

Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana

Juan Diego Demera*

RESUMEN

Este texto analiza las relaciones establecidas entre etnicidad y cambio religioso a través de la historia del protestantismo en el resguardo indígena colombiano de Guambía. Explora la incidencia de las búsquedas religiosas, políticas y culturales en la redefinición de las pertenencias étnicas y la importancia de la manipulación de doctrinas e ideales misionales por los creyentes y dirigentes indígenas.

Palabras Clave: Etnicidad, identidad, protestantismo, cambio cultural

ABSTRACT

This essay aims to identify some of the major conflicts of interest derived from the religious diversification of an indigenous community in the Colombian Andes, based on a case study in historical anthropology. A diachronic approach to the process allows to build the continuities and ruptures of the first U.S. religious missions that addressed the Latin American ethnic universe in the first half of the twentieth century, recent Protestant pluralism, the impact of Pentecostalism, and the emergence of relatively independent churches. The relationship between these institutions, practices, and beliefs is a critical element to understand the construction of local identity and ethnicity, and their implementation and development, in the midst of regional ethnic societies.

Key Words: Ethnicity, Identity, Protestantism, Cultural Change

* Antropólogo. Candidato a Doctor en Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Artículo propuesto el 14/03/08, versión final recibida el 16/10/08.

PRESENTACIÓN

En medio de las agitadas vías tomadas por los grupos étnicos latinoamericanos, dejar de comprenderlos en términos de sus dinámicas y profundas alteraciones, adaptaciones y cambios significa renunciar a la comprensión de su contemporaneidad, así como a las nuevas y complejas formas de organizar la tradición y plantear el futuro. Uno de estos cambios se relaciona con las adopciones culturales que transforman la religiosidad y la participación étnica, cada uno de sus complejos caminos y sentidos.

El eje del análisis, el protestantismo y las ideas de corte u origen protestante, se vinculan a un espacio geográfico reducido pero enmarañado culturalmente, un resguardo¹ indígena guambiano en el suroccidente colombiano. Como veremos, la etnicidad, esa histórica y creativa formación de grupos diferenciados social, cultural y políticamente, en medio de la modernidad y en zonas y situaciones de frontera y contacto (Cardoso 1992), es relativizada, manipulada y puesta en discusión al enfrentarse al cambio religioso y la presencia protestante.

En este sentido, la etnicidad, la construcción de la diferencia dentro de un Estado-nación a partir de la pertenencia a un pasado común y de su reivindicación (Poutignat 1995), es un proceso histórico y dinámico que vincula tanto los procesos políticos más instrumentales de su defensa como aquellos sociales, culturales y simbólicos que cimientan y mantienen buena parte de la colectividad y de la diferencia (Barth 1976). Esto hace importante la consideración de Giddens (1984, citado en Baud 1992), en torno a la necesidad de mirar la etnicidad más allá de los ahora clásicos análisis sobre sus manifestaciones políticas más colectivas, y tomar en consideración tanto las estructuras de diferenciación étnica políticamente construidas, como la vivencia subjetiva y la dinámica social y cultural de la etnicidad. Como añade Baud, cabe preguntarse incluso “cómo se relacionan la etnicidad y la movilización étnica con otras formas de acción colectiva, como la basada en clases, comunidades o género” y por supuesto, la religiosidad.

Este papel activo, dinámico y múltiple de las referencias étnicas responde a diferentes intereses, propuestas e ideales, pero sin duda la religiosidad invade

¹ El resguardo indígena es una entidad territorial en Colombia, derivada del sistema administrativo colonial. Vinculado a un territorio históricamente ocupado por una minoría indígena, el resguardo es administrado de manera relativamente autónoma por las autoridades indígenas a través del cabildo. Este último es una figura política y administrativa encargada del control del resguardo y de la población que lo ocupa.

constantemente estas prácticas y búsquedas, aportando, suprimiendo y transformando sentidos. Esta enorme presencia, expuesta en el concepto de religiosidad, permite ver la actuación de los individuos lejos de las cerradas instituciones religiosas, coherentes en sí mismas, y verla incrustada en múltiples campos de la actividad social y cultural, creando y superponiendo constantemente prácticas religiosas y seculares (Mardones 1997), a las cuales no escapa la etnicidad.

Para este texto, desarrollaré de manera panorámica las principales búsquedas y las contiendas más importantes que ha generado tanto la irrupción del primer grupo protestante que arriba a esta comunidad étnica andina, profundamente ligada al catolicismo, como la posterior ampliación, en la década de 1990, del abanico de religiosidades y con ellas, la multiplicidad de propuestas, recursos y estrategias para tejer la religiosidad de los guambianos en medio del espíritu misionero, de sus luchas de recuperación sociocultural y de los embates de la modernidad.

UNA COMUNIDAD ANDINA EN MEDIO DE GRANDES CAMBIOS

El resguardo indígena de Guambía, en el noroccidente del departamento del Cauca, Colombia (ver Mapa 1), tiene una población aproximada de 12.000 guambianos. Ellos, tras un largo proceso de dominación que incluyó, entre otros, el pago del terraje² y la ocupación de terrenos ancestrales por la población “blanca” de la católica y conservadora capital caucana, forjaron importantes procesos de recomposición y movilización social, a través de la recuperación del territorio, la autoridad y la cultura, a partir de 1980. De esta manera, la minoría étnica guambiana surgió con fuerza en el panorama político colombiano, a través de las numerosas movilizaciones de recuperación de tierras locales, la creación de diferentes movimientos políticos y culturales indígenas de incidencia regional y nacional, así como a través de la elección del primer senador indígena en el país, el guambiano Lorenzo Muelas, entre otros procesos.

El territorio guambiano está ubicado en la cordillera central de los andes colombianos, en medio de altas montañas, de extensos páramos y pequeños

² Actividad económica mediante la cual los terratenientes permitían de manera temporal la ocupación y/o explotación de pequeños terrenos a familias guambianas a cambio de trabajo gratuito en las haciendas. Estas últimas habían sido expropiadas al Resguardo Indígena de Guambía, a través de diversos procesos.



altiplanos. El resguardo indígena de Guambía es el núcleo central y mayoritario de congregación de la población guambiana. Alrededor, se encuentran otros numerosos resguardos indígenas, constituyendo un conjunto regional de amplia trayectoria étnica y política. En medio de una región con predominio indígena, donde el poder estaba asociado a las elites conservadoras no indígenas, la emergencia tanto del movimiento indígena como de las prácticas protestantes ejerció una reacomodación permanente de las prácticas de poder y de participación política consolidadas previamente.

Generalmente a las márgenes de la nación y de la plena ciudadanía, los numerosos proyectos sociales y económicos de la primera ola misionera protestante también motivaron los intereses de una nueva generación de líderes, socializados en las redes de educación y formación protestante. Esta situación, que en la década de 1990 se transformó tras la aparición de políticas multiculturales en Colombia, fue fruto también de más de una década de movimiento social indígena. Así, los líderes guambianos de hoy están fuertemente vinculados a las redes institucionales estatales y a fuertes autoridades indígenas que controlan relativamente el territorio y las ofertas políticas, sociales y culturales del resguardo. Como veremos, estas nuevas disposiciones transformaron tanto las relaciones con el Estado como la composición de las iglesias protestantes y los intereses religiosos de los convertidos guambianos.

Económicamente, los guambianos son pequeños agricultores ligados a los mercados locales si bien recientemente han sido eslabón de la larga cadena del tráfico de drogas a través del cultivo de la amapola, base primaria de la fabricación de la heroína, entre sus cultivos familiares. En términos culturales, la comunidad guambiana se muestra hoy como un complejo y dinámico universo que involucra elementos del ritual católico colonial con costumbres y pensamientos tradicionales. En un país de mayoría católica, el rol del catolicismo ha sido parte central del panorama político, social y cultural en la construcción de la nación, y también ha sido determinante en la definición de los caminos simbólicos y sociales de las nuevas colectividades contemporáneas.

De manera general, la cultura católica aún es mayoritaria y se inscribe en un calendario festivo y social particular. De esta manera, los ritos de paso se controlan por medio de la ritualidad católica, pues los bautizos, las primeras comuniones, los matrimonios y entierros implican la participación del ceremonial católico, si bien al mismo tiempo convocan a los músicos guambianos, recrean





los lazos de socialización propios y recurren a vestidos y sombreros tradicionales. De manera similar, la medicina tradicional, y los tiempos y espacios de la fiesta, no se pueden pensar sin recurrentes referencias al catolicismo; en ellos participan las estampillas, los afiches y el agua bendita católica como medios de acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas de los meses de diciembre y enero.

Esta intensa relación entre prácticas culturales guambianas y ritual católico es, en la mayoría de los casos, relación pragmática que acude a uno y otro acto o los condensa, sin ver en esa relación mayores inconvenientes. Pese a esto, las relaciones entre el catolicismo y las comunidades indígenas no fueron de igualdad y valoración. Las actuaciones de curas párrocos y oligarquías católicas locales, reforzaron constantemente las relaciones de explotación y transformación indígena a través de las fiestas patronales, los pagos religiosos y otras prácticas de larga data en la experiencia colonial, poscolonial y contemporánea.

Estas diversas prácticas configuraron de históricamente las intensas relaciones entre catolicismo y cultura indígena, y, al mismo tiempo, fueron eje para establecer nuevas prácticas sociales, políticas y religiosas, entre ellas las misiones contemporáneas, católicas y protestantes. Estas misiones redefinieron y continúan reelaborando el campo de las relaciones entre religión y sociedad en el resguardo indígena de Guambía, una comunidad étnica andina que, tras largos y pronunciados contactos con la cultura y sociedades cristianas, se ha redefinido a sí misma a través de variadas y muy diferentes vías.

EL DERECHO MAYOR: LA INCIDENCIA DEL PROTESTANTISMO Y EL COMPONENTE ÉTNICO

Los inicios del siglo XX trajeron consigo una renovada práctica que vinculó a las sociedades indígenas con las sociedades nacionales y mundiales e implicó nuevas configuraciones sociales y culturales. El espíritu misionero y su práctica local, católica y protestante transformaron las relaciones de poder al interior de las comunidades indígenas, así como la transformación de prácticas, cosmogonías y tradiciones.

Una evangelización más certera y la prestación de servicios de bienestar occidentales se perfilaron como los intereses más inmediatos; sin embargo, de

esta práctica misionera se desprendieron múltiples actuaciones en torno al conocimiento y la educación, la adquisición del texto escrito y la escritura, las formas de producción agrícola, los sistemas de salud y enfermedad, la radio, los viajes, la lengua y por supuesto, la cotidianidad guambiana.

Sin embargo, no fue sólo el espíritu misionero el que generó espacios de reproducción entre los indígenas, pues estos últimos volcaron constantemente sus intereses a las prácticas y prédicas de los grupos protestantes. Jóvenes y mayores, frecuentemente con crisis socioeconómicas generadas dentro y, en especial, fuera del resguardo, encontraron en el protestantismo una vía de alivio. Además, una actitud crítica y rebelde frente al tradicionalismo político ligado a las esferas parroquiales, a la escasa valoración de las comunidades indígenas, y a los excesos y tradiciones del ritualismo católico sincrético guambiano permitieron tanto la emergencia de nuevas formas de participación social, ajenas por completo a las tradiciones católicas sincréticas, como la dislocación del universo político y cultural del catolicismo, visto frecuentemente como el único y más cercano sistema de representación. De igual manera, el acceso a nuevos espacios de reproducción social y cultural, y por último, un renovado misticismo en torno a la conversión y los “auxilios divinos”, generan aún hoy la búsqueda guambiana de estas nuevas colectividades de carácter religioso.

Dentro de los primeros intentos de penetración, llama la atención la fuerte resistencia y la impenetrabilidad de otras formas de religiosidad no católica a la comunidad guambiana. Uno de los episodios más significativos y prolongados de esta historia tiene que ver con la violencia antiprotestante de mediados del siglo XX, muy poco tiempo después de la aparición de estos grupos. A pesar que en Colombia era generalizada la violencia antiprotestante ligada a las persecuciones políticas bipartidistas (Demera y Rodríguez 2002), en este resguardo guambiano llegó como la manifestación del choque con una comunidad hasta entonces relativamente homogénea religiosamente. Además, los fuertes vínculos establecidos entre la cultura y el ritualismo católico, la autoridad, la sociedad y la cultura guambiana, hicieron que estos enfrentamientos religiosos tuvieran como centro de discusión la pertenencia étnica, hasta entonces fuertemente influenciada por la participación política y social católica (Demera 2005).

Para ese momento, la Alianza Cristiana y Misionera se presentaba como la forma más rápida de encontrar problemas de ajuste social y cultural dentro del resguardo, ya fuera por las frecuentes satanizaciones de los católicos y seguido-

res de los designios parroquiales hacia este grupo como por la firme persuasión del converso de dar un paso al lado en buena parte de las actividades, formas de socialización y pensamiento guambiano.

El panorama no era nada sencillo, los choques, las distancias y las resistencias eran permanentes, en especial para la década de 1980, cuando por un lado los grupos protestantes iban en aumento, y por el otro, se gestaban importantes procesos de recuperación étnica que surgieron a través de la planeación y participación en jornadas de recuperación territorial contra los terratenientes caucanos. La comunidad guambiana y los grupos evangélicos vivieron complejas tensiones alrededor de la participación, la inclusión o la exclusión de los protestantes en las recuperaciones de tierras y en la lucha contra los terratenientes.

Tal como afirma Rappaport (1984), los protestantes resolvieron la tensión restringiendo el consejo de sus pastores al campo estrictamente religioso y se hicieron parte del movimiento étnico que recuperó el territorio guambiano de manos ajenas. Además, a partir de 1980, el surgimiento de los movimientos indígenas de recuperación territorial, identitaria y étnica, el renacimiento de la autoridad política propia y la aparición de una nueva generación de líderes relativamente “descatolizados”, permitieron la adopción de nuevas posiciones más críticas y abrieron espacios para el diálogo y la búsqueda de lazos de unión y participación entre los protestantes y las mayorías del resguardo, a través de otros referentes, no religiosos: la autoridad tradicional, el territorio y el derecho ancestral.

En torno a la recuperación de estos tres elementos, centralizados en el manifiesto guambiano y en el ideal de un “derecho mayor,” propiamente étnico, los aliancistas restringieron los consejos y doctrinas protestantes al campo de lo religioso, y al mismo tiempo, la autoridad y la comunidad guambiana tomó posiciones más representativas e incluyentes que convocaron a la unidad. El sometimiento de las iglesias al cabildo indígena imposibilitó el desarrollo del etnocidio (Gros 2002) y significó la primera unión. Esta unión, que se mantiene hasta el presente, tiene como base la inclusión política de los protestantes como uno de los actores más importantes dentro de la participación y la articulación étnica.

Esta inclusión de los protestantes a las articulaciones étnicas más urgentes fue producto tanto de la rebeldía de los fieles protestantes para confirmar los designios misionales como de los choques y disputas entre estos creyentes y los miembros de la comunidad étnica en torno a las bases sobre las cuáles era

posible edificar la identidad y los nexos comunes; y en estos procesos, la religiosidad jugó un papel fundamental en la definición de panoramas, pertenencias y horizontes.

Sin duda, los sistemas de fiesta, las sociedades de castas y las autoridades indígenas de América Latina, estaban profundamente vinculados a la reproducción del vínculo católico colonial, e indudablemente atados a la constitución de las características que definían la pertenencia y la movilización de los grupos étnicos de la región. Al mismo tiempo, después de la introducción de la economía de mercado y de la vinculación de estos poderes locales a otras redes de poder, la crítica ejercida al modelo social “tradicional”, construido en buena parte sobre el catolicismo, derivó fácilmente en una nueva alternativa religiosa, social y política.

Interesa también examinar las diversas estrategias de reproducción étnica y de resolución de las tensiones ejercidas. Gros (2001) analiza este aspecto particular en el caso mexicano. Tal como revela su análisis, para los totonacos de la región de Puebla, el protestantismo significó la posibilidad de una mayor distancia frente al mundo blanco local y las instituciones político religiosas del catolicismo popular indígena, conduciendo a cierta recomposición política del grupo a partir de los elementos modernizadores y contestatarios aportados por los nuevos creyentes étnicos.

En contraste, los chamulas de la región de Chiapas se vieron comprometidos en una intensa lucha por el poder local así como por el control económico que ejercían los caciques católicos indígenas locales, frecuentemente con base en el desarrollo del calendario festivo católico tradicional (Bastian 2005). En este caso, la vieja alianza entre los chamulas católicos y las instancias de poder local y nacional, derivaron en la expulsión de la parcialidad evangélica chamula del territorio indígena (Garma 1987). En todos estos casos, la construcción de la pertenencia étnica ha sido profundamente cuestionada mediante una lucha interna de poder vinculada a nuevos proyectos religiosos. No obstante, la imposición del poder católico chamula, ligado históricamente a instancias políticas como el PRI, permitió quebrar unilateralmente toda posibilidad de unidad y motivó, no sin resistencias y cuestionamientos, la exclusión de la disidencia religiosa del proyecto étnico.

En el caso guambiano, sólo treinta años después de los primeros encuentros violentos entre católicos y protestantes, y de la división profunda de la comuni-

dad étnica, la aparición de un movimiento social con profundas raíces étnicas, contestatario y ciertamente antirreligioso, permitió la renovación de la unidad étnica sobre bases muy diferentes a las católicas o protestantes.

LOS NUEVOS DESTINOS PARA EL TRABAJO Y LAS NUEVAS RUTAS DEL ESPÍRITU

A pesar de las múltiples coincidencias entre las autoridades políticas guambianas y los líderes evangélicos sobre los ideales políticos de la recuperación de tierras de 1980, las tensiones culturales entre uno y otro sector siguieron cauces incontenibles después de la década de 1980, debido en gran parte a la introducción de nuevos grupos, prácticas e ideas religiosas que mediaron permanentemente en la definición cultural de las adscripciones y articulaciones étnicas.

Los miembros de la Alianza Cristiana y Misionera, mucho más libres de las presiones que sobre los creyentes protestantes ejercían la presencia permanente de misioneros colombianos o extranjeros, y conscientes de las particulares búsquedas emprendidas por los líderes étnicos y protestantes en torno a la participación étnica, hicieron que el curso del protestantismo en este resguardo tomara rumbos distintos. De hecho, la participación política continuó siendo una constante, combinando profundamente las articulaciones políticas locales con las ideas políticas generalmente contenedoras del protestantismo.

Sin embargo, a pesar que muchos de los líderes protestantes fueron formados en los institutos bíblicos, otro grueso grupo de evangelistas se formaron dentro del resguardo, a su propio modo y razón. Estos dirigentes mediaron permanentemente entre las grandes e infranqueables diferencias de la práctica cultural guambiana y la concepción moral y vital protestante. Además, el trascendental papel de los herederos de la tradición protestante, es decir, las nuevas generaciones nacidas dentro del protestantismo, sirvieron para menguar los consejos y las prohibiciones culturales protestantes.

La figura del “simpatizante”, es decir, todos aquellos que habían crecido dentro de una educación y socialización protestante pero no ejercían la complejidad moral y vital exigida por sus iglesias, empezaron a ser más numerosos y fueron tejiendo tímidas formas de ver positivamente la cultura guambiana en relación con sus ideales protestantes, a través de su escasa ortodoxia. Sin embargo, no todos

pensaron de la misma manera, y del interior mismo de esas generaciones nacidas en la Alianza Cristiana y Misionera, surgieron los nuevos conversos que guiaron la adopción de un gran número de nuevas iglesias y movimientos religiosos en general más restrictivos y sectarios frente a la cultura guambiana.

Estos grupos, algunos herederos del protestantismo histórico pero volcados a la misión de estilo norteamericano, otros pentecostales unitarios o trinitarios, y unos pocos movimientos misioneros latinoamericanos o colombianos, abanderaron el espíritu de una nueva época de evangelización posterior al reconocimiento de la diversidad religiosa en Colombia y al mismo tiempo expresaron las nuevas búsquedas de religiosidad guambiana.

La adquisición de estos nuevos referentes de religiosidad estuvo por lo general ligada a los procesos de migración rural-rural de los guambianos, parte de un gran espíritu de recuperación territorial y étnico (Demera 2005). No obstante, también hizo parte de una nueva sed de conversión y renovación de la subjetividad de muchos de los antiguos miembros de la Alianza Cristiana y Misionera, deseosos de restablecer su espíritu de entrega, conquista, cambio y exploración simbólica y política.

Cada una de ellas con profundas diferencias y exploraciones, estas iglesias comprendían desde las preocupaciones más pragmáticas del pentecostalismo latinoamericano hasta las férreas condiciones de los Testigos de Jehová. No obstante, su primera y más sentida orientación era la de declararse restauradores de una fe, una sociedad y una cultura “profundamente pagana” y que, a su vista, aunque conocedora de los principios cristianos, era infiel a sus designios.

Las nuevas iglesias protestantes trinitarias, cercanas a la propuesta netamente religiosa de la antigua misión, crecieron a partir de antiguos protestantes aliancistas, quienes vieron en el carisma de nuevos pastores, generalmente mestizos, la oportunidad de renovar los vínculos de poder dentro del universo protestante local. Las enormes posibilidades de fusión, de disolución y de creación de comunidades religiosas derivadas de una misma orientación protestante, permitieron la permanente fisión de los antiguos creyentes guambianos y el surgimiento de nuevos líderes. Una movilidad dirigida a la reconstitución permanente de los grupos sociales de creyentes, así como de los vínculos de poder entre las diferentes facciones y dirigentes protestantes locales (Bastian 2001). Un movimiento de adquisición y de circulación del poder religioso que es hoy una constante de la renovación protestante y pentecostal en toda la región latinoamericana.

En la mayoría de los casos, los intereses guambianos de búsqueda y renovación antecedieron el trabajo de los misioneros y pastores. Sin embargo, la diversidad de propuestas e intereses fue apareciendo poco a poco y de estas experiencias hicieron parte tanto las búsquedas de consejos originales, como la consecución de nuevas instituciones sociales, prácticas médicas, emisoras, ayudas y prédicas místicas. Muchas de estas iglesias mantuvieron su discreción política y su subordinación a las políticas del cabildo indígena, que adelantó nuevos procesos de recuperación territorial; otros grupos, más pequeños, incidieron en el aislamiento de sus creyentes guambianos de las recuperaciones de tierra y las luchas étnicas. Sin embargo, todas asumieron un recio papel en contra de diversas actividades y concepciones culturales profundamente significativas para los demás miembros de la comunidad étnica.

El campo de la identificación y la identidad cultural, y aspectos precisos como el vestido, la lengua, las creencias y los mitos fueron los primeros referentes sobre los cuales se aplicaron tanto los preceptos teológicos de cada grupo como las reflexiones, manipulaciones y choques de los contradictores, los pastores y los creyentes guambianos.

A pesar que las principales divergencias políticas habían sido franqueadas bajo diversos y a veces tácitos arreglos, las complicaciones no dejaban de existir y tomaron nuevos rumbos, especialmente dirigidas al campo de la cultura guambiana. Este campo se redelineó constantemente, a la luz tanto de los designios e intereses doctrinales, como de los ideales de recomposición étnica y las prácticas y vivencias guambianas.

La redefinición de esas prácticas y su relación con el cristianismo significó renuncias y nuevas posiciones que incidieron tanto en la determinación de diferentes pautas de pertenencia étnica como en la distinción y diferenciación de cada uno de los rumbos e ideas de estas iglesias.

Indudablemente, la Alianza Cristiana y Misionera dejó de ser la única presencia religiosa cristiana no católica en el resguardo, y esto complicó aún más el panorama religioso indígena, afianzó la posición participativa e histórica de la Alianza Cristiana e implicó la toma de cierta postura “permisiva” del catolicismo frente a la cultura indígena. Sin embargo, esta y las demás misiones e iglesias establecidas en este resguardo, continúan reconstituyendo constantemente las relaciones sociales y culturales sobre las que se cimienta la etnicidad entre los guambianos.

Dentro de este panorama diverso de propuestas religiosas y sociales presentes en el resguardo, particular interés presenta el fenómeno pentecostal. Lejos de las ofertas teológicas, sociales o políticas más amplias, ligadas a otras iglesias protestantes, estas religiones de proximidad, profundamente pragmáticas y encarnadas en la vida cotidiana y ritual de los creyentes, ofrecieron un nuevo panorama del creer, tejido simultáneamente en continuidad y en ruptura con las religiosidades populares de toda la región. En el caso guambiano, numerosas iglesias pentecostales ocuparon durante las dos últimas décadas el dinámico campo religioso indígena. Pastores mestizos e indígenas se encargaron de la labor carismática asignada al dirigente pentecostal y aseguraron la reproducción ritual de los nuevos creyentes.

De nuevo, las terapias religiosas de salud/enfermedad, la lucha contra los males e infortunios, una particular demonología y una inmensa creatividad, hicieron de las iglesias pentecostales locales movimientos híbridos, que se alejaban y se aproximaban constantemente de las tradiciones religiosas precedentes. En el caso guambiano, al igual que las nuevas iglesias del fundamentalismo protestante, estos grupos de creyentes se mantuvieron bajo la sumisión al cabildo y a la autoridad indígena, y aún hoy siguen ejerciendo cientos de negociaciones entre su pertenencia religiosa, su memoria cultural y su vinculación étnica.

Una persecución rotunda de las prácticas religiosas y rituales previas a la conversión pentecostal y una satanización permanente, aplicada sobre los elementos más cotidianos de la vida guambiana fuera de las iglesias, se impone de manera radical, asumiendo permanentemente distancias de otros grupos y prácticas. Al mismo tiempo, cierta reactualización de elementos rituales mágicos, de luchas “espirituales” por obtener la salud, o de concepciones que funden enfermedad física, moral y social, emergen como elementos tejidos en continuidad con los repertorios simbólicos y rituales precedentes. Una hibridez evidente emerge como característica fundamental del pentecostalismo regional y por supuesto, de sus variantes étnicas. De esta manera, las prácticas pentecostales funden de manera permanente una enorme cantidad de registros religiosos y culturales muy diversos, dentro de los cuáles se encuentran el protestantismo, la renovación carismática, el catolicismo, los sistemas mágicos y otros numerosos tipos de rituales.

IR CAMINANDO, RECONOCIENDO Y CREANDO VARIAS VÍAS.
UNA NUEVA RELIGIÓN NACIDA EN EL RESGUARDO Y LAS
IMPREVISIONES CULTURALES

Es evidente en este proceso de transformación de la religiosidad y la ritualidad guambiana, la permanente búsqueda de nuevos y renovados referentes de acuerdo a los diferentes intereses y propósitos de sus actores. Esta búsqueda es activa y se aleja del pasivo papel puesto a las comunidades indígenas al pensarlas como simples receptoras de las ideas, prácticas y rituales importados por los misioneros religiosos. En este caso, la colectividad étnica sale del resguardo y llega a él, en búsqueda de nuevas expresiones religiosas y rituales que respondan a las demandas e intereses de los sujetos, en procesos complejos de imposición, transformación, adaptación y endogenización.

Este proceso de búsquedas culturales inquietas, se refleja en especial en la experiencia creativa de la Iglesia Dios es Amor en Guambía, una iglesia nacida en el Brasil pero deslindada de toda referencia misional y reconstituida en el resguardo indígena a partir de una profunda actividad creativa. Esta creatividad la enfrenta radicalmente a los preceptos misionales que la fundaron pues denota todas las aperturas y distorsiones posibles del mensaje religioso y cultural de las misiones protestantes en miras a la elaboración de cierta recomposición étnica y como consecuencia de la persistencia de factores e historias culturales determinantes.

Esta renovación de referentes toma sus bases en la búsqueda de saberes y religiosidades ajenas, atraviesa la fuerte crítica doctrinal y el rompimiento institucional y termina en una expresión que condensa y crea diferentes tradiciones culturales y religiosas generalmente enfrentadas a los referentes doctrinales que los vieron nacer. Por esta razón, para los miembros fundadores de esta agrupación religiosa, es necesario abandonar el trabajo intenso de evangelización para animar a la búsqueda individual y familiar de los derroteros y fines de su adscripción a la iglesia.

Juan Tunubalá, profesor, músico y dirigente de la iglesia, comenta que al estar en el Instituto Bíblico conoció la historia de todas las religiones que hay dentro de Guambía, y sabe que por ejemplo, Bethesda nació de manos de un colombiano, y orgullosamente, reflexiona así:

Yo no trato de copiar una religión, a mí nunca me ha gustado copiar, me gusta ser auténtico, la cabeza está aquí y yo tengo este cerebro para hacer un invento... para otras personas pueden ser raras o feas, pero a mí no me importa que me llamen loco. Yo sé que eso es una riqueza, incluso para que la gente piense que no solamente de imitaciones se puede vivir sino que uno mismo, cuando es maestro por ejemplo, puede investigar, para eso están las grandes bibliotecas, así hacían los antiguos griegos, ellos eran gente analítica que no comían cuento, comían su comida, pero cuento no comían (Riendo). Ya ve que de pronto uno también sin pensar uno hacía la historia (Tunubalá, Juan 2002)

A esta imagen de la religión menos doctrinal, más abierta y plural, corresponde una percepción de Dios, de la moral y del mensaje bíblico en los mismos términos. Por esta razón, en esta iglesia Dios es más “amor” y realización, que justicia y control. Esta actitud es absolutamente incluyente, contrasta profundamente con las posiciones de los grupos más sectarios y ha permitido que múltiples y diversos tipos de creyentes puedan llegar y buscar lo que están necesitando, así como que diferentes tipos de prácticas, rituales y actores disímiles y antagónicos se establezcan como parte del acervo propio de esta colectividad.

Algunos de los creyentes llegan allí como si llegaran a cualquier otra iglesia evangélica, pero algunos mayores llegan a Dios es Amor después de haber transitado por dos, tres o cuatro iglesias evangélicas previas, porque allí pueden encauzar sus prácticas y prédicas de acuerdo con sus intereses más próximos. Otros más, asisten allí porque restringen algunas actividades tales como el consumo de alcohol y el adulterio, pero no prohíben irrefutablemente otras prácticas personales o familiares tradicionales, cotidianas y rituales. Esto hace posible la coexistencia permanente, reflexiva y/o práctica, de tradiciones rituales y sociales diversas, de parte de los creyentes de esta nueva congregación.

Sin embargo, estas constantes relaciones entre prácticas enraizadas en el protestantismo y otras tradicionales no fueron sólo un esfuerzo individual o parte de la vivencia subjetiva de la nueva religiosidad; la coexistencia de estas prácticas fue un objetivo en parte meditado por los dirigentes religiosos y en parte inédito. Lo que se evidenció en el rompimiento de la iglesia con la misión internacional, es que al ser conscientes de la pluralidad de búsquedas religiosas y rituales, y al sentirse asfixiados por las restricciones doctrinales protestantes, los nuevos

creyentes abonaron el campo a la coexistencia de ejercicios rituales y prácticas cotidianas tanto nacientes como protestantes y tradicionales.

En cuanto a estas últimas, las tradiciones ancestrales, Juan Tunubalá es reflexivo, más como profesor, de la necesidad de recuperar la autoridad y la cultura propia. Es fuerte en reivindicar el idioma, el vestido y hasta la música, e incluso es consciente de la sabiduría y poder reposados en los *Mθrθpik*³ y al *Pishimisak*⁴. Esta actitud reflexiva frente a la cultura guambiana sirvió para pensar en que Dios es Amor fuese de alguna manera una forma de recuperar lo propio, y para ver la religión y la ritualización como un medio sobre el cual era posible poner en circulación un ideal de recuperación étnica y, por supuesto, el sentido en la contemporaneidad; Ver el ritual y la religiosidad como formas cambiantes e históricas, susceptibles tanto a la transformación como a la reivindicación étnica.

Ellos recogieron conscientemente aspectos separados de la cultura guambiana para introducirlos a las nuevas prácticas rituales, entre ellos el uso de las ruanas blancas, el poder latente en los páramos, cordilleras y lagunas, las procesiones a estos lugares “limpios”, y el andar en ocasiones descalzos. Estas experiencias son parte de las búsquedas propias de las reivindicaciones identitarias de carácter étnico, que por supuesto invaden y no dejan indemnes las prácticas religiosas y rituales, e incluso aparecen aquí como su principal objetivo. Su búsqueda era mística y ritual, y esto significó un proceso amplio y complejo de intercambios, transformaciones y choques. Las referencias identitarias de las prácticas culturales y rituales guambianas los separaron radicalmente de los designios misionales y significaron una ruptura religiosa significativa, con base en los designios rituales y místicos signados por las referencias identitarias de la membresía guambiana, en dirección a cierta recuperación cultural.

No obstante, sus rupturas ideológicas y rituales no fueron únicamente con las misiones nacionales y mundiales, sino también con los preceptos marcados por la historia del protestantismo dentro del resguardo indígena y por supuesto, con

³ Médicos tradicionales guambianos y encarados de mantener el equilibrio de las fuerzas y seres del resguardo.

⁴ Principal ser de la creencia y la cultura mitológica guambiana. “Dueño del agua, del humano y de todo”. Enseña a cultivar, da sueños de aprendizaje y enferma, “él dio orden de cómo vivir y dio poder por medio del sueño para curar las enfermedades... Quien interpreta es el *mθrθpik*, el que sabe ver, un sabio propio. Kallim siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. *Pishimisak* es dos, es un par, *pakatθ*; es Kallim, que es macho, y es propio *Pishimisak*. Es la unicidad (Vasco, Dagua y Aranda, 1998: 37-38).

las prácticas tradicionales de la comunidad étnica. Este último enfrentamiento y la imposibilidad de encuentros totales entre las nuevas propuestas y las prácticas ancestrales se evidencia en la reflexión de Luis Collazos (2002): “Nosotros no encontramos lo que significaba la religión guambiana antes del catolicismo”.

Esta impotencia de los líderes para generar una coincidencia absoluta o mayor entre las tradiciones entrantes, creadas y existentes, se explica por dos hechos fundamentales; el primero es que los miembros de Dios es Amor partieron hacia la recuperación de la cultura propia desde el interior mismo de la religión evangélica. Estaban tan arraigados en la idea de religión, asemejada a cristianismo, que aún sin despreciar, obviaron o se alejaron del “paganismo”, como llama Luis Collazos a los M̐r̐pik y el Pishimisak. El segundo hecho es el de construir un pensamiento frente a la cultura propia que, aunque no la sataniza, la discrimina a partir de una actitud relativamente pesimista. Se considera entonces al Pishimisak como un ser espiritual muy alejado del trabajo de ellos, y a los M̐r̐pik como personajes distantes, que, según dicen, sin alcohol y sin recibir dinero para hacer daño, tal vez pueden recuperar gran parte de su conocimiento.

En el pensamiento de Juan Tunubalá se sigue reflejando este pesimismo cultural y estas ideas que discriminan las posesiones guambianas actuales y realzan un pasado cultural y ritual pretérito, visto como armonioso y próspero pero alejado de la contemporaneidad; considera que con la conquista y el dinero “se perdió” esa “relación espiritual que tenían los semidioses (los M̐r̐pik) y quedaron convertidos en brujos, los sabios se metieron en las peñas para no mirar las cosas que estaban pasando, y los guambianos de hoy cada vez pierden más la cultura propia” (2002). Sin duda, esta posición sólo recuerda que las pautas de intercambio cultural y de valoración identitaria, no escapan a los conflictos propios de la contemporaneidad e implican, tanto la reivindicación étnica como la discriminación, la dominación y el olvido. Una crítica sociocultural recia a las condiciones del presente toma forma en esta expresión religiosa relativamente revivalista que retoma diversos elementos y los funde con otros nuevos repertorios, distanciándose radicalmente de los referentes que le dieron origen.

Ahora bien, de este proceso de identificación y de olvido ritual surgen múltiples concurrencias y relaciones, no siempre previsibles, con los repertorios ancestrales. Sin duda alguna, los intentos expresos de la iglesia por reconstruir antiguas prácticas rituales guambianas a su contemporaneidad religiosa fueron limitados, pero no puede decirse lo mismo de un sinnúmero de prácticas que

producto o no de esta reflexión, hacen parte de la práctica ritual cotidiana de la iglesia y renuevan constantemente su diferenciación identitaria, a partir de recursos cercanos a la práctica cultural y ritual guambiana tradicional.

Ejemplo de ello son las concepciones de salud/enfermedad. Estas responden a una concepción que funde la enfermedad en causas físicas y morales, las cuales actúan simultáneamente a través de la presencia de seres contra los cuales hay que entablar una lucha espiritual a través de un especialista (Bastian 2003). En el caso que nos ocupa, tanto los taitas y médicos tradicionales guambianos como los pastores de la iglesia Dios es Amor afirman que muchos de los seres que producen enfermedades viajan en la noche, y a esta consideración, en el caso de la iglesia Dios es Amor, responden las reuniones y vigiliass de los sábados en la noche, que los diferencian del tiempo de culto de las demás iglesias del resguardo.

Para esa lucha que se libra contra los espíritus de enfermedades y males, el creyente renueva el papel de las varas de poder, utilizadas por los miembros de los cabildos indígenas en símbolo de poder y autoridad política. Las varas del cabildo, hechas en madera de palma de chontaduro, son también utilizadas por los M̃r̃pik para ejercer oficios de sanación y limpieza, haciéndose parte del ajuar chamánico que interfiere simbólicamente en el buen fin de la curación y los diferentes oficios del médico tradicional. De la misma forma, los creyentes de Dios es Amor utilizan varas hechas en madera, en este caso marcadas con los nombres de su dueño, para fortalecer su posición simbólica en aras de la lucha espiritual que libran en cada culto.

Asimismo, los sueños son espacios rituales significativos para ambos dominios, y a través de ellos se imprimen los rumbos y las explicaciones más urgentes para los sujetos. La práctica del sueño como medio de conocimiento y experiencia trascendente, es utilizada en ambos contextos para acceder a sugestivas manifestaciones de la comprensión del sujeto y la comunidad, así como para conocer la pertinencia de las acciones de los hombres. Soñar, entonces, es una antigua práctica guambiana, frecuentemente interpretada por el médico tradicional, que forma parte de la ritualización necesaria para hacer frente a las actividades venideras y cotidianas de los guambianos, y que al mismo tiempo, fue asumida por los líderes de la iglesia Dios es Amor como la forma en que se manifestaron los derroteros de su iglesia, las visiones y prácticas más importantes.

Además, algunos sueños de Juan Tunubalá recurren constantemente a la presencia infantil, y a pesar de tener características diferentes o haber sido pro-

fundamente modificados, esos sueños recuerdan la recurrente asociación que en Guambía se hace de ellos con los designios y la presencia del Pishimisak y Kallim, y la importancia de estos pequeños personajes en los repertorios místicos y mágicos en el resguardo indígena.

Por su parte, el agua es utilizada para procedimientos rituales semejantes en las prácticas tradicionales y en las de los nuevos creyentes, ya sea para las prácticas curativas, las limpias para nuevas casas o para los espíritus de los muertos. El agua es un elemento ritual empleado por los M̐r̐pik contemporáneos (quienes frecuentemente utilizan agua bendita) y por los creyentes de la iglesia Dios es Amor con o sin el consentimiento de las autoridades pertinentes. Estos últimos, han modificado constantemente las pautas rituales mediante las cuáles se hace útil el agua para múltiples fines medicinales, domésticos y agrícolas.

Estas prácticas rituales, sin duda alguna son novedosas y pueden contemplar diversos y disímiles usos y fines. Sin embargo, conservan en sí mismas rasgos que hacen de esta expresión religiosa una forma profundamente diferenciada de otras expresiones religiosas protestantes y de inspiración cristiana presentes en el resguardo. Estos rasgos de diferenciación de Dios es Amor están estrechamente relacionados con diferentes prácticas que hacen parte de las experiencias rituales y las concepciones religiosas y simbólicas asociadas a los hábitos y pensamientos ancestrales guambianos. Estos recursos emergen constantemente en la ritualización y conceptualización de la religiosidad de los creyentes de Dios es Amor en Guambía, a través de diversas maneras y expresiones, no siempre previstas o distinguidas de antemano.

Por su parte, otras prácticas rituales se mantienen dentro de las fórmulas protestantes y/o pentecostales, como la consecución de dones especiales para discernir, ver y hablar en otras lenguas. Otras más, son una síntesis de múltiples prácticas, una creación constante que funde y renueva, entre ellas la utilización del cáliz católico para sanar y depositar el agua o el aceite divinizados, las danzas, la música y la predicación (Demera 2006).

Todas estas prácticas, cercanas y lejanas a las tradicionales guambianas, transforman radicalmente las maneras de pensar y proceder frente a la religiosidad tradicional, católica o protestante, y al mismo tiempo, cuestionan y modifican constantemente los referentes rituales y culturales sobre los cuales se cimientan la identidad y la etnicidad guambiana.

En cuanto al nombre, algunos piensan que cuando se construyan las iglesias propias se realizarán grandes letreros traduciendo la palabra Dios es Amor al idioma propio, para que así, dice Luis Collazos (2002), sea un Dios es Amor Indígena. Para Juan Tunubalá (2002), el nombre de la Iglesia llegará después, puede que esté relacionado con la copa, pero seguramente, dice él, será una visión, una revelación o un sueño.

Sin duda, esta descripción de la particularidad de este movimiento religioso naciente entre los guambianos conduce directamente a otro importante elemento de la discusión sobre el pentecostalismo en el campo étnico. De hecho, en el caso de determinados pentecostalismos étnicos, algunos autores han sugerido la renovación de los procesos sociales y simbólicos ligados a particulares sincretismos religiosos indígenas. Tal como lo afirma Parker (2002), se trata de “una fuerte expansión del pentecostalismo indígena bajo formas de expresión religiosa sincréticas que contribuyen a la creación de identidades étnicas renovadas”. Como lo señala Mary (2005), el sincretismo implica un cara a cara entre dos sistemas simbólicos o dos matrices culturales. En este sentido, muchos analistas subrayan la profundidad histórica de ciertas prácticas rituales, inmersas en los intercambios simbólicos de la configuración pentecostal, que sobrepasan ampliamente los procesos de hibridación, entendidos como una mezcla relativamente heclética de tradiciones diversas, difícilmente diferenciables (Ibid.).

En el caso de un particular movimiento mesiánico chiriguano surgido del pentecostalismo, por ejemplo Albó (2005) muestra la manera en que las prácticas rituales del movimiento están fuertemente atadas a la continuación simbólica de profundos temas tradicionales chiriguanos. Curar y operar extrayendo “gusanos malignos” del cuerpo del enfermo, así como el manejo y el control de la lluvia, la lucha contra el tigre-demonio o la idea de la tierra sin mal, afirma este autor, son elementos fuertemente atados a la sociedad chiriguana, que encuentran espacio en medio de la transformación pentecostal. Por su parte Foerster (2005), habla del papel de los sueños entre los pentecostales Mapuche, y del prestigioso papel asignado a este elemento ritual en las nuevas iglesias. Para el autor, el pentecostalismo local queda atrapado en la lógica del sincretismo mapuche.

De la misma manera, indica Miller (1979), las referencias místicas de la renovación pentecostal, en torno a los dones taumatúrgicos, la posesión de la palabra bíblica o el pensamiento sobre la muerte/renacer espiritual, así como las particularidades introducidas por los Toba, en especial en torno a las restricciones

rituales de las mujeres menstruantes, entablaban fuertes puentes con las tradiciones chamánicas previas. En el caso guambiano, estas importantes y creativas trayectorias religiosas están ligadas justamente a la iglesia Dios es Amor.

En el caso de todos estos pentecostalismos étnicos, como el descrito por Miller entre los Toba argentinos (1979), el pentecostalismo mapuche descrito por Foerster (2005), una de las iglesias guambianas (Demera 2006), un movimiento religioso chiriguano (Albó 2005) o el pentecostalismo Pilaga (Idoyaga 2003), numerosos autores han sugerido la posible renovación de los procesos sociales y simbólicos ligados al sincretismo religioso indígena. En este sentido, ciertos espacios pentecostales étnicos sobrepasan ampliamente la hibridez generalizada del pentecostalismo regional, para configurar profundas creaciones sincréticas indígenas.

Tal como lo analiza Chaumeil (2000), estos profundos procesos sincréticos no pueden ser vistos como simples conjugaciones, más o menos heteróclitas, de determinados repertorios culturales. Es necesario sobrepasar esta perspectiva culturalista, y esto implica, según el autor, el análisis de estos procesos étnicos en términos de estrategias culturales concientes y colectivas, articuladas alrededor del dualismo identidad/alteridad (Chaumeil 2000). Desde esta perspectiva, los procesos de creación sincrética se vinculan a las dinámicas de rememoración y olvido cultural, al nativismo y a la transformación étnica, así como a las negociaciones permanentes entre lo propio y lo ajeno.

Esta apreciación es importante, pues si bien existen importantes conexiones formales entre una y otra práctica, lo cuál constituye de hecho un elemento significativo de las posibilidades rituales, expresivas y comunicativas compartidas, también se hacen evidentes las distancias y las transformaciones de los repertorios rituales así como de las concepciones y las visiones de mundo. Para Chaumeil (2000) y Tennekes (1984; citado en Guerrero 2005), si bien existen múltiples elementos recurrentes a ambas tradiciones, explotados frecuentemente en uno y otro sentido, muchos de los elementos que enlazan chamanismo y pentecostalismo se ubican más en el campo de la forma que del contenido. Tal como afirma Tennekes, en medio de estos dos sistemas, las interpretaciones de la vida y el mundo son profundamente diferentes.

Además, el pentecostalismo, al igual que las misiones fundamentalistas iniciales, basa buena parte de su éxito en las diferentes relaciones sociales entabladas con nuevos universos sociales. Este factor, sumado a la composición

social pentecostal, mucho más sectaria, ha permitido también el desarrollo de una teología y una práctica local que excluyen fuertemente las tradiciones rituales y sociales ajenas a aquellas consensuadas por la iglesia. La satanización permanente de las actividades ajenas al pentecostalismo es indudablemente otra de las características más recurrentes del movimiento, así como la creación de cierta “comunidad de elegidos” que separa permanentemente dios y mundo (Le Bot 1994).

Como lo señalan Ceriani y Citro (2005), en la conversión Toba al pentecostalismo se encuentran presentes tanto numerosos elementos y relatos nativistas como una sincera imitación de los imaginarios de la vida no indígena. En este caso, se trata de una idealización del pasado aborígen que ejerce una crítica permanente a las condiciones presentes, con particular acento en aquellos aspectos que permitirían simultáneamente la asimilación al mundo blanco y la redefinición de cierto pasado ritual.

Parecería contradictorio, pero la fuerte movilidad del pentecostalismo se conjuga al mismo tiempo con una actividad restrictiva mucho mayor. Como lo señala Le Bot (1994), la intensa renovación de prácticas pentecostales significa al mismo tiempo una intolerancia más grande a las creencias y sincretismos considerados como “paganos”. Además, las conversiones de carácter más individual o familiar del pentecostalismo, permiten una fuerte absorción del creyente al nuevo grupo y cierta separación de la comunidad anterior (Ossa 1991; citado en Guerrero 2005). Este doble componente de cercanía a las tradiciones previas y permanente movilidad, al lado de restricción y control, es un elemento esencial de la intervención pentecostal.

Desde esta perspectiva, resulta paradigmático que este movimiento pentecostal teja frecuentes puentes con las tradiciones mágicas y religiosas precedentes, a tal punto de configurar algunos movimientos profundamente sincréticos, y al mismo tiempo, ejerza una más férrea lucha contra las actividades ajenas a aquellas establecidas por la iglesia, considerándolas como resquicios paganos o como parte de los “males del mundo”. ¿Se trata de cambiar todo para seguir igual? O en otras palabras ¿La exclusión y la satanización son síntomas de la creación de una distancia radical que delimite posibles semejanzas? Evidentemente, estamos frente a complejas negociaciones simbólicas y sociales de las transformaciones étnicas y de la reproducción social de los grupos implicados,

y estos procesos implican tanto la manipulación de las estructuras simbólicas como la exclusión del otro.

CONCLUSIONES

El protestantismo es, después de un siglo, uno de los elementos recurrentes de la lucha de poder en los territorios indígenas del subcontinente, así como un componente definitivo de las reconstrucciones identitarias de los grupos étnicos. En efecto, una enorme profundidad sociológica emerge a partir de la aparición de importantes procesos de la historia étnica en las narraciones protestantes y en sus propias dinámicas. Elementos externos e internos hicieron parte de este proceso, especialmente la opresión previa de las comunidades indígenas por las autoridades católicas locales, las diversas privaciones o los sistemas de creencia (Wright 2002). Así mismo, los espacios transnacionales, regionales, étnicos y locales, actuaron en diversas ocasiones y de maneras diversas para darle movilidad y sentido a las estrategias puestas en juego.

En el espacio internacional, los territorios indígenas fueron campos privilegiados tanto de las intervenciones misioneras norteamericanas de principios de siglo como de las más diversas ofertas contemporáneas de religiosidad en toda la región latinoamericana. En este sentido, la llegada de un nuevo proyecto socio religioso dirigido a esta población indígena a partir de principios del siglo XX así como la posterior búsqueda de espacios sociales significativos y la aparición de nuevos portadores de poder religioso, han sido grandes movimientos que sobrepasan ampliamente el espacio local e incluso étnico. Un carácter similar liga la aparición de nuevos movimientos religiosos de carácter pentecostal, quienes renuevan constantemente las dirigencias religiosas y la hibridez de las creaciones y de las búsquedas simbólicas en toda América Latina.

Al mismo tiempo, es evidente que la localización de estos proyectos en el espacio étnico regional, determinó definitivamente las rutas emprendidas. Efectivamente, la aparición del protestantismo como un poder extranjero a las históricas relaciones entre el catolicismo y las sociedades étnicas, marcó definitivamente el éxito de los proyectos misioneros. En este sentido, la opción de una disidencia religiosa estuvo siempre presente, como una alternativa social, política y cultural, frente a las luchas internas de poder y a los caminos de la modernidad étnica, en

medio de sociedades no secularizadas. Los contactos transnacionales entre estos espacios étnicos disgregados en la geografía regional y las primeras misiones protestantes de carácter global permitieron el establecimiento de novedosos vínculos no sólo religiosos, sino sociales, políticos y culturales.

En el caso guambiano como en otros espacios étnicos regionales, la introducción de nuevos medios de comunicación, de ciertas formas de producción agrícola y de la escritura de la lengua indígena, así como la formación de una nueva generación de líderes formados en los centros de instrucción protestante a nivel nacional o internacional, entre otros muchos elementos, determinarían una enorme movilidad religiosa, social y espacial para los nuevos creyentes y para el resto de la comunidad indígena.

El contacto permanente con misioneros extranjeros dentro del territorio indígena así como la posibilidad de asistir a otras latitudes o a misiones lejanas, estuvieron siempre presentes en los intereses de los nuevos convertidos guambianos. El acceso a un nuevo capital social, en términos de educación escolarizada, de relaciones sociales con el mundo no indígena y en particular con otros grupos ajenos a los conflictos locales y nacionales, generaron tanto la continuación de la transformación étnica como el descentramiento de los poderes locales.

Ahora bien, sólo el espacio local dará a todos estos movimientos religiosos la definición de sus impactos y de sus estrategias de participación. En Guambía, las nuevas actitudes y los compromisos religiosos adquiridos, dentro y fuera del resguardo, fueron permanentemente cuestionados tanto por las facciones más católicas del resguardo indígena como por el naciente movimiento indígena, que veía en la división religiosa una fragmentación evidente de la unidad étnica y de las reivindicaciones sociales y culturales en la década de 1980. De hecho, los nuevos líderes protestantes que salían de los resguardos guambianos difícilmente se integraban con éxito en sus comunidades de origen. En este sentido, y a pesar de las indicaciones misioneras, los miembros de la comunidad protestante guambiana privilegiaron siempre la formación de líderes religiosos locales, y por esta vía, ejercieron cierta autonomía de las iglesias y de los derroteros del protestantismo en este particular medio étnico.

Por su parte, otra movilidad geográfica posterior tomaría relevancia. Muy diferente en términos geográficos, sociales y políticos, esta segunda pertenencia asociada al protestantismo no tuvo como protagonistas a las grandes misiones religiosas mundiales que se desplazaban hacia los territorios periféricos sino a

sujetos indígenas en permanente movilidad sobre el espacio regional y nacional. Una nueva búsqueda de espacios de trabajo y de vivienda generaron la renovación de los espacios protestantes, la explosión de los líderes y fundadores de iglesias, y finalmente, la renovación de los componentes simbólicos y rituales asociados tanto al protestantismo como al chamanismo.

Sobre este último aspecto, es evidente que la aparición del pentecostalismo ha significado una lucha más tenaz frente a las tradiciones no institucionales, al mismo tiempo que una recurrente reinserción de antiguas tradiciones, de repertorios chamánicos y populares dentro de las nuevas iglesias. Por esta vía, resulta determinante la aparición de profundos sincretismos en el medio étnico, a través de la aparición de tiempos y espacios transitados previamente. Este sincretismo de algunos pentecostalismos étnicos es un carácter fundamental que distingue a estos movimientos sincréticos étnicos del pentecostalismo regional, si bien ambos comparten su carácter general de movimientos híbridos. .

Así, nos encontramos frente a diversas rutas de religiosidad, ofrecidas e incorporadas en tiempos y espacios diversos que le dan movilidad a los recursos sociales, políticos y simbólicos puestos en juego. Juegos de rememoración, de manipulación y de olvido que atraviesan lo étnico, lo transnacional y lo local, a partir del desplazamiento permanente en la modernidad. Sin duda, el protestantismo guambiano definió a su manera buena parte de los caminos a seguir, así como las confrontaciones, los encuentros y los diálogos entre los diferentes registros religiosos, sociales y políticos expuestos. Un complejo e inagotable proceso de movilidad religiosa ha tejido paulatinamente la división del territorio étnico, la pertenencia misma de la comunidad protestante a la colectividad étnica, la redefinición de la autoridad indígena, de la identidad y de la etnicidad.

Los caminos emprendidos y las soluciones encontradas, en uno y otro sentido, permiten hoy hablar de la coexistencia de múltiples identidades religiosas dentro del resguardo de Guambía y de la continuidad de los lazos políticos y sociales que fundan la pertenencia al territorio y al grupo étnico. No obstante, otras muchas negociaciones siguen su cauce y la permanente movilidad asociada a las búsquedas sociales, culturales, simbólicas y religiosas de los guambianos de hoy, nos dejan frente a una explosión significativa de las pertenencias y de las prácticas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBO, Xavier. 2005. “¡Ofadifa! ¡Ofadida! Un pentecostés chiriguano”. En Bernardo Guerrero, Editor. *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Pp. 231-328. Iquique: Ed. Universidad Arturo Prat.
- BAUD, Michel y otros. 1992. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-yala.
- BARTH, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean Pierre. 2001. “De l’autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuse* Vol. 81 (2) : 129-256. (Strasbourg).
- 2003. “Pentecostalismos latinoamericanos y lógicas de mercado”. Ponencia presentada al III Encuentro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, (ICER). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2005. “La etnicidad redefinida: pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas.” En Bernardo Guerrero, Editor. *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América latina*. Pp. 9-54. Iquique: Ed. Universidad Arturo Prat.
- CARDOSO de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- CERIANI, Cesar y CITRO, Silvia. 2005. “El movimiento del evangelio entre los Toba del chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”. En En Bernardo Guerrero, Editor. *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América latina*. Pp. 11-170. Iquique: Ed. Universidad Arturo Prat.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. 2000. “Chasse aux chamanes et philosophie du contact”. En *La politique des esprits : chamanismes et religions universalistes*. Pp.151-164. Nanterre : Société d’ethnologie.
- DEMERA, Juan Diego y Patricia RODRIGUEZ. 2002. “Minorías religiosas y persecución protestante. Colombia 1948-1957”. En Carlos Vladimir ZAMBRANO, Editor. *Confesionalidad y política. Conflictos multiculturales por el monopolio religioso*. Pp. 295-312. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2005. “Católicos y protestantes entre los indígenas guambianos. La adopción y transformación de nuevas colectividades”. En Juan Diego Demera y Ana

- Maria Bidegain, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Pp. 357-373. Bogotá: Unibiblos
- 2006. “Dios es Amor” en Guambiano o la forma de crear una nueva religión: La circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Antípoda* N°2: 253-274. Bogotá: Universidad de los Andes.
- FOERSTER, Rolf. 2005. “Pentecostalismo Mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?”. En Bernardo Guerrero, Editor. *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Pp. 385-404. Iquique: Ed. Universidad Arturo Prat.
- GARMA, Carlos. 1987. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GROS, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICAN.
- GUERRERO, Bernardo. 2005. “Presentación”. En Bernardo Guerrero, Editor. *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Pp. 7-28. Iquique: Ed. Universidad Arturo Prat.
- IDOYAGA, Anatilde. 2003. “La représentation de l’esprit-saint chez les Pilaga du Chaco Central” *Revue Tiers Monde* (janvier-mars) Vol. 44, No. 173: 47-63.
- LE BOT, Yvon. 1994. *Violence de la modernité en Amérique latine*. Paris: Karthala.
- MARDONES, José. 1997. “Sobre el concepto de religión en el análisis de la modernidad religiosa”. En Germán Ferro, (Compilador). *Religión y Etnicidad en América Latina I*. Bogotá: ICAN.
- MARY, André. 2004. “Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines”. Conferencia impartida en el Centro de Sociología de las Religiones (Centre Sociologie des Religions), Estrasburgo.
- MILLER, Elmer. 1979. *Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- PARKER, Christian. 2002. “Introduction”. *Social Compass* 49 (1 : 7-11).
- POUTIGNAT, Phillipe y Jocelyne STREIFF-FENART. 1995. *Théories de l’ethnicité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- RAPPAPORT, Joanne. 1984. “Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia”. *América Indígena* Vol 1, n° 44: 111-126.
- VASCO, Luis Guillermo, DAGUA, Abelino y ARANDA, Misael 1998. *Guambianos: Hijos del Arcoiris y del Agua*. Bogotá: CEREC.

WRIGHT, Pablo. 2002. “L’ ‘Evangelio’: Pentecôtisme Indigène dans le Chaco Argentin”. *Social Compass*, Vol. 49, No. 1: 43-66.