

Cristián Parker Gumucio/

## LA RELIGIÓN Y EL DESPERTAR DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

### 1. *El despertar de los pueblos indígenas*<sup>1</sup>.

La reemergencia étnica que vive la sociedad crecientemente globalizada y que ha llevado a la generación y/o agudización de una cantidad no despreciable de conflictos, incluso armados, con causales o componentes étnicos, en todos los continentes, desde la Polinesia Francesa y el Timor Otriental, pasando por la exYugoeslavia, Chechenia, el Cáucaso, Afganistán y el Medio Oriente, Sri Lanka y el Punjab, Ruanda, Sudán, Congo, Etiopía, Eritrea y Sudáfrica, Irlanda, y en algunos casos con conflictos latentes graves como en Bélgica, País Vasco-España, Alemania del Este y vastos territorios de la ex URSS, también se expresa en América Latina.

En efecto no se trata de una simple imitación, sino de un verdadero movimiento regional, con sus énfasis y características propias, iniciado antes de los cambios en el Este Europeo. Lo nuevo que está surgiendo, sobre todo desde fines de los años sesenta, es un despertar reivindicativo de los pueblos indígenas, secularmente oprimidos, frente a los estados-nación latinoamericanos que se conformaron desde el siglo XIX excluyéndolos y marginándolos de variadas formas. Ahora con algunas diferencias de tiempos y enfoques, el fenómeno ha estado ocurriendo en casi todos los países del continente.

1 Versión traducida al español de: Parker Gumucio, Cristián (2002) "Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America", *Social Compass*, Vol. 49, (1) 67-81.

El despertar indígena latinoamericano se arrastra desde hace varias décadas pero se ha tornado más visible desde los años 90 en adelante. Tiene sus antecedentes en los años 80 con la aparición de nuevas organizaciones indígenas ligadas a ONG y a Iglesias, pero se expresa con más claridad en torno al aniversario de los 500 años de la llegada de los conquistadores a América. Con ocasión de las grandes celebraciones organizadas en toda Iberoamérica, encabezadas por una España decidida a convertir este evento en un hito a favor de su nueva política internacional, los movimientos indígenas levantan 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 ya en medio de sus procesos revolucionarios. En Colombia tomó incluso la forma de un movimiento guerrillero Quintín Lame (un líder indígena Páez de principios de siglo) y en México ha tomado celebridad mundial con el levantamiento armado de Chiapas. En Ecuador ha provocado dos masivos levantamientos indígenas de alcance nacional. Bolivia dio nacimiento a varios movimientos sociales importantes, incluyendo el Aymara, el Quechua y el Guaraní. Estos grupos hicieron temblar al gobierno de su país y se las arreglaron para modificar las ideas de los partidos políticos con respeto a la problemática indígena. Incluso lograron llevar 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 Mapuches lograron la recuperación de más de un millón de hectáreas de tierras y en el Brasil, hay

un fuerte movimiento reivindicador de los negros y mulatos, que suman muchos millones. Incluso los indígenas, que allí no llegan al 1 %, han logrado gran notoriedad por la defensa de sus territorios amenazados en la Amazonía.

La pregunta que surge, desde la sociología de la religión es ¿está siendo acompañado este movimiento de mayor conciencia étnica de los pueblos autóctonos indoamericanos por un despertar religioso y una reivindicación de sus antiguas creencias y rituales? Sin pretender entregar aquí el resultado de una investigación exhaustiva pretendemos iniciar una respuesta a la interrogante, en base a afirmaciones hipotéticas, basados en alguna de las evidencias empíricas e históricas que se acumula en los años recientes.

## 2. *Irrupción indígena y religión.*

La fuerte irrupción del movimiento indígena en la política de diversos países de América Latina, durante la década del 90 marca definitivamente un viraje en la discusión sobre el Estado, la democracia y determina la aparición de un nuevo actor social y político (Lee Van Cott, 1994), pero también introduce un nuevo componente en el campo religioso del continente. Esta irrupción del movimiento indígena en la región tiene ciertamente razones históricas

y políticas de primer orden. Pero desde el levantamiento del 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 el mayor respeto ganados por las tradiciones religiosas indígenas es evidente incluso para la opinión pública. Durante 2001 se conmemoran los acuerdos de paz que pusieron fin a la prolongada y genocida guerra civil en Guatemala. Estos acuerdos habían incluido un pacto especial dirigido al pueblo indígena y en los actos oficiales, junto a las altas autoridades civiles y religiosas del país aparecen en un rol destacado los sacerdotes mayas. No es extraño tampoco ver en los noticieros de televisión transmitidos por cadenas internacionales a chamanes y sacerdotes indígenas con ocasión de grandes festividades y rituales como los del Inti Raymi (Ecuador, Bolivia, Perú) o del We Tripantu (Chile).

Esta revaloración de las religiones indígenas es ciertamente aceptada por las comunidades indígenas. A pesar de la conquista, del dominio religioso y cultural y del sincretismo que aún caracteriza a sus expresiones religiosas, estas religiones han

Tabla 1  
Autoafiliación religiosa entre los Mapuches

Afiliación religiosa	Número	%
Católicos	144	40.9
Católicos / Mapuche	11	3.1
Mapuche	28	8.0
Evangélicos	83	23.6
Adventista	34	9.7
Anglicano	10	2.8
Creyente sin religión	33	9.4
Ateo	2	0.6
TOTAL	352	100

Fuente: Investigación del autor: Tirúa/ Chol-Chol/ San Juan de la Costa en las VIII; IX y X Regiones de Chile, 2001.

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 caracterizadas como expresiones religiosas “paganas”, en el mejor de los casos, en el peor de ellos, como idólatras o creencias demoníacas.

Durante la primera mitad del año 2001 emprendí una investigación entre las comunidades Mapuche del suroeste de Chile, especialmente en las comunidades Lafquenche de Tirúa, en las comunidades Nagche de Chol-Chol y en las comunidades Huilliche de San Juan de la Costa. En la tabla número uno se establecen los resultados con respecto a la propia identidad religiosa. (*Tabla No 1*)

En un país mayoritariamente católico (76,7% de católicos en el Censo de 1992) el porcentaje bajo de católicos llama la atención (un 44% si incluimos a aquellos que admiten que su catolicismo es sincrético). Pero ello, en realidad, no resulta tan sorprendente, dado que el mismo fenómeno de baja del catolicismo y alza de los grupos evangélicos, está ocurriendo frecuentemente en toda la población indígena del continente. Lo que es interesante es que si sumamos a aquellos que se identifican a sí mismos como pertenecientes a la “religión Mapuche” y agregamos aquellos que se identifican a sí mismos como “Católicos y Mapuche”, llegamos a un 11%; una cifra que es sorprendentemente elevada dado que la religión Mapuche es de tipo chamánico y no es de carácter institucional. Se podría suponer – a modo de hipótesis – que de ese 9,4% de “creyentes sin religión” una buena parte adhieren a sus rituales indígenas tradicionales pero no se atreven a declararlos abiertamente. Estamos tratando aquí con regiones que han sido “evangelizadas” por misiones católicas y anglicanas, también por misioneros pentecostales y adventistas, áreas donde la religión indígena era estigmatizada y hace sólo 20 años nadie se hubiera atrevido a admitir en público que per-

tenecían a la “religión Mapuche”.

En general, la notoriedad de rituales indígenas entre las diversas prácticas religiosas que se registran 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, aún cuando no puede desconocerse que también encontramos formas de expresión de la fe y religión aborigen que están en peligro de extinción y en completo olvido. El chamanismo indígena, por lo menos, está siendo valorado debido a sus poderes curativos y por su dimensión espiritual entre las nuevas corrientes mágico-religiosas, que reconocen formas de acción simbólicas que ya no obedecen a modelos occidentales.

### 3. *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 en día afectando los países de América Latina. Hay cartografías 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? (Bengoa, 2002; Bastida, 2001).

Situaciones similares persisten en todas las regiones. 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. Las necesidades básicas quedan insatisfechas: la salud, la educación, los alimentos y la vivienda. Finalmente, los indígenas enfrentan variadas formas de agresión física y cultural de parte de distintas instituciones, que a menudo cuentan con el apoyo del mismo Estado.

En muchos casos son víctimas de los conflictos armados emprendidos por el ejército y tropas paramilitares, como en Guatemala, Chiapas, Amazonia, Colombia y Perú, poniendo en riesgo su propia supervivencia.

En este contexto, emerge un fenómeno desde el punto de vista religioso que tiene mucha relevancia: la membresía indígena de grupos evangélicos ha crecido explosivamente, especialmente pentecostales, neopentecostales y nuevas iglesias. Esto ha sucedido en áreas en las cuales la influencia católica ha sido tradicionalmente muy fuerte, pero también en áreas donde el proceso original de las misiones y la evangelización había tenido menos éxito o había sido sólo superficial.

La mayoría de los Estados han mantenido una política “pro-indigenista” 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 años noventa y durante ese período 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 han mantenido una actitud oscilante entre el paternalismo y el colonialismo. Sin embargo, esta actitud ha sufrido cambios desde finales de los años sesenta, y ellos se han acentuado hacia fines del siglo XX.

Durante los años setenta en el contexto de renovación de las iglesias – especialmente siguiendo las motivaciones enmarcadas en las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) a 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 indígenas aborígenes. Entre los casos notables se puede incluir al de Monseñor

Proaño en Riobamba, en Ecuador y al de Monseñor Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de las Casas (Chiapas). También resulta ilustrativo de este proceso el caso temprano de los líderes católicos progresistas que formaron las Ligas Campesinas Guaraníes en Paraguay.

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

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

En resumen, las iglesias han contribuido a la organización de los indígenas, proveyendo formación básica y entrenando una nueva camada de líderes capaces. Es tam-

bién significativo el rol de las iglesias que, en algunos casos, han contribuido en forma relevante a los procesos de mediación en la resolución de conflictos armados en los cuales las poblaciones indígenas han sido las víctimas principales. El caso de Guatemala es el mejor ejemplo de esto; las acciones de las iglesias, especialmente de la Iglesia Católica, estaban orientadas a la resolución pacífica del conflicto y a la defensa de los derechos humanos violentados en territorios indígenas que se habían vuelto zonas de guerra.

#### 4. *El nuevo liderazgo: ¿un nuevo papel para la religión?*

Las actividades de las Iglesias han contribuido, en forma decisiva, en todos los contextos y territorios indígenas de América Latina, a formar nuevos líderes. 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 al Rey alegando por un justo trato a estas criaturas de Dios y súbditos del Rey que no merecían ser esclavizados y maltratados por los encomenderos españoles, con quienes, por demás, compartían el beneficio de la igual dignidad conferida por el bautismo.

Siguiendo la línea de De las Casas y otros defensores de los indios, la iglesia católica cambió su política con respecto a las misiones indígenas bajo la influencia del Vaticano II (1962-1965). Esta nueva perspectiva se viene poniendo en práctica desde los años sesenta, pero con mayor claridad la presencia que abandona códigos etnocéntricos y neocoloniales se desarrolla desde los grupos vinculados a la Teología de la Liberación en la década de los setenta en adelante.

El entrenamiento de los líderes indígenas en las escuelas, conventos y parroquias

de la iglesia católica – y también en misiones protestantes – tendría consecuencias importantes para el desarrollo de la conciencia étnica. La mayor escolarización de los líderes jóvenes les hace más conscientes, pero al mismo tiempo genera actitudes fundamentalistas en la conciencia étnica: muchos líderes jóvenes son más intolerantes con las Iglesias cristianas - católicos, protestantes y evangélicos - porque las acusan de prolongar el «colonialismo cultural y religioso de occidente», siendo la evangelización un arma de colonización. Sus padres, en cambio, tienden a 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 se ha autonomizado. Es un liderazgo alternativo que no busca protagonismo personal sino colectivo, a fin de empoderar al pueblo para que surja un liderazgo comunitario para la solidaridad. Un porcentaje no despreciable de líderes indígenas fue formado, como decíamos en las Iglesias, en las décadas del sesenta al ochenta y en su esfuerzo para lograr autonomía trabajan ahora en forma independiente de las instituciones religiosas, aún cuando saben como hacer uso de 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, pero no es menor la influencia que en estos líderes suelen tener las autoridades religiosas tradicionales.

La segunda semana de enero del 2000, unos 25 mil indígenas tomaron la ciudad de Quito. Antonio Vargas, el líder indígena, fugaz Presidente del Triunvirato que encabezó el levantamiento de militares e indígenas ese 21 de enero, que depuso a Jamil Mahuad en Ecuador, considera que su misión estuvo inspirada «espiritualmente». Como en los históricos levantamientos indí-

genas de la época colonial en los cuales los chamanes jugaron un papel de relevancia, alentando el mesianismo anticolonial, iniciando el siglo XXI todavía los chamanes y religiosos inspiran levantamientos, claro que 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 llama su «espiritualidad». Entrevistado al año de los sucesos declara:

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 a otras fuerzas de la sociedad civil entre las que se contaba a 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 norteamericanas y comenzó a reinterpretar las cosmologías indígenas en base a una nueva interpretación de la tradición cristiana. Este grupo también ha ocupado una posición favorable al compromiso político y al reconocimiento de los derechos del pueblo indígena (Andrade, 2001).

En suma, la escolarización y el entrenamiento dado por las Iglesias ha generado un proceso de maduración de un liderazgo indígena joven y autónomo que en algunos casos ha ido tan lejos como para que esos

líderes se distancien incluso de las relaciones originales con las iglesias que los formaron.

##### 5. *Curación ritual, rol chamánico y reafirmación de la identidad étnica.*

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

La curación ritual en comunidades indígenas suele actuar no tanto como medio directo de resistencia cultural, sino mucho más como medio de reafirmación de la identidad étnica. En estudios realizados entre los navajo en Norteamérica, 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 euro-americana; permite la interacción entre las tradiciones de curación religiosa en la sociedad navajo; y transforma la experiencia individual reafirmando la dignidad y autorrespeto en tanto que navajo (Csordas, 1999).

Lo observado entre los navajo es posible encontrarlo también en una gran cantidad de expresiones de curación religiosa en medio de comunidades indígenas en 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 posibilita 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 posibilita que los miembros de las comunidades se reconozcan en tanto que mapuches en la medida en que reconocen estos rituales de curación como expresión válida de sus identidades étnicas.

Estudios realizados entre los Mapuche que han emigrado a una gran metrópoli

como Santiago de Chile (Curivil, 1999) nos muestran que las actividades rituales que son importantes para una comunidad Mapuche, como el “nguillatún”, un ritual que debe ser llevado a cabo en un espacio consagrado o el “nguillatuwe” que debe ser realizado por un(a) machi (chamán mapuche) en un campo en medio de una ciudad (usualmente una cancha deportiva), constituyen una parte fundamental del proceso de re-etnificación, 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 bajo condiciones sociológicas desfavorables y alejado de las condiciones originales bajo las cuales se lleva a cabo en las comunidades rurales del sur. Pero con esta renovación viene también una posibilidad de recuperación de la autenticidad étnica para personas que han abandonado sus comunidades indígenas rurales y que viven hoy bajo condiciones adversas, en el centro de una sociedad capitalista urbana, altamente modernizada.

#### 6. *La defensa de la actividad chamánica frente a la sociedad global.*

La actividad chamánica de muchos pueblos indígenas, en tanto centro de autoidentificación étnocultural, 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 por una parte los desafíos que provienen del propio campo religioso por cuanto la inmensa mayoría de los grupos evangélicos de inspiración pentecostal se difunden entre las comunidades indígenas denunciando las «brujerías» y «supersticiones» de la actividad chamánica aborígen, atacando en particular las prácticas «demoníacas» que deben ser superadas por la «conversión al Evangelio» y a sus cultos oficiados por el Pastor.

Pero el desprestigio de los chamanes puede provenir también de la

«comercialización» de sus curaciones y magias, por parte de un mercado que no trepida en convertir antiguas tradiciones rituales en productos «novedosos» de «sanación mágica y post-moderna» en el más puro estilo de los sincretismos New Age que van incorporando estas tradiciones a esta contracultura del consumo simbólico.

Es una política cultural de “folclorización” de los indígenas a fin de venderlos en el mercado del turismo globalizado. Primero, se realiza “la grandeza de la cultura precolombina”, mientras que al mismo tiempo se intenta enmascarar la realidad de los pueblos indígenas en la actualidad (que es evidentemente menos interesante). Ello permite a los países latinoamericanos conciliar su celebración del patrimonio prehispánico con la continua discriminación contra los indios en la actualidad. Los viajes guiados al “Circuito Maya” son ofrecidos a norteamericanos y europeos como un paseo por hermosas playas y una subida a las antiguas ruinas mayas seguida por un tequila margarita en un típico bar local. Se invita al turista a “zambullirse en las ancestrales tradiciones mágico-religiosas de los indios que han sobrevivido a través de los siglos” (Duterme, 1998:27-29).

En tiempos recientes los chamanes de algunas comunas de la nación indígena tsáchila, descendientes de los chibchas, ubicadas en la región subtropical de la costa de Ecuador, decidieron reivindicar su cultura ante la pérdida de prestigio. A fines de los 90 aparecieron los llamados chimberos (“falso” en la jerga popular de este país) que intermedian entre los turistas y algunos chamanes indígenas, lo cual es mal visto por los tsáchilas. Los chimberos resaltan las bondades curativas de ciertos chamanes, recibiendo a cambio un porcentaje de lo que éstos cobran por atención. Los chamanes han pasado a llamarse «vegetalistas» por razones de marketing.

En 1999, decenas de tsáchilas protestaron ante sus autoridades locales porque la aparición de los chimberos estaba «desvir-

tuando las raíces culturales del chamanismo». Ante las quejas, el gobernador hizo un llamado de atención a los chamanes que se estaban dedicando al comercio de sus poderes, en lugar de conducir espiritualmente a la nación, integrada por 1403 personas.

El gobernador Manuel Calazación asegura que la actitud de su pueblo ante los chimberos se debe a que en la actualidad su cultura está severamente amenazada. «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.

#### 7. *Las tierras/territorios, el desarrollo y los valores espirituales indígenas.*

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

Hoy en día, los pueblos indígenas se ven enfrentados a un sinnúmero de problemas provocados por la aplicación de modelos de desarrollo - generalmente bajo el paradigma neoliberal - ajenos a su visión del mundo, a sus valores y 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.

Con ocasión de la Tercera Conferencia Mundial de Comercio a principios de 2000 en Seattle (EE.UU.), un conjunto de organizaciones indígenas emite 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 de Comercio (OMC) está destruyendo a la Tierra Madre 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).

Y frente a las amenazas de inversiones no sustentables en tierras indígenas, de la comercialización de productos y patentes de recursos naturales, biológicos y genéticos, de los territorios y comunidades indígenas, 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).

Como es sabido 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 surgieron en sus comienzos desde eventos y seres sagrados (cfr. Sullivan, 1988).

El concepto de «tierra» en la mentalidad indígena está traspasado de connotaciones míticas y sagradas. De partida, en las diversas 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. Incluso más importante es el hecho de que la multiplicidad de espacios es en su esencia la manifestación del sentido de la existencia en sus variadas 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 ello la tierra está «habitada» por seres de diversa naturaleza y con los cuales las personas pueden interactuar. La naturaleza está viva y está lejos de poder 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 que habitan. 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 les lleva a defender sus derechos. En efecto, uno de los proyectos ecológicos impulsado por los indígenas ecuatorianos tiene que ver con

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 el lago como un lugar mítico y religioso, donde se han celebrado ritos en honor de la siembra y la cosecha desde épocas preincaicas.

Alrededor del Lago San Pablo viven hoy 38 comunidades indígenas -unas 20.000 personas- que dependen de sus aguas para el riego y uso doméstico. A pesar de la importancia cultural y económica del lago, sus aguas -que hace muchos años dieron origen a múltiples leyendas- sufren un acelerado proceso de contaminación, e incluso se están secando.

Las causas son diversas: los bosques naturales que rodean el lago 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; las aguas servidas y desechos de residencias, complejos turísticos y fábricas han terminado por contaminar el lago.

Frente a esta problemática, en octubre de 2000 se conformó el Comité de Defensa y Desarrollo Integral del Lago San Pablo, integrado por organizaciones ambientales, sociales y culturales de la zona, entre ellas la Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura (FICI), el CEPCU, Voluntarios de Naciones Unidas, Fundación Sara Ñusta y el Movimiento Cultural La Hormiga. El Comité lleva adelante un proyecto de Conservación y Desarrollo Integral de la Cuenca del Lago San Pablo, que pretende fortalecer a las comunidades y organizaciones de la zona, para que se conviertan en agentes activos y protagónicos en la preservación y desarrollo del Lago San Pablo. «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» de-

clara un dirigente indígena.

En Colombia, los U'wa alcanzan una significativa victoria contra la empresa Occidental Petroleum y el gobierno de Colombia, con el reconocimiento legal de un área que comprende una importante porción de su territorio tradicional en la región noreste de Colombia. Una reciente resolución del gobierno colombiano, en acuerdo con los líderes U'wa, ha aumentado su territorio legalmente reconocido en 120.000 hectáreas. De manera que ahora el mismo abarca 220.275 hectáreas en los departamentos de Boyacá, Norte de Santander, Santander y Arauca. Este territorio será denominado Reserva Unificada U'wa. La resolución oficial representa sin lugar a dudas una significativa victoria para los U'wa y un importante paso adelante para el reconocimiento de la totalidad de su territorio tradicional.

Los impactos 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 de los derechos humanos, corrupción y violencia.

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.

Manifestó Roberto Pérez, presidente de la organización de gobierno de los U'wa, en una ceremonia que tuvo por objeto celebrar la creación de la Reserva.

En Chile las grandes inversiones en represas hidroeléctricas en el río Bío Bío por parte de la empresa ENDESA, afectó a varias comunidades Pehuenches que habitaban la precordillera. Quienes se resistieron a que sus tierras ancestrales fuesen inunda-

das 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, si bien la empresa logró inicialmente generar un programa de desplazamiento y relocalización, una sección de las obras quedó paralizada por muchos años a causa de la oposición de varias familias que se negaban a abandonar sus tierras “sagradas”.

#### 8. *Perspectivas sobre el sincretismo indígena*

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

Aún cuando las culturas permanecen ancladas en sus contextos regionales y locales, es difícil aceptar que las tradiciones permanecen intactas (Portella, 2000), y los propios conceptos de lo que se considera «lo propio» ya no es la simple reproducción de elementos del pasado sino que constituye una relectura de elementos actuales y pasados a partir de las necesidades y códigos de la cultura en que viven los sujetos en cuestión. Nuestra sociedad jamás había conocido tal ritmo de cambios y tan amplias modificaciones a las tradiciones. Todo esto impacta en los procesos de construcción social de las identidades y las tradiciones étnicas.

Tal ha sido el destino de los códigos religiosos en medio de los pueblos indígenas. Resulta muy difícil encontrar hoy día 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 sincretizaciones, resultado de varios siglos, que permanecen como sedimentos y que constituyen una base para la conformación

de nuevos modelos religiosos sincréticos en medio de culturas indígenas fuertemente sometidas a procesos de aculturación y modernización.

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

Nada indica que, con respecto al papel actual que juega la religión en el despertar de los pueblos indígenas de América Latina, estamos ante un resurgimiento del milenarismo o del fundamentalismo. Los procesos de recuperación de los rituales y creencias ancestrales, que acontecen en el marco de nuevos sincretismos (todavía vinculados directa o latentemente al cristianismo), emergen para fundamentar un proceso de racionalización vinculado con la reconquista de una lógica indígena americana, que no es occidental, pero que no es necesariamente anti-occidental.

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. Se trata de 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 reli-

gión autóctona constituiría un componente central de racionalidad pre-moderna.

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. Pero los sacerdotes de las religiones ancestrales y los chamanes indígenas, en una cantidad que ha ido incrementando lenta pero consistentemente, aún realizan los rituales y mantienen las creencias mágico-religiosas que son, hasta cierto punto, capaces de contribuir a 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 resucitadas. 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 continúan ofreciendo un sentido, una visión abrasadora, una forma de entender a la naturaleza y a la sociedad, la curación y la salvación, que es diferente de la racionalidad del cristianismo occidental. Probablemente estamos ante una nueva sincretización de creencias y rituales en vías de desarrollo. De este proceso surgirán, con cierta seguridad, una variedad de formas de expresiones de la religiosidad indígena que compartirán una característica: el rechazo a la ridiculización de las religiones aborígenes (tildadas de “paganas” o “demoníacas”) y la tendencia a su revaloración, en una forma cada vez más clara, para las generaciones venideras. En esta manera la religión formará parte del proceso de recuperación de una identidad indígena que ciertamente está amenazada por el actual proceso de globalización.

## REFERENCIAS

- Andrade, Susana (2000), "Le réveil politique des Indiens protestants de l'Equateur", *Social Compass*, 49 (1), 13 – 27.
- Bastida Muñoz, Mindahi C. (2001), 500 años de resistencia de los pueblos indios de México en la actualidad, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bengoa, José (2000), La emergencia indígena en América Latina, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Csordas, Thomas J. (1999), "Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society", *American Ethnologist*, 26 (1), 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, Chile.
- Davis, Shelton H. and Ebbe, Katrinka (eds.) (1993), *Traditional Knowledge and Sustainable Development, Proceedings of a Conference held at the World Bank*. Washington, DC.: World Bank.
- Duterme, Bernard (1998), *Indiens et Zapatistes, Mythes et réalités d'une rébellion en sursis*. Brussels: Luc Pire.
- Kintto, Lucas (1999) "Ecuador. Los chamanes Tschilas reivindican su cultura", *Noticias en Español* (Global Information Network) 3 September.
- Lee Van Cott, Donna (ed.) (1994), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: St. Martin Press.
- Parker, Cristian (1996), *Otra Lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista*, Santiago-México, Fondo de Cultura Económica.
- Portella, Eduardo (2000), "Cultural Cloning or Hybrid Cultures?", *UNESCO Courier* (April): 9.
- Seattle Declaration of Indigenous People (2000), "La Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas. Tercera conferencia ministerial de la OMC", *Revista del Sur* 99-100 (Enero- Febrero), 1-3.
- Social Compass* (1998), Volumen dedicado a : "Les transformations du champ religieux en Amérique Latine/Religious Transformation in Latin America", *Social Compass*, vol. 45 (3).
- Stavenhagen, Rodolfo (2000), "Les organisations indigènes: des acteurs émergents en Amérique Latine", *Alternatives Sud*, 7 (2), 53-59.
- Sullivan, Lawrence E. (1998), *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York and London, Macmillan.
- 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", *Anuario LIWEN*, Año 7, (4) 36-79.