



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE SOCIOLOGIA

“Al cielo orando, a la Pachamama ch’altando: La emergencia de los credos religiosos y la comunidad aymara en la ciudad de Arica”.

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciada en Sociología y
Titulo Profesional de Socióloga

JOHANNA HUMIRE GARNICA

PROFESORA GUIA: SONIA E. REYES HERRERA

AGOSTO, 2020

Resumen

Esta investigación se trata sobre la emergencia de los credos religiosos en la ciudad de Arica, los cuales podrían configurar el modo de realización de los rituales aymaras al entrar en contacto con esta comunidad étnica. Para esto se utiliza como referencia, la experiencia previa del pentecostalismo en la región, en la cual, a partir de ella se pone en evidencia la configuración de la identidad étnica y la baja participación en los rituales aymaras. Luego se expone la proliferación de diferentes cultos religiosos, a raíz de la secularización producida en la campaña de la chilenización, y se describen las consecuencias de la misma en la comunidad aymara. A partir de un estudio comparativo entre aymaras con afiliación religiosa y aymaras sin afiliación religiosa, se busca realizar una comparación en relación a su participación en los rituales aymara de acuerdo a su creencia o no religiosa, además de conocer sus motivaciones para participar de algún culto religioso, así como también para participar de los rituales aymara. En relación aquello, se indagó acerca de las diferentes dimensiones de la identidad étnica aymara, para establecer una relación con la participación en su comunidad y en los cultos religiosos. Concluimos que estos nuevos credos no configuran los rituales aymara, porque dentro de su sistema de creencias no es compatible la realización de los mismos al interior del culto, por tanto, los aymaras afiliados a estos nuevos credos no realizan y no participan en estas costumbres, sin embargo su nula participación a largo plazo no altera su identidad étnica, ya que esta no puede ser medida bajo criterios específicos.

Palabras clave: credos religiosos, Arica, identidad étnica, rituales

Contenido

| | |
|--|------------|
| Introducción | 5 |
| I. Formulación del problema | 7 |
| I.i. Antecedentes del Problema | 7 |
| I.ii. Planteamiento del Problema | 8 |
| II. Pregunta de Investigación | 14 |
| III. Objetivo General | 14 |
| III.i. Objetivos Específicos..... | 14 |
| IV. Relevancias | 15 |
| IV.i. Relevancia Práctica | 15 |
| V. Marco Teórico | 16 |
| V.i. Perspectiva teórica del estudio | 16 |
| V.i.ii. Religión..... | 16 |
| V.i.ii. Lo sagrado, lo profano y los símbolos | 21 |
| V.i.iii. Los rituales..... | 25 |
| V.i.iv. La socialización..... | 28 |
| V.i.v. Identidad | 34 |
| V.ii. Discusión bibliográfica | 39 |
| V.ii.i. Pluralidad de religiones | 39 |
| V.ii.ii. Los Aymaras..... | 49 |
| V.ii.iii. Campaña de la Chilenización | 55 |
| V.ii.iv. Pentecostalismo y protestantismo aymara | 61 |
| VI. Marco Metodológico | 72 |
| VI.i. Tipo de Estudio | 72 |
| VI.ii. Tipo de Diseño | 72 |
| VI.iii. Universo y muestra | 73 |
| VI.iv. Técnicas de producción de datos | 75 |
| VI.v. Técnicas de Análisis de datos | 76 |
| VI.vi. Calidad del diseño | 77 |
| VII. Unidad de Análisis | 78 |
| VII.i. La campaña de la chilenización | 78 |
| VII.iii. Credos religiosos y costumbres aymaras | 84 |
| Catolicismo y sincretismo | 84 |
| La evolución de las costumbres a través del tiempo..... | 86 |
| Emergencia de credos religiosos | 97 |
| VII.iii. Nayax aymar: Yo soy aymara | 111 |
| Identidad étnica en tiempos de crisis..... | 111 |
| El despertar de los aymaras | 115 |
| VII.ii. Historias de vida | 120 |
| Aymaras sin afiliación religiosa | 143 |
| Conclusiones | 158 |
| Bibliografía | 169 |

Índice de tablas

Anexo 1: Agentes socializadores.....174

Introducción

La religión es un tema que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad, desde tiempos remotos junto a civilizaciones más prístinas hasta la actualidad, en la cual, América latina no ha sido ajena a ella. Por medio de la colonización, con las expediciones que tanto españoles principalmente, como viajeros de otros países hicieron al continente americano, se introdujo un nuevo modo de vida. Esto implicaba cambios en el lenguaje, vestimenta, alimentación y en la forma de concebir el mundo que estaban arraigados en la población nativa de continente, los indígenas. Junto a todos estos factores que intervinieron en su diario vivir, lo más significativo fue la imposición del culto hacia la religión católica, herencia que en la actualidad aún esta vigente.

Sin embargo, a pesar que la religión católica ha permanecido por varios años en la región, de un tiempo a ésta parte ha visto relegado su lugar predominante. Nuevos cultos religiosos han llegado, estableciéndose en diferentes puntos de Latinoamérica, buscando nuevos adherentes para integrar a sus iglesias, salones, monasterios, entre otros. Chile, y específicamente la región de Arica y Parinacota no fueron ajenas a este fenómeno religioso; desde la separación del Estado y la iglesia católica en la secularización, e incluso desde antes, comenzaron a llegar nuevos credos religiosos, entre los cuales, el pentecostalismo fue el que tomó mayor protagonismo al interior de la región, principalmente en un sector que estaba habitado por una población de origen étnico, los aymaras. Allí, en el sector rural comenzaron las primeras misiones del pentecostalismo, esto derivó en la reconfiguración de la identidad étnica entre quienes pertenecían a este culto, que se tradujo en una baja participación en los rituales aymara, costumbres que son la máxima expresión de su identidad.

Veremos que la creciente migración campo-ciudad de los aymaras, en una época en que Arica e Iquique aún eran parte de la misma región y estaban en pleno apogeo económico; les permitió tener acceso a bienes y servicios por un lado, y por otro lado, se vieron enfrentados al sentimiento nacionalista, y a la discriminación hacia lo étnico que preponderaba en ese entonces, lo que favoreció a que una parte de la población indígena comenzara a adherirse a estos nuevos credos religiosos.

Con la experiencia del pentecostalismo en el pasado, junto a las consecuencias de la campaña de la chilenización, y de la dictadura militar tiempo después, no resulta

extraño preguntarse si en la actualidad, es posible la realización y participación de los rituales aymaras por parte de aquellos que se han afiliado a estos cultos, considerando que en el pasado esto no era posible. Quizás, a medida que el tiempo avanza, y nacen nuevos cultos o divisiones al interior de otros, sea posible encontrar una nueva forma de practicar y participar de estas costumbres. Pero no solo aquello resulta importante conocer. Desde la perspectiva de quienes no se adscribieron a estos nuevos cultos, los rituales y costumbres aymara han logrado trascender a través del tiempo y las generaciones, sin embargo, desconocemos si la forma de realizarlos se ha mantenido intacta, o se ha visto alterada a fin de adaptarse al contexto. En ese sentido, la identidad étnica del aymara, probablemente se ha estado articulando en función de su afiliación religiosa y del contexto histórico que ha atravesado, ya que es partir de las facultades y limitaciones que ambos le han presentado al aymara que éste ha ido construyendo su identidad.

Si bien ya se han realizado investigaciones que van en la misma línea que ésta, aún no se han realizado situando a la ciudad de Arica como punto geográfico de partida, más bien, los estudios que se han levantado al respecto, se han enfocado en ciudades como Iquique, y más al sur al vinculando este tema con la comunidad mapuche. Por esa razón, me pareció pertinente investigar acerca de estos nuevos credos emergentes. Además mi pertenencia a la etnia aymara por un lado, y mi historia familiar vinculada a la religión por otro, fueron una de las razones por las cuales me interesó investigar acerca del tema. Conocer acerca de otras experiencias al respecto me permitió tener un panorama más amplio del fenómeno y me ayudó a comprender sus particularidades. Porque en definitiva, todo depende del punto de vista del objeto.

I. Formulación del problema

I.i. Antecedentes del Problema

La religión en América Latina ha sido objeto de interés en diversas ocasiones por centros de estudios que, con el objetivo de mostrar el desarrollo de la misma a través de los años, así, han intentado averiguar si los sujetos se adscriben a alguna religión, participan en algún culto religioso, o si tienen alguna creencia en algún personaje u objeto, para así entender el vínculo de la región para con la religión.

De esta manera, al retroceder unos cuantos años atrás, encontramos que para el 2010, según un estudio de Latinobarómetro, los católicos en América Latina alcanzaban el 69% de la población¹, un porcentaje que si lo comparamos a una escala mayor, advertimos que sólo llega al 15,9% de la población mundial², que nos señala la evidente diferencia en cuanto a la creencia en esa religión se refiere. De esto se puede inferir que, para ese año, la relación entre la iglesia católica y el territorio latinoamericano era cercana, mostrándose como una región creyente. No obstante, a lo largo de los años el panorama ha cambiado un poco. Según una encuesta realizada el 2017 por Latinobarómetro, la cantidad de católicos ha bajado, sobretodo en Chile, debido principalmente a los casos de abusos sexuales a menores que se han cometido al interior de la iglesia, los cuales han salido a la luz a lo largo de todo este tiempo y que en algunas ocasiones la iglesia católica no condenó o tuvo declaraciones poco acertadas, como las que emitió el papa Francisco en su venida a Chile el 2018³. Mientras que en el año 2010 la confianza en la iglesia era de un 61%, para el año 2017 descendió a un 36%⁴.

A partir de estas cifras, es congruente señalar que hace años la iglesia católica comenzó a vivir una crisis. Sumado a ello, a medida que el tiempo avanza, fueron surgiendo nuevos intereses en la sociedad, influenciados por el arribo de comunidades migrantes de otros países que han traído consigo parte de su cultura y creencias, lo

¹ Dato extraído del informe sobre el catolicismo “El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina – Latinobarómetro 1995-2017”

Fuente <http://www.latinobarometro.org>

² Fuente <https://www.pewforum.org/interactives/global-christianity/#/global,Catholic>

³ Fuente <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42733493>

⁴ <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2018/11/10/chile-es-el-pais-que-menos-confia-en-la-iglesia-segun-el-latinobarometro/>

que ha permitido el surgimiento de nuevos credos religiosos tales como el islamismo, hinduismo, judaísmo, y nuevas ramas del cristianismo, entre otras, que de alguna manera han relegado el rol hegemónico que tenía el iglesia católica en la región y el país; así de igual manera el ateísmo y agnosticismo ha ido en aumento, aunque no más que las otras opciones.

I.ii. Planteamiento del Problema

En consideración a lo anterior, la historia latinoamericana con una religiosidad estable, en cuanto ha perdurado hasta estos días, permitió que el cristianismo llegara a todos los rincones, manteniéndose incluso en aquellas comunidades indígenas que renegaban de ella, las cuales, a ojos de la doctrina eclesiástica debían ser “salvadas del pecado”, a través de la introducción del evangelio a la fuerza.

Los grupos nativos que se encontraban asentados antes de la llegada de los españoles, ya contaban con un sistema de creencias, manifestadas a través de la realización de diversos rituales, en los cuales, los indígenas se reunían para rendir culto a sus divinidades más importantes, así estas prácticas sociales ayudaba a que la comunidad se vinculara directamente con la naturaleza; una forma de pensar diferente a la iglesia católica. Esto significó para el cristianismo, como ya se ha señalado, querer erradicar esas creencias de los indígenas, sin embargo no fue sencillo. Por un lado, estaba la intención de la iglesia de imponerse sobre los credos de los indígenas, y por otro lado, estaba la resistencia de ellos a recibir este nuevo dogma. De ese modo, se vislumbraron ciertos tipos de reacciones de parte de los nativos:

“a)La actitud rebelde reivindicando las antiguas divinidades, b)La sumisión e integración a las cristiandad colonial, c)La resistencia activa al orden colonial con connotaciones mesiánicas y d)La sumisión parcial, aceptando al cristianismo, pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por la vía del sincretismo.” (Parker C. , 1996, pág. 27)

Dentro de las cuales, esta última es la que se consolidó a largo plazo. De alguna forma, tanto indígenas como la Iglesia Católica coexistieron durante el periodo de colonización, lo que no quiere decir que esto haya sido de forma pacífica, ya que aún cuando esta última opción fue la que más dio fruto, no significó que las “otras

respuestas” no se hayan suscitado, se trataría más bien que algunas de ellas tuvieron éxito en ciertos períodos y en otros no. En ese sentido, el sincretismo que se articuló, se formó a partir de ambas creencias, la cual tuvo mayor aceptación dentro de la comunidad nativa a medida que se fue vinculando con ella, lo que sucedió cuando el clérigo comenzó a dialogar con los indígenas, lo que a veces permitió la realización de sus rituales autóctonos, diferente era el caso cuando el sacerdote no era allegado a los nativos, pues claramente esto significaba que no podrían realizarlos (Acosta, 2014, pág. 44).

En esta nueva vinculación, los símbolos autóctonos se vieron reconfigurados con la introducción de la religión católica, se hicieron cambios en algunas costumbres de los indígenas, ya que *“el sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: [cuando] los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos”* (Parker C. , 1996, pág. 19). Por lo tanto, este fenómeno alcanzó su desarrollo en la medida que tanto indios como la iglesia católica respetaran los símbolos sagrados de cada posición. Esto continuó hasta la actualidad, donde comunidades indígenas y sus rituales cada vez más tienen mayor aceptación y valoración por parte de los lugares en que se encuentran inmersas (Parker C. , 2006, pág. 83).

Y es que esta relación entre comunidades y religión católica ha cobrado mayor importancia no sólo por el hecho que se observa una adaptación de creencias, sino porque la institución religiosa ha sido parte del proceso de conformación de identidades de los pueblos nativos, además de estar presente cuando ellos se han manifestado en varias ocasiones para exigir ciertas demandas al Estado (Parker C. , 2006, pág. 84). Esto se debe a que la realidad latinoamericana, sobre todo en algunos gobiernos de la región, no han mostrado un reconocimiento hacia los pueblos originarios existentes, lo que ha tenido por consecuencia, la marginación de éstos materializada en un escaso pronunciamiento en cuanto a políticas que les otorguen derechos de preexistencia en los territorios, que ha desencadenado una serie de manifestaciones para revertir esta situación, levantando de esa manera, guerras civiles contra las fuerzas del estado que no llegan a soluciones concretas, y que más bien cobran las vidas de los indígenas.

Ante estas situaciones que tienen relación principalmente con derechos humanos y de pueblos originarios, decisiones políticas y otorgamiento de territorios, la principal intermediaria ha sido la religión, sobre todo la católica, ya que al escuchar las

demandas de los pueblos, a través de un mensaje pacificador, ha asumido el rol de protector hacia estas comunidades que estaban alejadas del alero del Estado. En relación aquello es que la relación entre la religión y los pueblos originarios se ha fortalecido, manifestándose a través del sincretismo entre lo originario y lo religioso, la cual, ha producido una re significación de los símbolos tanto eclesiásticos como indígenas, como una respuesta estratégica de ellos para que sus comunidades no desaparecieran (Parker C. , 1996, pág. 36), es decir, que la adaptación a esta doctrina se presentó como una de las pocas maneras de sobrevivir.

Sin embargo, tal como se señalaba anteriormente, otras religiones han emergido y se han posicionado en América latina, influenciando e impactando a los pueblos originarios que habitan el territorio, siendo la religión evangélica la que este último tiempo ha incrementado el número de fieles, ocupando el segundo puesto como una de las principales religiones de los indígenas después del catolicismo.

De acuerdo a esto, el desarrollo del pentecostalismo en América latina, data de los años 1910 y 1940, años en los que se producen los primeros avivamientos pentecostales ligados principalmente a las clases populares y a las sectas, quienes a través del entusiasta proselitismo caracterizado por ser carismático iban sumando más fieles, así, varios países de la región se observa que el pentecostalismo queda fuertemente arraigado en comunidades marginales y de fuerte composición indígena (Parker C. , 1996, págs. 252-253)

Como ejemplo tenemos el caso de Bolivia, relatado por Rivière, la cual señala que este, es un país con una gran población indígena segregada por la religión que profesa, donde la religión católica y evangélica han alcanzado gran preponderancia. Aquella a la cual mayoritariamente se han adherido los indígenas es la evangélica, esto porque la religión católica no ha sido adecuada para su estilo de vida. Ya que de acuerdo a su cosmovisión, estos pueblos originarios tenían un sistema de organización al interior de sus comunidades, la cual estaba relacionada con el catolicismo, e involucraba una serie de responsabilidades de parte de los habitantes para con la religión, que debían respetar y cumplir para el funcionamiento orgánico del pueblo, mas esto muchas veces requería de una inversión monetaria que no todos disponían en igual medida, es así que a partir de esto, manifestaron sentir vacíos relacionados al sentimiento de desprestigio que les causaba su condición de pobreza, pues en consecuencia esto los imposibilitaba acceder a cargos en la administración de su comunidad. De esta manera, al no sentirse respaldados por la religión católica, optaban por abandonarla,

abriendo la puerta a una nueva creencia que parecía acogerlos a todos por igual sin importar su poder adquisitivo (Rivière, 2005).

En el contexto local, se observa el caso de las comunidades aymaras principalmente del norte del país, las cuales se han convertido hacia la religión evangélica desde mediados del siglo pasado. Según datos estadísticos correspondientes al Instituto Nacional de Estadísticas (INE), el año 1992 la adscripción a la religión evangélica en la comuna de Colchane, ubicada en la provincia del Tamarugal, región de Tarapacá, alcanzaba el 59,91% y luego en el año 2002, esta cifra desciende al 38% (Guerrero, 2005, pág. 358) no porque necesariamente haya aumentado los adeptos a la religión católica, sino más bien se debe a que la religión protestante había aumentado en términos de cantidad y variedad, dando paso a la fundación de nuevas ramas de una misma iglesia o credo religioso -entendiendo que no todos poseen propiamente tal “una iglesia”. Por tanto, la cifra que en un momento se encontraba condensada en un tipo de credo religioso, ahora estaba repartida entre otros cultos existentes.

En esta investigación nos centraremos en la comuna de Arica, perteneciente a la región de Arica y Parinacota, porque concentra una gran población de origen aymara, 1.209 aymaras en el año 2009 según la CASEN⁵, producto también del flujo migratorio desde el altiplano y los valles, por un lado, y desde otros países como Perú y Bolivia por otro lado desde el siglo XX, que han permitido a lo largo del tiempo, situar a la ciudad como un punto de encuentro de estos sujetos migrantes. Sin duda esto representa una ventaja para la ciudad porque se ha visto influenciada por estas dinámicas migratorias.

Para contextualizarnos un poco más, los aymara son una etnia que está repartida entre Bolivia y Chile, y en menor grado en Perú, donde primordialmente residen los quechuas, pero que independiente de esta separación geográfica ambos -aymaras y quechuas, comparten una cosmovisión que está muy ligada a la naturaleza, en una relación de superioridad y respeto, pues este es el entorno donde viven sus principales divinidades, aunque con variaciones en el lenguaje de acuerdo a su ascendencia aymara o quechua, éstas son las más importantes en lengua aymara: la *pachamama* (madre tierra), *el tata inti* (padre sol) y *los achachilas* (cerros tutelares), entre otras, en una cercana relación con todo lo que les rodea. Por esa razón, los rituales enmarcados en festividades, representan una práctica relevante para ellos, porque son los momentos en los cuales agradecen a la naturaleza por lo que les ha brindado, así

⁵ Fuente <http://reportescomunales.bcn.cl/2012/index.php/Putre/Poblaci%C3%B3n>

vemos que “*las fiestas marcan el tránsito de una temporada a otra a través del culto a sus deidades y antepasados y se orientan a celebrar la fertilidad como deseo de bienestar y abundancia, a la muerte-vida en un permanente ciclo de devenir*” (Gavilán & Carrasco, 2009, pág. 104). Estas celebraciones efectuadas en determinadas fechas se fijan de acuerdo al calendario agrícola y ganadero, así como también se realizan para celebrar sucesos importantes en la vida de los aymara.

Entre éstas, destaca la época de carnavales y floreo en febrero; *Machaq Mara* o año nuevo indígena en junio; la celebración a la *pachamama* en agosto, una de las épocas más importantes; la *wilancha*, que aunque no es una festividad propiamente tal, sino más bien un ritual, es realizado en diferentes fechas para ofrendar a la tierra; el día de todos los muertos; el *pachallampe* o la fiesta de la siembra de la papa en noviembre celebrada en algunos pueblos de la región; entre otras festividades que cuentan con un momento de rito. Hay que señalar además, que estas celebraciones están marcadas por el uso de alcohol para efectos del ritual como también para la celebración de la misma, el consumo de hojas de coca, junto a la realización de sacrificios animales para el éxito del mismo.

Si bien las religiones pentecostales y protestantes habían llegado incluso a las capas más altas de la región en el altiplano, en el cual estaban asentados los aymara en su mayoría, es la ciudad donde finalmente se observa esta pluralidad de credos religiosos, donde se evidencia a lo largo y ancho de este núcleo urbano una gran cantidad de templos de oración. Presentando a la ciudad como una tierra de oportunidades para el desarrollo de estos “nuevos” cultos religiosos.

Sin embargo, estas prácticas rituales que mantenían los aymaras en la región, no eran compatibles con el nuevo estilo de vida que querían adoptar aquellos que estaban convertidos al pentecostalismo, debido a que éstas respondían a creencias distintas, lo cual significó para ellos se restarse de participar en estas festividades.

Ante esto, se hace necesario investigar y ahondar la relación entre estos nuevos cultos religiosos, y comunidad aymara. Así, revisaremos esta tríada conformada por la religión, la ritualidad e identidad, ya que es a partir de las dos primeras que se articularía la identidad étnica. A partir de la idea de que toda colectividad tiene ciertas creencias sobre un ente divino, personaje u objeto que remitirían a la cosmovisión del grupo, la ejecución de diversos rituales:

“no puede servir más que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de las memorias, es decir, en suma para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por él, el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de si mismo y de su unidad” (Durkheim, 1982, pág. 385),

es decir que, desde el momento que el colectivo tiene una historia en común que comparten todos sus integrantes, los rituales emergen con el objetivo de mantener vivo este recuerdo a través de la celebración de sus tradiciones, lo que ayudará al sujeto no sólo a identificarse como tal sino que a vincularse con el grupo y su entorno, por lo que la regularidad de estas practicas sociales, en el marco de su religiosidad, ayudará a mantener unida a la comunidad, y le permitirá identificarse como grupo humano, en este caso ético, para presentarse así ante el mundo.

De esta forma, analizaremos la influencia de estos nuevos credos emergentes en la ritualidad de la comunidad indígena, en la que buscaremos comprender las principales motivaciones por los cuales, los aymara participan en estos cultos religiosos, así como también descubrir si a partir de esta relación es posible que los rituales aymara se articulen a favor de la religión para su realización, pues se conoce que a raíz de este vinculo, la dinámicas de participación de ellos en sus rituales se configuró en función del culto religioso al cual se estaba adscrito, por lo tanto no sabemos si a la luz de los nuevos tiempos estas formas han perdurado, o se han visto modificadas para alcanzar a más feligreses de acuerdo a su identidad. Por otro lado, analizaremos la forma en que los rituales aymara han perdurado hasta la actualidad, comprendiendo las motivaciones para seguir conservando estos rituales y de ese modo construir su identidad étnica .

II. Pregunta de Investigación

¿Cómo la emergencia de los credos religiosos ha influenciado a los aymaras respecto a su ritualidad e identidad étnica, en la ciudad de Arica?

III. Objetivo General

Analizar la influencia de los emergentes credos religiosos en los aymara en relación a su ritualidad e identidad étnica, en la ciudad de Arica

III.i. Objetivos Específicos

- Comprender las motivaciones de los aymaras para participar de alguna institución religiosa
- Analizar las posibles resignificaciones a la ritualidad que le pueden atribuir los aymara con afiliación religiosa
- Comprender las motivaciones de los aymaras para realizar sus rituales

IV. Relevancias

IV.i. Relevancia Práctica

Esta investigación presentará una relevancia práctica, al servir como referencia para otros estudios con características similares, enmarcadas en el campo de la sociología de las religiones y de la sociología cultural, ya que las investigaciones que existen al respecto, específicamente en torno a la comunidad aymara, han abordado esta relación entre grupo étnico y credo religioso, desde la perspectiva de un culto religioso, a diferencia de este estudio que integra, en una muestra pequeña, más credos religiosos a fin de dar cuenta de las congruencias y divergencias entre ellos, y también en su interacción con los aymaras. De esa forma, a partir de esta investigación se espera que se generen nuevas discusiones e inquietudes, de los resultados obtenidos.

Así como también se presenta como un material de consulta para los aymaras, para que vean en ella como se ha configurado la identidad étnica en relación con los rituales aymaras y también en interacción con estos cultos religiosos.

V. Marco Teórico

V.i. Perspectiva teórica del estudio

V.i.ii. Religión

Tal como adelantamos en la parte introductoria de la investigación, así como en la problematización, uno de los ejes principales de esta tesis es la religión. Para poder realizar los respectivos análisis posteriormente, es necesario saber a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos del concepto.

La religión es un fenómeno que ha sido estudiado no sólo en la sociología, sino que también en otras disciplinas del área humanista, como la psicología, antropología, filosofía, historia, entre otras, que desde su perspectiva han trabajado con este concepto desarrollando diferentes corrientes para explicarlo.

Pero, a qué se debe que hasta el día de hoy aún se siga investigando sobre ella, cuando en paralelo aparecen estudios que develan la poca confianza de la gente hacia las iglesias. Hay dos respuestas para ello, la primera, es que aun cuando existen personas no religiosas que quieren despojarse de todo rastro de ellas, lo cierto es que muchas instituciones que conocemos actualmente, así como otras actividades, son herederas de la religión (Durkheim, 1982, pág. 232) (Eliade, 1981, pág. 125); y segundo, porque aún si comparamos entre personas que adhieren a alguna religión y personas que no, el resultado es que la mayoría aún sigue participando de ella, ya que si bien en muchas culturas la religión ha sido relegada a un espacio más privado en cuanto ya no se ha vinculado al Estado, en otros lugares, la religión sigue siendo parte de un cultura, por lo tanto es un eje importante para ella.

En relación a lo primero que señalamos, sobre la herencia de la religión en la vida cotidiana y las instituciones -que quizás a simple vista no se advierta, podemos encontrar desde el enfoque histórico algunos indicios de ella. Así, desde la Historia, a través de la recopilación de diferentes tipos de documentación, especialmente escrita, mostraron cómo se fue desarrollando la religión a lo largo de todas etapas históricas de la humanidad, pues hay que señalar, que la religión ha estado presente desde sus orígenes. Si bien, en aquellas comunidades más prístinas no la definían explícitamente como tal, las representaciones y las prácticas asociadas a ellas daban cuenta que se estaba hablando acerca de la religión (Durkheim, 1982, pág. 14).

Desde la evolución del ser humano, en la época que hombres y mujeres comenzaban a radicarse en ciertos lugares para hacer vida en comunidad, con la capacidad de comunicarse y de reflexionar, se dieron cuenta que, a raíz que su población iba aumentando por la vida sedentaria que estaban adoptando, era necesario que hubiera una organización al interior del grupo para que todos pudieran convivir. De esa forma, comenzaron a buscar un sentido a su existencia que los ayudara en esta tarea, ahí nace el homo religiosus, que no se trata de un evolución física del ser humano, sino más bien de un estado mental y sensorial, un estado de ser, en la cual, a partir de su cosmogonía encuentra su razón de ser y comienza a vivir de acuerdo a ella vinculándose con el mundo.

“Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende el mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un orden sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad.” (Eliade, 1981, pág. 124)

Aquí Eliade lo primero que nos señala es, que la religión y el homo religiosus, no es un estado que sólo haya existido sólo cuando se desarrollaron estas primeras comunidades primitivas, se trata de algo que se inició en esa época pero que ha trascendido a todas las culturas, ya que la religión no es ajena a la realidad, es parte de ella; por ello, lo segundo que agrega Eliade, es que la sacralidad es un elemento importante de ella, puesto que a partir de ese orden sagrado es que el homo religiosus puede participar de la vida religiosa, es la existencia de lo sagrado lo que permite que el sujeto perciba como real su cosmogonía. Pero en relación a esto último, más adelante ampliaremos al respecto.

Respecto a una mirada antropológica, de acuerdo a sus investigaciones en las diferentes culturas, principalmente las más antiguas, se comienza a esbozar qué se podría decir acerca de la religión, de acuerdo al tipo de tribu. En la cual,

“podemos encontrar, entre los pueblos más primitivos y entre los más bajos salvajes, una creencia en una fuerza supernatural e impersonal que mueve todas aquellas operaciones que son pertinentes para el salvaje y son causa de todos aquellos sucesos verdaderamente importantes que acaecen en la esfera de lo sacro.” (Malinowski, 1948, pág. 4)

De ese modo, Malinowski señala que estos grupos humanos perciben una fuerza que está fuera de la naturaleza, que es superior a ella, y que explicaría el sentido de la vida, lo que correspondería a dioses, antepasados, y espíritus. De eso se trata, cuando anteriormente se señala que, el hombre religioso, es tal, en la medida que reflexiona a partir de lo que perciben sus sentidos por un lado, y también manifestaciones que advierte cuando entra en un estado onírico. Tyler advierte esto en sus trabajos, cuando identificaba que habían tribus que tenían un carácter animista (Malinowski, 1948, pág. 3), ya que realizaban todos sus rituales en función de lo que estas fuerzas sobrenaturales señalaban, porque estas eran las creadoras de su mundo y lo hacían real. Sin embargo, aclara Durkheim, cuando nos referimos a la religión, no se le puede atribuir que ella sólo cree en la existencia de seres especiales, ya que sino el budismo, por ejemplo, quedaría ajeno al concepto de ella (Durkheim, 1982, págs. 35-36). Lo cierto es, que así como Tylor explicó que el animismo es un principio importante para algunas tribus, advirtió al mismo tiempo, que esta podría ser una visión reducida del concepto de religión (Durkheim, 1982, pág. 35).

De acuerdo a esto, se observó que no sólo el animismo era un punto de referencia como religión presente en las tribus primitivas, sino que también, al ampliar el marco de observación, se identificó que en otras comunidades primitivas existía el totemismo. Señalado como la evolución del animismo, esta religión se desarrolló en tribus que estaban separadas en clanes, en los cuales, cada uno de ellos disponía de un objeto que se le otorgaba un carácter sagrado,

“ya que ni el hombre ni la naturaleza tienen, por sí mismo, carácter sagrado, lo obtienen de otra fuente. fuera del individuo humano y del mundo físico debe haber, pues alguna otra realidad en relación a la cual esta especie de delirio que es, en un sentido, toda religión, tome una significación y un valor objetivo” (Durkheim, 1982, pág. 94), al que se le denomina tótem.

En ese mismo sentido, unidos por este objeto, al interior del clan no había lazos de sangre que vinculara a unos con otros, sino más bien de parentesco que se articulaban alrededor de este tótem, por lo cual, independiente, de la no consanguinidad, el clan se consideraba como una familia (Durkheim, 1982, pág. 108). Pero, a pesar que cada clan cuenta con un tótem que los identifica, todos ellos son parte de una sola tribu, que aunque con ciertas diferencias al mismo tiempo tienen sus similitudes, a lo que Durkheim agrega, que cada clan representaría una capilla de varias, que convergerían finalmente en una sola gran unidad, que sería la tribu también identificada como iglesia (Durkheim, 1982, pág. 281). Detrás de esto, se podría interpretar que el autor, hace una analogía a la forma en cómo se han organizado las religiones más occidentales, ya que del totemismo, señala McLennan, se habrían *“derivado una multitud de creencias y de practicas que se encuentran en sistemas religioso mucho mas avanzados”* (Durkheim, 1982, pág. 94), a la vez que también se ha presentado como referencia al sistema organizacional que ha configurado la sociedad.

Respecto a esto, Durkheim, a través de la interpretación de diversas investigaciones en torno a la religión en las comunidades primitivas, como ya se ha ido mostrando, fue destacando aspectos importantes de cada experiencia para entender de qué se trataría la religión, a partir de su interacción con los grupos humanos, a saber, *“ya que todas las religiones son comparables, ya que son todas especies de un mismo genero, hay necesariamente elementos esenciales que le son comunes”* (Durkheim, 1982, pág. 10). Por lo cual, tanto Lenski como Houtart convergen acerca del significado de religión, precisando que ella es, *“un sistema compartido de creencias y prácticas asociadas, que se articulan en torno a la naturaleza de las fuerzas que configuran el destino de los seres humanos”* (Lenski, 1967), debido a lo cual, tenían asociadas a ellas, sistemas de ética y de organización, que obedecían a la interpretación de la realidad que obtenía el hombre de su mundo (Houtart, 1998, pág. 36).

En la misma línea, Clifford indica que la religión es:

“1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Clifford, 2003, pág. 89)

De acuerdo a esto, y en referencia a lo que ha ido enunciado Durkheim, podríamos determinar que, la religión posee una serie de características para que sea considerada como tal.

En primera instancia, la base de toda religión es su sistema de creencias, que puede tener cualquier origen, es decir, su fuente de inspiración puede devenir de la fe hacia dioses, espíritus, seres especiales, u objetos, que revestidos de sacralidad, estos símbolos, a los que aduce Clifford, representaran el pilar de esta concepción de mundo que se hacen los sujetos; a su vez, para comunicarse con aquello que el grupo considera es sagrado, es necesario que de forma regular realicen una serie de prácticas sociales, es decir, rituales, en los que se deberá cumplir una serie protocolos, para cual es necesario, que el colectivo se organice en torno a ello para establecer, de acuerdo a lo que ellos observen y reflexionen, cuando es necesario realizarlo, de esa forma, al asegurar su continuidad ayudará, a que los integrantes en su estado de efervescencia perciban como real la experiencia del rito y se conecten con su entorno y comunidad.

En función de esto, es corrector subrayar que, la religión siempre actúa sobre una comunidad, ya que *“aun cuando [ella] parezca residir totalmente en el fuero íntimo del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra la fuente viva en la que se alimenta”* (Durkheim, 1982, pág. 436). Ahora, esto no quiere decir que los sujetos no puedan desarrollar su propias creencias, o que ellas tengan menos validez, más bien se advierte, que cuando la religión se manifiesta en un grupo es cuando más se reafirma, no sólo ella sino que el grupo social donde está inserta, ya que esta organización que implica la designación de ciertos roles para cumplir con lo establecido por ellos en los rituales, es lo que ayudaría a reforzar las motivaciones de los sujetos para ser participe de ella.

Así hemos visto, que a lo largo de toda la discusión en torno al concepto de religión, los investigadores en su intención por comprenderla y explicarla, desde diferentes perspectivas, la definieron en relación a cada caso estudiado, lo cual no significó una tarea fácil para estos investigadores. Porque hay que indicar que, *“la vida religiosa de la humanidad, por efectuarse en la historia, tiene fatalmente condicionadas sus expresiones por los múltiples momentos históricos y estilos culturales”* (Eliade, 1981, pág. 40), pues, la religión *“lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen; refleja todos sus aspectos, hasta los mas vulgares y los mas repugnantes”* (Durkheim, 1982, pág. 432), ya que, si bien las representaciones que se

hace algún culto religioso no suelen reformarse, debido a que responden a una sistema de creencias y rituales que se han efectuado por años, éstas, sin embargo, podrían verse afectadas por lo que la sociedad evalúe adecuado creer, ya que si no se adaptan a ellas corren el riesgo de ser desprestigiadas de alguna manera, como ha sucedido, de cierta forma, con la iglesia católica, a raíz de las denuncias en su contra por los actos cometidos de parte de los religiosos de su institución. A pesar de esto, es más fácil identificar una adaptación, o un sincretismo si se le quiere llamar, desde las culturas primitivas hacia las más modernas, que al revés. Pero lo que si está claro, es que la religión está presente en todas las esferas de la sociedad.

V.i.ii. Lo sagrado, lo profano y los símbolos

Una vez discutido el concepto de religión es necesario hablar de éste, para conocer cómo se va a expresar en las comunidades. Como bien hemos señalado anteriormente, es a través de las prácticas rituales que se va a consolidar la religión, ya que representa un modo de acción que, aparte de cumplir con ciertas indicaciones para su correcto desarrollo, es lo que mantiene unido al grupo humano, pero en lugar de seguir profundizando sobre el significado de éstas, se hace necesario discutir antes, acerca de lo que una comunidad considera es sagrado para ellos, y cómo conforme a ello, se despliegan una serie de rituales que legitiman este valor sagrado.

Ahora bien, desde la perspectiva de algunos autores, remitirle a la religión sólo este carácter, podría implicar que el concepto se reduzca a un esencialismo- que si bien es importante, porque toda religión tiene algo de sagrado, ya que de no tenerlo quizás perdería su razón de ser, esto no es lo único que la define. Hay más elementos que considerar en ella, para que de esa forma se incluyan toda clase de credos religiosos.

Primero que todo, es preciso mencionar, que en toda creencia religiosa existe un orden de cosas que estarán supeditadas a lo que se determine como sagrado y profano, en la cual, lo primero tendrá mayor relevancia para la comunidad. De acuerdo a esto, Durkheim comenta que, lo sagrado es aquello que suscita en los sujetos, sentimientos de respeto (Durkheim, 1982, pág. 271), y al mismo tiempo temor, lo cual, lo(s) posiciona en un lugar hegemónico de su cosmovisión. En ese sentido,

“no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada” (Durkheim, 1982, pág. 41).

Esta sacralidad conferida por el líder de la comunidad, no será por una decisión arbitraria, sino más bien por la energía que emana *lo sagrado*, a lo cual Eliade, le llama hierofanía (Eliade, 1981, pág. 15). Sobre eso, Caillois agrega, *“no existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable”* (Caillois, 1984, pág. 13), pero este prestigio que goza lo sagrado, a su vez denota otra cosa, y es la certeza que también existen acciones, espacios u objetos de carácter profano, que pese a ser comunes y utilitarios en el espacio cotidiano de la comunidad, en el momento en que se ingresa al tiempo sagrado, que puede significar el ingreso a un lugar físico, entrar en contacto con un objeto, o participar de un rito, no habrá en ese momento lugar para la manifestación de lo profano.

Por ese motivo, al interior de cada religión se configuran una serie de interdicciones que responden a lo que se considera sagrado, que por tanto, deben ser respetadas por todos. De tal modo que de no ser así, se puede advertir que

“un acto es tabú cuando no puede realizarse sin comprometer ese orden universal, que es a la vez el de la naturaleza y el de la sociedad. Cada transgresión trastorna ese orden por completo: la tierra corre el peligro de no producir más cosechas, el ganado de quedar estéril, los astros de interrumpir su curso, la muerte y la enfermedad de asolar el país” (Caillois, 1984, pág. 18).

Ahora bien, estos peligros que surgen cuando se transgrede lo sagrado, no hace más que levantar, en la comunidad, una sensación de miedo e incertidumbre hacia el caos, que al mismo tiempo, es lo que permite que los rituales se preserven en el tiempo, porque es en ese momento, donde el sujeto comprende que sus actos, al inscribirse en este lado profano, tendrán consecuencias que no sólo pueden afectarlo a él, sino que también a todo su entorno. Dentro de ese espectro, lo sagrado se legitima y adquiere mayor relevancia durante los rituales.

Lo que podemos ilustrar con esto, es que esta dualidad entre lo sagrado y lo profano siempre estará en pugna, pero a pesar de ello, siempre habrá un espacio abierto para que se pueda transitar de un espacio a otro (Durkheim, 1982, pág. 43), sobre todo al espacio sagrado, ya que la energía que posee lo sagrado tiene la capacidad de ser contagiosa, de tal modo que, aún cuando una comunidad tiene una pluralidad de símbolos sagrados, esto no la limita para que pueda seguir creando más aún, lo que demuestra la capacidad que algo que era considerado profano, pueda adquirir un carácter sagrado; de ahí radica el hecho que no exista un solo culto, o adoración si se le quiere llamar, a un sólo ente u objeto. Con todo, siempre habrá uno que destaque sobre los demás.

A su vez, esta oposición entre lo sagrado y lo profano,, que en ocasiones lo señalan como esta suerte de lucha entre el bien y el mal, representan una relación de dependencia mutua, ya que una no se puede explicar sin la otra, menos existir si la una sin la otra. Y es esta misma dualidad la que se expresa en la comunidad aymara, sin embargo, a diferencia de lo señalado anteriormente, esta suerte de dualismo que está presente en varios aspectos cotidianos de los aymara, no se juzga como algo positivo/negativo, más bien apela a la idea de complementariedad, pero eso lo veremos más adelante.

Es entonces que podemos señalar, que tanto lo sagrado como lo profano son importantes para la religión, ya que en este espacio, es donde los rituales y los símbolos se sitúan, y vinculan a los individuos con el mundo sagrado religioso.

“Según las tradiciones de una tribu arunta, los achilpa, el ser divino Numbakula hizo el poste sagrado (kauwa-auwa) y, después de haberlo untado de sangre, trepó por él y desapareció en el Cielo. Este poste representa un eje cósmico, pues entorno suyo donde el territorio se hace habitable, se transforma en <<mundo>>. De ahí el considerable papel ritual del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los achilpa lo transportan con ellos y eligen la dirección a seguir según su inclinación. Esto les permite desplazarse continuamente sin dejar de <<estar>> en su <<mundo>>. “ (Eliade, 1981, pág. 22)

Ahí donde el símbolo se posicione, es donde se hará habitable el espacio físico para la comunidad, y donde al mismo tiempo se desarrollará la vida social.

Y esos espacios efectivamente resultaron así. Un ejemplo concreto es la religión católica, en la cual, a partir del lugar donde se instalaron sus templos, los pueblos comenzaron a expandirse hacia los alrededores, ya que estos espacios sagrados representaban un punto de referencia; para complementar la idea, Eliade agrega que *“la erección de la Cruz consagraba la comarca, equivalía, en cierto modo, a un <<nuevo nacimiento>>: por Cristo, <<las cosas viejas han pasado; he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas>> (II corintios, 17)”* (Eliade, 1981, pág. 21), lo que de hecho se evidenció cuando al fundar nuevas ciudades, el templo católico era una de las primeras instituciones que se establecía.

Sin embargo, antes de la llegada de la religión católica al continente americano, como se enunció al comienzo, ya existían comunidades indígenas en el mismo lugar donde la institución católica se asentó, que por cierto, ya se había establecido, anteriormente, como el lugar donde se levantarían los altares para sus deidades, esto significó para los indígenas que muchas de sus celebraciones fueran reemplazadas por festividades católicas (Parker C. , 1996, págs. 33-34). Pese a esto, algunas comunidades indígenas aún cuando fueron desplazadas de sus lugares de culto, ello no fue limitante para que no los continuaran realizando, más bien, gracias a esta actitud, algunas de sus costumbres y símbolos hoy en día aun se mantienen. Y esa conservación se debió únicamente porque los símbolos fueron verdaderas fuentes de información, que fueron transferidos de generación en generación. Así, se considera que los símbolos *“tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”* (Clifford, 2003, pág. 89), de ahí la importancia por mantenerlos vivos.

De tal modo, podemos señalar que lo sagrado es un aspecto importante de la religión, que nace en un colectivo a partir de su cosmovisión, en la cual,

“lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinados tiempos (el domingo, el día de Pascua, el de Navidad, etc.).” (Caillois, 1984, pág. 18).

En ese sentido, cualquier objeto, ente u espacio, podrá ser considerado sagrado en tanto inspire respeto en la comunidad, y a su vez, mientras más antiguo es un objeto,

más respeto y valoración gozará (Durkheim, 1982, pág. 288), sobre todo porque estos símbolos sagrados representan toda la historia del grupo humano, por lo tanto, considerados como fuentes de información, no es extraño que los grupos primitivos decidieran llevarlos consigo cada vez se trasladaban de un lugar a otro, porque en conclusión es la cultura lo que está inserto en ellos, desde ahí su valoración.

V.i.iii. Los rituales

“En la medida en que el sujeto aprende este mundo, la religión deja de ser solamente un objeto exterior y se transforma en un elemento más de su mundo interior, se instala como parte de la conciencia del sujeto, erigiéndose para él en una pauta fundamental que orienta su acción” (Beltrán, 2007, pág. 83)

Como ya se ha ido mencionado, los rituales son práctica sociales, que contienen *“sistemas de codificación de información, donde habitualmente se reproduce el orden cosmovisionario, se socializan los valores sagrados y se modela la conducta de los integrantes del grupo”* (Moulian, 2007, pág. 273). En relación a eso, a través de algunos estudios, se descubrió que “los primeros ritos habrían sido ritos mortuorios: los primeros sacrificios habrían sido ofrendas alimentarias destinadas a satisfacer las necesidades de los difuntos; los primeros altares habrían sido tumbas” (Durkheim, 1982, pág. 57), lo cual nos indica, que quienes realizaron esto, tenían una concepción que existía vida tras la muerte, creencia que en las religiones más actuales es posible observar. Como hallazgo, esto resultó ser el primer punto de referencia para los estudios de las religiones, ya que en la búsqueda de sus orígenes descubrieron que, fueron los neandertales quienes fueron los primeros en iniciar esta serie de prácticas, que nos indica que el homo religiosus tiene una larga data.

En ese sentido, en la obra del antropólogo Víctor Turner *El proceso ritual*, se relatan rituales del pueblo Ndembu (África Central) y se explica cómo se desarrolla todo este proceso: el contexto en el cual se realiza; quienes participan; y los elementos importantes del ritual. Al respecto, Godfrey y Mónica Wilson, quienes también han estudiado los rituales, pero de otro pueblo africano, señalan que, éstos son procesos en los cuales se destacan los valores y sentimientos más profundos del ser humano, que a la vez son compartidos por el grupo que se inscribe en estos rituales, lo que ayuda a construir la esencia de la comunidad (Turner, 1988, pág. 18), en la cual, a través de éstos, se permite la existencia de la sociedad, así como también se presenta

como una reproducción del orden mismo de ella (Vallverdú, 2008, pág. 76).

Para Turner, el ritual representa *“una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”* (Turner, 1980, pág. 21), que según Durkheim, le brinda a los sujetos más confianza para enfrentar el mundo (Durkheim, 1982, pág. 201). Melgar por su parte, a partir del estudio de toda la obra de Turner, agrega que en todo proceso ritual uno de los elementos importantes es la simbología que se le confiere a los elementos que son parte de un ritual, ya que ello esconde las motivaciones del mismo (Melgar Bao, 2001, pág. 18).

De acuerdo a Moulián, el ritual *“se ejecuta siempre en situaciones sociales concretas por sujetos con identidades y necesidades definidas, a las que contribuye a transformar o a confirmar y se expresan en su textura”* (Moulian, 2007, pág. 287). Cuando se refiere a las comunidades primitivas, generalmente los rituales se realizan de acuerdo a un calendario agrícola que se establecen a partir de la observación que hacen de los fenómenos naturales, algunos con determinadas con anticipación, otras suscitadas por la emergencia que les indica la naturaleza; por otro lado, también se realizan rituales cuando se conmemora un episodio importante en la vida de los sujetos, lo que Eliade llama ritos de tránsito, tales como el nacimiento, matrimonio y la muerte (Eliade, 1981, pág. 112), los cuales, están presentes en la actualidad.

En relación al tipo de culto que se realice, entendiendo que éste contiene al ritual, es preciso señalar que, *“una y la misma ceremonia sirve pues, según las circunstancias para dos funciones distintas”* (Durkheim, 1982, pág. 393), de la cual se articularán una serie de acciones para que ésta tenga efectividad. Y cuando me refiero a la efectividad, no quiere decir que éste sea el fin último del ritual, que aunque en cierto grado lo es, este no es el único, ya que, finalmente, *“la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que ellas persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias, en la manera en que afectan nuestro nivel mental”* (Durkheim, 1982, pág. 371).

Ahí es cuando tiene sentido lo que comenta Turner, al reflexionar que el ritual realizado, ha cumplido su misión cuando se transforma de una acción *obligada a algo deseable*. Esto se explica porque, si bien en un comienzo cuando se comenzaron a realizar los primeros cultos, para algunos sujetos entender el significado de la ejecución debe haber sido complicado, lo que representaría, para ellos, una participación obligada, debido que en esencia los ritos se tratan de eso, de normas que

obedecer (Durkheim, 1982, pág. 44), pero luego de asistir periódicamente, junto a:

“la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos — música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales” (Turner, 1980, pág. 33).

Finalmente provocó que los sujetos desearan participar en estas ceremonias. Y es que ellos también entendieron, que esta sensación que les suscitan los rituales, no es una situación en la que puedan estar de forma permanente, porque después de cierto tiempo, deberán volver al mundo profano y continuar con su vida, para después volver a experimentar esa efervescencia que representa una ceremonia (Durkheim, 1982, pág. 359). Además, en la medida que se comienzan repetir los rituales, estas acciones a largo plazo, comienzan a transformarse en costumbres, lo cual es muy natural, ya que es a través de la reproducción de estas practicas que mantienen vivo lo que sus antepasados fundaron como cultura (Durkheim, 1982, pág. 387), porque en el ritual, *“toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, al <comienzo>”* (Eliade, 1981, pág. 43).

Como ya hemos señalado, los rituales, a su vez que cumplen ciertos requerimientos religiosos, también ordenan y estabilizan la sociedad. Desde pautas de comportamiento, que irán de acuerdo a la ética que cada religión determine, se entrañarán un serie de significados, que responderá a una forma de interacción social (Clifford, 2003, pág. 150), que no viene más que a reafirmar el *ethos* del grupo. Entendiendo que, *“el ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja”* (Clifford, 2003, pág. 118). De tal modo, mientras que los rituales sean representaciones de cómo se interpreta la realidad, la cual será transmitida por medio de su praxis, al ser de carácter reiterativo, podrán ser memorizadas y socializadas a través del tiempo, educando así, a sus participantes al respecto (Houtart, 1998, pág. 34).

A partir de lo expuesto, es que podemos definir que las principales características del ritual: un modo de acción manifiesto de la religión, que se realiza regularmente, lo que proporciona una sensación de orden y seguridad, a partir de su pauta de

comportamiento, que modelará la conducta de los participantes, donde reunidos en un lugar que sea considerado sagrado para ellos, y precedidos por una autoridad competente, celebrarán un acontecimiento importante para la comunidad, que suscitará en ellos estados mentales y emocionales que lo motivarán a seguir participando del rito, lo cual significará que sea necesario realizarlos periódicamente, establecimiento de esa forma una tradición, donde se albergaran una serie de símbolos sagrados importantes para la comunidad, que dotados de significados le darán sentido al ritual, y podrán ser transmitidos a través del tiempo.

V.i.iv. La socialización

La sociedad es al individuo, lo que el individuo es a la sociedad. Ambos no pueden existir sin el otro. Sin embargo, para que un sujeto sea parte del mundo social es necesario cumplir ciertos requerimientos para insertarse en él.

Autores como Berger y Luckmann, plantean en sus obras que, para que un individuo se haga parte del mundo social que habita, es necesario que éste siga ciertas normas, valores y costumbres que están legitimados socialmente por los grupos e instituciones que permiten lo que se entiende por sociedad. Y para que el sujeto comprenda y aprenda acerca de estas normas, es necesario que sea a través del proceso de socialización. Concepto que estos autores desarrollan en su principal obra.

Para entender, la socialización según lo plantean, es el proceso por el cual los sujetos aprenden e internalizan lo que es la sociedad y su funcionamiento. De acuerdo a esto, el proceso de socialización es discutido por cuatro escuelas relacionadas al, interaccionismo simbólico; movimiento psicoanalítico; escuela conductista, y teorías de los modelos.

A simple vista, según Antonio Lucas Marín -quien acuña estas cuatro escuelas, la primera considera a la interacción social como el eje principal donde se construye la personalidad del sujeto, siendo el lenguaje el medio por el cual se establecería esta interacción, de esa forma Cooley y Mead respectivamente señalan que, es en ese momento que el individuo se relaciona con los otros -a los cuales identifica como otros significantes, es que se valora a si mismo, de acuerdo a la percepción que tienen los demás de él. El segundo, que se refiere al movimiento psicoanalítico, en el cual, de la mano de Freud señala la existencia de tres instancias, el ello, el yo, y el súper yo, donde éste último regula a los dos primeros a través de lo que ha aprendido en el

proceso de socialización, diferenciando lo que está bien y mal, buscando el equilibrio entre el ello y el yo; la tercera, referida a la teoría conductista, entre otras cosas destaca la función que cumple las recompensas y castigos en el proceso de la socialización, que servirá para ordenar la conducta del individuo; y la última, las teorías de los modelos, la cual señala que a través de la capacidad de imitar del sujeto, éste se adapta mejor al contexto en el que se encuentra (Lucas Marín, 1986, pág. 361).

Como ya lo enunciamos fugazmente, el lenguaje tiene un papel fundamental en el proceso de la socialización. La interacción social, es donde se inserta el lenguaje, y puede ser explícito o implícito, siendo este último el que toma mayor relevancia a veces; así pues *“el lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido, dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí”* (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 37). Estas objetivaciones, que vendrían a ser las representaciones que tengo sobre las cosas se aprenden de manera objetiva y se internalizan de manera subjetiva, debido a que las objetivaciones de acuerdo al contexto, o grupo social vienen *“cargadas”* de significados que fueron producidos por sujetos que están insertos en la sociedad, y que son, lo que usualmente se llama como *“sentido común”*. En términos teóricos, cuando nos referimos al sentido común, estamos hablando de la legitimación.

“La legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo. En otras palabras, la legitimación no es solo cuestión de “valores”: siempre implica también conocimiento” (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 120).

De esa forma, aquello que nos aparece como sentido común, que tiene que ver con la lógica de las cosas, en su momento fueron aprendidas de tal forma que los sujetos entendieron por qué las cosas son como son, y por qué es correcto realizarlas de una u otra forma, por eso hay cosas o situaciones que nos parecen obvias, y es porque fueron legitimadas socialmente, es decir que fueron aceptadas por los individuos. De acuerdo a esto, en la interacción social, como habíamos dicho antes, el lenguaje es importante porque este representa las objetivaciones que el sujeto cuando entra en contacto con ellas las tipifica o categoriza conforme a lo legítimamente posible, la cual ha sido compartida y por tanto es conocimiento general, por ese motivo, en primera instancia cuando el sujeto recibe información, éste la procesa de forma objetiva, de acuerdo a lo que le han enseñado, y luego cuando las internaliza, es de manera

subjetiva, de acuerdo a su experiencia. Por eso es que se dice que la realidad es objetiva y subjetiva.

Si bien, para que exista socialización es necesaria la interacción, el hecho que se produzca no asegura de inmediato el éxito de la misma, más bien es todo un proceso que requiere de dos mecanismos para lograr este objetivo, el cual es que básicamente el individuo sepa cómo debe comportarse de acuerdo a la circunstancia, y esto lo logrará mediante el aprendizaje y la internalización.

El aprendizaje tiene relación con adquisición de hábitos, normas y actitudes que le servirán para orientar su comportamiento, sin embargo este aprendizaje sólo se logrará a medida que el sujeto repita las acciones una y otra vez, porque *“todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta”* (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 72), en una suerte de ensayo y error que identificará cuando reciba recompensas o castigos por determinadas acciones, de esta forma el individuo aprehenderá con el tiempo cómo son las cosas. Por otro lado, la internalización- o interiorización como también le llaman, también está relacionada con aprender acerca de acciones y circunstancias, sin embargo, la información que el sujeto recibe cuando interactúa con un otro, es percibida de manera inmediata, no necesita de una repetición de una acción para comprender por qué es importante esta información, el mensaje es claro con su significado y por eso el sujeto lo valora en su interpretación (Lucas Marín, 1986, pág. 358). De ambas formas, aprendizaje e internalización, el individuo va comprendiendo su realidad, ya que son parte del proceso de socialización.

Los agentes socializadores, son los encargados de transmitir la información a los sujetos durante el proceso de socialización. Entre ellos encontramos a la familia, otros grupos primarios, la escuela, los medios de comunicación, y los grupos de referencia, estos fueron identificados por Lucas Marín, además de Berger y Luckmann, quienes se centraron más en la familia y la escuela.

La familia, para Berger y Luckmann, así también para Lucas Marín, es el agente socializador más importante entre todos los nombrados anteriormente. Es quien tiene el primer contacto con el sujeto cuando nace, y con el que tiene una relación más estrecha-en teoría, por tanto son los encargados de formar al sujeto de acuerdo al estrato social y cultural que pertenezca su familia, mediado también por la biografía de

estos significantes. Por tanto como señalan Berger y Luckmann la realidad, en esta primera etapa de su vida, se le presenta a estos sujetos como una realidad dada y absoluta que casi no tiene derecho a cuestionamientos -como si lo será más adelante, entendiendo además que esta realidad que el individuo comenzará a comprender le antecede a él mismo, es decir que la existencia de ella es desde mucho antes que éste naciera (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 79).

Los otros grupos primarios, se refiere al grupo de amigos o también aquellos grupos formados fuera del área de trabajo, quienes después de la familia, vienen a presentar también una relación cercana con el sujeto, y que por lo mismo pueden ejercer presión sobre individuo para realizar tal o cual acción a veces (Lucas Marín, 1986, pág. 367).

La escuela, aparece en la socialización secundaria -la cual hablaremos después, como una institución que viene a enseñar y a reforzar al individuo sobre las normas, valores y hábitos que éste aprendió con su familia, además de los contenidos establecidos según su edad que debe aprender el niño o niña. Esto tiene una tarea difícil como señala Berger y Luckmann, porque a diferencia de la familia, la escuela y todas las instituciones educativas a las cuales accederá el sujeto, no tiene esa carga emotiva por la cual aprende el sujeto desde pequeño y que por tanto internaliza de forma más rápida, de modo que la escuela debe encontrar formas pedagógicas por las cuales puede aprender el estudiante. Junto a ello, estas instituciones van a representar el primer contacto formal del individuo para con la sociedad, es donde aprenderán más acerca de los roles que existen y que de a poco se harán cargo (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 96).

El grupo de referencia son aquellos a los cuales el individuo se identifica y dirige su conducta para poder parecerse a ellos, y en ciertos casos coincide que el grupo al cual pertenece el sujeto también es su grupo de referencia.

Y los medios de comunicación social, también son agentes de socialización, en cuanto a través de sus diferentes soportes entregan información al individuo de acuerdo a la visión de quien los administra, por eso actúa como formador de imaginarios que moldean la personalidad. Junto a la familia, en el caso de la televisión por ejemplo, son quienes están junto al sujeto todos días, debido a que es normal encontrar en casa al menos un televisor.

Socialización primaria y secundaria

La socialización primaria es el primer proceso por el cual pasa el sujeto, es la base principal de su existencia, ya que por *“medio de ella [el individuo] se convierte en miembro de una sociedad”* (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 164). Como primera institución que tiene contacto con el sujeto tenemos a la familia, que como habíamos señalado anteriormente es el agente socializador más importante, ella encarna el rol de “otros significantes” que la persona identificará de inmediato, generalmente se le atribuye este rol a los padres, pero puede cualquier persona que esté encargada de la crianza del niño o niña, así el núcleo familiar será el encargado de enseñar acerca los valores, costumbres, hábitos que son importantes para ellos y la sociedad, de ese modo con una carga emocional positiva o negativa el sujeto aprehenderá acerca de la historia de sus antecesores y la internalizará como propia, comenzando así a formar su personalidad.

Es importante señalar que, tal como lo enunciamos brevemente, *“los contenidos específicos que se internalizan en la socialización primaria varían, claro está, de una sociedad a otra”* (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 169). Esto es porque hay varios factores que pueden influir en qué se le instruirá al sujeto. No es lo mismo crecer en un ambiente rural, que en uno urbano por ejemplo, porque va a cambiar la forma de moverse en el espacio físico, la forma de relacionarse con otros, así como la actividad económica que se da en ese lugar. Lo que es importante para una sociedad, probablemente no lo sea para otra, por tanto el sujeto y sus significantes, en este caso la familia, que es con quienes tiene una relación estrecha se van a inscribir en ese contexto y, tratarán de inculcar en el sujeto aquello que, para ellos resulte importante conocer para que así, el otro, se convierta miembro de la sociedad.

La socialización secundaria se realiza con un sujeto que ya tiene una personalidad más o menos creada y un mundo que ya ha sido internalizado en la socialización primaria. Generalmente, la escuela representa la entidad donde se produce la socialización secundaria, no necesariamente hay una voluntad de parte del individuo por integrarse a ella, por eso que para los docentes, encargados de transmitir información a veces resulta difícil esa tarea, sin embargo a medida que se produce la interacción entre ambos actores, los estudiantes van aprendiendo acerca de los roles y de cómo estos funcionan, de manera que de a poco el sujeto va comprendiendo la realidad. Y a medida que va accediendo a otras instituciones educativas como la universidad por ejemplo, va adquiriendo conocimientos más específicos que tiene

relación con los roles que ocupará en determinado momento, de esa forma, en la medida que entienda cómo funciona la institución de la cual será parte es que con el ejercicio de su rol le dará sentido y coherencia a la misma. De esa forma, en la medida que existan individuos que realicen roles específicos según su área de conocimiento es que legitimará la existencia de alguna institución, en una relación dialéctica (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 99).

Resocialización

Es un proceso por el cual aquellos sujetos que se han desviado de la norma, es decir, han realizado acciones que son consideradas socialmente incorrectas son reintegrados a los contextos sociales de los cuales fueron privados por un largo tiempo, con la ayuda de profesionales de diferentes áreas que los orientarán de acuerdo a la necesidad del sujeto. Esto generalmente es aplicable a las personas que privadas de libertad y que han permanecido en la cárcel, y que luego de haber cumplido su condena deben reinsertarse en la sociedad.

Sin embargo, la resocialización también se produce en casos de transformación extrema como le dicen Berger y Luckmann, que es a través de la alternación. Ella se produce durante el proceso de la socialización secundaria, en la cual el individuo al aprender nuevas realidades que le eran ajenas en la socialización primaria, comienza a cuestionarse a sí mismo y a su entorno, es por eso que los autores señalan que “*se necesitan fuertes impactos biográficos para poder desintegrar la realidad masiva internalizada en la primera infancia*” (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 177), ya que alternación significa en pocas palabras que, todo aquello que el sujeto ha internalizado en la etapa de la socialización primaria, ahora se vería relegada por la alternación, ella pasaría funcionar como lo hizo la socialización primaria en su momento. Por lo tanto, en la alternación es importante que así como en la primera socialización existía este significativo encarnado en la familia; en este nuevo proceso por su parte, es necesario que exista un nuevo grupo de significantes que esté dispuesta a legitimar y mantener esta “nueva” realidad dada al individuo.

Es entonces, que la resocialización en este caso lo que busca en este proceso es reinterpretar esta nueva realidad presentada al sujeto, interpretando nuevamente situaciones y personas que ahora son parte de esta nueva realidad y que tienen una carga emocional positiva, a diferencia de aquella que pertenece al pasado “*la biografía*

anterior a la alternación se elimina típicamente in toto colocándola, dentro de una categoría negativa que ocupa una posición estratégica en el nuevo aparato legitimador” (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 198). De esa forma, el pasado se reinterpreta en convergencia con el presente, adaptando el primero a éste último, y no viceversa, por eso es que se señala que la biografía del individuo también cambia.

De tal modo que, la alternación será relacionada al proceso de conversión religiosa que varios sujetos experimentan, de acuerdo a las características presentadas aquí. Y la resocialización que es esta reinterpretación de la realidad, vendrá a representar la forma en cómo estos sujetos se insertan a la sociedad bajo esta nueva perspectiva.

V.i.v. Identidad

Encontrar líneas que puedan definir la identidad ha tomado años de estudio; de acuerdo a Hall, a pesar que cada cierto tiempo aparecen estudios al respecto, pareciera ser que no han sido suficientes para ser utilizados como referencia, por tal motivo, han seguido utilizando definiciones antiguas, aun cuando quizás no vayan de acuerdo a la época donde se insertan (Hall, 2003, págs. 13-14). No obstante, desde cada perspectiva teórica e interpretación de quién investiga, se ha logrado dilucidar que éste contiene dimensiones que pueden asociarse al carácter psicológico, emocional, relacional, social, cultural, entre otras (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017, pág. 232), que ayudarían a comprender mejor el concepto.

De esa manera, Erikson, desde el área de la psicología evolutiva, advierte que la identidad va a depender de la valoración que la persona hace de sí misma, a partir de la evaluación de los demás, es decir, a partir de cómo el otro me percibe es cómo me percibiré yo (Erikson, 1971, pág. 19), la cual estará mediada por contexto en que se inscriba el individuo. Es por eso que la identidad no puede ser pensada sin la relación que se pueda construir con un otro, ya que en el carácter de esa relación se fijarán las particularidades de cada identidad (Montero, 2002, pág. 48).

Así, aprovechando esta referencia que hace Montero acerca del carácter relacional de la identidad, podemos comentar el concepto de identidad social que plantea Henri Tajfel, en el cual reconoce cuatro componentes para que entenderla. El primero, el componente cognitivo refiere a la consciencia que tiene el sujeto de pertenecer a un determinado grupo “yo me identifico con”; segundo, el componente evaluativo, en la cual el individuo

a partir de la noción de pertenencia al grupo, realiza una evaluación de él para decidir sobre su continuación en dicho grupo; tercero, el componente emocional, a partir del vínculo entre el aspecto cognitivo y evaluativo hacia el grupo que deriva en la expresión de diferentes emociones; cuarto, el componente comportamental que refiere a la participación o la intención de participar en el grupo (Tajfel, 1984, págs. 292,293,296).

“Por consiguiente, la identidad social de un individuo, concebida como el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia, sólo puede definirse a través de los efectos de las categorizaciones sociales que segmentan el medio ambiente social de un individuo en su propio grupo y en otros grupos” (Tajfel, 1984, pág. 296).

La identidad como constructo, tal como fue señalado más arriba, es un proceso por el cual el sujeto se define a sí mismo. Durante la socialización, cuando el individuo va formando su personalidad a partir de las características particulares que él considera importante agregar para sí, debe entenderse que esta particularidad no viene desde la “nada”, sus significantes encargados de transmitir información lo hacen bajo el contexto en el cual están inscritos, *“del mismo modo, la familia y la comunidad de origen se reconocen como fuente primaria de transmisión de significados identitarios”* (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017, pág. 234), por ende su personalidad está mediada por estos agentes que participan también en otros espacios sociales.

En interacción con otros sujetos y grupos sociales, el individuo va identificando en aquellos grupos aspectos que son parte de su personalidad, por lo que a partir de ahí, él va construyendo su identidad social. *“Para expresarlo más terminantemente, la situación psicológica está relacionada con las definiciones sociales de la realidad en general y, de por sí, se define socialmente”* (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 217). Es así como, un proceso que parece ser individual porque se centra en uno mismo, al final resulta estar en un plano más general porque requiere de la interacción con otro sujeto para definir la propia identidad.

Si bien la definición que el sujeto hace de su identidad, tiene relación con lo que él mismo se identifica, también parte de ese proceso de definición está relacionado con aquello con lo que él no se identifica y visualiza en otros grupos. Es decir, si el individuo observa en determinado grupo alguna acción, o advierte que aquél comparte una

perspectiva que no va de acuerdo con él, entonces el sujeto no se sentirá identificado con ese grupo por ejemplo, y se definirá a partir de la diferencia con él: “aquello que el grupo es, yo no soy”, y por ende no adscribirá a dicho grupo.

Esta característica evaluativa que tiene el proceso de la identidad, nos reafirma lo que se dice de ella, y es que no es inmutable, dejando el espacio abierto a la transformación. En ese sentido, haciendo alusión a la época moderna, Bauman agrega que, *“las identidades pueden adoptarse y descartarse como un cambio de ropa”* (Bauman, 2003, pág. 49), ya que a pesar que están situadas en una cultura que es parte de un contexto histórico, éste evoluciona en el tiempo, así como también lo hace la identidad; en otras palabras, la realidad construida que el sujeto conoció hace diez o veinte años atrás, probablemente no sea la misma que conoce hoy, por tanto, así como puede cambiar la realidad, así también puede suceder con la identidad.

Identidad Étnica

“las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidad, reconocibles en casos individuales” (L. Berger & Luckmann, 2003, pág. 214).

La identidad como ya se ha dicho, se construye en una cultura que tiene un trasfondo histórico y que alberga tradiciones, en la cual se establecen pautas de comportamiento a partir de las normas y valores compartidos ampliamente, las que estarán determinadas por la cosmovisión que tenga el grupo, así mismo se establece que ella puede ser dinámica por la influencia que pueda recibir de otras culturas.

Entre los diferentes tipos de identidad que pueden surgir a lo largo de la historia, reconocemos la identidad étnica como un *“tipo específico de identidad social, que no excluye otras identificaciones, pero que supone la necesidad de comprenderla en todas las dimensiones que le otorgan su singularidad”* (Bartolomé, 2006, pág. 39). Estas dimensiones a las cuales se refiere D’Andrea, podrían identificarse como los rasgos físicos, la lengua, las tradiciones o costumbres, la religión, y los mitos y memoria que remiten a una dimensión histórica (Giménez, 2006, pág. 138), también considerados como indicadores objetivos de la identidad étnica (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017, pág. 238).

Sin embargo, tal como se señala, la identidad étnica se trata de un tipo de identidad social, que no puede ser confundido con la identidad cultural. Según Gundermann:

“por largo tiempo fue de sentido común igualar grupos étnicos con grupos culturales; es decir, una categoría de gente que tiene una cultura compartida podía de manera natural considerársele como un grupo étnico (...) [pero más bien] se trata de un tipo de relación social, no una propiedad cultural de un grupo” (Gundermann H. , 1997, pág. 12).

A partir de esto, es preciso entender que si bien hay un cultura dominante, que es común a todos, de la cual, la identidad cultural se desprende, no necesariamente es compartida por sus integrantes, porque en el mundo no existe una sola cultura, sino una multiculturalidad de ellas, que por tanto también se divide en grupos, dentro de los cuales está el grupo étnico.

De acuerdo a esto, para el caso de estos grupos, una de las características principales es que sus integrantes se adscriben y se identifican como tal (Barth, 1976, pág. 10), pero aquello no asegura que al interior del mismo grupo étnico también se generen diferencias entre sus integrantes; sin embargo *“cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores”* (Barth, 1976, pág. 18). Y esas características que encuentren en común son las que los diferenciaran del otro grupo, en la cual, algunas de ellas se harán más evidentes que otras, dependiendo del periodo (Gundermann H. , 1997, pág. 13). Aunque, si hablamos sobre lo que ayuda a construir y a reafirmar su identidad étnica, nos remitiremos al componente emocional que éste puede tener, es decir el carácter subjetivo, ya que a través de lo que sienta el sujeto compartiendo con su entorno y *“viviendo”* su cultura, es que se adscribirá a ella (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017, pág. 244).

En cuanto a lo señalado, el carácter objetivo de la identidad étnica no dejar de ser importante para ella, ya que son características que comparten en común y que de por sí, es lo primero que se percibe cuando se interactúa con otro grupo distinto. Algunas de ellas, señala Siverts, como *“el lenguaje y el vestido tienden a comunicar continuamente una distancia social y cultural entre los grupos de la población”* (Siverts, 1976, pág. 150), esta distancia es lo que Barth denomina como fronteras étnicas, la cual se establece a partir de las relaciones interétnicas, dentro de las cuales:

“deben tener un mínimo de contacto entre sí y sostener ideas sobre ellos de ser culturalmente diferentes. Sólo en la medida que las diferencias culturales son percibidas como importantes y que son hechas socialmente relevantes es que las relaciones sociales tienen un componente étnico” (Gundermann H. , 1997, pág. 13).

Si bien un grupo étnico puede vivir aisladamente en un territorio, lo cierto es que con la modernización aparece un nuevo escenario donde se pueden establecer nuevas relaciones, y donde también pueden transitar y asentarse, dando paso a que *“en lugar de identificarse con una tribu determinada como sucedía anteriormente, el individuo está en proceso de ser asimilado por otro grupo, donde lo que cuenta es el status alcanzado y no el status adscrito”* (Izikowitz, 1976, pág. 195), refiriéndose al status como la identidad. De esa forma, lo que Izikowitz describe es que, este status que tiene componentes morales que constriñe al sujeto en sus actividades, al entrar en contacto con otros grupos tiene la capacidad de mutar o transformarse y de esa manera incluso trascender la identidad a la cual había estado adscrita el sujeto. Empero, para evitar esa situación los grupos étnicos, como método de defensa, determinan un límite para marcar esa separación, que como aclaración, no esta relacionada con un territorio, sino más bien fronteras sociales (Gundermann H. , 1997, pág. 14).

Así pues, a partir de todos estos componentes reconocidos en la identidad étnica, como los objetivos, subjetivos, relaciones interétnicas y con otros grupos culturales, implicará que se cree una cierta expectativa acerca de cómo el sujeto adscrito deba ser y actuar (Barth, 1976, pág. 12), sin embargo debido a que está expuesto a la reacción de otros grupos, ya sea étnicos o culturales, muchas veces la manifestación de su identidad deberá ser adecuada al contexto en el que se encuentre, ya que bien puede no ser aceptado por todos (Hall, 2003, pág. 31), por eso es que Gundermann señalaba que de acuerdo al tiempo algunas características podrían ser identificadas más fácilmente, lo que no quiere decir, que a partir de cierta expectativa que se crean agentes externos del grupo étnico, se deba hacer una especie de listado de características a cumplir, para juzgar si alguien pertenece a determinado grupo étnico o no (Barth, 1976, pág. 16), ya que eso le corresponde al grupo étnico del cual es parte el sujeto, y por tanto ellos sabrán que aspectos son importantes resaltar en su identidad étnica.

Sin duda adscribir a un grupo étnico e identificarse con él se trata de una experiencia que está en contante evaluación. A pesar que puedan existir en el sujeto

características objetivas, que son intrínsecas a él, por que se les fueron dadas, esto no quiere decir que en el transcurso de su existencia las acepte para sí con facilidad y las defienda, más bien se trata de todo un proceso en la cual el individuo explora acerca de ella, busca información que le permita identificarse con tal o cual grupo (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017, pág. 235), ya que ésta responde a la historia del mismo grupo. Es así, que a partir de la memoria colectiva que se ha transmitido de generación en generación, crea en el sujeto un imaginario de lo que el grupo étnico es, y se reafirma en interacción con otros grupos ya sea étnicos o culturales, desde la cual se establecerán ciertas fronteras-figuradamente hablando (Giménez, 2006, págs. 135,137), para diferenciar a un grupo de otro, lo que permitirá finalmente que el sujeto pueda identificarse con un grupo en particular.

De acuerdo a lo señalado anteriormente, y en relación a una investigación (Zañartu, Aravena, Grandón, Saéz, & Zañartu, 2017) realizada en torno a la identidad étnica en jóvenes mapuche, y el trabajo de otros autores con grupos étnicos, es que podemos considerar estas dimensiones o indicadores objetivos tales como, rasgos físicos, lengua, tradiciones o costumbres, religión, mitos y memoria referido a lo histórico -que también estas autoras reconocieron en el trabajo de Merino y Tocornal, como aspectos que nos permite hablar de identidad étnica, que pueden ser utilizados como referencia para el curso de esta investigación; por otro lado, la dimensión subjetiva de la identidad étnica estará mediada por el sentido de pertenencia a un grupo étnico en particular, y su participación en él, es decir el vínculo comunitario, de acuerdo a un contexto rural o urbano.

V.ii. Discusión bibliográfica

V.ii.i. Pluralidad de religiones

Aún cuando la historia latinoamericana ha dado cuenta de la estrecha relación que ha mantenido con la doctrina católica, su papel omnipresente se ha visto amenazado por la emergencia de nuevos credos religiosos, los cuales han adquirido gran popularidad sobre todo entre los sectores más vulnerables de la sociedad. Considerando esto, es necesario determinar cuáles fueron las condiciones para que esta pluralidad de religiones se expandiera en la región.

Para el transcurso del siglo XIX, varios países que hoy conforman Latinoamérica se plantearon como objetivo lograr su independencia de la Corona Española. Y cuando lo consiguieron, lo que correspondía hacer después era consolidar esta soberanía. Así mismo, comenzaron a elaborar estrategias para reorganizar ciertos aspectos estructurales de la sociedad, pues hay que considerar que todo el orden social, político, económico y cultural era heredero de la conquista y la colonización. Por tal motivo, con la independencia ya adjudicada, era menester aplicar ciertas políticas que se adecuaban al contexto histórico que estaba viviendo cada país.

En ese momento es, cuando nace el ideal de Estado Nación, donde *“según Hobsbawm este proceso y los fundamentos políticos y culturales para la incorporación o la exclusión iban relacionados con la necesidad de legitimar y de dominar políticamente a los grupos sociales considerados inferiores y amenazadores, es decir, los grupos subalternos”* (Escobar, 2004, pág. 22), así por lo menos lo interpreta Escobar al comentar acerca del trabajo de Hobsbawm. Respecto a esto, cuando ambos autores se refieren a grupos subalternos con características quizás amenazantes, se refieren entre otros grupos, a las comunidades indígenas, ya que si bien, en términos demográficos ellas no representaban la mayoría de la población, si, su organización en algunos países les había permitido erigirse contra sus conquistadores (Escobar, 2004, pág. 25), lo que suscitó preocupación, debido a que ellos representaban la principal mano de obra junto al campesinado, lo cual una potencial insurrección no estaba en los planes de estas novatas naciones. Por esa razón, es que se consideró legitimar su existencia en la sociedad, para que de esa manera, implícitamente puedan mantenerlos dominados. Bajo la mirada de Quijada, esto se tradujo en una iniciativa que desarrolló una idea de uniformidad para la sociedad, la cual planteaba una homogeneidad a nivel de territorial y cultural, que le asignaría una identidad a quienes formaran parte de este Estado (Escobar, 2004, pág. 22).

Sin embargo, bajo esta idea de Estado Nación, a pesar que se buscó reconocer a los pueblos indígenas, esta no estaba considerando sus particularidades, es decir, sus costumbres, modos de vida y organización. Bajo estos parámetros,

“se pretendió dividir y repartir las tierras de los pueblos indios, eliminar sus estructuras de gobierno y autoridades étnicas, impulsar la educación, considerarlos ciudadanos con derechos políticos y, sobre todo, que formaran parte de las nacientes sociedades” (Escobar, 2004, pág. 24)

Y en apoyo a esto, la Iglesia Católica había avanzado en esos aspectos cuando entró en contacto con los indígenas en el periodo de conquista y posterior colonización. En la cual, a través del levantamiento de sus templos es que se construye todo un espacio religioso (Parker C. , 1996, pág. 27), que no viene más que a reproducir a modo escala, lo que es la sociedad, en términos de estratificación y organización. Mediante la evangelización hacia los indígenas se logró en parte esto, empero, la misión no fue fácil.

Con una población de origen indígena que ya contaba con un sistema de creencias previa a la llegada de los españoles, esto no fue obstáculo para que en territorio de conquista, la iglesia católica con la ayuda de la corona española desarrollara su plan evangelizador y a la vez de uniformidad. Sin embargo, la reacción de los nativos no fue pasiva, y tampoco fue de un solo tipo. Más bien, de acuerdo a las circunstancias de cada situación es que ellos fueron respondiendo de diferentes formas, hasta llegar a lo que hoy se conoce como sincretismo entre la iglesia católica y el sistema de creencias de los indígenas.

Junto al rol de la Iglesia católica, la educación también fue una herramienta de homogeneización. Ambas, bajo sus lógicas, transmitían el mensaje de una Nación que aspiraba al progreso de la sociedad y por ende de sus individuos. La idea de este avance se desarrolló de acuerdo al contexto histórico y económico que cada país iba mostrando.

De tal modo que para el siglo XX, la educación, bajo un pensamiento occidental -la cual era visión del Estado, educó a sus alumnos acerca de los modos de vida apropiados, a la cual idealmente debían aspirar todos, especialmente los indígenas. Esto nos indica que en las aulas se ilustró acerca de las formas de organización de la sociedad, sus costumbres, comida, vestimenta y lenguaje; la iglesia católica por su parte, seguía presente para continuar evangelizando y perpetuando el status quo; a su vez, el desarrollo económico relacionado con la producción y exportación de materias primas, ya sea de índole agrícola o minero significó una ampliación del mercado, lo que suscitó un creciente interés de parte de los sujetos, para emigrar desde el campo hacia la ciudad con la ambición de mejorar su calidad de vida.

Esto lo experimentaron varias comunidades indígenas en la región, entre ellos los Tobas del Chaco Argentino:

“La reestructuración del mundo toba a partir de la mencionada sedentarización y progresiva incorporación en el mercado de trabajo hegemónico implicó, entre muchas otras cosas, un contacto cada vez más asiduo entre los qom y los pueblos y ciudades doqshi.” (Ceriani & Citro, 2005, pág. 123).

Esto se debe a que ciertas comunidades de carácter nómada al entrar en contacto con instituciones como la Iglesia o la escuela, comenzaron asentarse indefinidamente en ciertos lugares, aprendieron nuevos modos de producción en relación a la agricultura, y prácticas comerciales como el trueque evolucionó progresivamente hasta lo que hoy conocemos como el dinero. Por tanto, a medida que iban aprendiendo e interactuando los Tobas del Chaco, otras necesidades iban surgiendo.

Las consecuencias de esta situación, especialmente por la migración, es que el sentido de vida comunitario al que estaban acostumbradas las comunidades indígenas en el sector rural se fracturó, cuando de forma paulatina se fueron trasladando a la urbe. Desde este nuevo escenario, la ciudad les exigió otro tipo de organización, otra forma de vivir de la cual tenían poco conocimiento, de tal modo, aún cuando establecieron que la ciudad sería su nuevo lugar de residencia esto no les aseguró su progreso de inmediato. Lo que se tradujo en varios casos, en episodios de frustración debido a que ellos no alcanzaban los estándares de vida a los cuales aspiraban, por ende, la movilización social no estaba dentro de sus posibilidades.

Como ya hemos dicho el papel de la iglesia fue importante durante la época de la conquista y la colonización, sin embargo, no lo fue así durante el fortalecimiento de los nacientes Estados. Aún cuando ambas instituciones establecieron una relación beneficiosa, en la cual, la Iglesia a través de la educación se sirvió de ella como medio para darle sentido al proyecto nación, que dicho sea de paso, era conveniente para el Estado; la iglesia por su parte mostró interés en opinar acerca del papel que jugaba él mismo. A pesar de ello, con el transcurso de la fase emancipadora las directrices cambiaron, principalmente porque durante todo ese tiempo se esgrimieron dos tipos de pensamientos, uno conservador, y otro liberal. Cada uno con una visión distinta de lo que proyectaban para el país. Donde la institución eclesiástica no fue ajena a ello,

“La Iglesia se constituyó en eje central de las diferenciaciones partidistas. Los liberales vieron en su autoridad, su poder simbólico, sus instituciones y mentalidades, construidas durante los tres siglos coloniales, un obstáculo para establecer una sociedad moderna. Por su parte, los conservadores la percibieron como un acicate para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y por un orden de cristiandad” (Mesa, 2013, pág. 6).

Estas diferencias y similitudes influenció para que ella –la iglesia, se aproximara hacia el sector conservador, de acuerdo a esto *“con el objeto de preservar sus privilegios, la Iglesia cultivaba los gobiernos y se asociaba con las élites conservadoras, que a su vez se aprovechaban de la Iglesia con fines políticos o económicos”* (Lynch, 1991, pág. 94), es decir que ambos buscaron beneficiarse de esta relación, lo que en efecto se evidenció cuando había una marcada tendencia hacia un sector más que otro, hecho del cual se dio cuenta la fracción liberal. A partir de entonces, la relación entre ambas ideologías se volvió tensa, y tras discusiones se comenzó a divulgar la necesidad que tanto el Estado como la Iglesia debían distanciarse, para que así ésta última no tuviera injerencia sobre las políticas del país, se propuso la idea de secularizar el Estado. De tal modo, entre 1870-1930 la institución eclesiástica fue relegada de su papel principal en la conformación de las naciones (Lynch, 1991, pág. 112).

Así, la hegemonía de la Iglesia en la sociedad y en el Estado se opacó, por lo menos de manera teórica. Ya que, a pesar de contar con el título de “religión oficial”, la tradición latinoamericana, ya sea a la fuerza o voluntariamente estaba marcada por la creencia en esta religión, por tanto, en la práctica, aún habían sujetos que confiaban en ella (Lynch, 1991, pág. 112); no obstante, así como el sector liberal se dio cuenta de la tendencia política de la Iglesia, los sectores más vulnerables también lo descubrieron. Más que por la alianza estratégica que tenían, su desencanto va porque los representantes políticos -parte de una clase social acomodada, no se embanderaban por ellos, sino más bien los discriminaban por sus diferencias económicas y culturales (Bahamondes, 2012, pág. 114), entre otras, de la cual volvemos a reiterar, la Iglesia estaba emparentada.

Respecto a esto, Suarez (2003) citado en (Bahamondes, 2012), señala que

“Ahora se percibe que el ofrecimiento católico no se adecúa como antes a las demandas de la población, que de manera libre y desordenada se ve en la necesidad de crear referentes simbólicos propios, adaptados a sus necesidades. Hay, pues, un “desencuentro” entre la oferta institucional de creencias, particularmente la católica, y las demandas populares” (pág. 111)

A raíz de este cuestionamiento de parte de los fieles, especialmente de los grupos subalternos, entre los que figuraban las comunidades indígenas se *“agudizó la distinción entre creyentes y no creyentes e hizo que la religión fuese algo que se elegía más que algo que se seguía por hábito”* (Lynch, 1991, pág. 112). Pareciera ser que la adscripción a cierta religión ahora ya no correspondía a ciertos tradicionalismos o herencias familiares en ciertos casos, sino más bien ahora se trataba de una elección consciente que respondía a las exigencias de los sujetos.

Pentecostalismo y protestantismo

Conforme fueron apareciendo nuevas alternativas religiosas en detrimento de lo sucedido con la Iglesia Católica, varias son las investigaciones del área humanista que se han interesado por ellas, especialmente por el pentecostalismo. Su efecto en las capas sociales más modestas ha llamado la atención por dos situaciones, una tiene relación con el alcance, a nivel cuantitativo; y la otra, con la cercanía, a nivel cualitativo, que ha tenido con estos sectores, sobre todo las comunidades indígenas –que es el área que nos interesa.

“Hay cartografía e información estadística de varios países (México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Chile) que muestran que las áreas en las cuales se localiza un número elevado de gente pobre (definidas así por tener un ingreso mínimo) tienden a coincidir con las áreas de elevada densidad de población de origen indígena” (Parker C. , 2006, pág. 83).

En relación a eso, coincidentemente donde más se difundió el pentecostalismo, y se desarrollaron investigaciones entorno al tema, fue en los países nombrados anteriormente, pero la verdad esta casualidad responde porque esos países tienen una marcada composición indígena, y como bien se señaló, donde mejor se ha

consolidado es precisamente en estos grupos. Debido a que este credo religioso *“junto con otras expresiones religiosas no pueden ser analizadas sin tomar en cuenta el contexto social en el que se producen”* (Rodríguez, 2005, pág. 240), hay que entender que todo fenómeno que se desarrolle, como éste por ejemplo, va a surgir como respuesta frente a situaciones en que los sujetos se vean afectados.

Por eso, una de las razones por la cuales se interesaron en investigar sobre el pentecostalismo o el protestantismo en los indígenas, es por la curiosidad por conocer cómo ha sido la experiencia de esta religión con las comunidades autóctonas. ¿Qué tendría de interesante averiguar sobre esto en particular y no a modo más general sobre la clase social con que tiene más afinidad?, pues bien, a diferencia de la clase social, los pueblos indígenas como bien se enunció, desde tiempos que no se pueden datar ya contaban con su propio sistema de creencias (Parker C. , 1996, pág. 16), lo que podríamos considerar como religión, y ésta luego de la conquista, tras un proceso de lucha y asimilación voluntaria o forzada, lograron en su mayoría, hallar una forma de adaptarse a la religión oficial, por medio del sincretismo religioso.

Con el paso del tiempo y todas las exigencias de la vida moderna, comienzan a surgir nuevos cultos religiosos que se interesan por ellos, por los indígenas, en un momento en que la iglesia Católica estaba perdiendo su “encanto”. Frente a esto, a conciencia que el proceso adaptativo a una religión fue un proceso difícil para ellos, queda la interrogante si con estos nuevos ofrecimientos se repetiría la misma lógica, considerando que ya existía una tradición religiosa católica de por medio, adaptada a las creencias propias de los pueblos nativos.

De acuerdo a esto, *“las organizaciones misioneras protestantes internacionales, apoyadas por las Iglesias matrices en Estados Unidos, penetraron en los territorios indígenas como si éstos fueran tierras de misión”* (Parker C. , 2006, pág. 84). Sin embargo, no fue un comienzo fácil para estos nuevos credos religiosos, *“las causas del no crecimiento, durante los primeros 50 años, fueron atribuidas principalmente a la fuerte oposición de la Iglesia Católica y la religiosidad indígena “pagana”*” (Andrade, 2005, pág. 88). Por lo cual, tuvieron que esperar durante años para que comenzaran a rendir frutos las misiones, es así que alrededor del año 1890⁶ la religión Adventista comenzó a misionar en la región a través de la creación de escuelas, dentro de las cuales destaca la que se estableció en el altiplano Puneño, que dio paso a la fundación

⁶ Más información acerca la historia Adventista <http://www.adventistas.org/es/institucional/los-adventistas/historia-de-la-iglesia-adventista/historia-de-america-del-sur/>

de un pueblo (Albó, 2000, pág. 60). Sin embargo, es el pentecostalismo el que adquiere mayor popularidad; no por nada Parker considera que ella y otras creencias evangélicas y protestantes encajan dentro la categoría de religión popular, debido a su carácter como religiones no oficial –católica, y por arraigarse con más facilidad en el pueblo, en las poblaciones (Parker C. , 1996, pág. 105).

En efecto, durante principios del siglo XX, se presenta en varios lugares y comunidades, entre ellos Valparaíso (Chile) en 1910 (García, 2012, pág. 176); así también entra en contacto hacia el sur con los Mapuches en 1911 (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 155), se expande en Santiago por los años treinta, y en los años sesenta lo hace en otras regiones; por esta misma expansión llega al norte chileno traspasando incluso fronteras hacia el país hermano Bolivia, llegando al altiplano por la década del 60 (Riviere, 2007, pág. 2); mismo año que se establece en la provincia de Chimborazo, en Ecuador (Andrade, 2005, pág. 84); en Argentina por su parte, entre los años 1930-1940 entró en contacto con los Tobas del Chaco (Ceriani & Citro, 2005, pág. 113). Del mismo modo, en países como Guatemala el pentecostalismo también se transformó en una religión muy importante, ocupando el segundo lugar en adscripción después del catolicismo (Rodríguez, 2005, pág. 231). Lo que nos demuestra que los países de Latinoamérica no fueron ajenos a la misión y a la labor que realizaron los pentecostales.

Factores del pentecostalismo latinoamericano que favorecieron su desarrollo

“Algunas de las iglesias latinoamericanas fueron establecidas de acuerdo con los estándares y formas religiosas estadounidenses, pero la gran mayoría de los grupos evangélicos se ha diseminado y expandido (en sus diversas variantes confesionales) de manera independiente “adoptando” y “adaptando” características de una religiosidad pentecostal originada dentro del contexto de cada país en el que nace y se desarrolla” (Rodríguez, 2005, pág. 233).

De la realidad norteamericana a la realidad latinoamericana. Esta es una de las particularidades del pentecostalismo, y es uno de los factores del por qué adquirió popularidad. Si bien se produjo una suerte de sincretismo entre la religión católica y las creencias de pueblos indígenas, mayor parte de esa adaptación fue de parte de los

sujetos más que de la institución, es decir, uno estaba subyugado por el otro; con el pentecostalismo en cambio, la situación fue distinta.

“En este contexto se realiza el encuentro entre el pentecostalismo y el mundo indígena(..)Lo que ocurrió más bien fue que el indígena que migró a la ciudad, se encontró con los pentecostales en sus propios lugares de residencia, barrios pobres y marginales, donde poseían sus templos, o también en las calles y caminos cuando éstos predicaban” (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 155).

Interesados por saber más acerca de esto, la participación de los indígenas en los cultos pentecostales fue cada vez más regular, lo que se expresó en un rápido desarrollo de la misma, que significó encontrar más indígenas convertidos al pentecostalismo dispuestos a adquirir un compromiso con este nuevo credo religioso. Esto originó que varios adeptos en su afán por compartir el “mensaje” retornaran a sus pueblos de origen. Allí intentarían enseñar a familiares y coterráneos acerca de esta nueva fe, como lo hicieron los Toba del Chaco, al entrar en contacto con la religión evangélica pentecostal en las ciudades y pueblos (Ceriani & Citro, 2005, pág. 122).

Este método asociado a evangelizar, fue uno de los grandes propulsores para que la Iglesia Evangélica Pentecostal se fuera expandiendo cada vez más, como sucedió por ejemplo con el caso del “hermano” Braulio –término que emplean entre los pentecostales, él siendo aymara chileno inició su proyecto evangelizador en un pueblo del norte de Chile, desde ahí en contacto con otros aymaras de Bolivia ayuda a establecer la primera Iglesia Evangélica Pentecostal en el altiplano boliviano debido a su cercanía geográfica (Riviere, 2007, pág. 3). De igual forma sucedió en Ecuador con las comunidades Quichuas, donde fue fundada una iglesia pentecostal gracias a la ayuda de los misioneros de países vecinos que regularmente viajaban a visitar otros lugares de América Latina (Andrade, 2005, pág. 88). Así, en estos constantes viajes en el mundo pentecostal entonces *“no era sólo evangelizar sino también persuadir a la gente (...) la necesidad de constituir una propia iglesia evangélica que no dependiera jerárquica y administrativamente de ninguna institución religiosa de la sociedad blanca”* (Ceriani & Citro, 2005, pág. 132), de esa forma lo pensaron los encargados de fundar la Iglesia en el sector del Chaco en Argentina, que da cuenta del anhelo de parte de ellos para fundar un lugar con características propias que representen a la comunidad indígena (Ceriani & Citro, 2005, pág. 115).

Para que esta iglesia situada en un pueblo por ejemplo, adquiriera un sello que la hiciera identificable y a la vez diferenciada respecto a otras iglesias, fue necesario que ella, más bien sus representantes, averiguaran sobre el grupo indígena y su situación para aproximarse y entrar en contacto con él. Es allí donde el lenguaje nativo adquiere importancia, y se transforma en otro de los factores por el cual los indígenas se convierten al pentecostalismo. El intento por aprender la lengua nativa de parte de los misioneros, en un contexto en el cual no todos hablaban español, especialmente aquellos que residían en los sectores rurales (Mansilla & Muñoz, 2017, pág. 246), significó un gran punto a favor para ellos, ya que en la medida que los pentecostales se relacionaron y adoptaron la lengua de los indígenas, éstos últimos mostraron mayor interés por saber acerca de este credo, en efecto, demostró que el lenguaje utilizado estratégicamente, podría ser un medio por el cual podrían integrarse más personas a la congregación, además de agregarle una particularidad a la institución religiosa.

Por último, otro de los factores que se presentan a favor del pentecostalismo es la supuesta continuidad que podría reflejarse en los rituales indígenas y la religión evangélica. Según una investigación realizada por Mansilla, Muñoz y Orellana, en la cual repasan algunos estudios realizados en torno al pentecostalismo indígena en Chile, podrían encontrarse ciertas similitudes entre ambos aspectos, dentro de los que figura el caso Mapuche. Ahí, la continuidad se expresaría en la valorización del pasado indígena; la dimensión ritual, la cual es revalorada por medio de la práctica pentecostal; y la lengua, lo que en otras palabras abre paso a un pentecostalismo “mapuchizado” (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 163). En ese sentido, también reconocen en la figura del pastor evangélico una similitud con el mundo mapuche, en cuanto éste representa la máxima autoridad para los mapuches pentecostales, así como sucedía cuando eran dirigidos por un Lonko. Ahora esta nueva figura religiosa vendría a tomar el rol del antiguo líder, dotándolo así de autoridad social, cultural y simbólica que ayudaría a mantener a la comunidad (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 167). Así mismo, estos autores destacan el trabajo de otro investigador, Moulián, para señalar que tanto el pentecostalismo como la religiosidad mapuche coinciden en su perspectiva de ver el mundo, en el cual ambos lo conciben como un espacio dual donde cohabitan y luchan dos fuerzas antagónicas, positivas y negativas (Mansilla, 2009, pág. 30), que estarían presentes en la práctica ritual.

Podríamos encontrar por ejemplo el *nguillatún*, el cual es un “*ritual que pone en contacto recíproco al mundo profano con el mundo sagrado, con el fin de mantener el equilibrio en el universo*” (Riveros, 1998, pág. 8). En él, el chamanismo o mejor dicho

el chamán actúa como intermediario entre ambos mundos, sagrado y profano. De esa forma, en el ritual practicado por la comunidad mapuche, donde aparece la figura del chamán, se observa la presencia de ciertos elementos como la danza; el lenguaje; el poder de la curación, que también están presentes en la práctica de los cultos pentecostales, sólo que a diferencia de la práctica mapuche, para el caso pentecostal de esta comunidad quizás no se reproduzcan de manera tan fidedigna, por tratarse más bien de una adaptación hacia el pentecostalismo, en la cual se ven resignificados ciertos símbolos mapuches, así como ha sucedido en otras comunidades indígenas (Rodríguez, 2005, pág. 108) (Ceriani & Citro, 2005, pág. 135).

V.ii.ii. Los Aymaras

Los aymaras representan uno de los tantos pueblos originarios de América Latina. Situados principalmente en el occidente de Bolivia, sur del Perú, norte grande de Chile y noroeste de Argentina, en torno al sector de la cordillera de los Andes, del cual en algunas ocasiones se valían de su nombre para utilizarlo como adjetivo, y agregar “andino” para a todo el territorio que comprende. No obstante, ese no era el único lugar donde se establecían.

Según el Censo 2002, del total de la población indígena del país, sólo el 7% de ella correspondía a la etnia aymara (48.501 personas) (Mansilla & Muñoz, 2017, pág. 243). Además según la CASEN 2013, la región de Arica y Parinacota es el lugar donde más se concentran los aymaras (40 % en relación a la población total aymara de Chile), y es al mismo tiempo, la segunda región de Chile donde más habitan indígenas, después de la región de la Araucanía, representando más del 80% la gente que vive en la ciudad⁷.

En la región de Arica y Parinacota, lugar donde se situará el estudio, hay cuatro pisos ecológicos que corresponden a sus lugares de residencia: el cuarto piso corresponde al sector cordillerano o altiplano sobre los 3.800⁸ msnm; el tercer piso ubicado en el sector precordillerano entre 2.100 y 3.800 msnm; el segundo piso la depresión intermedia o pampa entre los 2.100 y 1.000 msnm; y por último el litoral y la pampa

⁷ Biblioteca del Congreso Nacional. Fuente:

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

⁸ Fuente: <http://chileprecolombino.cl/pueblos-origarios/aymara/ambiente-y-localizacion/>

bajo los 1.000 msnm⁹. El altiplano y la pre cordillera es donde se estableció la mayor población indígena aymara en sus comienzos, dedicándose a la crianza de ganado y la producción agrícola apto para el clima de esos lados, luego con el avance de la modernidad comienzan a migrar hacia los valles, y el sector urbano, *“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)”* (Mansilla & Muñoz, 2017, pág. 242). De tal modo que para el Censo del 2002, la zona urbana se transforma en el lugar de mayor asentamiento indígena (78,5%), a diferencia de la zona rural (21,5%)¹⁰, motivados por las oportunidades que les puede brindar la ciudad.

Cosmovisión y creencias

Así como las grandes civilizaciones precolombinas, los aymaras también poseen un sistema de creencias y rituales que corresponde a la cosmovisión heredada de la cultura Tiwanaku.

Su concepción del mundo está marcada por su profunda relación con el medio que lo rodea, es decir la naturaleza que le da sentido a su existencia. Desde ahí se organiza su vida comunitaria y se lleva a cabo la práctica de rituales en concomitancia con el calendario agrícola. Ahora bien, su cosmovisión o mejor dicho sus rituales tendrán ciertos matices de acuerdo al piso ecológico en el cual habiten (Kessel, 1996, pág. 170), aún así independiente del lugar donde habite el aymara, todos le deben culto a las mismas divinidades.

Es entonces que, los diferentes pisos ecológicos será la cuna de las costumbres y rituales que dan cuenta de la cosmovisión de los aymaras.

Rituales aymaras

En la comunidad aymara, así como en otras, también se desarrolló un cierto tipo de religiosidad. Sin embargo para algunos aymaras contemporáneos hablar de religión y relacionarlos a ellos no tenía sentido, ya que para su forma de interpretar al mundo el

⁹ Fuente: https://www.opia.cl/601/articles-75662_archivo_01.pdf

¹⁰ Hay que aclarar que para la época en que se realizó el censo del 2002 tanto Arica como Parinacota pertenecían a la región de Tarapacá, por lo cual en los datos presentados están incorporados aquellos correspondientes de a Iquique y sus alrededores.

concepto de religión estaba íntimamente relacionado con el origen cristiano, por ende sus rituales también adquirirían esa característica cristiana que según ellos no poseen.

Es ese sentido, señalan que los rituales que ellos realizan son de orígenes ancestrales y serán conocidos como “*costumbres*”, para así diferenciarse de la esfera cristiana (Kessel, 1996, pág. 171) (Gavilán & Carrasco, 2009, pág. 102). Y cuál sería ese afán para intentar separarse del concepto religioso, pues bien como se enunció en la problematización, diferentes influencias llegaron al continente, una de ellas fue la religión católica. Y aunque ésta fue impuesta a la fuerza más que de forma pacífica,

“es posible también anotar la aceptación (sincera o estratégica) del cristianismo por parte de numerosos pueblos indígenas sometidos:

Por ello podemos distinguir a lo menos cuatro tipos de respuestas indígenas (...) [entre las que figuraba] d) la sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo.” (Parker C. , 1996, pág. 27)

De tal modo, se entiende que este fue un método para preservar la cultura indígena, que los pueblos adoptaron como modo de vivir. Esto se ve reflejado en la actualidad, al observar que en varios lugares de la región, donde existieron grupos indígenas y la religión católica se introdujo, para no perder sus costumbres, las comunidades asumieron parcialmente este cristianismo, en el cual muchos de sus símbolos fueron resignificados hacia esa doctrina.

Para el caso específico de la etnia aymara, se afirma que se produjo al igual que con otras etnias un sincretismo religioso entre ésta y la religión católica, de tal modo que su vinculación cercana es evidente al identificar dos tipos de celebraciones: la primera ligada a las costumbres aymaras, es decir autóctono, y por otro, las celebraciones ligadas a la religión católica tales como la celebración de los santos, semana santa y día de los muertos, por tanto la etnia aymara no puede ser pensada sin la relación con la religión católica, por lo que, desde ese punto de vista, resulta difícil coincidir con la opinión de aquellos aymaras contemporáneos al querer distanciarse del concepto religioso, ya que la historia de esta etnia en particular nos da cuenta que si se ha desarrollado un vínculo con el mundo cristiano, que a la fuerza o no, si se consolidó, y a pesar que existen rituales autóctonos también los hay cristianos que están muy ligados con el mundo andino.

En tal sentido, a pesar que quieran llamar costumbres a sus ritos autóctonos, si nos adherimos a todo lo que hemos planteando en relación a la religión y sus características, estas costumbres autóctonas también pueden ser denominadas como rituales porque poseen las mismas cualidades, sólo que éstos estarán inscritos en una religiosidad andina con características cristianas.

Esta conexión que existe entre estas dos esferas nos habla de uno de los principios de la cosmovisión aymara. Para despejar dudas, primero se entenderá que cosmovisión aymara es *“la visión mitologizada de su geografía, su historia y su universo espiritual, una visión que le ofrece un modelo explicativo a su mundo y que da sentido a su existencia”* (Kessel, 1996, pág. 170). De acuerdo a su forma de ver el mundo, la complementariedad junto con la dualidad son algunos de sus principios fundamentales para su cotidiano y por ende su ritualidad. Esta dualidad nos habla que en todo orden de cosas siempre van y debieran existir dos elementos(dualidad) que se van integrar(complementariedad) el uno con el otro, por tanto no existe la posibilidad de verlos e interpretarlos como pares antagónicos, ya que uno no puede existir sin el otro, de otro modo no habría armonía en el entorno que habitamos, así lo señalan los aymaras (Kessel, 1992, pág. 27).

En consecuencia, para el análisis de la investigación cuando nos refiramos a los aymaras y sobre todo sus rituales, se entenderá que estará relacionado su tradición católica andina de por medio, como si fuera inherente en ellos.

De todos modos trataremos de ceñirnos más al aspecto étnico cuando describamos algunos de sus rituales a continuación.

Floreo o k'illpa

El floreo es un ritual y festividad que se realiza en el mes de febrero durante la época de carnavales, la cual consiste en un conjunto amplio de ritos, ceremonias sociales y religiosas que tienen por objetivo el cumplir con los deberes socioreligiosos que los pastores tienen para con la pachamama y las demás divinidades que rodean la comunidad pastoril (Kessel, 1992, pág. 29). Generalmente esta festividad es realizada geográficamente en el sector cordillerano, ya que en ese sector abunda el ganado, sin embargo de igual modo puede realizarse en cualquier lugar donde haya un número considerado de animales. Así la k'illpa es una actividad celebrada por las familias en sus estancias (lugares donde residen), donde deben marcar su ganado de camélidos o corderos con flores de lana, hechos por ellos mismos, en relación a los colores de la

wiphala (bandera de los pueblos originarios). Además de “cumplir” con la Pachamama sirve también para identificar quienes son los dueños de ese ganado.

Este floreamiento aún cuando tiene una temporada estival en la cual debe ser celebrada, puede ser re agendada por las mismas personas encargadas de realizarlo, ya que tiene que haber las condiciones climáticas necesarias para que resulte sin problema, es decir, que en lo posible no haya lluvia ni “helada”. De esta manera lo que se pretende con este ritual, es rendir respeto al ganado que posee cada familia, ya que es éste quien acompaña a los pastores y pastoras en su día a día, y quien también le brinda sustento económico, a través de la lana que puedan esquilar de ellos, que puede ser de uso personal o con fines comerciales, así como también es fuente de alimento para la misma familia.

La fiesta patronal

“La fiesta de un pueblo y de su santo patrono afecta a todos los sectores de la comunidad: sayas, ayllus y estancias” (Kessel, 1992, pág. 53). Cada pueblo, de acuerdo a su tradición católica conserva en sus iglesias al menos un santo que tendría la función de proteger al pueblo mismo y sus habitantes. De acuerdo al calendario gregoriano, cada una de estas figuras religiosas tiene una fecha en la cual se celebra “su cumpleaños” como le dicen los aymaras, de tal modo, el pueblo, y específicamente sus alférez, se organizan para celebrar y honrar al santo organizando fiestas en su honor.

Pueblos que están abandonados por la poca población residente, y aymaras que extrañan el pueblo que los vio crecer, ven en la celebración de esta festividad una doble oportunidad para adorar al santo, y visitar su pueblo, junto a vecinos aledaños también.

Si bien, se trata una festividad netamente religiosa, también tiene un carácter comunitario cuando la gente del pueblo, y de la ciudad se reúne a celebrar a sus protectores dedicándoles ofrendas y cantos en honor a ellos.

Wilancha

La wilancha, o vilancha como es pronunciado, es un ritual que consiste en el sacrificio de un animal, ya sea cordero, llamo o alpaca, donde su objetivo principal es el

derramamiento de sangre a la tierra, ya que existe la creencia que los animales son los mediadores entre el mundo terrenal y espiritual, es decir que representan un puente de comunicación. En este sacrificio, el animal escogido es venerado de tal forma que es floreado, es decir adornado con lanas multicolores y ch'alladas con hojas coca, licor y serpentinas (Kessel, 1992, pág. 62).

Este ritual, si bien se puede realizar en varias épocas del año, cobra más importancia en el mes de agosto, sobre todo el primer día que es cuando se debe realizar este ritual, principalmente porque corresponde al período de la pachamama o madre tierra. Y según el calendario agrícola andino coincide con el occidental, al ser fecha cuando la tierra esta lista para ser sembrada nuevamente, por tanto en honor a ella se realiza este ritual, así germinará con fuerza los nuevos productos (Gavilán & Carrasco, 2009, pág. 104).

Ritual Mortuorio

Este es realizado cuando una persona fallece, ya sea por causas naturales o causas externas. El ritual en su realización busca acompañar al alma del difunto junto a su familia para que luego sea despedida del mundo terrenal. El velorio se puede realizar en la iglesia o en el hogar del fallecido, ahí familiares, amigos y cercanos acompañan a la familia del difunto, para luego después repetir esto el día del funeral.

En las costumbres andinas el funeral suele estar acompañado por una banda de bronce o un grupo que toque música del lugar; luego de la sepultura la familia del difunto suele invitar a los asistentes al hogar para compartir un plato de comida, como forma de agradecimiento por la asistencia. Posteriormente, todo este ritual de acompañamiento se suele repetir a los ocho días, junto con una misa y la costumbre de quema de ropa -así se llama, donde familiares proceden a quemar toda la ropa del finado que han recolectado, así como algunas pertenencias que son importantes para él, junto a la preparación de algunos alimentos y utensilios que se cree pueden servirle en la otra vida. En este rito de cremación no suelen participar muchas personas, más bien son contadas y si es posible deben ir parejas y personas que conozcan del ritual, se dice que desde las llamas a veces se forman figuras humanas que anuncian la muerte de otras personas.

Al los seis meses, al año, y a los tres años se vuelve a realizar este ritual mortuorio, exceptuando la cremación ya que esa se produce solo una vez; por lo cual, se realiza

entonces una misa y se acompaña a la familia. Transcurrido ese tiempo si es que así lo desean pueden realizarlo de manera más privada.

Este ritual en particular, así como la celebración de los santos, como pueden ver tiene una estrecha relación con la religión católica al mezclar una misma tradición, el velatorio, pero en dos espacios distintos, uno en la iglesia, y el otro en la casa de difunto, donde se le da continuidad al concepto de muerte que tiene tanto la iglesia católica como la cosmovisión aymara.

V.ii.iii. Campaña de la Chilenización

La campaña de la chilenización nace luego que la Guerra del Pacífico concluye. A raíz de los resultados, se establecen varios tratados de paz con el fin de mantener una buena relación diplomática con los países vecinos¹¹. Uno de ellos el Tratado de Ancón firmado en 1883, en él:

“se estipuló que el territorio de provincias de Tacna y Arica, entre el río Sama y el río Camarones, continuarían sometidas bajo la autoridad chilena por un lapso de 10 años. Al término de ese periodo la población residente decidiría si el territorio de ambas provincias quedaba definitivamente bajo dominio y soberanía del Perú o Chile”
(Tudela, 1993-1994, pág. 205).

Luego que se pactara este acuerdo, el Estado chileno comienza a implementar una serie de medidas con el objetivo de crear un vínculo ideológico de parte de los habitantes de la región para con el Estado, para así poder anexar el territorio, por medio del plebiscito que se realizaría cuando hubiera transcurrido el tiempo establecido.

Para aquellos que residían en la ciudad de Arica el impacto de la campaña no fue tan grave como si lo fue para las comunidades andinas que habitaban el altiplano.

Recordemos que antes de la Guerra del Pacífico este territorio pertenecía al Perú, al igual que Tarapacá; y Antofagasta por su lado, era parte del territorio boliviano. En efecto, una de las principales consecuencias de esta guerra fue la separación de todo

¹¹ BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. El impacto de la Guerra del Pacífico (1879-1929). Memoria Chilena. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-100610.html> . Accedido en 15/2/2018.

este territorio en tres estados. Por lo cual, el establecimiento de ciertas fronteras en aquellos territorios donde se acostumbraba a relacionarse de cierto modo resultó complicado, más aún cuando estos territorios se encontraban en cierto aislamiento geográfico y social (Tudela, 1993-1994, pág. 205), por lo cual las dinámicas suscitadas tanto en la ciudad como en los pueblos era muy distinta por el contexto en el que se situaban. Por tanto, el desarrollo de este proyecto ideológico en el cual ordenó el traslado de tropas militares hacia el interior de la ciudad, cerca de los límites geográficos, significó una época de transformaciones sociales e ideológicas para los aymaras debido a la ocupación de sus territorios (Tudela, 1993-1994, pág. 202).

Esta campaña no sólo implicó la invasión militar de ciertos territorios, sino que contempló la implementación de otras medidas relacionadas a un programa de escolarización, además del desarrollo de infraestructura acorde con las necesidades de la sociedad. Sin contar con el proceso de secularización eclesiástica que se iba a desarrollar en esa época.

“La transformación generada mediante la introducción de instituciones chileno-occidentales constituyen la génesis de la comunidad aymara chilena de hoy” (Tudela, 1993-1994, pág. 204)

Todas estas serie de medidas que describiremos a continuación tienen relación en cómo se ha ido transformando de cierto modo la comunidad indígena aymara.

Político

En el aspecto político, como se enunció arriba, las comunidades indígenas vivían una suerte de aislamiento geográfico al estar ubicadas en el altiplano, esto significaba que no gozaban de ciertos derechos ya que oficialmente no eran considerados parte de la sociedad, y al mismo tiempo su forma de organización no estaba expuesta a estímulos externos. Y esta situación a raíz de la campaña de la chilenización comenzó a cambiar, principalmente porque en términos de porcentaje la comunidad aymara representaba más del 50% en relación a la población total (Tudela, 1993-1994, pág. 205), lo que para efectos del plebiscito resultaría muy ventajoso para el Estado chileno si los aymara se llegaran a definir como chilenos. Pero como también, históricamente ellos habían pertenecido a otro país previamente, el Estado chileno tenía que empezar a implementar ciertas medidas para utilizar esta ventaja cuantitativa a su favor.

Para esto se comenzó a otorgar ciertos beneficios y servicios a los aymaras para que se consideraran parte de la sociedad chilena. Por ese motivo es que se les concede la ciudadanía. Sin embargo, así como ocurrió con la religión cuando entró en contacto con las comunidades indígenas, y se produjo el sincretismo, en la cual no fueron consideradas las particularidades de cada grupo nativo, así mismo sucedió con el derecho a ciudadanía en los aymaras. Si bien, políticamente iban a gozar de este beneficio, al mismo tiempo, a pesar que el Estado los reconociera como tal, no sucede lo mismo con sus rituales o costumbres, ya que para su proyecto nación no estaba contemplado incluir estas particularidades, más bien a lo que apuntaba este proyecto era una ideología nacionalista: por lo mismo, junto a desconocer las costumbres autóctonas, también obvió el hecho que ellos desde antes de la invasión de las tropas chilenas, ya contaban con un sistema de organización comunitaria que incluía ciertos cargos políticos para dirigir ya sea a la comunidad u otros espacios al interior de ella. Ahora bajo esta idea de homogeneizar y plantar una nueva ideología, aquellos aymaras que poseían cargos importantes en su comunidad ahora serían relevados por militares u otros ciudadanos chilenos (Tudela, 1993-1994, pág. 209).

Otro aspecto que “ayudó” a fortalecer o aumentar este apoyo hacia el Estado chileno fue trasladar grupos de personas chilenas provenientes de otras ciudades del país hacia el norte para así aumentar el “refuerzo” electoral cuando se hiciera el plebiscito. Así mismo, otra de las razones por la cual comienzan a llegar personas es porque en esa época estaba en pleno auge el salitre, por tanto era necesario aumentar la mano de obra para su explotación¹². Mientras por un lado llegaban ciudadanos desde otras partes del país, por otro lado el Estado había decidido expulsar a todos los ciudadanos peruanos o que se identificaran con él, ya que evidentemente esto representaba una amenaza a futuro. Tanto fue el afán chileno por reunir más adeptos a su favor, que incluso expulsó a sacerdotes, y cuando no fue de manera pacífica a veces se transformó en episodios de violencia (Tudela, 1993-1994, pág. 215) y hostigamiento hacia los peruanos.

La última medida en pro de la campaña de la chilenización, en un sentido político, fue la importancia que se les dio a los militares y a la realización de forma obligatoria del servicio militar. Aparte de apoyar la campaña de la chilenización por medio de su presencia en los poblados aymaras, lugares donde mantenían el orden estableciendo,

¹² BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. "Ámbito social", en: El impacto de la Guerra del Pacífico (1879-1929). Memoria Chilena . Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-92151.html> . Accedido en 27/2/2018.

además de estar presentes en puestos fronterizos para controlar el tráfico hacia Bolivia¹³, se les asignó incluso cargos que antiguamente eran custodiados por los mismos lugareños. Luego en 1912, se promulga la ley donde se señala la obligatoriedad del servicio militar para todos los jóvenes nacidos en el territorio (Tudela, 1993-1994, pág. 209). Esto aparte de incluir más hombres en sus filas, también significó que al interior de la institución se les instruyera acerca de la importancia de los símbolos patrios, la lealtad a la bandera, y además se les enseñó a leer y escribir sobre todo a los aymaras que ingresaban al servicio. De esta manera, ayudó a concientizar a los indígenas acerca de la importancia de ser chilenos y a defender a su patria.

Educación

En relación al plano educativo, como la intención era reemplazar todo vestigio peruano que invitara a adscribirse a dicho país, cerraron varias escuelas públicas que pregonaban eso, ya que claramente no tenían los mismos objetivos que la enseñanza impartida en las escuelas chilenas.

“En el ámbito ideológico, el principal instrumento de chilenización ha consistido en dotar a la población de servicios públicos, muy particularmente de la escuela castellanizante y transmisora de toda la simbología oficial chilena” (Albó, 2000, pág. 57). Por lo mismo, para marcar mayor presencia nacional, tal como se señala se fundan nuevas escuelas, entre ellas la escuela primaria de Putre en 1905, que se transforma así en la primera escuela fuera de la ciudad, en el altiplano. Gracias a eso, desde esa fecha en adelante se comenzarían a fundar varios establecimientos educacionales en las diferentes localidades del sector andino de la región. Sin duda el acceso a ella serviría no sólo para enseñarles a leer y escribir, como lo hizo el ejército, sino también sería –y lo es hoy, *“un valioso vehículo para difundir valores, normas, costumbres y creencias que forman la cultura chilena de principios de siglo”* (Tudela, 1993-1994, pág. 208). Así, lo aprendido en la escuela podría ser transmitido por los niños y niñas en sus respectivos hogares.

¹³ BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. "campana de chilenización", en: El pueblo aymara. Memoria Chilena . Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-93602.html> . Accedido en 27/2/2018.

Infraestructura

Además de la construcción de escuelas, se erigieron otro tipo de infraestructuras que tendrían relación con el contexto histórico y las necesidades de la región, una época en la cual era imperante estar a la vanguardia de las exigencias modernizantes.

Así como Chile firma un pacto con Perú para establecer relaciones diplomáticas, del mismo modo lo hizo con su país vecino Bolivia, en la cual el Tratado de Límites de Chile y Bolivia firmado en 1904, entre otras cosas estableció el traspaso de la región de Antofagasta a territorio chileno, pero con la condición que se construyera un ferrocarril que conectara Bolivia y Chile. Es así como en 1904 se funda el Ferrocarril de Arica a La Paz.

El efecto de esta construcción como bien señala Tudela no es sólo económico, en cuanto sirve como vehículo de transporte de diferentes mercancías, sino también social, en el sentido que se establece un camino que permite fácilmente conectar no sólo a un país vecino, sino además al altiplano con la ciudad (Tudela, 1993-1994, pág. 207), por tanto ese aislamiento geográfico en el cual estaban inmersos los habitantes del sector andino para con la ciudad ya no sería efectiva. Ahora existiría un puente de comunicación que permitiría además acercar el altiplano a la urbe.

Secularización

Tal como sucedía con Latinoamérica a nivel macro, en la cual se estaba atravesando un proceso de secularización, Chile por su parte, a nivel micro no fue ajeno a este proceso, coincidiendo además con este periodo de la campaña de la chilenización.

“La chilenización y posterior intento de modernización tiene como efecto secundario un proceso de secularización, cuyo origen se puede situar en las primeras décadas de este siglo (...) No obstante, son las relaciones sociales y no los individuos los que se secularizan. Hay un proceso de privatización de la práctica religiosa, la que deja de ser comunitaria y no sigue los patrones tradicionales hispano-andinos.”
(Tudela, 1993-1994, pág. 217)

En esta época, la Iglesia católica en apoyo al espíritu nacionalista del Estado. Junto a la medida de expulsión de los sacerdotes peruanos producto de la chilenezación, intenta introducir en los devotos este discurso que defendía la patria chilena:

“Esta ideología afirma, por un lado, el rechazo a símbolos, valores y conductas centrales de la tradición religiosa de los ayllu-comunidades de la región (...) mientras que por otro lado, propone la aceptación de los valores de su propio mito: la homogeneidad lingüística y cultural, la superioridad y perfección de la modernidad”. (Tudela, 1993-1994, pág. 216)

Producto de este intento por suprimir las particularidades de la comunidad, a ella solo le quedan dos opciones, en cuanto a la realización de los ritos se refiere; una tiene relación con obedecer a esta medida nacionalista y prescindir de la realización de las costumbres; o por otro lado, solamente realizarlos en la esfera privada.

Sin embargo con este proceso creciente de secularización, las funciones de la iglesia que apuntaban a establecer un orden y una hegemonía ideológica serían delegadas a otro tipo de instituciones del Estado, que no tendrían ninguna relación con un aspecto religioso. Estos organismos vendrían a reemplazar la labor que vendría realizando la iglesia, derivándolas a diferentes instituciones.

De tal modo, ella comienza a perder, paulatinamente, su poder religioso hegemónico en la sociedad (Tudela, 1993-1994, pág. 218). Sin considerar además, que esta institución eclesiástica por orden del Estado había comenzado desde hace tiempo a suprimir las prácticas religiosas aymaras, ya que no obedecía al pensamiento nacionalista del país, sumado a eso, cargos como el de “fabriquero” o “mayordomo”-ocupaciones propias del pueblo indígena, de una función propiamente realizada por aymaras ahora sería encomendada a autoridades civiles. *“En síntesis, lo que esta ocurriendo es que la autoridad religiosa en el ayllu-comunidad pierde autonomía y es obligada a subordinarse al interés político del estado y nación”* (Tudela, 1993-1994, pág. 227), lo que significó en definitiva que los aymaras gradualmente serían desvinculados de su comunidad de origen para ser parte ahora de la sociedad.

Huanca respecto a esto sentencia:

“Pero el Dios Inti de Atahualpa, a pesar de su poder uránico, no usurpa derechos de los pueblos, la propiedad comunitaria, la organización del

Ayllu y todo un sistema de vida comunitaria, herencia de la cultura milenaria de Tiwanaku.

En cambio, el poder de Dios de la cristiandad colonial, unido al poder del Estado, interrumpió todo el sistema de vida comunitaria andina.”
(Huanca C. , 2012, pág. 96)

Así, mientras el Estado crece autónomamente, y la Iglesia católica va perdiendo su poder en la sociedad, es cuando comienzan a desarrollarse otras alternativas religiosas. En un momento que para algunos aymaras la religión católica ya no tenía ese carácter cercano de antes.

Sin duda, para los aymaras esta serie de medidas introducidas por el Estado trajo algunas consecuencias para su cultura, que en la actualidad es posible percibir. Ya que, cuando por un lado tienen normas impuestas por un Estado que les había prometido protección y respeto a cambio de su lealtad, lo que obtuvieron de vuelta es una violencia simbólica, expresada al querer difuminar estas particularidades que los hacían definirse como aymaras. Por otro lado, tenían a una Iglesia Católica que ya no representaba un apoyo para que ellos se integraran a la sociedad. Todo esto finalmente provocó que comenzaran a anularse como sujetos indígenas, por todo lo que podía significar autoreconocerse en un espacio urbano que cada iba en contra de él, a partir de ahí la interacción que comenzaron a tener con estos emergentes credos religiosos, y la cercanía que estos le demostraron, ayudó a que se popularizaran entre los aymaras, ya que su discurso integrador para con ellos, parecía a la vez estar en sintonía con las necesidades de la nación a la cual los aymaras debían adaptarse.

V.ii.iv. Pentecostalismo y protestantismo aymara

“La ausencia de ideologías seculares, en el periodo anterior a la guerra permite asumir que en el ayllu-comunidad del siglo XIX la religión tradicional cumplía una función ideológica dominante y que la institución religiosa ejercía un monopolio ideológico prescribiendo/fundando el orden social.” (Tudela, 1993-1994, pág. 219)

Esto quiere decir que, en vista que aún no habían aparecido otros credos religiosos que le vinieran a disputar el papel hegemónico a la iglesia católica, ella mantendría entonces ese vínculo con la comunidad aymara.

“El indígena fue aceptando, con distintos grados de motivación, las nuevas creencias y cultos, dando origen a un sincretismo religioso, que no desecha totalmente el cuerpo de creencias anterior, ni tampoco acepta el nuevo totalmente” (Riveros, 1998, pág. 13).

Es así como las prácticas rituales aymaras incluyeron elementos católicos en ellos, y en el mismo sentido festividades o fechas importantes para el cristianismo tenían elementos aymaras en su “celebración”.

A modo de ejemplo, la fiestas patronales, descritas anteriormente como parte de las prácticas rituales de los aymaras. Es una costumbre de origen cristiano, donde la comunidad aymara celebra “el día” del santo o santa que pertenece al pueblo en cual habitan. Este tipo de festividad es dirigida por las figuras del alférez, quien se hace cargo de la “fiesta”; y el fabriquero, que es el encargado de administrar y cuidar los bienes de la iglesia (Tudela, 1993-1994, pág. 226), cargos que se renuevan cada cierto tiempo y que según una investigación de Riviere:

“Todo miembro de la comunidad debía asumir a lo largo de su vida diversos cargos religiosos y político-rituales sucesivos en una trayectoria ascendente y jerarquizada llamada thaki (“camino”). Este ciclo de servicio a la comunidad garantiza al individuo el acceso a los medios de producción (tierras, agua, zonas de pastoreo, etc.) y le concede un status y prestigio reconocidos unánimemente (jaqi).” (Riviere, 2007, pág. 4)

De ahí que para mantener un orden y una preparación de antemano, a veces se contaba con listas en las que figuraban los siguientes pasantes u alférez de los próximos años para alguna festividad.

Asumir el cargo de alférez, tal como lo señaló la autora, significaba un gran prestigio para la persona encargada, no cualquiera podía asumir esa responsabilidad, ya que ella involucraba desembolsar una gran cantidad de dinero para agasajar tanto a la figura cristiana “santo”, como a la gente que asistía a la celebración. *“La espiral de los gastos ceremoniales, debido a la competencia desenfrenada a la cual se entregan los*

comerciantes, ha hecho subir las pujas a un nivel tal” (Rivière, 2005, pág. 338), que cada año iba aumentando la inversión en la fiesta.

Por tal motivo, lo que para algunos podía ser algo positivo en términos que podrían presumir ante el grupo su poder adquisitivo; para otros la sola posibilidad de tener que hacerse cargo era una preocupación que se transformaba en un dolor de cabeza, porque no contaban con los suficientes recursos económicos para poder solventar esto, así que no les quedaba otra opción más que trabajar incansablemente por un largo periodo; o sino a veces se veían obligados a vender algunos de sus bienes para poder reunir el dinero, ya que si o si debían asumir este compromiso alguna vez (Rivière, 2005, pág. 339). De manera que, en palabras de Riviere estos cargos no ayudarían más que a evidenciar notablemente la desigualdad económica que habría en la comunidad, lo que provocaría una sensación de exclusión (Riviere, 2007, pág. 4) entre quienes estuvieran en desventaja, porque no tendrían la posibilidad de adquirir ese prestigio y respeto que sus otros coterráneos si gozaban.

Si bien lo especificado corresponde al caso boliviano, esto también puede ser extrapolado para el altiplano chileno, considerando que hubo y hay una cercanía geográfica con el vecino país que permitió que ambos sujetos, aymaras chilenos y bolivianos se vincularan periódicamente. Además que no sólo en las fiestas patronales se apreciaba estas actividades, sino que en otro tipo de rituales también se desarrollaba la misma dinámica, que por cierto, se ha mantenido en la actualidad.

Junto aquello, para el año 1958 comienza el primer arribo del pentecostalismo al sector del altiplano chileno. De la mano del hermano Braulio, un aymara que entre los constantes viajes a la ciudad conoce la “palabra de dios”, y motivado por ello decide llevarla al pueblo de Cariquima (Guerrero, 1993, pág. 32), fundando ahí la primera Iglesia Evangélica Pentecostal en el altiplano. Desde ahí se comenzaría a expandir hacia las otras localidades y ciudad, caracterizándose así por ser tradicionalista y conservadora, si lo comparamos con otros credos religiosos (Mansilla & Muñoz, 2017, pág. 172). Al igual que la iglesia evangélica pentecostal (IEP), también llegan otras iglesias como “*la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular y la Iglesia Adventista del Séptimo Día*” (Huanca L. , 1999, pág. 96), sin embargo ninguna de ellas alcanzó la relevancia que si generó la IEP.

Con el creciente sentimiento de inferioridad por el cual estaban atravesando los aymaras, la llegada del pentecostalismo significó una nueva oportunidad para

desarrollarse en la sociedad. *“A diferencia de los cargos tradicionales, no se exige ninguna riqueza ni conocimiento especial alguno para ingresar en la Iglesia, en la que todo hermano es respetado y socorrido en caso de necesidad”* (Riviere, 2007, pág. 7), así, esta clase de acogida que recibieron los aymaras de parte de los evangélicos fue determinante para que renunciaran a este sistema de cargos religiosos que estaba esperando por ellos, y si en otro caso ya lo habían hecho alguna vez preferían omitir esa parte de su historia (Rivière, 2005, pág. 344). Así es como paulatinamente algunos aymaras se fueron convirtiendo al pentecostalismo.

Otro hecho que ayudó al aymara a integrarse a este nuevo credo religioso, fue la utilización de parte de los hermanos pentecostales de la lengua materna de la comunidad. Esto hizo que la religión se mostrara más asequible para los aymaras, ya que como bien se mencionó antes, durante toda esa época los indígenas habían sido parte de un proyecto nacionalista que entre otras cosas involucró que aprendieran el español, por ende la presión por intentar aprender algo en un español que no muchos dominaban no sería necesario. De tal forma, la integración del evangelio a la comunidad aymara y viceversa fue más amistosa, por lo cual tanto la predicación como algunos himnos fueron realizados en la mayoría de los casos en lengua aymara (Mansilla & Muñoz, 2017, pág. 246).

Más no fue lo el último factor que ayudó a que se popularizara el pentecostalismo. La migración hacia la ciudad, sobre todo a finales del siglo XX tuvo mucho que ver en eso. Las actividades económicas que realizaban los aymaras del altiplano, como la crianza de ganado y en ciertos casos el desarrollo de la agricultura no era suficiente para generar recursos económicos para la familia, más sobre todo si se comparaba su situación con aquellos que se hacían cargo de las festividades indígenas, quienes poseían un mayor poder adquisitivo y bienes materiales. Al evaluar ambas situaciones rápidamente se daban cuenta que la tierra –el altiplano, ya no era suficiente. De esa manera es que deciden migrar y comenzar a dedicarse a otro tipo de actividades económicas, más ligadas al sector terciario.

Esto significó la creciente ausencia de los comuneros aymaras en los rituales (Riviere, 2007, pág. 6), considerando que la mayoría de ellos eran efectuados en el altiplano. Por tal motivo, la falta de espacios físicos en la ciudad donde pudieran llevarse a cabo los rituales, ocasionó que se perdiera esa continuidad con la comunidad allá en el altiplano. *“No querían con las costumbres de la pachamama que se hacen unos brindis pa’ empezar la siembra; no querían con el floreo de los ganados, que el campesino*

aprecia su ganado” (Guerrero, 2005, pág. 360). A su vez, la misma urbe con sus políticas modernizantes hizo que el aymara notara que necesitaba de un espacio acogedor que lo ayudara a cumplir las expectativas de la sociedad, y que le diera la oportunidad de movilidad social. Lo cual encontró en el pentecostalismo.

Entonces, ¿Qué implicó para el aymara ser parte de la iglesia evangélica pentecostal?.

Aún cuando la integración de la lengua aymara al pentecostalismo favoreció la mayor adhesión a él. Convertirse a esta religión involucró que los aymaras aprendieran y aceptaran ciertas generalidades con el propósito que esto les ayudaría a mejorar como seres humanos y por ende a mejorar su calidad de vida.

A partir de esto la IEP en un comienzo invita al converso, es decir al aymara, a que abandone toda concepción de mundo que tenía antes de comenzar a relacionarse con este credo, lo que en otras palabras significa, que los instó a que dejaran de practicar y participar de las ritualidades aymaras, sobre todo aquellas que estuvieran relacionadas con la religión católica como las fiestas patronales; en adición a aquello se les indicó que no podían mascar hoja de coca, muy común entre quienes viven en el sector de la puna; no podían beber alcohol, una acción característica de la ritualidad andina, aunque más que beber, que de por si lo hacían, era más importante el uso que se hacía de él en las ceremonias del interior; se les motiva a utilizar ropa más adecuada para la ciudad; y por ultimo no podían asumir cargos tradicionales de la comunidad aymara (Riviere, 2007, pág. 5). En definitiva, para ser parte de esta congregación religiosa tuvieron que reprimir muchas características que eran parte de su cultura y los hacían identificarse y posicionarse como aymaras, así como también tuvieron que omitir elementos o ritos que eran considerados importantes para continuidad de la comunidad.

Uno de los aspectos que llaman la atención es el hecho que los mismos evangélicos le proponían a los potenciales adherentes aymaras que no hicieran uso de su lengua. Lo que no se condice con una de las estrategias que aplicó el pentecostalismo para acercarse. Por lo cual, infiero de acuerdo a como se ha desarrollado esta religión en el período, que esta limitación a la lengua correspondería a una medida para ser aplicada en la ciudad. Ya que como bien sucedió, el pentecostalismo adquiere fuerza en el altiplano porque se utiliza la misma lengua nativa, sin embargo como esta misma religión apela a la importancia del progreso y a la capacidad que debe tener la persona

para adaptarse a las condiciones de la sociedad, es que lo más probable es que les haya aconsejado evitar usar el “aymara” en la ciudad.

De hecho son ellos mismos –los aymaras, quienes dan cuenta que lo ideal para optar a la movilidad social, la adquisición de los bienes y el respeto de la sociedad era adscribirse primero como “chileno”. En ese sentido, *“los aymaras en las ciudades consideraban que no era conveniente demostrarse como inmigrante del “interior”, dado que se exponían a ser objeto de denostaciones al apreciárseles como “indios” y/o bolivianos”*. (Gundermann, González, & Durston, 2014, pág. 212). De acuerdo a ello, para no quedar en evidencia lo que muchos aymaras hicieron cuando migraron a la ciudad y les correspondía trabajar, fue aprender lo más rápido posible el español, ya sea en la casa, en el colegio, con familiares o amigos, para que así les resultara más fácil familiarizarse con el trabajo y que a su vez, sus compañeros no los discriminaran (Gundermann H. , 1997, pág. 93). Por ese motivo es que toma la determinación de reducir el uso de la lengua materna en la casa o directamente no usarla, ya que a partir de ello, se creía que de esa forma podrían ayudar a que sus hijos les costara menos integrarse a la sociedad.

“Un análisis sociolingüístico del censo de 1992 muestra que en este país uno de los grupos rurales aymaras más avergonzados de su origen, o al menos de su lengua materna, son los que viven cerca de la frontera de Chile” (Albó, 2000, pág. 58)

Por eso no sería raro que en concordancia a las exigencias del pentecostalismo, y al sentimiento de vergüenza es que las prácticas rituales, las vestimentas, la lengua indígena sean eliminadas de su cotidianeidad (Gavilán & Carrasco, 2009, pág. 103). Para algunos fue más fácil que para otros, pero finalmente así lo hicieron, se despojaron de parte de su andinidad.

No obstante, como los tiempos cambian quizás las limitaciones que habían en el pasado para los aymaras hayan desaparecido gradualmente en la actualidad. Esto es lo que señala por lo menos Mansilla cuando se refiere al trabajo de Riviere(2007), en la cual señala que el pentecostalismo se “aymarizó”, ya que lugares sagrados para los aymaras como los cerros, que en su pasado fueron violentados por los evangélicos, hoy en día son dispuestos como lugares de oración; la predicación es en aymara; ahora se permite la utilización de la vestimenta típica (Mansilla, 2009, pág. 26), y se

considera al pastor como un símil de la figura del Yatiri(sabio aymara), ya que ambos tendrían el poder de sanación a través de ritos parecidos (Rivière, 2005, pág. 346), así en el aspecto más espiritual, los dos tendrían la capacidad para entender el significado de los sueños, el primero ligado a la aparición de profecías; y el segundo al poder interpretativo para sanar una enfermedad (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 166).

Las investigaciones en torno al pentecostalismo aymara

Como antecedentes de la labor que ha realizado el movimiento pentecostal al interior de las comunidades aymaras, contamos con la investigación realizada por estudiantes de la Universidad de Tarapacá en el año 1999, en el cual se relata cómo fue la llegada del pentecostalismo al pueblo de Ticnamar, investigación que sirve de referencia para conocer la forma en qué abordaron el tema y cómo se desarrolló este movimiento en otro sector de la pre cordillera ariqueña. De tal modo, para el año que se realizó la investigación (1999), los estudiantes dieron cuenta que los pentecostales ya contaban con cinco denominaciones repartidas entre la pre cordillera y el altiplano, éstas a su vez tenían dos formas de practicar el evangelismo, uno era por la designación de personas hacia una comunidad no evangelizada con visitas esporádicas, o sino el envío de miembros evangélicos con el fin de asentarse en una comunidad y crear un sitio de oración (Huanca L. , 1999, pág. 94).

De acuerdo a lo expuesto, el afán de diversos autores por comprender cómo se ha desarrollado el pentecostalismo al interior de las comunidades indígenas, sobre todo aymaras y mapuche, ha permitido dilucidar entre otras cosas los factores por lo cual los sujetos aymaras se convierten al pentecostalismo. Entre ellos Mansilla, Muñoz y Orellana en su recopilación de investigaciones para saber los aportes que se han realizado en la materia, han señalado algunos estudios de Tudela en la cual se ha expuesto que hay:

tres factores individuales que suscitan la conversión: “(a) la tensión que angustia al aymara y que resulta de lo que aquí se interpreta como privación relativa, (b) una experiencia decisiva en la vida del individuo que lo impulsa a cambiar su vida, y (c) la naturaleza del contacto e interacción con personas ya convertidas a las iglesias evangélico-pentecostales” (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 164)

Frente a esto, el mismo autor comenta que producto de la situación que estaba experimentando el aymara para la época (social, político, religioso), se producen dos clases de fenómenos que llevan al sujeto a optar por inscribirse en un nuevo credo religioso. Estos corresponderían a la chilenización; y a la deprivación relativa, que corresponde a la insatisfacción por parte del sujeto al darse cuenta que su realidad comparada con la del otro no era la misma, quedando así decepcionado por no cumplir sus expectativas. Lo que ayudaría a propiciar la conversión en el sujeto.

Por tanto, *“ esta conversión al pentecostalismo adquiere un doble matiz, pues por un lado se trata de una necesidad material (búsqueda de trabajo, salud), mientras que por otro lado se trata de una necesidad simbólica asociada a la búsqueda de sentido”* (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 169). En relación a eso Carozzi y Frigerio, identifican cuatro formas de abordar el fenómeno del pentecostalismo, y la conversión desde la experiencia del sujeto converso. De esta forma podemos establecer al converso como:

“Víctimas de la acción de los grupos religiosos; como Sujetos Determinados por sus características psicológicas y sus relaciones sociales previas a la conversión; como Sujetos Condicionados por sus relaciones sociales actuales o como Individuos Activos que eligen los cursos de acción a tomar de acuerdo a sus objetivos y apetencias”
(Carozzi & Frigerio, 1994, pág. 2)

En relación a los sujetos vistos como víctimas podemos encontrar que las primeras investigaciones de Guerrero y Van Kessel tienen este carácter, reduciéndolo a una visión esencialista donde veían a lo aymaras como un ente estático y ahistórico, incapaz de poder decidir. Situando así al sujeto en uno de los dos extremos, lo andino por una lado, y lo pentecostal por otro (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 159), donde afectado por eso deben abandonar sus costumbres andinas para integrarse al culto pentecostal. Hay que comprender que este tipo de investigación se realizan en el marco de un contexto histórico donde los sujetos probablemente si fueron víctimas, al ser reprimidos tanto en la chilenización como en la dictadura, por tanto esta población, que debe haber sido la primera generación en migrar no le quedaba otra solución más que aceptar las condiciones en las que se encontraban, de otra forma no podrían adaptarse.

En seguida cuando se refiere a los sujetos determinados por sus características psicológicas y sus relaciones sociales previas a la conversión, se destaca que en la mayoría de las investigaciones cuando el aymara decide convertirse lo hace motivado por resolver esas crisis que le impedían adaptarse a la sociedad moderna.

“Los trabajos que conciben a los conversos como sujetos condicionados por sus relaciones sociales actuales han adoptado una perspectiva funcionalista [por la cual] mediante la interacción con un grupo el sujeto asume como propia la cosmovisión del mismo y la identidad que éste le asigna [en la cual] solo la interacción intensa y los vínculos afectivos con el grupo religioso [propiciarían la conversión]

Finalmente, quienes conceptualizan a los conversos como Individuos Activos han adoptado una Perspectiva Interaccional Simbólica y conciben a la conversión religiosa como una experiencia mediante la cual tales individuos eligen transformar su visión del mundo” (Carozzi & Frigerio, 1994, pág. 3)

Así, siguiendo la primera línea investigativa, relacionada a la figura de la víctima y el esencialismo. Los autores observan que el pentecostalismo en la comunidad aymara se presenta como un eje de quiebre para el mismo grupo, ya que no consideraba al aymara como tal, con sus rituales y sus características que lo hacían fácilmente identificable, lo que en palabras de Guerrero se traduciría en un “etnocidio aymara”, ya que según él, este era el último objetivo del pentecostalismo.

Es por este motivo que en muchas ocasiones la forma en que los investigadores interpretaban el fenómeno era desde una mirada dicotómica, en la cual aymara y pentecostalismo eran dos ejes antagónicos, que no permitía puntos medios para intentar hablar sobre una posible flexibilidad de parte de ambos para adaptarse mutuamente. Por lo cual, frente a esta creciente pérdida de los rituales y elementos aymaras los investigadores aconsejaban que el sujeto debía optar por su identidad étnica obviando que quizás él mismo tenía la capacidad para razonar sobre aquello y buscar una solución que le acomode a las dos partes. Así lo hizo Moulián cuando intentaba interpretar el mismo fenómeno en los mapuches, evitó caer en esencialismos porque él comprendía muy bien que el carácter de la cultura es dinámica (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 167), por ende, estos sujetos autodeterminados quizás

intentarían buscar nuevas formas de reinterpretar y hacer la ritualidad indígena, así como nuevas formas de reinterpretar el pentecostalismo, en este caso aymara.

En esta situación para ser comparada, tenemos como referencia el caso Mapuche, que ya ha sido esbozada en líneas anteriores. Encontramos una inquietud entre los investigadores al presentar al pentecostalismo como un obstáculo para que se desarrollen los rituales y la religiosidad mapuche, ya que las personas que adhieren a esta religión dejan de practicar y participar en ellos, realizando así sus propios rituales en el marco de la religión pentecostal. Hasta ese momento parece haber un consenso entre todas las investigaciones en relación al pentecostalismo y al efecto que puede producir en las etnias.

Sin embargo, después se observa un intento de continuidad, ya que se aprecia que tanto la cultura mapuche como los pentecostales mantienen en su cosmovisión una lucha entre el bien y el mal. Situación diferente en la cosmovisión aymara, ya que en ella no hay una lucha de fuerzas antagónicas, más bien lo que ahí se produce es la complementariedad. Siguiendo con lo anterior, esta lucha del bien y el mal que se forma a nivel de los mapuches y de los pentecostales se refiere a dos tipos de rito, el primero se refiere a un rito mágico y el segundo a un rito religioso que se obtendrá a través de la salvación (Foerster, 1995, pág. 392), ambos presentados con cierta similitud en los mapuches, como conclusión se destaca que:

“Las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional mapuche. Mas que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda atrapado en la lógica del sincretismo religioso mapuche”. (Foerster, 1995, pág. 396)

Por tanto, considerando esta experiencia, resulta interesante investigar por qué no sucede lo mismo con el caso de los aymaras.

Como bien se indicó, los mapuches y los pentecostales tienen ciertas similitudes en el quehacer, lo que se traduce en que no exista una ruptura evidente entre ambos sino más bien un vínculo, hecho que no se traduce en el caso aymara, ya que a diferencia de los mapuches, éstos -aymaras pentecostales, niegan su pasado y lo evalúan negativamente luego de ser convertidos a la religión evangélica, así lo relata el siguiente testimonio: *“Estando en la Iglesia Católica, lo que hice fue pelear, tomar. Muchas veces hacer escándalo, envidia, eso practicaba. Dios me quitó todas esas*

cosas. Alabo a Dios contento y le pido a Él que me siga ayudando” (Guerrero, 2005, pág. 365), lo que se interpreta como una fuerte tensión entre ambas esferas al tener costumbres distintas, situación que no es muy común en los mapuches pentecostales. Esto debe ser porque ambas culturas quizás tienen distintos modos de realizar sus costumbres.

Y aunque finalmente Moulián no logró encontrar el punto de flexibilidad del pentecostalismo, debido a que no se les permitía participar a los mapuches de sus rituales principales, *“su abandono no depende de las prescripciones pastorales, sino del decaimiento de su credibilidad o eficacia simbólica frente a otras ritualidades”* (Mansilla, Muñoz, & Orellana, 2014, pág. 171), es decir, aún cuando ser parte de la Iglesia Evangélica si implicó que no participaran de los rituales, también fue el hecho que la misma gente dejó de creer en la efectividad de ellos. Así desmotivados por la supuesta ineficacia de ellos, cada vez más disminuía la participación de los mapuches en los ritos, y aumentaba por otro lado los fieles al pentecostalismo.

En relación a otro de los aportes que se puede hacer para la investigación del pentecostalismo, Tudela agrega al protestantismo también, considerando a la Iglesia Adventista por ejemplo. Esto es relevante porque si bien se han repasado investigaciones relacionadas al pentecostalismo, estas nos sirven como referencia para saber cómo se podría abordar el tema desde el protestantismo, ya que a la región llegaron a establecerse varios credos religiosos, no solo el pentecostalismo, por tanto cabe la posibilidad que estos hallen otras formas de relacionarse con la comunidad indígena.

En conclusión, el pentecostalismo investigado en diferentes autores, nos habla de una religión que ha tenido diferente relación de acuerdo a la etnia con la cual entra en contacto. Donde para el caso mapuche hay algunas similitudes con su cosmovisión, pero que por el contrario para el caso de la cosmovisión aymara parece haber varias discordancias, en gran medida porque los aymara están muy ligada a la religión católica, y así mismo ésta tiene una forma de ver el mundo distinta en comparación con el pentecostalismo. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo se producen rupturas en relación a los pentecostales con los aymaras, ya que se ha encontrado que hay ciertas similitudes entre ambos, como las figuras del pastor y el Yatiri, que nos permiten dilucidar que bajo el pentecostalismo hay ciertas voluntades de ceder en su discurso con el fin de adaptarse a las condiciones que el medio les brinda.

VI. Marco Metodológico

VI.i. Tipo de Estudio

De acuerdo a los objetivos de la investigación, esta será de tipo descriptivo ya que *“busca especificar propiedades, características y perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis”* (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014, pág. 92). De esa forma, a partir de la descripción de los emergentes credos religiosos, se pretenderá identificar las particularidades que los hacen vincularse con la comunidad aymara; así como también se buscará caracterizar la ritualidad aymara reconociendo los principales elementos que la hacen posible, para de esa forma analizar una posible relación entre ambos ejes.

VI.ii. Tipo de Diseño

La investigación será de tipo no experimental. Debido a que no se pretende alterar ninguna variable con el objetivo que el estudio se realice, dado que la información que será levantada tendrá relación con situaciones que ya han sucedido, por lo cual se puede inferir que esto se verá reflejado cuando la realidad sea descrita tal cual es.

Además este estudio tendrá un enfoque cualitativo, ya que se tratará de comprender la realidad en el marco de referencia de los sujetos estudiados, por lo mismo esta investigación no buscará representatividad en sus resultados finales (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014, pág. 384), ya que interesa indagar sobre las particularidades de las situaciones a investigar, como en este caso sucede con la emergencia de los credos religiosos y la comunidad aymara junto a sus rituales, entendiendo que esta última pueda verse trastocada por la primera, de acuerdo al contexto social. Y como la investigación se situará de acuerdo a las subjetividades de los sujetos esta será de forma flexible o emergente en su realización (Taylor & Bogdan, 1994, pág. 18) & (Valles, 2003, pág. 77), porque si observa en el curso de este estudio, que elementos nuevos aparecen que pueden ser útiles para éste, se procederá a revisar y evaluar la posibilidad de integrarlos para seguir nutriendo este trabajo

VI.iii. Universo y muestra

La investigación al ser cualitativa como ya se indicó, no busca una representatividad con sus resultados, por tanto el muestreo será no probabilístico ya que seleccionará a los posibles casos de estudio de acuerdo a diferentes requerimientos (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014). Para efectos de esta investigación, el universo teórico, lo comprenderán todos los y las habitantes de la comuna de Arica; el universo práctico corresponderá a todas las personas con ascendencia aymara sin afiliación religiosa; y todas las personas con ascendencia aymara con afiliación a algún culto religioso. Que nos permitirá, de esa forma, hacer una comparación entre estos dos grupos para comprender mejor el fenómeno.

En relación a la muestra de esta investigación tendrá dos características, primero busca ser de máxima variación, porque al indagar sobre varios credos religiosos se pretende mostrar sus perspectivas en relación a la experiencia de los aymaras afiliados, y de los aymaras no afiliados que previamente tuvieron una experiencia en algún culto religioso, para así realizar un estudio comparativo a partir de las diferencias, coincidencias, patrones y particularidades que se pueden encontrar al interior de ellos, que ayudarán además a comprender sobre la percepción que se tiene sobre los rituales aymara y los sujetos.

Y segundo, para lograr esa variedad se efectuará por medio de la muestra por redes, en la cual se identificarán ciertos informantes claves que a su vez recomendarán a otros informantes para obtener una muestra heterogénea (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014, pág. 386), que permita comparar las subjetividades de los sujetos de estudio.

Es así como la muestra se conforma por doce personas de ascendencia aymara, de las cuales ocho tienen ascendencia aymara y están afiliados a algún culto religioso; y cuatro tienen ascendencia aymara y no están afiliados a ningún culto religioso, eso sí, aquellos que no están afiliados a ningún culto religioso si tienen experiencia previa participando en uno o más de uno.

| | Entrevista n° | Religión | Sexo | Edad |
|----------------------------------|---------------|-------------------|--------|------|
| Aymara con afiliación religiosa | 1 | Evangélica | Mujer | 24 |
| | 2 | Cristiana | Hombre | 26 |
| | 3 | Testigo de Jehová | Mujer | 27 |
| | 4 | Adventista | Hombre | 28 |
| | 5 | Mormona | Hombre | 29 |
| | 6 | Adventista | Hombre | 38 |
| | 7 | Católica | Mujer | 54 |
| | 8 | Católica | Hombre | 71 |
| Aymara sin afiliación religiosa* | 9 | Mormona, Católica | Hombre | 25 |
| | 10 | Adventista | Hombre | 29 |
| | 11 | Testigo de Jehová | Hombre | 30 |
| | 12 | Testigo de Jehová | Mujer | 33 |

*Religión a la cual adscribieron antes de la desafiliación

Acercamiento al trabajo de campo

La investigación al ser carácter emergente permitió que se realizaran algunos cambios para lograr presentar esta muestra variada de casos.

Inicialmente, a partir de la revisión bibliográfica, había decidido que los sujetos de estudio serían aymaras pentecostales que habitaran una comuna al interior de la región de Arica y Parinacota, ya que después de la Iglesia católica, esta era la segunda congregación más grande del lugar. Para ello, a través de un informante clave, se realizó el contacto con la máxima autoridad de la institución, se acordó una reunión para explicarle en mayor detalle sobre la investigación y realizarle la entrevista. Viajé a la comuna, ya requería de desplazamiento desde la ciudad hacia la precordillera, pero no se logró la comunicación con esta autoridad. De vuelta a la ciudad reintenté la comunicación en varias ocasiones pero era muy difícil de ubicar, debido a que el culto religioso le demandaba moverse hacia otras localidades más pequeñas, por lo que no se encontraba en la comuna

Al mismo tiempo, de forma casual en la ciudad, hice otro contacto con una aymara testigo de jehová y le expliqué acerca del estudio, con el objetivo de saber si en la comuna donde pretendía hacer la investigación también había una sede de su culto religioso para hacer contacto con la gente de allá y poder entrevistarlas, así este contactó me manifestó que conocía a alguien y que intentaría comunicarse con ella para darme su información, sin embargo tiempo después me comenta que la persona ya no residía en la comuna y había vuelto a vivir en la ciudad. A partir de estas dos experiencias comprendí que era necesario cambiar el lugar de estudio, una por

razones económicas ya que de situarlo en la comuna implicaba realizar viajes a la cordillera con la incertidumbre de no saber si podría realizar las entrevistas, como me pasó la primera vez; y la otra razón era porque, finalmente, la ciudad era donde había más residentes aymaras.

Así con el nuevo escenario, retomé la búsqueda de mis sujetos de estudios y me encontré con que las investigaciones revisadas acerca de este fenómeno no coincidía con la realidad que se me mostraba. Al conversar con otros informantes clave, me di cuenta que sus recomendaciones no eran sujetos adscritos al pentecostalismo, sino más bien a otros credos religiosos que antes no había considerado, así, comenzaron a surgir nuevos sujetos de estudio que eran más comunes de lo que creía. Sin embargo, mi objetivo no fue escoger específicamente un sujeto de cada religión, eso se produjo porque mis informantes clave tenían contacto otros sujetos, que fueron aportándole heterogeneidad a mi muestra.

De esa forma, tuve dos informantes claves, a los cuales no entrevisté porque no disponían de tiempo, pero si fueron el puente de comunicación entre los sujetos entrevistados y yo. Desde ahí, se realizaron cinco entrevistas, y una de ellas proporcionó el contacto para realizar tres entrevistas más, en un total de ocho entrevistas. Y las otras tres fueron contactos directos. De esa forma se construyó la muestra de estudio.

Las entrevistas se realizaron principalmente en el lugar que le acomodaba al entrevistado, y tuvieron una duración promedio de 45 minutos a más dependiendo de la información que iban brindando los entrevistados, y fueron registradas por medio de una grabación de audio para no perder de vista ningún detalle.

VI.iv. Técnicas de producción de datos

“Al tratarse de seres humanos, los datos que interesan son los conceptos, percepciones, imágenes mentales, creencias, emociones, interacciones, pensamientos, experiencias, procesos y vivencias manifestadas en el lenguaje de los participantes, ya de manera individual, grupal o colectiva” (*Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014, págs. 396,397*)

Por ello, es que los datos serán recopilados a través de una entrevista semi estructurada (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2014, pág. 403). Ya que este tipo de instrumento permite mayor flexibilidad al momento de realizarla, entendiendo que durante su realización puedan surgir otras interrogantes que no habían sido consideradas al momento de elaborar la pauta de preguntas.

También se considerará la técnica de relatos cruzados a través del uso de la entrevista semi estructurada, que comprende un tipo de historia de vida que permitirá cruzar varias personas en una sola historia, la cual es comúnmente utilizada entre entornos familiares, o amigos en común.

De acuerdo a esto, Lewis señala que *“al preparar las entrevistas para su publicación, he eliminado mis preguntas y seleccionado, ordenado y organizado sus materiales en autobiografías congruentes”* (Valles, 2003, pág. 242), en la cual el sujeto recordará distintos pasajes de su vida que darán cuenta de los momentos importantes, de crisis, y aquellos que merecen ser recordados sin motivo aparente (Ferrarotti, 2007, pág. 18), que evidenciarán la carga significativa que se esconde tras ellos, articulándose en contexto histórico determinado.

De este modo, pretendo mostrar la trayectoria de los sujetos para destacar su experiencia como sujeto étnico y como sujeto religioso, que serán de ayuda para el análisis.

VI.v. Técnicas de Análisis de datos

La técnica de análisis que se empleará a partir de la información recopilada, será el análisis de contenido, ya que está *“destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse a su contexto”* (Krippendorff, 1990, pág. 28). Esta información impresa en las entrevistas, advertirá que los datos se pueden manifestar de forma directa, es decir, lo que el sujeto dice es lo que efectivamente quiere señalar, y también habrá aquella que es percibida entre líneas (Andréu, 2000, pág. 2), explorando así en el terreno del lenguaje, la forma de expresarse y los códigos empleados, que ayudarán a interpretar los significados, ubicándolos en el contexto donde emergen, para que las inferencias que se realicen den a conocer como perciben la realidad los sujetos de estudio.

De ese modo, podremos entender cómo se fueron desarrollando estos credos religiosos, y sobre todo cómo se desarrolló en el contexto de la comunidad aymara y su ritualidad. Además para efectos de la codificación nos ayudaremos del programa Atlas Ti.

VI.vi. Calidad del diseño

Si bien los estudios cualitativos no buscan representatividad en sus resultados, si es importante que se asegure la calidad de éstos. En ese sentido, esto se logrará en dos niveles, confiabilidad y validez.

La confiabilidad tendrá relación con los resultados congruentes que se expondrán de acuerdo a la información entregada, en la cual, a partir de otros estudios de similares características deberán arrojar resultados parecidos a los de esta investigación (Jurgenson, 2003, págs. 31-32). En cuanto a la validez, a la cual también se le llama credibilidad, se verá reflejada cuando las subjetividades del sujeto expresadas serán relatadas de forma verídica ajustándolo a la realidad, ya que podrán ser consultadas con otros relatos para su confirmación. Y donde no habrá ningún sesgo de parte del investigador, a fin de que sea lo más objetiva posible.

Así mismo, se aplicará el criterio de saturación por información cuando se considere que los relatos de los sujetos se vuelvan repetitivos y no haya nada más que analizar.

VI.vii. Condiciones éticas

Para la seriedad de esta investigación, se considerarán los principios éticos de confidencialidad y anonimato de los sujetos. A través de la elaboración del consentimiento informado, se les indicará acerca de los objetivos de la investigación para que tengan conocimiento de él, resguardando su identidad, y asegurando que la investigadora tendrá conocimiento de ella, y que su vez, esta participación voluntaria no significará ningún riesgo para el sujeto, pero tampoco algún beneficio como retribución monetaria por ejemplo. Además se advertirá que para efectos de una mejor comprensión de su relato, la entrevista será grabada y transcrita para recopilar la mayor información posible.

VII. Unidad de Análisis

Este capítulo de la investigación contará de dos partes, la primera referida a un análisis más panorámico de la emergencia de los credos religiosos, la ritualidad aymara y la identidad étnica, y la segunda corresponderá a un análisis de las historias de vida a partir de datos sociodemográficos.

A continuación, en la primera parte del análisis, para el orden de los tópicos se tendrá como referencia la revisión bibliográfica presentada más arriba.

VII.i. La campaña de la chilenización

De acuerdo a la llamada campaña de la chilenización, como ya se ha señalado, ésta buscaba homogeneizar culturalmente a la región, bajo un ideal nacionalista que afectó a los aymaras hasta hoy. Sin embargo, esta campaña no puede ser considerada como la única que tuvo efectos en ellos, ya que la época de la dictadura militar vino a consolidar todas las medidas que fueron implementadas durante la campaña.

Quienes han hecho una trayectoria más larga entre los entrevistados, pueden dar cuenta de los efectos que estas políticas buscaban al cumplir con este proyecto. Es así, que de acuerdo a los testimonios podemos identificar cuatro áreas por las cuales se impulsó este proyecto, a) educación; b) infraestructura; c) secularización.

a) Educación

Bajo la idea de estandarizar a toda la población, se construyeron escuelas en diferentes puntos de la ciudad, así como también en los pueblos, a través de ella se buscaban dos objetivos principales, uno, relacionado a la alfabetización a través de la enseñanza del castellano, que se necesitaba especialmente en los pueblos donde el primer idioma que dominaban era el aymara; y dos, que por medio de éste se transmitiera el valor a los símbolos patrios. De esa forma, la socialización secundaria mediada por estas escuelas, estableció en las consciencias de sus alumnos la necesidad de aprender español para ser igual al otro y acceder a diferentes beneficios y servicios en la ciudad, desplazando así su idioma nativo.

Por esa razón, es que quienes recibieron este tipo de educación, es decir la primera y segunda generación de aymaras, aprendieron en esta institución que el uso del idioma

estaba relegado para ellos mismos, para el sector privado de sus hogares si así lo querían, ya que de ser transmitido a sus pares, o de ser utilizado en espacios públicos esto sería digno de merecer un castigo.

“no enseñaban a los niños porque a ellos tanto le impusieron que no hablaran aymara para poder llegar acá de los pueblos” (aymara sin afiliación religiosa, 33 años)

“no, y aparte de eso mi papá y mi mamá nunca hablaban delante de los niños porque se supone que acá no tenían que hablar po, podían llevarles presos, o sea era tan discriminado el ser aymara, era en la misma escuela” (aymara católica, 54 años)

Es por eso que ya en la ciudad, con el español como primer idioma, fue casi nula la transmisión del idioma nativo a sus pares, y sólo era utilizado en los hogares para hablar temas privados con quienes sabían comunicarse.

“pero ellos tendían a hablar, cuchichear a su manera y no enseñaban a los niños” (aymara sin afiliación religiosa, 33 años)

Así con la incorporación del español, los aymaras por un lado, se adaptaron rápidamente a las dinámicas que se desarrollaron en la ciudad, por otro lado, sin embargo esto significó que cada vez la lengua aymara fuera perdiendo su calidad. Si bien, en la campaña de la chilenización la enseñanza del español fue para que se adaptaran, el uso de la lengua nativa en los espacios públicos para relacionarse con sus pares no fue aprobada socialmente, más bien era condenada, porque resultaba extraño escuchar una lengua que no “era” propia de ahí, además que particularmente el aymara encierra en su dialecto cacofonías que no era normal escuchar en la ciudad, resultando incómodo de oír, no obstante, para la época del régimen militar la situación fue más radical. Simplemente tenían prohibido hablar en su lengua, porque de lo contrario esto tendría consecuencias.

Por este mismo motivo, es que se explica el por qué la lengua nativa se fue degradando a medida que se socializaba de generación en generación, porque precisamente no ocurría este fenómeno, es decir, no se transmitió. La primera generación que corresponde a los adultos mayores, tuvo que aprender a hablar el español para dialogar en el pueblo y después la ciudad, sin embargo en el espacio privado que sería

su hogar si hablaba su lengua nativa con sus hijos, de ese modo ellos escuchándolo frecuentemente aprendieron sobre ella y la internalizaron, pero una vez que llegaron a la ciudad por las exigencias de la misma, el español se tuvo que transformar en su primer idioma, y junto a la poca costumbre de hablar la lengua aymara significó que en varios casos se olvidara parcialmente cómo hacerlo.

De acuerdo a las dinámicas de interacción que se producen entre un grupo social en este caso étnico, y en otro cultural/nacional, es lógico que se den estos resultados observados, ya que finalmente este grupo étnico el que accede a este espacio dominado por una cultura dominante, que tiene sus normas, valores y pautas de comportamiento, entre los cuales el idioma español, era su lengua oficial, por lo cual quienes quisieran insertarse, por los motivos que fueran, a esta cultura nacional, debían adecuarse, es decir que las fronteras que se establecían entre uno y otro grupo serían traspasadas, para ir de a poco asimilando esta nueva identidad cultural.

Por consecuencia, las generaciones más actuales poco o casi nada conocen del mismo idioma, por lo cual es natural que a estas alturas se interesen por aprender de ella, ya sea a través de sus padres, quienes todavía tienen nociones de la lengua - algunos, o sino a través de cursos que desde hace algún tiempo se están impartiendo en la ciudad.

*“mi mamá me está enseñando ahora, porque yo se lo estoy exigiendo”
(aymara sin afiliación religiosa, 29 años)*

*“yo asistí últimamente a cursos de aymara, aprendí algunas palabras”
(aymara sin afiliación religiosa, 25 años)*

*“esos cursos que dictaban la cuestión del Inacap (...) yo iba siempre,
y después que ya dejé de ir, (...) quería aprender a escribir bien el
aymara” (aymara católica, 54 años)*

b) Infraestructura

Como ya habíamos adelantado, la construcción de las escuelas fue parte de una serie de proyectos de infraestructura que tenía contemplada la campaña de la chilenización. Con el desarrollo económico que estaba experimentando el norte de Chile por el auge de las salitreras, se hizo necesario además construir caminos que conectaran a los

pueblos con la ciudad, así como también la creación del tren Arica – La Paz. Esta conectividad entre pisos ecológicos y las oportunidades de trabajo como mano de obra que ofrecía la ciudad, fue la principal motivación para que comenzar a migrar paulatinamente.

“ellos bajaron aquí, o sea mi bisabuela con sus 9 hijos (se ríe) va para la ciudad, y de sus nueve hijos, mi abuela, que es la mamá de mi mamá” (aymara evangélica, 24 años)

“[mi papá me dijo] “sabe que tengo muchos hijos yo, no puedo mantenerme, tienes que ayudar a mantener a tus hermanos” así que me puso a trabajar po (...) llegué a la ciudad, entré a trabajar, ganaba diez pesos al mes, (...) el patrón me sacaba a las 5 de la mañana, ya me retiraba a las 10 de la noche, todos los días, todos los días, no había feriado, todos los días se trabajaba” (aymara católico, 71 años)

La migración que se efectuaba por grupos familiares, o sujetos que eran designados por su familia a la ciudad, necesitaba de una incorporación inmediata a cualquier empleo para comenzar a adaptarse a la ciudad, por eso se explica estas extensas jornadas de trabajo, ya que era necesario comenzar a ahorrar dinero para así mejorar sus condiciones de vida, y las de su familia que en algunos casos no migraban junto a ellos.

El área económica productiva en la cual se desempeñaban normalmente los migrantes aymaras, era el comercio, que los llevó en algunos casos, a viajar periódicamente entre pueblos y ciudades de acuerdo a la demanda; por otro lado, estaba el desarrollo agrícola en los valles, dentro de los cuales los migrantes se iniciaban en los puestos de trabajo más bajos para luego así ascender laboralmente y percibir un mejor sueldo para ahorrar, y por qué no quizás comprar un terreno para dedicarse a la agricultura.

“venía todo el tiempo, de ahí compró el papá M. (...) una camioneta, arrendaba primero, compró la camioneta [y en ella] traía carguita de Lluta siempre, de ahí ya me fui para Iquique, llevando en la camioneta carga (...) busqué chofer, él me llevaba tomatitos, todo surtido de verduritas llevaba, vendía; iba a Tacna, compraba bebida, compraba ese detergente así, pagaba el IVA pero con eso no más pasaba (...) de ahí me agrandé un poquito, (...) compré un camión, compré otro camión (..) así no más fui creciendo po” (aymara católico, 71 años)

Esto sin duda representó un mayor poder adquisitivo en las manos de quien se movía y trabajaba bastante, pero a la vez esto significó sacrificar algunos aspectos de su vida para alcanzar el bienestar económico. Y con esto nos referimos a las costumbres aymaras; sin embargo, su realización no está únicamente determinada por las jornadas de trabajo que le impiden participar, sino que además el factor religioso también tuvo injerencia.

c) Secularización

De tal modo, una de las últimas políticas ejecutadas en la campaña fue la secularización. En la cual, la iglesia católica quien tenía una posición hegemónica dentro del Estado, ahora con esta nueva política vería disminuir cada vez más su valor al interior de la sociedad chilena, esto a su vez se presentó como una oportunidad para que nuevos credos religiosos arribaran a la región.

A raíz de eso, los aymara en contacto con estos cultos religiosos vienen a cuestionar el valor de sus costumbres, que hay que recordar estaban relacionadas con la religión católica. Por tanto, a raíz de este acercamiento con estos nuevos credos fueron tomando la determinación de no participar más de ellos,

“conocí este mundo, como el más aymara que mi mamá igual sabía, pero que no me lo transmitió porque ella se lo reprimió un poco, por el hecho que ella era adventista (...) entonces después de eso, ella se desapegó un poco de lo que eran sus raíces, entonces no me lo inculcó tanto, luego después de harto tiempo, hace poco ella como que nuevamente volvió a sus raíces” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

“yo no fui criado desde pequeño así con las costumbres porque mi abuela y mi abuelo [eran testigo de jehová, así que] dejaron de participar en eso y como tal a nosotros no nos enseñaron” (aymara sin afiliación religiosa, 30 años)

Por ese motivo, mientras crecía el número de adherentes a estos cultos religiosos, en otro aspecto, las prácticas aymaras fueron decayendo de a poco. La discriminación a la cual eran sujeto los aymara era tan diversa, que por el mismo motivo preferían mantener un perfil bajo que no diera signos de su particularidad étnica.

“siempre el pueblo aymara es discriminado (...) hay de diferentes maneras po, porque uno es moreno, "ah esta gente", pero el aymara siempre está calladito no más, para qué voy a estar discutiendo” (aymara católico, 71 años)

“mi vine acá a Arica porque allá no había enseñanza media y quería estudiar, después que llegué (...) [en plena dictadura] donde se prohibía tocar nuestra música, por ejemplo, cuando los cabros tocaban zampoña los carabineros venían y se lo hacían tira los instrumentos, porque “esos eran de bolivianos, que tenían que chilenizar acá”, no nos dejaban, y era como querer totalmente eliminar esa costumbre, esa tradición, pero al final la gente que lo lleva en el corazón sacaban otra zampoña, y todo se hacía a escondida” (aymara católica, 54 años) .

Por mucho tiempo, a raíz de todas estas políticas, los aymaras permanecieron ocultos en la sociedad, tuvieron que reprimir el uso de su idioma nativo, y adaptarse a la ciudad, modificando su vestimenta, su comportamiento y emplearon el uso del español para asegurarse de cumplir con los estándares de trabajo que este mismo le exigía, a través del correcto funcionamiento que su rol le dictaminaba, es decir parte de su cultura transmitida por sus familias, ahora era relegada por lo que instituciones como la escuela, en este caso, el trabajo dictaminaban. De esa forma, el aymara solo se preocupaba de hacer su trabajo y de mantenerlo para darle bienestar no solo a él o ella, sino también a su familia. Por lo cual, en su cotidianeidad y en el uso de los espacios públicos no podía “revelar” su identidad, y aunque los rasgos físicos si podían dar evidencia del grupo al cual pertenecía, aún así debía cuidar los detalles para no ser delatado, ya que de lo contrario sería sujeto de amedrentamiento social, a través de la discriminación. Y a pesar que naturalizaron este tipo de situaciones por encontrarse en “terreno extranjero”, empero, ello no quiere decir que esté bien vivir episodios de racismo.

VII.iii. Credos religiosos y costumbres aymaras

Catolicismo y sincretismo

Saber ancestral

Uno de los principales agentes que han sabido transmitir las costumbres étnico religiosas hacia la comunidad, han sido quienes podríamos catalogar como la primera y segunda generación, es decir abuelos y padres, quienes han rescatando el carácter sincrético como ya lo enunciamos en la parte teórica de la investigación, quienes además han delimitado el cómo, cuándo y dónde realizar estas practicas rituales.

“nosotros somos más superiores e inteligentes que ellos” decían los abuelos, yo decía “¿por qué papá?”, “sipo, nosotros sumiso a los que nos decía, hacíamos todo, pero antes ellos dice, que bajo de la mesa del catolicismo que está el altar, dice que ellos como los mandaban a construir a ellos mismos la iglesia, antes hacían su mesa [indígena] y la ponían debajo [del altar católico]” (aymara católica, 54 años)

De esa forma, la iglesia, como punto de encuentro de varias festividades religiosas a la cual acudían los aymaras, fue en su momento un lugar importante de adoración para ellos. Así, no es de extrañar que los mismos fueran -y son, muy devotos a distintas figuras religiosas como los santos, y que por tanto decidieran venerarlos a través de las fiestas.

“La gente antigua dicen que ya había una celebración antes de la llegada de los españoles que representaba tal fecha, para no perderlo pusieron al santo(...)para decir que...la gente a los españoles “ah estamos celebrando tu santo”, no lo adoraban, sino que estaban haciendo su tradición aparte, pero diciendo que están celebrando a su santo” (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

“yo tengo entendido que hace tiempo, no se en que pueblo, para el interior, había una fiesta que se celebraba el 6 de agosto y que... no era el día de Bolivia, pero acá los reprimían po, porque les decían que no podían celebrar esa ceremonia, porque era el día de Bolivia...no

me acuerdo de qué lo que era, no me acuerdo” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

“por lo general todas las festividades (...) eran un rito quechua o aymara en general, están tapadas con alguna, con el tema de la festividad religiosa” (aymara sin afiliación religiosa, 33 años)

Esta percepción en la que se consideraba que muchas costumbres andinas fueron camufladas bajo una imagen católica, es algo que se percibe comúnmente entre aymaras sin afiliación religiosa, debido a que tienen más conciencia del sincretismo religioso. Así, a través del relato de sus ancestros en lo que llamamos socialización primaria, es que se han enterado de estas estrategias de adaptación que hicieron los aymara en el pasado, y que dan cuenta del carácter sagrado que le conferían a los santos que adoraban, no por la religión católica en sí, sino porque la celebración albergaba otras adoraciones a sus deidades autóctonas. Sin embargo, para quienes deseen averiguar el origen de estas festividades andino religiosas será una tarea difícil, principalmente por el hecho que ha pasado mucho tiempo, considerando que aquellos que conocen esta información han perecido. Aún cuando la tecnología ha avanzado a favor de la recuperación de diferentes materiales, no ha sido posible registrar todos estos datos.

Bajo la noción que tanto las festividades religiosas y étnicas compartían un mismo espacio físico y tiempo, es que se las concibió como una sola, pero diferenciado que hay partes netamente religiosas y otras aymara, de esa forma se transmitió de generación en generación, por medio de la oralidad por un lado, es decir anécdotas, y prácticas por otro, al participar de éstas costumbres.

“[Cuando era niño] (...) en Espíritu Santo se floreaban las gallinas (...) hacían aretitos chiquitos la gente pues (se ríe), blanquito, coloradito, así unos aretitos así (hace el gesto del tamaño de los aretes) (...) le hacían sus ch’altas, sus costumbres con sus taris, ch’altar ahí, a la iglesia hay que ir a poner velitas, lámpara se llama eso, no se llama vela, se ponían un par de velitas ahí, lámparas, listo, vamos a florear la gallina”

“o sea lo primero que mi papá me enseñó [fue] a pedir permiso a dios, tiene su ritual y después empieza con todo lo que son las costumbres de acá” (aymara católica, 54 años)

“siempre ha tenido esta mezcla cultural mi mamá, del tema del catolicismo con el tema de los aymaras y de las ceremonias, de las tradiciones que eso conlleva” (aymara sin afiliación religiosa, 33 años)

mis abuelos son católicos, pero igualmente son apegados a su religión (...) son súper aymaras para sus cosas cuando tienen que hacer misa, dar gracias a la tierra, con ceremonia (...)igualmente cuando tienen que no se po, semana santa, son súper católicos entonces como que comparten una...algo dual (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

Elementos como el *tari*, que es como un aguayo tejido más pequeño de uso personal y las velas por un lado; el *ch'altar*, referido a la acción de rociar un líquido sobre la mesa ritual, y el pedir permiso a dios por otros, reflejan esta dualidad aymara/católica de la cual son parte las festividades, que encierra rituales con ciertos protocolos que deben ser cumplidos para su efectiva realización, que por ser realizados por mucho tiempo lo internalizan, siendo esta la única forma de celebrar un acontecimiento. Por tanto, tal como lo señalamos en la parte teórica de la investigación, las costumbres aymaras y las festividades católicas no pueden ser concebidas como hechos separados, aún cuando en ciertos momentos adquieren ciertas características predominantemente étnicas, y en otros momentos sucede lo contrario, porque el carácter sincrético ya está, y así lo perciben los sujetos al señalar que “todo está mezclado”, ya que a pesar de los orígenes sincréticos forzosos que experimentaron, esto se transformó en una tradición que sólo es posible en esta relación entre “dos mundos”.

La evolución de las costumbres a través del tiempo

Cuando la ciudad de Arica comienza a tener un apogeo económico a raíz de que fuera declarada puerto libre en la década del sesenta. Esto generó un impacto en los habitantes de los pueblos de la pre cordillera y cordillera, ya que la ciudad se presentó ante ellos como una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida, tener acceso a más servicios básicos que el pueblo no contaba, y mejorar su poder adquisitivo, lo que significó en definitiva la migración de los aymara hacia la ciudad.

El campo y la ciudad como escenarios para la realización de los rituales aymara

Las prácticas rituales de los aymaras en un comienzo se desarrollaron en los pisos ecológicos más altos de la región, ya que es ahí donde se configuraba su vida junto a su comunidad, y donde su cosmovisión emergió.

“partiendo de mi bisabuela como te explicaba, ella venía de General Lagos, de la comuna de General Lagos ellos llegaron, ella como que sigue manteniendo esas tradiciones de la cultura aymara” (aymara evangélica, 24 años)

“mi abuelo era una persona que creía en todas las fiestas religiosas no cierto, relacionadas con los rituales andinos y todo eso (...) [mi padre] cuando tenía que se yo entre los 9 y 13 años siempre todos los veranos íbamos al interior” (aymara adventista, 38 años)

Siendo este espacio [de los pueblos] el que se ha mantenido como epicentro de las principales costumbres andinas, así como también lo fue el Valle de Azapa y Lluta, ya que como segundo piso ecológico al presentar características geográficas similares a la de los pueblos, se posicionaba como un lugar ideal donde se podía realizar estas tradiciones

“viví en Azapa, estuve 10 años, ahí yo empecé a hacer, podía hacer todo, me críe mis cabras, y hacía todas mis ceremonias como corresponden (...) después cuando ya bajé acá ya no pude seguir... eso si me traje la mesita de allá, el tari donde están mis tacitas (...) pero no hago tal cual lo hacía mi papá, hay cosas que ha quedado con rescate de la ciudad, no hay esa forma de hacer como se hace en el campo (aymara católica, 54 años)

“como [a veces] no hay llamos para hacer sacrificios, entonces se prepara "unto" se llama, del pecho del llamo se saca una grasa, se llama unto, con k'oa, una hierba del campo (...) el unto se envuelve en lana de llama blanca, si no hay lana en algodón blanco, con coquita, azuquita, se envuelve así dos paquetitos de unto (...) pongo la mesa, chalto, ya voy a ofrecer, voy a pagar con eso la tierra dice (...) en vez de sacrificar el animal, así era en Socoroma (...) [porque sino] te va a ir mal dicen pue (...) el que no tiene ganado se prepara el unto” (aymara católico, 71 años)

Así como hay costumbres que han trascendido y han perdurado de esa forma, hay otras en cambio que por su transición del campo a la ciudad se han visto afectadas por la misma. De acuerdo al calendario de costumbres religiosas andinas, en la cual están consideradas festividades santorales y costumbres comunitarias, acordes según al pueblo al que pertenecen, hay algunas de ellas que son transversales a cada localidad, como lo es el carnaval, la wilancha o el machaq mara, posicionándose como costumbres que si o si deben realizarse independiente del lugar donde estén ubicados los sujetos.

El caso del valle, si bien como se dijo es muy similar a los pueblos, en el sentido que es posible cultivar la tierra o en ocasiones criar ganado, aún así algunos rituales sufrieron algunas modificaciones porque los elementos que se demandaban para su efectividad eran difíciles de conseguir en los inmediatos. En relación a estos tres eventos, damos cuenta que los dos últimos requieren de la realización de un sacrificio animal además de una mesa ceremonial, sin embargo por las circunstancias señaladas anteriormente, es imposible realizar este tipo de ritual principalmente porque a) requieren de un animal, y b) específicamente debe ser un llamo o un alpaco, que se encuentra principalmente en la cordillera, es decir a kilómetros de la ciudad. Razón por la cual, hubo que idear ciertas formas para homologar los símbolos más importantes que estaban presentes en la costumbre originalmente, de esa forma los aymaras tenían la posibilidad de cumplir con esa periodicidad que se exige.

“[en la mesa de ofrendas] está la estrella, está la luna, está el sol, está la chacra, está la plata, está la casa, tiene un auto, quiere comprarse un auto, está el camión, toda figurita venden po. [hay que] Preparar la mesa. Voy a comprar a Tacna estos días” (aymara católico, 71 años)

Así también los símbolos que deben estar presente en los rituales como la *pawa*, donde se prepara “una mesa”, en la cual siempre debe haber alcohol puro, vino, un par de tacitas o vasos pequeños, hojas de coca, serpentina, ch'alla, mesa de ofrenda -que dependiendo de la razón del ritual tendrá ciertas características para luego ser quemada, estará todo dispuesto en un aguayo en el suelo. Aquella mesa como símbolo sagrado del ritual, generalmente está presente en todas las costumbres, y es de uso personal, de ahí que los sujetos los lleven consigo cuando se cambian de lugar.

En ese sentido, en una época donde migrantes, ya sea aymaras chileno, boliviano o peruano debían adaptarse a los requerimientos de la ciudad para evitar ser segregados por la sociedad, realizar sus costumbres abiertamente en la ciudad pondrían en evidencia su etnicidad. Razón por la cual, rituales, festividades y carnavales se situaron en estos lugares, “allá arriba” como le dicen a los pueblos, o sino el valle; ya que la ciudad también, de acuerdo a su percepción, no representaba un espacio apropiado para realizarlo por sus condiciones físicas, sin embargo, aquellos que si los realizaban, lo hacían de forma privada por vergüenza a que reconocieran su condición de indígena, siendo discriminados por ese motivo.

“pero nunca vi una persona que celebrara martes ch’alla, nadie, excepto de repente si alguna gente boliviana que celebraba escondido en su casa (...) porque antes tenían vergüenza más que todo, y de repente a medida que la gente fue valorizando lo que eran se fue abriéndose puerta” (aymara católica, 54 años)

De esta forma, en los pueblos se situaron las principales festividades de los santos y algunas costumbres que tienen relación con el calendario agrícola, y en el valle se desarrolló más lo último. Estos espacios representaron un lugar seguro libre de discriminación para el aymara, por lo demás, volver de vez cuando a estos lugares permitió darle continuidad a las costumbres para que éstas fueran aprendidas por otras generaciones.

Las formas en que los rituales se configuraron por el tiempo y espacio

Los rituales parte fundamental de las festividades andinas, se han visto trastocadas por las dinámicas de la ciudad, que a su vez han hecho lo mismo en los pueblos, entre los cuales es posible identificar tres factores, el factor económico, el factor boliviano, y el factor de la desinformación.

Factor económico

Las mejores condiciones de vida, el mayor poder adquisitivo que obtuvo el aymara en la ciudad, producto de sus jornadas de trabajo en el área agrícola y comercial supuso un cambio también en la forma de hacer las costumbres y festividades. Por un lado, las festividades religiosas en su mayoría aún se mantienen en los pueblos, otras en

tanto se trasladaron a la ciudad una vez que el aymara comienza a sentir más seguridad de si mismo. Y la inversión económica en ellas, asociado al prestigio del indígena aumentó.

“las festividades que se hacían en la iglesia antes eran, eran bien piolas, bien cortitas, ya la procesión, después almuerzo (...) ya en la tarde ya hacían como una tipo cena, una tipo fiesta, pero bien piolita (...) [hoy] lo que nunca se pierde es la misa, pero lo demás queda el relleno, la fiesta, todo eso ya...ya se hace para la masa, para la gente de la ciudad (...) es para atraer a las personas más que todo” (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

“pero antiguamente contaba mi papá que eran puros familiares no más, con los que se casaba, ya invitaba a los familiares, y llevaban como ese ayni que le llaman, y después cuando la otra familia los invitaba esa familia estaba obligada a apoyarlo, como ayudarse mutuamente, ese era el fin de esto, hoy en día es el que trae más orquesta, que gana más plata” (aymara católica, 54 años)

Los pueblos producto de esta migración que comienza a ocurrir en la década de los sesenta, paulatinamente fueron quedándose sin habitantes, ya que el asentamiento en la ciudad y el acceso a mejores servicios causó que los aymara -de la segunda generación sobre todo, no volvieran a los pueblos, debido a que la ciudad les ofrecía mejores oportunidades educacionales, laborales a sus hijos, además de entretenimiento que no veían en los pueblos. De tal forma, quienes aún continúan poblando la cordillera y pre cordillera en la actualidad son los adultos mayores; así pues, aquellos que en un momento deciden marcharse, para compensar esta situación, motivados por el reconocimiento social entre sus pares, y la idea de “volver” a sus tierras es que resuelven tomar el alferazgo de alguna festividad santoral de su pueblo natal.

[en el] interior de Iquique, es que allá hay mas recurso, y allá el alférez que tenga más, más le dan el lugar (...) después ya viene la otra familia "ah no, yo tengo mas", más plata, "traigo más grupos" (...) ya se lanzan, más que todo para la fiesta po, que van a hacer ya..."ah procesión va a estar tanto [santo]" ya lo hacen todo, pero yo te traigo no sé po, la media fiesta, te traigo más grupos, te traigo ya, te voy a traer más gente, más cosas bebestibles, y eso más que todo es la pelea de ellos yo creo, [más] que ya la misma tradición (...) pero lo

hacen ya pensando en eso, ya en mi show, mi año, yo lo voy a hacer a lo grande, yo lo vi en san Lorenzo” (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

Así, estos aymara para retribuir a su pueblo, organizan y realizan grandes fiestas para festejar al santo, invierten en grupos musicales de reconocimiento al interior de la comunidad para incentivar de ese modo, a sus semejantes a participar de esta celebración. Es entonces que, bajo este imaginario de hijo pródigo, el alférez busca cumplir su objetivo de “repoblar” simbólicamente las tierras que lo vieron nacer por los días que dura la fiesta, así el pueblo cobra vida y las dinámicas en torno a él vuelven. Sin embargo, invertir en una “buena” fiesta también es una ganancia para quien se hace cargo.

De resultar un éxito, la identidad étnica del pasante se reafirma, en cuanto sus pares lo reconocen como parte de ellos, generando en él un sentido de pertenencia al grupo en la medida que se muestre activo en la comunidad, lo que se traduce por ejemplo, al realizar este tipo de actividades; por tanto el reconocimiento social que recibe el aymara le da cierto status que le otorga ciertos beneficios, al ser invitado a otras festividades; y económicas, al generar confianza en otros para realizar negocios, debido que la fiesta al requerir una inversión económica, de resultar exitosa pretende demostrar que, quien se hace cargo de ella: primero, tiene los recursos económicos para realizarla, y segundo, puede administrar bien estos recursos, por tanto de esa forma genera confianza en los otros, considerando además que el área económica donde más se han desenvuelto los aymaras es la agricultura y el comercio, por ende, es necesario establecer negocios con las personas idóneas.

Factor boliviano

Costumbres como el corte de pelo, bautizo y matrimonio si bien tienen consigo unos de los principales valores aymara como es el *ayni*, que tiene relación con la idea de reciprocidad, en la cual la persona se compromete con otra a devolver el favor ya sea de igual o mejor forma, viene a continuar esta idea comunitaria en la cual se asentaron las familias y vecinos en los pueblos.

“pueden invitar a un vecino, a otro vecino, "estoy floreando mi ganado", vienen de afuera otros, "tal fecha vamos a florear" dice, "vamos, vamos a cooperar" dicen, ese es como el ayni, cooperarse el uno al otro” (aymara católico, 71 años)

"ah no es que yo tengo ahijada y tengo que ir po", o sea si o si, era así antiguamente, pero y la faena por ejemplo, eso venía de Bolivia esa costumbre de las faenas que deciden ayudarse mutuamente, un día todos se juntaban en un lado, otro día todos para otro lado, y no se pagaba, [sólo estaba] la comida, se almorzaba, eso son aynis po"
(aymara católica, 54 años)

Lo que sucede en la ciudad actualmente por su parte es algo parecido, solo que es expresado más estrepitosamente. Influenciados por la presencia de residentes bolivianos en el valle, que por cierto igual son aymaras, llegan a configurar la forma en que se realizaban las costumbres y la percepción que tienen de ellas.

"En los pueblos aymaras vamos a cortar el pelo, se juntan entre vecinos no más ya (...) listo una tijera ya, nada que te voy a vender 100 pesos, 200, nada, el compadre corta el pelo listo, nada más (...) hay diferencia, [antes se] busca un compadre de corte de pelo, nos juntamos cuatro personas acá, seis personas, y listo po (...) mientras hay un vinito, una bebida, listo, un almuercito vamos a hacerlo, listo se acabó. A esta altura no po, a esta altura ya es comercio ya (...) así por eso, en Bolivia hay eso, padrino de orquesta, padrino de la olla, padrino de todo han sacado, antes no" (aymara católico, 71 años)

Este principio de reciprocidad aprehendido en los pueblos, que se traducía en actitudes comunitarias y tratos de palabras, en la ciudad viene a ser representado por el dinero. Quienes invierten más, quienes apadrinan las festividades demuestran a través de sus regalos el poder adquisitivo que tienen, sin contar el dinero que ellos le "prenden"(cosen dinero a la prenda) a los alférez, familiares, o novios a cargo de la fiesta. Pese a que las festividades en los pueblos y en la ciudad tienen la misma dinámica, en la cual hay diferentes personas que donan ciertos recursos a la fiesta, la magnitud en la ciudad es mayor. En base a una relación de parentesco entre padrinos y madrinas, cada cual se ofrece para dar "algo" en la celebración, donde aquellos encargados de traer a los grupos musicales tanto nacionales como internacionales adquieren mayor relevancia entre toda la tipología de padrinzgo, con el fin de obtener, por un lado, reconocimiento social, entendiendo que ellos como padrino-madrina representan una familia y por tanto un apellido; y también reconocimiento en la medida que gracias a su aporte, la festividad tenga una buena reputación.

En estas fiestas, si bien no existe el concepto de “regalo” como si lo hay en fiestas tradicionales occidentales. Si existe el concepto de “dejar” dinero a quienes están a cargo de la celebración, de ese modo los asistentes se acercan a ellos y le “prenden” dinero, el cual será equivalente a una cierta cantidad de alcohol -principalmente cerveza, que recibirá el invitado. Recaudando en algunas ocasiones grandes cantidades de dinero si es que asiste mucha gente. Por esta razón, es que algunos aymaras consideran estas fiestas como un negocio, donde se lucra de acuerdo al grupo musical que se presente ahí, perdiendo a veces el sentido de esta celebración.

“la gente hoy en día se va por el copete y las orquestas que llegan de afuera, se van por eso (...) porque dicen "oh que orquesta va a estar" "quien está pasando" "si está pasando un pobre o un rico" "ah no si ellos tienen", es esa forma de ver la juventud, hoy en día todo es material” (aymara católica, 54 años)

“yo lo veo más como lucro, [que como] una ceremonia así sagrada, así como matrimonio (...) por la venta de cerveza, venden hartos y a un precio elevado, igual he preguntado a veces, y es como un negocio ahora” (aymara cristiano, 26 años)

“al que le han cortado el pelo, al niño, para él queda esa plata, pero hacen tremendo gasto, contratan orquesta, hacen comer a la gente, hacen curar a la gente, sacaran la plata con todo eso” (aymara católico, 71 años)

En ese sentido, las nueva forma de celebrar estas festividades marcadas por la influencia de residentes bolivianos, mostró que el carácter modesto que tenían las mismas celebraciones en el pasado, ahora era menos probable de presenciar. La base comunitaria y el ayni asociado aún se mantiene, ya que al preparar una celebración en conjunto con otras personas y recibir ayuda de ellas, mantiene uno de los principios de la cosmovisión aymara, sin embargo las dinámicas derivadas de este ayni, representado en el dinero, han cambiado la percepción que se tenía de estas fiestas, por parte de algunos aymaras. Negocio, lucro, consumismo, son algunas de estas apreciaciones que de alguna forma pareciera ser, han devaluado el verdadero significado de estas costumbres sagradas, según algunos. Sin embargo una cosa es clara, estas “nuevas” formas de realizar algunas costumbres permanecerán por mucho tiempo.

Factor de la desinformación

Las costumbres como herencia cultural que dejaron los ancestros a padres y abuelos una vez que entraron en contacto con la era moderna sufrieron cambios, no por querer cambiarlas porque si, sino porque en muchos casos fueron ocultadas dentro de los núcleos familiares, en la cual las generaciones más reciente se verían afectadas por el tema.

El caso del martes ch`alla, realizado en la semana de carnaval, que puede ser celebrado tanto al interior del hogar, como en diferentes espacios considerados por quien lo realice, como importantes, por ejemplo su lugar de trabajo, se ha visto tergiversado por los jóvenes que lo practican, por desconocimiento hacia la costumbre. De esa forma lo han percibido los aymaras de mayor edad:

“no saben po, por ejemplo, se echan entre hombres, se echan entre mujeres y no es así po [refiriéndose a echarse ch`alla, harina o agua]; mi papá siempre dice que el hombre le echa a la mujer, la mujer al hombre, pero no pueden echarle al mismo” (aymara católica, 54 años)

Estas dinámicas que no son acordes a como estaban estructuradas las costumbres, según como lo habían enseñado los abuelos, no sólo se observó en la ciudad, donde quizá es más lógico encontrar estas confusiones debido a que no siempre se realizaron las costumbres, a diferencia de la actualidad. El valle de Azapa, lugar que tenía entre su población a residentes bolivianos, aymaras chilenos y afrochilenos, que por tanto, probablemente, tenían pleno conocimiento de cómo se debían realizar las costumbres, se prestó de igual forma -y aún lo es, como otro lugar donde estas confusiones tenían cabida, ya que el valle, y específicamente San Miguel, se habían posicionado desde hace un tiempo, como el punto de referencia donde se celebraba martes ch'alla, lo cual significaba que tanto organizaciones culturales como habitantes de la ciudad y el valle acudieran al lugar, transformándose en lugar muy popular, y por ende de alta concurrencia, por esas fechas, sobrepasando la labor que podían hacer los habitantes del sector para reeducar a los asistentes.

La fragmentada socialización primaria

La desinformación, de la cual es presa la generación más joven se produce por varios factores, uno de ellos tiene relación con la precaria socialización primaria a la que se vieron expuestos aquellos que pertenecen a la tercera y cuarta generación, es decir hijos y nietos, dado que los agentes a cargo de transmitir esta información no estuvieron muy presentes, debido a sus largas jornadas de trabajo, dificultando la retroalimentación en el hogar; sumado a que, en algunos casos ni siquiera se produjo la socialización primaria, ya que en este acondicionamiento a la ciudad, varios se vieron coaccionados a no participar de estas costumbres, por lo que, al ser una conducta reiterada a largo plazo, de alguna forma naturalizó que estos sujetos participaran poco o nada de estas instancias, lo que se vería reflejado en la escasa información que se le transmitió a las generaciones más actuales, en relación a cómo se realizan las costumbres.

“la mayoría no se acordaba quizá, [y en vez de decir] vamos a hacer machaq mara hoy día, se pasaba el día no más. Además que siempre caía en fechas laborales, así que mi mama era full trabajo, yo era un niño todavía, o yo tenía que ir al colegio, y pasaba. Yo creo que nos acordábamos cuando ya estábamos para el día siguiente, ya en la noche ya, cuando todos estábamos tomando té "ah chuta verdad que hoy día ¿no era año nuevo aymara?" “ (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

La tardía socialización secundaria

Otro factor por el cual se produce esta desinformación, es por la tardía socialización secundaria, que se evidenció en las escuelas principalmente. Con un currículo escolar que a partir del año 2000, recién comienza a profundizar en los contenidos históricos sobre las diferentes etnias del país, tiempo después, comienza a interesarse en las costumbres que encierra cada pueblo originario, la cual se haría evidente cuando desde la red educativa se impulsara la iniciativa de celebrar por ejemplo, el Machaq mara, más conocido como año nuevo aymara.

Aunque es destacable el hecho que en los centros educativos se hable acerca de esta fecha importante para los aymaras, y además se “celebre” al interior de estos recintos,

al ser la única festividad de la cual se “aprenda”, considerando que la socialización primaria fue precaria en los hogares de sus estudiantes al no recibir toda la información, el rol que le correspondería a la escuela entonces, entendida como agente de la socialización secundaria, sería complementar y reforzar esos contenidos que traen desde el hogar, pero si esto no sucede incluso en estas etapas, es normal que las generaciones más actuales estén desinformadas acerca de cuáles son los rituales y cómo deben realizarse.

Hemos visto que conforme el tiempo y al espacio, en las costumbres aymaras se mantuvo en cierto sentido el fondo, es decir su significación, en cambio la forma en que se realizaban se vio configurada por esta interacción que tuvo en la ciudad y por la influencia de la cultura boliviana, que también contiene un grupo étnico aymara, y que al entrar en contacto con aymaras chilenos, en esta relación interétnica que se produce, es posible que se intercambien ciertos valores, o más se asimilen, como estas practicas comunitarias, o como la apreciación hacia el dinero, no exclusivamente por prestigio que puede estar asociado al invertir grandes sumas de dineros en las fiestas, sino porque también el dinero, era el medio por el cual los alférez podían demostrar su “cariño” al santo en las fiestas patronales, símbolo sagrado muy respetado y venerado dentro de la comunidad andina. Que a su vez produjo otro efecto, en quienes participaban de estas festividades religiosas, ya que al estar enmarcada en una religión que quizás puede ser percibida como estricta, por tener una serie de pautas de comportamiento en sus cultos, al celebrarlas de forma más grande con atractivos para la gente, como los grupos musicales, transforma este ritual, o mejor dicho esta festividad en algo deseado, al esperar todo un año por una celebración en particular. Si bien probablemente, una suma de los asistentes efectivamente acude por la parte de la fiesta misma, más que de la parte religiosa, lo cierto es también, que la efervescencia de toda la celebración y los beneficios sociales que a ella también están asociados, motivan a otras personas, a veces incluso ajenas a los pueblos, a querer encargarse de una festividad y tomar el alferazgo, por ende, viéndolo desde ese punto de vista, las fiestas patronales se han visto beneficiadas de estas “nuevas” formas de festejarlas.

Por ultimo, habría que agregar que el único lugar donde se han mantenido, de alguna forma intacta, algunas costumbres aymara es en los pueblos. Prácticas rituales como la marcación de ganado sigue siendo en la actualidad una actividad que sólo le compete a la familia y algunos vecinos que quieran ayudar, manteniendo su carácter comunitario y sencillo. Así también, la costumbre que se realiza en algunos pueblos como el pachallampe que tiene relación con la siembra de la papa, aún son fiestas

centrales en esos determinados pueblos, además de los santorales por supuesto. Igual hay que considerar que estas dos prácticas rituales que aún se mantienen en el tiempo, además de enmarcarse de acuerdo al calendario agrícola son exclusivas de esos sectores, por lo cual se entiende, que éstas no se pueden trasladar a la ciudad y adaptarlas al espacio, esa es la ventaja de tener cierta exclusividad, a diferencia de lo que si sucedió con el machaq mara, martes ch`alla y el día de la Pachamama en agosto, que también responden al calendario agrícola pero dada sus características de alguna u otra forma resolvieron adaptarse a la ciudad.

Emergencia de credos religiosos

Aymaras convertidos

La migración de los aymara desde los pueblos a la ciudad, sumado a las exigencias de ésta por adaptarse a las dinámicas en torno a ella, favorecieron la emergencia de nuevos credos religiosos, distintos por cierto, a la ya tradicional religión católica. Algunas, como la pentecostal ya habían iniciado su trabajo al interior de los pueblos en la región de Tarapacá, reuniendo adeptos capaces de fundar una iglesia por esos lugares. Sin embargo, con el traslado de una importante cantidad de aymaras a la ciudad, esta se presentó como oportunidad para la iglesia evangélica pentecostal para asentarse en la urbe. Así, una vez instalados y a través de las jornadas proselitistas en las poblaciones, que buscaban nuevos “hermanos y hermanas” para su congregación, es que se fueron expandiendo no sólo las instituciones religiosas pentecostales, sino que también otros credos religiosos.

Agente socializadores

Pertenecer a una doctrina religiosa no se da de forma arbitraria. La introducción a un culto siempre se da en el marco de la interacción social donde es alguien quien te invite, te recomienda o te lleva directamente al culto religioso. Es así como definimos a estas personas como agentes socializadores.

(ver anexo 1: agentes socializadores)

La primera generación como agente socializador

“en el caso de mi abuela (...) ella era mormona, asistía a esas iglesias blancas, esas grandes, (...) en esa yo me acuerdo (...) antes de bautizarme [bajo la religión católica] ahí me hizo invitar” (aymara sin afiliación, 25 años)

“como fui criado con mi abuela más que todo, igual mi papá (...) siempre trabajaba hartito y nunca pasaba tanto tiempo con él, me fui adaptando a la religión de mi abuela [testigo de jehová]” (aymara sin afiliación religiosa, 30 años)

“todo ha sido desde mi bisabuela que partió todo esto (...) porque hizo una transformación en su vida, entonces la sanó de un cáncer, entonces todos sus hijos, sus nietos empezaron a ir (...) ella si nos apegó a todas las tradiciones cristianas” (aymara evangélica, 24 años)

Para el caso de la primera generación, es necesario señalar que cuando decide migrar a la ciudad, lo hace a una avanzada edad en que incluso ya tiene un núcleo familiar formado, siendo de este modo, a los treinta años probablemente cuando empiezan a moverse. A su vez, no hay que dejar de recordar que cuando adhieren a estos nuevos cultos, estas abuelas -porque son mujeres, ya en sus respectivos pueblos, por este sincretismo religioso practicaban costumbres que se enmarcaban en la religión católica, aun cuando quizás no estuvieran bautizadas por la misma.

Es entonces que, cuando ellas migran a la ciudad ya contaban con un bagaje cultural religioso, que por motivos estratégicos para adaptarse a la urbe y bajo otras motivaciones -que señalaremos más adelante, se acercan a estas nuevas formas de expresar la fe, y por tanto la adoptan como parte de su nuevo estilo de vida, lo que se conocería como alternación. Así, avanzado el tiempo, con ellas ya mayores descansando de sus actividades laborales por un lado, y sus hijos ahora adultos trabajando para mantener a sus propias familias, es que se produce esta situación bastante común, en la cual las abuelas, encargadas de las labores domésticas se hacen cargo de los nietos para así ayudar a los hijos en la crianza, se transforman así en el primer agente socializador de ellos, aunque ya lo era antes por ser parte del núcleo familiar, ahora adquiriría ese rol por ser quien comparte más tiempo con sus

nietos . Es ahí entonces, en esa relación que mantienen con sus nietos que deciden llevarlas consigo a los cultos, ya que disponen de más tiempo, a la vez que se acompañan mutuamente.

La segunda generación como agente socializador

De acuerdo a esto, es importante señalar que quienes son responsables de llevar nuevos “creyentes” a estos cultos, pertenecen a la segunda generación, es decir los padres y madres de estas generaciones más jóvenes, y en algunos casos abuelos y bisabuelos son quienes cumplieron esa función.

“mis padres fueron adventistas (...) desde pequeño estuve yendo 9a la iglesia todos los sábados” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

“habrá sido como a esa edad de los 18, 19 años (...) mi mamá conoció el mensaje acá con una persona, y ese mensaje después lo intentó transmitir en nosotros desde la misma enseñanza de ella (...) ella nos instó a ir a la iglesia desde pequeños” (aymara adventista, 38 años)

“y le enseñó ese hermano a mi papá cuando era joven, mi papá hizo cambios y conoció ahí a Jehová (...) pero a mi mamá la conoció recién en Arica, [cuando] conoció a mi papá por acá, se conocieron y se casaron y (...) ahí mi papá le comenzó a hablar a mi mamá de la biblia (...) desde chica mis papás siempre me llevaban” (aymara testigo de jehová, 27 años)

El punto en común de estos casos, es que esta segunda generación dentro del núcleo familiar al cual pertenecen, representan los primeros integrantes de la familia en migrar a la ciudad, y ellos en contacto con la urbe son quienes llevan a sus hijos a participar en estos cultos religiosos. En el mismo sentido, otro aspecto en común que notamos, es que ya sea el padre o la madre, es uno de ellos quien motiva al otro a participar, a través de lo que entendemos como socialización primaria. De este modo, serían los demás integrantes de la familia quienes después formarían parte de estas instituciones religiosas.

Ya sea padres, abuelas o bisabuelas, esto viene a demostrar cuan importante es el efecto de este vínculo familiar, para llevar a participar a toda una generación a un culto; y a la vez es fundamental el rol que juega quien lleva por primera vez a los sujetos a estos espacios religiosos, ya que sin duda ellos representan un referente que motiva

al resto de los miembros a seguir participando en las actividades de estos credos religiosos, donde en algunos casos evidenciamos que su presencia es tan importante que, cuando fallece esta figura puede llegar a ocasionar un quiebre que se traduce en desmotivación para seguir participando en estos cultos.

Motivaciones para participar en los nuevos credos religiosos

Cuando identificamos quién o quiénes son los sujetos que llevan a otros a estos cultos religiosos, y de una vez comienzan a participar periódicamente, interesa conocer cuáles son las motivaciones o razones por las cuales son parte de credos religiosos y siguen participando.

De acuerdo a cómo han vivenciado el proceso de conversión los aymaras, hemos evidenciado que hay ciertos factores que favorecen el proceso de conversión hacia algún culto emergente. Los que podríamos señalar como: a) adaptación a la etnia aymara, específicamente el idioma; b) haber experimentado una situación difícil; c) desmotivación hacia otro credo religioso; d) su carácter voluntario para ingresar; e) cercanía con sus “hermanos y hermanas”; y la preocupación hacia f) la familia.

a) Adaptación a la realidad étnica

“lo que también los llevó como acercarse a sus raíces fue que crearon una iglesia adventista aymara acá en Arica, lo bueno que tenía esa iglesia que a mi me gustó, yo fui, asistí unas cuantas misas que hicieron (...) invitaban a viejitos, y los sermones, y todo eso lo trataban de hacer en aymara, o trataban de rescatar un poco el idioma, [tiempo después] para esa época ya había biblia en aymara” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

“hay una iglesia, que se llama iglesia aymara, donde la mayoría de los hermanos son, pertenecen a la comunidad del interior [y] hace años esa iglesia se caracterizó por tener un grupo musical, donde igual los ritmos eran poco más, eh relación aymara, o sea digo (...) un poco más andino por los instrumentos” (aymara adventista, 38 años)

“voy a una congregación aymara (...) [donde] nuestra razón porque estamos estudiando es para llegar a las personas que hablan ese idioma, llegar a su corazón, porque acá en Arica hay muchas personas

que hablan aymara y español, pero su idioma materno no es el español, es el aymara, [por eso es que ya] está la biblia en aymara (aymara testigo de jehová, 27 años)

El interés por acercarse a la comunidad aymara, y el hecho que muchos participantes de estos credos vinieran desde pueblos de la pre cordillera y cordillera, significó para estas instituciones pensar de qué forma podían acercarse para integrarlos a sus cultos. Así, el dominio de la lengua nativa fue una de los ejes principales por los cuales se preocuparon, ya que ésta aparecía como la primera puerta a la comunicación con aquellos migrantes que poco dominaban el español en su momento, y también para aquellos que si dominaban a la perfección el español, la posibilidad de escuchar, leer y hablar aymara les permitió no sólo conectarse con su pares sino que desarrollar un sentido de pertenencia a la etnia que por mucho tiempo fue condicionada por el ambiente social político del país.

A partir de lo anterior, la creación de estas congregaciones o iglesias aymara vino a consolidar el espacio físico que desde hace tiempo estaban demandando los aymara, aún cuando no lo dijeran o no supieran que necesitaban de ese lugar en específico, junto a la traducción de la biblia al idioma nativo, y la integración de elementos como la música ayudaron a que en estas instituciones donde se desarrollaron este tipo de iglesias, incrementaran su número de participantes de origen étnico, levantando incluso más espacios similares, en otros puntos de la ciudad o en los mismos valles debido a la demanda.

b) Haber experimentado una situación difícil

“Lo que nos pasa a todos los jóvenes, que no encontramos que hacer (...) yo a la edad de 14 años me sentí así mal, así que no servía para nada (...) e igual estábamos pasando una situación familiar muy mal, muy fuerte, entonces conocí a dios en ese periodo” (aymara evangélica, 24 años)

“yo era muy tímido pero (...) después de estar en la iglesia como compartí siempre el mensaje con las personas, fui desarrollando la capacidad de (...) no ponerme nervioso (...) y la parte de la enseñanza

del aprendizaje si me ayudó bastante a relacionarme con las personas, a tener como más personalidad” (aymara mormón, 29 años)

“antes de bautizarme tenía una adolescencia muy difícil, igual iba al salón así, pero no estaba dedicada (...) gracias a lo que yo aprendí en la biblia (...) a los 16 años la tomé, me bauticé y mi vida es cristiana hasta ahora” (aymara testigo de jehová, 27 años)

“[era doloroso] sabiendo que mi papá estaba al lado mío, cerca mío en el ataúd, pero [a pesar de eso] yo cuando sentí ese que alguien habló dentro de mi, sentí una felicidad que es incomparable (...) de ahí de ese momento cuando dios me habló, de ahí que completamente cambió mi vida” (aymara adventista, 28 años)

Cuando un individuo está invadido por ideas negativas o preocupaciones en la cabeza; cuando experimenta situaciones que lo ponen en jaque y que está fuera de su control, a tal punto que le impiden continuar con normalidad; sumado a que quizás, en algunas ocasiones, no cuenten con una red familiar o una red de apoyo externo que pueda significar un soporte para el sujeto, la emergencia de estos credos religiosos se posiciona como una respuesta a las súplicas de ayuda. Si bien, uno de los motivos por los cuales un individuo decide experimentar este proceso de alternación al adoptar una religión, tiene relación con el impacto biográfico que sufre una persona, que lo impulsa a adoptar un credo que parece amortiguar el impacto, advertimos aquí, que el único testimonio que entraría en esta categoría, sería de aquel adventista que producto de la muerte de su padre decide comprometerse con un credo religioso, que casualmente se trataría del mismo al que estaba inscrito anteriormente, pero que producto de esta situación él vendría a experimentar un episodio de reavivamiento. Hecho que se repite en otros dos testimonios que fueron expuestos arriba.

A partir de un reavivamiento, o partir de una experiencia nueva, el apoyo y la asistencia que le puede brindar el grupo religioso a la persona resulta fundamental para que se sienta segura de estar en un espacio así, lo que ayudaría a evaluar positivamente su experiencia para con el culto, que podría llevar a vincular a la persona con este credo religioso quizás, de forma permanente.

c) Desmotivación hacia otro credo religioso

“cuando pedíamos a la Pachamama, “cuídanos que nos vaya bien”, nos iba mal, [la gente] siempre decía “no, que [en] la pachamama tienen que confiar”, “ah ya”, y siempre fue así po, yo veía que iban confiados porque tenían su creencia pero yo me di cuenta que era como lógica de estar pidiendo, de estar sacrificando creo corderos (...) y no responde; en cambio yo veía ese tiempo otras personas que iban a la iglesia para una oración, oh y como multiplicaban po” (aymara adventista, 28 años)

Las expectativas que un individuo puede proyectar en el éxito de la realización de un rito o una plegaria, y que de éste obtenga una respuesta negativa o poco satisfactoria, puede ser determinante para motivar a este sujeto a “renunciar” a su participación en ese credo. Ya que, bajo esta lógica del intercambio simbólico donde “yo doy y tú me das”, cuando una de las dos partes no cumple con el trato, si es mucha la inversión en él -figuradamente hablando, la relación se quiebra, más cuando es reiterativo. Sin embargo, habría que observar qué factores influyen en que no se produzca y tenga efectividad el intercambio, ya que quizás son agentes externos que escapan del control de una de las dos partes, que finalmente dificultan el proceso.

d) Su carácter voluntario para bautizarse

“se lo impuso mi abuelo [el catolicismo] al momento que lo bautizó (...) después cuando él entró a la iglesia adventista, lo que él me contó, lo que le gustó [es que] tú decidías el momento en el cual bautizarte (...) entonces por eso decidió por esa religión, porque le dio la facilidad de que cuando él se encontraba cercano a dios y creía firmemente eso, él se bautizó” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

Una de las afirmaciones que más se repitió entre quienes eran o habían participado en estos cultos religiosos fue, que el bautizo era una decisión que debía tomar la persona y estar segura de ello.

Esto evidenció que algunos aymaras, al incorporarse a este nuevo credo por voluntad propia, dejaban entrever que otro credo, como la religión católica no tenía esa misma característica, ya que el bautizo a temprana edad es una práctica común al interior de esta doctrina. Ahora, aunque esto no representa un contrato en el cual al bautizarte debes participar activamente en la iglesia, si te define inmediatamente como persona católica por haber sido bautizada por esa religión; en cambio, para estos nuevos credos religiosos, las personas tenían libre determinación para decidir bautizarse por algún culto religioso.

De esa forma, si era necesario tomarse mucho tiempo para prepararse adecuadamente, estaba en todo el derecho de hacerlo. Por eso es muy común encontrar adultos que se bautizan. Por otro lado, si la persona consideraba que estaba apta para este compromiso, eso no sería impedimento para que seguir participando en la iglesia.

e) Cercanía con sus “hermanos y hermanas”

“si te fijas ellos tienen un templo aquí (...) frente del estadio, se llena, ¿por qué tienen tanta gente?, porque ellos son hermanos muy cariñosos, muy preocupados (...) tienen eso muy de piel” (aymara adventista, 38 años)

“[los grupos pequeños al interior del culto adventista] tiene más llegada con las personas (...) se puede confraternizar con las personas, saber lo que les pasa, hay una cercanía mayor, y eso entonces es lo que necesitan las personas, tener alguien que pueda escuchar sus problemas, que puedan ver que están preocupados, que no está solo, y ese quizá es el principal objetivo de hacer grupos pequeños” (aymara adventista, 38 años)

“conocí una señora que era muy amable y hacia respuesta a lo que nosotros a los nueve años nos inquietaba po (...) me daban respuesta y sabía que tan estudiosos eran con la biblia (...) entonces este matrimonio nos tuvo harto aprecio durante esos años sin presión a bautizarnos” (aymara sin afiliación religiosa, 33 años)

El vínculo que se puede generar entre quienes participan al interior de estos cultos, son una de las razones por las cuales la gente sigue asistiendo, ya que las relaciones que se generan ahí y que son marcadas por este frecuente trato cercano que tienen entre ellos, que se traduce al escuchar “hermano o hermana” denota proximidad hacia la persona que se dirige. En otro aspecto, en su intento por buscar nuevas áreas de vinculación fuera de este espacio como las iglesias o salones, el aymara converso a través de las visitas que realizan a los hogares donde van a transmitir su “mensaje” y a enseñar acerca de su credo religioso, quienes reciben la educación bíblica ahí, destacan lo atento que son “los hermanos y hermanas” hacia ellos, además que siempre están dispuestos a responder cualquier inquietud que tenga la persona, razón por la cual, en efecto, construyen una relación estrecha.

De tal modo, es común encontrar que varios de estos grupos vinculados por afinidad y por su fe religiosa, se auto definan como una comunidad, lo que incluso en algunas ocasiones ha llevado a fundar nuevas iglesias o divisiones dentro de las mismas.

f) La familia

“somos adventistas po, mi padre fue de chico adventista, después me llevó a mi y a toda mi familia” (aymara adventista, 28 años)

“acá en la casa vivimos todos, (...) y los seis estamos activos en las cosas espirituales (...) somos testigos de Jehová” (aymara testigo de jehová, 27 años)

Para cualquier credo religioso, la constitución de la familia es un pilar fundamental para el desarrollo orgánico de la institución. Por este motivo, es muy común encontrar en estos lugares, una sección dedicada para cada integrante de la familia para motivar de ese modo su participación. Así pues, notamos que través de la socialización primaria, en la cual hay un dialogo permanente entre abuelos, abuelas, padres, madres, e hijos la posibilidad que todos asistan y participen de un culto religioso es más alta, ya que esta dinámica que se produce al interior del hogar, la motivación grupal tiene más peso en los sujetos, a diferencia por ejemplo, de aquel integrante del núcleo familiar que decide asistir por su cuenta, donde probablemente al invitar a otro familiar no va a generar el mismo impacto que si lo hiciera un grupo.

En consecuencia, es bajo esa motivación grupal que han logrado que cada generación se haga participe en las actividades de los cultos religiosos, que a largo plazo se transforma en una tradición familiar, debido a que esta evaluación que hacen los sujetos del grupo de referencia, como este religioso, resulta positiva por los beneficios que le otorga, que producen que se identifiquen con él. A su vez, como la familia es muy importante para todos los credos religiosos, el hecho que participen todos los integrantes automáticamente le da un status de mayor relevancia al interior de la organización de la iglesia.

Las costumbres aymara en los nuevos credos religiosos

Los emergentes credos que se han posicionado en la ciudad han mostrado una apertura hacia la identidad étnica de sus participantes. A través del aprendizaje de la lengua nativa, que ha sido incorporado a las prédicas, además de haber producido material escrito a partir de la misma lengua como la biblia y otros folletos religiosos; así como también han combinado la música con la utilización de instrumentos andinos para que los asistentes a estos cultos se sientan vinculados al entorno, esto ha significado un avance de parte de los credos para adaptarse a la cultura aymara.

Entendiendo lo anterior, es menester evidenciar en esta parte del análisis cómo ha sido el dialogo entre el culto religioso y los aymaras respecto a sus costumbres, considerando que esta última es una práctica habitual en la comunidad.

“yo creo que mis abuelos practicaban eso [las costumbres] pero (...) como que después un tiempo en la ciudad ya se metían en la religión po, y los testigos de jehová igual, te dicen que hacer esas cosas o, más que todo es idolatrar a otros dioses, una cuestión así, que no se puede” (aymara sin afiliación religiosa, 30 años)

“también porque claro veneran a la tierra, al sol que es el tata Inti, entonces nosotros sabemos que son creaciones de nuestro dios (se refiere al sol y la tierra), [pero] él no nos mandó a que lo adoráramos; claro si bien nos sirve para nuestro diario vivir (...) pero no son dioses po, para ellos son dioses, para nosotros no” (aymara testigo de jehová, 27 años)

“si claro, quedan en shock porque normalmente ellos como pensaban que estaban bien en lo que estaban haciendo [las costumbres], porque

el hecho que sus antepasados lo hacia ellos también tenían que hacerlo, y ver como algo nuevo [como este nuevo credo] lo sorprende normalmente” (aymara mormón, 29 años)

Quienes participan activamente en sus respectivas iglesias y salones, y que además han sido parte de ellas por mucho tiempo, han comprendido a través de esta doctrina que su sistema de creencias, es decir su forma de concebir el mundo, y las practicas rituales de los aymaras no son compatibles entre si, ya que según estos credos religiosos ambas responden a cosmovisiones distintas. Mientras por un lado, los nuevos credos religiosos conciben la idea de adorar a un solo dios, los aymaras en sus rituales por otro, se encargan de agradecer y pedir a diferentes deidades de la naturaleza de acuerdo al contexto en el que se realice, lo que para distintos credos religiosos sería interpretado como idolatría, al adorar a más de un dios.

Si los rituales aymara siempre van a tener esta característica, bajo la visión de estos credos religiosos, entonces no es posible su práctica al interior de los cultos, ya que no va de acuerdo con sus creencias. Bajo esa lógica entonces, “los hermanos” intentarán hacer comprender a quienes llegan por primera vez, que la realización y participación de estas costumbres no sería correcto ante los ojos de dios.

El camino de la conversión: el primer contacto

En esta etapa del proceso de conversión, donde el aymara se entera que sus costumbres no van de acuerdo a la religión, las instancias como los estudios bíblicos, las reuniones y los grupos pequeños son el medio por el cual, los encargados de enseñar la doctrina, notan que el aymara tiene muy arraigada sus costumbres.

“lo que más hay en la iglesia son hermanos que son del interior, o que son muchos que vienen de Tacna o de Bolivia, y [a] ellos si cuesta un poco en sacarle un poco sus raíces” (aymara evangélica, 24 años)

“lo que si a veces, hay personas que igual como que, están aferradas a la parte aymara, el hecho de aferrarse tanto le choca con lo de la iglesia” (aymara cristiano, 26 años)

Cuando el aymara en los cultos, o al interior de su hogar, se enfrenta en primera instancia con este nuevo sistema de creencias que día a día es socializado en estas dinámicas del culto religioso, se origina en él, un proceso interno en el que se cuestiona el sistema de creencias aprehendido durante su niñez, a partir de los nuevos conocimientos que le entrega este nuevo credo religioso, dando paso a veces, a un período que no conoce de tiempos, y que no está exento de pugnas internas, que se podría interpretar como una resistencia de parte del aymara para acceder a modificar ciertas prácticas que ya estaban naturalizadas en él.

De acuerdo al proceso de conversión/alternación, específicamente la dimensión psicológica, observada en otras investigaciones, y a partir de la socialización secundaria, representada en este culto religioso, comprende en su proceso un momento en el cual el sujeto se cuestiona todo lo conocido, antes de decidir convertirse a este nuevo credo.

El proceso de conversión: la resignación y asimilación de nuevas prácticas

La siguiente etapa, es cuando luego de resolver las inquietudes, el aymara comprende que es necesario cambiar ciertos aspectos de su vida para estar en sintonía con su credo religioso. Así, en la medida que éste se comprometa y participe continuamente es que va adoptar nuevas prácticas.

“a pesar de todo ese conocimiento bueno ella aceptó el mensaje y, en cierta forma cambió” (aymara adventista, 38 años)

“cuando se bautizan, ellos ya dejan atrás sus costumbres, las cosas que adoraban al dios sol, a la pachamama, (...) ya no lo hacen, es que saben que el único dios verdadero es nuestro padre Jehová” (aymara testigo de jehová, 27 años)

“al final siempre pasa por una decisión personal de las personas, pero hay varios hermanos de muchas iglesias acá que son de ascendencia y están perfectamente en la iglesia y no extrañan [refiriéndose a las costumbres]” (aymara adventista, 38 años)

“yo he visto si, conozco personas que han...si han estado presentes en carnavales, siempre participan activo en ese sentido, pero después

uno sabe que se metió a una religión y como [que] se reserva totalmente” (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

Luego de un proceso de resocialización, en el cual el aymara converso adecua parte de su biografía, para darle coherencia a su situación actual como aymara participante de estos nuevos credos religiosos, es que adopta y defiende este nuevo sistema de creencias, rechazando por consiguiente, aquellas practicas rituales que remitían a la cosmovisión aymara.

La alternación, entendida como la conversión que se produce al interactuar con estos agentes socializadores, como lo son estos cultos religiosos, viene entonces, a interpelar todo este sistema de creencias que tienen los aymara, de manera que lo sitúa en una esfera al que llaman vida pasada, que ende, es necesario olvidar, o sino tener como referencia para no volver ahí; así ellos reinterpretan la realidad, y esa comunidad étnica que los acompañaba antiguamente en las costumbres, ahora sería reemplazada por quienes pertenecen a esta nueva religión, que vendrían a consolidar apoyar constantemente esta conversión.

Los escapes del aymara converso

Cuando evidenciamos que tanto las costumbres aymaras y los nuevos credos religiosos no son afines entre si, al considerar que existe idolatría en el primero. Es correcto afirmar en virtud de aquello, que los nuevos aymaras conversos no debiesen seguir participando, en teoría, de estas tradiciones andinas, porque corresponderían a costumbres que ellos ya relegaron al pasado cuando decidieron entregar su vida a dios.

No obstante la realidad es otra, ya que hemos notado en ciertos casos, que a pesar de la conversión religiosa algunos de ellos han encontrado la forma de participar en algunas festividades. Dentro de la cual podemos asociarlo a dos factores, una tiene relación con la tradición religiosa de la familia del converso, es decir, él es el único de su núcleo familiar que pertenece a un credo distinto; y dos, que tiene relación con la importancia que le dan a ciertas -no a todas, costumbres aymaras.

“Hubo un caso te voy a contar, una señora evangélica, evangélica, conoció a su padre, y un día me dice "yo soy evangélica, pero quiero pasar la fiesta de santa rosa", yo le dije "pero señora usted" [refiriéndose a que pertenencia a otra religión] , "no" dijo, "mis padres eran católicos (...) cómo yo no voy a servir a la iglesia" (aymara católico, 71 años)

“ella mantiene todavía esas tradiciones aymaras con su esposo, pero igual cree en dios (...) por ser, cuando participa en las procesiones que van de la cruz de mayo y todo esto, ella participa, por eso tampoco es tan activa en la iglesia evangélica (...) pero a mi abuela nunca le cuestioné nada, porque quizás no lo hacía tanto en presencia de nosotros, porque ella se iba a sus festividades para el interior, entonces no la veíamos” (aymara evangélica, 24 años)

“martes ch'alla si, a eso le dan siempre importancia, porque casi siempre lo celebran, sea como sea lo celebran [a pesar que la familia es cristiana]” (aymara cristiano, 26 años)

En los primeros dos casos se puede asociar el primer factor que señalamos más arriba, en la cual, debido a la tradición católica que arrastra la familia del aymara converso siente la necesidad de participar, esto lo asocia a un deber ser, es decir un compromiso hacia su familia y costumbres al señalar *“yo debo participar porque mi familia tenía esa tradición”*.

Para el último caso, vemos que aún cuando participan de otro credo -que considera inapropiado participar en rituales andinos, algunas costumbres aymaras según su opinión, es necesario realizarlas, como el martes ch'alla por ejemplo, ya que en términos de significado, este ritual viene a representar aquel momento del año donde agradecen lo que la tierra les ha dado, y a la vez es el momento en el cual se encomiendan a sus deidades para pedir por un bienestar económico, de salud, material y familiar que se ve reflejado al *ch'allar* sus espacios personales como la vivienda, o aquellos lugares que tienen un valor económico para él, como es su lugar de trabajo, de ahí la relevancia que tiene, sobre todo para aquellos que son comerciantes y agricultores que viven de la tierra. Por tanto, a pesar que no sería correcto considerarlos así desde la nueva perspectiva religiosa, estas costumbres aymaras serían percibidas por los conversos, como un ritual sagrado, por la importancia y el respeto que inspira en ellos.

Además habría que señalar, que la locación de estos ritos y festividades a los cuales asisten se desenvuelven principalmente en el campo, y no la ciudad. De tal modo, el campo se sitúa como un espacio seguro y cómodo para participar, ya que representa un lugar en el cual probablemente solo habrán aymaras y simpatizantes que creen en estas costumbres, que por lo demás no pertenecen a otros cultos, por tanto el aymara converso que acude a estos espacios se mueve con libertad sin temor a ser enjuiciado por participar en estas clases de rituales; a diferencia de lo que puede pasar en la ciudad, donde es de conocimiento común su compromiso con algún culto religioso por sus pares, por ende se esperaría que éste se comportara de acuerdo a las normas que plantea el mismo culto.

De tal forma, podríamos señalar que esta dinámica se repite en otra esfera, cuando el aymara migrante por querer adaptarse a las exigencias de la ciudad por mucho tiempo se avergonzó por ser indígena, por todo lo que ello denotaba, y prefirió por ese motivo, mostrarse ante la sociedad como una persona que se integró a la ciudad, al cambiar y adoptar ciertas características que era posible identificar en la gente de la urbe; mientras al mismo tiempo, en la comodidad de su hogar tenía libertad para usar su lengua nativa, y si era posible, podría hacer una pequeña mesa ceremonial para celebrar alguna costumbre, es como señala Bauman, al referirse al hogar como este lugar donde no es necesario *“probar ni defender nada”* (Bauman, 2003, pág. 59), es decir, que puede bajar la guardia. De este modo, el hogar, y al campo se posicionan como parte de la esfera privada de la persona, y a la ciudad como parte de la escena pública donde debía cumplir ciertos estándares.

VII.iii. Nayax aymar: Yo soy aymara

Identidad étnica en tiempos de crisis

Durante los periodos que duró la campaña de la chilenización y el régimen militar, la identidad étnica de los aymaras fue opacada por esta identidad nacional que buscaba instalar el estado chileno a partir de su ideología. Los efectos de la chilenización marcaron a los aymaras, y se intensificaron aún más durante la dictadura.

Según las dimensiones que la identidad étnica reconocía, es decir estos aspectos objetivos relacionados a los rasgos físicos, la lengua, las tradiciones, la religión por un

lado; y el sentido de pertenencia y su vinculación con la comunidad relacionado al aspecto subjetivo, por el otro. A partir de esa referencia, podemos señalar que los aymaras durante los períodos enunciados anteriormente, experimentaron episodios de violencia verbal, física y simbólica por representar estas características ante la sociedad. Aquello que los hacía diferentes del resto es lo que causaba rechazo ante esta otredad, condicionando la forma en que ellos se presentaban ante el resto.

“el abuelo M.L. estaría en la plaza po, en Socoroma andando, y llegaron los carabineros de Putre y le dijeron "documento caballero", "janu qiti" contestó M.L. “¿qué me estás diciendo?” preguntó el carabinero, en aymara le contestó el abuelo, como entendía el español, como vienen a llevar preso, “pa qué le voy a avisar [mi nombre] pensó M.L., "documento" insiste el carabinero, "en coca está" dice que le dijo M.L., coca se llama una propiedad, no es coca de mascar, coca se llama una propiedad, "en coca está" en castellano, "mankakiwasq" lejos, habla después aymara el abuelo. Y lo amarraron dice (...) [ahí] en el pueblo con sogá, sogá se llama unos lazos, y lo llevaron amarrado pa coca [su propiedad]” (aymara católico, 71 años)

“nadie podía hablar aymara o querer aprender aymara porque era algo tan mal, callaíto no más, yo por lo menos no se hablar, pero si entiendo todo” (aymara católica, 54 años)

“yo eso cuando chico no lo veía mucho, quizás porque mis padres me reprimían un poco el participar lo que hacía mi abuelo” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

El reemplazo de la lengua aymara por el español, la privación de realizar rituales, fueron algunas de las expresiones de su identidad étnica que se vieron obligados a reprimir, por causa de la vergüenza que sentían ellos por ser aymara; las representaciones que la sociedad tenía alrededor del concepto de indígena, incluía palabras como atraso, poco inteligente, pobreza, tez morena, campo, que rápidamente eran asociadas de forma negativa cuando se les identificaba como indígenas.

Este racismo exacerbado fue experimentado por la primera generación, quién pese a todos estos episodios supo adecuar el comportamiento que el estado nacional le

exigía; al observar y experimentar indirectamente esta situación, los padres y madres que pertenecían a la segunda generación, para evitar estos maltratos que vieron en sus antecesores, adoptaron de inmediato ciertas características que les permitirían integrarse de mejor manera a la sociedad, para que finalmente así, sus hijos no se vieran afectados en su desarrollo en la ciudad.

Esto se podría interpretar de la siguiente manera, la identidad étnica de la primera generación, se fragmentaría a partir de los episodios de violencia y discriminación; en efecto esto significó que para la segunda generación la etnicidad, entendida como acción que expresa identidad, fuera poco evidente e incluso en algunos casos nula. Es lo que a veces se enfrentaban los grupos étnicos al interactuar en estos espacios públicos, donde a veces, aquellas características que los hacían diferentes de otros grupos, eran más en ciertos periodos, más que en otros. En este caso en particular lo que menos se debía demostrar era que esta gente de campo era distinta al de la urbe, que como consecuencia, años después, la forma como se percibiría y se construiría la identidad étnica en las generaciones más generaciones más jóvenes, sería distinta en comparación con la que tenían sus abuelos, y padres en cierto momento, debido a que su transmisión estaría afectada por factores externos.

Si bien, los aymaras podían identificarse como tal a medida que reconocían en otros aquellos rasgos físicos que compartían en común, así como también a partir del apellido del otro, entendiendo que cada pueblo o localidades tenía clanes familiares reconocibles, que se identificaban fácilmente por su apellido, empero, no resultaba suficiente para considerar aquello como parte de la identidad étnica, ya que carecía del carácter emocional, que vincularía al sujeto con su grupo determinado.

Para el caso de los aymaras convertidos a algún culto religioso, el panorama no sería distinto. Partiendo de la base que ellos no podían participar de los rituales aymaras, ya que no eran apropiados según su sistema de creencias, su expresión máxima de etnicidad sería anulada.

Sin embargo, hay algunos que no ven los rituales como el eje principal de la etnicidad aymara:

“yo creo que uno no deja de ser aymara si no hacen las costumbres, uno puede ser, uno dice “soy aymara y esa es sangre y todo”, y aunque uno no haga las tradiciones, [se debe por que uno] tiene muchos motivos. Yo sé que en una persona que tiene esta etnia, yo

se que aun[que] quiera o no quiera, igual es aymara, uno igual va a ser, igual va a seguir inculcando su cultura” (aymara sin afiliación religiosa, 25 años)

De acuerdo a esto, la identidad étnica no puede estar definida únicamente por participar o realizar rituales aymara, tiene que haber otras características que también ayuden a definir cuales serían estos parámetros a los cuales podrían relacionarse los aymaras, a partir de su identificación étnica.

Entonces, qué otros aspectos podían ellos reconocer que les permitieran vincularse con su identidad. Pues bien, notamos que tanto el uso de la lengua nativa al interior de estas instituciones religiosas; como la transmisión de su gastronomía permitió que estos aymaras se identificaran con su pueblo de origen, al asociar estos elementos a él.

“las comidas no las hemos perdido, igual son ricas, hasta ahora se mantienen en mi casa y todo. A mi mamá le gusta hacer chuño, la kalapurka, la guatia que se hace bajo la tierra igual lo seguimos haciendo, pero otras tradiciones aymaras no” (aymara evangélica, 25 años)

En tanto, la música andina y sus instrumentos también fueron una pieza que ellos descubrieron hace poco y que consideraron parte de su identidad étnica.

“Bueno se hace ciertas adecuaciones en la música, no es que por ejemplo tu vas a encontrar cantando un tinku y con letra de un himno adventista, no, no, sino que voy al hecho de que hay ciertos matices que tu notas que son propios de la cultura”. (aymara adventista, 38 años)

“bailes aymaras, la morenada, esas cosas, se permiten bailar en las reuniones sociales. El tinku no sé si es un baile aymara, creo que sí, pero ese no porque te anima a pelear” (aymara testigo de jehová, 27 años)

Esta incorporación a sus cultos religiosos permitió que sus integrantes se conectaran con memorias quizás de su niñez, en la cual la música era protagonista. Además, para

quienes tenían un pasado relacionado a la música y al baile, estos aportes adaptados para su credo religioso, llenaron el vacío que dejó el hecho de apartarse de estas actividades recreativas.

De esta manera, a partir de elementos como la lengua, la comida y la música, se presentarían como formas alternativas en que los cultos permiten a los aymaras no despojarse completamente de su identidad étnica, resaltando de esa forma los aspectos culturales de ella, y no lo religioso asociado a sus costumbres.

El despertar de los aymaras

Posteriormente, en la década de los ochenta, después de diez años bajo el régimen militar, y con manifestaciones a nivel nacional en contra del mismo régimen, en la cual la comunidad aymara se vio afectada por las políticas de “nacionalización”. Jóvenes estudiantes y profesionales aymara encabezaron algunas de las organizaciones sociales más importantes para la época, que en otras cosas revitalizaron la identidad aymara (Choque Mariño, 2009).

Cuando se les preguntó a los sujetos si participaban o participaron activamente en alguna organización indígena, identificaron algunas que hasta la actualidad aún existen.

a) Aespo

“en la aespo, la asociación de pueblos originarios de la uta, conocí y participé de varias costumbres” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

La Aespo, es una Agrupación de Estudiantes de Pueblos Originarios que se fundó oficialmente al interior de la Universidad de Tarapacá en el año 1999, aunque de acuerdo a testimonios puede que incluso haya comenzado a funcionar antes de la fecha oficial, sin embargo años después es cuando adquiere un carácter más formal. Cuando se crea esta agrupación se buscaba fortalecer la identidad étnica de los estudiantes universitarios, a través de la realización de actividades culturales y comunitarias.

Aunque la Aespo nace en las inmediaciones de la Universidad de Tarapacá, tiempo después, debido al creciente aumento de estudiantes indígenas en los centros de educación superior, que provenían de los valles o pueblos del interior, surgió la necesidad de buscar un espacio físico para albergar a estos estudiantes y entregar la ayuda necesaria para que ellos se adapten al ambiente educativo.

Es así que a raíz de esta inquietud, dirigentes de la agrupación buscaron apoyo a través de la Conadi y otras entidades gubernamentales para establecer un hogar universitario para estudiantes¹⁴, sin embargo no es hasta el año 2013 cuando se funda el hogar universitario Aespo Tupac Amaru.

b) Preuniversitario El Amaútico

“La cosa es que ese preuniversitario estaba conformado por gente que estaba muy ligado a la cultura, que cantaba, que bailaba en comparsas, y además ellos tenían organizado ese preuniversitario, tenían un proyecto si, no es que solamente fuera gente aymara, podía ir cualquier joven, pero ahí era mas económico “ (aymara adventista, 38 años)

Este preuniversitario que señala, se llama El Amaútico, y pertenece a otra organización indígena llamada Pacha Aru, que se fundó en el año 1982, de la cual nacieron otras asociaciones como el Amaútico, la Aespo, entre otras, ya que son los mismos estudiantes universitarios, que ahora profesionales fundan estas organizaciones con el objetivo de conservar y realzar las costumbres. En la actualidad, el preuniversitario no funciona, pero si se conserva el Pacha Aru, como lugar de reunión de organizaciones indígenas.

c) El Asoagro

¹⁴Noticia acerca de la petición de la dirigencia de la Aespo para instalar un hogar universitario en Arica.

<https://www.estrellaarica.cl/site/edic/20031009004210/pags/20031009014435.html>

El terminal Asoagro, es un espacio que reúne a todos los agricultores y comerciantes de la región, que ofrece productos de la zona y productos importados de los países vecinos, a su vez es uno de los encargados de abastecer con productos agrícolas al país en diferentes temporadas. Además de ofrecer otra clase de productos como ropa, muebles, animales, artículos de ferretería entre otros servicios.

Este lugar siempre ha sido importante para los aymaras, ya que los precursores de este espacio son agricultores de los pueblos y de los valles, es decir indígenas. Así el agro-como le dice la gente, no es sólo el epicentro comercial donde asiste toda la ciudad, sino que además es este punto de encuentro cultural donde convergen aymaras de diferentes localidades, que ven en este espacio como un lugar idóneo donde celebrar por ejemplo, el martes ch`alla.

d) Conadi

Para la vuelta a la democracia, estos líderes formados en sus organizaciones indígenas verían en la fundación de la CONADI, una oportunidad para vincularse con el Estado chileno.

“En tiempos del gobierno de Aylwin, ahí se habla con más confianza el aymara ya (...) al último nace la Conadi, Aylwin crea eso, (...) y crea la ley indígena él po, antes no po” (aymara católico, 71 años)

“cuando estaban las personas del Pacha Aru y de la Aespo fue cuando ya estaban tomando más cargos en temas de Conadi” (aymara creyente sin afiliación, 33 años)

Es así que en la época en que Patricio Aylwin asume la presidencia luego del plebiscito del 89, se funda la Conadi y se publica la Ley Indígena, con el objetivo de reconocer a los pueblos originarios del país e implementar una serie de políticas públicas a través de la Conadi, como una forma de reparación por el todo el daño que el Estado chileno había cometido hasta esa fecha.

Organizaciones culturales y el Carnaval Andino con la fuerza del sol

Además de estas organizaciones sociales y políticas, con el realce que éstas le dieron a las costumbres, es que comienzan fundarse paralelamente agrupaciones folclóricas que luego participarían de los pasacalles organizados por estas entidades sociales y políticas. Así, la proliferación de fraternidades de estas características vendría a impulsar la creación de uno de los eventos culturales más importantes de la región, el Carnaval Andino con La Fuerza del Sol.

“el carnaval acá en Arica nace escondido porque no había tanta libertad para hacer carnaval; ese año cuando se pasó esa fiesta, acá había un hotel Azapa Inn, entonces vamos a bailar [ahí], "no, no, cómo van bailar allá, cómo van a bailar allá" [decía la gente], estábamos encargados nosotros con J.Ch. [del carnaval en Azapa], y ahí bailando con los "vamos, vamos, vamos", fuimos a bailar [al hotel], ahí más o menos se destapa el carnaval ya” (aymara católico, 71 años)

“yo lo empecé a danzar desde que pasaron los pasacalles, desde que el tema de la Conadi los realzó y todo, por lo menos lo que yo lo supe conocer es desde ahí en adelante” (aymara creyente sin afiliación, 33 años)

El carnaval mismo es una expresión cultural que rescata danzas no solo de la región, sino que también de países vecinos como Perú y Bolivia. Esto ha significado para quienes participan en él, un orgullo de ser indígena y aymara, ya que el reconocimiento social que recibe el carnaval a nivel general en la región, traspasa lo local, lo que ha impulsado su lanzamiento a nivel local, nacional e internacional.

“gracias al carnaval es que se ha empezado a dar realce ponte tú, a los carnavales que se realizaban en los pueblos del interior, que estaban en abandono, y se celebran, quizás (...) no ha rescatado en un cien por ciento las festividades de allá por el verdadero propósito que tiene no cierto [la competencia], porque mucha gente va porque hay fiesta, pero de alguna forma ya saben que es lo que era, el propósito que tenía, incluso hay, lo he escuchado en la radio, que hay pueblitos que se organizan, sus ceremonias y ahora lo difunden, hacen difusión de eso, entonces si ha ayudado” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

Además en su carácter masivo, y transversal que traspasa cada rincón de la ciudad. Impactó en los más jóvenes, a través de su identidad étnica, ya que en la dinámica en que se inscriben los integrantes de estas agrupaciones folclóricas, evidenciamos que no sólo danzan porque si, sino que al interior de ellas se organizan espacios para la realización de las costumbres aymara de acuerdo a los requerimientos de las fraternidades, por lo que inserto en estas instancias de esparcimiento grupal es que el sentido de pertenencia al grupo, la identificación que tienen para con él, viene a realzar la identidad étnica de ser aymara.

“ha cambiado mucho de lo que era doce, diez, doce años [ya que] antes era una vergüenza para muchos, tenían vergüenza en decirlo (...) para ellos era algo frustrante. Que eran distintos, por decir, de los demás, y ahora no, porque yo creo que ha pasado un boom explosivo así de la etnia aymara bien conocido, yo creo que por (...) los carnavales que se ha promocionado mucho más, y por el internet más que todo, por lo masivo que es internet, las redes sociales hizo que la costumbre [aymara] empezó...está surgiendo po, de que ya la gente ya no tiene vergüenza en decirlo, la gente no se siente avergonzada, ya se siente más participativa” (aymara creyente sin afiliación, 25 años)

Esta revitalización de la etnia aymara producto de la aparición de estas organizaciones sociales, culturales y políticas, no sólo provocó que la identidad étnica del aymara se rearticulara en la región, sino que también a partir de esta auto identificación como aymara, él comenzaría a mostrar su etnicidad, a través de la realización de sus rituales que por mucho tiempo fueron desplazados a la privacidad de su hogar, y en otras ocasiones fueran aplacados por los nuevos credos religiosos emergentes.

“él era, no sé si, como más reacio, pero no le tomó la importancia a todo esto y se la empezó a tomar ahora, porque ahora si tú hablas con mi papá, mi papá es una persona que defiende así, a sangre su pueblo cachai, a la mayoría de las etnias que están acá en América. Siempre está hablando de los mapuches, de la represión que ellos sufren, entonces hoy en día se dio cuenta de todo eso” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

Por esa misma valoración que le comienzan a otorgar a las costumbres y a si mismos, es que el aymara se presentaría ante el mundo como un indígena orgulloso de su herencia ancestral.

“ahora son más visible, es que está la necesidad de mostrar quien eres ¿cierto?, o tratar de mostrar al mundo que somos aymaras, es por eso que le han hecho todo este realce al machaq mara por ejemplo” (aymara sin afiliación religiosa, 29 años)

Sin lugar a dudas, esta expansión que evidenció el aymara en esa época, en la cual su condición de indígena ahora tendría una connotación positiva, le permitió volver a expresar su etnicidad a través del uso de su lengua nativa, y de la realización de sus prácticas rituales, sin embargo, no se puede inferir a partir de esto, que si estos elementos identificados como parte de la identidad étnica, no son utilizados por el aymara ya sea por decisión propia, o por circunstancias ajenas a él, implicará que éste pierda su categoría como aymara, ya que ésta no remitiría a una serie de expectativas que el aymara debía cumplir, solo por el hecho de ser indígena. La utilización de su música, la trascendencia de su gastronomía que siempre han estado presente en los hogares de los aymaras, también son consideradas como parte de la identidad étnica, por tanto no se trata de tachar un lista de características por cumplir para que el sujeto pueda decirse aymara. La cultura comprende mucho más que eso.

VII.ii. Historias de vida

Aymaras con afiliación religiosa

I.R., comerciante de 56 años. De origen Boliviano, pertenece a la segunda generación de migrantes en su núcleo familiar.

Llega a Putre a los tres años de edad -aproximadamente entre 1967-1968, de la mano de sus padres quienes desde el vecino país Bolivia, se trasladan de un lugar a otro, en busca de mejores oportunidades de trabajo. Putre, lugar donde se instala la primera vez, es en la actualidad capital de la comuna de Parinacota, ubicado a una altura de 3500 msnm, y se ha erigido como uno de los pueblos más grandes de la región. Sin embargo, para la época en que I.R. junto a su familia llegan, al igual que otros pueblos, las escuelas solo alcanzan la enseñanza básica, lo que significó, para quienes deseaban continuar sus estudios, trasladarse a la ciudad más cercana, es decir Arica, *“me vine acá a Arica porque allá no había enseñanza media y quería estudiar, y por*

eso me vine(...) acá yo entré al politécnico". Este fue el caso de I.R., quien en pleno período de la dictadura militar continuó sus estudios en un liceo técnico.

Finalizado sus estudios, se traslada a vivir al Valle de Azapa, lugar que habitó por 10 años y donde formó en ese entonces su familia. Ahí, en pleno valle alejada de la ciudad a unos cuantos kilómetros, conviviendo con otros migrantes bolivianos, que comúnmente se auto identifican como residentes bolivianos, se beneficia del espacio físico donde vive para realizar las costumbres aymaras que su padre le enseñó, *"ahí yo empecé a hacer, podía hacer todo, me crié mis cabras, y hacia todas mis ceremonias como corresponden"*.

Ella, hija de un curandero, y con 11 hermanos más, participaba de todas las costumbres que realizaban sus padres allá en Putre,

"las costumbres que mi papá hacía, como hacer la wilancha de agosto, los carnavales martes challa, san Juan (...)yo veía como pasteaba a medias, en san juan siempre yo [veía], partían y le ponían sus aretes y antes, pero ahora ya no, eso ya no... yo me acuerdo cuando tenía 10 años, 8 años, siempre se hacía eso"

Cuando su padre preparaba las ceremonias recuerda que no siempre sus hermanos participaban *"no todos, porque mi papá siempre la wilancha la hacía en la noche, los niños están durmiendo, yo no sé por qué me gustaba estar ahí ayudando a mi papá"*. De esa forma, creciendo en este ambiente fue aprendiendo acerca de las tradiciones aymara, más aún con el apoyo de su padre quien ve en ella una sucesora de su herencia cultural.

[la lectura de hojas de coca] yo creo que mi papá lo hacía porque era descendiente de un curandero, mi abuelo era un curandero que viajaba todos los días a Perú, Argentina o Bolivia, entonces mi papá heredó eso y él lo hacía por eso, pero la mayoría de la gente he visto que no sabe mucho de esas cosas, porque yo los vi, de chica me crie en eso, lo hacía y yo estaba ahí, y así viendo.

Tiempo después recuerda una conversación con su hermana:

"oye sabes que mi papá me hizo eso, para qué me haría mirar la hoja así" le digo, y mi hermana mayor me dice "es para que adquieras más sabiduría", porque siempre mi papá me decía que yo era sabia, que yo sabía tomar las decisiones, lo que tu corazón dicta tienes que hacerlo siempre, me decía"

Sin embargo, esto no era lo único que heredó de sus padres. Como mujer de fe católica heredada de sus ancestros, más no una persona activa en la iglesia, se encarga de continuar las tradiciones de su familia dentro de la posibilidad que el espacio físico le ofrezca. Así con la crianza de sus dos hijas mayores en el valle, ha logrado transmitirles gran parte de este legado, en parte, porque en el tiempo que estuvo en el valle tuvo una participación activa en organizaciones culturales.

"estaba de dirigente de los grupos de los kollas aymaras que vienen de hace uf hace años, eran como tres grupitos y pasaban todos los carnavales, si mis hijas entraron bailando ahí por nosotros, ahí a los 7 años, 4 años, y de ahí no han salido más, y siguen bailando"

De vuelta a la ciudad cuando sus hijas eran grandes, conoce a otra persona quien será el padre de su hijo menor, que en palabras de Isabel vendría a heredar también alguno de los dones su padre, el curandero. De tal modo, madre e hijo compartían la mayor parte del tiempo junto al abuelo del menor, por eso no resulta extraño lo que señala Isabel anteriormente.

"mi papá cuando hizo para el ritual de la limpieza y el ánimo para mi hija, según él le dejó, le dejó dicho a mi hijo que "él iba a superar al maestro", y le hizo hacer a él las cosas de chiquitito, tenía como cinco años"

Su padre consciente del importante don que tenía su hija y que ni ella misma sabía, le enseña a leer la hoja de coca, una práctica milenaria muy tradicional, que se dice no todos pueden hacerlo, ella temerosa por lo que pueda "hablarle" la hoja, por lo que leyó en una experiencia pasada decide no hacer uso de este don. Hasta el día de hoy se muestra reticente a intentarlo de nuevo.

"él con su mano eligió coca y me lo dejo en un tari. Un tari que mi mamá me había regalado, entonces me dice "hija vas a dormir tres noches bajo tu almohada", yo pensé que era parte de, parte de, de la

limpieza de la casa o del ánimo(...)cuando mi papá ya estaba a punto de morir, o sea estaba en el hospital, un día, no sé por qué sería, pero la cosa es que saqué ese tari y me puse a mirar, miré, y como mi papá me dijo que lo primero que venía en mente, dije “mi papá se va a morir, no le queda nada de vida”, o sea porque era la hoja que yo vi(...) [al día siguiente] murió en la casa, yo..y así fue po, pero desde entonces no he mirado nunca más la hoja, ya van a ser 5 años, a ver cuánto tiene, si más o menos 5 años, [mi hijo] tiene 10”

Con la muerte de su padre, a pesar que ha realizado sus costumbres en cuanto el tiempo y el espacio se lo permitan -considerando que actualmente vive en la ciudad, comentaba:

“yo hago, pero no hago tal cual lo hacia mi papá, hay cosas que ha quedado con rescate de la ciudad, no hay esa forma de hacer como se hace en el campo...eso si pido a mis ancestros que me ayuden, si algo faltó en la mesa que ellos me perdonen y que me ayuden a, a mis abuelos, a mi papá que ya están en el cielo”

Por eso se ha cuestionado si debe continuar con ellas, ya que como su padre bien le enseñó, es muy importante el compromiso al realizarlas, y de ello ha tenido dudas por la poca atención que le entregan sus hijas a estas ceremonias; pero al mismo tiempo, producto de la cercana relación que tuvo su hijo menor con su abuelo, es que ha encontrado motivación para continuarlas, ya que su hijo le ha dado señales de entender mejor de lo que se cree, acerca de la cosmovisión considerando la corta edad que tiene.

“Mi papá el último año que estuvo en Putre nos regaló su titi, que es un gato montés disecado, y eso po, yo lo tengo. Y yo creo que, pienso yo, en unos años más cuando de vida, yo voy a definitivamente cerrar esto ahí porque si hay que, los que vienen después no lo van a hacer, y no es bueno que se quede así sin hacer, eso decía mi papá(...)aquí es la fe, piensa que una persona debe querer hacer(...) yo sigo haciendo eso, pero, ¿lo harán después todos los años?, no se sabe... entonces no es bueno, dice mi papá, dejarlo así, porque la tierra pide...”

En la actualidad, I.R. es comerciante del terminal Asoagro, lugar histórico que desde sus inicios ha reunido a diferentes comerciantes y agricultores para ofrecer productos agrícolas de la zona y de otros puntos del país.

F.H., agricultor de 71 años. De nacionalidad Chilena, pertenece a la segunda generación de familia migrante.

Nace en el pueblo de Chislluma, distrito de General Lagos a más 4 mil msnm, casi en la frontera de Chile y Bolivia. Su madre dueña de casa, y su padre comerciante inician una relación, en la cual F.H. es el primero de ocho hermanos. Su infancia la experimenta principalmente en Socoroma, donde llega a los tres años -en el año 1951 junto a sus padres, además convive junto a sus abuelos paternos. Allí se dedica a pastorear el ganado de su abuelo, y ayudar en otras labores que requerían de esfuerzo físico. Aún con todo el trabajo que realizaba a temprana edad comenta que la situación económica no era muy buena, por ende no mejora. Luego se matricula en la escuela y paralelo a ello debía levantarse temprano para ayudar a sus abuelos y luego partir a la escuela.

“El abuelo D. tenía panadería en Socoroma, ahí sabía ir a buscar leña en kalacruz, cómo se llama esa pampa, como a dos horas del pueblo, más acá un poquito más, de allá venía cargadito de leña...antes de ir al colegio debía ir para ayudar”

Esta dinámica se repetía todos los días. Hubo días en los que comenta, que debía ayudar a sus abuelos a recoger alfalfa, lo que significaba que debían caminar largas horas para llegar al desierto, así mientras sus abuelos se iban a la ciudad por días a comerciar, él debía quedar en medio de la nada cuidando del ganado y esperar a que volvieran por él para ir de vuelta a Socoroma.

“tenían alfalfa en el pueblo, pero a veces se acababa y teníamos que partir a Villacollo a cortarla, caminábamos horas con el abuelo Daniel y la abuela J, ...se la llevaban a Arica cargada en burro, y yo me quedaba cuidando los animales ahí solo, con mi perrita Titina,

esperaba días hasta que me pasaban a buscar y me llevaban al pueblo”

Su padre es trasladado a la comuna de General Lagos -por los años sesenta, en la subdelegación, ahí parte junto a su esposa, dejando a F.H. junto a sus abuelos en Socoroma. Allí permanece un año junto a ellos, y luego va en búsqueda de sus padres, alcanza a terminar sus estudios de educación básica y parte a buscar un mejor futuro a la ciudad de Arica, principalmente porque sus padres le señalan que como hermano mayor debe partir para ayudarlos económicamente.

“el papá M. [padre de F.H.] lo trasladaron a Alcerrica, a la Subdelegación de General Lagos, yo me quedé con los abuelos como un año...once tendría yo creo cuando me fui a buscarlos allá...después me tuve que ir (...) el papá M. me dijo “sabe que tengo muchos hijos yo no puedo mantenerme, tienes que ayudar a mantener a tus hermanos”...me fui a Arica no más”

Llegando a la ciudad, encuentra trabajo en una panadería, donde tendría extensas jornadas de trabajo *“[mi] patrón me sacaba a las 5 de la mañana, ya me retiraba a las 10 de la noche, todos los días, todos los días, no había feriado, todos los días se trabajaba”*. Luego en compañía de su padre, comienza a dedicarse al comercio, trasladando producto dentro de la ciudad y fuera de ella, realizando trayectos que contemplaban Tacna – Iquique. Así a medida que va trabajando, su situación económica mejora, lo que le permite invertir en el mismo negocio.

“en el agro (...) venia todo el tiempo, de ahí compró el papá M., compró una camioneta (...) en ese ya traía carguita, carguita de Lluta siempre, de ahí ya me fui para Iquique, llevando en la camioneta, llevando carga, a V. le busqué de chofer [su compadre], él me llevaba, llevaba tomatitos, todo surtido de verduritas llevaba, vendía; iba a Tacna, compraba bebida, compraba ese...de ahí me agrandé un poquito, más grandecito ya, compré un camión, compré otro camión, compré otro camión, así no más fui creciendo po”

Entre tanto, conoce a quién es su esposa en la actualidad y forman una familia, junto al hijo de una relación anterior de la esposa. Mientras se dedica al comercio trasladando productos de un lugar a otro, paralelamente también se dedica a la agricultura. Siendo esta su última actividad económica productiva en la actualidad, después de haber jubilado.

Si bien no termina sus estudios, en otros aspectos si se instruyó, como lo fue su fe católica que, de mano de sus abuelos, fue aprendiendo del valor hacia el trabajo por la iglesia.

“la abuela J. en Socoroma me llevaba, a la iglesia, a rezar, ir a los calvarios, "hacer pasar", incienso, de rodilla, porque dice ella que los ángeles, los niños, no era, no son pecadores, así que adelante con el braserito dando vuelta, y atrás seguía de mí, así era, con el brasero pasando incienso (...)ellos pasaron mayordomía también, de la iglesia creyente, igual que el abuelo M. L., era D. H., fabriquero once años, doce años, estaba a cargo de la iglesia; y el papá M. era cantor, entonces venia por eso”

Descendiente de una familia con una ferviente devoción hacia la religión católica, él fue heredando todos esos conocimientos que su abuelo, y muy especialmente su padre le entregaron

“Cada pueblo tiene su manera, pero Socoroma era un pueblo muy creyente, por eso la iglesia está lleno de santos, es la iglesia que tiene más santos (...) así nos criamos, pasábamos fiesta también, pasamos fiesta nosotros también en Lluta po; Candelaria pasamos; en Caquena también fuimos a pasar fiesta de San Santiago, Santa Rosa, bueno después Altusa también; para el lado de Camiña ahí bautizamos a la, a las hijas del compadre S., a la S. la P., C.”

En las festividades junto a sus abuelos aprendió que la iglesia católica y las costumbres aymaras estaban mezcladas, había partes que correspondían a los aymaras y otras que eran parte de la iglesia Católica, todas tenían esa dinámica, a veces resaltan algunos aspectos más que otros, pero siempre había dos partes.

“Una vez fui a Ticnamar, hace años atrás, la mamá de la Z. estaba pasando la fiesta, entonces me dice doña E., "estoy pasando a fiesta de la cruz" me dijo, "cocínamelos po" me dijo, fui a cocinárselos, y ahí me di cuenta, antes de vestir al este, la cruz, hoy día es la víspera ¿no?, en la mañana, como a las diez hizo brasa, una piedra plana trajo, "vamos a hacer adoración al sol" me dijo ella, eso es aymara...mm eso fue para la cruz de mayo, "antes de vestir, de subir al calvario" dijo, "de la casa vamos a levantar, vamos a pedir permiso, vamos a pedir adoración al sol" dijo, en una piedra así con incienso así nos pusimos de rodilla, con coquita, alcoholcito, vinito, "eso es para

el sol” dijo, pa que se reciba, después fuimos al este, a la cruz (...) entonces habían sido dos cosas creyentes ellos, uno del pueblo milenario que el aymara siempre cree en el sol ¿no?, y después vamos a hacer la parte religiosa”

F.H. se ha transformado en un fiel servidor de su iglesia en Arica y también de los pueblos del interior siendo reconocido entre sus pares, al ser invitado o al ser consultado por sus conocimientos.

L.G., 38 años. Docente de profesión, nace en la ciudad de Arica y desarrolla gran parte de su vida en ella. Hijo de madre boliviana que migra desde el pueblo de Campero -en Cochabamba, Bolivia, a los 18 años en busca de mejores oportunidades laborales, conoce al padre de L.G. , quien era oriundo del pueblo de Caquena, ubicada en plena cordillera a más de 4 mil msnm, casi en la frontera de Chile-Bolivia. Al conocerse ya en la adultez, L.G. padre -L.G. y su padre se llaman igual, venía de una relación anterior, y su madre ya cargaba con dos niños, así y todo inician una relación que los llevaría a conformar una familia y vida juntos.

Desde muy pequeño, junto a sus dos hermanos mayores y uno menor, por influencia de su madre comienzan a participar de las reuniones de los Adventistas que tiempo atrás se habían instalado allá, menos su padre, quien no compartía este credo con su pareja, sin embargo de igual modo respetaba.

“mi mamá conoció el mensaje acá con una persona, y ese mensaje después lo intentó transmitir en nosotros desde la misma enseñanza de ella, a través de sus consejos, a través también de que ella nos instó a ir a la iglesia desde pequeños, ella en una cierta forma la que nos llevó a conocer ese mensaje”

L.G. padre, paralelo a las actividades que su pareja e hijos participaban, llevaba a sus hijos de viaje todos los veranos hacia la cordillera, a su pueblo natal, donde celebraban diferentes festividades religiosas relacionadas a los santos y las costumbres andinas del sector. Así lo recuerda L.G. :

“todos los veranos íbamos al interior, a Caquena, y participar de las actividades de floreo, de las costumbres no cierto, de las marcas de los animales (...) desde muy joven, siempre se hacía el contacto en fiestas, y a él le gustaba participar en esos tiempos, en esas fiestas”

Así de tal manera crecieron L.G. y sus hermanos, participando en estas costumbres propias de los aymaras pero siempre con respeto por el credo religioso al cual pertenecían.

Una vez que L.G. termina su enseñanza media en Arica, ingresa a la Universidad de Tarapacá por un año y medio. Allí en este ambiente universitario, conoce amigos que lo llevan a participar de algunas costumbres aymaras que se realizaban en un preuniversitario cercano a la universidad, llamado El Amautico, este preuniversitario según cuenta L.G. es un proyecto perteneciente a una organización indígena que velaba para que aun se realizaran las tradiciones aymaras; si bien L.G. tenía un rol más de acompañante y observador que de participante, debido a su credo religioso, eso no significó que se restara de esas instancias, más bien le ayudaron recordar experiencias pasadas de su niñez.

“recuerdo cuando estaba en el preuniversitario, nos quedamos una noche, iban a challar el lugar, pero challa con nosotros dijeron , "no, no se preocupen, si quieren yo me tomo esta bebida no más tranquilo, brindo con ustedes” dije yo, y pero me quedaron preguntando por qué yo no lo hacía, y dije que yo era creyente de otras cosas y, pero si con hartu respeto”

Posteriormente se va por un año a “portar”, actividad que tienen al interior de la iglesia adventista en la cual van visitando diferentes lugares llevando el mensaje, para después volver a la ciudad con la intención de estudiar; su padre por un lado, paralelo a ello, empeora su salud, y cuando vuelve de “portar” ya estaba grave y fallece a los meses. Luego de la pérdida de su padre cambia de opinión, y decide irse a estudiar pedagogía en matemática en la Universidad Adventista que está en Chillán.

“después yo dejé de estudiar y me fui a portar (...) entonces yo me fui a Antofagasta, estuve en Tocopilla, en Iquique, y después, casi un año en eso, y después yo regresé hice una postulación para estudiar teología, pero falleció mi papá justamente esa vez que fue; entonces me tuve que regresar, y resulta que después de eso me, pensé que no iba a volver a estudiar allá, pensé que “ah voy a postular acá no mas”, y resulta que después me salió una beca (...) me fui a estudiar pedagogía en matemáticas, entonces yo me perdí trece años, me desconecté de la zona norte”

Con una pareja de la mano, quien en la actualidad es su esposa, se van a vivir allá por 13 años, en la ciudad de Los Ángeles donde residían hacen familia, sin embargo las añoranzas por el norte hace que vuelvan a vivir en Arica, para recuperar el tiempo perdido y porque L.G. recuerda en su padre, una persona muy cercana a su familia y las actividades familiares, por lo que decide volver al norte para recuperar las relaciones que dejó.

“[volví] a compartir, porque más que nada lo hago por un asunto de familia, porque igual yo perdí hartó tiempo de conexión con mis primos po (...) también yo recuerdo que a mi papá siempre, mi papá siempre fue bien apegado a la familia, quizás yo por mucho tiempo me aparté y me estuve al margen, quizás por lo mismo, porque no quería participar de las festividades, pero yo ahora lo estoy viendo por un asunto de un punto de vista más familiar”

En el tiempo que estuvo viviendo en el sur, entre idas y venidas, su madre fallece, provocando que sus hermanos de a poco fueran alejándose de la iglesia adventista, siendo finalmente él quien más activo está.

“en realidad adventista así como más activo (se ríe) yo. El que yo sea más activo, ahí participo igual también, porque también trabajo en el colegio adventista, o sea estoy más rodeado de las, de la iglesia ...[mi hermano no] al igual con el asunto de la, las actividades de la cultura aymara, igual porque igual es dirigente de un club, no me acuerdo de que club de la liga andina y se hacen actividades, challan que se yo, eh a veces van al interior (...) mi mamá siempre cumplía esa función (se ríe), mi mamá siempre fue la que le hablaba todos nosotros [para que fueran a la iglesia], pero como te decía en un comienzo, la decisión al final es personal porque el mensaje ya lo conocen ellos”

En la actualidad, L.G. y su familia aun siguen viviendo en Arica, él trabaja de docente en una de las redes educativas que tiene la iglesia adventista a lo largo del país, y por supuesto sigue participando de su culto, al mismo tiempo a pesar que el lado paterno de su familia no comparte el mismo credo que él, sigue tratando de reincorporarse a la familia, puesto que es la familia más cercana que tiene, ya que por el lado materno ellos se encuentran en Bolivia.

“aquí es más calmado en Arica, es más calmado, pero te diré si en lo personal (...) me gusta igual el asunto de la, de la cultura porque igual mi familia está conectada, bueno ahora hace tiempo no me juntaba con los primos, pero la última vez que nos juntamos fuimos donde eh, donde mi tía ¿cierto? (...)pero no tomé, ni tampoco challé no hice nada de eso, solamente fui a acompañar”

O.G., de 28 años. Nace en la ciudad de Arica y se desempeña como monitor en diferentes colegios enseñando ajedrez. Pertenece a la segunda generación de migrantes en su familia.

Su madre nace en Visviri, a unos 4 mil msnm en la comuna de General Lagos, y su padre nace en Arica. Sus abuelos de Visviri igual, realizan en las alturas diferentes rituales, sin embargo para O.G. como vivía tan lejos de ellos, son escasos los recuerdos que tiene:

“traté de averiguar con mi abuelos pero es como...igual recuerdo que era muy pequeño cuando les pregunté, pero lo único que me recuerdo es que me enseñaron algunas palabras, no recuerdo mucho, pero como era otro tipo el idioma no se quedaron en mí, pero recuerdo que me enseñaron algo”

Cuando su abuela fallece, su abuelo toma la decisión de trasladarse a la ciudad para no estar solo.

Por otro lado, sus padres igual le enseñaron algunas costumbres, sobre todo relacionada a la época del carnaval, pero debido a que O.G. actualmente pertenece a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días -más conocidos como mormones, es que decide no participar porque no se condice el pensamiento de su credo religioso.

“tienen tradiciones como cuando hacen estos carnavales cuando tiran agua, o no sé lo que tiran al piso, eh me compartieron eso pero yo no lo hago porque igual va referente con el tema de la religión, porque eso vendría a caer como creen en imágenes o como lo hacían en la antigüedad, en estatuas, vendría siendo algo similar porque ellos, pa´ ellos esta el dios del sol pero para mí no sería así, entonces yo no lo hago por eso”

Sin embargo, esta participación junto a los mormones recién se comienza a concretar a los 15 años, cuando gracias a que un primo lo invita empieza a asistir periódicamente. Previo a eso O.G. no participaba formalmente de ningún credo religioso, y por lo que cuenta su familia tampoco, a lo más participaban de estos rituales propios de los aymara. Con la concurrencia de él a esta iglesia, su madre se ve motivada y accede a bautizarse al igual que él, junto a más familiares, menos eso sí, su padre y hermano que hasta el día de hoy no han mostrado interés en ella.

“un primo me invitó y yo accedí a ir como una actividad, porque normalmente hacen actividades para jóvenes y después me invitaron el día domingo para participar de las reuniones sacramentales que se hacen ese día, y fui. Fui un tiempo como investigando y después de tres meses acepté bautizarme y participar de la iglesia, como antes no había participado de ninguna iglesia entonces como vi que me sentía muy bien...[y] desde que me bauticé que era el único miembro hasta el año pasado, en enero que mi madre aceptó bautizarse y está conmigo, pero mi padre y mi hermano no lo son (...) si me respetan y apoyan porque de parte de mi padre igual hay personas que son miembros de la iglesia, entonces tienen una comprensión de la iglesia”

La participación de su madre ha sido fundamental para él y su iglesia; ya con un bagaje cultural acerca los aymara ha podido ser un puente comunicacional y vivencial entre otros hermanos aymara que han llegado a esta iglesia

“mi madre, ella igual es descendiente aymara, y cuando más compartimos con las personas les explicamos de todo (...) como nosotros les enseñamos que cómo éramos, el hecho que nosotros solo creemos en el padre y en Jesucristo, y eso como caer, tratar de hacer como los rituales esas cosas que hacían ellos, caían en el hecho de creer en imágenes que no se debían hacer, y como ella comprendió eso”

Actualmente, O.G. tiene un cargo al interior de esta institución, que se llama líder misionero, que se encarga de preparar a las personas que deciden bautizarse; junto a otros hermanos de la congregación trabajan en conjunto para asesorar a estas nuevas personas, brindándoles apoyo y tranquilidad para que todo resulte adecuadamente.

R.A., de 28 años. Ingeniero de profesión, nace en Arica y es parte de la segunda generación de migrantes en su familia. Su residencia en el valle de Azapa, significó que cursara toda su enseñanza básica y media ahí, luego para continuar sus estudios superiores debía viajar periódicamente a la ciudad de Arica para asistir a la universidad.

Su padre adventista de cuna, al conocer y formar familia con quien sería su esposa y madre de R.A., decide llevarla a ella y a toda la familia a la iglesia adventista para integrar en conjunto este credo religioso.

“de niño me llevaban a mi, pero como que no me nacía ir a la iglesia, igual me gustaba pero no como ahora, y....sentía algo, cuando chico sentía algo distinto, pero ahora eso se multiplicó, como te puedo explicar, es como, no se, es algo inexplicable...que ahora yo voy porque yo quiero ir”

Si bien R.A. también es adventista de cuna, pero a lo largo de su vida no le da mayor importancia a ello hasta el año 2015, cuando fallece su padre.

“pasa que estaba a punto de exponer, y me llama mi mamá po, y mi mamá me dice "oye tu papa está mal”(...) después mi mamá me llama 5 minutos después llorando que ya no respira (...) me voy a Azapa pensando que está bien mi papá, después cuando estoy en el terminal de buses y mi mamá me llama y me dice que (...) "no ya se fue, falleció, él ya no está acá”

[cuando vi a mi papá] quedé en shock porque como se va a ir él sin darme un mensaje, [más rato cuando] llega mi hermana, mi hermana es adventista y así que llega justo el pastor (...) me fui con el pastor (...) [conversando con él] ahí alguien me habló dentro de mi, es increíble (...) algo como no se puede explicar, desde ese momento

sentí la felicidad más grande en mi vida (...)de ahí de ese momento cuando dios me habló de ahí que completamente cambió mi vida, completamente, completamente, ahí decidí”

Previo a ese periodo, participaba de las costumbres que realizaba su madre, que a pesar de ser adventista señala R.A., ella no creía mucho en esa institución religiosa y menos en Dios, más bien prefería hacerse leer la hoja de coca en vez de estar asistiendo a las reuniones.

“mi mamá sigue igual, tiene sus creencias, mi mamá por ser, iba a la iglesia pero no creía mucho en dios, era como que iba no más; así que ella a veces, ¿cómo se llama, ven la coca? eso, sigue con esa idea, ve la coca, va a esos lugares, mi tía igual po, fue al Yatiri, no sé como se llamará, y si po, posee las tradiciones, bueno cada uno sigue su tradición que quiere seguir, por lo menos yo no”

Así, sumado a las costumbres que realizaban en su hogar, además él participaba en fraternidades de baile, lo cual significó que gran parte de su adolescencia y parte de su adultez compartía estas costumbres en las diferentes actividades con su círculo de amigos. Sin embargo, esto cambia de un día para otro cuando fallece su padre, él quien llevó a toda su familia a la iglesia adventista ahora ya no estaría presente en sus vidas, lo que llevó a R.A. a cuestionarse varias cosas en relación a su vida hasta ese momento, por lo cual toma la decisión de volver al culto y adquirir un compromiso con ella.

“el baile antes me llamaba la atención, por qué me llamaba la atención, siendo sincero que obviamente sociabilizai, conocí gente, la pasai bien, y tomai, y obviamente tomai...encontraba una diversión buena, sentía una diversión que bailar es una diversión, pero ahora hoy en día te puedo decir que hay mejores diversiones que eso , y que te ayudan obviamente a ti, tanto como persona, conocer más gente, viajar, en vez de gastar cosas así, a mi criterio, yo lo invertí a otras cosas que a mi obviamente me han servido demasiado y que hasta el día de hoy me han dado hartos resultados, que me han hecho progresar como persona”

De ahí en adelante, junto con su “vuelta” a la religión adventista, paulatinamente fue abandonando sus actividades de ocio a las que estaba acostumbrado, como el baile y

todas las dinámicas que se generaron alrededor de él, comenzó a abocarse a la iglesia y centrarse en sus estudios para terminarlos. Actualmente se encuentra muy activo en aquella institución comprometido de manera permanente, y su madre por su lado sigue asistiendo de vez en cuando a los cultos y por otro practicando sus rituales.

M.Q., de 26 años. Nace en la ciudad de Arica y se desempeña como cajera de supermercado. Pertenece a la segunda generación de padres migrantes procedentes de Bolivia, quienes se vienen jóvenes a Chile.

“mi papá se crio en Chapiquiña (...) [pero] de donde viene, de parte de Bolivia es un pueblo que se llama Curaguara de Carangas, que hay puros aymaras. Mi mamá también es de ahí”

Su padre nace en el pueblo Curahuara de Carangas -departamento de Oruro en Bolivia, criándose finalmente en el pueblo de Chapiquiña -de la comuna de Putre, ambas localidades se encuentran a más 2 mil msnm; su madre por otro lado, igual proviene de Curahuara de Carangas y a diferencia de él, ésta llega directamente a Arica. De esa forma, tanto su padre como su madre migran a temprana edad y lo hacen solos, sin sus padres que los acompañen, con el objetivo al igual que muchos migrantes de encontrar mejores oportunidades de trabajo.

“igual mi mamá, la vida que ella tuvo cuando era, vivía con sus abuelos, con sus papás, mis abuelos eran bien pobres, entonces igual sus hermanos de chico tuvieron que trabajar, entonces mi mamá ya una vez que estuvo más o menos grandecita decidió hacerlo [irse a otro país] (...) sin sus hermanos, de hecho yo no tengo a ningún tío directo acá, todos mis tíos están allá en Bolivia, por parte de mis dos papás”

Ya en la ciudad, ambos se conocen y deciden formar una familia, de la cual nacen siete hijos incluyendo a M.Q., “a mi mamá la conoció recién en Arica, cuando después trabajó con mi tío en un negocio y conoció a mi mamá por acá, se conocieron y se casaron”.

Cabe destacar que, a pesar que los padres de M.Q. se mueven solos de un país a otro, por el lado de su madre ya tenía algunos familiares acá, en cambio su padre no,

pero ya con el tiempo se trasladan otros familiares igual a la ciudad, sin embargo hasta el día de hoy los abuelos de M.Q. aún permanecen en Bolivia.

A pesar que sus padres eran participes de las costumbres aymaras, sobre todo su padre, *“mi papá antes de ser testigo si, él participaba en los carnavales (...) yo veía fotos de mis papás que ellos participaban de los bailes cuando estaban más jóvenes, de mis tíos también sabía eso”*. Pero ya al arribar a la ciudad conoce a un “hermano” que le enseña acerca de la palabra de dios y lo prepara para integrarse a los testigos de Jehová, de ese modo comienza a participar de esta congregación, y una vez que conoce a la madre de M.Q. se casa con ella y también la invita a participar.

“a mi papá de joven, le hizo estudios un hermano que fue graduado de una escuela de galán, que es donde van los hermanos que...harto tiempo, cinco meses, y le enseñó ese hermano a mi papá cuando era joven. Mi papá hizo cambios y conoció ahí a Jehová, y bueno cuando se vino muy joven acá a Chile (...) le comenzó a hablar a mi mamá de la biblia”

Luego serían sus hijos quienes también participarían con los testigos de Jehová. Comprometidos con esta institución, poco fue el espacio que tuvieron sus padres para enseñarles a sus hijos acerca de las costumbres de su pueblo, debido también a que tanto las creencias de su religión como de sus costumbres apuntaban a diferentes perspectivas que no podían relacionarse.

“a él le gustaban las tarqueadas, hasta ahora le gustan las tarqueadas pero él se, él cambió un poco eso porque, de hecho cambió porque igual en los carnavales aunque son bien llamativos todos los bailes, lo que hacen ellos, la ropa que se yo que utilizan, pero también hay cosas que no se aprueban po (...) por ejemplo hay diablada, las cosas que ellos bailan, ahí hay mucha tomadera ¿no cierto?, y muchas personas no terminan en su juicio sano, entonces si nosotros nos relacionamos con eso estaríamos igual...ah y aparte que veneran mucho al sol ¿no cierto?, entonces nosotros nuestra adoración exclusiva, como sabemos que Jehová es un dios de adoración exclusiva no le agradaría eso entonces nosotros no vamos a esos carnavales”

Y a pesar que M.Q. desde pequeña comenzó a asistir al salón de los testigos de jehová, es recién a los 16 años cuando decide bautizarse y adquirir un compromiso

mayor, debido a que estaba pasando por un periodo difícil en su adolescencia en la cual ella señala se había vuelto más rebelde, pero gracias a que contaba con una enseñanza de base que era biblia, de a poco fue resolviendo sus inquietudes lo que finalmente la motiva a querer bautizarse.

“pero no estaba dedicada, no estaba bautizada, pero se me hizo difícil de dejar un poco eso, de pensar en mi misma, y gracias a lo que yo aprendí en la biblia a los principios, me ayudaron a mi a poder ser mejor persona, a guiarme mejor como joven también”

De ahí en adelante dedica todo su tiempo a la congregación, viajando a diferentes lugares con el objetivo de aprender nuevas herramientas para trabajar con sus hermanos. Y es ahí mismo donde ha aprendido más aspectos sobre los aymara y sus costumbres, ya que al interior de los testigos de jehová, se han interesado por comprender a los hermanos y hermanas aymaras que han llegado de diferentes pueblos, para así poder integrarlos de manera orgánica a su institución.

“la idea es aprender toda la cultura para no ser como ignorantes ante eso (...) de hecho las personas, cuando empezó el asunto de aymaras que fue hace como 4 años atrás, muchas personas se sorprendían porque claro habían poquitos hermanos hablantes aymara que lo sabían, pero muchos que eran blanquitos que no tienen ningún rasgo aymara estaban aprendiéndolo, entonces se sorprendían que personas... “¿por qué ellos se interesan tanto en mi?”, claro y era por llegar a su corazón, para que la verdad de la biblia a ellos les llegara, y pudieran también ellos hacer cambios y acercarse a dios de manera correcta”

Eso si, explicándoles que hay ciertas cosas que no van de la mano con la creencia religiosa.

“se practica harto el tema de la...bueno los bailes... bailes aymaras, la morenada, esas cosas, se permiten bailar en las reuniones sociales; el tinku no sé si es un baile aymara, creo que si, pero ese no porque te anima a pelear”

B.T., 26 años, ingeniero de profesión. Hijo de familia migrante, nace en Arica.

“mi papá y mi mamá son de origen de Bolivia, aunque mi mamá...mejor dicho mi tatarabuelo era de Bolivia, después se vino a Chile por el tema de la migración, pero mi mamá es chilena, mi abuelo también”

Su padre viaja directamente desde Bolivia cuando tenía 17 años, y su madre por otro lado, gracias a la migración que hace su abuelo -es decir el bisabuelo de B.T., desde Bolivia, es que ella obtiene la nacionalidad chilena. Ambos padres trabajan desde jóvenes en la agricultura en el Valle de Azapa, y es en ese contexto cuando se conocen, en la actualidad aún siguen trabajando en el mismo rubro, progresando económicamente gracias al trabajo. Por lo mismo, aún se mantienen viviendo en el valle.

“[madre]si nació acá prácticamente, pero mi papá si es de Bolivia, él vino...¿en qué época?, cuando tenía como 17 años más o menos a Chile; y si po trabajaban en la agricultura, conoció a mi mamá, y ahí empezaron a trabajar más que todo en la agricultura, y ahí empezaron a progresar, y ahí salimos nosotros jajaja, pero somos de campo en verdad, somos de campo”

En el lugar, B.T. creció junto a sus dos hermanos, cursando sus estudios de enseñanza básica y media en un colegio que se ubicaba en la entrada del valle, luego continua sus estudios superiores en la Universidad de Tarapacá, lugar donde ingresó a estudiar ingeniería. Así entre el campo y la ciudad, se integra a una agrupación cultural participando así del carnaval que se realiza año a año durante el verano en la ciudad de Arica, junto aquello, como él vive en un sector -el valle, donde la mayoría de sus habitantes son residentes o familiares de residentes bolivianos era muy común observar que celebraban distintas festividades,

“casi todos los del valle son de origen de Bolivia, entonces todos celebran martes challa (...) todos se conocían, igual Azapa no es tan

grande, pero todos se conocen sí, pero cada uno celebraba por separado, cada uno challaba su tierra, su camioneta”

B.T. del mismo origen que muchos habitantes de ahí no era ajeno a esa realidad, sus padres se encargaron de realizar sus costumbres en la medida que el tiempo ayudara, considerando que la labor que ellos se dedicaban demandaba bastante tiempo.

De tal modo, se fue formando B.T. respecto a las tradiciones, hasta que durante la universidad conoce a unas misioneras que le predicán acerca de un mensaje que era poco común escuchar.

“desde que entré a la universidad se podría decir, primer año de universidad empecé a participar (...) nos empezaron a hablar de eso, y bueno en realidad siempre fui creyente, siempre creí en un dios, sin embargo como no tenía conocimiento acerca de eso me empezaron a explicar a través de la biblia acerca de este asunto de dios madre (...) los primeros tres años participé activamente, tres, cuatro años, luego dejé de participar activamente, más que todo fue más pasivo, más como familiar, iba con mis padres los fines de semana”

Interesado en esta nueva información, de a poco comienza a asistir a esta iglesia, que por cierto es bastante nueva en el país, a pesar que ya tiene sedes en otras regiones. Se trata de la Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial, de origen surcoreano, que en términos más sencillos -según B.T., se trataría de iglesia cristiana, por lo menos de esa forma es común denominarlos. Así él se integra durante sus años de universidad, pero no lo hace solo, invita también a su familia a participar, por lo que de forma paulatina cada uno de los integrantes acepta pertenecer a esta nueva iglesia, también por el hecho que anteriormente su familia no participaba de ningún otro culto religioso, a excepción de sus padres quienes alguna vez asistieron con los testigos de jehová pero como no participaban mucho ahí y tampoco se bautizaron, no le dieron mayor importancia.

“yo los invité, pero igual les costó creer acerca de eso, de dios madre. Entonces, mi tío primero se integró a la iglesia, y mi tío llevó a mi mamá, porque mi mamá es hermana...hermano de mi mamá, mi tío es, sipo...es hermano de mi mamá, ahí está, y él la llevó, ya cuando mi mamá se bautizó, se bautizó mi papá, no, mi papá fue el último en bautizarse; mi hermana, mi hermano chico, y mi papá, y al final fuimos todos, y gran parte de mi familia está yendo en verdad, primos, tíos”

Por lo que, padres, hermanos, tíos y primos comenzaron a participar en esta iglesia. Ahora en relación a las costumbres que tenían, B.T. señala que hay una que hasta el día de hoy la realizan

“martes challa si, a eso le dan siempre importancia, porque casi siempre lo celebran, sea como sea lo celebran, en ese sentido si, el martes challa se podría decir que sí (...) [pero] machaq mara no en verdad no, bueno en verdad vamos a ver los pasacalles que se hacen en conmemoración a ese día, pero más que eso no”

Porque sabía que el machaq mara no era apropiado según la visión de su iglesia, y aunque la única tradición que realizan en su familia tampoco sería muy apropiada, para su familia tiene mucha relevancia porque esta relacionada con su producción agrícola por tanto a ojos de ellos si o si la deben realizar.

M.V., de 24 años, es trabajadora social. Su familia proviene de General Lagos, siendo su bisabuela quien a los 35 años -aproximadamente, migra a la ciudad junto a sus nueve hijos, y allí comienza a asistir a los cultos evangélicos, entre sus motivos porque le habían detectado cáncer, encontrando en la iglesia un apoyo fundamental para realizar su tratamiento; luego que supera esta enfermedad comienza a llevar consigo a todos sus hijos a los cultos, entre ellos, la abuela de M.V.

“todo ha sido desde mi bisabuela que partió todo esto, porque ella creyó, porque hizo una transformación en su vida, entonces la sanó de un cáncer, entonces todos sus hijos, sus nietos empezaron a ir (...) recuerdo que mi bisabuela antes de morir hizo bautizar a todos sus hijos por la iglesia evangélica, porque como ella conoció a dios”

Ella -la abuela, alcanza a vivir hasta los 15 años en General Lagos antes de migrar a la ciudad, por lo que, aún cuando su madre la hiciera asistir a la iglesia evangélica, ella encontró a forma de convivir con ambas creencias, por un lado realizando las costumbres aymaras, y por otro participando de vez en cuando junto a los evangélicos. Al tiempo después se empareja y casa con quien sería el abuelo de M.V. -un hombre de fe católica apegado a sus costumbres, naciendo de esa relación su madre junto a sus hermanos.

“ella mantiene todavía esas tradiciones aymaras con su...con mi abuelo, con su esposo, pero igual cree en dios, pero mantiene todas estas tradiciones aymaras. Por ser, cuando participa en las procesiones que van de la cruz de mayo y todo esto, ella participa, por eso tampoco es tan activa en la iglesia evangélica, como mi mamá y mi bisabuela que fueron lo que le enseñaron, pero ella todavía mantiene porque igual se crio en General Lagos y llegó como adolescente [a la ciudad]”

Allí, tiempo después la historia casualmente se vuelve repetir. Si bien, la madre de M. V. también era evangélica, cuando conoce a su esposo resulta que él también tenía creencias católicas, sin embargo ambos respetaban el credo del otro.

“Mi mamá se casó con una persona que era distinta, se casó con una persona que es católica, pero mi papá era católico como a medias, porque siempre nos permitió ir a la iglesia evangélica (...) nunca estuvo en contra, incluso todos nos bautizamos por la iglesia evangélica. Entonces igual él nos aceptó tal cual como somos, y permitió que mi mamá practicara su religión en nosotros (...) [pero] él hasta la muerte católico, en ese aspecto si nos permitía, pero él no quería cambiar su parte, de la cruz, de la virgen, de esas cosas”

De esta unión nace M.V. y su hermano. Ella gracias a que convive un tiempo con su bisabuela, hereda su religión, acompañándola a todas las actividades de la iglesia, otras veces iba acompañada por su madre, pero siempre desde pequeña comenzó a involucrarse, así creció y fue en la época del colegio cuando decide bautizarse como una forma de retribuir a Dios por las bendiciones, que según ella eran respondidas, paralelo a ello, su madre a pesar de ser partícipe del culto evangélico igual estaba interesada en que sus hijos aprendieran ciertas costumbres aymaras que su madre le enseñó, sin embargo M.V. no estaba muy pendiente de aquello porque ante sus ojos no era correcto aprenderlo, no así su hermano, quien pese a haber crecido bajo las aras de la religión evangélica, de igual forma ha participado de festividades católicas a las que ha sido invitado por sus amigos.

“Igual hay una lucha constante con mi mamá, porque mi mamá como que igual está apegada a la tradición, como que no ha querido soltar un poco eso (...) porque ella siempre me dice “tú tienes que saber de tus orígenes, tú tienes que aceptar de donde vienes, conocerlo” “

En todo esto su padre nunca tuvo mayor injerencia, ya que aún cuando él traía consigo una tradición católica por parte de su familia, eso no significó que quisiera imponerse por sobre la fe de su esposa, también debido a que él si bien era católico, cuando fallece su madre deja de asistir a su iglesia.

Así es entonces que, M.V. se transformó en el miembro más activo de este credo religioso heredado por su bisabuela, ya que ni los hijos de ella continuaron tiempo después con el legado, *“fueron muy pocos los hijos que siguieron en la iglesia, y los que siguieron manteniendo las religiones y bebiendo otra vida, eh una de ellas fue mi abuela, y mi tío L., y mis otros dos tíos que ya murieron”*. Viendo todo esto, M.V. tenía sus prioridades claras, *“yo igual me fui de mi casa, entonces mi vida es el trabajo, la*

iglesia y nada más. Entonces no, como que me alejé mucho de las tradiciones, como nunca las practiqué”.

Por otro lado, su abuela que aún vive, sigue participando de las festividades cuando viaja a los pueblos, sin embargo cuando está en la ciudad aún asiste de vez en cuando a la iglesia evangélica, al igual que su madre que, en palabras de M.V. , no ha podido abandonar sus tradiciones.

“Hace un año atrás estuvo súper mal, estuvo enferma, y ahí como que volvió acercarse a dios para buscar, buscar, así como más de dios, pero después de nuevo por su enfermedad y todo eso se alejó un poquito, y dejó de venir pero, así como cuestionarla no, nunca le han dicho nada, es que quizás nunca la han visto participar de esas cosas, no, al contrario, como no es miembro activo, como que va de vez en cuando (...) porque ella se iba a sus festividades para el interior, entonces no la veíamos”

Aymaras sin afiliación religiosa

M.P., 33 años, es dueña de casa. Nace en Arica, pero gran parte de su infancia la pasó en el valle de Azapa, junto a su madre I.R., su padre y hermana mayor.

Los primeros años viviendo en Azapa le significaron a ella y su hermana un acercamiento hacia las costumbres aymaras, de la mano de su madre quien había aprendido por su padre, aprovechó que el lugar donde residían le brindaba las condiciones para realizarlas.

“el valle es mas común que se haga las ceremonias igual porque había varios inmigrantes bolivianos y de parte de mi papá también, mi papá nació acá pero sus papás eran de Bolivia...pero los grupos que llegaron de ese tiempo eran varias personas del mismo pueblo, entonces se crían casi todos en el mismo valle, entonces las ceremonias casi todas eran similares y todo, mi mamá sabe un poquito más del tema religiosidad que se hacen las fiestas por el pueblo de Putre, porque ella se crio allá, pero el fin igual es compartido en las ceremonias”

De esa manera, crecieron teniendo algunas ideas sobre aquello, pero en el caso de M.P. no fue tan profundo, debido a que su abuelo le había advertido que para participar de estas instancias era necesario que tuviera fe en ellas, de este modo siendo pequeña se restó varias veces porque no se sentía preparada. Sin embargo, eso no fue impedimento para que participara desde pequeña en actividades culturales que organizaba la fraternidad indígenas a la cual había ingresado junto a su hermana.

“la agrupación que era más que todo como un grupo familiar, entonces nosotras nos criamos ahí con el tema de que siempre se juntaban para los años nuevos, ponte tu para carnavales, entonces era algo que se fue dando hasta el día de hoy”

Mientras crecían en el valle, ambas hermanas por influencia de su madre fueron bautizadas bajo la religión católica, si bien no fueron obligadas a asistir a la iglesia, si profesaron por algunos años esta fe. Sin embargo la situación cambia cuando se trasladan a vivir a la ciudad. Instaladas en su casa, y por esas misiones que realizan los testigo de jehová llegan a tocar su puerta, y con eso dio paso a que tanto M.P. como su hermana iniciaran una serie de estudios en torno a esta religión.

“más que creyente fue por el tema de crianza de mi mamá, fue el tema católica, pero dejé de profesar esa religión como a los ocho, nueve años y empecé con estudios de testigos de Jehová hasta como alrededor de los quince años (...)como los testigos de Jehová siempre golpean las puertas (...)conocí una señora que era muy amable y hacia respuesta a lo que nosotros a los nueve años nos inquietaba po, y con mi hermana”

Su adoctrinamiento hacia este credo religioso duró hasta los 15 años calcula M.P. . En ese período de crecimiento en que niñas y niños preguntan por todo, fue el momento preciso cuando conocen a los testigo de jehová, bajo las enseñanzas de un matrimonio que iba a su casa periódicamente encuentran respuestas a sus inquietudes. No obstante, a pesar que estudiaron durante muchos años la biblia, esto no fue suficiente como para que llegaran a tomar la decisión de bautizarse, ya que dar este paso implicaba que probablemente tendrían que hacer varios cambios en sus vidas, y ellas no estaban preparadas para aquello. No cuando su abuelo les reforzó siempre la idea que los compromisos de cualquier índole debían cumplirse, y ellas no querían llegar a ese nivel.

“mi abuelo siempre me dijo "tu tienes que estar convencida de lo que estas haciendo, las cosas se hacen con una fe también en esto, entonces si hay una duda en ti todavía no lo hagas hasta que te sientas preparada"...pero tu al bautizarte por ejemplo, entrar como a esa congregación eh tienes que alejarte de las personas que no profesan esto”

De tal modo, desde que se alejó de los testigos de jehová no volvió a interesarse en ninguna institución religiosa. Prefirió abstraerse de todas esas situaciones, y solo participar de actividades culturales como el baile. Mientras tanto, su madre se ha encargado en la actualidad de guiarla al momento de realizar los diferentes rituales, ya que ella siente que no tiene las herramientas necesarias, como si las tiene su madre.

“entonces ella, de las mayores sobretodo es de las que más sabe hacer el tema de las ceremonias, mi mamá es la que se maneja después de mi abuelo que falleció, mi mamá es la que ha seguido (...) [pero yo] no sé hacerlo, mi mamá viene cuando hay que hacer la mesa en martes challa, en esa fecha si viene y la hace; para nuestro matrimonio igual lo hizo mi mamá, lo hizo mi mamá, que tiene que ser un tari cuando nos juntamos, otro tari cuando nos casamos”

En el plano educacional, a pesar que vivió durante un tiempo en el valle, cursó sus estudios en Arica, y entró a la Universidad de Tarapacá, sin embargo no pudo continuar sus estudios por motivos personales. Actualmente aún reside en Arica, junto a su esposo y su hija, quién de a poco ha seguido los pasos de su madre y abuela.

V.S., de 30 años. Es ingeniero de profesión y nace en la ciudad de Arica. Sus abuelos paternos migran desde Bolivia hacia la ciudad de Arica. Aquí se establecen y se dedican al comercio; al tiempo después que llegan comienzan a participar de las reuniones que hacen los Testigos de Jehová, y simultáneamente poco a poco van abandonando su fe católica.

“mis abuelos eran de Bolivia, se venían a la ciudad, y como que después un tiempo en la ciudad ya se metían en la religión po, y los testigos de jehová igual (...) recordándolo bien, mis abuelos igual eran católicos, eran católicos igual, pero después conocieron a los testigos de jehová y ahí cambiaron de mentalidad, pero mi papá siguió siendo católico”

Aún así, el padre de V.S. mantuvo su creencia en el catolicismo, aunque a su modo, ha sabido mantener intacta su fe hasta el día de hoy. Él conoce a la madre de Víctor e inician una vida juntos, naciendo de esa relación tres hijos, entre ellos V.S.; ambos compartían la fe católica y por lo mismo deciden bautizar a sus hijos. Sin embargo tiempo después, la madre de los niños fallece quedando solo el padre a cargo de sus hijos. Esto sin duda fue un golpe difícil para la familia, con tres niños que cuidar y hacerse cargo, al padre no le quedó más por hacer que trabajar arduamente para cubrir los gastos, por mientras que la abuela paterna ayuda a su hijo en la crianza de sus nietos.

“cuando era bebé, eh mis padres eran católicos, más que todo mi papá, por ese sentido me bautizaron católico pero fui creciendo y fui viendo otras religiones...mi abuela era de otra religión (...)era testigo de jehová (...) como fui criado con mi abuela más que todo, igual mi papá, pero mi papá siempre trabajaba hartito y nunca pasaba tanto tiempo con él, [así que] me fui adaptando a la religión de mi abuela”

La abuela en su rol de cuidadora, comienza a llevar a sus nietos junto a los Testigos de Jehová a lo cual V.S. se muestra interesado, esto se traduciría en que tanto él como

sus hermanos comiencen a recibir educación de estudios bíblicos en su hogar, así como también comiencen a asistir al salón.

“desde niño chico me empezaron a llevar, igual como que eras niño chico, "ya acompáñame", "ya vamos", ahí fui bien, igual me interesó, y después empecé con el tema de la religión de los Testigo de Jehová, desde pequeño...debe haber sido como de los 10 años más o menos, empezó a venir a una persona a hacerme clases (...) y vi que tenía hartas cosas positivas...la persona era amable, caballerosa, pero al tiempo me di cuenta que te amarraban, como que tenía que...estábamos llegando al tope de tu estudio y tenía que pasar a otra etapa, al tema de ir a predicar, todo eso”

Esto se mantuvo así hasta que V.S. cumple 18 años y quiere ingresar a la universidad. Mientras decide que es lo que quiere estudiar, a través de los Testigos de Jehová comienza a recibir algunas sugerencias sobre carreras universitarias, desde ahí esta situación comenzó a incomodar a V.S., y una vez que ingresa a la universidad, inmerso en este nuevo ambiente, se da cuenta que esta religión para él resultaba ser muy restrictiva, ya no va acorde a como él pensaba que debía ser su vida, por lo cual decide alejarse de este credo religioso.

“[me habían sugerido] algo técnico...y ah otra cosa más, que siempre era como que estudiara una carrera que te ayudara a después como (...) te preparaban así como para después del fin del mundo, una carrera así como de arquitectura, una cuestión así (...) [pero la religión] yo la encuentro buena, si una persona se acata a esas normas yo creo que es una persona confiable, pero como yo ya tenía otro pensamiento, ya como de pasarla bien, era como yo estoy en el sistema ya, era como estar en el sistema, el otro era como estar en contra del sistema (...) por eso igual me alejé porque como había reglas que igual no me gustaban, que igual como estaba en la u ya, conocía, salía a carretear, te descuadraba”

Debido a que su abuela, con quien pasaba más tiempo, era testigo de jehová, y que su padre por otro lado trabajaba mucho, V.S. nunca tuvo la oportunidad de saber acerca de las costumbres aymara, ya que nunca se lo enseñaron a él y sus hermanos. Recuerdos muy vagos tiene de haber participado alguna vez de algún ritual, pero más que eso no. Probablemente sus abuelos si participaban y realizaban estas costumbres,

pero una vez que comienzan a asistir al salón de los Testigos de Jehová deciden suprimirlos.

“yo no fui criado desde pequeño así con las costumbres porque mi abuela y mi abuelo, dejaron de participar en eso y como tal a nosotros no nos enseñaron eso, ya después cuando fui creciendo, me fui dando cuenta que habían unas costumbres que se tenían que hacer (...) mi abuela fue bien recta, y como que no le gustaban esas cosas, dejo de hacer esas cosas, y por lo mismo a nosotros nos igual nos crió así, sin conocer esos rituales, y si lo conocimos, lo conocí cuando ya era mas grande ya”

Sin embargo, V.S. más adelante tiene la posibilidad de conocer acerca de esta cultura, cuando comienza a participar en fraternidades folclóricas. En ellas, fuera del baile que era su motivo principal para participar, comienza a observar que igual realizan algunas costumbres y en su interés por conocer más comienza averiguar e interiorizarse al respecto.

“mira al comienzo cuando yo empecé a bailar, se veía la pawa, pero no lo veía tanto como (...) tan importante; cuando entré a bailar, iba más que todo a bailar no más (...)ahora que he participado más en los bailes, sipo me ha interesado más en lo que es machaq mara, todo eso, me he interiorizado más, es que igual pasai cuando tu comenzai. Cuando yo empecé a bailar yo era un poco mas, no sé po, bien inmaduro, bailabas por bailar no más, después como que vai creciendo, vai viendo del por qué de estas cosas o del por qué se hace esto (...)

En la actualidad aún sigue asistiendo, junto a su pareja y su hijo, esperando que el día de mañana el pequeño pueda absorber todos estos conocimientos.

“me siento igual como...no se si culpable pero que...o sea como persona aymara uno debería seguir esas costumbres...para que no se olviden más que todo, para que no queden en el pasado y, porque se sepan las cosas, porque no te enseñan, no te enseñan, y al final se van olvidando cosas (...) [por eso quiero] enseñarle lo que significan algunas cosas, o sea no se mucho, pero enseñarle lo que se yo no mas, pasárselo a mi hijo, para que por lo menos tengan algo más o menos, o sea, más o menos sepan, que no lo desconozcan”

E.M., de 29 años. Nace en Arica y es ingeniero de profesión. Su abuelo paterno es de Parinacota, ubicado a 4.200 msnm en la comuna de Putre, y su abuela es del valle de Codpa, de la comuna de Camarones a 1.800 msnm. Su abuelo conoce a su esposa en Codpa cuando ella ya estaba embarazada del padre de E.M., sin embargo el padre biológico no lo quiso reconocer, por lo que finalmente es el abuelo de Emanuel quien lo hace ya que estaba muy enamorado de su pareja. Al tiempo después ambos se van a vivir a la ciudad de Arica y crían al padre de E.M. . Bajo la influencia de la fe católica sus abuelos le enseñan todo lo que pueden a su hijo, sin embargo, tiempo después cuando ya es adulto decide no continuar más participando de estas costumbres religiosas.

“mi abuelo es católico, mis abuelos son católicos, pero igualmente son apegados a su religión, o sea como ellos comparten sus dos religiones, por las dos creencias, son súper aymaras para sus cosas cuando tienen que hacer misa, dar gracias a la tierra, con ceremonia, sus campanitas, todo eso; igualmente cuando tienen que no se po, semana santa, son súper católicos también po, entonces como que comparten una...algo dual”

De este modo, junto al alejamiento hacia la institución católica, decide buscar nuevos rumbos y encuentra en la iglesia adventista un lugar donde lo que importa es la voluntad de la persona.

“se lo impuso mi abuelo [el catolicismo] al momento que lo bautizó y todo eso, por lo mismo eh después cuando él entro a la iglesia adventista, lo que él me contó, lo que le gustó, es que ahí ellos no te bautizaban en el momento en que tu naces, sino que tu decidías el momento en el cual bautizarte”

Es así que durante ese período, en la iglesia conoce a la madre de E.M., ahí se enamoran, se casan y forman una familia, de la cual nacen E.M. y su hermana menor. Ambos fueron criados bajo esta creencia religiosa Adventista, asistían a la reuniones y todo, pero es E.M. el primero de su familia quien a los doce años comienza a alejarse

porque no se sentía cómodo asistiendo. Luego de este tiempo, E.M. buscó otros lugares donde depositar su fe, pero se dio cuenta que todas las instituciones religiosas eran muy parecidas entre sí, por lo que nunca más se acercó a un culto religioso.

“estuve un tiempo ahí también, después dejé de ir porque no me sentía cómodo, no me sentía cómodo (...) después yo trate de buscar otro sendero, otro lugar, y no hallé nada po, porque al final para mi todos eran lo mismo, o sea todos seguían el mismo camino”

Si bien a sus padres les extrañó la actitud que tenía E.M., eso no significó que no respetaran su decisión. De hecho, al tiempo que su hijo abandona la iglesia Adventista ellos comienzan a seguir sus pasos no por un tema religioso, sino más bien porque en esa época E.M. y su familia estaban viviendo en el valle de Azapa -anteriormente residían en la ciudad, lo cual significaba que si no tenían un vehículo propio que los podría trasladar, debían depender del servicio de locomoción colectiva que existía, y éste algunas veces era escaso, por lo que asistir regularmente a la iglesia Adventista era un tema para ellos. Y aunque dejaron de ser Adventistas activos, no por eso se iban acercar a la religión católica, siguiendo los pasos de su abuelo -porque convivían muy cerca de él en el valle, sólo se trató de un alejamiento.

“de a poco después mis padres dejaron de ir también por la distancia, porque de vivir acá en Arica un tiempo, después nos cambiamos a vivir a Azapa, entonces la locomoción en ese tiempo no teníamos vehículo, entonces dejaron de ir, de asistir a la iglesia, y ahí quedo todo”

E.M. por su parte, luego que deja a los Adventistas y comienza a compartir más con sus abuelos que vivían cerca, empieza a conocer a través de ellos las costumbres aymaras; además, por medio de amistades conoce a la Aespo, que es un hogar para estudiantes universitarios de pueblos originarios que llegan a la ciudad de Arica a estudiar. Este lugar se ha encargado de no sólo brindar hogar a los estudiantes migrantes, sino también de continuar con las costumbres de sus pueblos, y ahí E.M. ha sabido aprender y participar de estas instancias, sumado a su participación en agrupaciones folclóricas donde también le dan un realce a estas tradiciones, se ha estado moviendo en estos espacios en la actualidad.

“empecé a bailar, ahí hay personas que son súper pachísticas (referido a personas místicas), entonces igual po, te van enseñando,

y te dai cuenta cuales son tus orígenes realmente po (...) [en] la aespo, la asociación de pueblos originarios de la uta (...) he participado, un año que fueron a hacer el mara taka, que fueron a recibirlo en el cerro sagrado (...) todos los años lo hacen po. Yo participé un año ahí, y fue bonito porque te dabas cuenta que estaba la integración, porque había personas que eran con rasgos mapuches, yo los veía, porque eran blanquitos, venían de allá, todos juntos no se po consiguiéndonos buses, aportando, cómo nos vamos a llevar los llamitos (...)traen a un yatiri, y él nos hace la ceremonia allá, super bonito, una experiencia muy...ahí es cuando tuve mi acercamiento como el más grande que he tenido, fue ahí, a pesar que yo había visto la ceremonia ya, pero recibir el sol en el cerro, compartiendo todos ahí, ahí yo tuve un acercamiento grande que trascendió sobre todo”

Y sus padres por su parte, de a poco han comenzando a recuperar sus tradiciones, con la ayuda de los abuelos paternos de E.M., quienes han guiado todas las ceremonias en el valle, esto ha producido una suerte de despertar en ellos que ha permitido rememorar tiempos pasados y conectarlos con sus raíces.

“hace como dos años nosotros pedimos un terreno, al lado del cerro, el cual nos lo entregaron, en arriendo por ahora, y mi abuelo fue, yo lo veo súper arraigado a sus costumbres porque él fue para el interior y se trajo dos llanos blancos, y los sacrificó en ofrenda, lo wilanchó, entonces desde ahí hemos tenido como un acercamiento grande, yo eso cuando chico no lo veía mucho, quizás porque mis padres me reprimían un poco el participar lo que hacia mi abuelo, pero ahora no, ahora están abiertos, incluso mi mamá siempre con sus cositas, hojas de coca, infaltable en la casa (...) él no era así, [era] como más reacio, pero no le tomó la importancia a todo esto y se la empezó a tomar ahora, porque ahora si tú hablas con mi papá, mi papá es una persona que defiende así a sangre su pueblo cachai (...) se dio cuenta de sus orígenes más que nada, de donde viene, eso es lo que lo hizo cambiar ahora”

S.J., de 25 años. Técnico en prevención de riesgos, Nace y es criado en la ciudad de Arica. Su abuela de Ticnamar a 3.200 msnm, en la comuna de Putre, llega al igual que otras personas de pueblos y localidades a la ciudad en busca de una mejor calidad de vida, junto a sus hijos. En la urbe conoce a aquellos que se les identifica como “mormones” y tiempo después pasa a formar parte de esta institución, sin embargo no obliga a sus hijos a seguir sus creencias, por lo cual ninguno se compromete formalmente con este culto religioso.

“en el caso de mi abuela, si era...ella era mormona, ella era mormona, asistía a esas iglesias blancas, esas grandes, hay una en la once, en esa yo me acuerdo (...) [pero] la mayoría de las veces en la familia nunca hemos hablado de tipo de religión, cosas religiosas, más que todo, si algo se habla, o se mostraba algo de religión, era solamente la creencia como de Jesucristo y de dios, que es el papa de Jesús”

Por lo mismo, la madre de S.J. aunque se considera creyente en la fe católica no es una participante activa de su iglesia, sino más bien se trataría de una forma de creer “a su manera”.

“yo me críe más con mi mamá, ella no profesaba ninguna religión, no, no, era creyente pero...como decirlo...pero por su manera, como decir que si creía en Jesucristo, creía en dios, pero no profesaba ninguna, no iba a ninguna iglesia, no iba a misa, ninguno de ese tipo, así que en eso yo me críe, así bajo nada, bajo lo que me decía ella no más”

Del mismo modo crío a S.J., sin presiones por delante para participar de alguna iglesia en particular, así es como a los nueve años aproximadamente es bautizado por la iglesia católica en Ticnamar, por decisión propia, influenciado por ver a otros niños de su edad obtener ese “sacramento” va en busca de sus tíos para que lo puedan apadrinar, sin importar a que religión pertenecieran lo único que le importaba, cuenta, es que pudiera bautizarse y de ese modo lo logró. A pesar que no era un católico activo, si participaba de vez en cuando en las festividades.

Eso sí, antes de bautizarse, S.J. ya había asistido a la iglesia mormona debido a que su abuela lo llevó alguna vez

“antes de bautizarme, ya pero era un niño no más, no tenía idea que lo que era un mormón... ahí me hizo invitar, me llevó por así decirlo con mi prima a un catecismo de mormones; ya asistí, se veía una clase no más, habían hartos niños...yo para jugar no más y ya asistí ese día, hablaron de la biblia, que lo que era bueno, que es lo que era malo, y eso, y era un día no mas, y yo no fui más, si era por visitar no más”

Pero luego dejó de participar porque no le había llamado la atención, y porque durante su crianza no veía mucho a su abuela como para que lo siguiera llevando.

El hecho que su abuela haya sido parte de los mormones en su momento, significó que nunca le enseñó ni compartió con sus nietos acerca de las costumbres aymaras que ella participaba cuando vivía en Ticnamar, más bien es la madre de S.J. quien se encarga de hablarles un poco acerca de las tradiciones, pero no las realiza seguido por un tema de tiempo, ya que las exigencias de la vida siempre la tenían laborando para así solventar los gastos de su familia.

“la mayoría no se acordaba quizá “vamos a hacer machaq mara hoy día”, se pasaba el día no más, además que siempre caía en fechas laborales, así que mi mama era full trabajo, yo era un niño todavía, o yo tenía que ir al colegio, y pasaba, yo creo que nos acordábamos cuando ya estábamos para el día siguiente, ya en la noche ya, cuando todos estábamos tomando té “ah chuta verdad que hoy día ¿no era año nuevo aymara?”

Aun así S.J. logra conocer un poco de ellas por medio de sus amistades, que si eran participantes activos de estas tradiciones, invitándolo a algunas festividades es que se enteró sobre ellas, y a pesar que sólo le interesaba participar en ciertas partes que no tuvieran relación con la religión católica, así fue aprendiendo; a la vez que también participaba en algunas organizaciones folclóricas, o también haciendo algún curso relacionado.

“esos que en agosto, san Juan...hay festividades allá arriba, en eso antes asistía, pero de ir a la iglesia, de estar arrodillado, orar al santo no (...) asistía a lo que nos invitaban no más, el bailar no más, o el celebrar no más (...) [también] asistí últimamente fue a cursos de

aymara, aprendí algunas palabras si (...) y las cosas que me enseñaron también que eran...de no olvidarme y el de no sentirse avergonzado por lo que uno es”

Su hermana mayor por su parte, cuenta S.J., al estar casada y compartir con la familia de su marido, que son migrantes bolivianos, ha podido interiorizarse más porque ellos son muy apegados a sus costumbres

“[los] suegros de mi hermana, que ellos siempre han trabajado allá [en el agro], todo ese tipo de...tenían todo ese tipo de tradiciones porque también eran más cercano, porque eran de...eran de nacionalidad de Bolivia, y yo se que ellos siempre hacían su festividad, era como obligación..."ah viene carnaval, viene challa", machaq mara parece que... no sé... pero lo que era tipo santo, gran poder, todo eso lo hacían”

De esa forma, estos rituales se relacionaban con la agricultura, y en ellos S.J. veía una de las razones por las cuales la gente realiza estas tradiciones; a diferencia de los que viven en la ciudad, que no tienen ese contacto permanente con la tierra percibe que les cuesta más vincularse con aquellas costumbres.

“[los rituales son para] los que dedican más que todo eso a la tierra, a los que cosechan, ellos también hacen lo mismo pero, ya su respeto a la tierra pero por un bien productivo, porque para ellos es algo más de eso, viven de eso, de la tierra, otros no sé (...) [acá] cuesta más, cuesta en el sentido que todos estamos muy acelerados en la ciudad, estamos muy...es por el trabajo, porque el tiempo libre lo dedicas más que todo a la familia y ya no se hace mucho, yo creo que la gente si lo hace pero en un momento bien rápido, así algo bien rápido ya, no se, hagamos una...no sé, lo que dije ya, compartimos, le damos a la Pachamama y eso, paso, ya eso es una tradición chica pero se hizo, y ya”

En la actualidad, S.J. sigue muy ligado a las costumbres, sobre todo a las que pertenecen al pueblo de su abuela, Ticnamar. Allí lleva a su hijo y pareja cuando puede y le intenta transmitir sobre todo al pequeño acerca de estas tradiciones. Su abuela por otro lado, ya no participa junto a los mormones, ahora más bien se encontraría participando en los cultos evangélicos, una particularidad de su abuela, señala S.J., haber participado en varios cultos religiosos.

Las historias de vidas y sus congruencias

De acuerdo a los diferentes relatos de los entrevistados, se ha construido en lo que se ha presentado como parte de su biografía, a partir de ahí, hemos identificado ciertas dimensiones en común que darían cuenta del proceso religioso de los aymaras y su participación en los rituales. De esa forma, las experiencias estarían condicionadas por tres dimensiones: género, edad, educación mediadas por la migración.

En relación al género, como lo hemos enunciado brevemente en el otro apartado de la investigación, podemos advertir que la mujer ha tenido un rol activo e importante en la apertura hacia estos nuevos credos religiosos. En figuras como como la bisabuela, abuela y madre, son quienes llevan a su núcleo familiar por primera vez a estos cultos, en otros casos, si bien no son las precursoras de esta conversión, si tienen un papel protagonista en los hogares al mantener esa fe intacta en la religión; en ese rol que se le asocia y se le exige a la mujer, de ser madre y por tanto de criar, estas figuras maternas al generar un vínculo con sus hijos, o a veces con sus nietos, los cuales crían cuando la madre no está presente, compartiendo así una actividad como la de asistir a estas iglesias, salones o lugares de reunión de estas religiones; a su vez, al realizar esta conversión que implica entre otras cosas no realizar ni participan en costumbres aymaras, hemos observado que son las mujeres, que de forma más categórica reprimen y se auto reprimen de realizar estas prácticas para cumplir con los mandamientos de su iglesia, porque deben ser un ejemplo para su familia, por otro lado, como son quienes mantienen esta dinámica religiosa en el hogar, cuando esta figura desaparece por fallecimiento, en algunos casos se transforma el motivo por el cual los integrantes se pueden desafiliarse del culto -incluyendo a la religión católica, o tengan una actitud menos participativa al interior de él, debido a que la mujer en muchas familias representa esta madre protectora que reúne a los demás integrantes a su alrededor, por tanto, como pilar fundamental que ahora está ausente, desmotiva a su grupo familiar para seguir participando.

En cuanto a los hombres, no es que no existan en las experiencias de conversión religiosa, es que en realidad se observaría su rol es más pasivo. Si bien en algunos si fueron estos agentes que motivaron el interés hacia los credos religiosos, una vez que logran integrar a su familia, su rol estaría relevado por la mujer. En cambio cuando se trata de las costumbres andinas, esto se revierte, al levantarse como la principal fuente

de información y transmisión de estos rituales, como son los abuelos, aunque es necesario señalar que entre los relatos igual encontramos una mujer con estos conocimientos, que fueron heredados de su padre.

Ahora si hablamos de edad, reparamos que quienes ostentan la mayor edad -dos casos, son los aymaras que hasta la actualidad mantienen esta tradición aymara católica, debido a que, pese a haber migrado muy jóvenes de sus pueblos, ellos ya tenían base sólida en herencia cultural. Probablemente los padres, madres y abuelos de los otros casos también tenían este bagaje cultural, la diferencia infiero, se debe a que estos aymaras católicos, tenían por un lado a un padre que era curandero, y por otro, unos abuelos, abuelas, padre y madre que tenían una estrecha relación con la religión católica, al tener cargos sociales religiosos, lo cual en ambos casos, representaba un sólido capital cultural. Por tal motivo, así como otras culturas alrededor de mundo cuando se trasladan de un lugar a otro, llevan consigo una parte de su cultura para sentirse parte ella, de esta misma forma sucedió con estos aymaras católicos, y aunque no fue un proceso fácil adaptarse a este nuevo lugar, de a poco se generaron dinámicas y encuentros con otros pares que permitieron la continuación de las costumbres.

No así con los otros aymaras afiliados a otros cultos, ya que ellos al pertenecer a esta tercera generación, la religión a la cual adscriben ya estaba dada, es decir, tenían como se dice una religión de cuna, además al no experimentar toda esta fase de la migración y adaptación a nuevos espacios, no tuvieron que incurrir en la búsqueda de estrategias para defender y mantener la identidad étnica y sus costumbres. Que por el mismo motivo, se vio fragmentada con vacíos que sus padres y madres no pudieron llenar.

Además por la misma dimensión etaria, la experiencia educativa fue diferente para los aymaras de mayor edad y para los aymaras “más jóvenes”. La migración hacia la ciudad a temprana edad supuso dos cosas, continuar los estudios y/o buscar un empleo para mejorar las condiciones de vida. A pesar que un relato advertimos que la motivación para trasladarse a la ciudad fue la de continuar los estudios, porque en el pueblo la escuela sola alcanzaba hasta la básica, una vez terminada la enseñanza media no continua estudiando, probablemente porque en la época en que los finalizó aún en la ciudad no había estudios superiores, por tanto no le quedaba más alternativa que buscar un empleo; en el otro caso en cambio no estaba como opción querer continuar los estudios en la ciudad, porque las necesidades de su familia implicaba que debía buscar un trabajo para ayudar. A pesar que varios años más tarde se

establecieron universidades y centros de formación técnica, estos no fueron una opción para ellos, más bien prefirieron darle esa oportunidad a sus hijos, que bien podrían ser de la misma edad que los otros relatos expuestos. Los cuales a diferencia de los otros casos, si accedieron todos a la educación superior, exceptuando dos casos, uno que no continuó por motivos personales, y el otro probablemente no optó por entrar a la universidad, por sugerencia de su culto religioso.

Sin embargo, apreciamos en los aymaras de mayor edad, que pese a no tener estudios superiores, o no haber completado sus estudios, su conocimiento acerca de las festividades religiosas y las costumbres comunitarias es mayor en comparación a los otros casos de afiliación y desafiliación religiosa.

De esa forma hemos identificado como estas tres variables pueden modificar la experiencia los sujetos en los cultos religiosos y en las costumbres aymaras. Situando como factor de conversión religiosa a la mujer en su rol de madre y abuela, como agente socializador en este proceso de alternación. Así también a más edad, más experiencia y por tanto más conocimiento acerca de los rituales aymaras hay. Y en cuanto a la educación pareciera ser, a partir de estos relatos, que los nuevos credos religiosos estarían asociados a mayor escolaridad apreciada en los casos.

Conclusiones

A partir de esta investigación, conceptos como religión, ritualidad e identidad étnica, se plantearon con el objetivo de conocer y analizar la influencia de los emergentes credos religiosos en la ciudad de Arica, desde la experiencia de los aymaras y aymaras conversos. De esa forma, a partir de la revisión bibliográfica se encontraron antecedentes históricos que explicarían cómo y por qué van emergiendo credos religiosos, así también la investigación en torno alguno de ellos nos sirvió como referencia para evaluar qué tanto ha cambiado la percepción desde entonces.

Es así que desde la perspectiva de la comunidad aymara, hemos encontrado que la campaña de la chilenización impuesta luego del término de la guerra del pacífico, se instaló como un proyecto del Estado que buscaba la homogeneización cultural, a través de una serie de medidas que se implementaron tanto en la ciudad como en los pueblos de la región, que afectó entre otras cosas la identidad étnica de la comunidad aymara.

La educación durante la campaña comenzó a implementar el español como el primer idioma que debían manejar los aymaras. De ese modo, la escuela como agente socializador, en su currículo comenzó a incorporar la enseñanza del valor hacia la bandera chilena y los símbolos patrios, “chilenizándolo” de tal forma que la lengua aymara deterioró su calidad por su escaso o nulo uso, ya que no tenían permitido el uso esta lengua en los espacios públicos, y a su vez en la reclusión del hogar muchas veces los abuelos o padres omitían hablarlo para acostumbrarse al idioma español, esto provocó que la lengua nativa fuera olvidada parcial o totalmente, a la cual generaciones más jóvenes no pudieron acceder a conocerla de primera fuente.

Por su parte, la infraestructura por medio de la construcción de nuevas carreteras y la creación del ferrocarril Arica-La Paz, favoreció el proceso migratorio desde los pueblos hacia la ciudad de Arica, en una época en que la ciudad iba económicamente en ascenso al haber sido declarada puerto libre. Por tanto con un inminente desarrollo de infraestructura asociado al establecimiento de locales comerciales y servicios, la mano de obra era muy necesaria para cumplir las necesidades del Estado. Motivo suficiente

para que los aymaras asentados en localidades y pueblos decidieran movilizarse a la ciudad. En algunos casos resolvieron trasladar a todo un núcleo familiar, otros en tanto, se vieron cargados con todo el peso económico que implicaría ayudar a sustentar solo, a una familia. Así la ciudad se presentó como un escenario que ofrecía oportunidades y acceso a servicios que no encontraban en sus lugares de origen, que terminó por urbanizar al aymara, ya que es ahí donde se movilizaba diariamente.

La transmutación de la identidad étnica ya había comenzado en los pueblos, a través de las escuelas con la enseñanza del español, ahora en la ciudad con un español más fluido, pasando en algunos casos, casi inadvertido como su primer idioma, sumado a la adaptación de una vestimenta, reflejado en el cambio de la bayetilla y ojotas, por trajes y zapatos, representaron este deseo por parte del aymara para adecuarse a esta nueva realidad. Por otro lado, la posibilidad de acceder a bienes culturales como la educación o centros de entretenimiento que en sus pueblos no existían o eran muy básicos, fueron los primeros signos de asimilación cultural que estaba experimentando el aymara.

La secularización como última medida de esta campaña, vendría a representarse como la forma en que aymara logró adecuarse a la ciudad. Mientras la iglesia católica perdía valor ante el estado y la sociedad, otros cultos religiosos continuarían con este proyecto nacional que hace un tiempo se venía implementando. Estos credos por su parte, llegan a proliferar entre los aymaras en una época donde su identidad étnica era cada vez más ocultada y debilitada, entre otras cosas, por el escaso uso de su lengua y porque también, a raíz del desarrollo económico de la ciudad, las extensas jornadas de trabajos a las que estaban expuestos limitaba la realización de los rituales aymaras, una, por el escaso tiempo y dos, porque el espacio urbano no era el apropiado para realizarlos.

Pero y entonces, dónde quedaban las costumbres aymaras en todo esto. Pues bien, producto de esta relación sincrética que se estableció entre aymaras y la religión católica, la realización de los rituales fue posible, ya que siempre había parte reservada para los rituales andinos, y otra para la religión católica, predominando en ciertas festividades aspectos más étnicos, y en otras, aspectos más religiosos, pero siempre conservando esta dualidad.

Eso sí, al alero de los tiempos modernos y la migración a la ciudad era evidente que algunos cambios se produjeran, relacionadas principalmente al espacio físico donde

se realizaban estos rituales. Trasladar estos ritos a la ciudad implicaba que no todos podrían realizarse, por tanto el valle podría ser escenario más cercano para aquellos que necesitaban de una preparación mayor, relegando a los pueblos las festividades santorales y algunas costumbres comunitarias exclusivas del sector

A partir de ahí identificamos tres factores por los cuales se hace posible esta reconfiguración, que corresponden al factor económico, factor boliviano y el factor de la desinformación.

En relación al factor religioso, podemos señalar que la posibilidad de acceder a una buena remuneración por el intenso trabajo al que se dedicaban los aymaras, como lo es la agricultura y el comercio, entre otras actividades económicas, permitió que las festividades religiosas de bajo perfil, se transformaran en fiestas más grandes, repoblando así localidades que durante el año son más casas que personas. Así, alférez encargados de agasajar a sus invitados obtenían reconocimiento de parte de sus pares, por la calidad de la festividad y la buena atención brindada.

El factor boliviano se observa por la influencia de los residentes bolivianos, así las prácticas comunitarias que se desarrollaban en los pueblos, que fueron adoptadas por lugareños gracias a esta relación interétnica que se producía en la frontera entre aymaras chilenos y bolivianos, aunque por su carácter fronterizo no siempre era posible distinguir las diferencias, de esa forma estas prácticas marcadas por este principio de reciprocidad andino llamado ayni, se traduciría en este acto de palabra que “si tu me ayudas hoy, yo te ayudo mañana”, discurso que tenían internalizado quienes participaban en estas instancias. En la ciudad en cambio, este ayni se observaría en estas grandes fiestas que organizan los residentes bolivianos, en la cual el dinero se traduciría como este trato de palabra, por un lado, se establecerían estas relaciones de compadrazgo bajo la inversión de grandes sumas de dinero, donde obtendrían buena reputación; y por otro, los asistentes al “prender dinero” en los organizadores de la festividad, recibirían alcohol a cambio. Esto bajo, la mirada de algunos aymaras se transformaría en un negocio por la cantidad de dinero que se reúne en estas fiestas, y a la vez la misma, perdería todo su significado al ser opacado por este lucro.

El factor de la desinformación se explicaría por el desconocimiento que tendrían las generaciones más jóvenes acerca de los rituales, el cual se explicaría por una socialización primaria precaria, al advertir que el núcleo familiar encargado de transmitir este saber, al adecuarse a los requerimientos de la ciudad y configurar su identidad étnica, optaría por ocultar o develar poca información a sus hijos y nietos;

por su parte, la escuela como agente de la socialización secundaria, tampoco ayudaría a esta situación, ya que los contenidos educativos relacionados a los pueblos originarios recién se empezarían a ver con la llegada del nuevo milenio, sin contar que años después se comenzaría a celebrar en los recitos educativos de la región el “machaq mara” o año nuevo aymara. Por tanto, al fallar estas dos fuentes de información provocaría que los más jóvenes en deseo por participar en estas prácticas rituales cometan errores.

Así, a partir de estos tres factores, las costumbres han evolucionado de tal forma, que las festividades enmarcadas en un ambiente familiar con algunas amistades, ahora se transforman en grandes celebraciones que involucra una gran concurrencia de asistentes. Esta masividad ha ayudado a que las fiestas patronales encuentren nuevos alférez, y que momentáneamente, localidades que tienen pocos habitantes se llene de nuevo reavivando sus mejores años, pero en el otro sentido, esta misma popularidad ha provocado que la desinformación esté presente, al no haber instancias en las que se pueda reeducar a la población acerca de los rituales. A pesar de ello, pareciera ser que las costumbres aymaras están lejos de desaparecer.

Pero como señalamos en la secularización, los nuevos credos religiosos comenzaron a surgir cuando la presencia de la religión católica y la identidad étnica estaban debilitadas. De esa forma, a pesar que en algunos pueblos hubo interacciones con estos cultos, según las investigaciones relacionadas al pentecostalismo, a través de los testimonios de quienes participaron en este estudio, podemos confirmar que en la ciudad es donde se desarrollaron y consolidaron estos credos religiosos.

En ese sentido observamos que la familia se transforma en el principal agente socializador, en la cual la primera y segunda generación, es decir abuelos y padres respectivamente, serían quienes por medio de la interacción social introducirían al resto de su núcleo familiar en estos cultos religiosos. La migración a la urbe, a la cual fueron sujeto estos actores permitió que se integraran a estos nuevos credos religiosos, dentro de los cuales identificamos seis motivos por los cuales se acercan a la religión: la adaptación a la realidad étnica; haber experimentado una situación difícil; desmotivación hacia otro culto religioso; su carácter voluntario para bautizarse; la cercanía entre hermanos y hermanas; y finalmente la familia.

A partir de esto, distinguimos que la socialización primaria y secundaria, no es igual cuando se intentan transmitir las costumbres aymaras por ejemplo, ya que a diferencia

de esta situación, la familia como agente de la socialización primaria, y la escuela como agente de la socialización secundaria, son deficientes como transmisores de la información, que por ende, vienen a fragmentar el proceso de construcción de la identidad étnica en los más jóvenes

Referido a aquello, destacamos la adaptación a la realidad étnica, no solo por ser motivo personal por el cual el aymara comienza a participar de los cultos, sino porque además fue una estrategia que algunos credos religiosos como la evangélica, adventista, y testigos de jehová, incorporaron para buscar más adherentes. A través del aprendizaje y la enseñanza de la lengua aymara, la incorporación de algunos instrumentos propios de la cultura, y el interés por saber acerca la etnia aymara, fue fundamental en un momento en que los aymaras, como sujetos étnicos no tenían espacios para ser tal cual eran, a excepción de su hogar.

No obstante, notamos que quienes impartían estos talleres de lengua aymara, no siempre eran nativo hablantes, sino más bien se trataba de “hermanos” que no tenían origen aymara, pero que si aprendieron la lengua. Si bien es cierto, que aprender la lengua de algún grupo étnico denota interés en el mismo, al no pertenecer a ellos, e impartir estos talleres, se podría considerar este hecho como apropiación cultural, al usarlo como estrategia para expandir su fe. Lo definimos como apropiación cultural porque quien es dueño de la lengua, si se podría decir de algún modo, es el aymara y nadie más que él, por tanto cualquiera que intente aprenderlo para “adueñarse” de él, y así obtener un beneficio propio se podría considerar como apropiación cultural.

Punto aparte, como estos credos albergaban un sistema de creencias de acuerdo a ciertos dogmas inscritos en la biblia, al interactuar con el aymara e invitarlo a participar de sus actividades, es que conoce acerca de su realidad, identificando, que al igual que ellos, el aymara también posee un sistema de creencias, que se concibe en estrecha relación con la naturaleza, que se expresa en la realización de sus costumbres. Por lo cual, no era extraño preguntarse si en su interacción con el grupo étnico, la ritualidad aymara se articularía en relación al culto al que adscribían los aymaras buscando una nueva resignificación del ritual; y la respuesta a uno de los objetivos de la investigación es que, así como lo fue en el pasado con el pentecostalismo. En la actualidad, la realización de rituales aymaras en el marco de los nuevos credos religiosos no es posible, es decir que estas costumbres no tienen lugar en estos espacios religiosos, ya que la cosmovisión a la cual remiten estos cultos, considera la adoración a diferentes deidades como idolatría, lo cual no estaba

permitido porque estos solamente aceptaban la adoración a un solo dios.

Ya que hay que entender, que en todo proceso de conversión, la reinterpretación de la realidad hace posible reemplazar todo aquello que fue aprehendido e internalizado en la socialización primarias, es decir todo un sistema de creencias asociado a una cosmovisión andina, es posible que sea relevada por este nuevo sistema de creencias asociado a algún culto religioso, por tanto, quienes toman este nuevo rol relegado a la familia, sería esta misma institución religión en un comienzo al menos, mientras ayudan al converso a afirmar su, y si su familia se une a este proceso, volvería retomar este rol como agente socializador.

Aún así, cuando para los aymaras conversos no sería correcto participar de sus “antiguas” costumbres, por medio de algunos testimonios advertimos que si es posible. Sobre todo, cuando por un lado, el sujeto es parte de una tradición familiar religiosa, ajena a su culto por supuesto; y por otro, cuando algunas costumbres aymaras tienen ese carácter sagrado. En relación a eso, notamos el principal escenario donde se ve este fenómeno es en el campo, y no la ciudad, por representar un lugar seguro, donde no sería juzgado por su participación, y por estar lejos de su culto religioso.

En relación a eso, en tiempos que la identidad étnica estuvo en crisis por el proyecto nacionalista que motivó episodios de violencia física y simbólica, a través de la discriminación y la anulación de la lengua y la vestimenta, así como el ocultamiento de las costumbres étnico religiosas por causa de los nuevos credos religiosos, lograron que el aymara se adaptara las exigencias de la modernidad, a cambio de ciertos sacrificios que él mismo decidió tomar, para acceder a oportunidades que su pueblo natal no le ofrecía, y que le permitirían no sólo a él una mejor calidad de vida sino que a su familia igual, desde una perspectiva occidental.

A raíz de esta situación, damos cuenta que las costumbres y la lengua no pueden ser lo único que definan al aymara como tal, porque de ser así caeríamos en un análisis reduccionista y esencialista de lo que es la cultura aymara. Rasgos físicos como una altura promedio, tez morena, pelo oscuro y lacio, y ojos pequeños, responden a una imagen estereotipada de cómo debe verse un aymara, que no hacen más que desconocer todo el proceso de mestizaje que vivió América latina. Por eso, aspectos como la música y la comida también pueden expresar parte de lo que es la identidad étnica por tener un carácter tangible y perdurable, entendiendo que estos elementos además remiten un contexto histórico.

Aún así, los rituales aymaras igual son relevantes para la comunidad. Una de las principales razones es porque hay inserto en ellos una herencia cultural que pertenece a un pasado común, relatado en diferentes historias al interior de los pueblos, que se ha transmitido de generación en generación -algunas con más éxito que otras, que ha permitido su permanencia en el tiempo. Otra razón es por la reciprocidad que se le debe brindar a las deidades, el calendario agrícola señala una serie de fechas importantes en las cuales se deben realizar las costumbres, todas remiten a una finalidad que resultará beneficiosa para quien la ejecute, por lo cual, como forma de agradecimiento se realizan algunos rituales, para la cual, esta frase “pagar a la tierra” expresa de forma asertiva lo que el ritual significa. Otra razón es por lo que significa hacer un ritual, y es la reunión de clanes familiares y amistades en torno a una celebración que viene a reforzar las relaciones sociales que se dan dinámica, que le dan sentido de pertenencia al grupo. Y finalmente, el último motivo por el cual aún se mantienen los rituales es por el reconocimiento social que se obtiene a través de la realización de alguna festividad, entendiendo que este reconocimiento será positivo mientras el organizador, o alférez de la fiesta brinde una buena experiencia a los asistentes, de lo contrario será identificado por otros motivos no muy halagadores.

Por otro lado, el desarrollo de diferentes organizaciones socioculturales, ha rescatado las costumbres rescatándolas, en una época que los rituales no eran muy visibles, debido a la vergüenza que sentían los aymara por mostrar su identidad. De ese modo, con la exposición de las costumbres en la esfera pública, y la realización de diferentes actividades culturales en la ciudad, suscitó en el aymara un sentimiento de orgullo por su etnia, visibilizando cada vez más aquellas características que lo hacían diferente al resto y que en el pasado eran objeto de burla.

Ahora bien, de acuerdo a algunas características sociodemográficas hemos notado que la experiencia en los cultos religiosos y la participación en los rituales aymaras, puede condicionarse de acuerdo al género, edad y la educación, en el contexto de la migración.

Es así como a partir del género, evidenciamos que la mujer tiene un rol activo en la socialización hacia los nuevos credos religiosos. En el rol maternal que se le asigna y se le exige a la mujer, advertimos que en las dinámicas de crianza son ellas, que al estar al cuidado de sus hijos y nietos, desarrollan una relación en la cual les enseñan

acerca de sistema de creencias al cual adscriben, llevándolos en varias ocasiones a estos cultos, internalizando a sus hijos y nietos en esta lógica religiosa. A su vez, la tradición religiosa que pueda tener una familia, en varias ocasiones se debe a que es esta madre, abuela o bisabuela la que lo impulsa, transformándose un pilar fundamental para el núcleo familiar, desencadenando a veces la desafiliación de sus integrantes a raíz de su muerte.

En cuanto a los hombres, su rol pasivo en estos credos emergentes, solo ha sido destacado cuando son ellos, en varios casos, los que producen el primer acercamiento a la religión en sus parejas, el resto ya es obra de la mujer. Sin embargo, en relación a la costumbres aymaras, su rol es activo, al situarse como fuente de conocimiento ancestral, al transmitirlos a otra generaciones.

La edad por su parte, en relación a las costumbres aymaras, tiene mayor relevancia cuando los sujetos ostentan mayor edad, ya que se asocia a ella el conocimiento acerca de las costumbres, así por se identifica en los dos casos de mayor edad, a diferencia de los más jóvenes que tienen una noción más reducida de las costumbres aymaras, de ahí que la desinformación pueda llevarlos a cometer errores si participan de algún ritual andino. Si bien en cuanto a migración, los dos casos que analizamos, eran bastante jóvenes al momento de migrar, al tener una base sólida de conocimientos étnico religiosos les permitió mantener en el tiempo estos rituales. No así, los sujetos más jóvenes, ya que al pertenecer a la religión desde la niñez, no pudieron conocer acerca de estas costumbres andinas, porque sus padres y abuelos así lo decidieron.

La educación en ese sentido, viene a mostrar características similares que la edad, en relación a la participación y conocimiento de los rituales aymaras. Mientras que aquellos que tienen menor escolaridad también son los mismos que tienen mayor edad, el conocimiento y su participación en las costumbres es más activa, porque en su época no habían recintos educativos para continuar los estudios superiores, o simplemente no era opción por haber otras prioridades más importantes, a diferencia de quienes son más jóvenes que tienen mayor escolaridad, que tienen poca experiencia participando en las costumbres, y por ende menos conocimiento relacionado a ellas.

Finalmente, a pesar que en los emergentes credos religiosos, tal como lo habían advertido alguna investigaciones del pentecostalismo, no hay espacio para que se

articulen las costumbres aymaras, y menos se resignifiquen por representar sistemas de creencias distintos, si la apertura hacia lo étnico de algunos credos, al destacar el rescate de algunos elementos para acercarse al grupo étnico, lo que amplió la perspectiva de lo que era considerado como parte de la identidad étnica.

Es interesante a partir de esto, cómo algunos cultos religiosos, como los testigos de jehová, adventistas, mormones y cristianos, cuando se referían a los aymaras y sus costumbres, hacían una delimitación de lo que ellos consideraban el aspecto cultural del aspecto religioso, referido a algunos bailes, comidas e instrumentos como lo primero, y los rituales aymaras como lo segundo. Que de alguna forma ayudó a que no se desprendieran por completo de su identidad étnica, reafirmando el uso de estos elementos en reuniones casuales u oficiales del credo, destacando en cierto sentido lo que es ser aymara.

A diferencia de la religión católica donde a raíz del sincretismo, desde la perspectiva de los aymaras católicos festividades santorales y practicas comunitarias eran una mezcla de elementos religiosos étnicos, con delimitación de ciertos espacios para lo religioso, y para lo aymara.

Otro aspecto interesante de estas nuevas religiones, es que a pesar de haber un proceso claro de conversión, donde se configuran nuevos referentes a seguir, y por tanto, para el caso de los aymaras, esto significaría que no podrían participar de los rituales andinos, de alguna u otra resolvían participar en algunos que ellos consideraban más importantes, sin embargo la lógica de esta participación estaba situada en espacios que nosotros habíamos considerados privados en su momento, como lo es el campo representado ya sea en los pueblos, o en el valle, repitiendo esta misma dinámica que experimentaron los aymaras cuando recién migraron a la ciudad.

A su vez, estas doctrinas no fueron las únicas responsables de la baja asistencia a los rituales aymaras; la ciudad como representante del proyecto nacionalista que implementó el estado chileno durante la campaña de la chilenización, y el régimen militar, presentó una serie de oportunidades para que el aymara mejorara sus condiciones de vida, lo que le significó tener que adaptarse al espacio físico para conocer y aprender las dinámicas que se desarrollaban en torno a la urbe, para eso tuvo que “chilenizarse”, renunciando a expresar en la ciudad parte de su identidad étnica, para así integrarse en el sistema social, que se sustentaría gracias a su participación en los nuevos credos emergentes.

En relación a los rituales aymaras evidenciamos que hay algunas cosas que han cambiado y no precisamente por la interacción que tuvo la comunidad aymara con los credos emergentes, sino más bien por la modernidad misma. Cuando el aymara migra a la ciudad no era posible hacer ni participar de ningún ritual porque se “descubriría” que es indígena, viajar a sus pueblos de origen probablemente si lo hicieron más de una vez, pero no lo suficiente como para participar de todas los rituales a los cuales estaba acostumbrado cuando vivía allá. No obstante, cuando comienza a estabilizarse económicamente, y tiene mayor poder adquisitivo, cuando interactúa con residentes bolivianos, y cuando las festividades comenzaron a ser más públicas, la forma en cómo se realizaban cambió.

El aymara si bien seguía celebrando algunas festividades en los pueblos, sobre todo las que correspondían realizarse allá, a medida que tuvo más confianza en si mismo comenzó a demandar en la ciudad estos espacios que estaban asignados para el campo, es así como el carnaval celebrado en cada pueblo llega a la ciudad, el martes ch`alla comenzó a celebrarse en los lugares de trabajo, en los jardines e incluso en instituciones gubernamentales. El machaq mara, que también es una fecha importante para ellos ahora incluso era celebrado en las escuelas, que en el pasado le exigían adorar a los símbolos patrios, la bandera chilena, aprender a bailar a la cueca, y hablar el español, todavía lo exigen, con la diferencia que ahora integrarían la enseñanza del aymara, y el rescate de algunos bailes.

El proceso investigativo fue enriquecedor y a la vez difícil, por mi ascendencia étnica. Al inicio cuando comencé a elaborar el tema de investigación me fue engorroso desprenderme del sujeto de estudio, principalmente porque mi participación activa en las costumbres aymaras me vinculaba inmediatamente con la religión, ya que como he señalado, se trata de una relación sincrética. Este vínculo suponía una serie de conocimientos a priori que tenía de los rituales, que al contrastarlo con las investigaciones al respecto, me supuso una serie de prejuicios en torno a estos credos emergentes, especialmente el pentecostalismo, que era el tema de investigación de los estudios revisados, pero a medida que investigaba más, comprendía que existía una posibilidad a partir del caso mapuche, de una apertura de parte de estos credos a la identidad étnica.

Por eso, cuando me adentré al campo de estudio y comencé a entrevistar a estos sujetos afiliados a algún culto, que no fuera la religión católica, porque ya tenía algunas

nociones, empecé a entender como percibían al aymara y su cultura, en el cual advertí algo que no había considerado antes, que es la posibilidad de integrar otros elementos de la cultura en los credos. La lengua aymara, por cierto, no estaba considerada entre ellos porque ya era de mi conocimiento que esa fue una de las formas por las cuales uno de los cultos tuvo cercanía con los aymaras.

De tal modo, este rescate es lo que más destaco de los cultos, debido a que es algo que no esperaba encontrar en estos credos emergentes, no porque desconociera de su existencia en la cultura aymara, sino porque creí a partir de las otras investigaciones, que los cultos religiosos solo se interesaban por lo estrictamente religioso, es decir por lo que les indicaba la biblia. Pero, esto me hizo más sentido, cuando en unos de los relatos acerca de lo que significa ser aymara, se planteó el hecho que los rituales no puede ser lo único que determine la identidad.

Así fui haciéndome una idea más objetiva de cómo se habían instalado estos credos en la cotidianidad de los aymaras, cómo era posible su interacción con ellos, y que diferencias habían entre ellos. A su vez me di cuenta de cuan necesario es el rescate la lengua aymara, entendiendo que con la escasa transmisión de abuelos y padres a sus hijos, se ha ido devaluado, a pesar de estar actualmente en el currículo escolar, para quienes no alcanzaron a recibir esta formación, la única opción que queda son los cursos de aymara que a veces se imparten en las universidades u otros lugares, con el alcance, que pueden variar de un curso a otro, porque no hay una sola forma estandarizada de pronunciar las palabras, ya que cada pueblo tiene algunas variaciones al respecto. Además entendiendo que el lenguaje crea realidad es necesario aprender la lengua para comprender como piensan y pensaban los ancestros, ya que de ella se desprende su cosmovisión.

A partir de lo indagado en este estudio, en relación a la ritualidad, sería interesante investigar acerca de las festividades que tienen influencia boliviana, para conocer cuales son las significaciones asociadas a este tipo de fiestas, cómo se organizan, por cuánto tiempo lo hacen, cuales son las dinámicas familiares y de compadrazgos que se dan esas instancias, y que tan cerca o lejos está de las costumbres que se realizan en Bolivia. Por otro lado, en relación a la religión y estos credos emergentes sería interesante analizar el fenómeno a partir de la perspectiva de los jóvenes, ya que cuando me dispuse a armar mi muestra esperaba tener más casos de adultos, y no tantos casos de jóvenes y adultos jóvenes. En el mismo sentido, también sería interesante abordar el rol de la mujer al interior estos credos religiosos, ya que según

los relatos, ella adquiriría un rol fundamental al interior de su núcleo familiar al motivar a los demás integrantes a participar en los cultos, pero y en el culto mismo ¿cuál es su rol, y su valor?.

Bibliografía

- Albó, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*(19), 43-74.
- Acosta, A. (2014). *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Andrade, S. (2005). Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la provincia de Chimborazo, Ecuador. En B. Guerrero, *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América LATina* (págs. 77-110). Iquique: Ediciones Campvs.
- Andréu, J. (2000). Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada. *Fundación Centro Estudios Andaluces*, 2(10), 1-34.
- Bahamondes, L. (Julio-Diciembre de 2012). Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 109-116.
- Barth, F. (Ed.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. (S. L. Rendón, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (agosto de 2006). Los laberintos de la identidad: procesos indentitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*(9), 28-48.
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall, & P. d. (Edits.), *Cuestiones de identidad cultural* (H. Pons, Trad., págs. 40-68). Buenos Aires: Amorrortu.
- Beltrán, C. W. (2007). La Sociología de la religion: Una revisión del Estado del arte. En *Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar* (págs. 75-94). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- L. Berger, P., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Caillois, R. (1984). El hombre y lo sagrado. (J. J. Domenchina, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica .
- Carozzi, M. J., & Frigerio, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En M. J. Carozzi, &

- A. Frigerio (Edits.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX* (págs. 17-53). Buenos Aires: CEAL.
- Ceriani, C., & Citro, S. (2005). El movimiento del evangélico entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. G. otros, *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (págs. 111-170). Iquique, Chile: Ediciones El Jote Errante, Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat.
- Choque Mariño, C. (2009). Divergencias y antagonismo del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985). *Confluente*, 1(2), 267-289.
- Clifford, G. (septiembre de 2003). La Interpretación de las culturas . (12). Barcelona, España: Gedisa.
- Durkheim, E. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia. (R. Ramos, Trad.) España: Akal Editor.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (4º ed.). Guadarrama/Punto Omega.
- Erikson, E. (1971). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Escobar, A. (Julio-Diciembre de 2004). Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano. *Alteridades*, 14(28), 21-36.
- Ferrarotti, F. (mayo-agosto de 2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 15-40.
- Foerster, R. (1995). Pentecostalismo mapuche. ¿fin o reformulación de la identidad étnica? En R. Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (págs. 155-162). Santiago: Editorial Universitaria.
- García, F. (Julio-Diciembre de 2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios*(36), 171-187.
- Gavilán, V., & Carrasco, A. M. (2009). Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungará*, 41(1), 101-112.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144.
- Guerrero, B. (1993). Identidad Aymara e Identidad Pentecostal: Notas para la discusión. (U. A. Prat, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales*(3), 23-36.
- Guerrero, B. (2005). Aymaras católicos versus Aymaras evangélicos: la lucha por la hegemonía religiosa en el altiplano del Norte Grande de Chile. En B. Guerrero, *De Indio a Hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina* (págs. 355-384). Iquique: Ediciones Campvs.

- Gundermann, H. (1997). Acerca de cómo los aymara aprendieron el castellano (terminando por olvidar el aymara). *Estudios Atacameños*(12), 89-104.
- Gundermann, H. (1997). Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños*(13), 9-26.
- Gundermann, H., González, H., & Durston, J. (2014). Relaciones sociales y etnicidad en el espacio aymara chileno. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 397-421.
- Hall, S. (2003). Introducción:¿quién necesita "identidad"? En S. Hall, & P. d. (Edits.), *Cuestiones de la identidad cultural* (H. Pons, Trad., págs. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación*. Mexico: McGraw-Hill/ Interamericana editores.
- Houtart, F. (1998). *Sociología de la Religión*. (P. y. Valdés, Editor) Recuperado el Enero de 2018, de Google books: https://books.google.cl/books?id=FT_xXc7zaygC&source=gbs_navlinks_s
- Huanca, L. (1999). *Ellos con su religión y nosotros con la nuestra...ingreso de la iglesia evangélica en Ticnamar, comunidad aymara de la Provincia de Parinacota, en las décadas de 1960 y 1970*. Seminario , Universidad de Tarapacá, Departamento de Antropología, Geografía e Historia, Arica.
- Huanca, C. (Julio-Diciembre de 2012). El pueblo andino y la dialéctica de Dios . *Espiga*(24), 71-103.
- Izikowitz, K. G. (1976). Vecinos en Laos. En F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (S. L. Rendón, Trad., págs. 177-195). México: Fonde de Cultura Económica.
- Jurgenson, J. L.-G. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. México: Paidós.
- Kessel, J. V. (1992). *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Hisbol.
- Kessel, J. V. (1996). La cosmovisión aymara. En J. Hidalgo, V. Shiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & P. Mege, *Etnografía: sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (págs. 169-187). Santiago: Andrés Bello.
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de analisis de contenido: Teoría y práctica*. (L. Wolfson, Trad.) España: Paidós.
- Lenski, G. E. (1967). *El Factor Religioso:una encuesta sociológica*. Barcelona: Labor.
- Lucas Marín, A. (Julio-Septiembre de 1986). El proceso de socialización: un enfoque sociológico. *Revista Española de Pedagogía*, 44(173), 357-370.

- Lynch, J. (1991). La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina. Tomo VIII: América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930* (págs. 65-120). Barcelona: Crítica.
- Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión, y otros ensayos*. (A. P. Ramos, Trad.) Planeta Agostini.
- Mansilla, M. (2009). Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008). *Cultura y Religión*, 3(2), 21-41.
- Mansilla, M., & Muñoz, W. (Julio de 2017). ¿Evangélicos o aymaras? Dinámicas de las representaciones culturales de los evangelicos aymaras (Chile). *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*(54), 239-258.
- Mansilla, M., Muñoz, W., & Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*(49), 153-175.
- Melgar Bao, R. (2001). El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner. *Investigaciones Sociales*, 5(7), 7-21.
- Mesa, L. J. (Julio-Diciembre de 2013). La Iglesia Católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. *Almanack*(6), 5-25.
- Montero, M. (2002). Construcción del otro, liberación de sí mismo. *Utopía y praxis latinoamericana*, 7(16), 41-51.
- Moulian, R. (2007). Un modelo para el análisis de las mediaciones rituales y su relación con los procesos de cambio social. *Mediaciones Sociales*(1), 271-292.
- Parker, C. (1996). *(S)Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de la Cultura Económica.
- Parker, C. (Julio-Diciembre de 2006). (Sm)La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina. *Alteridades*, 81-90.
- Riveros, M. E. (1998). Religión e Identidad en el Pueblo Mapuche. *Cyber Humanitatis*(5).
- Rivière, G. (2005). Cambios sociales y pentecostalismo en la comunidad aymara. En B. Guerrero, *De Indio a Hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina* (págs. 329-354). Iquique: Ediciones Campvs.
- Rivière, G. (Junio de 2007). Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*.
- Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Península* , 1(0), 212-242.

- Siverts, H. (1976). Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México. En F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (S. L. Rendón, Trad., págs. 131-151). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: PAIDOS.
- Tudela, P. (1993-1994). Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización . *Revista Chilena de Antropología*(12), 201-231.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. (A. C. Ramón Valdés del Toro, Trad.) Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V. (1988). *El proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Valles, S. M. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Zañartu, N., Aravena, A., Grandón, P., Saéz, F., & Zañartu, C. (2017). Identidad étnica, discriminación percibida y procesos afectivos en jóvenes mapuches urbanos. *CUHSO*, 7(2), 229-250.

Anexos

Anexo 1: Agentes socializadores

| | Quién les introduce al culto religioso | Padre o madre | Abuelos o bisabuelos | Asisten por su cuenta |
|---------------------------------|--|---------------|----------------------|-----------------------|
| | Religión a la que adscriben o adscribieron | | | |
| Aymara con afiliación religiosa | 1 (Evangélica, 24 años) | | X | |
| | 2 (Mormón, 29 años) | | | X |
| | 3 (Testigo de Jehová, 27 años) | X | | |
| | 4 (Cristiano, 26 años) | | | X |
| | 5 (Adventista mayor, 38 años) | X | | |
| | 6 (Adventista joven, 28 años) | X | | |
| | 7 (Católica, 54 años) | X | | |
| | 8 (Católico, 71 años) | | X | |
| Aymara sin afiliación religiosa | 9 (Mujer, Testigo de Jehová, 33 años) | | | X |
| | 10 (Hombre, Testigo de Jehová, 30 años) | | X | |
| | 11 (Hombre, Adventista, 29 años) | X | | |
| | 12 (Hombre, Mormón, Católico, 25 años) | | X | |