



El *mal paraje* y la *mala hora*: notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino

The *mal paraje* and the *mala hora*: remarks on the naturalistic violence towards Andean medical knowledge

Carlos Piñones Rivera¹, Wilson Muñoz Henríquez², Miguel Ángel Mansilla³

¹Doctor en Antropología Médica. Investigador Asociado, Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. ✉ 

²Estudiante de Doctorado en Etnología y Antropología Social. Investigador Asociado, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. ✉ 

³Doctor en Antropología. Investigador Asociado, Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. ✉ 

Correspondencia:
Wilson Muñoz Henríquez

RESUMEN Las nociones locales de *mal paraje* y *mala hora* son claves para explicar los orígenes de muchas enfermedades en el saber médico andino. Pese a su importancia etnográfica, ni la investigación antropológica ni el saber biomédico han tratado adecuadamente estas distinciones locales, relegándolas muchas veces al olvido. Nuestro objetivo es explorar el origen de esta limitación de la producción antropológica y biomédica. La hipótesis es que se relaciona con la utilización implícita de ciertos supuestos teóricos naturalistas a la hora de abordar este fenómeno, tanto de parte de las ciencias sociales como de los saberes biomédicos, lo que produce una violencia simbólica y epistémica contra el saber médico andino que denominamos *violencia naturalista*. Respecto a la metodología, se analizó información etnográfica sobre la comunidad Aymara de Camiña (Tarapacá, Chile) y la principal literatura producida. Centramos nuestro análisis en las nociones de *mal paraje* y *mala hora*, utilizando la técnica de análisis de contenido. Concluimos que los principales obstáculos naturalistas se manifiestan en el tratamiento que reciben las entidades territoriales, las relaciones que se establecen entre éstas y los seres humanos (reciprocidad), y las concepciones de espacio/tiempo presente en el diagnóstico de una enfermedad. **PALABRAS CLAVES** Salud Intercultural; Sistemas de Salud Tradicionales; Chile.

ABSTRACT The local notions of *mal paraje* [bad place] and *mala hora* [bad time] are key to explaining many illnesses in Andean medical knowledge. Notwithstanding the relevance of these notions ethnographically, neither anthropological research nor biomedical knowledge has properly dealt with these local distinctions, and have largely relegated them to the shadows. Our aim is to examine the origin of this shortcoming of anthropological and biomedical knowledge production. Our hypothesis is that such shortcoming is related to the implicit use of certain naturalistic theoretical presuppositions, both from the point of view of social sciences and from the point of view of biomedical research, producing symbolic and epistemic violence against Andean medical knowledge which we call *naturalistic violence*. In methodological terms we examine ethnographic data from the Aymara community of Camiña (Tarapacá, Chile) and the literature produced on this topic. We focus on the notions of *mal paraje* and *mala hora* using the content analysis technique. We conclude that the main naturalistic obstacles include the treatment received by territorial entities, the relationships established among these entities and human beings (reciprocity), and the conceptions of space/time present in the diagnosis of a disease.

KEY WORDS Cross Cultural Care; Traditional Health Systems; Chile.

INTRODUCCIÓN

El *Yatiri* ocupa un lugar especial dentro del conjunto de curadores que detentan el saber médico andino. Etimológicamente, *Yatiri* significa “el que sabe”⁽¹⁾, y si bien es difícil definir qué es lo que sabe el *Yatiri*, localmente es distinguido del resto de los curadores por poseer un conocimiento específico. Entre ellos, los *qullirinaja* son curadores que entienden especialmente de huesos, nervios y lastimaduras; los yerbateros conocen el uso de las hierbas y el manejo del complejo calor/frío; y las parteras saben cómo preparar a las embarazadas para el parto, ayudar al alumbramiento y otorgar cuidados en los períodos posteriores. Mientras que el *Yatiri* puede compartir muchos de los conocimientos de estos otros curadores, se distingue de ellos por saber tratar una serie de problemas que hoy son referidos genéricamente como “espirituales”: las fuerzas del mal, los embrujos, los sustos, la pérdida del ánimo, las agarraduras⁽²⁾, etc. Él sabe indagar en las causas de estos problemas a través de la lectura de la hoja de coca o del naipe.

Uno de los elementos específicos que este curador debe manejar para establecer la etiología de algún mal o enfermedad es el conocimiento de los *malos parajes* y las *malas horas*. En general, quienes habitan en Camiña constatan la importancia de ambas expresiones, pues conocen la topología y la temporalidad de los lugares, saben identificar la presencia de entidades territoriales, practican las relaciones de reciprocidad con ellas, e identifican los vínculos que estas poseen con ciertos males o enfermedades. Así, por ejemplo, conocen al inmenso cerro Laymisiña, el principal *mallku* (cerro sagrado) que protege a la comunidad, el cual a través de sus sonidos nocturnos anuncia la muerte de uno de sus miembros. También saben dónde están los vestigios mortuorios de la humanidad previa, llamados *chullperíos*, que no se debe transitar por esos lugares y que deben “hacer las veces” (libaciones) con el ánimo íntegro y el estómago lleno para no ser poseído por un *chullpa*. Conocen también la vertiente del gallo y saben que no deben transitar por allí

en *mala hora*, pues el gallo puede aparecer súbitamente y producir un “susto”. Si bien este conocimiento general que poseen los habitantes de Camiña les permite identificar la presencia de *malos parajes* y *malas horas* en el origen de una enfermedad, es el *Yatiri* quien conoce específicamente cómo tratar estos males.

Cuando el *Yatiri* realiza el diagnóstico y trata estos males, debe identificar ciertos lugares que poseen una significación espacial y temporal específica. Se habla de *malos parajes* para referirse al lugar donde una persona sufrió un susto, o donde el ánimo fue agarrado (ay. *katjata*). Son lugares conocidos como “fieros”, reconocidos como tales desde antaño, y que se alzan como formas más voraces o menos domesticadas que el resto de entidades que pueblan los Andes⁽³⁾. Se habla de *malas horas* para referirse a ciertos días, momentos del día, o a ciertas ocasiones que son identificadas como una temporalidad propicia para el infortunio. Por esto mismo, en general se utiliza la expresión “que sea en buena hora”, manifestando así el deseo de que las acciones ocurran según lo anhelado.

Pese a la importancia que poseen estas nociones para la comunidad andina, muchas de las caracterizaciones biomédicas y antropológicas categorizan a este tipo de conocimiento como una forma de no-saber, una mera creencia, o simplemente las excluyen de sus descripciones. Nuestro objetivo es analizar el origen y el principio que organiza esta situación. La hipótesis de trabajo es que esta limitación se debe parcialmente a que la descripción que realizan estas disciplinas sobre el conocimiento del *mal paraje* y la *mala hora* suele reproducir los supuestos del naturalismo. Este último puede ser entendido como una concepción de lo real que supone la existencia de una naturaleza que posee determinadas leyes y que está desprovista de la intencionalidad propia de los seres humanos^(4,5,6,7). La fuerza de esta ideología es tal, que actualmente puede ser vista como parte del sentido común occidental. Sin embargo, su utilización e imposición, ante fenómenos como el aquí analizado, pueden caer fácilmente del lado de la descalificación y la

deslegitimación, produciendo una especie de violencia simbólica y epistémica⁽⁸⁾, que hemos denominado *violencia naturalista*.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Para mostrar esta hipótesis utilizamos la etnografía como estrategia metodológica principal. El material de campo fue recolectado entre 2011 y 2012 en la comunidad aymara de Camiña. Esta comuna se encuentra situada en la precordillera de la Región de Tarapacá, norte de Chile, y está conformada por unas 1.200 personas, cuya principal actividad es el cultivo del maíz, las zanahorias, el ajo y las hortalizas. La población actual de Camiña se ha conformado a partir de un doble proceso de movilidad, desde el altiplano (Colchane) hacia Camiña y, desde esta, a las urbes costeras (Iquique, Arica y Antofagasta). Se trata de una población que es religiosamente heterogénea, cuyas tradiciones son mayoritariamente católica-andina y evangélica-pentecostal⁽⁹⁾.

Los datos analizados forman parte de una investigación doctoral cuyo objetivo fue describir y analizar los saberes médicos y sus procesos de articulación y configuración de relaciones de hegemonía/subalternidad⁽⁹⁾.

El diseño metodológico se estructuró específicamente para conocer cada uno de estos saberes médicos. Utilizamos la observación participante como técnica principal de recolección de información para conocer el saber andino, pentecostal, biomédico y de autoatención. El objetivo de esta técnica fue obtener información directa sobre las prácticas de atención de los problemas de salud correspondientes a cada saber practicado en distintos lugares de desarrollo (casa del *Kollire*, casas de curadores particulares, Iglesia Pentecostal, posta de atención rural).

Se realizaron 68 entrevistas a representantes de estos distintos saberes médicos. Fueron entrevistados 10 representantes del saber andino, 13 del pentecostal, 7 del biomédico, 28 del de autoatención y 10 correspondientes a la categoría "otros informantes".

Mientras que 14 personas declararon poseer una adscripción religiosa pentecostal, 8 adventistas, 42 católicas, una persona se definió como atea y 3 señalaron no tener adscripción religiosa. De los entrevistados, 32 corresponden a mujeres y 36 a hombres. De este total solo dos tenían menos de 20 años, 16 entre 20 y 40 años, 23 entre 40 y 60 años y 31 más de 60 años. Los tópicos centrales de las entrevistas fueron las diversas enfermedades sufridas y conocidas por los entrevistados, poniendo especial atención en sus procesos de desarrollo, causas y prácticas de atención. La información recolectada fue sometida a un análisis comparativo inicial de las distintas características ideológicas de los saberes médicos. Posteriormente, se analizaron los rasgos ideológicos que obstaculizaban y facilitaban las articulaciones entre los saberes médicos concretos, y la contribución que estas articulaciones generaban en el posicionamiento hegemónico de un determinado saber. Por otro lado, se realizó una revisión y análisis crítico de la bibliografía especializada sobre el saber médico andino. Para el análisis de la información tanto etnográfica como bibliográfica, utilizamos una perspectiva teórica que se nutre de la antropología médica crítica y del giro ontológico de la antropología contemporánea, y se utilizó la técnica de análisis de contenido. Las distintas etapas del análisis y la permanente reflexión sobre los múltiples niveles involucrados, permitieron la necesaria triangulación metodológica. De acuerdo con los lineamientos internacionales de protección a seres humanos, se obtuvo el consentimiento informado de los participantes y la investigación fue aprobada cumpliendo con todos los requisitos éticos de la comisión de doctorado de la Universitat Rovira i Virgili.

Con este artículo pretendemos contribuir a la reflexión sobre las dificultades que plantea el estudio de los saberes médicos en el campo de la salud intercultural, y problematizar algunas de las asunciones implícitas presentes en los estudios sociales y el sentido común, que dificultan la adecuada caracterización y comprensión de estos saberes. Si bien los obstáculos naturalistas aquí

presentados no agotan las dificultades epistemológicas que se presentan al investigador, consideramos que constituyen algunas de las limitaciones más generalizadas y naturalizadas dentro del espacio académico y el sentido común.

Este texto se estructura de la siguiente forma: inicialmente describimos de manera general las nociones de entidad territorial y reciprocidad andina, a partir de información etnográfica y bibliografía pertinente; en segundo lugar, realizamos una síntesis de los principios del naturalismo que suelen utilizarse para abordar ambas nociones; en tercer lugar, desarrollamos de manera más específica la noción de reciprocidad en el saber médico andino para, posteriormente, analizar las nociones de *mal paraje* y *mala hora* como parte de un conocimiento local que opera con una lógica distinta a la del naturalismo. Por último, realizamos algunas reflexiones donde sintetizamos los principales obstáculos que presenta el naturalismo a la hora de abordar ambas nociones.

RESULTADOS

Entidades territoriales y reciprocidad andina

En el año 2011 ocurrió en Camiña uno de los aluviones más grandes de los que se tiene memoria. La gente señalaba que, en un día, llovió lo que debía llover en un año. Las inclementes lluvias abrieron los históricos ríos que bajaban desde los cerros, produciendo desprendimientos de piedras y lodo, destruyendo a su paso las casas, inundando las iglesias de los pueblos, arruinando cultivos y destruyendo los cauces de los ríos. El ruido de los truenos se unía al estruendo de las caídas de las piedras, causando pavor en las personas. De no ser porque el aluvión ocurrió en la tarde, probablemente mucha gente habría muerto, entre ellos los abuelos de la comunidad, por su dificultad para desplazarse. Luego de que finalizó la tormenta, muchos expresaron que la catástrofe se debió al abandono de las “costumbres” de

la comunidad. Bajo el influjo de la iglesia evangélica pentecostal, que considera dichas prácticas como idolatrías, muchos camiñanos habían dejado de realizar los pagos a la *pa-chamama* y esta habría mostrado su enojo a través del aluvión.

Este tipo de experiencias son comunes entre los aymara de Tarapacá y evidencian la importancia que le otorgan a la relación con las entidades territoriales. Para comprender dicha relación, es importante subrayar que estas entidades no pueden ser concebidas de una manera genérica. Un elemento clave de la experiencia andina es el conocimiento de la identidad específica de un lugar concreto, lo cual se aprecia en el siguiente relato sobre el tratamiento de la agarradura realizado por un *Yatiri*.

GM: *La agarradura es más fácilmente... Por ejemplo, te dice una persona: “cúrame a mi hijito... está agarrado con agarradura”. Tú tienes que preguntar: “¿en cuál parte?, ¿qué pasó?, ¿qué estaba haciendo?, ¿por qué le agarró?, ¿cómo se llama ese lugar?”. Entonces él te va a decir: “en tal lugar”. Usted pide un cordero blanco. Si no tienes cordero blanco puede ser un gallo blanquito, paludito, ¿ya?... Entonces una vez que te dio, será cordero blanco o será gallo blanco, tú tienes que agarrarle y tu paciente ahí va a estar, tienes que indicarlo con tu corderito o tu gallo. Si es gallito tú tienes que darle la vuelta. Al gallo, le agarras del cogote y se le da vuelta, al extremo de tu paciente [...] Entonces, una vez que esté muerto ya ese gallo, tienes que poner ahí en la mesa, tenis que prepararte una mesa, mesa de esta o de awayo, cualquiera cosa ahí. No lleva cosa negra, porque es una agarradura, entonces lleva unas cosas blancas o floreados. Entonces ya te dijo el lugar donde, donde se agarró, dio la flojera para trabajar, ahí le agarro, ya te dijo ya. Entonces tú tienes que ir de noche ahí. Primero tienes que acomodarte tus remedios. Tienes copal, incienso y bisterio, vas a poner cuatro en par.*

C: ¿Cómo así?

GM: *Un bisterio, dos bisterio, tres cuatro, bisterio. Dos bisterio en par, dos en par. Si, así cuatro en par se dice. Ese tiene que estar acomodáito con qolla, con tu untito. Todo está acomodado ese ya, así en un trapito está amarrado. Ya, entonces ese amarraito tienes que poner aquisito, pegadito no más [en el pecho], adentro, ahí tienes que dejarle el trapito, amarradito [...] Entonces el caballero tiene que dar tres resuellos: “ha, ha, ha”. Usted tiene que irte con ese paquetito. Claro el caballero tiene que echar tres veces, entonces con ese paquetito tú te vai, ¿ya?, donde está agarrado. Ya te dijo el lugar... ahí tienes que llegar. Ahí sí que tenis que ser fuerte [...] Porque ahora usted ya llegaste a ese lugar donde se ha quedao. Usted tiene que llegar ahí y pedirle perdón de ese lugar: “Perdónalo, Virgen”, o “perdónalo vertiente”. ¿Qué será ese lugar?, ¿qué nombre tendrá ese lugarcito?, perdónalo. Ya, con este tienes que llevar estito y quemarle, ahí mismo. (GM, 70 años, Yatiri, aymara, católico, agricultor)*

Como se descubre en estos pasajes, según la cosmología andina la naturaleza es capaz de establecer y sostener relaciones sociales. Esta no solo participa de las relaciones sociales como objeto, sino que lo hace activamente como un actor inmerso en tramas de reciprocidad. Aquí entendemos la reciprocidad como una relación de correspondencia entre actores, cuyo intercambio está sometido a una cierta obligatoriedad⁽¹⁰⁾. Si bien existen importantes críticas a este concepto que denuncian su contribución al velamiento de la inequidad^(11,12) y la vehiculización de una ideología de la norma moral⁽¹³⁾, lo consideramos un concepto útil porque caracteriza satisfactoriamente los elementos y la lógica del saber médico andino. Además, sustituye una serie de conceptos subordinantes como los de adoración, magia, sugestión, proyección, etc., que poco ayudan a comprender el tipo de relaciones que buscamos describir. Esto no supone que postulemos la reciprocidad

como matriz simbólica fundacional de todos los intercambios. Si lo usamos, es porque restituye la transitividad característica de la relación entre humanos y entidades territoriales, la cual siempre debe ser contrastada empíricamente según el caso de estudio, contribuyendo así a desnaturalizar la “reificación de las divinidades andinas”⁽¹⁴⁾. En términos teóricos esto es relevante, pues una de las cosas más difíciles de pensar bajo el paraguas del naturalismo es la existencia de una relación propiamente social entre ambas entidades, especialmente, en la dirección que va desde lo natural a lo social^(6,15). Aquí debemos recordar la aclaración que el dirigente aymara Ramón Conde hiciera en los años ochenta al respecto:

Nosotros, los aymaras, no “adoramos” sino que hacemos *ayni* o *mink’a* en reciprocidad con los seres protectores... Lo que nosotros hacemos es que, como ellos son nuestros mayores, les retribuimos en *ayni*, nos *mink’amos* porque la *Pachamama* nos da el fruto.⁽¹⁶⁾

¿Cómo podríamos caracterizar el repertorio de la reciprocidad con las entidades territoriales? Sostenemos que no basta con afirmar un vitalismo⁽¹⁷⁾. Debemos ir un paso más allá y asumir el carácter propiamente social de las relaciones que establecen y más específicamente la lógica de reciprocidad que las articula^(6,7,18,19,20,21,22). Así, por ejemplo, no basta con señalar que las entidades territoriales comen, sino que es necesario precisar que participan como comensales en los banquetes que le son ofrecidos⁽²³⁾. Tampoco son lugares donde solo el ánimo se pierde, sino que, por ejemplo, muchos cerros realmente agarran (*ay. katjata*) el ánimo y en ocasiones pueden llegar a tener relaciones sexuales con sus víctimas. No solo albergan riquezas minerales, sino que negocian el acceso a estas a cambio de ofrendas, entre ellas, las vidas humanas. No solo se relacionan recíprocamente con los humanos, sino que también son desmesuradamente exigentes (“voraces”) en estas relaciones. No solo reaccionan puntualmente ante las acciones humanas,

también se pueden acostumbrar al amor de las personas y la comunidad, así como a la negligencia de sus cuidados. Tampoco interactúan únicamente a través de símbolos y prácticas, sino que también pueden llegar a entablar diversas formas de diálogo, especialmente, con el *Yatiri* y bajo condiciones específicas⁽¹⁴⁾.

Paradójicamente, si bien es posible describir todo un repertorio de la reciprocidad en la zona andina⁽²⁴⁾, las entidades territoriales también gozan de ciertas características que las sitúan más cercanas al polo de lo a-social: se presentan como instancias salvajes, no controlables y en el margen de lo social (*puruma*)⁽³⁾. Ahora bien, lo que escapa al control, lo salvaje, nos parece menos una característica de las entidades, que una propiedad emergente de la sujeción a la reciprocidad. Un resultado inevitable de la reciprocidad en tanto lógica no determinista ni mecánica. A ello contribuyen tanto la especificidad de los interlocutores, su historia relacional, las variaciones en el reconocimiento, la ambigüedad de las entidades territoriales, así como las vicisitudes de las acciones concretas de reciprocidad, que pueden ser bien o mal realizadas (según todas las variables mencionadas). Esta falta de control no es una deficiencia de la “técnica” a través de la cual se establecen estas relaciones, sino una característica del tipo de reciprocidad, que no necesariamente supone con-naturalidad ni equivalencia⁽¹⁷⁾. A su vez, nos permite ver cómo la condición de a-socialidad no coincide necesariamente con la de ausencia de reciprocidad.

La lógica del saber médico andino^(25,26) reposa en la construcción de estas relaciones de correspondencia recíproca entre humanos y entidades territoriales, compuesta por un amplio repertorio de prácticas que abarcan elementos tan diversos como el reconocimiento, la comensalidad, el diálogo o la afectividad, al interior de complejas tramas de reciprocidad. En la medida en que todas ellas contribuyen con su cuota de indeterminación, deviene totalmente impertinente la exigencia de eficacia y determinación propias de las evaluaciones naturalistas, las cuales se plantean según una cosmológica que reduce

y excluye la intencionalidad, la voluntad y la historicidad de la naturaleza. Llegados a este punto, es necesario esbozar brevemente los preceptos principales que sostiene el naturalismo, para luego avanzar en la descripción de la especificidad del fenómeno de la reciprocidad en el saber médico andino y contrastarlo con la lógica naturalista.

El naturalismo

Siguiendo a autores como Descola, Viveiros de Castro y De Martino, entendemos el naturalismo como el supuesto de la existencia de un ámbito de la realidad (la naturaleza) que está regido por leyes propias (las leyes naturales) y que operaría de manera separada, autónoma e independiente de los dominios en los cuales opera la intencionalidad⁽⁶⁾, la acción humana⁽⁷⁾, la *agency*⁽²⁷⁾, o la historicidad como esfera de las decisiones humanas⁽²⁸⁾. De esta forma, el naturalismo produce el destierro de la subjetividad, la intencionalidad, la voluntad y la historicidad del ámbito natural, con lo cual estas propiedades pasan a ser definidas como características propias del ámbito de la cultura o, en su defecto, de lo sobrenatural. La producción de un concepto de naturaleza regido por las leyes naturales y sin intervención humana, ha dado origen a otros dos dominios: el de lo social y el de lo sobrenatural. Mientras que el primero está ligado al mundo de los humanos y el lenguaje, el segundo aparece como un ámbito trascendente asociado simultáneamente al concepto positivista de naturaleza y al concepto cristiano tomista de gracia⁽²⁹⁾. Con ello se zanja lo que De Martino ha denominado “la paradoja de la naturaleza culturalmente condicionada”⁽²⁸⁾. Según Viveiros de Castro, en la lógica naturalista “solo pueden existir relaciones sociales, es decir, relaciones contractuales o instituidas entre sujetos, dentro de la sociedad humana”⁽⁶⁾.

Lo importante de destacar es que el naturalismo se ha convertido en una lógica excluyente que opera y ha operado históricamente como fuente de violencia simbólica⁽⁸⁾, en el que todo pensamiento o experiencia que no comparta esta noción de la naturaleza cae

en las redes de la descalificación, siendo tachada de cosmovisión errada e ilusoria. Ya Durkheim planteó en los siguientes términos esta violencia naturalista:

Una vez asumido este principio, todo lo que se desvíe de estas leyes debe necesariamente aparecer como fuera de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón: pues lo que en este sentido es natural es también racional, no haciendo estas relaciones necesarias sino expresar la manera en las que las cosas se encadenan lógicamente. Mas esta noción del determinismo universal es de origen reciente; incluso los más grandes pensadores de la antigüedad clásica no habían llegado a captarla plenamente. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que se asientan y que han demostrado por sus progresos.⁽³⁰⁾

Según Descola, el naturalismo se ha convertido en nuestro propio modo de identificación, permeando tanto nuestro sentido común como la práctica científica occidental. En este contexto, se ha transformado en una presuposición natural que estructura nuestra epistemología y, de manera más general, nuestra percepción de cualquier otro modo de identificación: “nos parecen representaciones interesantes desde el punto de vista intelectual, pero falsas, sólo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza”⁽⁷⁾.

Si bien actualmente existe una abundante literatura crítica sobre el naturalismo, generada por el denominado giro ontológico en la antropología^(6,7,30,31,32), bástenos con estos principios esenciales para entender el corazón de la propuesta, la cual ha sido utilizada ampliamente por las ciencias sociales y las ciencias biomédicas para caracterizar una serie de enfermedades y males en la zona andina. A continuación, describimos sintéticamente la concepción presente en las comunidades andinas sobre la relación de reciprocidad que establecen con las entidades territoriales para entender y atender las enfermedades

asociadas a los *malos parajes* y las *malas horas*. Esto nos permitirá dar cuenta de los obstáculos que presenta el naturalismo a la hora de abordar este complejo fenómeno.

La reciprocidad y el saber médico andino

Una vez que hemos entendido de manera genérica el concepto de reciprocidad que opera en los Andes, es necesario hacer algunas especificaciones y precisiones respecto de su operación en el saber médico andino.

En primer lugar, nuestra evidencia etnográfica nos permite advertir que las prácticas de atención son más cercanas a la reciprocidad que a la “adoración” de divinidades. De hecho, Fernández ha mostrado que lo central de los ritos “adoratorios” aymaras es la celebración de un “banquete”, al cual son invitados los “seres tutelares” a comer las ofrendas culinarias preparadas por el *Yatiri* en función de sus gustos específicos⁽²³⁾. A cambio, los *Achachilas* entregan el ánimo de la persona capturada, dan la “suerte” para el año, contribuyen para la bondad de las cosechas, ahuyentan el granizo, contradonan el agua, etc.

En segundo lugar, la reciprocidad constituye una lógica que no exige un control técnico. El hecho de que el saber médico andino opere a través de la reciprocidad permite comprender de manera más justa la complejidad del problema de su eficacia. Si esta última está sujeta a las relaciones de reciprocidad, la ineficacia atribuida por la lógica naturalista puede ser concebida como resultado de la falta de con-naturalidad y equivalencia y, por supuesto, del carácter de los interlocutores que han sido caracterizados como ambivalentes o ambiguos⁽³³⁾.

Por último, queremos subrayar la importancia del diálogo al interior del saber médico andino, lo cual ha sido precisado por muchos autores^(16,34,35). La reciprocidad no debe ser entendida solo como el intercambio de dones y contradones, sino que debe ser capaz de incluir el lugar que posee el diálogo entre las personas y las entidades territoriales^(10,16,34). Considerar esta facultad de las entidades territoriales permite entender por qué han sido descritas como ambivalentes

o ambiguas. Dado que la etimología de la palabra ambiguo significa “en discusión”⁽³³⁾, podríamos considerar que las entidades territoriales son ambiguas porque su carácter positivo o negativo no está definido de antemano por alguna identidad esencial, sino que está en relación con la reciprocidad ritual y la conversación (diálogo) con ellas. Así, su comportamiento se corresponde y modula según las relaciones concretas de reciprocidad que establecen con los humanos, estando abiertas a la voracidad o el capricho de cada una de las partes, así como también a las dinámicas de reconocimiento en el marco de la historia de las relaciones mutuas.

De hecho, una de las características definitorias de las *huacas*⁽³⁶⁾ era su capacidad de dialogar con los humanos. Hoy en día las entidades territoriales dialogan con los comuneros andinos de diversas formas: a través del diálogo íntimo de la persona con el lugar, durante la vigilia, en sueños, a través del diálogo público ritual en determinadas fiestas, o por medio de un *Yatiri* cuando pide por la salud o la suerte. Este último goza de un reconocimiento singular de parte de las entidades territoriales que fundamenta su eficacia. O, dicho de otra manera, solo una vez que el *Yatiri* es reconocido por ellos es capaz de conversarles, es decir, literalmente: versar-con, lo que supone “encontrarse en un lugar” y “ocuparse en algo”⁽³³⁾.

Teniendo en consideración estas tres especificaciones del fenómeno de la reciprocidad dentro del saber médico andino, podremos comprender la importancia que poseen los fenómenos del *mal paraje* y la *mala hora* dentro del conocimiento local, así como también las limitaciones que posee la lógica naturalista para comprender los males asociados a estos fenómenos.

El mal paraje y la mala hora: un conocimiento local no naturalista

Al preguntarle a muchos camañanos por qué padecen determinadas enfermedades como el susto^(37,38,39), la agarradura^(2,9,40) o la enfermedad del gentil^(9,41), frecuentemente nos

explicaban que estas se originaban luego de haber estado o pasado por un *mal paraje* en una *mala hora*. Como adelantamos, este tipo de males son los que trata el *Yatiri*, practicando un saber que contiene concepciones del espacio y del tiempo que desbordan la lógica naturalista. Comencemos por la primera: el *mal paraje*.

En Camiña existe una verdadera topología de los *malos parajes*, pues existe un conocimiento del espacio basado en la identificación de ciertos lugares reconocidos como peligrosos, caracterizados por su voracidad o “bravura”. Según señalamos, dichos parajes no deben ser entendidos como espacios desprovistos de intencionalidad. Se trata más bien de entidades territoriales siempre específicas con las cuales conviene establecer relaciones de reciprocidad⁽³⁶⁾. Parajes capaces de dar y recibir con niveles de exigencia, voracidad y generosidad variables, de una forma no mecánica, bajo el signo del reconocimiento o el capricho, ajustándose a la historia de relaciones establecidas y al momento presente. Parajes cuyo sentido de ecuanimidad no asegura que los resultados sean siempre los esperados, pero que igualmente se mantienen involucrados en el enjambre de la reciprocidad, incluso cuando intencionalmente muchos miembros de la comunidad rechacen el intercambio con ellos debido a sus cambios ideológicos, como los que ocurren hoy por la expansión del pentecostalismo^(42,43).

Teniendo en consideración estas precisiones, y a la luz de nuestro trabajo etnográfico, hemos podido distinguir tres sentidos asociados a la noción de *mal paraje*. En primer lugar, el *mal paraje* está referido a las entidades territoriales propias del imaginario andino. En Camiña, estos lugares bravos o fieros normalmente son vertientes habitadas por serenos; caídas de agua en las que se oyen tropas invisibles de músicos; *malkus* donde se aparece el demonio personificado como un ostentoso hombre sobre un caballo; espacios como la Laguna Roja donde las historias narran las desventuras de personas devoradas por el lugar; *chullperíos* o extensiones con vestigios de construcciones funerarias que

testimonian la existencia de una humanidad previa. *Mal paraje* también puede ser un camino poco transitado donde amenaza el infortunio, algunos lugares en los cerros donde se sabe que hay antiguos entierros, o accesos al interior de las montañas donde se puede acceder a las riquezas minerales.

Para pensar la especificidad de un conjunto de entidades tan aparentemente heterogéneo, creemos útil retomar los conceptos de *Taypi* y *Puruma* de la cultura Aymara⁽³⁾. Así, *Taypi* se refiere a aquella edad y espacio que tienen un valor central para la comunidad, pues constituye sus orígenes. *Puruma*, por su parte, se refiere a ciertos espacios y tiempos caracterizados por su condición liminal. En general, se trataría de un concepto ligado a la muerte como límite de la vida y a lo salvaje como límite de lo social, aunque de manera más específica ha sido asociado a la fiereza de los lugares tanto por Bouysson-Cassagne y Harris⁽³⁾ como por Martínez-Soto⁽⁴⁴⁾. Desde estas categorías es posible hacer el ejercicio de pensar por qué ciertos lugares son fieros o bravos de una forma no-naturalista: se trataría de entidades, espacios y tiempos que remiten a los orígenes comunitarios/territoriales; o bien que remiten a los límites de lo social, lo humano y lo vital. Notemos que ninguna de las dos condiciones implica estar fuera de las relaciones de reciprocidad⁽³⁾.

En segundo lugar, un *mal paraje* puede estar referido a la presencia de un espíritu maligno. En concreto, se trataría de un lugar donde habita o frecuenta el maligno (diablo) o alguno de sus espíritus cómplices. En este segundo sentido, el término *mal paraje* está referido al imaginario cristiano del diablo, representado como un macho cabrío sulfuroso y llamado popularmente “el cachudo”. Etnográficamente, hemos constatado que todos los lugares del territorio de los que se sabe que son frecuentados por el diablo, son malos parajes (por ejemplo: la “cuesta del diablo”, “la vertiente del gallo”, etc.).

Ahora bien, como es esperable, luego del proceso de colonización vivido por estas sociedades^(14,45), existe una superposición conceptual parcial entre ambos sentidos asociados al *mal paraje*: con frecuencia, la

presencia del diablo es reconocida en las entidades territoriales y, a su vez, la mayoría de las entidades territoriales han sido demonizadas. Así, los *malos parajes* coincidirían en este caso con lugares donde la colonización y la evangelización histórica han demonizado a las entidades territoriales locales, superponiendo a cada una de ellas la figura del diablo y estableciendo formaciones de compromiso entre ambas tradiciones^(2,45). La expresión *mal paraje* reflejaría así una polarización: por la demonización, las entidades territoriales pasaron de ser ambiguas en la reciprocidad, a convertirse en entidades exclusivamente negativas (fieras, bravas o malas)^(44,45). Aquí es importante subrayar que la noción de *mal paraje* señala también un desborde conceptual, pues si para las ideologías cristianas el diablo puede estar presente en cualquier lugar, los conceptos de *Taypi* y *Puruma* nos recuerdan la importancia del anclaje territorial específico para entender por qué ciertos lugares (y no cualquier otro) son *malos parajes*.

Para entender un último sentido atribuido al *mal paraje* debemos señalar que, si bien existe todo un saber sobre el territorio que permite identificar a ciertos lugares como fieros, bravos o ligados al maligno, también es cierto que no todo *mal paraje* es predecible o claramente identificable *a priori* bajo esta categorización. Es decir, también puede ser que un *mal paraje* se descubra como tal porque es el lugar donde ocurrió una *mala hora*. Esta evidente relación entre el *mal paraje* y la *mala hora* nos obliga a continuar con la descripción de este segundo concepto local.

Cuando Don VF pasó pastando con sus cabras nunca se imaginó que en su camino había *chullpas*. Solo por la noche, cuando no podía dormir, empezó a sospechar que había pasado por un gentilar. La visita a un *Yatiri* le permitió reconocer que así había sido, simplemente, por el desconocimiento de aquellos parajes. Ahora bien, no era la primera vez que VF pastaba por ese lugar y en otras ocasiones nada le había ocurrido. ¿Qué pasó en ese momento específico que tuvo un desenlace negativo para el camiónero? Había pasado por el lugar en una *mala hora*.

Este tipo de relatos son muy frecuentes cuando se indaga en los problemas de salud que trata el *Yatiri* y es necesario analizar el sentido local que posee. En paralelo a la descripción de los malos parajes, podemos decir que, en una primera acepción asociada a las *malas horas*, pueden ser entendidas como horas umbrales. Son horas o momentos que marcan el paso de un momento del día a otro, como el mediodía y el crepúsculo, denominado *oscurana* por los *camiñanos*.

C: ¿Y ese... quién habrá sido esa persona?

MC: *El demonio poh. Y en ese rato mala hora sería, pasando una hora mala salió ella solita y justo lo vio al cachúo.*

C: Yo he oído que hablan aquí de mala hora ¿qué es eso?

MC: *Es la hora donde anda el mal.*

C: ¿No es que sea una hora...?

MC: *Cualquier hora puede ser, puede ser a las 12, a las 7 cuando está oscureciendo, a esa hora es la hora siempre anda, a las 12 justa también, 12 del día. Siempre esa hora son fregados y ahí seguro que a las 12 de la noche... y ahí se le presentó. (MC, 62 años, aymara, católico, agricultor)*

En segundo lugar, otra dimensión de las *malas horas* es que son más susceptibles de ocurrir en ciertos días específicos. Martes y viernes son días especialmente propensos para que nuestras acciones caigan en *mala hora* pues, como comentó una informante, en estos días los espíritus malignos están más vivos, tienen más fuerza y pueden atacar.

En tercer lugar, la *mala hora* es también aquella en la cual “anda suelto el demonio”, donde “anda el mal” o donde se presentan los “espíritus malignos”. Es decir, la noción de *mala hora* también se nutre en uno de sus sentidos directamente del imaginario cristiano católico tradicional, para referirse a aquellos momentos en que el diablo, en sus distintas manifestaciones, o sus espíritus aliados se hacen presentes. En la multiplicidad de manifestaciones posibles se descubre un importante anclaje local, pues el demonio puede aparecer en forma de animales

deformes, con anomalías (como tener dos cabezas), gallos negros, lagartos, culebras, etc.

CJ: *Pero si te asustai en buena hora no te pasa nada poh, pero si ese rato está pasando mala hora, y te asustai, te agarra, te enfermai poh, te volví loco.*

C: ¿Mala hora es cuándo?

CJ: *No sabemos poh. Solo ese no más sabe si es mala hora o buena hora. Cuando está buena hora no pasa nada. Podís ver ese animal, lo pescai, lo matai, o si no lo dejai tranquilo como querai.*

C: ¿Pero si es mala hora?

CJ: *Ahí asustai... ahora si te ponís [a] matar a ese animalito, peor puh, si estai en mala hora más te complica... Y después, así te enfermai... ¡Chuta! estai enfermo poh y te da recaída, no comís bien. (CJ, 90 años, Yatiri, aymara, católico, agricultor).*

Un último sentido que encontramos para este término está asociado a la mala práctica de las “costumbres” (rituales) con las cuales se establecen relaciones de reciprocidad con las entidades territoriales. Por ejemplo, si las costumbres no se hacen con respeto, si se modifica el orden de las acciones rituales, si al nombrar a los *mallkus* que pueblan el territorio se olvida a alguno importante, se puede gatillar el enfado de alguna de las entidades territoriales o de los ídolos del panteón católico. En este caso, se entiende que este error ocurrió en *mala hora*.

Vistos los múltiples sentidos de la *mala hora*, ahora podemos situar mejor un último significado para la expresión *mal paraje*. Así, un *mal paraje* puede ser cualquier lugar en que ocurre la *mala hora*: el lugar de encuentro con el demonio, el sitio donde se falló en las prácticas de reciprocidad con las entidades territoriales, el paraje donde se estaba llorando al momento de la *oscurana*, o el lugar específico donde un *chullpa* ingresó en el cuerpo. Todos estos son *malos parajes*.

Sin perjuicio de que todos los sentidos de las nociones de *mal paraje* y *mala hora* tienen igual valor local, nos parece que el último sentido definido es especialmente

“bueno para pensar” su especificidad no naturalista. Pues cuando el *mal paraje* no se puede situar *a priori* en virtud de un conocimiento topológico, sino que solo se descubre retroactivamente en relación con *la mala hora*, no se está dando cuenta solo de la interrelacionalidad de las dos nociones dentro del saber médico andino, sino de la interrelacionalidad propia de los comuneros y las entidades territoriales. Ambas nociones permiten comprender y operar sobre el conjunto de situaciones en las que las entidades territoriales ejercen su agencia de manera no ajustada a los objetivos y pretensiones humanas. Su uso concreto se da en el marco de las relaciones entre seres que se reconocen, dialogan, comparten una historicidad relacional y gozan de una voracidad, y cuya confluencia permite su producción mutua a través de las prácticas de la reciprocidad. Por esto, en el saber que organiza esas prácticas, las nociones de *mala hora* y *mal paraje* nos parecen claves, pues develan dicha relacionalidad, siempre y cuando se interrogue críticamente la violencia presente cada vez que se reproducen los supuestos naturalistas.

CONSIDERACIONES FINALES: LOS OBSTÁCULOS DEL NATURALISMO

A partir del análisis desarrollado en nuestro artículo podemos señalar que los principales obstáculos naturalistas en el estudio del saber médico andino se manifiestan en el tratamiento que reciben las entidades territoriales, el tipo de relaciones que se establecen entre ellas y los seres humanos (reciprocidad), y las concepciones de espacio/tiempo presentes para diagnosticar una enfermedad: el *mal paraje* y la *mala hora*.

En general, la racionalidad del saber que encarna el *Yatiri* ha devenido objeto de la violencia naturalista porque no comparte sus supuestos elementales. Esta violencia ha sido una constante histórica en las consideraciones sobre el saber médico andino. Recordemos que una parte importante de la estrategia de la extirpación de idolatrías

coloniales consistió en la imposición de la dicotomía natural/sobrenatural sobre la tradición andina donde, por ejemplo, las *huacas* fueron consideradas como objetos inanimados y/o endemoniados⁽¹⁴⁾. Y también que la avidez y voracidad de las *huacas* se observó históricamente a través del movimiento del *Taki Onqoy*, donde se realizó la apropiación de los cuerpos de los fieles, ante la desesperación en la que cayeron las *huacas* por el hecho de ser excluidas de la reciprocidad del intercambio con los humanos. El hambre, la sed y la voracidad se expresaron, entonces, a través de los bailes frenéticos de los fieles, poseídos por el ansia de sus *huacas*^(46,47).

Estos ejemplos muestran la producción violenta de un consenso hegemónico que hoy devino sentido común para el saber biomédico y parte de las ciencias sociales^(48,49), según el cual las entidades territoriales andinas son simples creencias, resultado de la ignorancia, la ingenuidad o el engaño. Desde este punto de vista, la idea de hablar con los cerros, alimentarlos o darles de beber es una nueva forma de idolatría o culto ilusorio, pero difícilmente un saber válido. Así, el naturalismo se ha constituido en una de las principales herramientas ideológicas que ha contribuido simultáneamente a calificar estos saberes como carentes de validez, y a negar la eficacia curativa de las prácticas rituales asociadas.

Bajo esta lógica las nociones de *mal paraje* y *mala hora*, absolutamente centrales en la explicación local de la enfermedad, han sido extirpadas de la investigación y de la valoración social en general, pues suponen concepciones del espacio y del tiempo íntimamente ligadas a la compleja trama de reciprocidad que establecen las comunidades con las entidades territoriales que pueblan los Andes. Es por esto que, en la mayoría de las investigaciones sobre la etiología de los problemas que trata el *Yatiri*, las explicaciones son atribuidas a la “debilidad del ánimo”^(50,51), cuestión perfectamente traducible a la lógica naturalista como una predisposición a la enfermedad. Lejos de dicha lógica, y de manera mucho menos simple de lo que se suele suponer, la explicación que moviliza a las figuras del *mal paraje* y la

mala hora emerge como una interpretación eminentemente relacional, en la que la espacialidad y la temporalidad existen y actúan en relación (reciprocidad) con los humanos, de manera compleja y situada. Una complejidad que los camañanos conocen muy bien y que nosotros recién estamos comenzando a comprender, entre otras cosas, porque desconocemos aún la profundidad histórica que ha configurado este fenómeno en Camiña y sus vínculos con otros fenómenos asociados en los Andes cercanos.

No obstante, por lo pronto podemos sostener que si las concepciones naturalistas se construyen desde la asunción de una asocialidad para el dominio de lo natural, difícilmente servirán para comprender el tipo

de relación que los andinos establecen con las entidades territoriales, la reciprocidad, o las figuras del *mal paraje* o la *mala hora*, al momento de construir el diagnóstico y tratamiento de muchas de sus enfermedades. Este artículo ha intentado poner de manifiesto esta situación, mostrando los obstáculos de la violencia naturalista que suele encarnar el saber biomédico y las ciencias sociales frente a la complejidad de las concepciones presentes en el pluralismo médico aymara andino, buscando así abrir una nueva vía interpretativa al respecto. Consideramos que solo cuando se reconozca esta violencia simbólica y epistémica será posible articular un discurso de oposición, de crítica y eventualmente de transformación⁽⁵²⁾.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo surge principalmente de la tesis doctoral “La Mala Hora. Articulaciones en el pluralismo médico de agricultores precordilleranos aymaras chilenos” defendida en la Universitat Rovira i Virgili por el autor principal, y ha sido financiado por el sistema de Becas de Doctorado en el Extranjero, Becas Chile de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), Chile, conferidas a Carlos Piñones Rivera (N°72100387) en 2009 y a Wilson Muñoz Henríquez (N°72150364), en 2014.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Layme F. Diccionario bilingüe aymara-castellano. La Paz: Edición Consejo Educativo Aymara; 2004.
2. Piñones Rivera C, Mansilla Agüero M, Muñoz Henríquez W. “La agarradura me la atiende en la iglesia”: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara pentecostal. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*. 2016;48(4):645-655.
3. Bouysse-Cassagne T, Harris O. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: Bouysse-Cassagne T, Cereceda V, Harris O, Platt T, editores. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol; 1987. p. 11-57.
4. Descola P. Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu; 2012.
5. Rosset C. *La Antinaturalidad*. Madrid: Taurus; 1974.
6. Viveiros de Castro E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Surrallés A, García P, editores. *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA; 1996. p. 37-79.
7. Descola P, Ingold T, Pálsson G, Mastrangelo S. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores; 2001.
8. Bourdieu P. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores; 2007.
9. Piñones Rivera C. *La mala hora: articulaciones en el pluralismo médico de agricultores precordilleranos aymaras chilenos*. [Tesis de doctorado]. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, Departament d’Antropologia, Filosofia i Treball Social; 2015.

10. Mauss M. Sociología y antropología. Madrid: Tecnos; 1971.
11. Mitchell WP. Some are more equal than others : redistribution in the Andes. *Research in Economic Anthropology*. 1991;13:191-219.
12. Orlove BS. Inequality among peasants: the forms and uses of reciprocal exchange in Andean Peru. In: Halperin R, Dow J, editors. *Peasant Livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology*. New York: St. Martin's Press; 1977. p. 201-26.
13. Weiner AB. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press; 1992.
14. Griffiths N. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; 1998.
15. Descola P. Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social. En: Descola P, Pálsson G, coordinadores. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores; 2001.
16. Van den Berg H. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymaras cristianos*. Amsterdam: CLAS; 1989.
17. Estermann J. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2a ed. La Paz: ISEAT; 2006.
18. Bird-David N. "Animism" revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*. 1999;40(Supl 1):S67-S91
19. Descola P. *Diversité des natures, diversité des cultures*. Paris: Bayard; 2010.
20. Ingold T. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*. 2006;71(1):9-20.
21. Sillar B. The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*. 2009;19(3):369-379.
22. Castro EV. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores; 2010.
23. Fernández Juárez G. *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*. [Tesis de doctorado]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América II; 2002.
24. Arnold D. *Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales: pugnadas de exégesis sobre la economía religiosa según las experiencias del género*. En: Bugallo L, Vilca M, editores. *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy; 2016. p. 30-71.
25. De la Cadena M. *Earth beings: ecologies of practice across; Andean worlds*. London: Duke University Press; 2015.
26. De la Cadena M. *Matrimonio y etnicidad en las comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco)*. En: Arnold D, compiladora. *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE, ILCA; 1997. p. 123-149.
27. Gell A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press; 1998.
28. De Martino E. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Los libros de la Araucaria; 2004.
29. Saler B. *Supernatural as a Western category*. *Ethos*. 1977;5:31-53.
30. Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa; el sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal; 1982.
31. Slife BD, Starks S, Primosch M. Questioning the presumption of naturalism in the social sciences: a case study. *Pastoral Psychology*. 2014;63(3):339-353.
32. Strathern M. Naturalism and the invention of identity. *Social Analysis*. 2017;61(2):15-30.
33. Corominas J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 2a ed. Madrid: Gredos; 1967.
34. Yampara S, Choque R, Tórrez M. "Aymar ayllunakasan qamawipa"; los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino. La Paz: Ediciones Qamañpacha; 2001.
35. Yampara S, Tórrez M, Morales S. *Uraq-pacha utan utjawi-qamawi: cosmovisión territorial, ecología y medio ambiente*. La Paz: Ediciones Qamañpacha; 2005.
36. Astvaldsson A. El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los andes. *Hueso Húmero*. 2004;44:89-112.
37. Fernández Juárez G. *Ajayu, Animu, Kuraji; la enfermedad del "susto" en el altiplano de Bolivia*. En: Fernández Juárez G, coordinador. *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya Yala; 2004.

38. Crandon-Malamud L. Why Susto. *Ethnology*. 1983;22(2):153-167.
39. Weller SC, Baer RD, de Alba Garcia JG, Glazer M, Trotter R, Pachter L, Klein RE. Regional variation in Latino descriptions of susto. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 2002;26(4):449-472.
40. Luis-Blanc F, Urrunaga R. Conception aymara des maladies et de leurs causes. *Journal de la Société des Américanistes*. 1988;74:71-85.
41. Gavilán V, Madariaga C, Morales N, Parra M, Arratia A, Andrade R, Viguera P. Suma k'umaraqolliri, yatiri, waytiri, uñ'iri-walichiri; buena salud: médicos y sanadores; conocimiento y prácticas en salud: patrimonio cultural de los pueblos originarios tarapaqueños. Iquique: Oñate Impresores; 2009.
42. Mansilla MA, Muñoz W. ¿Evangélicos o aymaras?: dinámicas de las representaciones culturales de los evangélicos aymaras (Chile). *Estudios Atacameños*. 2017;(54):239-258.
43. Guerrero Jiménez B, editor. De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina. Iquique: Ediciones Campvs; 2005.
44. Martínez Soto-Aguilar G. Saxra (diablo), Pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a. *Estudios Atacameños*. 2001;(21): 133-151.
45. Taussig MT. The devil and commodity fetishism in South America. Chicago: The University of North Carolina Press; 2010.
46. Hernández M, Lemlij M, Millones L, Pendola A, Rostworowski M. Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 1985;14(3-4):65-79.
47. Millones L. Mesianismo en América hispana: el taki onqoy. *Memoria Americana*. 2007;(15):7-39.
48. Canessa A. El indio desde adentro, el indio desde afuera: ciudadanía, raza y sexo en una comunidad boliviana. *La Manzana de la Discordia*. 2007;2(2):7-23.
49. Canessa A. Intimate indigeneities; race, sex, and history in the small spaces of Andean life. London: Duke University Press; 2012.
50. Gavilán V, Viguera P, Parra M, Madariaga C, Morales N, Arratia A, Andrade R. La sociedad y la cultura andina contemporánea: estudio de los saberes para la salud y la enfermedad en los pueblos originarios del norte de Chile. *Revista de Indias*. 2011;LXXI(252):571-600.
51. Ramírez Hita S. Donde el viento llega cansado; sistemas y prácticas de salud en la ciudad de Potosí. La Paz: Cooperazione Italiana; 2005.
52. Foucault M. La arqueología del saber. México DF: Siglo XXI Editores; 1979.

FORMA DE CITAR

Piñones Rivera C, Muñoz Henríquez W, Mansilla MA. El *mal paraje* y la *mala hora*: notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino. *Salud Colectiva*. 2018;14(2):211-224. doi: 10.18294/sc.2018.1490.

Recibido: 30 de junio de 2017 | Versión final: 12 de enero de 2018 | Aprobado: 20 de febrero de 2018



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional. Reconocimiento — Permite copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra. A cambio, se debe reconocer y citar al autor original. No Comercial — Esta obra no puede ser utilizada con finalidades comerciales, a menos que se obtenga el permiso.

<http://dx.doi.org/10.18294/sc.2018.1490>