

¿EVANGÉLICOS O AYMARAS? DINÁMICAS DE LAS REPRESENTACIONES CULTURALES DE LOS EVANGÉLICOS AYMARAS (CHILE)¹

Miguel Mansilla² y Wilson Muñoz³

Resumen

Durante las últimas décadas el movimiento evangélico ha penetrado de manera significativa en las poblaciones aymaras del norte de Chile. La interacción de esta confesión religiosa con un entorno marcado por una larga tradición católica y andina, ha generado importantes reconfiguraciones en el movimiento evangélico aymara, afectando muchas de sus prácticas socioculturales. A partir del análisis de una serie de entrevistas y observaciones de campo realizadas a evangélicos aymaras de la región de Tarapacá, describiremos y analizaremos las principales representaciones culturales que se han desarrollado en el seno de este movimiento religioso, deteniéndonos en sus manifestaciones concretas a nivel simbólico, ritual, identitario y lingüístico.

Palabras claves: Evangélicos – protestantes – pentecostales – aymaras – cultura.

Abstract

During the last decades the evangelical movement has penetrated significantly into Aymara communities of northern Chile. Important reconfigurations in the Aymara evangelical movement have appeared as a result of the interaction between the evangelical movement and a settling characterized by a long Catholic and Andean tradition. This interaction has also affected many of its socio-cultural practices. Through the analysis of interviews with Aymara evangelicals in the region of Tarapacá, We describe and analyze the main cultural representations that have developed within this religious movement, paying especial attention to its concrete manifestations in the symbolic, ritual, identity and language levels.

Keywords: Evangelicals – protestants – Pentecostals – aymaras – culture.

Recibido: mayo 2015. Aceptado: diciembre 2015.

INTRODUCCIÓN

En 1957 el pentecostalismo arribó al altiplano chileno andino de la mano de don Braulio Mamani, quien se convirtió a esta fe mientras realizaba su servicio militar en la pequeña ciudad de Diego de Almagro. Mamani se transformó rápidamente en uno de los misioneros protagonistas de la conversión aymara al pentecostalismo, evangelizando tanto el altiplano chileno como el boliviano (Monast 1972; Sepúlveda 1997; Rivière 2004). En aquel entonces Mamani se convirtió en el seno de la Iglesia Evangélica Pentecostal, reconocida como el ala más conservadora y tradicional del pentecostalismo chileno, y fue bajo su alero que incursionó en las poblaciones aymaras.

Desde aquella época hasta la actualidad, la penetración del movimiento evangélico en la población aymara ha sufrido importantes reconfiguraciones, siendo las más destacadas el significativo crecimiento de este movimiento y la progresiva diversificación de sus Iglesias en la zona. Este fenómeno llamó la atención de diferentes científicos sociales, sobre todo durante su primera etapa de desarrollo. Inicialmente el movimiento fue concebido como una

1 Este artículo es resultado del proyecto de Posdoctorado FONDECYT N° 3120162, CONICYT-Chile.

2 Doctor en Antropología, Universidad de Tarapacá – Universidad Católica del Norte. Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat (UNAP).

3 Doctorando en Antropología Social y Etnología, Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris). Investigador adjunto de la Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá. Investigador asociado del Grup Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR), Universitat Autònoma de Barcelona. Becario doctoral CONICYT (Becas Chile).

secta, donde los conversos aymaras fueron conceptualizados primeramente como sectarios y solo secundariamente como indígenas, los cuales debían renunciar de manera total a sus costumbres aymaras para ser parte de este nuevo movimiento religioso (González 1980, 1981; Tudela 1993; Guerrero 1994). Los estudios pioneros y sus explicaciones desarrolladas durante este primer período evidencian importantes limitaciones teóricas y metodológicas, las cuales estuvieron marcadas por el contexto social en el cual se desarrollaron (Mansilla *et al.* 2014; Muñoz y Mansilla 2015). Sin embargo, pese al interés inicial por el movimiento evangélico aymara, el desarrollo de investigaciones sistemáticas acerca del tema se ha estancado durante los últimos 20 años.⁴

Si bien el desarrollo de las investigaciones pioneras sentó un precedente importante en el ámbito de las ciencias sociales, desde entonces hasta la actualidad se han generado importantes reconfiguraciones sociales en la región, las que han impactado significativamente al movimiento en cuestión; como el desarrollo de un régimen político democrático, la creciente urbanización, el empuje de un fuerte mercado impulsado por la minería, las transformaciones culturales de la población aymara y la creciente diversificación religiosa, entre otras. Estas transformaciones no solo nos permiten contextualizar el desarrollo reciente y la reconfiguración del movimiento evangélico aymara actual, sino también poner en cuestión el doble supuesto que sostiene la existencia de una reproducción acrítica de la cultura evangélica y la negación de la cultura aymara por parte de los creyentes evangélicos aymaras.

Durante las dos últimas décadas, el movimiento evangélico ha seguido penetrando en las poblaciones aymaras del norte de Chile, tanto a nivel rural como urbano. En este contexto, el crecimiento y desarrollo de esta nueva manifestación religiosa se ha visto contrarrestado por la imperante cultura católica andina característica de la región, lo cual ha generado importantes reconfiguraciones socioculturales en el movimiento evangélico aymara. Pese a la relevancia de este fenómeno, sus características y reconfiguraciones recientes no han sido analizadas en

profundidad. Este artículo tiene como objetivo describir y analizar las principales representaciones culturales que han desarrollado los evangélicos aymara⁵ sobre la cultura aymara en la región de Tarapacá, en su interacción con la tradición católica andina local. De esta manera, entregaremos antecedentes que nos permitan profundizar la comprensión de la actual cultura evangélica aymara en la zona y sus reconfiguraciones actuales.

Contexto metodológico y social de la investigación

El trabajo de campo de esta investigación se llevó a cabo entre enero y agosto del año 2013. Para ello realizamos un acercamiento a las tres denominaciones evangélicas que han estado vinculadas históricamente con los aymaras: la Iglesia Evangélica Pentecostal, la Iglesia Metodista Pentecostal y la Iglesia Adventista.

Contexto metodológico. En 1909 la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (IEP) compartía con la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP) un tronco doctrinal y organizacional común, el cual se escinde en 1933. Por una parte, la IEP realizó su primera incursión en el mundo aymara en el año 1938 en Bolivia. Luego arribó al Altiplano chileno en el año 1957 de la mano de Braulio Mamani, un reconocido misionero pentecostal. Posteriormente, en el año 1964, se trasladó a Sibaya, Bolivia. Tanto en el Altiplano chileno como en el boliviano, las conversiones fueron sistemáticas y sostenidas, pues las personas normalmente se convertían junto con su grupo familiar (Monast 1972; Sepúlveda 1997; Rivière 2004). La IEP comenzó teniendo iglesias con pastores aymaras en Colchane y Camiña, para luego crear otras en las mismas casas de los creyentes aymaras que finalmente se transformarían en templos. Algo similar ocurrió en ciudades como Pozo Almonte y Alto Hospicio, las que actualmente congregan a numerosos aymaras.

Por otra parte, si bien la Iglesia Metodista no posee templos en las localidades aymaras del norte de Chile, desde comienzos de la década de 1990 cumplió un importante

4 A diferencia de lo que ha ocurrido con los estudios del movimiento evangélico en el mundo mapuche. Véase: Foerster (1986, 1989, 1993, 2005), Guevara (2009), Moulán (2004, 2005, 2008, 2012, 2013), Menard (2007) y Zavala (2008).

5 Cabe aclarar que esta investigación se focaliza en los evangélicos situados en el contexto aymara. Es decir, cuando hablamos de las representaciones que los evangélicos aymaras tienen sobre la cultura aymara, efectivamente se trata de los evangélicos aymaras y no de todos los evangélicos chilenos.

rol en la educación intercultural aymara, gracias a su presencia en el colegio-internado particular subvencionado Instituto Agrícola Kusayapu, localizado en el pueblo de Pachica (comuna de Huara), emplazado en la Quebrada de Tarapacá, a 115 km de Iquique. Se trató del primer establecimiento educacional de la zona norte dependiente de la Corporación Metodista que, a partir del 4 de junio de 1992, asumió la misión de entregar una educación intercultural bilingüe a sus estudiantes, la mayoría de ellos de origen aymara. En este contexto, el establecimiento integraba y fomentaba la realización de diferentes ritualidades aymaras.⁶ Este instituto suscitó el breve interés de algunos investigadores, motivando la generación de publicaciones sobre el tema.⁷ Si bien actualmente se encuentra cerrado, la Iglesia Metodista sigue teniendo importancia en el ámbito educativo para la población aymara, gracias a su trabajo a través de los colegios metodistas Robert Johnson y William Taylor, ambos ubicados en la ciudad de Alto Hospicio.

Por su parte, la Iglesia Adventista (procedente de Estados Unidos) arribó a Iquique en 1902, extendiéndose luego a las oficinas salitreras y estableciéndose en Huara. Actualmente posee pequeños templos en Matilla, Moquella, Pica, Pozo Almonte, Camiña y La Huayca. Sin embargo, carecemos de mayor información histórica al respecto.

Es importante señalar que cuando hablemos de evangélicos nos referiremos tanto a protestantes como a pentecostales, pese a que tanto en sociología como en antropología se habla en general de pentecostalismo en esta zona. Preferimos utilizar el concepto evangélico, pues los datos provenientes de algunas encuestas (Censos, CAsEN) a las que recurrimos lo utilizan indistintamente.

6 Según el diario La Estrella de Iquique: “el acto central de celebración del aniversario (...) incluyó una ceremonia religiosa andina, la participación de un grupo de lakitas, la entonación del himno nacional en aymara...”. La Estrella de Iquique. Domingo 8 de junio de 2003.

7 Moore, S. 2007. *The Impossible Dreams*. Bloomington. Indiana; y algunas tesis de Licenciatura en Antropología, como por ejemplo: Fernández, F. 2003. *Hacia la construcción de una educación pertinente: La Educación Intercultural Bilingüe en la primera región*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Escuela de Antropología, Santiago.

Para nuestro acercamiento utilizamos el concepto teórico-metodológico de representación cultural, el cual puede ser entendido como “un corpus organizado de conocimientos, gracias a los cuales las personas hacen inteligible la realidad física y social, [y] se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios” (Moscovici 1984: 21). En cuanto a los procesos de representación, éstos “se refieren a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás” (Jodelet 1984: 474). En este sentido, es necesario destacar que las representaciones se dan bajo condiciones sociales, culturales y económicas determinadas; no obstante, “el concepto de representación ha llegado a ocupar un nuevo e importante lugar en el estudio de la cultura, porque conecta el sentido al lenguaje y a la cultura” (Hall 1997: 2). Así, si bien al cambiar las condiciones socioculturales se alteran las representaciones, estas últimas también afectan a aquéllas. Por lo tanto, “son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo” (Hall 1997: 10). Es decir, permiten la construcción social de la realidad del grupo en el intercambio social, en el desarrollo de la identidad personal y social, en la búsqueda de sentidos y en la adaptación y alteración de las condiciones materiales. Por último, las representaciones culturales ponen énfasis en los aspectos constituyentes de las representaciones, es decir, éstas no solo reflejan la realidad en la cual están situadas, sino que además esta realidad interviene en su elaboración (Jodelet 1984; Moscovici 1984), por lo que la cultura y los actores sociales son concebidos como procesos en permanente construcción relacional.

Hemos optado por utilizar un acercamiento cualitativo, pues esta metodología es especialmente sensible para relevar información sobre las representaciones culturales, vinculada al sentido atribuido a las prácticas socioculturales. Utilizamos tres técnicas de recolección de información: entrevistas, observación de campo y grupo de discusión.

Se realizó un total de 25 entrevistas en profundidad, cuya cantidad fue determinada por el criterio de saturación de

información (grado de reiteración e inexistencia de nueva información). De los 25 entrevistados, 13 son mujeres y 12 hombres. De ellos: a) 11 son adultos y 14 son jóvenes (18 a 29 años); b) de los adultos, cinco son pastores, una pastora, dos esposas de pastores, dos agricultores y un profesor; c) de los pastores, tres no son aymaras (éstos fueron entrevistados porque sus Iglesias congregan a una gran proporción de aymaras). De los pastores: dos son de Alto Hospicio y uno de Pozo Almonte, mientras que los otros dos son aymaras (uno de Colchane y otro de Camiña); d) de igual forma entrevistamos a la pastora de la Iglesia Metodista porque esta institución ha estado vinculada a la educación intercultural con los aymaras; e) entrevistamos a las esposas de pastores porque en el mundo rural aymara son especialmente respetadas (se les llama “La Mamá”). Por lo tanto, entrevistamos a 20 personas aymaras y cinco no-aymaras. De las 20 aymaras, todas provienen de distintos pueblos y comunas originarias, no obstante muchas dicen poseer una doble vivienda (en la ciudad y en su pueblo de origen), lo cual ha sido confirmado por especialistas que señalan que “los aymaras siguen vinculados a los espacios rurales, a través de la doble vivienda: una urbana y otra rural” (Gundermann *et al.* 2012: 67).

Se realizaron siete sesiones de observación participante entre marzo y julio del 2013. Asistimos a un culto dominical en cada una de las iglesias donde se congregaban las personas aymaras entrevistadas: dos en Alto Hospicio, una en Pozo Almonte, una en Camiña y una en Colchane. Además, se hicieron cinco observaciones en espacios educacionales-religiosos y académicos: dos en colegios de la Iglesia Metodista de Alto Hospicio (colegios Robert Johnson y William Taylor), donde los jóvenes participan en agrupaciones culturales y en ritualidades aymaras. También se efectuaron tres observaciones en la Universidad Arturo Prat: dos en la carrera de Educación Parvularia mención Intercultural, en donde se realizó la *pawa* y la celebración del Año Nuevo aymara; y asistimos a un culto evangélico realizado por jóvenes universitarios y de enseñanza media al interior de la UNAP (actividad realizada una vez al mes). Finalmente, se llevó a cabo un grupo de discusión integrado por cinco jóvenes: tres mujeres y dos hombres.

Todos los entrevistados pertenecían a alguna de las siguientes Iglesias evangélicas: Iglesia Evangélica Jesucristo

to Vive (Pozo Almonte), Iglesia Evangélica Pentecostal (Colchane), Iglesia Evangélica (Cariquima), Evangélica Pentecostal (Camiña), Iglesia Metodista de Chile (Alto Hospicio, Iquique), Iglesia Adventista del Séptimo Día (Camiña), Adventista Séptimo Día (Pozo Almonte), Iglesia Adventista (Alto Hospicio), Iglesia Evangélica Pentecostal (Pozo Almonte), Iglesia Evangélica Pentecostal (Alto Hospicio) e Iglesia Metodista (Iquique). De ellas, seis son urbanas y cuatro rurales.

Para el examen análisis de las representaciones utilizamos el análisis de contenido cualitativo. Por un lado, la idea es sobrepasar la interpretación del contenido manifiesto (análisis de contenido cuantitativo) del material analizado y profundizar en su contenido latente. Así, el análisis de los contenidos vinculados a los contextos “se convierte en trabajo de des-ocultación o re-revelación de la expresión, donde ante todo interesa indagar sobre lo escondido, lo latente [...] de todo mensaje” (Piñuel 2002: 4). Por otro lado, es necesario vincular este contenido con el contexto cultural donde se desarrolla el mensaje (tanto de la cultura aymara como de la cultura religiosa evangélica), pues de lo contrario no se podría entender el contenido de los datos recopilados. Para ello se necesita comprender la gama de conceptos y símbolos religiosos a la que recurren los evangélicos para referirse a la cultura aymara.

Contexto social. El desplazamiento de los aymaras desde el altiplano o desde los valles hacia las ciudades, si bien no es un fenómeno nuevo, se intensifica a partir de la década de 1980 (González J. 1980, 1981). Durante este proceso migratorio, González (1990) sostiene que los evangélicos cumplieron una función de comunidad-puente, facilitando el arraigo en la urbe. Aun cuando durante este proceso perdieron vínculos con ciertas prácticas rituales y comunitarias, Greve sostiene que “la identidad étnica del migrante tiende a ser reforzada, como resultado de la interacción y confrontación continua con miembros de la sociedad mayor en la cual se destacan las diferencias culturales propias en contraste con las ajenas”, por lo que “favorece al auto-reconocimiento étnico y la definición étnica” (Greve 1986: 221). En este escenario, los aymaras “participan de masivas migraciones y una parte de ellos se proletariza en los centros urbanos regionales, mantienen actividades agropecuarias o relacionadas (comercio y transporte agrícola regional), lo que les otorga conti-

nidad con su pasado de campesinos andinos” (Gundermann y González 2008: 106).

Según el Censo 2002⁸ el 7% de la población indígena total del país era aymara (48.501 personas). Además, las actuales regiones de Arica y Parinacota y Tarapacá (que figuraban como una sola región) presentaban conjuntamente la mayor concentración de población indígena en Chile (11,5%). La población aymara también evidenciaba su desplazamiento hacia los centros urbanos de la misma región, pues un 84% de ella residía en la urbe. Respecto al ámbito religioso, la adscripción a la religión evangélica era mayor en la población indígena que en la no indígena a nivel nacional (especialmente las mujeres). Dentro de este contexto de población indígena, el 21,8% de los aymaras se declaraba evangélico. Por su parte, los datos de la encuesta CASEN 2013 señalan que “la población que se autoidentifica como aymara en Chile asciende a 120.621 personas, lo que equivale al 7,7% del total de la población indígena del país”. Esto muestra un crecimiento notable de la autoidentificación y el sentido de pertenencia aymara respecto a los censos anteriores. Frente a ello se destaca que la región de Tarapacá alberga el 30,9% de la población autodeclarada aymara, frente a Arica y Parinacota que concentra un 39,5%. Por último, es importante mencionar que según los datos de la misma encuesta, se advierte una importante pérdida del dominio de la lengua originaria entre los aymaras en Chile, ya que el 94,5% de ellos no hablaría ni entendería su lengua, apenas un 2,7% la hablaría y entendería, y un 2,8% solo la entendería. Lo anterior contrasta con los datos que arroja la encuesta CASEN del año 2009, la que señala que el 77% de los aymaras en Chile hablaba y entendía su lengua, un 12% la hablaba y entendía, y un 11% solo la entendía.⁹

Los evangélicos aymaras y la cultura aymara

A partir de nuestro análisis de los datos, en esta sección abordaremos cuatro elementos que nos parecen significativos para comprender la relación que establecen evan-

gélicos aymaras con la cultura andina. En primer lugar, mostraremos cómo han realizado cambios en las representaciones simbólicas de diversas creencias aymaras para adaptarlas a las creencias y prácticas evangélicas. En segundo lugar, evidenciaremos la (conflictiva) relación que establecen los evangélicos aymaras con los ritos y festividades propios de la tradición andina. En tercer lugar, nos adentraremos en el ámbito de la identidad y las configuraciones que existen entre el ser evangélico y el aymara. En cuarto lugar, mostraremos cómo conciben el rol de la lengua aymara y su reproducción bajo los nuevos escenarios socioculturales que viven como movimiento religioso aymara. Por último, esbozaremos algunas consideraciones finales sobre los cuatro ámbitos analizados.

Cerros, vigiliyas y deidades. La relación establecida entre la tradición evangélica y la tradición aymara se manifiesta de manera especial en la dimensión simbólica y ritual. Existe un claro consenso en la literatura a la hora de destacar la importancia que este movimiento religioso, sobre todo el pentecostal, le otorga a la esfera simbólica y ritual, caracterizado como uno de sus aspectos más distintivos a nivel global (Foerster 1989; Moulian 2008; Robbins 2009; Muñoz 2011). Por su parte, la tradición aymara también ha sido descrita como una cultura que le otorga un especial énfasis a esta esfera, la que se manifiesta en muchas de las principales prácticas que desarrollan de manera cotidiana (Van Kessel 1980; Guerrero 1992; Mamani 2000). En este sentido, tanto la evidencia teórica como empírica nos muestran que a la hora de considerar al movimiento evangélico aymara, es indispensable tener en cuenta la importancia que posee la dimensión simbólica y ritual para entender las reconificaciones que se han producido durante la emergencia y desarrollo de este movimiento religioso en la zona. Consideramos que es en este plano donde podemos avizorar cómo se expresan concretamente los acoples y desacoples que se producen entre las creencias y prácticas propias del mundo aymara y el mundo evangélico, generando importantes cambios en las representaciones culturales del mundo evangélico aymara hacia la misma cultura aymara.

Una de las manifestaciones específicas de este fenómeno se puede apreciar en las creencias que se han tejido en torno a la figura de los cerros y/o montañas que pueblan

8 Dados los cuestionamientos que recibió el Censo 2012, no es posible hacer uso de esos datos, por lo que utilizamos los datos del censo anterior (2002).

9 <https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmTIPO=DOCUMENTOCOMUNICACIONCUENTA&prmID=6408>

el paisaje andino. Al respecto E1,¹⁰ una mujer evangélica aymara del pueblo de Colchane, recuerda claramente cuando visitaba sus cerros junto a sus hermanos aymaras evangélicos. Relata que los aymaras sienten un profundo respeto por determinados cerros que rodean las zonas de cultivos o que se encuentran más alejados de los pueblos. Recuerda claramente que sus hermanos aymaras le señalaron que aquellos cerros se habían formado por la pelea de una pareja mítica. El mito cuenta que la mujer habría engañado a su esposo, provocando el enfado de este último y una gran disputa entre ambos, y cuyo resultado final fue que uno de ellos resultó herido de muerte debido a una pedrada que había recibido, herida que podía apreciarse en la forma del cerro.

Para la entrevistada, en la cultura aymara existe una mezcla de respeto que colinda muchas veces con el temor hacia este tipo de deidades encarnadas en los cerros. Según Van den Berger, para los aymaras el espacio natural que los rodea tiende a ser sagrado (2008: 182). Por su parte, dentro de la cosmovisión evangélica la figura de Dios y el Espíritu Santo es omnipresente en la naturaleza, por lo que los espacios también suelen tornarse sagrados, en tanto son creaciones de Dios. En este sentido, existe cierto respeto de los evangélicos hacia los aymaras y sus creencias sobre la naturaleza. No obstante, la presencia del temor en los relatos míticos, creencias y prácticas aymaras asociadas a estos fenómenos y deidades, es considerada como algo infundado para los evangélicos.

Los evangélicos continúan visitando y transitando por lugares especialmente significativos para la cultura aymara, como resultan ser los cerros y el desierto, los cuales son concebidos y operan como espacios sagrados dentro de esta tradición. Sin embargo, para utilizar estos espacios (religiosamente) han cambiado su representación cultural dentro de la tradición evangélica aymara local. Ahoyá ya no son vistos como espacios idolátricos sino como espacios de interconexión con lo divino. Por ejemplo, E10 rememora claramente su reunión con un grupo de hermanos evangélicos aymaras para subir uno de los cerros de Cariquima. Recuerda que tuvieron que caminar muchos kilómetros. El trayecto duró toda la noche y

arribaron al amanecer. Al rememorar este hecho, señaló que durante todo el recorrido los hermanos iban cantando canciones e himnos evangélicos, mientras emitían metálicas melodías con sus mandolinas. Para evitar el cansancio y el mal de altura (puna) en medio del desierto más árido del mundo, masticaban hojas de coca, como lo aconseja la tradición aymara.¹¹ De esta forma, a través de la peregrinación que realizan como agrupación religiosa, unida a una serie de prácticas como los cantos, la música y el uso de yerbas ancestrales, los evangélicos logran resignificar un espacio sagrado para los aymaras. Esta resignificación consiste en que si bien antes esos espacios eran igualmente sagrados, se trataba de una sacralidad negativa, ya que eran considerados espacios idolátricos, es decir, demoníacos. No obstante, lo que ha cambiado es la representación de la sacralidad, porque ahora son espacios de sacralidad positiva, es decir, espacios de vínculo positivo con lo divino. A través de esta práctica ritual, el respeto por la naturaleza (*Pachamama*, *Apus*, hoja de coca) se transforma simbólicamente en respeto por la obra de Dios en general y, por extensión, en algunas creencias y prácticas aymaras.

También son muy comunes las vigiliás realizadas en los cerros y en la pampa (desierto), principalmente en zonas rurales de la precordillera. E1 también nos relató la visita junto a los hermanos de la Iglesia Evangélica Pentecostal al pueblo de Pachica. En aquel entonces, uno de los hermanos les explicó que Dios, a través del Espíritu Santo, le había encomendado que permanecieran en ese lugar específico y se reunieran en su nombre a orar (“el Espíritu Santo les confirmó que tenía que ser en el desierto”). La entrevistada recuerda claramente una de estas ocasiones:

Era como pampa, pero me recuerdo que levantamos como una carpa así para proteger[nos], para cocinar [con] los hermanos... había como un levantamiento que habían hecho, era como un altar de piedra y ahí es donde estuvimos yendo a orar en cadenas de oración que hacían con las hermanas en la iglesia y por tiempo, por horas. Y ahí es como que logré entender cuando iban al desierto.

—¿Y quién había hecho el altar?

10 En el artículo hemos nominado a cada uno de los entrevistadas con la letra “E” y un número distintivo, tanto para resguardar su identidad como para diferenciarlos entre sí a lo largo del análisis.

11 La evidencia etnográfica muestra que existen prácticas similares en la cultura pentecostal mapuche, donde las mujeres suelen utilizar diversas yerbas propias de la tradición mapuche (Guevara 2009).

Ahí no sabría decirle. El altar estaba ahí... es una piedra que es grande, plana y después hay otra... pero poquitas. Y después, antes de eso hay otras y ahí también iban otros, iban hermanas a orar ahí, era más completita, era más pequeña.

—¿Oraban solas o siempre acompañadas?

De a dos y al último como ya teníamos el tiempo empezamos a orar en grupo. No importando si se había repetido, si no se había repetido, sino que estuviéramos orando, lo principal es la oración... Habrán sido como treinta, veinte, entre veinte y treinta aproximadamente... Eran hermanos, voluntarios, cuerpo de señoritas y también hermanas mayores, las dorcas (E1).

Nuevamente podemos apreciar en este testimonio cómo una reconocida práctica ritual evangélica como la vigilia, aparece desplazada de su lugar habitual (el templo) y es realizada en el desierto, la pampa o en los cerros considerados sagrados por los aymaras, como también evidenció Rivière (2004) para el caso de los aymaras evangélicos bolivianos. La presencia de altares sagrados en las alturas de los cerros o en plena pampa, es una costumbre de la zona que posee sus orígenes en las antiguas tradiciones andinas, y que luego fue continuada bajo diversas configuraciones por la tradición católica hispana durante la Colonia (Van Kessel 1980). Hasta la actualidad existe una serie de lugares con una connotación simbólica, donde se encuentran piedras apiladas (similares a las *apachetas*), altares, calvarios y cruces católicas, los cuales son visitados y celebrados por la tradición católica andina, especialmente durante la celebración de festividades como la Cruz de Mayo o Espíritu Santo. Esta vez, bajo una nueva interpretación teológica y utilizando nuevas prácticas rituales, estos antiguos espacios y lugares sagrados vuelven a ser sacralizados, generándose una especie de acercamiento práctico entre ambas culturas, como se ha evidenciado también en otros contextos indígenas (Miller 1979; Garma 1985; Muratorio 1982).

Debemos recordar que según la cosmovisión aymara, los cerros y montañas están habitados por diversos entes, espíritus y deidades. Y si bien en la lectura evangélica estos espacios son releídos como una manifestación de la grandeza de Dios en la naturaleza, igualmente siguen suscitando ciertos resquemores entre sus filas. Sobre todo por la posible aparición de entidades negativas que se manifestarían a los cristianos haciendo gala de sus mejores artimañas de tentación. En este contexto, algunos entrevistados se abalanzan críticamente contra la supuesta

interpretación animista que los aymaras poseen de estas manifestaciones naturales, destacando especialmente la presencia de deidades malignas en los cerros:

Los espíritus que son de los cerros, son como espíritus buenos, pero Él [Dios] por su misericordia me ha hecho comprender que no es así, de que existen espíritus que son demonios. Y también está Dios y también está el enemigo y ese enemigo también tiene sus demonios. Entonces el Señor me ha hecho comprender que en este momento [silencio]... yo he estado bastante en oración... porque dice el Señor que si yo pedí tu voluntad, yo quisiera que estuvieras en este programa, yo quisiera que tuvieras tú, tu última palabra. El Señor me hace comprender que está el bien y está el mal, está Él y está el enemigo, pero no puedo yo estar en las dos cosas (E1).

Esta vez la cosmovisión aymara manifiesta en sus mitos y creencias sagradas, aparece como una evidencia de la presencia del mal y el demonio (sacralidad negativa). Debemos recordar que los cerros son espacios sagrados duales, donde conviven deidades buenas y malas, según la tradicional interpretación cristiana. Aquí emerge, o más bien permanece, una clara oposición antinómica entre la cultura aymara y la cultura evangélica, como bien han señalado los estudios clásicos. Al parecer, estos demonios también estarían muy presentes en los cementerios. Si bien Dios está presente en toda la creación, la entrevistada relata que una vez, compartiendo la palabra de Dios con los hermanos, surgió este tema y se mencionó incluso el peligro de la posesión espiritual:

Cuando uno va al cementerio... compartía con los hermanos esa palabra, de que ahí en los cementerios hay demonios y esos demonios cuando uno no está como con su alma buscando al Señor, esos demonios pasan a donde uno. Y hacen como lo que fui testigo yo con mi sobrino, entonces el Señor eso me ha hecho comprender de que, no puedo ser... (E1).

En este punto, es importante recalcar que la presencia de espíritus y demonios no aparece cuestionada en sí misma. No se trata de que las creencias y los mitos aymaras sean concebidos como falsos, como destacaron algunos investigadores en otros contextos latinoamericanos (Radovich 1983; Robr 1997; Wrigth 2015). Lo que está en tela de juicio es la naturaleza de estos espíritus. Así, sobre la concordancia en el plano ontológico de estos entes, se yergue una clara diferencia deontológica (bien/mal) sobre los mismos. Sin embargo, esta diferenciación no se

alcanza solo con un esclarecimiento cognitivo sobre esta creencia, que puede ser entendida como parte de la tradición aymara. Implica una actitud totalmente activa de parte de los creyentes evangélicos, manifiesta en aquella búsqueda constante y con el alma de Dios. De lo contrario, el creyente inactivo puede ser presa de estos demonios e incluso ser poseído por ellos.

*Vigilar y festejar.*¹² Uno de los aspectos más controvertidos para el mundo evangélico son las características que poseen las festividades populares andinas y católicas. Esta tradición se distingue por poseer un rico y nutrido calendario de fiestas y ritos que se celebran durante todo el año, especialmente en los pueblos precordilleranos. En este escenario se han ido fundiendo paulatinamente las largas tradiciones andinas y españolas, las responsables de ir esculpiendo el panorama ceremonial de la zona. Al parecer, los evangélicos no han podido competir con esta faceta popular. Su estrategia clásica ha sido demonizar estas manifestaciones o atacarlas directamente, registrándose incluso fuertes episodios de violencia y actos iconoclastas, como nos ha mostrado Guerrero (1994). Al igual que ocurre en otros contextos, la demonización que realizan los evangélicos de las festividades indígenas tiene como correlato la no participación de la feligresía en ellas (Radovich 1983; Robr 1997). Hoy en día, la relación que establecen con esta dimensión de la cultura popular andina sigue siendo problemática y ambigua. Sin embargo, también es importante advertir cómo en torno a ella se han ido tejiendo nuevas reappropriaciones mutuas, es decir, tanto de parte del mundo evangélico como andino.

En general la evidencia empírica muestra que dentro del mundo evangélico aymara existe una clara diferencia entre los creyentes que habitan zonas rurales y aquellos que residen en zonas urbanas. En los primeros se manifiesta un cambio en la valoración de las representaciones y tendencia a la integración de importantes elementos de la cultura aymara, especialmente en los más jóvenes. Incluso suelen reconocer su asistencia a muchos de los ritos y festividades propios del mundo católico andino, aunque

sostienen enfáticos que no participan de ellos. En este sentido, en los discursos se presenta de manera reiterada una integración compleja, conflictiva y ambigua entre las culturas aymara y evangélica. Tal como lo destacara Moulian para el caso mapuche, existen prohibiciones similares dentro del mundo evangélico y cuya fundamentación discursiva parece basarse en un conocimiento bíblico, pero sin una mayor recontextualización local de él (Moulian 2009, 2012).

En general, la integración de la cultura aymara dentro del mundo evangélico en la región parece más evidente cuando se utiliza la lengua aymara, como parece ocurrir también en el caso mapuche (Foerster 1989, 1993) y en otros con población indígena en Latinoamérica (Miller 1979; Muratorio 1982; Garma 1987; Andrade 2000). En el caso evangélico aymara, el uso de la lengua no tiene solo una función instrumental como vehículo de la evangelización en los cultos, sino también como parte de la vida cotidiana de los creyentes. Esto se aprecia casi exclusivamente en las zonas rurales. Si bien las autoridades eclesiásticas evangélicas que poseen roles jerárquicos dentro de las comunidades aymaras son quienes más utilizan la lengua aymara durante los ritos evangélicos, los relatos señalan que ésta es usada con más frecuencia por los creyentes que por los pastores. De todas formas, a través de esta vía los líderes pueden darse a conocer con mayor facilidad dentro de la comunidad, especialmente a través de la predicación y sobre todo cuando hay más adultos y gente de la tercera edad presentes en los cultos. Cuando es época estival y hay mayor presencia de jóvenes, la predicación en los cultos suele hacerse en español.

Es importante advertir que la práctica donde está más presente la lengua aymara es en la ejecución musical de himnos y coritos, aunque su uso también puede apreciarse en algunas plegarias que se realizan en momentos específicos de los ritos evangélicos.¹³

12 Expresión tomada del Simposio "Vigilar y festejar: dinámicas sociales y pugnas en las fiestas populares andinas", coordinado por Alberto Díaz, Claudia Rosas, Alejandro Málaga y Luis Millones, en el marco del IX Congreso Internacional de Etnohistoria, organizado en Arica del 10 al 14 de noviembre de 2014.

13 Si bien la temática de la música, los cantos y la danza no fueron tratados específicamente durante las entrevistas, en las observaciones de los cultos es posible apreciar que se trata de fenómenos altamente relevantes. Este punto ha sido muy destacado por los investigadores del protestantismo y del pentecostalismo chileno en otros contextos. Al respecto véase: Miller (1979), Maldonado (2008), Orellana (2008), Guerra (2009) y Moulian *et al.* (2012).

Sí, se canta, se canta en aymara. Hay coros polifónicos, los coros polifónicos igual tienen su coro y tienen una alabanza ahí en aymara cuando cantan.

—¿Tienen un himnario en aymara?

Himnario en aymara así oficial, no... el Himnario oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal tiene puros himnos en español. Pero los pueblos de arriba, del interior de ahí, en su alabanza [tienen un] coro aparte, como un cuerpo coral, igual tenían algunas alabanzas en aymara, lo tienen así, ¿me entiende? Igual las cantan cuando van de visita a otros lugares...

—¿Y usted habla aymara?

Hablo algunas palabras, pero me cuesta hablarlo porque no lo práctico, no lo pongo en práctica, como paso más con mis compañeros y como que no lo hablamos... eso me ha truncado el poder aprender fluidamente el aymara (E10).

Muchos de estos jóvenes que pertenecen a las Iglesias evangélicas participan en una serie de actividades educativas y culturales ideadas para mantener viva la lengua aymara. Como veremos más adelante, todos los entrevistados declararon enfáticamente que el dominio de esta lengua originaria se está perdiendo, como lo evidencia el testimonio antes expuesto. Aunque permanece el conocimiento de determinadas palabras específicas, la capacidad de las nuevas generaciones aymaras para poder comunicarse en esta lengua es limitada, como han señalado también los especialistas (Mamani 2010). En este contexto, pareciera mucho más fácil enseñar y transmitir este legado cultural a través de la enseñanza práctica de una serie de celebraciones y festividades andinas. De hecho, existe una serie de estructuras y formas rituales en las que se manifiesta claramente la relación entre la cultura aymara y la cultura evangélica. En este contexto, es interesante apreciar también que la mayoría de usos de la lengua aymara por parte de los protestantes y pentecostales aymaras se realiza en el contexto de escenarios y prácticas marcadamente rituales (plegarias, cantos, etc.), como lo evidencia el testimonio antes descrito.

Por ejemplo, el rito de iniciación evangélica puede incluir el uso de vestimentas específicas que hacen referencia a la etnia aymara, además de una serie de platos y alimentos típicos que se comparten con los asistentes (*kalapurka*, papa chuño, quínoa) en los mismos templos, así como también la entrega de regalos, característica de diversos ritos aymaras (como el floreo), prácticas todas ellas distintivas de esta cultura. De manera que la reli-

gión aparece como un sistema que comprende el ethos y cosmovisión cultural, por lo que la observación de sus creencias y prácticas distintivas permite comprender los cambios de representaciones que se han generado sobre la cultura aymara en la tradición evangélica aymara.

Así por ejemplo, en el contexto de la ritualidad evangélica emergen experiencias como los sueños y visiones con un marcado carácter cultural andino. De hecho, en la mayoría de las descripciones que los entrevistados rurales realizaron de las prácticas rituales que ejecutaban, le asignaron una gran importancia a la experiencia onírica y su vinculación con la esfera sagrada. Es importante destacar que la cultura aymara le otorga especial importancia a la figura de los sueños, donde en general el soñante puede convertirse en un intermediario privilegiado entre lo sobrenatural y la naturaleza, como ocurre también en otros contextos culturales (Bastide 1972; Miller 1979; Wrigth 2015). Esta dimensión parece no entrar en conflicto con las prácticas y creencias propias de las Iglesias evangélicas, pues sigue una larga tradición cristiana que le otorga un especial estatuto al fenómeno de los sueños y las visiones, entendidos como manifestaciones de uno de los dones más preciados otorgados por el Espíritu Santo para comunicarse con los creyentes (Guerrero 1994; Andrade 2004; Rivera 1998; Rivera *et al.* 2005). Es importante destacar que la creencia en los sueños como experiencia de revelación encuentra fuerte respaldo en las experiencias de integrantes más antiguos de la familia de los entrevistados (sean éstos parte o no de las Iglesias), la mayoría de ellos residentes durante su infancia y juventud en zonas rurales marcadamente aymaras. Es en estas experiencias que los entrevistados basan sus testimonios sobre la dimensión extrasensorial. Incluso para los jóvenes, los sueños siguen siendo importantes para tomar decisiones significativas en sus vidas, como la realización de viajes, estudios, noviazgos, casamientos, etcétera, incluso en los sectores urbanos.

Si bien en gran parte de los relatos los entrevistados suelen señalar que poseen un alto respeto por la cultura y tradición aymara, a la hora de evaluar los ritos y festividades tradicionales, en general se aprecia una actitud de desconocimiento y desvalorización. Aquí se manifiesta una especie de oposición cultural que fue gatillada luego del proceso de conversión religiosa. Como señaló uno de los entrevistados adultos, “el cristiano no participa en

todas las cosas de ritos antiguos [aymaras], porque ellos ya conocieron a Dios, cambian” (E22). Empero, esta relación se ha ido transformando con el paso de los años. Se observan matices en esta apreciación y valoración entre los entrevistados según su origen étnico, residencia (rural o urbana), el rol jerárquico que ocupan en la agrupación religiosa, género y rango etario, como veremos a continuación.

a) En primer lugar, existe una diferencia de opinión significativa al respecto según el origen étnico de los líderes religiosos evangélicos. En general, los pastores evangélicos aymaras tienden a ser más comprensivos, reflexivos y abiertos a entregar un juicio positivo a la hora de evaluar una serie de aspectos de la cultura aymara, como el respeto a la tierra, los adultos mayores, el trabajo, el estudio, la lengua, los espacios sagrados, etcétera. En cambio, los pastores evangélicos no aymaras suelen ser más críticos e incluso despectivos con la cultura aymara en general, considerándola idolátrica, donde sus mitos y ritos son leídos como totalmente contrarios a los preceptos bíblicos.¹⁴ Si bien la intensidad que puede alcanzar este rechazo y desvaloración no pueden apreciarse claramente en las entrevistas, pues los entrevistados suelen ser bastante concisos a la hora de hablar sobre estos puntos, sí son muy evidentes en las prédicas que normalmente se realizan en los cultos o en otras instancias públicas, donde se realiza la escenificación de este discurso estigmatizador.

b) En segundo lugar, existe una clara diferencia según género a la hora de valorar y evaluar las prácticas y ritos aymaras por parte de los evangélicos. Por un lado, las mujeres tienden a ser más enfáticas a la hora de rechazar las costumbres y tradiciones andinas. Por ejemplo, E19 es una mujer aymara de 53 años que nació en Chiapas (precordillera de Tarapacá) y reside actualmente en Colchane. Señala que nació en el contexto de una familia aymara acostumbrada a la práctica de una serie de fiestas y ritos tradicionales, sin embargo, luego de su conversión ha rechazado todas estas prácticas:

¿Y usted participa actualmente en fiestas o actividades como el floreo?

¡No!, el Señor me lo quitó, a mí me gustaba la fiesta y ahora no, no me da deseo de ir a la fiesta, yo prefiero adorar al Señor, estar orando en vez que... si hay [una fiesta], me invitan, pero no, porque Dios hizo una obra en mí, es grande ese amor de Dios... (E19).

Una de las prácticas más rechazadas por los evangélicos aymaras es el excesivo consumo de alcohol que caracteriza a muchas ritualidades andinas. Esta práctica es asociada al machismo y a la violencia intrafamiliar que desencadenaría (violencia económica, física y simbólica) (Brusco 1995; Robledo 2004, 2007; Robledo y Cruz 2005). Quienes valoran la cultura aymara, aseguran que el uso y consumo excesivo de alcohol no formaba parte de las ritualidades tradicionales aymaras, y se trata más bien de una práctica incorporada recientemente y que se ha desvirtuado. Es importante mencionar que el consumo de alcohol es una condición de exclusión en la cultura evangélica en general. De hecho, el mundo evangélico chileno erigió como discurso diferenciador del catolicismo el rechazo al consumo de alcohol, e incluso llevó estas prohibiciones a las comunidades indígenas en Ecuador (Huarcaya 2003) y Bolivia (Ruuth 1997).

Por otra parte, los hombres tienden a ser más críticos verbalmente con aquellas creencias y ritualidades aymaras consideradas como idolátricas, aunque la participación como observantes en estas celebraciones es mucho mayor entre los hombres. En general los entrevistados suelen destacar que al aceptar una creencia evangélica basada en los preceptos bíblicos, inmediatamente están renunciando a sus creencias autóctonas aymaras, pues la mayoría de ellas son parte de lo que las Sagradas Escrituras denominan “cultos idolátricos”. En concreto, las ritualidades en las que se realizan adoraciones al Sol (*Tata Inti*) o la Madre Tierra (*Pachamama*) que contemplan ritos y costumbres tradicionales, no son compartidos por los evangélicos, pues están en contradicción con sus creencias cristianas. Como recuerda un joven entrevistado:

Hay un aspecto que no me gusta mucho en lo personal, porque a otras personas sí les gusta, que es como un ritual donde uno le hace a la Pachamama, [donde] matan animales y su sangre la derraman [por] los cerros y van por prados, cerros, pidiendo plegarias, pidiendo alguna cosas especial, todas esas cosas (E15).

14 Esta diferencia valorativa asociada al origen étnico, también puede apreciarse en el caso de los evangélicos mapuches en Chile. Véase: Foerster y Painemal (1983), Foerster (1986, 2007), Foerster y Montecino (1988).

c) En tercer lugar, la evidencia muestra que los jóvenes evangélicos aymaras tienden a ser más condescendientes a la hora de evaluar las dimensiones simbólicas y rituales de la cultura aymara. Por lo tanto, el mayor cambio en las representaciones sobre la cultura aymara viene liderado por los jóvenes evangélicos de cuna, por un lado, seguido por los jóvenes evangélicos aymara urbanos, por otro. En los primeros, es obvio que no se enfrentan al arquetipo del converso, sino que nacen y se desarrollan en convivencia, aunque en conflicto con ambas culturas. No obstante, paulatinamente van percibiendo que son más estigmatizados por ser indígenas (“indios”) que por ser evangélicos (“canutos”), lo que empuja a generar una conciencia identitaria aymara. En cambio, en los segundos se evidencia una nostalgia y una resignificación de la cultura aymara. En general, esta transición de representaciones aparece muchas veces fundamentada en la creencia de que las prácticas aymaras están animadas por el mismo Dios, señalando que se trata de “*lo mismo, solo que los aymaras tenían otros nombres, pero también adoran al mismo Dios, todos adoran al mismo Dios*” (E11). Sin embargo, esta apertura podría estar asociada (entre otras cosas) al desconocimiento y alejamiento que posee la mayoría de estos jóvenes de gran parte de las tradiciones y costumbres aymaras.

No obstante, es importante mencionar que el alejamiento que manifiestan los jóvenes evangélicos de las prácticas y ritos aymaras no solo está influenciado por su doctrina y praxis religiosa. Este distanciamiento es parte de un proceso más amplio y de larga data asociado a la crisis cultural que afecta a esta etnia en particular (y a las culturas indígenas en general), cuyos miembros, en un contexto de acelerada modernización y urbanización, han migrado o se han visto obligados a migrar desde las zonas rurales (valles, precordillera y altiplano) hacia las principales urbes del norte de Chile (Arica, Iquique, Alto Hospicio, etc.) (Gunderman y González 2009). En este contexto urbano, los aymaras han dejado de practicar muchos de sus ritos y costumbres, impactando seriamente la reproducción de su herencia cultural, pues a nivel societal la cultura aymara ha tendido a ser invisibilizada, ignorada o directamente despreciada (Zapata 2007, Díaz y Tapia 2013). Pero también se evidencia la existencia de cierta crítica y reflexión, por parte de los jóvenes, hacia la cultura religiosa evangélica. Sobre todo entre aquellos que estudian carreras humanistas en la

universidad, participan en asociaciones aymaras o viven en internados indígenas.

Identidades reñidas. Desde que el movimiento evangélico se introdujo en las poblaciones aymaras del norte de Chile, la identidad de los conversos aymaras ha sido una de las temáticas más controvertidas analizadas por los estudiosos (Van Kessel 1980; Guerrero 1994; Tudela 1993). La patente e intensa reconfiguración sociocultural que implicaba la aceptación del movimiento evangélico en los Andes, unida a la creciente transformación que vivía la cultura aymara en un contexto de acelerada modernización, fueron los gatillantes perfectos para que muchos autores se animaran a presagiar un oscuro futuro a la cultura e identidad aymara. Más allá de estas hipótesis, uno de los aspectos que más está afectando a la cultura e identidad aymara actual es el intenso proceso de migración (rural-urbano), en cuyo escenario los evangélicos siguen cumpliendo un rol significativo como comunidades que otorgan refugio y mediación (Kessler 1967; D’Epinay 1968; Foerster 1989; Rivière 2004; Maduro 2009).

Si bien no nos detendremos a analizar la profundidad histórica ni las especificidades prácticas de este fenómeno, sí nos interesa describir y analizar cómo se autodescriben discursivamente los evangélicos aymaras. Consideramos que en este plano podemos apreciar que las transformaciones en relación a los cambios de representaciones culturales, se relacionan con los acoples, desacoples y jerarquías que se producen entre los actores y sus identificaciones étnicas y religiosas.

Es importante subrayar que para la gran mayoría de los entrevistados, la pertenencia al movimiento evangélico resulta ser un elemento identitario y distintivo muy claro. Se trata de una condición que los singulariza y diferencia de un entorno mayoritariamente formado en una tradición católica andina. Como nos señaló una joven entrevistada: “ser evangélico ya no es ser igual a los demás, es obvio... ya te da un tinte, un ámbito en que tú eres distinto al resto” (E3).

Aquí es muy importante comprender la relevancia que posee el fenómeno de la conversión a la hora de generar esta concientización sobre la pertenencia al movimiento evangélico. En este contexto, la conversión aparece como un proceso de transformación y renovación pro-

funda a nivel identitario, donde tanto los discursos como las prácticas evangélicas desplegados en torno a este proceso tienden a subrayar la profunda ruptura que se produciría con aquella vida personal y sociocultural que el creyente tenía “antes de conocer a Cristo”, normalmente asociada a una vida pecaminosa y a un entorno cultural propio de la tradicional católica andina. Aquí, los indígenas conversos son actores sociales activos que pueden seleccionar determinadas creencias, prácticas y ofertas religiosas (Bastian 1997: 101), adecuándolas e insertándolas en sus modelos culturales (Rivera 1998: 186). Así, la conversión aparece como un proceso relacional y dramático que media entre el individuo, la comunidad y el contexto sociohistórico.

En general, la gran mayoría de entrevistados sitúa en primer lugar el hecho de ser evangélico, mientras que pertenecer a la etnia aymara suele aparecer en un segundo lugar, como ocurre también para el caso mapuche (Guevara 2009; Moulian 2012). Sin embargo, dentro de esta generalidad existen diversos matices y diferencias significativas, como detallamos a continuación:

a) En primer lugar, si bien es cierto que históricamente los evangélicos aymaras superponían y privilegiaban su identidad religiosa por encima de su pertenencia étnica, actualmente la intensidad jerárquica de esta superposición ha cambiado en los aymaras evangélicos rurales; sin embargo, sigue existiendo entre los líderes evangélicos no aymaras, cuyas Iglesias urbanas congregan a personas aymaras. En estos casos, al integrarse a las Iglesias evangélicas, los creyentes adoptan la creencia en un Dios monoteísta, donde si bien puede existir espacio para el respeto por otras cosmovisiones como la aymara, en general son enfáticamente rechazados los cultos y las creencias en torno a otras deidades, catalogándolas de manifestaciones idolátricas, como ya vimos anteriormente.¹⁵ No obstante, esta interpretación no siempre es tomada de manera unívoca, generándose espacios para la disidencia.

15 Esta valoración religiosa y cultural podría estar relacionada con algunas de las características distintivas del movimiento evangélico, especialmente en el caso de los pentecostales, entre quienes predominan principios como la *Extra Ecclesiam nulla salus*, el pesimismo antropológico (Mansilla *et al.* 2014) y el ethos de minoría con pretensiones de mayoría (Días de Araujo 1983).

Aquí debemos resaltar la importancia del fenómeno de la conversión. Ésta se concibe como una movilidad religiosa dramática que implica un cambio radical en la historia de vida del creyente (Garma 2004: 224), donde se construyen relatos que ensombrecen el cuadro de los tiempos precedentes para justificar la nueva adhesión (Hervieu-Léger 2004: 128), suponiendo el tránsito de un universo simbólico-discursivo a otro (Prat 2007: 109). En este contexto, muchos entrevistados sostienen que el proceso de conversión implica una supuesta eliminación de cualquier resabio de formas culturales anteriores, generándose incluso una reconfiguración de su origen ontológico como persona: “El Señor me formó antes de que yo fuera aymara, indígena. Antes soy su hija, por eso soy cristiana” (E1). En esta misma línea, algunos entrevistados realizan una distinción relevante entre lo que significa nacer dentro de una etnia (aymara) y la creencia en una religión (evangélica). Así, aunque se nace aymara, la persona concibe que se va convirtiendo paulatinamente en evangélica y lo hace en función de su grado de concientización y razonamiento. Lo que no es explicitado es que la conversión de muchos de los creyentes de primera generación se realiza en el horizonte cultural aymara que lo posibilita, y que muchos otros creyentes de segunda generación socializados en un contexto cultural evangélico pueden incluso sentirse fuertemente identificados con la cultura aymara.

b) En segundo lugar, encontramos que una parte importante de entrevistados no concibe de manera tan reñida su identidad de evangélicos y aymaras, sino más bien de manera complementaria o armónica, como lo señalaran Miller (1979) y Wright (2015) para el caso del movimiento evangélico Toba, o Andrade (2004) para el movimiento evangélico indígena ecuatoriano. Al parecer, existiría una especie de sincronía valórica que les permitiría identificarse con ambas identidades de manera complementaria y no excluyente, sobre todo en lo que se refiere a aspectos como la relación con la naturaleza, la valoración del trabajo, la valoración de la escolaridad, la participación social y política de la comunidad, etcétera. Estas formas de relación les ayudarían a concientizarse sobre la importancia de establecer buenas relaciones con la naturaleza, con la comunidad, con los gobiernos, etcétera. En general, en este grupo de entrevistados encontramos que existe una valoración de la cultura aymara a través de un sentimiento de orgullo de su pertenencia étnica,

por lo que la distinción entre ambas identidades no sería problemática, como bien nos señala E2: “Yo soy aymara y soy evangélica, no haría distinción en ninguna de las dos. O sea, no me identifico por ser evangélica-evangélica, sí soy evangélica-aymara, o soy aymara y evangélica” (E2).

En este caso, la identificación con ambos grupos no evidencia una jerarquización significativa entre ambas culturas. Incluso, varios de estos entrevistados señalan que existe una cierta preocupación por la creciente pérdida de la cultura aymara, sobre todo en las zonas urbanas. Esta reflexión es sostenida principalmente por mujeres jóvenes que residen en las ciudades. Sin embargo, esta valoración cultural posee sus límites, los cuales parecen alzarse justo frente a una de las prácticas más significativas de la cultura aymara, pero también más atacadas por los evangélicos: los ritos y festividades.

En este punto los discursos parecen distinguir muy claramente entre el respeto que sienten por aquellas creencias de la tradición aymara (cosmovisión, mitos, leyendas), y la participación directa y activa en las actividades rituales asociadas a ellas. Según señalan, esta distinción sería motivada por el temor que implicaría contradecir las leyes bíblicas, más allá incluso de las prohibiciones explícitas que señalen los líderes. Participar y festejar implicaría castigo y pérdida. No asistir ni festejar denotaría una explícita negación cultural. Así, asistir y solo observar resuelve el dilema cultural. E12 lo señala claramente: “Yo creo que como cristiano tampoco podemos desconocer nuestras tradiciones, pero no participar directamente, pero uno como ser aymara tiene que tener conocimiento” (E12). Por su parte, E10 señala claramente que se siente primero evangélico y luego aymara, enfatizando que los aspectos que no acepta de la tradición aymara pertenecen sobre todo a esta esfera simbólica y ritual, pues “todas las otras costumbres las hago: la agricultura, la ganadería, la alimentación, todo eso lo tengo bien, no lo he perdido” (E10).

c) En tercer lugar encontramos que, si bien una parte importante de los entrevistados se considera tanto evangélico como aymara, esta doble identificación tiende a ser más discursiva y no siempre tiene un correlato empírico. Aquí puede evidenciarse la existencia de una desidia identitaria. En este caso, si bien las personas señalan ser aymaras, identificarse con ello e incluso poseer documen-

tación oficial que permite demostrar esta pertenencia, se trata más bien de una etiqueta que suele ser utilizada de manera instrumental y donde el vínculo étnico es casi inexistente, situación que se haría especialmente notoria en el caso de los jóvenes urbanos. El relato de E21 es muy claro al respecto:

Me considero aymara porque soy aymara, porque tengo el certificado y todo... pero la verdad es que no estoy conectada con mis orígenes étnicos... tener esa identidad me cuesta bastante, porque no sé de baile, no sé palabras, no sé costumbres, no sé absolutamente nada (E21).

Así, lealtades y unicidades identitarias parecen relajarse actualmente, pues si bien los actores manifiestan jerarquizaciones identitarias en lo verbal, pueden tornarse difusas en la práctica. Por otro lado, también podemos apreciar que la identificación tiene rasgos instrumentales y pragmáticos, en los que los individuos pueden conscientemente autodeclararse primeramente como aymaras o evangélicos, según lo demande la situación social. La unicidad identitaria obedece más a un discurso que cree, exige o espera lealtades, aunque en la praxis la identidad parece construirse a la medida de sus convocatorias e invocaciones concretas.

Religión y lengua. El relato antes visto pone en primera línea uno de los problemas más importantes que la literatura ha tematizado sobre la cultura aymara en el norte de Chile: su identidad cultural en el contexto contemporáneo (Zapata 2007). Dentro de este ámbito, tanto los especialistas como los entrevistados concuerdan en que la pérdida de la lengua aymara es uno de los aspectos donde se evidencia de manera más fehaciente esta problemática.

Una parte importante de los entrevistados se encuentran especialmente preocupados por este asunto, pues conciben la lengua aymara como un verdadero catalizador de relaciones familiares y culturales. Además, aseguran que la lengua operaría como un elemento que facilitaría la toma de conciencia sobre la identidad aymara y su importancia, permitiéndoles la diferenciación respecto a otros pueblos y la sociedad en general. Es por ello que la continuidad de las tradiciones encuentra en la lengua una manifestación sustantiva, la que debe ser aprendida y enseñada a las generaciones futuras, de manera que tanto los agentes educativos (formales o no) como las genera-

ciones más jóvenes son considerados actores claves en este proceso.

Sin embargo, a nivel discursivo se señala que uno de los principales problemas que dificulta la enseñanza de la cultura y lengua aymara, es la falta de interés por parte de los jóvenes, tanto evangélicos como no evangélicos, por integrar esta cultura en su vida cotidiana. Si bien las razones profundas de este hecho sobrepasan el objetivo y espacio de este artículo, los entrevistados entreven algunos de los factores que podrían estar asociados a este fenómeno y que detallamos a continuación.

a) En primer lugar, algunos de los entrevistados son conscientes de la fractura cultural que se produjo dentro de la tradición aymara debido a los acelerados procesos de modernización que se produjeron durante el siglo XX en la región, donde la migración campo-ciudad y la creciente urbanización jugaron un rol esencial (González 1991). Gran parte de los entrevistados jóvenes son aymaras que han nacido en sus comunidades indígenas originarias, pero se han criado fuera y lejos del territorio ancestral donde se asentaban (precordillera, altiplano), debido a su escolarización en los centros educacionales ubicados en sectores urbanos. De manera que la producción y reproducción de sus tradiciones y costumbres en la urbe han sido limitadas, viéndose claramente afectados el conocimiento y la práctica de la lengua aymara. Sin embargo aparecen dos elementos significativos, por parte de los mismos jóvenes evangélicos aymaras: nostalgia y conciencia de la importancia de las tradiciones, ritualidades, símbolos y mitos aymaras.

Si bien es cierto, tanto en las escuelas como en las Iglesias evangélicas –tal como destacaron las investigaciones clásicas–, se instaló un escenario de clara des-incentivación social del uso de la lengua aymara, lo que podía observarse particularmente en los entornos familiares, donde los padres limitaron casi totalmente su enseñanza con el objetivo de adaptarse mejor a la sociedad chilena, lo mismo ocurrió a nivel político-estatal, especialmente en las instituciones escolares, donde su aprendizaje jamás fue apoyado formalmente (González Y. 1980, 1981; González S. 1990, 2002). De esta forma se produjo un creciente desuso y descrédito de la lengua aymara en la sociedad en general. Esto ha creado una peligrosa brecha intergeneracional, pues normalmente la lengua aymara

solo la manejan las personas mayores de la comunidad y de manera muy limitada. Como señala una de ellas:

Acá [en la ciudad] vienen a estudiar los niños y ellos no hablan el aymara, ellos hablan como uno castellano porque ya se acostumbra, la juventud se acostumbra a eso. Entonces las personas mayores van reservando este dialecto de lo aymara (E23).

b) En segundo lugar, los entrevistados son muy claros a la hora de señalar que otra de las problemáticas relacionadas con este fenómeno es la discriminación y la estigmatización. Manifiestan que muchos de ellos han sentido vergüenza de mostrar y reproducir su cultura en un contexto urbano, especialmente en las grandes ciudades, donde la rápida modernización ha tenido como correlato la invisibilización y la negación de lo indígena, generando importantes procesos de exclusión (Díaz y Tapia 2013).

Debemos recordar que este proceso de negación y represión de lo indígena forma parte de un largo proceso histórico conducido por el Estado en el norte de Chile durante los siglos XIX y XX, conocido en la historiografía nacional como la “chilenización” (González 2002; Aguirre y Mondaca 2011; Cádiz 2013; Castro 2014). Sin entrar en esta rica discusión, lo que aquí nos interesa es apreciar cómo se manifiesta un fenómeno sociohistórico como éste en concepciones y prácticas concretas de desconocimiento, desvalorización o simple negación de la cultura aymara; pero contrariamente de la tendencia observada, son los mismos evangélicos quienes vienen a revalorizar la importancia de la lengua aymara. Incluso en una de nuestras entrevistas a pastora evangélica de Colchane, ésta nos cantó un himno evangélico en esa lengua. Como señalaba una de las mujeres jóvenes, ella es consciente de la represión estatal y social que se produjo, la que vivió su abuelo en carne propia. Ante la pregunta de por qué se ha perdido la lengua aymara, respondió directamente: “Porque lo impuso la sociedad, el Estado, entonces, como decía mi abuelito... por ejemplo, por la discriminación, yo creo que fue desapareciendo la lengua. Porque él decía que les pegaban si hablaban en aymara en su tiempo” (E7).

La presencia de violencia tanto simbólica como física, unida a una legitimación sostenida por gran parte de la sociedad e impulsada por las organizaciones estatales, nos permiten vislumbrar la naturaleza y profundidad del

problema. En este contexto, los entrevistados creen que en muchas ocasiones, la paulatina disminución de la enseñanza del aymara estuvo relacionada con el temor ante la discriminación y la estigmatización: “Fue por un tema de que antes se les prohibió a ellos, tal vez pudieron ser sometidos por eso, se hizo tanta persecución que ellos no querían que nosotros pasáramos por eso” (E12). En este escenario, la ausencia de enseñanza de la lengua no solo representó en sí misma una práctica de protección familiar, sino que aparece como una estrategia de adaptación de la cultura aymara, con el fin de eludir la represión y lograr que se continuara transmitiendo a través de otras prácticas distintas a la lengua.

Los entrevistados declararon que normalmente el no uso de la lengua aymara en la actualidad no está relacionado con una especie de falta de orgullo, respeto o voluntad por aprenderla. Sin embargo, también existen relatos que hablan de la presencia de un sentimiento de inferioridad y discriminación por ser aymaras, sobre todo durante la niñez. Como recordó uno de ellos: “Cuando niño a uno sí lo discriminaban, pero uno, se pasaba el tiempo y ya se da cuenta y se empezaba a valorar... cuando ya uno tiene identidad por lo menos uno puede decir de donde siempre ha estado” (E12).

Aunque los relatos señalan que la discriminación hacia el pueblo aymara ha ido disminuyendo, también afirman que aún permanece el racismo en algunas localidades y sobre todo en las ciudades. En este momento, cuando la lengua aymara casi ya no se practica cotidianamente en espacios públicos, son los rasgos fenotípicos los que se convierten en claros indicadores de una identidad que suele ser desprestigiada socialmente, sobre todo en contextos urbanos.

c) En tercer lugar, algunos entrevistados más jóvenes sostienen que la pérdida de la cultura y lengua aymara estaría asociada a un proceso de constante y agresiva “occidentalización”, como lo denominó una de las entrevistadas. La cultura occidental se representaría a sí misma como *la* vía de modernización y desarrollo de los pueblos, ofreciendo a las nuevas generaciones una selva de símbolos e imágenes que facilitarían la aceptación, adaptación y gusto por todas aquellas manifestaciones culturales entendidas como globales. En este escenario, son los medios de comunicación y las nuevas tecnologías

los principales instrumentos que permitirían este reiterado contacto con culturas exógenas funcionales a la globalización neoliberal. Es importante mencionar que si bien la reflexión es hecha considerando el caso concreto de la cultura aymara y evangélica, las entrevistadas sostienen que la pérdida de identidad es un proceso general y global que se aprecia de manera más profunda en los jóvenes. En este caso, son ellos quienes crecientemente han perdido el interés por la cultura aymara en consonancia con el creciente interés por una cultura más global.

Si bien el diagnóstico de la situación de la lengua aymara actual es desalentador y gran parte de los entrevistados no la domina, es importante destacar que también manifiestan un interés por la revaloración de la cultura y lengua aymara, especialmente los jóvenes. En este contexto, la educación aparece como el gran campo donde pueden desarrollarse estrategias en esa dirección.

En primer lugar, aunque tanto la literatura como los propios entrevistados han visto la escuela como uno de los principales agentes responsables del descrédito y desuso de la lengua aymara en la región (González, J. 1981; González, S. 2002), algunos testimonios señalan que precisamente ésta debería ser la institución responsable de la enseñanza del aymara y su traspaso intergeneracional. Sostienen que en el colegio se concentra la mayor cantidad de niños y es allí donde (teóricamente) se poseen las herramientas pedagógicas necesarias para introducir su estudio.

En segundo lugar, los testimonios también han reconocido la existencia de agentes concretos que se han alzado como promotores de la cultura aymara en distintos establecimiento de educación escolar, entre los que se encuentran varios colegios donde se enseña esta lengua. Una situación similar ocurre en la educación superior, donde existen programas específicos de recuperación patrimonial aymara, como es el caso de la organización Aru Wayna, de la Universidad Arturo Prat, en la que participaba activamente una de las entrevistadas.¹⁶

16 Según nos señaló una de las entrevistadas, la asociación Aru Wayna significa “voz de los jóvenes” (aru que es voz, wayna que es joven). Esta asociación se dedica a realizar proyectos que vayan detrás de la cultura, de la identidad, rescate de la lengua, organizar actividades, congresos...” (E2).

En tercer lugar, la toma de conciencia sobre el riesgo que corre la lengua aymara, la necesidad de fortalecerla como uno de los principales medios de transmisión cultural, la reciente oferta de programas universitarios que buscan introducir su enseñanza en la educación formal y su creciente revaloración incentivada muy recientemente por el Estado (aunque de manera muy limitada), han llevado a que muchos aymaras evangélicos se hayan inclinado por estudiar la carrera de Pedagogía Básica intercultural bilingüe. Una de las entrevistadas comenta cómo optó por esta carrera y su interés por aprender el aymara:

Un amigo me contó de esta carrera [Pedagogía Intercultural Bilingüe] que se estaba dando, dije: “ya, ¿es Pedagogía?, sí, ya. ¿Hay beca?, ya. Y ¿tiene que ver con la lengua?” Yo no sé hablar po, así que “ah que interesante, ya, me gustaría hablar”, aprender hablar mi lengua (E2).

Este interés por el estudio y la enseñanza de la lengua no solo se queda en el plano formativo, también se transformó en demanda social local que pudo expresarse en el contexto de las manifestaciones estudiantiles nacionales: “Fuimos, nos hicimos presentes con mis compañeras con nuestros letreros, que llevamos de Educación Intercultural Bilingüe... era por el reglamento que se cambiara, íbamos con nuestras peticiones” (E2). Al respecto, debemos señalar que acciones como éstas no han sido respaldadas (aunque tampoco rechazadas) por las Iglesias de pertenencia de los jóvenes, las que no han manifestado claramente su postura sobre el tema. De hecho, como señala otro de los entrevistados, durante sus estudios de enseñanza media gozaba de la beca indígena y participaba en una serie de actividades desarrolladas para promover la cultura aymara, pero “no como Iglesia, no hemos hecho nada como Iglesia” (E2o).

Finalmente, este interés por la educación de la lengua aymara se ha plasmado en las expectativas futuras de algunos de los entrevistados más jóvenes. De hecho, una de ellas señaló que uno de sus sueños a nivel profesional, social y cultural, es crear un colegio exclusivamente para niños aymaras, donde se fomente el uso de su lengua. Según nos relató, este sueño surge ante la evidencia de que “se está perdiendo nuestra cultura poh, [y por eso] yo creo que deberíamos rescatarla” (E7). Si bien se trata de un acto de exclusión educativa basada en criterios étnicos, lo que evidencia finalmente es la preocupacion

por una cultura aymara que crecientemente se está revalorando en el mundo evangélico.

↪ COMENTARIOS FINALES

A lo largo de este artículo hemos tratado de poner en evidencia los cambios de representaciones culturales que se vienen produciendo en el seno del mundo evangélico aymara actual, dada su interacción con un contexto marcado por una larga tradición católica andina. En general, hemos intentado poner en cuestión aquellos supuestos presentes en diversos estudios que tienden a dibujar la cultura aymara y la cultura evangélica como mundos totalmente contrapuestos y antagónicos, donde tanto los indígenas como los creyentes suelen ser conceptualizados como actores pasivos, títeres de las constricciones socioculturales que ellos mismos encarnan. A partir del análisis realizado podemos concluir lo siguiente:

En primer lugar, hemos podido apreciar cómo los aymaras evangélicos han realizado cambios en las representaciones simbólicas de diversas creencias aymaras para adaptarlas a las creencias y prácticas evangélicas. A través de prácticas y ritualidades como las peregrinaciones, vigiliyas, cánticos y música, los evangélicos logran resacralizar lugares tan sagrados para los aymaras como resultan ser los cerros y sus alrededores. A través de esta activa práctica de resignificación sociocultural, el respeto por la naturaleza (*Pachamama, Apus*, hoja de coca) se transforma en respeto por la obra de Dios.

En segundo lugar, hemos podido analizar la conflictiva relación que establecen los evangélicos aymaras con los ritos y festividades propios de la tradición andina. Si bien los entrevistados suelen señalar que poseen respeto por la cultura y tradición aymara, al evaluarla se aprecia una actitud de desconocimiento y desvalorización, la cual puede convertirse en una verdadera oposición cultural que parece gatillarse y se justifica por el profundo proceso de conversión. Sin embargo, existen importantes matices en esta apreciación entre los entrevistados, algunas de cuyas principales variables son el origen étnico, la residencia rural o urbana, el rol que ocupan dentro de la agrupación religiosa, el género y, finalmente, el rango etario al cual pertenecen. De manera que la relación que se establece con esta dimensión de-

pendará considerablemente de cómo se configuren estas variables de manera concreta en los creyentes aymaras.

En tercer lugar, hemos podido mostrar a nivel identitario que la inmensa mayoría de entrevistados sitúa en primer lugar, el hecho de ser evangélico, mientras que en un segundo lugar está pertenecer a la etnia aymara. Sin embargo, dentro de esta generalidad existen matices y diferencias significativas, contradictorias, complejas y nebulosas. Parecen ser fundamentalmente las mujeres jóvenes quienes se manifiestan más abiertas a considerar su identidad aymara con el mismo estatus con que consideran su identidad evangélica, declarando incluso que una distinción o jerarquización entre ambas tiene poco sentido y es irreal en términos prácticos. En este sentido, la evidencia resulta relevante en un contexto donde la literatura cientí-

fica ha tendido a adelantar la inminente destrucción de la identidad aymara por parte del mundo evangélico.

Por último, el análisis muestra también que existe una clara preocupación dentro del mundo evangélico aymara por la reproducción de la lengua originaria, sobre todo en las generaciones más jóvenes, las que actualmente están viviendo un proceso de valoración de su cultura de origen. En este escenario, se destaca a la educación como una de las estrategias más significativas para lograr este rescate y promoción de la lengua. En concreto, la Educación Intercultural Bilingüe, unida a una serie de otras estrategias tanto formales como informales, constituye parte de la preocupación presente y futura de muchos jóvenes evangélicos interesados en proteger y fomentar la cultura aymara.

❖ REFERENCIAS CITADAS

- AGUIRRE, C. y C. MONDACA. 2011. Estado nacional y comunidad andina. Disciplinamiento y articulación social en Arica, 1880-1929. *Historia* 44(1): 5-50.
- ANDRADE, S. 2004. *El protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en Chimborazo, Ecuador*. FLACSO-Ecuador y Abya-Yala, Quito.
- ANDRÉU, J. 2002. "Las técnicas de análisis de contenido; una revisión actualizada". Fundación Centro de Estudios Andaluces. Departamento de Sociología. Universidad de Granada <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf> (visitado 10.11.2015).
- ANTAKI, CH. et al. 2003. El análisis del discurso implica analizar: seis atajos analíticos. *Atenea Digital* 3: 1-22.
- BASTIAN, J. 1997. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. FCE, México.
- BASTIDE, R. 1972. *El sueño, el trance y la locura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BRUSCO, E. 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press, Austin.
- CÁDIZ, F. 2013. La "chilenización" en el norte y sur de Chile: una necesaria revisión. *Cuadernos Interculturales* 20(11): 11-43.
- CANESSA, A. 2005. ¿Hermanos bajo piel blanca?: evangélicos y kataristas en Bolivia. En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, pp. 219-257. ISEAT, La Paz.
- CASTRO, L. 2014. Imaginarios y chilenización: los agentes fiscales chilenos y su visión del espacio y la población andina de la provincia de Tarapacá, norte de Chile 1880-1918. *Anuario de Estudios Americanos* 71(2): 661-690.
- D'ESPINAY, C. 2009 [1968]. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. USACH y CEEP, Santiago de Chile.
- DIAS DE ARAUJO, J. 1982. *Inquisição sem fogueiras*. Instituto Superior de Estudos da Religião, Rio de Janeiro.
- DÍAZ, A. y M. TAPIA. 2013. Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX. Un recuento histórico. *Atenea* 507: 181-196.
- FOERSTER, R. 1986. La misión anglicana, primera iglesia protestante entre los mapuches. *Nüttram* 3: 14-28.
- FOERSTER, R. y S. MONTECINO. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago de Chile.
- FOERSTER, R. 1989. Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Creces* 6(10): 12-18.
- FOERSTER, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- FOERSTER, R. 2007. ¿Último longko o cacique malonero? Contra-imaginarios de Manuel Olaysoaga y Ambrosio Payllalef. En A. Menard y J. Pavez. *Mapuches y anglicanos. Vestigios fotográficos de La Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*, pp. 107-114. Ocho Libros Editores, Santiago de Chile.
- FOERSTER, R. y M. PAINEMAL. 1983. *Vida de un dirigente Mapuche*. Grupo de Investigaciones Agrarias, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- GARMA, C. 2004. *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. UAM - Plaza Valdés, México.
- GARMA, C. 1985. Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas. *Iztapalapa* 12-13: 39-53.
- GONZÁLEZ, Y. 1980. La familia aymara: una estructura desintegrada y dominada. *Cuaderno de Investigación Social* 3: 34-38.
- GONZÁLEZ, Y. 1981. La nuclearización de la estructura familiar autóctona y el proceso de dominación interna. *Cuaderno de Investigación Social* 4: 24-29.
- GONZÁLEZ, S. 1990. *El aymara de la provincia de Iquique-Chile y la Educación Nacional*. TER, Iquique.
- GONZÁLEZ, S. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá Andino 1880-1990*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos - Centro Barros Arana, Santiago de Chile.
- GREVE, M. 1986. Migración, identidad y cultura aymara: punto de vista del actor. *Chungara* 16-17: 205-223.
- GUERRA, C. 2009. Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal. *Cultura y Religión* 3(2): 133-150.
- GUERRERO, B. 1994. *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Free University Press, Amsterdam.

- GUERRERO, B. 2007. Identidad sociomusical de los jóvenes aymaras: la música sound. *Última década* 27: 11-25.
- GUEVARA, A. 2009. Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos "comunidades" Mapuche del sur de Chile. *Cultura y Religión* 3(2): 172- 195.
- GUNDERMAN, H. y H. GONZÁLEZ. 2009. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungara* 41(1): 113-164.
- GUNDERMANN, H. y H. GONZÁLEZ. 2008. Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos Indígenas de Chile. *Universum* 23(1): 82 -115.
- GUNDERMANN, H., A. ANCAPI, L. BARRIOS. 2012. Aymara: las relaciones interétnicas. En *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales*, J. Durston, (Coord. Gral.). PNUD, Santiago, pp. 50-71.
- HALL, S. 1997. El trabajo de la representación. En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, S. Hall (Ed.), cap. 1, pp. 13-74, Sage Publications, London. Traducido por Elías Sevilla Casas
- HUARCAYA, S. 2003. *No os embriaguéis... borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador*. Abya-Yala, Quito.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. El Helénico, México.
- JODELET, D. 1984. La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici, *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Paidós, Barcelona, pp. 469-494, vol. 2.
- KESSLER, J. 1967. *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*. Oosterbaan & le Cointre N.V., Goès.
- KESSLER, J. 1967. *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*. Oosterbaan & le Cointre N.V., Goes.
- LAPORTA, H. 1993. *Protestantismos: Formas de creencia. Estudio de casos de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador*. FLACSO-Ecuador, Quito.
- MADURO, O. 2009. Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. *Cultura y Religión*, 3(1): 35-50.
- MALDONADO, M. 2008. La práctica musical en los inicios del protestantismo en Chile. En <http://www.musicadechile.com/home/main.aspx?m=1&id=143&action=leer> (visitado 10.05.2015).
- MAMANI, M. 2010. *Estudio de la toponimia: Región de Arica y Parinacota y Región de Tarapacá. Origen y significado de nombres de lugares del norte chileno*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- MANSILLA, M. 2009. *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- MANSILLA, M., W. MUÑOZ y L. ORELLANA. 2014. Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos: las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños* 49: 153-175.
- MENARD, A. y J. PAVEZ. 2007. *Mapuches y Anglicanos. Vestigios fotográficos de La Misión Araucana de Kepé, 1896-1908*. Ocho Libros Editores, Santiago de Chile.
- MILLER, E. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI, México.
- MONAST, J. 1972. *Los indios aymaras*. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- MOSCOVICI, S. 1984. *Teoría de las representaciones sociales*. Paidós, Barcelona.
- MOULIAN, R. 2004. De la reflexividad social a las mediaciones rituales: Mutaciones, convergencias y paradojas en el lepún y el culto pentecostal. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 8: 29-50.
- MOULIAN, R. 2005. Mutaciones, convergencias y paradojas en el lepún y el culto pentecostal. La contraparte de la reflexividad ritual. *Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación* 2: 113-134.
- MOULIAN, R. 2012. *Metamorfosis Ritual. Desde el nguillatún al culto pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche huilliche*. Kultrún, Valdivia.
- MOULIAN R., J. IZQUIERDO y C. VALDÉS. 2012. Poiesis numinosa de la música pentecostal 1: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu. *Revista Musical Chilena*, vol. 66, núm. 218, pp. 38-55.
- MUÑOZ, W. 2011. El olvido del rito. Notas críticas sobre los estudios del pentecostalismo latinoamericano. *Periferia* 15: 1-28.

- MUÑOZ, W. y M. MANSILLA. 2015. Conflacionismo epistemológico: Los estudios sobre el pentecostalismo aymara en Chile (1975-1998). *Cinta de Moebio* 52: 1-16.
- MURATORIO, B. 1982. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. CIESE, Quito.
- ORELLANA, L. 2008 *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*. CEEP, Concepción.
- PIÑUEL, J. 2002. Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. En *Estudios de Sociolingüística* 3(1): 1-42 Departamento de Sociología IV. Facultad de CC. de la Información. Universidad Complutense de Madrid, España.
- PRAT, J. 1997. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Ariel, Barcelona.
- RIVERA, C., M. GARCÍA, M. LISBONA, I. SÁNCHEZ y S. MEZA. 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. UNAM, México.
- RIVERA, C. 1998. La diáspora religiosa en Chiapas, notas para un estudio. En *Chiapas: el factor religioso*, pp. 173-188. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México.
- RIVIÈRE, G. 2004. Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano. En *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding (Comp.), pp. 259-294. ISEAT-PLURAL, La Paz.
- ROBBINS, J. 2009. Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms. *Social Analysis* 53(1): 55-66.
- ROBLEDO, G. 2004. Etnia, género y religión en la migración indígena a una ciudad de la frontera sur de México. En <http://www.aacademica.com/000-066/1190.pdf> (visitado 15.04.2015).
- ROBLEDO, G. 2007. Aquí ya no es como en la comunidad... Religión y construcción de las relaciones de género entre los indígenas inmigrantes a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. En *Memoria Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México. Una aproximación desde la perspectiva de género*, pp. 193-204. Instituto Nacional de la Mujer, México.
- ROBLEDO, G. y J. CRUZ. 2005. Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género. *Estudios Sociológicos* 23(2): 515-534.
- ROBR, E. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Abya-Yala. Quito.
- RUUTH, A. 1997. Aspectos sociales de las fiestas andinas. Experiencias pentecostales en Bolivia. En *Pentecostalismo en América Latina. Entre la tradición y la globalización*, A. Pollak-Eltz e Y. Salas (Coords.). Abya-Yala, Quito.
- SANTANDER, P. 2011. Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta de Moebio* 41: 207-224.
- SEPÚLVEDA, J. 1997. The Andean Highland: And Encounter with two forms Christianity. In *Gospel and Culture pamphlets*, pp. 17-26. WCC Publications, Geneva.
- SLOOTWEG, H. 1989. *Mujeres pentecostales en Chile: un caso en Iquique*. TER, Iquique.
- TENNEKES, H. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. CIREM - Universidad Libre de Ámsterdam, Iquique.
- TUDELA, P. 1993. Cambios religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960- 1990. *Nutram* 33: 15-48.
- VAN DEN BERGER, H. 2008. Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo. *Ciencia y Cultura* 21: 181-244.
- VAN KESSEL, J. 1980. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. CEDLA, Amsterdam.
- WRIGHT, P. 2015. Sueños, shamanismo y Evangelio en los qom (Tobas) del Chaco argentino. En *Sociedad y Religión* 44: 30-61.
- ZAVALA, J. 2008. Los colonos y la escuela en La Araucanía: Los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de La Araucanía (1887-1915). *Universum* 23: 268-286.
- ZAPATA, C. 2007. Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile. *Chungara* 39(2): 171-183.