

Cristián Parker Gumucio

La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina
Alteridades, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2006, pp. 81-90,
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74703207>

ALTERIDADES

Alteridades,

ISSN (Printed Version): 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

[How to cite](#)

[Complete issue](#)

[More information about this article](#)

[Journal's homepage](#)

www.redalyc.org

Non-Profit Academic Project, developed under the Open Access Initiative

La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina*

CRISTIÁN PARKER GUMUCIO**

Abstract

RELIGION AND THE AWAKENING OF INDIGENOUS PEOPLE IN LATIN AMERICA. *The “awakening” of the indigenous people of Latin America raises the following question: is it accompanied by a religious revitalization and a return to ancestral beliefs and rituals? Religion is, indeed, present in protests and visible movements such as those in Mexico or Ecuador, but religion does not appear to be the principal factor or the deepest source of these movements. Thus, alongside the rapid expansion of evangelicals (especially Pentecostals) among the indigenous communities, it is also observed the higher profile and the increased respect achieved by ancestral indigenous religious traditions. Elsewhere, intense missionary activity, performed by various churches, has contributed to the emergence of new indigenous leaders; shamanic rituals function as a means of reaffirmation of ethnic identity and support of the struggle to recover ancestral lands is acquiring a sacred character because of indigenous worldview. The battle is political and ethnic; it is fought for recognition of indigenous rights, for the specificity of people and their communities, for their ancestral lands and for their cultural expression. Belief is by no means uniform among indigenous peoples. However, there is no doubt that religion is a part of the process of recovery concerning ethnic identity, even though it is under threat from globalization.*

Key words: ethnic identity, indigenous movements, awakening of indigenous peoples, indigenous religions, religion and indigenous protest

Resumen

El “despertar” de los pueblos indígenas de América Latina sugiere el siguiente interrogante: ¿este despertar va acompañado por una revitalización religiosa y un retorno a las creencias ancestrales? De hecho, la religión está presente en las protestas y en los movimientos indígenas, como en México y Ecuador, pero ésta no parece ser el factor principal ni la fuente de inspiración más profunda de tales movimientos. Así, junto a la rápida expansión de los evangélicos (sobre todo pentecostales) entre las comunidades indígenas, se observa también el incremento del respeto por las tradiciones religiosas indígenas hereditarias. Por otra parte, la intensa actividad misionera de las diversas Iglesias ha contribuido al surgimiento de nuevos líderes indígenas, y los rituales chamánicos funcionan como un poderoso medio de reafirmación de identidad étnica. Por último, en la lucha por recuperar las tierras hereditarias, la cosmovisión es un factor que hace que ésta vaya adquiriendo un carácter sagrado. La batalla es política y étnica, y con ella se busca lograr el reconocimiento de los derechos indígenas, reivindicar la especificidad de las personas indígenas y de sus comunidades, recuperar tierras hereditarias y asegurar la expresión cultural. Las creencias religiosas no son uniformes en los medios indígenas, pero no hay duda de que la religión forma parte de la recuperación de la identidad étnica, aunque últimamente esté bajo la amenaza de la globalización.

Palabras clave: identidad étnica, movimientos indígenas, despertar indígena, religiones indígenas, religión y protesta indígena

* Traducción del autor. Una primera versión de este artículo fue publicada en inglés en *Social Compass*, vol. 49, núm. 1, 2002.

** Investigador y director del Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Román Díaz 89, Providencia, Santiago de Chile. cparker@usach.cl

El despertar de los pueblos indígenas

En América Latina se expresa la reemergencia étnica que vive la sociedad crecientemente globalizada y que ha llevado a la generación y agudización de una cantidad no despreciable de conflictos con causales o componentes étnicos, incluso armados, en todos los continentes (desde la Polinesia francesa y el Timor Oriental pasando por la ex Yugoslavia, Chechenia, el Cáucaso, Afganistán y el Medio Oriente, Sri Lanka y el Punjab, Ruanda, Sudán, el Congo, Etiopía, Eritrea y Sudáfrica e Irlanda) y, en algunos casos, conflictos latentes graves como en Bélgica, el País Vasco, Alemania del Este y vastos territorios de la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

No se trata de una simple imitación sino de un verdadero movimiento regional con características propias, iniciado antes de los cambios en el Este europeo. Sobre todo desde finales de los años sesenta, se ha producido un despertar reivindicativo de los pueblos indígenas, secularmente oprimidos, frente a los Estados-nación latinoamericanos que, a partir del siglo XIX, se conformaron excluyéndolos y marginándolos de formas variadas. Ahora, con algunas diferencias de tiempos y enfoques, el fenómeno se ha presentado en casi todos los países del continente.

El despertar indígena latinoamericano se viene arrastrando desde hace varias décadas. Tiene sus antecedentes en los años ochenta, con la aparición de nuevas organizaciones indígenas ligadas a organizaciones no gubernamentales y a Iglesias, pero se expresa con más claridad a partir de 1990 en torno al aniversario de los 500 años de la llegada de los conquistadores a América. En ocasión de las grandes celebraciones organizadas en toda Iberoamérica, encabezadas por una España decidida a convertir este acontecimiento en un hito en favor de su nueva política internacional, los movimientos indígenas levantaron su voz para proclamar los “500 años de resistencia indígena” (Bengoa, 2000) y así rechazaron las “fiestas” que “celebraban” el “descubrimiento de América”.

En Guatemala y Nicaragua, el movimiento étnico ocurrió en medio de sus procesos revolucionarios; en Colombia, tomó la forma de un movimiento guerrillero (Quintín Lame, el nombre de un líder indígena páez de principios de siglo); y en México ha ganado celebridad mundial con el levantamiento armado en Chiapas. Por su parte, en Ecuador se originaron dos insurrecciones indígenas de alcance nacional y en Bolivia nacieron varios movimientos sociales importantes, incluyendo el aymara, el quechua y el guaraní, que hicieron temblar al gobierno de su país y modificaron las ideas de los partidos políticos respecto a la cuestión indígena

(incluso llevaron a Evo Morales a la Presidencia). En años recientes, Perú ha sido el escenario de las asambleas anuales de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas de Perú. En Chile, los mapuche recuperaron más de un millón de hectáreas de tierras, mientras que en Brasil hay un fuerte movimiento reivindicador de los negros y los mulatos, que suman muchos millones; inclusive los indígenas, que ahí no llegan a 1%, han logrado gran notoriedad por la defensa de sus territorios amenazados en la Amazonia.

La pregunta que surge desde la sociología de la religión es: ¿este movimiento de mayor conciencia étnica de los pueblos autóctonos indoamericanos está siendo acompañado por un despertar religioso y una reivindicación de sus antiguas creencias y rituales? Sin pretender entregar el resultado de una investigación exhaustiva, procuramos iniciar una respuesta al interrogante, con base en afirmaciones hipotéticas, sustentadas en algunas evidencias empíricas e históricas acumuladas en años recientes.

Irrupción indígena y religión

Durante la década de 1990, la fuerte irrupción del movimiento indígena en la política de diversos países de América Latina marcó definitivamente un viraje en la discusión sobre el Estado y la democracia, determinó la aparición de un nuevo actor social y político (Lee Van Cott, 1994) e introdujo un nuevo elemento en el campo religioso del continente. Tal incursión del movimiento indígena en la región tiene razones históricas y políticas de primer orden, sin embargo, desde el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994 hasta el paro indígena que derrocó a Mahuad en Ecuador en 2000, la religión aparece como un trasfondo que tiene indudable influencia en la conformación de identidades y reivindicaciones étnicas de cara al siglo XXI.

La mayor visibilidad y respeto ganados por las tradiciones religiosas indígenas son evidentes aun para la opinión pública. En 2001, se conmemoraron los acuerdos de paz que pusieron fin a la prolongada y genocida guerra civil en Guatemala, los cuales habían incluido un pacto especial dirigido al pueblo indígena, y, en los actos oficiales, junto a las altas autoridades civiles y religiosas del país, a los sacerdotes mayas les corresponde un papel destacado. Tampoco es extraño ver en los noticieros transmitidos por cadenas internacionales a chamanes y sacerdotes indígenas participando en grandes festividades y rituales como los del *Inti Raymi* (Ecuador, Bolivia, Perú) o del *We Tripantu* (Chile).

Esta revalorización de las religiones indígenas es aceptada por las comunidades indígenas. A pesar de la conquista, de la dominación religiosa y cultural y del sincretismo que aún caracteriza sus expresiones religiosas, estas religiones han empezado a liberarse de variados prejuicios traídos por los misioneros cristianos con la intención de *evangelizar* (es decir, superar) sus rituales y tradiciones, con frecuencia considerados, en el mejor de los casos, expresiones religiosas *paganas* y, en el peor de ellos, *idólatras* o creencias demoníacas.

Durante la primera mitad de 2001, emprendí una investigación en las comunidades mapuche del suroeste de Chile, especialmente en las *lafquenche* de Tirúa, las *nagche* de Chol-Chol y las *huilliche* de San Juan de la Costa. En la siguiente tabla se muestran los resultados respecto a la propia identidad religiosa.

Autoafiliación religiosa entre los mapuche

Afiliación religiosa	Número	%
Católico	144	40.9
Católico/Mapuche	11	3.1
Mapuche	28	8.0
Evangélico	83	23.6
Adventista	34	9.7
Anglicano	10	2.8
Creyente sin religión	33	9.4
No creyente	7	2.0
Ateo	2	0.6
Total	352	100.0

Fuente: Elaboración propia (Muestreo representativo de comunidades locales en Tirúa/Chol-Chol/San Juan de la Costa en las VIII, IX y X Regiones de Chile, 2001).

En un país en su mayoría católico (70%, Censo de 2002 [INE, 2002]), el bajo porcentaje de católicos entre los mapuche llama la atención (44% si se incluyen aquellos que admiten que su catolicismo es sincrético). Sin embargo, la disminución de católicos y el incremento de los grupos evangélicos se está presentando con mayor frecuencia en toda la población indígena del continente. Lo interesante es que si sumamos a aquellos que se identifican a sí mismos pertenecientes a la *religión mapuche* y a quienes lo hacen como *católicos* y *mapuche*, se llega a 11%, cifra sorprendentemente elevada dado que la religión mapuche es de tipo chamánico y no de carácter institucional. Se podría suponer –a modo de hipótesis– que, de 9.4% de *creyentes sin religión*, una buena parte se adhiere a rituales indígenas tradicionales pero no se atreven a declararlo abiertamente. Aquí estamos tratando con regiones que han sido *evangelizadas* por misiones católicas y

anglicanas y por misioneros pentecostales y adventistas, zonas donde la religión indígena era estigmatizada y hace sólo 20 años nadie se hubiera atrevido a admitir en público que pertenecía a la *religión mapuche*.

En general, la notoriedad de rituales indígenas entre las diversas prácticas religiosas registradas en pueblos y villas es un fenómeno cualitativo que indica un nuevo clima de respeto y aceptación para las tradiciones más antiguas en muchas áreas y regiones indígenas, aun cuando no puede desconocerse que también encontramos formas de expresión de la fe y la religión aborígenes en peligro de extinción y en completo olvido. El chamanismo indígena, debido a sus poderes curativos y a su dimensión espiritual, está siendo valorado entre las nuevas corrientes mágico-religiosas, las cuales reconocen formas de acción simbólicas que ya no obedecen a modelos occidentales.

La situación religiosa: las Iglesias y los pueblos indígenas

La misma gama de problemas (marginación social, económica y cultural de los pueblos indígenas) se puede encontrar hoy día afectando los países de América Latina. Hay cartografía e información estadística de varios países (México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina, Chile) que muestran que las áreas en las cuales se localiza un número elevado de gente pobre (definidas así por tener un ingreso mínimo) tienden a coincidir con las áreas de elevada densidad de población de origen indígena. ¿Es realmente sorprendente que estas dos cartografías tiendan a coincidir? (Bastida, 2001; Bengoa, 2000).

En todas las regiones persisten situaciones similares. Los pueblos indígenas han sido víctimas de la usurpación de territorios por colonos y terratenientes y, últimamente, por narcotraficantes. La calidad de la tierra para sembrar se ha deteriorado y las necesidades básicas (salud, educación, alimentación y vivienda) quedan insatisfechas. Además, los indígenas enfrentan diversas formas de agresión física y cultural de parte de distintas instituciones que a menudo cuentan con el apoyo del Estado. En muchas ocasiones, son víctimas de los conflictos armados emprendidos por el ejército y las tropas paramilitares, como en Guatemala, Chiapas, Amazonia, Colombia y Perú, poniendo en riesgo su propia supervivencia.

En este contexto, emerge un fenómeno muy importante desde el punto de vista religioso: la membresía indígena de grupos evangélicos ha crecido de manera explosiva, en especial los pentecostales, los neopentecostales y las nuevas Iglesias. Esto ha sucedido

en áreas en las cuales la influencia católica ha sido muy fuerte por tradición, pero también en aquellas donde el proceso original de las misiones y la evangelización había tenido menos éxito o sólo había sido superficial.

La mayoría de los Estados ha mantenido una política *pro indígena* que, en definitiva, sólo buscaba la asimilación de los indígenas a la cultura oficial. Esta actitud paternalista e ilustrada fue modificada bajo la presión del indianismo de los noventa, y en ese periodo casi todas las naciones latinoamericanas reconocieron legalmente y, en muchos casos, en términos constitucionales, los derechos de los pueblos indígenas.

Las Iglesias y otras organizaciones misioneras internacionales también habían conservado una actitud oscilante entre el paternalismo y el colonialismo, pero ésta sufrió cambios desde finales de los años sesenta y se acentuaron hacia finales del siglo xx.

Durante los años setenta, en el contexto de la renovación de las Iglesias –sobre todo siguiendo las motivaciones enmarcadas en las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) en favor de las actividades *liberadoras* de misioneros católicos en las comunidades indígenas–, el respeto por el movimiento indígena se incrementó y, poco después, nuevos esfuerzos empezaron a ganar lugar en el corazón de los movimientos aborígenes. Entre los casos más notables se encuentran el de monseñor Proaño en Riobamba (Ecuador) y el de monseñor Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas). También resulta ilustrativo el caso temprano de los líderes católicos progresistas que formaron las Ligas Campesinas Guaraníes en Paraguay.

Las organizaciones misioneras protestantes internacionales, apoyadas por las Iglesias matrices en Estados Unidos, penetraron en los territorios indígenas como si éstos fueran *tierras de misión*, es decir, tierras paganas que necesitaban ser convertidas al Evangelio. Por lo general, los métodos de enseñanza y la catequesis empleados hasta tiempos recientes –con un marcado sesgo etnocéntrico– no respetaban el carácter único de los hábitos y las costumbres de la población indígena. Se actuaba como si la *cristianización* fuera equivalente a la *civilización*, siguiendo la política de *tabula rasa* que, por cierto, en últimas fechas ha sido rechazada categóricamente por los movimientos indígenas y étnicos. Muchas veces, las misiones católicas replicaban las mismas prácticas, justificándolas con argumentos de fuerte tinte *nacionalista* y sosteniendo sus posturas en tanto defensores del tradicional catolicismo *hispanico* de los indígenas, que requería ser respetado y salvaguardado contra las amenazas del *protestantismo extranjerizante* promovido por los misioneros estadounidenses.

De esta manera, las comunidades indígenas han sido tanto el objetivo como el campo de batalla en la lucha religiosa que se libra hoy día en el contexto religioso latinoamericano (Social Compass, 1998), y dicho campo religioso se encuentra cada vez más distorsionado por el conflicto entre una Iglesia católica que no desea perder su hegemonía secular y los evangélicos que por varias décadas se la han disputado.

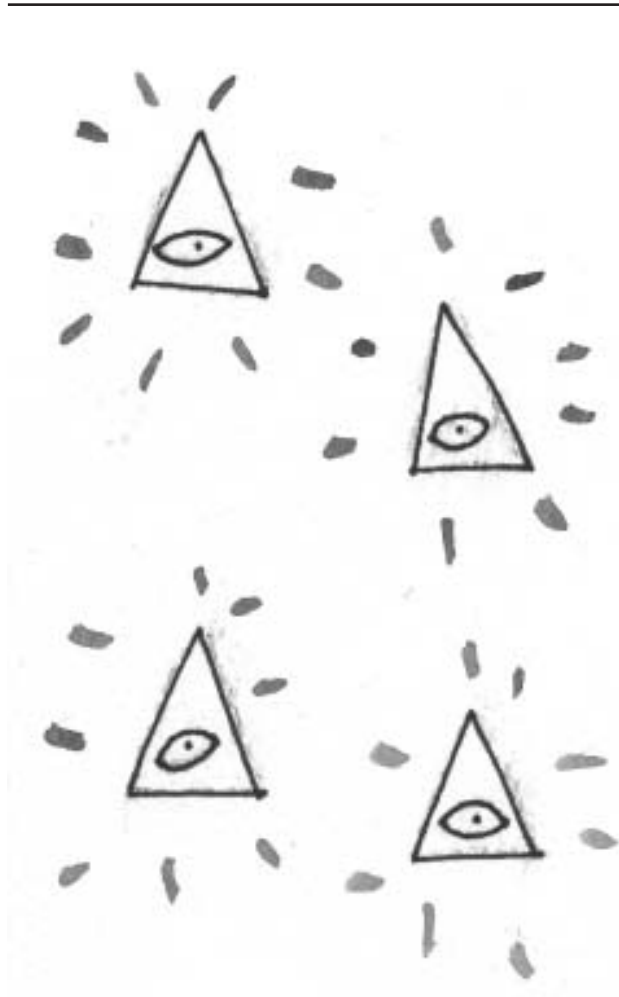
En resumen, las Iglesias han influido en la organización de los indígenas, proveyendo formación básica y entrenando una nueva camada de líderes capaces, y, en algunos casos, han intervenido de modo importante en la solución de conflictos armados en los cuales las poblaciones indígenas han sido las principales víctimas. El caso de Guatemala es el mejor ejemplo: las acciones de las Iglesias, en especial de la católica, estaban orientadas a la resolución pacífica del conflicto y a la defensa de los derechos humanos violentados en territorios indígenas convertidos en zonas de guerra.

El nuevo liderazgo: ¿un nuevo papel para la religión?

Las actividades de las Iglesias han contribuido de manera decisiva en la formación de nuevos líderes en todos los contextos y territorios indígenas de América Latina. Las misiones entre los indígenas tienen una vieja data: se remontan a los albores del proceso de conquista y están entrelazadas por la polémica inicial respecto al trato que correspondía dar a los indígenas conquistados. Fray Bartolomé de Las Casas (obispo de Chiapas en el siglo xvi) y muchos seguidores llegaron incluso a protestar ante el rey, alegando un trato justo a estas criaturas de Dios y súbditos del rey, que no merecían ser esclavizadas ni maltratadas por los encomenderos españoles con quienes compartían el beneficio de la igual dignidad conferida por el bautismo.

De acuerdo con la línea de De Las Casas y otros defensores de los indios, la Iglesia católica cambió su política respecto a las misiones indígenas bajo la influencia del Vaticano II (1962-1965). Esta perspectiva se puso en práctica desde los años sesenta, pero la postura que abandona códigos etnocéntricos y neocoloniales se desarrolló con más claridad desde los grupos vinculados con la teología de la liberación a partir de la década de los setenta.

El entrenamiento de los líderes indígenas en las escuelas, los conventos y las parroquias de la Iglesia católica –y también en misiones protestantes– tendría importantes consecuencias para el desarrollo de la conciencia étnica. La mayor escolarización de los líderes jóvenes los hace más conscientes pero, al mismo tiempo,



genera actitudes fundamentalistas en la conciencia étnica: son más intolerantes con las Iglesias cristianas –católicas, protestantes y evangélicas– porque las acusan de prolongar el “colonialismo cultural y religioso de Occidente” al ser la evangelización un arma de colonización. Sus padres, en cambio, suelen ser más condescendientes y aceptan sus creencias sincréticas –una mezcla de catolicismo popular y viejos rituales y creencias ancestrales– como fuente de su propia identidad tradicional.

El liderazgo indígena ha tomado distancia de los referentes políticos tradicionales y ha devenido autónomo. Es un liderazgo alternativo que no busca protagonismo personal sino colectivo, con el fin de empoderar al pueblo para que surja un liderato comunitario para la solidaridad. Un buen porcentaje de líderes indígenas fue formado en las Iglesias entre las décadas de los sesenta y ochenta y, en su esfuerzo para lograr autonomía, ahora trabajan de forma independiente de las instituciones religiosas, pero saben cómo usar su red de contactos cuando ciertos tipos de ayuda o acceso a la estructura de poder son necesidades estratégicas.

La búsqueda del liderazgo alternativo se hace fuera de toda inspiración religiosa explícita, no obstante, las autoridades religiosas tradicionales suelen tener cierta influencia en estos líderes.

La segunda semana de enero de 2000, unos 25 mil indígenas tomaron la ciudad de Quito. Antonio Vargas, su líder –fugaz presidente del triunvirato que encabezó el levantamiento de militares e indígenas ese 21 de enero y que depuso a Jamil Mahuad en Ecuador–, consideraba que su misión estuvo inspirada *espiritualmente*. Como en las históricas insurrecciones indígenas de la época colonial, en las cuales los chamanes jugaron un papel relevante al alentar el mesianismo anticolonial, a inicios del siglo XXI los chamanes y religiosos todavía inspiran levantamientos, pero ahora se trataba de luchar por mejorar y perfeccionar la democracia.

Vargas, moreno, bajito, con la barba muy rala y los ojos pequeños, negros y vivaces, estaba al frente de aquella responsabilidad apoyado en lo que él llamaba su *espiritualidad*. Entrevistado a un año de los sucesos, declaró:

Hay que ver la parte espiritual, porque algunas veces sólo se ve el aspecto folclórico. Esa parte espiritual ya nos había dicho, unos seis meses antes, lo que iba a pasar. Nos dijo, por ejemplo, que no iba a haber muertos, que todo iba a ser pacífico y el discurso de nosotros siempre fue sin violencia. Un *compa* sabio me recomendaba: “Antonio, cuando tomes la dirección, la cabeza, la asumes hasta el último”. Yo aflojé, me di cuenta de que aflojé cuando fui a dialogar con los generales. Ahí perdí el control del movimiento al dar, confiado, un poco de mando al ejército.

La alianza entre militares e indígenas incluía también otras fuerzas de la sociedad civil, entre las que se contaban religiosos. Y, de hecho, muchos grupos indígenas inspirados religiosamente apoyaron estos procesos, como el caso de la Iglesia Indígena Pentecostal de Chimborazo, una Iglesia evangélica que se distanció de sus misiones y creencias originales estadounidenses y comenzó a reinterpretar las cosmologías indígenas con base en una nueva comprensión de la tradición cristiana. Este grupo también ha ocupado una posición favorable en el compromiso político y el reconocimiento de los derechos del pueblo indígena (Andrade, 2002).

En suma, la escolarización y el entrenamiento dados por las Iglesias han generado un proceso de maduración de un liderazgo indígena joven y autónomo que, en algunos casos, ha ido tan lejos que esos líderes se distancian incluso de las relaciones originales con las Iglesias que los formaron.

Curación ritual, rol chamánico y reafirmación de la identidad étnica

Frente a los nuevos liderazgos, es importante destacar que las autoridades tradicionales indígenas también se renuevan y, entre ellas, los chamanes y sacerdotes de la religión ancestral tienen un papel destacado.

La curación ritual en comunidades indígenas suele actuar no tanto como un medio directo de resistencia cultural, sino más bien como una vía de reafirmación de la identidad étnica. Estudios realizados entre los navajo en Estados Unidos muestran que es posible afirmar que la curación ritual, como política identitaria, actúa en tres niveles: posibilita la representación de la identidad indígena en relación con la sociedad euroamericana; permite la interacción entre las tradiciones de curación religiosa en la sociedad navajo; y transforma la experiencia individual, reafirmando la dignidad y el autorrespeto en tanto que se es navajo (Csordas, 1999).

Al igual que entre los navajo, existe una gran cantidad de expresiones de curación religiosa en comunidades indígenas de Sudamérica, por ejemplo entre los mapuche en Chile y Argentina. Allí, las técnicas mágico-religiosas de curación chamánicas están intrínsecamente vinculadas con formas sincréticas de rituales cristianos, de origen católico o evangélico. La curación ritual representa una alternativa frente a las limitaciones de la medicina profesional-occidental, genera una base común de reafirmación del poder chamánico –la machi– en un contexto ritual y permite que los miembros de las comunidades se reconozcan como mapuches, en la medida en que aceptan estos rituales de curación como expresión válida de sus identidades étnicas.

Algunos estudios llevados a cabo entre los mapuche que han emigrado a una gran metrópoli, como Santiago de Chile (Curivil, 1999), señalan que las actividades rituales importantes para una comunidad mapuche, como el *nguillatún*, que debe ser efectuado en un espacio consagrado, o el *nguillatuwe*, que debe realizarlo un(a) machi (chamán mapuche) en un campo en medio de una ciudad (por lo general una cancha deportiva), constituyen una parte fundamental del proceso de *reetnificación*, que es la recuperación de una identidad étnica frente a la segregación social y racial en la gran ciudad. De esta forma, el chamanismo indígena es renovado, incluso en circunstancias sociológicas desfavorables y alejado de las condiciones originales en las cuales se lleva a cabo en las comunidades rurales del Sur. Pero con esta renovación viene también la posibilidad de recuperar la autenticidad étnica para las personas que han abandonado sus comunidades indíge-

nas rurales y que hoy viven en condiciones adversas en el centro de una sociedad capitalista urbana, altamente modernizada.

La defensa de la actividad chamánica frente a la sociedad global

La actividad chamánica de muchos pueblos indígenas, en tanto centro de autoidentificación etnocultural, está siendo amenazada por muchos factores de la cultura global contemporánea, entre ellos el mercado y el campo religioso aparecen como ámbitos de acción conflictivos.

Destacan los desafíos provenientes del campo religioso, porque la mayoría de los grupos evangélicos de inspiración pentecostal se difunden entre las comunidades indígenas y denuncian las *brujerías* y *supersticiones* de la actividad chamánica aborígena, atacando en particular las prácticas *demoníacas* que deben ser superadas por la *conversión al Evangelio* y a los cultos oficiados por el pastor.

Pero el desprestigio de los chamanes procede también de la *comercialización* de sus curaciones y magias por parte de un mercado que no trepida en transformar las antiguas tradiciones rituales en productos *novedosos* de *sanación mágica* y *posmoderna* al más puro estilo de los sincretismos *new age*, que van incorporando estas tradiciones a la contracultura del consumo simbólico.

Es una política cultural de *folclorización* de los indígenas a fin de venderlos en el mercado del turismo globalizado. Se realiza *la grandeza de la cultura precolombina* y, al mismo tiempo, se intenta enmascarar la realidad actual de los pueblos indígenas (que es por supuesto menos interesante), lo cual permite a los países latinoamericanos conciliar la celebración del patrimonio prehispánico con la continua discriminación de los indios en el presente. Los viajes guiados al *Circuito Maya* son ofrecidos a estadounidenses y europeos como un paseo por hermosas playas y una visita a las antiguas ruinas mayas, disfrutando después una margarita (elaborada con tequila) en un bar local típico. Se invita al turista a “zambullirse en las ancestrales tradiciones mágico-religiosas de los indios que han sobrevivido a través de los siglos” (Duterme, 1998: 28).

En tiempos recientes, los chamanes de algunas comunas de la nación indígena tsáchila, descendientes de los chibchas ubicados en la región subtropical de la costa de Ecuador, decidieron reivindicar su cultura ante la pérdida de prestigio. A finales de los noventa, aparecieron los llamados *chimberos* (*falso* en la jerga popular de este país), que fungen como intermediarios

entre los turistas y algunos chamanes indígenas, lo cual es mal visto por los tsáchilas. Los chimberos resaltan las bondades curativas de ciertos chamanes y reciben a cambio un porcentaje de lo que éstos cobran por sus servicios. Los chamanes pasaron a llamarse *vegetalistas* por razones de mercadotecnia.

En 1999, decenas de tsáchilas protestaron ante las autoridades locales porque la aparición de los chimberos estaba “desvirtuando las raíces culturales del chamanismo”, por lo que el gobernador hizo un llamado de atención a los chamanes que se dedicaban al comercio de sus poderes en lugar de conducir espiritualmente a la nación integrada por 1 403 personas.

El gobernador Manuel Calazacón aseguró que la actitud de su pueblo ante los chimberos se debe a que su cultura está severamente amenazada hoy en día. “La cultura occidental llega muy fácilmente a nuestras comunas porque nuestro territorio no está alejado en la selva o en lo alto de la montaña sino que es bastante accesible”, explicó.

Las tierras/territorios, el desarrollo y los valores espirituales indígenas

A principios del siglo XXI, el problema de las tierras y el derecho al desarrollo autóctono se han transformado en una cuestión central en la movilización de los pueblos indígenas.

Ahora, los pueblos indígenas se enfrentan a un sinnúmero de problemas provocados por la aplicación de modelos de desarrollo –generalmente sustentados en el paradigma neoliberal– ajenos a su visión del mundo, a sus valores y a sus procesos de autogestión. La mayoría de los conflictos que se producen en los territorios donde habitan pueblos indígenas son, en realidad, luchas por el control de recursos naturales, como el agua, la madera, los minerales, el petróleo y la biodiversidad.

La lucha de los pueblos indígenas por reconquistar tierras históricas usurpadas por la colonización occidental y por preservar el medio ambiente, la ecología y la biodiversidad de su hábitat está siendo desarrollada, en muchos casos, sobre la base del trasfondo de una cosmovisión para la cual las tierras y la naturaleza tienen connotaciones sagradas.

En ocasión de la Tercera Conferencia Mundial de Comercio a principios de 2000 en Seattle (Estados Unidos), un conjunto de organizaciones indígenas emitió una declaración en la que afirman:

Nosotros, pueblos indígenas de diversas regiones del mundo, llegamos a Seattle a expresar nuestra preocupación

por cómo la Organización Mundial del Comercio (OMC) está destruyendo a la Madre Tierra y a la diversidad cultural y biológica de la cual somos parte. La liberalización comercial y el desarrollo orientado a la exportación, que son los principios y políticas dominantes impulsados por la OMC, están creando los impactos más negativos sobre las vidas de los pueblos indígenas. Nuestro derecho inherente a la autodeterminación, nuestra soberanía como países, y los tratados y otros acuerdos constructivos que las naciones y pueblos indígenas negociaron con otros Estados nacionales, son socavados por la mayoría de los acuerdos de la OMC. El impacto desproporcionado de esos acuerdos en nuestras comunidades, ya sea a través de la degradación ambiental o la militarización y la violencia que a menudo acompañan a los proyectos de desarrollo, es grave y, por lo tanto, debe ser resuelto de inmediato (*Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas*, 2000: 1).

Y frente a las amenazas de inversiones no sostenibles en tierras indígenas, de la comercialización de productos y patentes de recursos naturales, biológicos y genéticos de los territorios y comunidades indígenas, y de los posibles abusos y manipulación por parte de las biotecnologías, concluyen:

Los pueblos indígenas, indudablemente, son los más perjudicados por la globalización y los acuerdos de la OMC. No obstante, creemos que somos también nosotros quienes podemos ofrecer alternativas viables al crecimiento económico dominante, al modelo de desarrollo orientado a la exportación. Nuestros estilos de vida y culturas sustentables, nuestro conocimiento tradicional, cosmogonías, espiritualidad, valores de colectividad, reciprocidad, respeto y reverencia hacia la Madre Tierra son cruciales en la búsqueda de una sociedad transformada donde prevalezcan la justicia, la equidad y la sustentabilidad (*Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas*, 2000: 3).

Las cosmovisiones indoamericanas están profundamente sumergidas en fundamentos sagrados y míticos. A pesar de los prejuicios occidentales y de sus análisis históricos y científicos, las culturas sudamericanas continúan viéndose como pueblos con procesos significativos que, en sus comienzos, surgieron desde eventos y seres sagrados (Sullivan, 1988).

El concepto de *tierra* en la mentalidad indígena está traspasado de connotaciones míticas y sagradas. De entrada, en las distintas cosmovisiones es posible encontrar una multiplicidad de planos del mundo y de cualidades de espacios. La riqueza de la existencia en estos mundos interconectados no puede ser captada en imágenes simples. Inclusive, es más importante el hecho de que la multiplicidad de espacios es, en

esencia, la manifestación del sentido de la existencia en sus diversas formas. Por ello, en esa variedad de espacios sensibles, la conciencia humana, enriquecida por la imaginación, puede captar múltiples tipos de seres en sus formas respectivas. Por eso la tierra está *habitada* por seres de distinta naturaleza con los cuales las personas pueden interactuar. La naturaleza está viva y lejos de ser considerada una *cosa* inerte, una mercancía susceptible de ser vendida y comprada en el mercado.

La convergencia del movimiento indígena y de los movimientos ecologistas (Toledo, 1997) tiene que ver con las connotaciones ecologistas de la visión indígena de los territorios en los que viven. Pero ese significado proviene precisamente del carácter sagrado que le atribuyen a la naturaleza y a los seres que la habitan (Davis y Ebbe, 1993).

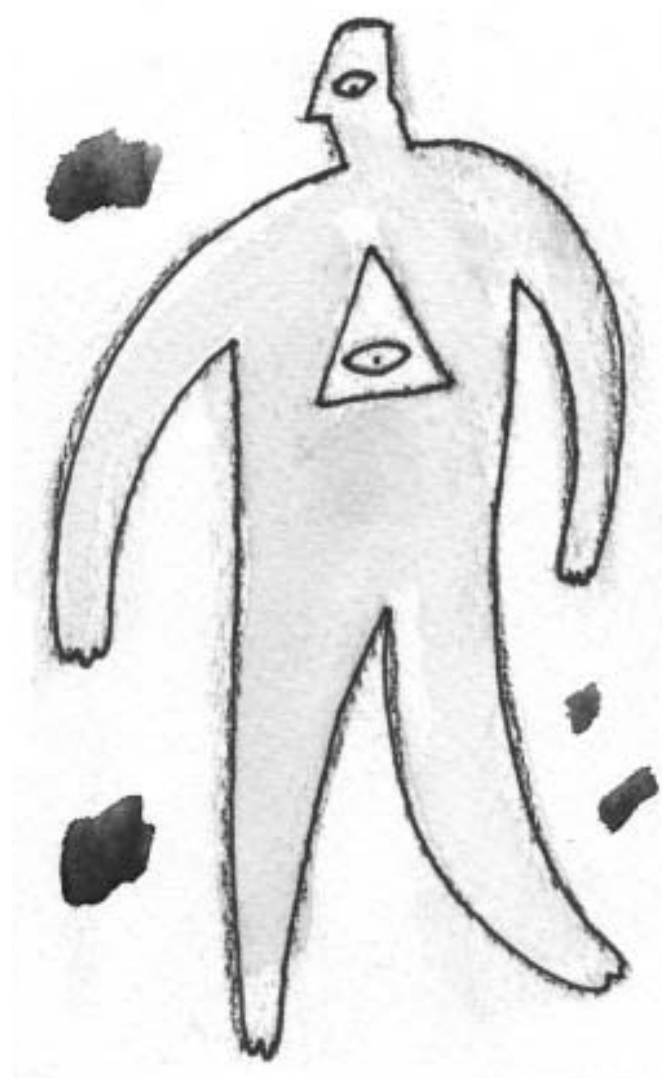
Así, en Imbabura, un *lago sagrado* fortalece a las organizaciones indígenas y las lleva a defender sus derechos. En efecto, uno de los proyectos ecológicos impulsado por los indígenas ecuatorianos es la rehabilitación y conservación del lago San Pablo, ubicado en la provincia de Imbabura, a unos 50 kilómetros de Quito, capital de Ecuador. En este lugar convergen dos grupos indígenas, los quichuas y los cayambes, que han venerado al lago como un sitio mítico y religioso, donde se han celebrado ritos en honor de la siembra y la cosecha desde épocas preincaicas.

Hoy en día, alrededor del lago San Pablo viven 38 comunidades indígenas –20 mil personas aproximadamente– que dependen de sus aguas para el riego y uso doméstico. A pesar de su importancia cultural y económica, el lago –que hace muchos años diera origen a múltiples leyendas– sufre una acelerada contaminación e incluso se está secando, debido a que los bosques que lo rodean han sido destruidos; los suelos están maltratados por las prácticas de sobrepastoreo, quema del páramo, cultivos en laderas empinadas y el uso indiscriminado de agroquímicos; y las aguas servidas y los desechos de residencias, complejos turísticos y fábricas confluyen en el lago.

Frente a esta situación, en octubre de 2000 se constituyó el Comité de Defensa y Desarrollo Integral del Lago San Pablo, conformado por organizaciones ambientales, sociales y culturales de la zona, entre ellas la Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura (FICI), el Centro de Estudios Pluriculturales (Cepcu), Voluntarios de Naciones Unidas, Fundación Sara Ñusta y el Movimiento Cultural La Hormiga. El Comité lleva adelante el proyecto de Conservación y Desarrollo Integral de la Cuenca del Lago San Pablo, que pretende fortalecer a las comunidades y organizaciones de la región para que se conviertan en agentes activos y

protagónicos en la preservación y el desarrollo del lago. “Las comunidades indígenas estamos promoviendo una rehabilitación integral del lago, porque para nosotros la ecología implica mejorar nuestras condiciones de vida y, claro, rescatar nuestros valores tradicionales”, declara un dirigente indígena.

En Colombia, los U'wa alcanzaron una victoria significativa contra la empresa Occidental Petroleum y el gobierno colombiano, con el reconocimiento legal de un área que comprende una importante porción de su territorio tradicional en la región noreste del país. Una reciente resolución del gobierno colombiano, en acuerdo con los líderes U'wa, ha aumentado su territorio legalmente reconocido en 120 mil hectáreas, de manera que ahora abarca 220 275 hectáreas en los departamentos de Boyacá, Norte de Santander, Santander y Arauca, y que será denominado Reserva Unificada U'wa. Sin lugar a dudas, la resolución oficial representa



un gran triunfo para los U'wa y un importante paso para el reconocimiento de la totalidad de su territorio tradicional.

Los efectos ambientales y sociales negativos de los proyectos de inversión en tierras que los indígenas consideran *sagradas* constituyen una seria amenaza para la sobrevivencia física y cultural de esos pueblos. En muchos países de la región, las actividades de prospección y extracción de petróleo están asociadas con violaciones a los derechos humanos, corrupción y violencia.

Roberto Pérez, presidente de la organización de gobierno de los U'wa, manifestó lo siguiente en una ceremonia que tuvo por objeto celebrar la creación de la reserva:

Al recuperar parte de nuestro territorio, que ustedes nos están otorgando formalmente en el día de hoy, reclamamos el absoluto respeto a nuestra posición de no permitir en absoluto la prospección o producción petrolera en nuestros territorios tradicionales, sea dentro o fuera del territorio que nos ha sido legalmente reconocido.

En Chile, las grandes inversiones en represas hidroeléctricas en el río Bío Bío por parte de la empresa Endesa afectaron a varias comunidades pehuenches que habitaban la precordillera. Quienes se resistieron a que sus tierras ancestrales fuesen inundadas bajo las aguas alegaban, entre otras poderosas razones, la existencia de cementerios sagrados y de áreas destinadas a sus rituales en dichos territorios. De esta manera, aunque la compañía logró al principio generar un programa de desplazamiento y relocalización, una sección de las obras quedó detenida por muchos años a causa de la oposición de varias familias que se negaban a abandonar sus tierras *sagradas*.

Perspectivas sobre el sincretismo indígena

La cuestión cultural de hoy se plantea en el marco de dos tendencias contradictorias y mutuamente necesarias: la globalización y la persistencia de las identidades locales. Los pueblos indígenas, como nadie más, están sometidos a las tensiones que produce este choque de tendencias.

Aun cuando las culturas permanecen ancladas en sus contextos regionales y locales, es difícil aceptar que las tradiciones se mantienen intactas (Portella, 2000), y los conceptos de lo que se considera *lo propio* ya no son la simple reproducción de elementos del pasado sino que constituyen una relectura de elementos actuales y pasados a partir de las necesidades y los

códigos de la cultura en la que viven los sujetos en cuestión. Nuestra sociedad jamás había conocido tal ritmo de cambios y tan amplias modificaciones a las tradiciones, lo cual tiene efectos en la construcción social de las identidades y las tradiciones étnicas.

Éste ha sido el destino de los códigos religiosos en los pueblos indígenas. Resulta muy difícil hallar en la actualidad tradiciones religiosas indígenas *puras*, en el sentido de que persistan núcleos inmutados de las tradiciones religiosas precolombinas. Más bien, lo que se encuentra es el resultado de procesos de relecturas y sincretismos, producto de varios siglos, que permanece como sedimento y que es una base para conformar nuevos modelos religiosos sincréticos en medio de culturas indígenas fuertemente sometidas a la aculturación y a la modernización.

En otros contextos históricos y sociopolíticos, la relación entre los grupos étnicos y la religión ha sido articulada de formas diversas: en muchas ocasiones, la resistencia de los indígenas americanos a los conquistadores españoles asumió un pronunciado aspecto complicado e incluso milenarista (Parker, 1996: 10-12); en otras, ha sido una lucha por la legitimación simbólica de movimientos extremistas opuestos a Occidente, como en varios movimientos fundamentalistas islámicos.

Respecto al papel actual que juega la religión en el despertar de los pueblos indígenas de América Latina, nada indica que estemos ante un resurgimiento del milenarismo o del fundamentalismo. La recuperación de los rituales y las creencias ancestrales, que acontece en el marco de nuevos sincretismos (todavía relacionados directa o latentemente con el cristianismo), emergen para fundamentar una racionalización vinculada con la reconquista de una lógica indígena americana, que no es occidental pero tampoco necesariamente antioccidental.

La batalla es política y étnica. Se lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, por la autonomía de sus tierras y territorios ancestrales y por sus patrones culturales autóctonos. Esta lucha intenta resistir el dominio del capitalismo global que no respeta a las minorías étnicas. Es un proyecto constructivo que apunta hacia una democracia multiétnica e intercultural, en la cual la religión forma parte de un proyecto global sin ser el centro de la interpretación de la realidad. En la mayoría de los casos, no se trata de la recuperación de un tradicionalismo de fondo, profundamente nostálgico, para el cual la religión autóctona constituiría un componente esencial de racionalidad premoderna.

La diversidad de formas religiosas que encontramos entre los movimientos indígenas es contradictoria y su

campo religioso aparece fracturado. Los católicos, los evangélicos, los protestantes, los adventistas y otros movimientos tienen seguidores en muchas comunidades. No obstante, los sacerdotes de las religiones ancestrales y los chamanes indígenas, quienes han incrementado lenta pero consistentemente su número, aún realizan los rituales y mantienen las creencias mágico-religiosas que son, hasta cierto punto, capaces de contribuir en la reafirmación de una auténtica identidad étnica. Sin embargo, las antiguas religiones de las altas culturas precolombinas dominantes (mesoamericanas o andinas) y sus complejos sistemas esotéricos, míticos, ritualísticos y litúrgicos no pueden ser resucitados. A pesar de ello, en el imaginario colectivo de los pueblos indígenas latinoamericanos del siglo XXI, una parte de las enseñanzas, creencias y sabiduría de sus ancestros continúa ofreciendo un sentido, una visión abrasadora, una forma de entender la naturaleza y la sociedad, la curación y la salvación, que es diferente de la racionalidad del cristianismo occidental. Quizá estemos ante un sincretismo de creencias y rituales en vías de desarrollo. De este proceso surgirán, con cierta seguridad, una variedad de formas de expresión de la religiosidad indígena que compartirán una característica: el rechazo a la ridiculización de las religiones aborígenes (tildadas de *paganas* o *demoníacas*) y la inclinación a su revalorización, de un modo cada vez más claro para las próximas generaciones. Así, la religión formará parte de la recuperación de una identidad indígena que se encuentra amenazada por el actual proceso de globalización.

Bibliografía

- ANDRADE, SUSANA
2002 "Le réveil politique des Indiens protestants de l'Equateur", en *Social Compass*, vol. 49, núm. 1, pp. 13-27.
- BASTIDA MUÑOZ, MINDAHI C.
2001 *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*, Universidad Autónoma del Estado de México/Instituto Indigenista Interamericano, Toluca.
- BENGOA, JOSÉ
2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- CSORDAS, THOMAS J.
1999 "Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society", en *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 1, pp. 3-5.
- CURIVIL, RAMÓN
1999 *Procesos de reetnificación de los mapuches en Santiago*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- DAVIS, SHELTON H. Y KATRINKA EBBE (EDS.)
1993 *Traditional Knowledge and Sustainable Development, Proceedings of a Conference held at the World Bank*, Banco Mundial, Washington DC.
- DECLARACIÓN DE SEATTLE DE LOS PUEBLOS INDIGENAS
2000 "Tercera Conferencia Ministerial de la OMC. La Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas", en *Revista del Sur*, núm. 99-100, enero-febrero, pp. 1-3.
- DUTERME, BERNARD
1998 *Indiens et zapatistes, Mythes et réalités d'une rébellion en sursis*, Luc Pire, Bruselas.
- INE
1992 *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 1992*, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile.
2002 *XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2002*, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile.
- KINTTO, LUCAS
1999 "Ecuador. Los chamanes táshilas reivindican su cultura", en *Noticias en Español (Global Information Network)*, 3 de septiembre.
- LEE VAN COTT, DONNA (ED.)
1994 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, St. Martin Press, Nueva York.
- PARKER, CRISTIÁN
1996 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile y México.
1998 "Les transformations du champ religieux en Amérique Latine, Introduction", en *Social Compass*, vol. 45, núm. 3, pp. 323-333.
- PORTELLA, EDUARDO
2000 "Cultural Cloning or Hybrid Cultures?", en *UNESCO Courier*, abril, p. 9.
- SOCIAL COMPASS
1998 "Les transformations du champ religieux en Amérique Latine/Religious Transformation in Latin América", en *Social Compass*, vol. 45, núm. 3.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
2000 "Les organisations indigènes: des acteurs émergents en Amérique Latine", en *Alternatives Sud*, vol. 7, núm. 2, pp. 53-59.
- SULLIVAN, LAWRENCE E.
1988 *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, Nueva York y Londres.
- TOLEDO, VÍCTOR
1997 "Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras: notas acerca de la (des)protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales y contribución a una política pública de defensa", en *Anuario LIWEN*, año 7, núm. 4, pp. 36-79.