos de lana de alpaca. Se celebran Los Carnavales, la fiesta patronal Santa Rosa de Lima, fiestas patrias, y a nivel familiar el floreo del ganado camélido. De los 110 integrantes de la comunidad indígena de Guacollo que reside en Arica, 4 familias viven la mayor parte del año en el pueblo de Guacollo. En 2013 vivió ahí "M", madre soltera de varios hijos que residen en Arica, la única de su familia que cuidaba a la tropa del ganado de sus padres, "H" y "R", un matrimonio adventista, que a su vez vivía en Chujlluta. Otra hija "F", hermana de "M", vive en Arica, pero sube al pueblo, para abastecerse de productos para su actividad artesanal de lana de alpaca. Además vivía ahí "L", pastor y viudo, adulto mayor, católico, y su hija, adulta mayor "F", con el esposo "A", también pastores. Y "B", pastor y viudo, adulto mayor, católico, y fabricante de la iglesia, "S", una hija menor de "L", vivía en el pueblo porque era manipuladora de alimentos del colegio, pero no practicaba actividades pastoriles. La comunidad indígena de Guacollo en Arica, también es mayoritariamente católica, con respecto a los evangélicos, hay una segunda familia adventista y otra evangélica pentecostal en la ciudad.

tuoso para nosotros porque aquí están nuestros *achachilas*, de lo cual mis hermanos encuentran antiguamente unas ollas para llevar agua, mi hermana y mi hermano sin saber jugaban con ellos ignorantemente como quien juega con un juguete. Mi abuela y mi abuelo me han contado sobre esta generación pasada con imaginación, que antiguamente estas personas trabajaban solamente de día porque el sol los quemaba -... Guacollo, el nombre viene como le decía de los tuestos de agua, chicos y grandes que estas personas ocupan para llevar el agua; se asemeja a lo que ellos ocupaban y no encontraron nada mejor a este pueblo que decirlo Guacolla" (Eloy Zarzuri, habitante del pueblo de Guacollo, católico, 46 años). Para la relación entre *chullpas* y *achachilas*, vea también Gil (2014:41).

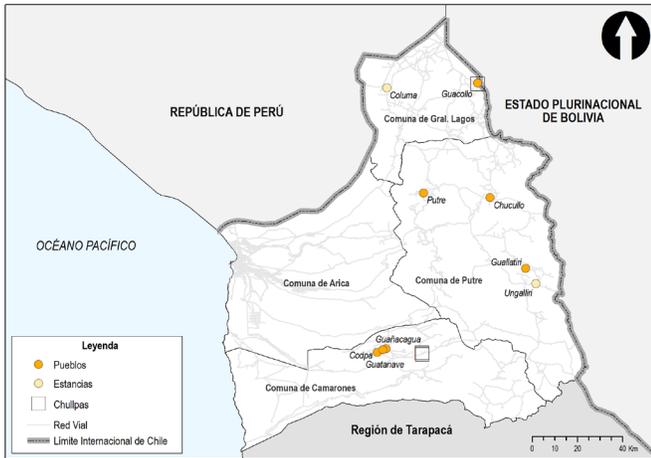
De acuerdo al árbol genealógico de la comunidad indígena de Guacollo, desde la cuarta generación, de las décadas de 1950-1960, el pueblo cuenta con 11 familias. De estas familias, de los padres pastores, 4 están vivos todavía. Los hijos de los fallecidos, quienes residen en Arica heredaron el ganado. Algunos vendieron la tropa. Otros suben en forma personal o familiar y con cierta regularidad para atender a los rebaños en su pueblo de origen, o han contratado a pastores peruanos o bolivianos para hacerse cargo del trabajo de pastoreo. A causa de la migración, por la sequía y la falta de terrenos aptos para la ganadería, la gran mayoría de los miembros del pueblo reside en la ciudad de Arica u otras ciudades del norte, trabajando en el sector del servicio como chóferes, en el sector de gastronomía, y como comerciantes de comestibles, o la artesanía de la lana de alpaca.

Esta información es relevante, ya que indica que son muy pocas las personas que todavía habitan el territorio en forma permanente, pastoreando en la cercanía de la *chullpa*, y que en la cotidianidad se enfrentan al dilema de cómo tratar a este personaje en el paisaje, para no enfermarse. En este sentido, las representaciones sobre el significado de la *chullpa*, ya no podrá tener una relación con la práctica, sino que es relevante solo a nivel de la narrativa o discurso religioso, o ser producto de una reflexión crítica. No obstante, hay familias o individuos católicos, que no habitan en el pueblo, pero aprovechan los viajes por motivos de trabajo o ceremoniales, para realizar una rogativa en la presencia de la *chullpa*¹¹.

Con respecto a las otras *chullpas* o gentilares, ubicados en el Valle de Camarones, como los de Vila Vila o Molle Grande, éstas se encuentran en la precordillera, donde mayoritariamente se practica la agricultura de producción frutícola y vinícola, y presentan actividades de ganadería muy marginal, pocas personas de edad mayor tienen tropas muy pequeñas de ganado, como ovejas, cabras y vacas y éstas no requieren de actividades de pastoreo en tierras altas o de trashumanza. Los gentilares en este valle se ubican en zonas altas y poco accesibles, y son visitados en forma irregular, de acuerdo a la demanda, por guías turísticas locales con experiencia en el terreno, que ofrecen sus servicios a los turistas o científicos, pero raras veces son frecuentados por las personas de las comunidades aymaras en sus actividades cotidianas (Ver Figura N°3).

¹¹ Con respecto a la ausencia de los rituales de rogativa realizados en las *chullpas*, el pueblo de Guacollo es una excepción a la regla, donde el sitio es objeto de rituales *p'awa*, (ceremonia aymara en que se realiza un ritual de libación a la tierra, con alcohol de 90°, con vino tinto, y la hoja de coca, y se quema incienso y *kopal*, incienso especial para la Pachamama, en un brasero). Estos rituales más bien son de carácter individual de agradecimiento o solicitud de futuro bienestar a los ancestros, de parte de los dirigentes (católicos tradicionales aymaras), al iniciar cualquier proyecto comunitario (Ryden 1947:339-340).

Figura N°3
Mapa de pueblos, estancias y chullpares en las comunas de General Lagos, Putre y Camarones



Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo y bases de datos

En la comuna de General Lagos, en el pueblo de Guacollo, ubicado en el altiplano y cercano a la frontera con Bolivia, el sector de la *chullpa*, es solamente identificado con el nombre genérico “*la chullpa*”, sin nombre propio¹². Es de varias piedras oblongas, unas acostadas y otras levantadas, está situado en una planicie llamada Pampa Novina, a pocos kilómetros del pueblo, y es fácilmente accesible para los lugareños que disponen de vehículos (Ver Figura N°4).

Figura N°4



La chullpa o el gentil del pueblo de Guacollo, sector Pampa Novina, comuna de General Lagos, Chile (Fotografía: Elaboración propia).

¹² Vea también Muñoz Moran 2014:309 que indica que la mayoría de las *chullpas* ubicados en los andes centrales no tienen nombre propio.

De acuerdo a testimonios históricos, éste no fue el único *chullpa* de Guacollo, ya que existe registro de que en época del régimen militar pinochetista, en los años setenta, las autoridades mandaron a destrozarse un sitio de casas de los gentiles. La toponimia del pueblo de Guacollo hace referencia a los ancestros gentiles, de una mezcla de palabras de origen aymara (castellanizada) y castellano, siendo el nombre original *Guacolla*. Este nombre se deriva de *Wak'a*, (palabra en idioma aymara que significa “lugar sagrado”, en castellano: Huaca (Astvaldsson 2004:1-2;5) y Olla, refiriéndose a las ollas chiquititas de los gentiles, que se encontraban en el sitio de la *chullpa*.

5. La enfermedad de las Chullpas, tabúes y síntomas.

Los *chullpares* son sitios sagrados para los aymaras (tradicionalmente católicos), que representan a sus ancestros y que deben ser tratados con respeto, para evitar la contaminación por la enfermedad de *la chullpa* o de “los abuelos”. Esto no solamente implica mantener su distancia al acercarse a estos sitios, sino que implica varias otras reglas de conducta, tales como: evitar invadir los espacios de los gentiles introduciéndose en sus casas, no llevar los objetos domésticos de los gentiles, ni sus huesos de los cementerios, ni sus piedras encontradas en el paisaje, ni robar sus cultivos silvestres de quinoa (*ajara*), las papas, las cebollas o ají en miniatura, propias del gentil. Las consecuencias de transgredir estos tabúes son enfermedades de carácter grave y hasta fatales, en caso de transgresiones mayores.

Los síntomas más leves de la enfermedad consisten en dolores de huesos, fiebre, erupciones cutáneas, dolores de muela y dolores estomacales, y los más serios, en locura permanente, y hasta en algunos casos seguidos por intentos de suicidio. Se cree que para los bebés en proceso de gestación, contaminados por los descuidos de sus madres, los efectos son letales, ya que no existe forma de curación para ellos.

O lo que sí se decía si uno se dormía en este lugar [del gentil], el gentil tomaba a las personas, o es por decir el gentil se metía adentro- , lo enfermaba, lo transformaba, o lo volvía gentil también-[...] yo he escuchado decir: “Oh, estás tomado como gentil”. La persona que se enferma, se perturba-[...] o se retrae-[...] no sé- [...] y no era una persona enferma, pero sí callada-[...]y tenía rasgos como gentil- Estas enfermedades no tienen cura, uno se queda perturbado para siempre-. Esto ocurre al dormir en el lugar, o sacar osamentas, o jugar con ellos

(“A”, guía turístico del pueblo de Codpa, católico, 54 años, comunicación personal, Sloomweg 2018).

Mi mamá decía que, sobre todo, las mujeres embarazadas no debieron tomar los objetos de los gentiles ya

que si ellas se contagien, sus guaguas¹³ nacían sanos pero con el tiempo parecían padecer de “empacho”, no quieren tomar pecho y se infla su guatita¹⁴. Y esto es porque el gentil les ha contaminado. Los adultos con “contagio” tienen remedio cuando acuden al *yatiri*, pero para las guagüitas no existe cura, se mueren y son bautizados antes de morir (“M.C.”, agricultora del pueblo de Codpa, católica, 45 años, comunicación personal, Sloomweg 2018).

En las concepciones de salud-enfermedad sobre los *chullpas* no solamente influyen los conceptos recíprocos de los tabúes y reglas de respeto entre seres humanos y los espíritus de las *chullpas*. A causa de las ya mencionadas acciones de evangelización de parte de los poderes coloniales y la iglesia católica, los espíritus de los ancestros indígenas “*chullpas*” fueron reconfigurados en gentiles, representantes de espíritus de una época no-cristiana de la humanidad. Este último, se refleja en la asimilación de principios misioneros católicos para prevenir la enfermedad: los *ánimu* o espíritus (Fernández Juárez 2004:238)¹⁵ de los seres humanos (indígenas) no bautizados, corren mayor riesgo de ser poseídos por los espíritus de los gentiles (Gavilán et al. 2009:24-25).

6. Los tratamientos para la enfermedad de las *chullpas*.

Para tratar de curar la enfermedad de las *chullpas*, se requiere de un especialista médico aymara, en la mayor parte de los casos, de un *yatiri*. El *yatiri* pide permiso para llegar a los lugares “huacas” de los gentiles en una plegaria, a través de los sacrificios especialmente destinados a ellos. Se realizan mesas negras, definidas por Fernández Juárez (1994:189), como una mesa configurada por un conjunto de herbáceas, bayas tropicales, semillas, espinos, excrecencias resinosas y restos orgánicos, empleadas en circunstancias provocadas por el “robo del alma” por entes demoníacos (*saxras*), y en ocasiones *chullpas*, que requieren una intervención de un especialista médico andino. Éstas se realizan en el horario de las primeras horas de la noche (0.00-3:00 horas) (Polia Meconi 1990). El tratamiento recomendado por el *yatiri* consiste en desagrar las ofensas cometidas con los gentiles, como medio para restaurar la relación de reciprocidad con el entorno: pedir perdón, devolviéndole los objetos o los huesos robados a los sitios en que se encontraron (Rivera Andia 2001). Enseguida, hacer las paces con los gentiles, tratando de agradecerles, ofreciéndoles un banquete ritual, que incluye

¹³ Palabra de origen quechua, incorporado como préstamo en el idioma castellano-chileno, que significa “bebés”.

¹⁴ Palabra de origen quechua, incorporado como préstamo en el idioma castellano-chileno, que significa “vientre pequeño”.

¹⁵ Fernández Juárez (2004:279;303) afirma que el corazón (*chuyma*), es considerado uno de los órganos más importantes del cuerpo humano, percibido como el centro de la persona, ya que en él se ubicaban las tres *ch'iwi* (sombras): *má ajayu* (primer *ajayu*), *pá ajayu* (segundo *ajayu*, o *ánimu* o *ispiritu*), *kimsa ajayu* (tercer *ajayu* o coraje).

su comida preferida, sin sal, quinua con ají, grasa animal, guano de burro o de llamo, alimentos de colores oscuros como maíces de color morado y todo tipo de productos naturales y silvestres de color negro (frutos y semillas), tal como incluye una mesa negra (de Bruyne 1988; Fernández Juárez 1995; Gil García 2014).

Para sanar la enfermedad de la *chullpa* los *yatiris* y *usuyri* (parteras) aymaras, asimismo, recurren a tradicionales terapias, que también sirven para sanar otras enfermedades andinas, como el *milluja*. Es un tratamiento que se realiza con una piedra blanca “*millu*” (antiguamente encontrada en el territorio, actualmente se compra) y se aplica con tres trozos de *millu*, envuelta en lana o algodón negra, que se colocan sobre el pecho del paciente. (*Kolliris* y *usuyris* Fausta Pairo y Luisa Gutiérrez, católicas, comunidades de Chucullo y Putre, comuna de Putre, comunicación personal, Sloomweg 2018). Y los remedios del *tunkapansihua*(o), que en idioma aymara significa “tierra de doce colores”. Esta es una harina multicolor, actualmente importada desde Bolivia (Piñones et al.2020). Se disuelve en agua caliente con un poco de azúcar y se toma de noche antes de acostarse, tres veces a la semana (Aurelia Álvarez, partera, evangélica pentecostal, comunidad de Guallatiri, comuna de Putre, Chile, comunicación personal, Sloomweg 2018).

7. Los residentes evangélicos rurales y su percepción de *chullpas* y *chullpares*.

Aunque los aymaras tradicionales católicos reconocen a las *chullpas* o gentiles como ancestros de las comunidades locales, varios sujetos de los evangélicos aymaras investigados lo niegan.

P: ¿Y para usted los gentiles son los ancestros de los aymaras? R: Uhm, no creo. Me dijeron cuando yo era chica que aquí en el gentilar de Guacollo estaban nuestros ancestros-Ahora que creo en Dios, creo que no puede ser.

P: ¿Y por qué no puede ser?-

R: No, porque si fueran nuestros ancestros, no hubiesen tenido estas casas tan bajas-[...] con una puerta tan chiquitita-[...] que no era para un humano-[.....] eran unas casas raras (“F”, artesana del pueblo de Guacollo, adventista, 51 años, comunicación personal, Sloomweg 2018).

La conversión religiosa trajo consigo una desvinculación de los sujetos evangélicos aymaras de la mitología local aymara, que justifica la ascendencia de las *chullpas* de las comunidades, y un reemplazo por nociones naturalistas, en que los conceptos científicos de la genética prevalecen. Estos, con su lógica, no pueden explicar las diferencias físicas entre los actuales aymaras y sus supuestos ancestros las *chullpas*.

Entre otros significados otorgados a estos sitios, por los aymaras evangélicos, destaca la introducción de la percepción como “bienes de consumo” relacionados con el desarrollo local en forma de turismo¹⁶, reemplazando los significados sagrados originarios de las *chullpas*. Una actitud característica de las nociones naturalistas es la instrumentalización del paisaje, que aporta al beneficio económico de los residentes. Asimismo, los (futuros) turistas visitantes difícilmente participarán en la relacionalidad recíproca con las *chullpas*, a través de la realización de rituales tradicionales en que se les solicita el acceso a sus territorios.

Los carabineros en el tiempo del gobierno militar las hicieron tira- [...] las querían ver- [...] no sé lo que querían sacar de ahí- [...] lo hicieron tira con palos y con picota. Sí, yo lo vi, yo estaba ahí. ¿Y por qué lo hicieron tira? Ellos pensaban que iban a encontrar algo antiguo-no sé. P: ¿Y la gente no protestaba? R: No, porque los carabineros antiguamente, como lo podría decir, no es como ahora que se respeta- [...] no, era diferente entonces, teníamos que escondernos de ellos- Nadie dijo nada, porque si lo hiciera se podrían enojar.¹⁷ [...] y nadie

16 Ver también Beroiza et al. (2022) sobre el turismo en localidades indígenas, en este caso, en territorios Pewenche protegidos en el Alto BioBío. En la expansión del capitalismo contemporáneo, el turismo funciona como un agente activo para la apropiación de los bienes comunes naturales y la cultura de los pueblos (Palafox et al. 2016), cuyas expresiones son estandarizadas en programas o “experiencias de turismo” para su circulación en el mercado global, a través de procesos de funcionalización y homogenización de productos territoriales complejos, como el paisaje, la biodiversidad y ciertas formas de vida conservadas por comunidades indígenas, que hoy generan atracción entre turistas de intereses especiales (Beroiza et al. 2022:347).

17 Analizamos este testimonio en el contexto histórico del régimen militar (1973-1989) y sus repercusiones para las comunidades aymaras fronterizas del Norte de Chile. Gundermann et al. (2019) y Gundermann (2018:99) señala que éstas adquieren importancia en el control de las fronteras con Bolivia, Argentina y el Perú y la imposición-disputa por la nacionalidad de las poblaciones de las regiones anexadas por la Guerra del Pacífico en el marco de una geo-política de integración de regiones marginales. Estas se expresan en una política no-indígena o en algunos casos directamente anti-indígena, de percepciones de extranjería y primitivismo, de parte de las autoridades militares en las zonas fronterizas de las regiones de entonces, de Tarapacá, Arica-Parinacota y de Atacama. Apuntan a la presencia histórica de las caravanas y los arrieros provenientes de las comunidades aymaras y quechuas involucradas en actividades de trueque, en diversas zonas fronterizas bolivianas, señalando que junto al comercio fronterizo co-existía la práctica de contrabando desde la creación de los límites entre Chile y Bolivia. Luego, afirman que con el aumento de las actividades comerciales con Bolivia, debido a la conexión de las comunidades indígenas a las redes carreteras, en los años sesenta, la implementación del Puerto Libre en Arica en 1953, de la Zona Franca en Iquique en 1976, y la instalación de ferias libres con régimen quincenal en comunidades indígenas fronterizas, las actividades de contrabando también aumentaron (Gundermann et al. 2019:100-101). Las políticas fronterizas de las autoridades del régimen militar se enfocaron en el control policial y aduanero, fiscalizando y penalizando el comercio ilegal. Por otra parte, éstas se caracterizan por una violencia de funcionarios públicos, tales como policías e integrantes de las fuerzas armadas, irrumpiendo en conflictos locales o como resultado de una acción sin control en forma de abuso de poder y represión de parte de las agentes estatales, con violencia física llegando en algunos casos a la muerte (Gundermann 2018:99). Las personas en las comunidades andinas fronterizas experimentaron estos actos como arbitrarios y les causaron sentimientos de impotencia por la conciencia de que los funcionarios públicos del régimen militar actuaron con impunidad. (Gundermann et al. 2019:97).

El testimonio de una de los pobladores de Guacollo, que se refiere a la destrucción de una *chullpa* local por parte de carabineros, representa no solamente a un acto de violencia simbólica de las autoridades del régimen

tampoco se imaginó que estas cosas antiguas podrían servir para el turismo (sic)¹⁸ (“F”, artesana, del pueblo de Guacollo, Adventista, 51 años, comunicación personal, Slootweg 2018).

Algunos de los casos, manifiestan que las *chullpas* o los gentilares locales, ya no tienen una noción sagrada, ya que solamente los perciben como una piedra inanimada. Otros afirman que la religión evangélica les ha liberado de los temores¹⁹ a las divinidades locales en el paisaje.

El material presentado por Piñones et al. (2016), apunta a resultados similares, cuando muestra que los evangélicos con síntomas de haber adquirido la enfermedad de la *chullpa* encuentran su tranquilidad espiritual en los rituales de

militar contra las expresiones culturales de las comunidades andinas, sino la referencia mencionada en el testimonio al supuesto motivo de la búsqueda de elementos antiguos en este sitio sagrado, probablemente no sea tan certero, pero la acción de los carabineros en aquel contexto histórico podría haberse relacionado con una búsqueda de elementos de contrabando o armas. Este último podría relacionarse con la persecución política de un grupo reducido de líderes indígenas de izquierda en áreas fronterizas, y el caso comentado por Gundermann et al. (2019), del líder detenido, don Zedón E, de la comunidad de Cariquima, simpatizante de Allende, quien fue relegado a Pisagua y posteriormente condenado a prisión en el Sur de Chile, acusado por haber adquirido, en 1972, en el comercio fronterizo con Bolivia unas pocas armas de fuego destinadas a defender la revolución socialista (Gundermann et al. 2019:104).

18 Con respecto a los circuitos turísticos en las comunas de General Lagos, Putre y Camarones, podemos mencionar las siguientes rutas existentes entre otras, implementadas por agentes turísticos privados desde las ciudades de Arica: Parque Nacional Lauca, Reserva Nacional Las Vicuñas, Monumento Nacional Salar de Surire, Mirador Chucullo, Pukará de Copaquilla, Bofedal de Parinacota, Termas de Jurasi, Tambo de Zapahuira y Lago de Chungará. Referente a las *chullpas* o gentilares, en estas tres comunas rurales mencionadas anteriormente, en la comuna de Camarones, éstos se ubican en alturas de difícil acceso, y presentan actividades de turismo (o viajes para científicos), de modo esporádico e irregular, ofrecidos por guías turísticos personales que son habitantes locales y conocedores de la zona y con experiencia de turismo en altura. En el caso del pueblo de Guacollo, en la comuna de General Lagos, la *chullpa* está ubicada en Pampa Novina, a pocos kilómetros del pueblo y acceder a ésta no requiere subidas adicionales. Sin embargo, Guacollo se encuentra en zonas altiplánicas, a una altura de 4.200 msm y a una distancia de 257 kilómetros de Arica, lo que requiere una preparación especial del turista, y son muy escasos los visitantes, aunque el pueblo tenga potencialidad turística, porque su iglesia con una arquitectura de un alto valor histórico, en 2016 se incorporó en la lista tentativa de Bienes Culturales para el Patrimonio Mundial de la UNESCO. La Fundación Altiplano Monseñor Salas Valdés [FAMSV] incorporó esta iglesia en un Plan de Conservación Territorial de 35 Templos Andinos. Asimismo, a partir de 2009, Guacollo forma parte de las Rutas de las Misiones, *Sarañi*, la que a su vez representa el trayecto nacional del histórico camino internacional de Qhapaq Nan. Esta Ruta es implementada por la Fundación Altiplano, donde los simpatizantes y participantes de las actividades como, por ejemplo, el “Festival Arica Barroca”, organizado anualmente por la misma Fundación, asisten a viajes organizados por esta institución. Aun así, al referirnos nuevamente a un turismo que implicaría visitar sectores históricos sagrados y significativos como es del ancestro la *chullpa*, esto requiere de un acuerdo previo entre las comuneras de las diversas religiones, sobre las condiciones en que se desarrollaría y la vigilancia a estas actividades, ya que este territorio pertenece al patrimonio de la comunidad indígena de Guacollo, la que tiene derecho de proteger sus sitios arqueológicos e históricos de acuerdo a los artículos N° 8.b y 11 del Convenio N° 169 de la OIT.

19 Con respecto a esta actitud de temor que despiertan las *chullpas* actuales en los habitantes del paisaje andino, ver también la visión de Gil (2010:41), quien afirma que cuando las *chullpas* ya no albergan a los difuntos de la comunidad, y se quiebra la relación de reciprocidad entre vivos y muertos su significado se resemantiza, convirtiéndose en meros marcadores en el paisaje, o en *generadores de miedo*.

sanación de enfermedades de la iglesia evangélica pentecostal como la oración, la imposición de manos, o la recitación de los salmos. En este sentido, lo señalado acerca de los espíritus locales de la cultura originaria, en este caso de los gentiles, por una reconfiguración en una presencia del diablo o espíritus demoníacos, funciona no solamente en el caso de la enfermedad “la agarradura de la tierra”, sino también para la enfermedad de “los abuelos” (Piñones et al. 2016)²⁰.

Piñones et al. (2018) señalaron también que las relaciones de reciprocidad con las entidades territoriales del paisaje tienen un carácter de no-equivalencia. Lo que podría implicar -por mucho que los lugareños se esfuercen en mantener las relaciones de respeto a través de las ofrendas requeridas, tratando de agradar a los entes tutelares, según procedimientos que requieren de reglas muy circunspectas (Piñones et al. 2018) - que estos, de naturaleza más cercana a los entes salvajes o *puruma* y por su poder omnipotente, podrán sancionar de igual manera a la comunidad, a través de desastres climáticos, tales como: granizadas, inundaciones, terremotos, erupciones volcánicas y otros tipos de catástrofes naturales.

Por lo tanto, un sentimiento de alivio de los comuneros aymaras evangélicos al liberarse de este tipo de relaciones recíprocas con el territorio, podrá interpretarse tal vez en este marco. Sin embargo, en el pentecostalismo los temores referentes a la vida terrenal son reemplazados por temores a una divinidad igual de castigadora relacionada con la vida-extra-terrenal (Mansilla et al. 2017; Piñones et al. 2018).

Pese a que algunos de los casos de los evangélicos aymaras investigados manifiestan nociones naturalistas, al no percibir a los *chullpas* como entes sagrados, estos resultados se contradicen con las opiniones de otros casos que siguen adhiriéndose a las reglas de los tabúes de no acercarse a los *chullpas*. Incluso transmitiéndolas en forma implícita o explícita, a través de la socialización con las próximas generaciones. Algunos podrán explicar el significado de esta conducta en términos de las concepciones espaciales de reciprocidad con el territorio andino, para otros, se reproducen estas reglas, pero con pérdida del referente del significado original.

Para mí la *chullpa* es una piedra no más, no tiene ningún significado, tampoco no le tengo miedo, pero por tradición sé que no hay que jugar ahí, cada uno ha recomendado esto a su hijo, pasamos por el lado, nomás. Yo no les hice recomendaciones a mis hijos, pero ellos me imitaron a mí de no acercarse mucho a este lugar. Yo no sé lo que podría ocurrirle si uno lo hace» (“M”, pastora de ganado del pueblo de Guacollo, adventista, 49 años, comunicación personal, Slootweg 2018).

P: ¿Usted cree que puede ser peligroso tomar los objetos de los gentiles?

R: De repente sí – [...] porque conozco una historia en el pueblo de Nama donde una niña o niño falleció porque había jugado ahí en el sector de las trojas²¹ y el espíritu del gentil le había entrado a su estómago, se enfermó y después se murió. Y una señora lo vio y dijo: ¿No le han hecho ritual? Ya que le crecieron las pestañas del ojo o las uñas, no sé, y esto es signo de que se enfermó por haber tenido contacto con el gentil. Aun siendo evangélico siempre he avisado a mi hija no acercarse a las trojas, porque son lugares sagrados y peligrosos (“J”, agricultor del pueblo de Guatanave, Evangélico Pentecostal, 68 años, evangélico desde hace cuatro décadas, comunicación personal, Slootweg 2018).

De acuerdo a Andrade (2004:242), las antiguas creencias de los sitios de tabúes del paisaje, subsisten clandestinamente en medio de los nuevos ritos pentecostales que evocan una simbología tradicional. La autora afirma que a pesar de que los evangélicos (*quichuas*, del Chimborazo de Ecuador) niegan explícitamente las creencias en antiguas divinidades moradoras de la naturaleza, las reglas de conducta hacia los lugares sagrados siguen vigentes, quizás por el temor que inspiran estos lugares. Ver también Tudela (1992:271-273), que afirma que, aunque el aymara evangélico rechaza en forma consciente la cosmovisión andina, no pone en duda la existencia y efectividad de las entidades espirituales en el mundo andino y su influencia sobre las enfermedades que presentan las personas.

8. Los especialistas médicos aymaras evangélicos rurales y la enfermedad de las *chullpas*.

Los especialistas médicos aymaras evangélicos rurales de los casos investigados, son personas de edad, que iniciaron sus carreras como especialistas médicos aymaras cuando jóvenes, a través de criterios de elección divina, por medio de accidentes con el rayo o enfermedades críticas con experiencias cercanas a la muerte. Perfeccionaron sus aprendizajes en el ámbito familiar y comunitario y se convirtieron a distintos tipos de iglesias evangélicas a edad más madura. Todos trabajan ya hace más de una década, contratados por el Servicio de Salud de Arica, en las Rondas Médicas Rurales²² de las comunas de Putre, General Lagos y Camarones (Chile), donde atienden a los pacientes que acuden a ellos, también en los casos de las enfermedades clasificadas típicas de los saberes médicos andinos.

²¹ Lugar de almacenamiento de los alimentos.

²² A partir de la primera década de este siglo, el programa PESPI [Programa Especial de Salud de los Pueblos Indígenas] del Servicio de Salud Arica, ha integrado a un grupo de los especialistas médicos aymaras en las Rondas Médicas Rurales que visitan mensualmente las comunidades rurales de las comunas de Putre, General Lagos y Camarones y han insertado especialistas médicos aymaras, en forma permanente, en los consultorios de San Miguel de Azapa, que atienden también a todas las localidades del valle de Azapa.

²⁰ Para la enfermedad de las *chullpas*, vea el testimonio de V.F. en Piñones et al. (2016:649-650).

Los *yatiri* y sobre todo los *usuyri* (parteras) aymaras evangélicos investigados con respecto a la enfermedad de las *chullpas*, dan muestras de representaciones médicas y tratamientos médicos recomendados que respetan los principios de los saberes médicos andinos. Con respecto a los cuidados del embarazo, manifiestan creencias aymaras que consideran que el momento del parto es un momento muy crítico para la mujer embarazada, donde su nivel energético es muy bajo, porque su cuerpo se abrirá peligrosamente y podrá ser atacada por espíritus malignos o de los gentiles en el momento del alumbramiento mismo (Arnold y Yapita 1999; Cruz 2012:228). Afirman que los síntomas que podrán indicar una posesión por los espíritus de los gentiles son las manos frías de la parturienta y manejan tratamientos simbólicos, como el sahumero (de incienso, ruda y molle seco). Para prevenir la enfermedad de la *chullpa usu* (enfermedad de la *chullpa* en idioma aymara) recomiendan aplicar calor en la habitación de la parturienta, ya que el calor es considerado una fuente de energía simbólica que espanta a todos los espíritus malignos. Aunque algunos de ellos denominan estos espíritus malignos que se podrán presentar en el alumbramiento como “demonios”, los tratamientos y remedios recomendados pertenecen a los saberes médicos andinos.

Asimismo, estos médicos evangélicos reconocen la validez de la costumbre de la cultura aymara tradicional, que indica que es el esposo el que debe sostener la cabeza de la mujer, en el momento del alumbramiento, para que su espíritu no pueda escapar por su cráneo y provocar locura. En las prácticas de partera, algunos ocupan un poco de alcohol de caña de 40°, que se sirve a la parturienta para calentar el cuerpo y facilitar el parto, aunque los evangélicos rechazan el uso del alcohol. En las prácticas tradicionales de evitar la presencia de malos espíritus que le podrían entrar a la cabeza de la parturienta, los cuidados se prolongan una semana después del parto, amarrando la cabeza con una manta pequeña; costumbres que también son reconocidas por los *usuyri* evangélicos.

Asimismo, los especialistas médicos evangélicos recomiendan y aplican los tratamientos mencionados más arriba de la *milluja* y el *tunkapansihua*(o), válidos para todo tipo de enfermedades andinas, también para la enfermedad de los gentiles o *chullpas*.

Aunque los especialistas médicos evangélicos aymaras sanan a las personas de las enfermedades andinas, al mismo tiempo realizan las técnicas de sanación evangélica, la imposición de manos y la oración, para los pacientes evangélicos aymaras. Sin embargo, esta situación de la pluralidad de las creencias religiosas de los especialistas médicos aymaras evangélicos, generalmente no implica que ellos desprecien los saberes médicos aymaras o los renieguen a causa de su conversión, o que hayan reemplazado sus conceptos sobre

salud y enfermedad de las culturas originarias, por nociones naturalistas de la biomedicina.

Una de las explicaciones para el fenómeno de estas actitudes de los especialistas médicos evangélicos aymaras rurales radica en la historia oral de estos aymaras de mayor edad, que cuando jóvenes se iniciaron en su carrera como especialista médico aymara en la forma habitual, a través de una elección divina por medio del accidente con el rayo, enfermedades críticas que le acercaron a la muerte, u otros accidentes, o por haber nacido como parte de unos gemelos. No niegan de ninguna manera la validez de esta experiencia después de la conversión en edad ya madura; generalmente ocurrido hace más de una década.

Ellos comparten con sus colegas especialistas médicos aymaras católicos tradicionales rurales una historia común entre las décadas de los 1940 y 1970, de haberse enfrentado a la discriminación, fiscalización, cuestionamiento y prohibiciones de practicar sus labores médicas, por parte de las autoridades estatales, sobre todo de Carabineros, sobre las prácticas de parto u otras, de sanación de los saberes médicos aymaras.

Estas actitudes gubernamentales, no provenían solamente del régimen militar, sino también de los gobiernos anteriores, que les obligaron a ejercer sus prácticas terapéuticas en la clandestinidad, en horarios nocturnos y apoyados por la astucia. Estas experiencias formaron a los especialistas médicos aymaras rurales, y fomentaron su lealtad a los saberes médicos aymaras, pese a la conversión de un grupo de ellos a las iglesias evangélicas (Slootweg 2018:163).

Conclusiones

El objetivo de este artículo fue analizar la presencia de nociones naturalistas o recíprocas, en la percepción del paisaje en los sujetos aymaras evangélicos de la Región de Arica y Parinacota, acerca de las *chullpas* o los gentiles. Investigamos si la violencia simbólica con los saberes médicos tradicionales de la cultura aymara, practicada por las ciencias médicas y antropológicas hegemónicas, se reproduce en los sujetos evangélicos aymaras de comunidades rurales, en este caso con la enfermedad clasificada en el mundo aymara de las *chullpas*. Las iglesias evangélicas son representantes de una cosmovisión verticalista, en que la separación de “objeto-sujeto” contribuyó a la producción de nociones naturalistas del paisaje. Sin embargo, los sujetos evangélicos no son percibidos como entes pasivos en el proceso de la evangelización, simplemente reproduciendo las doctrinas evangélicas, sino que se planteó la interrogante desde la perspectiva del actor y la agencialidad.

La violencia simbólica, ejercida por las ciencias médicas hegemónicas, a través de la introducción de los principios

naturalistas en la percepción del paisaje local y de parte de las iglesias evangélicas reemplazando los conceptos tradicionales de reciprocidad, con respecto a las *chullpas* es reproducida solo parcialmente. El individuo evangélico ha reconfigurado sus creencias y prácticas rituales con respecto a esta enfermedad. La negación de las relaciones de parentesco ancestral de la *chullpa* con los aymaras, a través de los relatos míticos que transforman los significados sagrados de los *chullpares* en el paisaje, o su reinterpretación como patrimonio relevante para el desarrollo local de un incipiente turismo, son algunos de los ejemplos de una introducción de nociones naturalistas en algunos de los testimonios de los casos investigados de los aymaras evangélicos. En este sentido, no existen diferencias entre las personas que pertenecen a las iglesias adventistas, evangélicas pentecostales o Iglesia de Dios.

Sin embargo, las reglas de los tabúes en el trato cotidiano de los *chullpares*, que forman parte de esta reciprocidad con el paisaje en comunidades rurales aymaras, siguen siendo respetadas por los residentes rurales evangélicos, y traspasadas en forma implícita y explícita a las próximas generaciones, aunque en algunos casos se ha perdido el conocimiento de los referentes culturales originarios. Nuevamente, no existen diferencias entre los creyentes adventistas, evangélicos pentecostales o Iglesia de Dios al respecto.

Con respecto a los especialistas médicos aymaras evangélicos, los *yatiris*, *usuyri* y *kolliris*, a pesar de haber incorporado también prácticas evangélicas de sanación en sus rituales con los pacientes (evangélicos), siguen respetando los principios recíprocos de los saberes médicos andinos en las representaciones simbólicas, diagnósticos y tratamientos para la enfermedad de la *chullpa*.

Las experiencias de discriminación y persecución, como grupo, por parte de las autoridades chilenas, en gran parte de su vida profesional, especialmente intensivas durante el gobierno militar, acontecimientos que ocurrieron décadas antes de su conversión religiosa a las iglesias evangélicas, les llevan a la continuación de la identificación con los saberes médicos aymaras. Este grupo de especialistas médicos aymaras evangélicos de mayor edad continúa con sus servicios a las poblaciones rurales aymaras, a través de las Rondas Médicas de Salud implementadas por el Servicio de Salud de la Región de Arica y Parinacota (Chile), en las comunas rurales, dando testimonios con nociones recíprocas en las concepciones de salud-enfermedad.

Finalmente, dimensionamos en alguna medida el aporte de este artículo a las tendencias de las investigaciones de las instituciones religiosas y de los creyentes evangélicos, desde las décadas de las 1980 hasta la actualidad. Éstas, reali-

zadas en los espacios aymaras, han pasado por dos grandes etapas, que podemos llamar las clásicas (1980-1995) y las actuales (2010-2020) y que, como toda investigación, tienen sus limitaciones. En lo epistemológico, las investigaciones clásicas, ya han sido ampliamente reflexionadas por las investigaciones actuales (Mansilla et al. 2014; Mansilla y Muñoz 2017; Piñones, et al. 2016). En términos generales, abordaron a los aymaras como sujetos sin agencia, pasivos y víctimas de condiciones sistémicas, estructurales y externas, ya sea políticas, económicas o culturales, producto de una visión funcional-estructuralista (Giddens 1995), propia de la época. La conversión fue asumida como un proceso de ruptura radical, lineal y pasiva. Mientras que las investigaciones actuales, han superado estas limitaciones (Mansilla et al. 2014; Mansilla y Muñoz 2017; Mansilla y Piñones 2017), enfocándose al aymara con una concepción activa, agencial y dinámica, en la que no está determinado por las condiciones externas, sino condicionado. De este modo, los investigadores evitan el determinismo sistémico y el voluntarismo ingenuo.

En cuanto a la concepción de conversión, esta es dinámica, inacabada, compleja y contradictoria. Las diferencias entre el nivel de funcionamiento con un enfoque de tradiciones corporales andinas y la tradición evangélica, con énfasis en la narrativa señalada por Vacquer, es un buen ejemplo de esta complejidad y contradicción en los procesos. No siempre la conversión implica un proceso de des-etnificación, sino puede presentar un patrón de persistencia y ruptura con las tradiciones anteriores al mismo tiempo. Los relatos de las personas evangélicas de las comunidades aymaras en las comunas rurales de la Región de Arica y Parinacota discutidas, acerca de la *chullpa*, la percepción sobre su rol de ancestro de la comunidad, las representaciones y prácticas de sanación sobre la enfermedad de la *chullpa* reflejadas por especialistas médicos y legos evangélicos aymaras es otro ejemplo de aquello.

Agradecimientos

Johanna Corrine Sloomweg agradece al Programa Regular FONDECYT por el financiamiento del proyecto "La Fe Mueve Fronteras", N° 1180924 y este artículo es el resultado de este proyecto.

Miguel Ángel Mansilla agradece al Programa Regular FONDECYT por el financiamiento del Proyecto "La Fe mueve Fronteras", N° 1180924 y este artículo es fruto de este proyecto.

Carlos Piñones Rivera agradece al Programa FONDECYT Iniciación la financiación del proyecto N° 11230358 "Sarnaqaña" que dio origen al presente artículo.

Agradecemos también a los evaluadores de este artículo.

Referencias citadas

- Abercrombie, Th.
2006. *Caminos de la Memoria y del poder: Etnografía de una Historia en una Comunidad Andina*. Instituto Francés d'Etudes Andines (IFEA)-Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), La Paz.
- Aldunate, C. et al.
1979. *La función de las chullpas en Likán*. Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena, pp. 129-174. Ediciones Kultrún, Valdivia.
- Altman, A.
2015. El discernimiento de espíritus en las periferias cristianas: pactos, daños y gozo entre aborígenes Mocovi evangélicos del Chaco Argentino, *Revista 'Ilu. Revistas de Ciencias de las Religiones* 20:11-35.
- Andrade, S.
2004. *Protestantismo Indígena: Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, Ediciones Abya Yala, Quito.
- Arnold, D. y Yapita, J de Dios
1999. *Vocabulario Aymara del Parto y de la Vida Reproductiva de la Mujer*. IICA /Family Health International, La Paz.
- Astvaldsson, A.
2004. El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto "huaca" en los Andes. *Hueso Húmero* 44:89-112.
- Bahamondes, L. ed.
2021. *Prospección Religiosa en el Cono Sur: Mercantilización, Materialidades y Creencias*. Centro de Investigaciones Socio-Culturales. Universidad Alberto Hurtado, Ediciones Crann, Santiago.
- Bandelier, A.
1904. On the relative antiquity of ancient peruvian burials. *Bulletin of American Museum of Natural History* 20:217-226.
- Beroiza, C., Pilquiman, M., Cid, B., de la Maza, F. y E. Cea.
2022. Patrimonialización turística y autonomías en territorios indígenas protegidos: experiencias contemporáneas del Alto Biobío, Chile. *Diálogo Andino* 67:346-357.
- Bourdieu, P.
1991. *El Sentido Práctico*. Taurus, Madrid.
- Bouysse-Cassagne, T. y Chacama, J.
2012. Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungará* 44:669-689.
- Bruyne de, M.
1988. De algunas personas dicen que tienen buenas manos. Actitudes de los pacientes populares frente a la salud. *Cuadernos de Investigación Centro de Investigación de la Realidad del Norte* 26(8).
- Chacama, J.
2014. *Caranga* y el manejo simbólico de la vertiente Occidental andina (precordillera de Arica). *Chungará* 44:89-103.
- Cruz, P.
2012. El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana* 29:221-251
- De la Cadena, M.
2015. *Earth beings: Ecologies of Practice across Andean worlds*. Duke University Press, New York.
- Deleuze, G.
(2005). *Lógica del sentido*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Descola, P.
2010. *Diversité des Natures, Diversité des Cultures*. Bayard, Paris.
- Duviols, P.
1976. Religión y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII. En *Etnocidio a través de las Américas*, editado por R. Jaulin, pp. 84-94. Siglo XXI, México.
- Eliade, M.
1991. *Mito y Realidad*. Labor, Madrid.
- Espinoza, M.
2021. El Testimonio entre Mujeres Andinas y Evangélicas. Conicet, Universidad Nacional de Córdoba. *Revista Sociedad y Religión* 31(56).
- Fernández Juárez, G.
1994. El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina* 12:155-189.
- Fernández Juárez, G.
1995. Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 25:153-180.
- Fernández Juárez, G.
1997. Testimonio Kallawaya, medicina y ritual en los andes de Bolivia. *Hombre y Ambiente* 44-45:93-113. Ediciones Abya Yala, Quito.
- 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*, compilado por G. Fernández Juárez, pp. 279-303. Ediciones Abya Yala, Quito.

- García Pereira, P.
2009. *Historias de Codpa y fiestas tradicionales de hoy: Pasado y presente de nuestro patrimonio cultural*. Comunidad Indígena Pueblo de Codpa y Fondo Regional de Cultura, Gobierno Regional Arica-Parinacota.
- Gavilán, V. et al.
2009. *Suma K'umara-Qolliri, Yatiri, Waytiri, Untuñ'iri-Walichiri, Alli Allikay, Hampikuq, Sampikuq, Lisq'iy, Allinaaykuq, Buena Salud- Médicos Conocedores y Sanadores. Conocimientos prácticos en Salud*. Patrimonio Cultural de los Pueblos Originarios Tarapaqueños. Oñate Impresores, Iquique.
- Gavilán, V. et al.
2011. La sociedad y la cultura andina contemporánea: Estudio de los saberes para la salud y enfermedad en los pueblos originarios del Norte de Chile. *Revista de Indias* Vol. LXXI:571-600.
- Giddens, A.
1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Gil García, F.
2014. La cocina de los chullpas. Representaciones del pasado e identidades en el presente a partir de la alimentación en los Andes *Revista Española de Antropología Americana* 44:191-215.
- Gil García, F.
2010. Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia. Elementos de tensión espacial para una arqueología del culto a los antepasados en el altiplano andino. *Diálogo Andino* 35:25-46
- Gil García, F.
2008a. A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), *Revista Española de Antropología Americana* 38:217-238.
- Guerrero Jiménez, B.
1993. Identidad aymara e identidad pentecostal, Notas para una discusión. *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas* 3:15-24.
- Gundermann Kroll, H. y H. González Cortez.
2009. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los Siglos XIX y XX. *Revista Chungará* 41:113-164.
- Gundermann, Kroll, H., Vergara del Solar, J. y H. González Cortez.
2019. Relatos de violencia y muerte indígena en la frontera andina del norte de Chile (siglo XX). *Diálogo Andino* 60:97-113.
- Gundermann, Kroll, H.
2018. Los pueblos originarios del norte de Chile y el estado. *Diálogo Andino* 55:93-109.
- Idoyaga Molina, A.
2002. *Culturas, Enfermedades y Medicinas: Reflexiones sobre la Atención en Salud en Contextos Interculturales de Argentina*. Instituto Universitario Nacional del Arte (IUNA), Universidad de Buenos Aires.
- Isbell, W.
1996. *Mummies and mortuary monuments. A Postproce-sual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Historias y doctrina de la Iglesia de Dios.
<https://es.scribd.com/document/353739116/Iglesia-de-Dios-Fundamento>, consultado el 27-02-2024
- Krotz, E.
2003. Hacia una fundamentación ética del derecho a mantener y desarrollar una cultura propia. *Revista América Indígena* LIX:6-9.
- Liceo del Valle de Codpa,
2007. *Rescate de la Memoria Histórica y Cultural del Valle de Codpa*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI Oficina de Asuntos Indígenas Arica, Imprenta Silkscreen, Arica.
- Mamani, J.C. y Sloomweg, J.C.
2006. *Rescate Oral de la Historia y Cultura de los Pueblos Andinos, Provincia de Parinacota*. CONADI Oficina de Asuntos Indígenas Arica-Parinacota. Hercoeditores, Arica.
- Mansilla, M., W. Muñoz y C. Piñones Rivera.
2017. Temor y temblor. Los simbolismos del miedo en la cultural pentecostal chilena. *Revista 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Madrid* 23:175-190.
- Menéndez, E.
1994. La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?. *Revista Alteridades* 4:71-83.
- Miller, E.
1977. *Unintended effects of Protestant missions on Aboriginal Populations of the Gran Chaco. The Impact of National Development on the Indians of Tropical South America*. University of Wisconsin.
- Miller, E.
1979. *Los tobos Argentinos. Armonía y Disonancia en una Sociedad*, Siglo Veintiuno Editores, México.

- Muñoz Moran, O.
2014. Expresiones y manifestaciones chullpas. Una propuesta de explicación anímica. En *Tiempo, Espacio y Entidades Tutelares. Etnografías del Pasado en América*, coordinado por Muñoz Moran, O. y F. Gil García, pp. 307-336. Editorial Abya Yala, Quito.
- Nielsen, A.
2022. Chullpas equivocadas. Una arqueología de diferencias ecológicas. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 52: 43-80.
- Onofre Mamani, L.
2013. Medicina tradicional aimara-Perú. *Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo* 4:46-56.
- Ortega Perrier, M.
1998. *By reason or by force; Islugueño identity and chilean nationalism*. Tesis para optar al Título de PhD en Antropología Social. Universidad de Cambridge, Inglaterra.
- Palafox, A.
2016. Turismo e imperialismo ecológico: El capital y su dinámica de expansión. *Ecología política* 52:18-25.
- Piñones Rivera, C.
2015. *La mala Hora: Articulaciones en el pluralismo médico de agricultores precordilleranos aymaras chilenos*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira I Virgili, Tarragona, España.
- Piñones Rivera, C., W. Muñoz y M. Mansilla.
2016. La agarradura me la atiendo en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara pentecostal. *Revista Chungará* 48:645-655.
- Piñones Rivera, C., M. Mansilla y R. Arancibia.
2017. El imaginario de la horizontalidad como instrumento de subordinación: la política de salud de pueblos indígenas en el multiculturalismo neoliberal chileno. *Revista Saude y Sociedade* 26:751-763.
- Piñones Rivera, C., W. Muñoz y M. Mansilla.
2018. El mal paraje y la mala hora: Notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino. *Revista Salud Colectiva* 14:211-224.
- Piñones Rivera, C., M. Mansilla y R. Galdames.
2018. El encuentro con dios: La conversión de los aymaras en contexto de pluralismo médico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* Vol. LXXIII:525-545.
- Piñones Rivera, C., N. Liberona y B. Montecino.
2019. La subordinación ideológica del saber médico andino en la salud intercultural chilena *Revista Polis, Revista Latino Americana* 2019:141-153.
- Piñones Rivera, C., W. Muñoz, N. y Liberona Concha.
2020. Te mueves o te mueres. La movilidad del saber médico andino en la triple frontera Bolivia, Chile y Perú. En *Fronteira, Território e Ambiente: Diálogos entre América Latina e Europa*, coordinado por M. Ferrari, I. Gusman, E. Aparecido da Costa, y R. González, pp.443-480. Edunioeste, Paraná.
- Polia Meconi, M.
1990. Naturaleza y funciones de los espíritus de los antepasados en el curanderismo andino del departamento de Piura, *Revista Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales* 8:145-173.
- Poma de Ayala, G.
1980[1616]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Editorial Siglo XXI, México D.F.
- Ramírez Hita, S.
2005. *Donde el viento llega cansado. Sistemas y Prácticas de salud en la ciudad de Potosí*. Cooperazione Italiana, La Paz.
- Rivera Andía, J. J.
2001. Los gentiles de Llama. *Revista Antropológica* XVIII:271-278.
- Rosset, C.
1974. *La Antinaturalaleza*. Taurus, Madrid.
- Ryden, S.
1947. *Arqueological Researches on the Highlands of Bolivia*. Göteborg Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Salomon, F.
2008. *Testimonios: The Making and Reading of Native South American Historical Sources*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Segato, R.
2005. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. En B. Guerrero Jiménez (Comp.), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 171-229). El Jote Errante/Campus, Tarapacá, Chile.
- Sendón, P.
2010a. Los límites de la humanidad. El mito de las chullpas en Marcapata. (Quispicanchi, Perú). *Journal de la Société de Americanistes* 96:133-179.
- Sendón, P.
2010b. Chullpa y sociedades de pastores en los andes centrales y meridionales. *Revista Población & Sociedad* 17:95-145.

- Slootweg, J.C.
2018. *Interculturalidad y ritual andino reflejado en la memoria colectiva de comunidades aymaras rurales de la Región de Arica y Parinacota, Chile*. Tesis para la obtención de título de grado de doctor en antropología. Programa Postgrado Antropología Universidad de Tarapacá y Universidad Católica San Pedro de Atacama, Chile.
- Slootweg, J.C.
2011. Video documental *Voces de Guacollo. Rescate oral de la Historia del pueblo de Guacollo*. Proyecto Orígenes. IC PRONORTE y Comunidad Indígena de Guacollo.
- Stake, R.
1994. Case studies. En *Handbook of Qualitative Research*, editado por N. Denzwhyteín and Y. Lincoln, pp.236-247. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Tschopik, H.
1948. Aymara texts: Lupaca dialect. *International Journal of American Linguistics* 14:108-114.
- Tudela, P.
1992. *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Tesis para obtener el grado de doctor en Antropología. Friedrich Wilhelm Universität, Mundus Reihe Ethnologie, Bonn.
- Vacquer, M.J.
2019. Lo Dicho y lo Vivido: relaciones entre el paisaje, la corporalidad y las narrativas en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) a partir de la experiencia de la enfermedad. *Revista Mundo de Antes* 13:89-111.
- Valdés, P.
1998. El interaccionismo simbólico, pp. 36-46. https://www.academia.edu/8831761/2_EL_INTERACCIONISMO_SIMB%C3%93LICO, consultado el 27-02-2024.
- Van den Berg, H.
1989. Mundo aymara y el cristianismo. *Revista Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología de la Universidad Católica Boliviana* 6:115-133.
- Van den Bergh, H.
1990. *La Tierra no da así Nomás: Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Aymara-Cristianos*. Editorial Hisbol, UCB/SET, La Paz.
- Van Kessel, J.
1982. La Tecnología Médica Andina. Problemática Sur Andina. *Publicaciones IIDSA (Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano)*. Serie Científica N°4, Puno.
- Van Kessel, J.
1983. Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina. *Revista Chungará* 10:165-176.
- Vernant, J.P.
2003 [1982]. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. 4ta edición en español. Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Villanueva, J., P. González y P. Ayala.
2019. Arqueología de la ruptura colonial: Mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Revista Estudios Atacameños* 60:9-30.
- Viotti, N.
2017. Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28:175-191. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>