

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Movimiento Protestante en Comunidades Indígenas: Testimonios de Vida y Fe.

Ana Esther Guevara Cortés.

Cita:

Ana Esther Guevara Cortés. (2001). *Movimiento Protestante en Comunidades Indígenas: Testimonios de Vida y Fe. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/56>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/aux>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

práticas e Legislações Indigenistas". Coordinadores: Priscila Faulhaber, Stephen Baines, Antônio Carlos de Souza Lima. Brasília, 15 al 19 de Julio.

Briones, C. y R. Díaz 2000 "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén." Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social. "Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición." La Plata: Entrecoronas impresores. Parte 3, pp.: 44-57.

Carrasco, M. y C. Briones "La tierra que nos quitaron". Reclamos indígenas en Argentina. Serie Documentos en Español # 18. Copenhague: IWGIA.

Escolar D. 2001 "Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta". En AAVV Bandieri S. compiladora Cruzando la Cordillera... La frontera Argentino Chilena como espacio social, Publicaciones del CEHIR año 1 N°1, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.

Escolar, D. e.p. "Huarpes, chilenos y argentinos. Usos del pasado e invocaciones étnico-nacionales en la provincialidad sanjuanina." En AAVV Mosaicos. Trabajos en Antropología Social y Arqueología, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento

Latinoamericano.

Hale, C. 2001 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Eclipse of 'Official Mestizaje'." Cultural Agency in the Americas Project: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression. Workshop del Social Science Research Council, organizado por Doris Sommer. Cuzco, Enero 29 y 30.

Iturrealde, D. 1996 Demandas Indígenas y reforma legal: retos y paradojas. Alteridades, Volumen "Estado Nacional, Autodeterminación y Autonomía", UAM, México, 7(14): 81-98.

Morin, F. y B. Saladin d'Anglure 1997 "Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples." En The Politics of Ethnic Consciousness. C. Govers y H. Vermeulen (eds.) London: Macmillan Press. pp.: 157-193.

Ramos, A. e.p. "Cutting through state and class sources and strategies of self-representation in Latin America." En Indigenous Movements, Self-representation and the State in Latin America. J. Jackson y K. Warren (eds.). Stavenhagen, R. 1998 "El sistema internacional de los derechos indígenas." En Autonomías Étnicas y Estados Nacionales. M. Bartolomé y A. Barabas (coords.) México: Conaculta-INAH. Pp.: 49-72.

Movimiento Protestante en Comunidades Indígenas: Testimonios de Vida y Fe

Ana Esther Guevara Cortés*

El movimiento protestante como nuevo movimiento social

El protestantismo en Latinoamérica remonta sus orígenes a principios del siglo XIX, donde misioneros principalmente europeos llegaron a "entregar la buena nueva" o mensaje de Salvación, a través de la Educación y alfabetización.

Sin lograr convertir a muchos fieles, estas primeras "denominaciones" (ramas al interior del protestantismo) his-

tóricas (Luteranos, Anglicanos, Presbiterianos, etc.), con su estilo conservador, intelectual y recatado no lograron la expansión ni influencia, que a partir de mediados del siglo XX, el Pentecostalismo (Pentecostales, Aliancistas, Metodistas Pentecostales, etc.), a través de una expresión de la fe más emocional y liberadora, llevaría a cabo.

Expresiones como evangélicos, canutos, sectas evangelísticas, etc, son maneras de nombrar a este "movimiento protestante", denominación que utilizaré en la siguiente ponencia por considerarlo un término más inclusivo para referirse a las distintas ramificaciones que

* Profesional Servicio País, Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza, II región, Chile. anitaguev@hotmail.com

el protestantismo tiene en la actualidad y que remiten a un pasado originario de la Reforma Protestante.

Entre sus características, este movimiento de tipo religioso tiene la capacidad de traducir la espiritualidad en acciones prácticas diarias y está asociado a lo sentimental, a la expresión de las sensaciones y vida "espiritual" en sus diversas manifestaciones. Puede ser visto además como un sistema holista de significación de la realidad y de orientación en el comportamiento de los fieles, con una cultura particular.

Parafraseando a Mosher (1998), el movimiento protestante representa para las sociedades latinoamericanas un grupo de personas que ofrece un nuevo conjunto de valores y significados de creencias, que exige una alta coherencia entre la praxis y el discurso. De este modo, el movimiento logra reunir a grandes números de personas de entre los más excluidos de la sociedad los que presentan tarde o temprano una forma de vivir que cuestiona y eventualmente da un remezón, a los participantes de esa sociedad mayor que se busca convertir para lograr convivir todos para los principios protestantes de vida y Fe.

Entenderé al movimiento protestante como un nuevo movimiento social de tipo religioso, que busca cambios en la sociedad de tipo espiritual tanto en lo individual como social. Siguiendo lo propuesto por Laraña (1999) el nuevo movimiento social se refiere a "una forma de acción colectiva que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales", solidaridad concebida como la capacidad de reconocerse y ser reconocido, en el mundo protestante, como alguien que pertenece a un mismo grupo de fe.

La fuerza del movimiento social es su capacidad de ser una "forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo"; lo que se manifiesta en el mundo protestante en la nueva escala de valores que se asume, dejando atrás las antiguas creencias y modo de vida. Esta acción colectiva implica una "ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción"; por ejemplo, en el caso de los mapuches, esta experiencia del límite es vivenciada en sus ritos tradicionales como nguillatún, awún y machitún, lo que es vivido ahora en el "culto" (espacio de encuentro de la comunidad protestante), es decir la nueva comunidad de fieles o "hermanos" (manera de nombrarse y reconocerse en el mundo protestante).

Además, el movimiento social tiene la capacidad de "producir nuevas normas y legitimaciones en la socie-

dad". En el movimiento protestante, la transformación que se busca es de tipo espiritual, cambiando la vida personal (muchas veces en un giro de 180 grados: por ejemplo de bebedor a abstemio, etc), la relación con los más cercanos y el entorno comunitario inmediato, donde se busca poder alabar a Dios en todas sus formas y con "alma y cuerpo", para salir a predicar la "buena nueva" (mensaje de Salvación) a todas las criaturas sobre el mundo, desde lo local.

De este modo, el movimiento protestante se va introduciendo en los distintos ámbitos de la vida cotidiana y comienza a producir cambios en la estructura social, de manera lenta, pero notoria, por ejemplo en el tema económico, promueve el ascenso individual, donde la comunidad apoya a lo que son "salvos por la fe", para que luego vayan ascendiendo socialmente, lo que es visto como "bendición del Señor".

Por otro lado en las comunidades indígenas el escindir de las comunidades tradicionales de pastoreo, cultivos, etc., es visto como una manifestación de que Dios realmente está entrando a esa familia a bendecirla, ya que el cerrar los predios y hacer más productiva la tierra con nuevas técnicas se estimula continuamente. Porque se entiende que mientras mejor se esté desde el punto de vista económico, mayores serán las posibilidades de ayudar a los otros "hermanos" y mayores serán las "ofrendas" (recurso monetario voluntario que se en el culto o iglesia) y los diezmos (10% de la ganancia mensual que se entrega mensualmente en la congregación en que se participa).

Comunidades indígenas y movimiento protestante

Es recién a partir de los ochenta que en Latinoamérica la influencia del movimiento protestante en comunidades indígenas se hace más notoria, pero el crecimiento ha sido sostenido y agrupaciones como el Consejo de Pueblos Indígenas Evangélicos de Abya Yala, creada el presente año en Ecuador, conformada por más de 100 representantes de toda Latinoamérica, lo evidencian.

Este Consejo busca "coordinar acciones reivindicativas que beneficien a los pueblos indígenas protestantes de los países latinoamericanos". Es decir, se han ido organizando como un subgrupo dentro del movimiento mayor, posicionando la variable étnica como motor de unión y de exigencias como pueblos indígenas en su diferencia cultural.

A través de la Carta de Quito (2001) decidieron propiciar la creación de un Movimiento Político Evangélico a nivel internacional; denunciaron que las naciones indígenas siguen siendo objeto de proyectos de evangelización por parte de misiones e iglesias, que no las reconocen como sujetos y actores del anuncio y práctica de las Buenas Nuevas del Reino.

En relación a la globalización económica, indican que sólo significa para los pueblos indígenas mayor empobrecimiento, discriminación, opresión y exclusión y denuncian que esto es consecuencia del modelo económico vigente. Exigen, además, respeto y apoyo al proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas y piden a las iglesias participación de los indígenas en las instancias de toma de decisiones y rechazan la intervención.

Por ejemplo, los indígenas convertidos al protestantismo en San Juan Chamula, Chiapas, México, han debido organizarse para enfrentar los continuos hostigamientos de los católicos tradicionalistas, ya que se les ponen trabas para construir templos religiosos, para que los niños asistan a la Escuela Pública y se los expulsa de las comunidades tradicionales, por lo que ellos han conformado una "comunidad paralela" basada en su nueva fe, sumamente robusta y bastante herética.

A continuación, revisaré algunas posturas que han tratado de explicar la gran aceptación entre las comunidades indígenas del movimiento protestante, las que se han basado en la premisa que este movimiento prolifera en aquellos grupos sociales más vulnerables, que se sienten marginados del progreso mayor, en definitiva que se sienten excluidos, lo que se hace más evidente en el caso de los indígenas.

Siguiendo a Segato (1991), se podría formular la siguiente pregunta: ¿Se puede considerar que las comunidades indígenas al aceptar estas nuevas creencias, que en apariencia han hecho que se despojen de lo considerado tradicional e identificador como etnia, no sea más bien una manera de renunciar a ciertas tradiciones en pos de usufructuar de ciertos beneficios percibidos como vitales para su continuidad en tanto grupo humano?

En parte la respuesta a esta interrogante se puede vislumbrar a través de las palabras de don Francisco Catrín, mapuche que aún vive en comunidad en la IX región de Chile:

" Pero yo digo "todo esto se lo debo al Señor". Si mi vida la hubiera llevado así nomás, como es tradición en los mapuches, no hubiera podido llegar adonde estoy,

entonces reitero que las personas en el campo mapuche no es que sean flojas, sino que no tienen los medios y lamentablemente vivimos por tradición y nadie tiene más iniciativa personal para surgir si uno a lo que hace le pusiera más dedicación y trabajo ordenado, le saldrá mejor"

En este sentido, los indígenas al ser parte del movimiento protestante, pertenecen a un grupo mayor, donde la integración a la sociedad será más fácil, por el sentido horizontal de relaciones de poder al interior de las iglesias protestantes, donde por ejemplo si migran del campo a la ciudad encontrarán una comunidad de fieles que nos los mirará por su condición de indígena, sino de "hermano en la Fe", facilitando la inserción social en la nueva comunidad de fieles y sociedad mayor. Paredes, coincide con esta visión, estableciendo una relación entre la aceptación de la fe y la realización de ciertos cambios socio-económicos: "La aceptación de la fe evangélica por parte de los grupos indígenas quechuas de la zona andina se realiza dentro del contexto de promulgación e implementación de leyes de reforma agraria que proveen al campesino no sólo la posibilidad de trabajar su propia tierra o la de su comunidad, sino un grado de control sobre su propio destino. Esta liberación relativa de su vida le permite optar por nuevas posibilidades de vida. La fe evangélica, entre otras, se le presenta como una alternativa que le dará una nueva manera de enfrentar la vida y los rápidos cambios socioeconómicos" (1989: 96).

Desde otra perspectiva y hablando de la sociedad indígena aymará del norte grande de Chile, Guerrero (1994), postula que uno de los factores del éxito del movimiento pentecostal es el descrédito en que ha caído el culto católico, lo que se manifiesta en el testimonio de un mapuche protestante:

"Una vez un curita de Panquipulli me llevó en el auto y me preguntó ¿por qué es evangélico?, lo que pasa le dije ¿que no se alimenta todos los días el cuerpo físico el hombre?, en lo espiritual también debe ser así, pero qué pasa?, que siendo yo una persona joven si sólo asisto una vez al mes a misa y qué hago los otros domingos?, pierdo terreno, hay una inseguridad muy grande en lo espiritual, por eso me gusta más el evangelio y ahí el curita no me dijo nada. Y en este punto veo que los hermanos católicos tienen problemas, porque la Biblia sólo lo lee desde adelante algunos nomás, y lo deberían tener todos los feligreses, como en la iglesia evangélica (F.C., 40 años).

Para Foerster, los "mapuches [protestantes] están insertos en el complejo proceso de redefinición étnica de

su sociedad india, estableciendo rupturas y puentes con el pasado"; establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural; formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros" (1995: 149-156).

Por ejemplo, en la vida comunitaria, los indígenas convertidos al protestantismo rompen con algunas tradiciones, pero las reformulan o generan un puente donde la comunidad protestante pasa a ser su nuevo espacio social de encuentro y convivencia. La identidad indígena se vive desde la experiencia, siendo fortalecida por lo religioso, reformulándose continuamente y perfilando nuevos "estereotipos indígenas", que deben ser analizados con rigurosidad.

Ritos comunitarios y comunidad protestante

El Nguillatún es el rito comunitario por excelencia del mundo mapuche. Suele celebrarse cada dos años y reúne a toda la comunidad en torno a rogativas y agradecimientos a la tierra por cosechas pasadas y futuras, además sirve para ahuyentar calamidades, el mal tiempo, etc. Dura de dos a tres días, se sacrifican animales y se comparte la abundancia de alimentos. Preguntado un fiel protestante por qué ya no participa del Nguillatún de su comunidad indígena, responde:

"Porque ya encontré la forma de adorar a Dios, y aparte y económicamente es muy caro, tengo que llevar como mínimo dos corderos, un saco de harina, etc,etc. En nguillatún se lleva al cordero, se le saca la sangre hasta la última gota y se la ofrece al sacerdote para que intermedie por nosotros, pero nosotros los evangélicos lo hacemos directo por Jesús, a él se le sacó toda la sangre y es él mismo el cordero que con su sangre nos limpia todos los pecados (F.C, 40 años)".

Es interesante que se hace una analogía entre los ritos protestantes y los propios de la comunidad mapuche en torno a los sacrificios. Pero la visión no es totalmente compartida, ya que dentro de la comunidad protestante existen algunas diferencias en la percepción de los ritos; entrevistado un matrimonio que por más de 20 años participan en la Iglesia protestante del sector, dicen con relación al Nguillatún:

ROSA: "Porque ahí [el nguillatún] íbamos a darle gracias a Dios, pero a Dios no le gusta el escándalo, pero a esta altura, no hay nada de espiritual, casi humanamente lo hacen en nuestra comunidad..."

ESTEBAN: "Yo creo que por aquí también participarían evangélicos, pero si lo hubieran hecho bien, también

podríamos tener convivencia, así pienso..."

ROSA: "Pero la Biblia no dice eso, que ningún cristiano deba andar en eso!"

ESTEBAN: "Si estuviéramos adorando otras cosas igual estaría mal, pero en nguillatún adoramos a Dios, para dar gracias a Dios por las cosechas y esas cosas, eso está bien y es el mismo Dios, ¿no?"

Muchas veces es difícil para muchos mapuches protestantes poder diferenciar algunos aspectos teológicos que les permitan tener una cantidad de argumentos más sólida en torno a la no-participación de los ritos comunitarios tradicionales. Generalmente, si es el pastor el que prohíbe la asistencia, no se cuestionará mayormente la decisión, de ahí la importancia y desafío para los Centros de Formación Teológica en su visión y tolerancia de la diversidad cultural, los manuales para misioneros y diversas reflexiones que deben transmitirse hacia las localidades rurales.

La conversión

La conversión es un fenómeno individual donde se "recibe al Espíritu Santo", es decir, una experiencia mística que produce un antes y un después de aquel momento. Esto implica un cambio radical de vida, para servir en "cuerpo y alma" a Dios y a la nueva comunidad que se pasa a formar parte. Generalmente en el mundo mapuche, las conversiones al mundo protestante se producen por alguna enfermedad grave que no ha podido ser curada por ninguno de los métodos tradicionales.

Si la persona es sanada, se hace una promesa de "servir a Dios" y convertirse en un fiel más de la nueva creencia que dio solución a la aflicción, lo que queda reflejado con el testimonio de la sra Rosa:

"Yo llegué al evangelio por la cuestión de mi hermano [enfermedad], mi hermano casi muerto, visitamos todos los machi, porque antes había más machi, porque antes doctor no había por este sector, sólo en Temuco y al gente pobre no podía llegar nunca allá, había que dar bueyes a los machi, caballos, valía plata. Machi decía: "tanto tiene que haber en la mesa para que yo pedirle por la vida, para invocar. Entonces tanta plata, por dos cabezas, queda el mal libre. Mis mayores quedaron "huiña" [sin nada], no tenían qué comer al final, después para recuperar tuvieron que tomar todos los animales a medias...mi hermano muerto, puro hueso, pero nunca se sanó con machi. De repente pasó un pastor y mi mami llorando al lado del camino y encontró a pastor y ahí mi mami se convenció, "mi mamá en

la aflicción de su hijo aceptó a Dios, aceptó el evangelio y mi hermano se sanó, ahora se enferma pero un poco.... "en pura oración y sin ningún remedio, aceptó el evangelio y se sanó".

Otro ejemplo es el de don Gregorio, que hace su promesa, cambiando radicalmente de vida: "Yo era como jefe de la junta mapuche aquí, de la bandera, porque mandando yo, era el capitán, como dicen los marineros: "mandando capitán no hay otro más que mande". Entonces así era aquí: entonces yo eché de ver que..... no le contaba yo que mi señora se enfermó, entonces para que no muera, entonces yo voy a pasar a ser evangélico mejor".

En este último caso, cuando es un líder dentro de la comunidad mapuche quien se convierte, posteriormente es la familia y grupo más cercano se adhiere masivamente a la nueva creencia, en ocasiones formando iglesias particulares, lideradas por el antiguo lonko, que ahora se transforma en "pastor" lo que cual también genera recelos y enemistades por los antiguos familiares o amigos no protestantes, que ven cómo su líder tradicional se aleja de las antiguas tradiciones, reformulándolas en muchos sentidos.

Sanidad: "Sin pagar un cinco me sané gracias al señor"

En el mundo mapuche, tradicionalmente la que cura o sana es la "machi", persona provista de poderes de sanación, que se transmite a "las escogidas". Hoy en día en el sur de Chile son escasas y bastante caras en relación con un médico del Sistema de salud oficial.

Don Esteban nos dice que ellos como "hijos de Dios": "Rechazamos [al machi] por mala experiencia, mienten harto, juzgan y calumnian, nos enseñan cosas malas y eso que en esos tiempos al machi lo tratábamos como a un Dios nosotros." Ahora el único Dios, todopoderoso, lo conocimos al único Dios padre sanador y es para siempre (...) porque machi adora un palo y ese palo nada que ver ¿qué poder tiene?, aparte, sin pagar un cinco me sané gracias al Señor".

Al convertirse al mundo protestante, el poder de sanar pasa a ser un "don del Espíritu" que cualquiera de los fieles puede tener y desarrollar, pero principalmente el pastor cuenta con el "don de sanidad". Así, la habilidad de sanar pasa a ser una herramienta más dentro del mundo protestante que permite comunicarse con lo sagrado directamente y se manifiesta en curaciones y sanidades inmediatas, lo que produce un alejamiento

del sistema oficial de salud y de la machi, ya que esta nueva práctica terapéutica es más asequible y económica.

Algunas de las prácticas más frecuentes son la "imposición de manos" que consiste en poner las manos sobre la parte aquejada del enfermo y luego orar, invocando a Dios y muchas veces cantando, para que los males se alejen del cuerpo y el Espíritu Santo pueda introducirse y sanar la dolencia, produciendo una sanidad tangible como espiritual.

Además se nombran las sanidades a distancia, que son aquellas que se producen cuando el enfermo no se puede mover, llevando una prenda del mismo, para que en la Iglesia se pueda invocar como comunidad la sanidad de la persona; incluso se habla de sanidad de un país a otro, donde a través de una conexión a la misma hora se hacen "cadenas de oración" durante días o semanas hasta que el enfermo logra reponerse.

La experiencia mística asociada a la sanidad es diferente en cada persona, pero por lo general se nombra a una energía caliente que pasa por todo el cuerpo y se localiza en la parte afectada, donde se hace más intensa, para luego desaparecer y producirse la sanidad. Es interesante la analogía en relación a prácticas terapéuticas de la machi, que se reformulan con mayor fuerza en los mapuches protestantes, produciendo momentos de alta emoción y cohesión social a través de una vivencia mística de fieles.

Del lonko al pastor

Parafraseando a Guerrero (1994) hay continuidades y discontinuidades entre el lonko y el pastor. El pastor es la máxima autoridad de la iglesia y haciendo una analogía, asume el rol del tradicional lonko de la comunidad mapuche, ya que actúa de mediador en los pleitos, es un líder moral que "transmite la palabra de Dios" y su discurso desde el púlpito (lugar desde donde se habla al resto de la congregación o comunidad cristiana) el que puede tener matices de tipo contestarios, conservadores, etc.... y se acepta su mensaje sin mayores cuestionamientos, sobre todo en las áreas rurales, como una palabra suprema de sabiduría y respeto.

"El pastor es la persona que protege, que aconseja, que busca trabajo al cesante. Muy autoritario a menudo, asegura sin embargo la protección de la comunidad; es posible creer en él, ya que es el depositario del don de Dios..." (Lalive D'Espina 1968: 71).

El éxito de este nuevo movimiento social de tipo religioso en el mundo mapuche, se puede entender en parte

por la capacidad de persuasión que deben tener los promotores o líderes, para poder proponer una visión de mundo que legitime motive por lo que se lucha, en este caso, el "reino de Dios en este mundo", lo que producirá una resonancia cultural de lo establecido o marcos de referencia. Algunos testimonios en relación a lo anterior pueden dar mayor claridad:

"El pastor no nos dice de dividirnos y eso, pero nos aconseja lo que dice la biblia que está bien y qué está mal" (E. C., 50 años)

"Uno tiene que acercarse al pastor cuando está con problemas de cualquier cosa, no ocultar nada" (R.C, 50 años).

"Puede haber una autoridad, un policía [carabinero] aquí, pero el que predica [pastor], está predicando con ley", "por la ley predica", por la autoridad, porque nadie lo puede "entrabar" (G.H, 70 años).

Pero no sólo los pastores son lo que entregan el mensaje, sino que cualquier "hermano" (denominación para tratarse entre los miembros de un grupo protestante) puede transmitir el "Evangelio", ya que con cierta preparación previa y la inspiración divina, luego de largas oraciones, está preparado para asumir la responsabilidad de ser un mensajero de la "palabra Divina".

En el caso de los protestantes pentecostales, la inspiración viene dada por el "Espíritu Santo" y por tanto la preparación de tipo formal no se considera de mayor importancia, ya que se trata de construir, de una manera coherente, el mundo simbólico que se comparte, a través del relato de experiencias de vida ejemplificadoras al resto de la comunidad cristiana.

Las experiencias de vida y las parábolas son las maneras preferidas dentro del mundo mapuche protestante para transmitir lo que se lee en la Biblia, buscando aquellas situaciones que remiten a los problemas o agradecimientos que la comunidad tiene y que a través del mensaje del pastor se visibilizan a todo el grupo.

La identidad étnica y la fe protestante: Palabras finales

Como he mencionado anteriormente, en el mundo indígena la identidad étnica se manifiesta y refuerza, generalmente, en la participación en ritos comunitarios de tipo religioso y es en aquellas comunidades donde lo religioso tradicional se ha debilitado, que surge con más fuerza el movimiento protestante.

De este modo, la identidad se reformula, ya que la conversión como decisión personal, total y transformadora, que está en el centro mismo de la evangelización, significa la recreación de una identidad, crea un sujeto que se siente capaz de decidir por sí mismo, responsable y libre que debe tomar iniciativas.

En este sentido el movimiento protestante "responde a la naturaleza de estos fenómenos como agencias de significación colectiva y sistemas de acción simbólicas, que difunden nuevas ideas en la sociedad y muestran formas alternativas de participar en ella" (Laraña 1999: 126) donde el abandono de ciertos "pecados" como el alcohol, el tabaco, etc., por parte de la comunidad indígena, "se transforma en el mecanismo por excelencia para recuperar, paradójicamente, la identidad étnica, terminar con la opresión del blanco y volver a un tipo de vida más auténtica" (Santamaría 1991: 73).

He presentado algunos elementos de análisis para la discusión, considerando al movimiento protestante como un nuevo movimiento social de tipo religioso. Visto como un proceso social en formación, resultado de las interacciones entre los fieles, donde las comunidades indígenas, ejemplificado en el caso de mapuche, han tenido que volver a mirarse para entender su identidad étnica y se han mostrado de otra manera a los investigadores de las Ciencias Sociales, cambiando algunos "estereotipos" de las distintas identidades indígenas en un mismo grupo.

En este sentido, la comunidad protestante se convierte en una nueva comunidad ritual que calza perfectamente con la realidad local, y con el universo simbólico del sistema de creencias indígena, reinterpretándose a la luz de la Biblia, generando un cuestionar la identidad anterior y conformando una nueva, que genera puentes con la anterior.

Ciertos ritos comunitarios que dan sentido a la comunidad se transforman y quizás para entenderlos, es necesario mirar con más detalle el mundo de la Fe, desde la vida cotidiana de sus seguidores. Es decir, como movimiento que busca su espacio y convive en sociedad, que cambia estructuras, posicionándose como tema y desafío a abordar por la Antropología desde una perspectiva Contemporánea.

Notas

- * Entrevistas realizadas a mapuches convertidos al movimiento protestante, en localidades rurales de la IX región, 1998.

Referencias consultadas

CLAI, 2001.- "Carta de Quito", Junta Directiva del Consejo Latinoamericano de Iglesias
Quito, 20 de Abril, Ecuador.
FOERSTER, Rolf 1995.- "Introducción a la religiosidad mapuche". Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
GUERRERO, Bernardo 1994.- "A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile". Ediciones Department of Cultural Anthropology/ Sociology of Development, Vrije Universiteit, Ámsterdam, Holanda.
LALIVE D'ESPINAY, Christian 1968.- "El refugio de las masas". Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.
LARAÑA, Enrique 1999.- "La construcción de los movimientos sociales". Alianza Editorial, Madrid, España
MIGUEZ BONINO, José 1995.- "Rostros del protestan-

tismo latinoamericano". Ediciones Nueva Creación, Buenos Aires
MOSHER, Robert (Pbro) 1998.- "El pentecostalismo y la inculturación en América Latina", Conferencia Pentecostal-Católica, CELAM CLAI, Quito, Ecuador, Mayo 1998.
PAREDES, Tito 1989.- "El evangelio en platos de barro". Ediciones Fe y misión cristiana, Lima, Perú.
SANTAMARÍA, Daniel 1991.- Pentecostalismo e identidad étnica En Religiosidad Popular en la Argentina. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. pp.68-77
SEGATO, Rita 1991.- Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina En Religiones Latinoamericanas N°1, Enero-Junio, México.

Y no han perdido su identidad... Indígenas toba en la ciudad, organización civil y organización religiosa

Liliana Tamagno

Introducción

En 1985 conocí a las primeras familias tobas pertenecientes al nucleamiento de Villa Iapi -en el Municipio de Quilmes-, una de las denominadas "villas miserias" que conforman el Gran Buenos Aires o Conurbano Bonaerense. El marco teórico utilizado para el análisis de la construcción de la identidad de los migrantes nordestinos en San Pablo, Brasil (Tamagno 1984), discutiendo los conceptos de etnicidad, modernización, urbanización y marginalidad, fue puesto a prueba para el análisis de lo que aparecía como una paradoja: la presencia en la ciudad de Buenos Aires -capital cosmopolita de un país que se piensa a sí mismo "venido de los barcos" y por lo tanto "sin indios"- de nucleamientos de indígenas tobas migrantes de la Prov. del Chaco. (1)

Revisar dicha paradoja implicaba varios desafíos. Por un lado construir un conocimiento adecuado sobre la realidad del pueblo toba y de la cuestión indígena hoy nuestro país; y por el otro, revisar una concepción de nación -la entelequia de país europeo y blanco- mantenida sin revisión, desde lo hegemónico, a pesar de la diversidad sociocultural que evidencia nuestra sociedad. (2)

Los avances del propio conocimiento sobre América Latina indicaban la diversidad de las denominadas "poblaciones preexistentes" entre las que se contaban no sólo aquellas que fueron caracterizadas como "altas culturas" sino aquellas que poblaban las selvas y las praderas conformando los denominados "pueblos cazadoras-recolectores"(3). En trabajos propios planteamos que las culturas no mueren sino que se transforman (Tamagno 1988: 1991): lo que nos permitía suponer que los pueblos indígenas que la "Conquista del Desierto" por el Sur y la "Campaña de Victoria" por el Norte diezmaron y confinaron, para decretar luego su inexistencia, podían no haber desaparecido, mostrando así con sus presencias la falsedad de aquella imagen.

Estas afirmaciones eran suficientes para producir la "ruptura epistemológica" (Bourdieu, P. y otros 1975) que permitiera quebrar la concepción de "país sin indios"; verdadero obstáculo epistemológico ante la necesidad de comprender tanto nuestro país y su conformación como las presencias de los pueblos indígenas hoy. Sin embargo aplicar estos supuestos al análisis de la realidad del pueblo toba, implicó una tarea de investigación sostenida desde aquella fecha, que comenzó siendo guiada por las siguientes preguntas: