

## TRAYECTORIAS DEL PROTESTANTISMO Y REDEFINICIONES ÉTNICAS ENTRE LOS INDÍGENAS GUAMBIANOS-COLOMBIA

JUAN DIEGO DEMERA<sup>1</sup>

A partir de un estudio de caso y de la antropología histórica, este texto identifica algunos de los principales conflictos e intereses puesto en circulación tras la diversificación religiosa de una comunidad indígena en los andes colombianos. La mirada diacrónica del proceso permite construir las continuidades y las rupturas de las primeras misiones norteamericanas, dirigidas hacia al universo étnico latinoamericano en la primera mitad del siglo XX, con la reciente pluralización de las ofertas protestantes, el impacto del pentecostalismo y el surgimiento de iglesias relativamente independientes. La relación entre estas instituciones, prácticas y creencias con la construcción de la identidad y la etnicidad locales es un elemento vital a la comprensión de su implantación y de su desarrollo en medio de esta y de otras sociedades étnicas regionales.

Palabras claves: Etnicidad, identidad, protestantismo, cambio cultural.

*From a study of case and based on historical anthropology, this essay aims to identify some of the major conflicts of interests derived from the religious diversification of an indigenous community at the Colombian Andes. A diachronic gaze of the process allows to build the continuities and ruptures of the first U.S. religion missions who addressed to the Latin American ethnic universe in the first half of the twentieth century, also including the recent Protestant offers plurality, the impact of Pentecostalism and the emergence of churches relatively independent. The relationship between these institutions, practices and beliefs with the construction of local identity and ethnicity is a vital element to understanding its implementation and development in the midst of this and others regional ethnic societies.*

*Key words: Ethnicity, Identity, Protestantism, Cultural Change.*

## PRESENTACIÓN

Este trabajo explora algunos componentes centrales de las trayectorias protestantes y de sus vínculos con la etnicidad y la identidad étnica guambiana<sup>1</sup>. Me interesan los múltiples procesos de imposición, de transformación y de competencia entre los diversos sentidos que circulan la contemporaneidad del resguardo<sup>2</sup> indígena guambiano, en la cordillera central del Cauca colombiano. La amplia diversidad de las ofertas religiosas presentes entre los guambianos, que incluye desde el encarnado catolicismo colonial hasta los movimientos revivalistas más eclécticos, pasando por las misiones transnacionales protestantes y el movimiento regional de renovación pentecostal, se funde rápidamente con los tiempos y los espacios indígenas, así como con las luchas de poder locales y con la reproducción identitaria y étnica guambiana.

La mirada diacrónica de este proceso nos permite seguir cuatro momentos centrales: la primera introducción protestante en el resguardo, a mediados del siglo veinte, la posterior pluralización religiosa a partir de los años ochenta, la más reciente renovación pentecostal y la creación de un movimiento religioso con profundos vínculos sincréticos. Cada uno de estos espacios y tiempos han definido diversas suertes para los proyectos misioneros y sobre todo particulares maneras de tejer la memoria y la identidad étnicas, en medio de la movilidad y el cambio.

### LAS OFERTAS RELIGIOSAS Y EL CUESTIONAMIENTO DEL DOMINIO CATÓLICO

Sin duda, el resguardo guambiano de principios y mediados del siglo XX estaba profundamente delimitado en su actuar político, social y cultural por los tiempos y los espacios católicos. El cabildo guambiano, por ejemplo, tomaba posesión de su cargo el día de la fiesta de reyes, en la plaza central del municipio de Silvia, frente a la iglesia católica y el centro político administrativo no indígena.

En medio de este panorama, heredado del catolicismo colonial, una nueva ola misionera, católica y protestante, se abrió paso desde los primeros años del siglo XX. Una evangelización intensa, educación escolarizada, medicina occidental y diferentes proyectos productivos,

1 Este trabajo parte de una investigación etnográfica realizada durante los años 2001 y 2002 en el resguardo indígena de Guambía. El análisis aquí desarrollado parte de la reflexión sobre esta experiencia precedente, si bien no he incluido referencias directas de los datos recolectados.

2 El resguardo indígena es una figura territorial colonial dirigida a constituir parcialidades territoriales indígenas delimitadas y con títulos de propiedad. Esta figura perdura durante la república y hoy es reivindicada por los pueblos indígenas nacionales como un elemento de propiedad colectiva de la tierra y de preservación de los territorios originarios.

hicieron parte de los intereses comunes de estos misioneros nacionales y extranjeros, dedicados casi exclusivamente a los territorios indígenas (Gros, 2000; Le Bot, 1994).

Los proyectos de educación, de salud, de producción y de modernización, estuvieron permanentemente ligados a esta influencia católica y protestante, y a esta vía religiosa del desarrollo local<sup>3</sup>. La oferta de un cúmulo de experiencias sociales y religiosas novedosas, la radio, la escuela, los viajes, la lectura y la escritura, el material gráfico o la participación de espacios transnacionales, estuvieron siempre presentes en los intereses de los indígenas cercanos a las misiones. En efecto, un enorme panorama de ofertas y espacios sociales novedosos se abrió paso gracias al contacto religioso con los misioneros y a través de diversas movilizaciones y transformaciones espaciales, económicas y sociales operadas por las misiones.

La creación de vínculos relativamente estables con otros proyectos religiosos regionales y con nuevos sectores de la sociedad nacional, e incluso, con las grandes empresas misioneras norteamericanas, significaron la adquisición de un capital social apreciable para aquellos nuevos grupos. El ideal de la modernización y una posibilidad efectiva de acceso a numerosos itinerarios geográficos y sociales, fueron motores importantes de la profundidad social y de la extensa presencia de estas misiones religiosas en el espacio indígena.

Ahora bien, si las Hermanas de la Madre Laura y la Alianza Cristiana y Misionera Internacional, compartieron permanentemente su papel como mediadoras religiosas de cierta modernidad local, su ubicación en un espacio étnico particular, marcado por una extensa y compleja relación con el catolicismo, marcaron rápidamente destinos disímiles para cada proyecto. De esta manera, la ubicación de un nuevo campo religioso, ajeno a los circuitos de poder tradicional católico del medio local, así como una nueva propuesta de relación con el mundo no indígena a través de la creación de una nueva identidad religiosa, le dieron al protestantismo la fuerza necesaria para constituirse en una alternativa religiosa y social muy efectiva en toda la región latinoamericana (Gros, 2000).

En este sentido, la participación de pastores extranjeros, ajenos a los conflictos históricos locales y nacionales de las comunidades indígenas, así como su oferta de una nueva comunidad, religiosa, que incorporaba algunos elementos de horizontalidad entre sus miembros y que era particularmente reivindicativa de ciertos aspectos de la vida y de la cultura indígenas, en

3 Observaciones similares han sido desarrolladas para otras latitudes latinoamericanas, generalmente en torno a la participación protestante ligada a las grandes misiones interdenominacionales norteamericanas; Ver Aubrée, 2004; Andrade, 2005.

especial de las diferentes lenguas<sup>4</sup>, fueron elementos recurrentes de los contactos locales con estas enormes misiones itinerantes.

Por supuesto, de la idea misionera también se desprendieron profundas críticas a un sinnúmero de prácticas ligadas a la tradición y a la memoria indígena. Algunas de ellas renovaron las persecuciones religiosas coloniales católicas, especialmente frente a las actividades chamánicas. Otras imprimieron nuevos elementos vinculados a la creación de una nueva identidad religiosa, claramente diferenciable de cualquier otro registro previo. Entre otros, la prohibición de los calendarios festivos tradicionales, la lucha encarnada contra prácticas no concensuadas con la misión, el control del alcohol y la desregulación de la socialización y del poder católico previo, marcaron profundas rupturas en la reproducción social, cultural y política del grupo étnico.

De hecho, tal como veremos enseguida, la adopción del protestantismo por parte de una parcialidad del territorio indígena, siguiendo las rutas del parentesco y de la familia extensa, convocó un férreo enfrentamiento durante varias décadas en torno a la redefinición de las identidades religiosas y étnicas, que condujo a la reformulación tanto de la etnicidad como del protestantismo local. Sin duda, la irrupción de una nueva identidad religiosa en medio de esta sociedad étnica andina, con enormes vínculos con el catolicismo colonial, permitió la emergencia de numerosos contrastes, de nuevas posturas y de redefiniciones permanentes de las pertenencias étnicas y de las reivindicaciones identitarias. Al mismo tiempo, la etnicidad se situó en el centro del debate sobre la circulación y la transformación de los referentes transnacionales de los proyectos misioneros.

La etnicidad, la construcción de la diferencia dentro de un Estado-nación a partir de la pertenencia a un pasado común y de su reivindicación (Poutignat, 1995), es un proceso histórico y dinámico que vincula tanto los procesos políticos más instrumentales de su defensa como aquellos sociales, culturales y simbólicos que cimientan y mantienen buena parte de la colectividad y de la diferencia (Barth, 1976). La existencia del grupo étnico, de la unidad social coherente que reivindica una identidad específica y que moviliza los recursos necesarios en su defensa, son los procesos que Cardoso (1992) caracteriza mediante las categorías de grupo étnico, identidad y articulación étnica, inseparables de la construcción social del proceso más global de construcción de la diferencia, la etnicidad.

4 Ligadas permanentemente al Instituto Lingüístico de Verano, y con miras a desarrollar una comprensión más certera del texto bíblico, las misiones protestantes desarrollaron sistemáticamente una revaloración local de las lenguas indígenas, consideradas el punto de partida para un nuevo proyecto de evangelización y de educación escolar, que compitió por largo tiempo con la educación católica del resguardo

## LA VIOLENCIA ANTIPROTESTANTE Y LA REDEFINICIÓN DE LAS IDENTIDADES

El discurso misionero protestante no buscaba una movilización política directa, aunque intentó permanentemente ofrecerse como una vía pacífica y religiosa de solución a los profundos problemas indígenas latinoamericanos. No obstante, la aparición de nuevas ofertas de vinculación social, la crítica a la cultura política y ritual católica, así como las nuevas alianzas transnacionales ofrecidas por los misioneros protestantes, hábilmente asumidas por los indígenas convertidos, implicaron profundas luchas por el poder y por la definición étnica.

Coincidiendo con los tiempos de la violencia antiprotestante en el país (Demera y Rodríguez, 2003), pero ligada a la reproducción de los lazos étnicos y a una recia disputa por el poder local, la violenta reacción de los cabildos<sup>5</sup> indígenas, de los colegios católicos y de las autoridades locales se abrió paso. De esta manera, durante las décadas de 1940 y 1950 los ataques católicos a los convertidos protestantes, atomizados en la vereda Puente Real y en su mayoría miembros de la familia Tunubalá, fueron frecuentes, especialmente durante los momentos festivos y en las convocatorias colectivas del pueblo guambiano.

Dstrucción de iglesias, insultos escolares, cánticos católicos y enfrentamiento a golpes, fueron parte de múltiples episodios comunes en medio del enfrentamiento cotidiano entre la mayoría católica y el núcleo protestante. Sin embargo, un episodio queda grabado en la memoria de esta confrontación como un elemento central, el asesinato del gobernador del cabildo indígena en 1954, que quedó registrado en las actas de la siguiente manera: “mártir por cuestión religiosa, lo mataron los protestantes” (Actas del Cabildo Indígena de Guambía, s.f).

Más que un problema restringido a la cuestión religiosa, aunque fuertemente ligado a ella, la muerte de esta autoridad indígena, recordado como recio y fuertemente católico, significó la emergencia de un conflicto latente frente al ejercicio del poder en el territorio indígena. Realmente el hecho no estuvo ligado a una confrontación directa con un guambiano protestante, sino a un miembro de la vereda evangélica, que era católico y que era perseguido por el gobernador del cabildo para ser castigado con el látigo por un supuesto adulterio. En medio de una confrontación casual en un establecimiento público del resguardo, el acusado hirió de muerte a la autoridad indígena. Porqué entonces aparecen como autores del homicidio los protestantes de la vereda de Puente Real? En ese momento, toda crítica al poder ejercido por el cabildo indígena era asociada con la disidencia religiosa protestante que había despertado varias tensiones en torno a la autoridad, seguramente latentes previamente.

5 Figura colonial de autoridad indígena andina. Hoy son una institución de poder dentro de los resguardos indígenas del país, reivindicados por el ejercicio de cierta autonomía étnica

Así, la crítica protestante frente a la férrea autoridad étnica, vinculada permanentemente con la reproducción del catolicismo local, se plegó a nuevas posiciones, no necesariamente protestantes, aunque permanentemente asociadas a estas en el medio local, para ejercer un cuestionamiento rotundo al desarrollo de la autoridad y del poder étnico. Sumado a esta disidencia política efectiva, en medio de una comunidad relativamente cohesionada en torno al catolicismo de la costumbre, la ausencia de los nuevos convertidos de los espacios rituales y de socialización, así como las numerosas críticas de estos últimos al imaginario católico y tradicional guambiano, generaron permanentes fracturas, difíciles de sobrepasar.

En medio de la violencia, las comunidades protestantes se expandieron enormemente durante las décadas de 1960 y 1970, llegando a nuevos territorios y familias guambianas. El programa mundial de “evangelismo a fondo” inundó el resguardo con un sinnúmero de proyectos sociales que incluyeron el texto impreso, la imagen gráfica, la radio comunitaria, la formación de nuevos líderes protestantes en Armenia o Bogotá, las formaciones técnicas en medicina doméstica o en leyes colombianas. La violencia inicial disminuyó significativamente pero las divisiones entre católicos y protestantes hicieron parte de la cotidianidad del territorio y de la política indígena.

Por supuesto, no sería esta la única dislocación entre un universo indígena reglado por el catolicismo *folk* y la aparición de nuevas corrientes religiosas, pues esta relación alterará de diversas maneras la participación política y la construcción de la etnicidad en toda la región latinoamericana. Sin duda, los sistemas de fiesta, las sociedades de castas y las autoridades indígenas de América Latina, estaban profundamente vinculados a la reproducción del vínculo católico colonial, e indudablemente atados a la constitución de las características que definían la pertenencia y la movilización de los grupos étnicos de la región. Al mismo tiempo, después de la introducción de la economía de mercado y de la vinculación de estos poderes locales a otras redes de poder, la crítica ejercida al modelo social “tradicional”, construido en buena parte sobre el catolicismo, derivó fácilmente en una nueva alternativa religiosa, social y política.

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

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

En el caso guambiano, sólo treinta años después de los primeros encuentros violentos entre católicos y protestantes, y de la división profunda de la comunidad étnica, la aparición de un movimiento social con profundas raíces étnicas, contestatario y ciertamente antirreligioso, permitió la renovación de la unidad étnica sobre bases muy diferentes a las católicas o protestantes. La defensa del territorio ancestral, del derecho étnico y de la cultura guambiana tradicional fueron los componentes de la búsqueda de esa unidad social que convocó a todas las facciones y divisiones previas del resguardo indígena.

Para el año de 1980, los guambianos lograron volcar sus esfuerzos hacia la consolidación de un proyecto político propiamente étnico, fundado “en una tradición fuente de un derecho autónomo: el “Derecho Mayor” (Findji 1992:112, citada en Gros, 2000: 151). En este contexto aparecieron fuertes críticas a las misiones religiosas, católicas y protestantes, presentes en el territorio indígena así como a sus proyectos sociales y políticos, claramente excluidos del discurso del movimiento social. Evidentemente, el surgimiento del movimiento indígena, vinculado con el movimiento campesino y acompañado por un cierto número de antropólogos e intelectuales colombianos, tejió profundas distancias frente a la participación social y religiosa del proyecto protestante e incluso luchó fuertemente contra la idea del “rebaño religioso”. No obstante, las diversas negociaciones en búsqueda de la unidad y el fortalecimiento del movimiento indígena, mostraron tanto lo lejos que se encontraba el grupo étnico de ejercer nuevas polarizaciones como la falsa idea del “rebaño de ovejas” entre los creyentes indígenas.

Cierto, en momentos en que la articulación étnica estaba en juego, tras la apuesta étnica a la recuperación de las tierras y de la cultura “tradicionales” a finales de la década de 1970, las críticas a la división protestante inicialmente se exacerbaron. La adquisición de un número limitado de tierras por parte de los nuevos creyentes o el mejoramiento de los pequeños lotes protestantes a través del ahorro y la abstención al alcohol, generaron algunos ataques hacia a

las propiedades protestantes, dirigidas a lograr cierta “redistribución interna” de las exiguas propiedades indígenas. Al mismo tiempo, la iglesia protestante intentó permanentemente inculcar una ética del no-conflicto, de la sumisión a los obstáculos terrenales y de la búsqueda de soluciones religiosas y sociales, siempre mediadas por la institución protestante. Elementos en franca oposición a los métodos y a las acciones emprendidas por el movimiento indígena.

A partir de la década de 1980 las tensiones se hacían mayores pero también el movimiento indígena caucano fue adquiriendo mayor consistencia y apoyo. En este contexto, la participación protestante en la recuperación de tierras se hizo posible, fundamentalmente a partir de la convocatoria hecha por el cabildo de 1980, producto del movimiento indígena acumulado, promoviendo la integración de todas las divisiones internas al movimiento étnico. La búsqueda de unidad y de autonomía permitió la emergencia de una autoridad política incluyente y mucho más alejada de los preceptos sociales y religiosos ligados al catolicismo de la costumbre.

El movimiento indígena generó profundas críticas a la presencia religiosa en los territorios étnicos, al mismo tiempo que promovió la reconstitución de los vínculos políticos que tejían la etnicidad y que la ligaban permanentemente a los tiempos y a los espacios católicos locales. En efecto, a partir de 1980 el cabildo indígena abandonó la plaza municipal de Silvia y el seis de reyes como espacios y tiempos rituales de su instalación. En contravía, estableció el primero de enero y el patio central de la primera hacienda recuperada, Santiago, como lugar de encuentro y de proyección de la política guambiana.

Esta actitud permitió simultáneamente la recuperación de la autoridad indígena, sobre el ideal de cierta autonomía étnica, y la vinculación efectiva de una población religiosa disidente, hasta allí vista con profunda reserva, al proyecto político indígena emprendido. Sólo a partir de entonces, los iniciales temores de los líderes protestantes, en torno a la participación en este movimiento sin vínculos religiosos, rápidamente se disiparon y se dio paso a una real participación protestante en las acciones políticas del cabildo indígena y en la recuperación efectiva de las tierras indígenas.

A partir de 1980 una larga serie de nuevos líderes protestantes se sucederían en diferentes posiciones de liderazgo dentro del cabildo indígena, incluso como líderes de las posteriores recuperaciones de tierras. Esta relativa secularización del cabildo indígena, evidenciada en la emergencia de esta “tercera vía” propiamente étnica, también tuvo consecuencias en la práctica contemporánea del liderazgo protestante en el cabildo guambiano. De hecho, una vez en el poder indígena, los líderes protestantes dejan de lado su actividad proselitista y buena parte de su liderazgo en la iglesia. Esta pausa en la actividad religiosa más pública corresponde a

la participación anual de las actividades del cabildo indígena y busca renovar esta apertura e inclusión de la política étnica, al sobrepasar los epítetos religiosos más radicales.

Efectivamente, tal como lo afirma Gros (2000), la existencia de una autoridad indígena ajena al catolicismo *folk*, permitió en el caso de los guambianos la continuación del proyecto étnico y la vinculación del protestantismo al movimiento social. Por su parte, como lo expone Rappaport (1984), el papel activo de los protestantes guambianos restringió fuertemente la predicación protestante a los campos de la vida social que no entraban en conflicto con el interés más político y social del grupo étnico, circunscribiendo las directrices religiosas a otros campos de la vida social.

Estos particulares procesos de diálogos sociales y de participaciones religiosas activas impidieron el desarrollo del etnocidio, es decir, de una fractura definitiva a la reproducción de la colectividad étnica, y al contrario, hicieron parte de una recomposición vital de la unidad social y de su reproducción, activada desde múltiples frentes (Gros, 2000). No obstante, lo que evidencia el análisis diacrónico del proceso es que el trayecto hacia la inclusión y la articulación social sólo fue posible tras numerosos diálogos y en especial fuertes confrontaciones alrededor de los componentes e imaginarios que delineaban la pertenencia étnica y la articulación de las colectividades locales; proceso que incluyó una tajante división inicial, la violencia antiprotestante, la emergencia de diversas críticas a la autoridad y a las tradiciones católicas, el surgimiento de un movimiento étnico profundamente autónomo y hasta una relativa secularización de las pertenencias étnicas y de la autoridad indígena.

#### LAS NUEVAS RUTAS DEL TRABAJO Y LAS INACABADAS BÚSQUEDAS PROTESTANTES

La pluralización religiosa se abrió paulatinamente su cauce y dentro de la comunidad protestante, ligada a la histórica Alianza Cristiana y Misionera, nuevas denominaciones e iglesias comenzarían a aparecer, a partir de las décadas de 1980 y 1990. Sólo una vez resueltos los problemas políticos y sociales más sensibles de la participación protestante local, la inmensa ola de nuevas denominaciones protestantes y pentecostales a nivel nacional y latinoamericano comenzó a tener eco en el territorio indígena. Al mismo tiempo, la creciente movilidad regional de los guambianos, en dirección a una nueva recuperación de territorios, esta vez en las zonas cálidas y a través de la compra, permitió establecer nuevos contactos con las nacientes denominaciones religiosas que se expandían por doquier en la región.

Estas nuevas iglesias, protestantes y pentecostales, no estaban especialmente dirigidas a una población étnica determinada. Incluso la mayoría de las veces su ubicación y su introducción

en los territorios indígenas respondió más a una iniciativa coordinada entre pastores nacionales e indígenas creyentes, que a un espíritu misionero planificado y proyectado al espacio étnico, como el que describimos previamente. La existencia de grandes proyectos de intervención social dentro de los creyentes locales también es un elemento que desaparece sustancialmente en las nuevas ofertas religiosas. Adicionalmente, las conversiones masivas, incluso territoriales por la vía del parentesco extendido, dan paso a la conversión de grupos más pequeños o de familias no extendidas.

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

En el caso guambiano, la participación de pastores foráneos fue la garantía de una mayor “disciplina protestante”, es decir, una manera de anular las negociaciones previas del protestantismo local frente a la socialización guambiana, especialmente frente a la paulatina aparición y el fortalecimiento de la figura del simpatizante protestante<sup>6</sup>, y sobre todo, una manera de distinguirse claramente de la antigua misión aliancista. Al mismo tiempo, el mayor rigor de las nuevas iglesias y estos intensos itinerarios religiosos estaban vinculados con la búsqueda de una profunda renovación de los vínculos religiosos y con el afán de encontrar de nuevo cierto sentido de “comunidad de convertidos”; un sentimiento que la antigua misión dejó de proveer y que también parece vital para la reproducción del protestantismo latinoamericano.

De esta manera, el movimiento seguido por el protestantismo fundamentalista local ha ejercido varias de las vías observadas en otras sociedades étnicas, rurales y urbanas del continente. Una profunda fragmentación de las pertenencias institucionales, a través del recurso al carisma

6 Numerosos jóvenes educados dentro de hogares protestantes, ejercieron permanentemente algunas pausas en su compromiso religioso más disciplinado. De esta manera, la socialización juvenil, los espacios festivos y hasta la consecución de alianzas matrimoniales se hicieron en general por fuera de las iglesias, a través del intercambio ritual y social permanente con la totalidad de la comunidad étnica. Lo mismo ocurrió con algunos hombres mayores protestantes, quienes una vez reconocidos y aceptados con plenos derechos en la comunidad étnica, tejieron vínculos itinerantes entre las tradiciones y las prácticas protestantes, las redes y los espacios no religiosos. De esta manera, un cierto número de estos “viejos” y “nuevos” protestantes, hicieron parte de lo que la crítica religiosa protestante designaría como: “Evangélicos de día y católicos de noche”.

de los líderes fundacionales, permite constantemente la disolución y la recomposición de las colectividades religiosas, recompone las relaciones de poder en el campo religioso local y refuerza la socialización interna de los grupos de creyentes. Al mismo tiempo, la intervención constante de pastores mestizos, la lucha frente a la figura del simpatizante y la localización de las prácticas rituales, ubica de nuevo a estas iglesias en un plano local y étnico.

Allí, las distintas iglesias van a ejercer nuevas identidades religiosas y éticas, que recomponen constantemente las relaciones de fuerza y las negociaciones precedentes. De manera general, todas las nuevas colectividades adhieren a la participación en el seno del cabildo y obedecen la autoridad política indígena. No obstante, en otros campos en donde los acuerdos iniciales con el protestantismo previo habían sido esenciales, la recuperación de tierras y el vestido tradicional guambiano, por ejemplo, múltiples posiciones se tejen hoy en medio de la negociación permanente entre las identidades religiosas y étnicas. Dentro de la permanente movilidad religiosa local, los referentes que determinan la pertenencia étnica o la identidad cultural, son dispuestos a una negociación constante que los realza, los adapta o los niega, en medio de la transformación de las creencias y de las luchas de poder.

En efecto, a partir de las profundas negociaciones entorno a la etnicidad y a la participación del proyecto étnico en la década de 1980, difícilmente un guambiano protestante o pentecostal puede sentirse excluido o excluirse de su participación plena en la reivindicación de la identidad étnica. El papel cumplido no sólo por los líderes locales sino por el movimiento indígena nacional y mundial, ha permitido el surgimiento de una identidad muy fuerte con el universo indígena y con la identidad étnica guambiana.

No obstante, cuando damos un paso más allá de las identificaciones más certeras o de las apelaciones iniciales, un sinnúmero de segmentaciones y de matices florecen alrededor de los componentes que definen la identidad guambiana y la pertenencia a una comunidad política, social y cultural. En este sentido, si bien política y socialmente se ha permitido la reproducción permanente de la colectividad, diversos planos de discusión, como el vestido tradicional, los repertorios míticos, las prácticas rituales o incluso, la participación de las nuevas recuperaciones de tierras, generan permanentemente nuevas negociaciones y posturas frente a la etnicidad, en medio de esta nueva, móvil y paulatina transformación religiosa.

#### EL PENTECOSTALISMO REGIONAL Y EL SINCRETISMO LOCAL

Recientemente, numerosos análisis han sugerido que el éxito de la práctica pentecostal dentro de las comunidades étnicas latinoamericanas se debe a cierta continuidad entre las

nuevas ofertas rituales y el universo religioso previo (Miller, 1979; Bastian, 2005). De esta manera, el pentecostalismo se transforma poco a poco hasta quedar inscrito en complejos e inacabados flujos de hibridez religiosa. Si bien aquí desarrollo de manera parcial esta interesante hipótesis, comienzo por resaltar que este proceso de negociaciones simbólicas no se limita al campo étnico. En este sentido, Bastian (2004) ha desarrollado la tesis de un pentecostalismo regional ajeno al protestantismo originario y más bien como el resultado de una permanente endogenización religiosa que responde a componentes protestantes, católicos, mágicos y populares latinoamericanos.

En efecto, la movilidad asociada a las iglesias pentecostales, su frecuente atomización y fisión, así como el desarrollo de una teología y de una ritualidad que reactualizan varios registros de las tradiciones previas, son constantes del movimiento pentecostal en toda la región. Tal como afirma Martin (1990:17, citado en Guerrero, 2005), la fuente de poder del pentecostalismo radica en su increíble capacidad para unir y combinar lo viejo con lo nuevo. Esta hibridez, en el sentido de una composición original relativamente ecléctica de múltiples tradiciones en ocasiones difíciles de distinguir (Mary, 2005), está presente en la manera de concebir la salud y la enfermedad, las terapias sociales y subjetivas, el carisma de los dirigentes religiosos, la teología referente a los espíritus maléficos y benéficos, la taumaturgia y la centralidad de las diversas manifestaciones rituales. Tales elementos están presentes en las ofertas pentecostales rurales, étnicas o urbanas, y hoy son centrales en los procesos de búsquedas simbólicas y de conversiones religiosas en todo el subcontinente.

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

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

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

Ahora bien, nos interesa subrayar que en el caso de determinados pentecostalismos étnicos, algunos autores han sugerido la renovación de los procesos sociales y simbólicos ligados a particulares sincretismos religiosos indígenas. Tal como lo afirma Parker (2002:8), se trata de “una fuerte expansión del pentecostalismo indígena bajo formas de expresión religiosa sincréticas que contribuyen a la creación de identidades étnicas renovadas”. Como lo señala Mary (2005:7), el sincretismo implica un cara a cara entre dos sistemas simbólicos o dos matrices culturales. En este sentido, muchos analistas subrayan en el sincretismo la profundidad histórica de ciertas prácticas rituales, inmersas en los intercambios simbólicos de la configuración pentecostal. En este sentido, estas prácticas sincréticas sobrepasan en profundidad los procesos de hibridación, entendidos estos últimos como una creación que funde diversas tradiciones pero que son difícilmente diferenciables (Mary, 2005).

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

En el caso de un particular movimiento mesiánico chiriguano surgido del pentecostalismo, por ejemplo, Albó (2005:303) muestra la manera en que las prácticas rituales del movimiento van a estar fuertemente atadas a la continuación simbólica de sustanciales temas tradicionales chiriguanos. Curar y operar extrayendo “gusanos malignos” del cuerpo del enfermo, así como

el manejo y el control de la lluvia, la lucha contra el tigre-demonio o la idea de la tierra sin mal, afirma Albó, son elementos fuertemente atados a la sociedad chiriguana, que encuentran espacio en medio de la transformación pentecostal. Por su parte, Foerster (2005:395) habla del papel de los sueños entre los pentecostales Mapuche y del prestigioso papel asignado a este elemento ritual en las nuevas iglesias. Para este autor (Foerster, 2005:396), el pentecostalismo local queda atrapado en la lógica del sincretismo mapuche.

En el caso guambiano, estas trayectorias están ligadas a la iglesia Dios es Amor, un movimiento surgido del pentecostalismo brasilero que llegó al resguardo a través de un profesor de la escuela bilingüe y multicultural guambiana, Juan Tunubalá. Rapidamente, este movimiento sufrió enormes transformaciones a la luz de las recreaciones rituales locales y gracias a la emergencia de numerosos elementos anclados en la tradición chamánica y en el registro mítico precedentes.

Ejemplo de ello son las concepciones de salud/enfermedad. En el caso que nos ocupa, tanto los taitas y médicos tradicionales guambianos como los pastores de la iglesia Dios es Amor afirman que muchos de los seres que producen enfermedades viajan en la noche y pueden ser atacados en ella, y a esta consideración responden las reuniones y vigiliadas de los sábados en la noche, que diferencian a la iglesia Dios es Amor del tiempo de culto de las demás iglesias del resguardo (Demera, 2006).

Para esa lucha que se libra contra los espíritus de enfermedades y males, el creyente renueva el papel de las varas de poder, utilizadas por los miembros de los cabildos indígenas en símbolo de poder y autoridad política, y por los  $\mu\theta\rho\theta\pi\kappa$ <sup>7</sup> para ejercer oficios de sanación y limpieza. Así mismo, los sueños son espacios rituales significativos para ambos dominios, y a través de ellos se imprimen los rumbos y las explicaciones más urgentes. Darle relevancia a los sueños e interpretarlos como señales ciertas, es una antigua práctica guambiana, frecuentemente interpretada por el médico tradicional, que forma parte de la ritualización necesaria para hacer frente a las actividades venideras y cotidianas de los guambianos, y que al mismo tiempo, fue asumida por los líderes de la iglesia Dios es Amor como la forma en que se manifestaron los derroteros de su iglesia, las visiones y las prácticas fundacionales.

Además, algunos sueños de Juan Tunubalá recurren constantemente a la presencia infantil, y a pesar de tener características profundamente modificadas, nos recuerdan la recurrente asociación que en Guambía se hace de estos sueños con los designios y la presencia

7 “El  $\mu\theta\rho\theta\pi\kappa$  es quien interpreta, el que sabe ver, un sabio propio” (Vasco, Dagua y Aranda, 1998: 37-38). Los chamanes guambianos se encargan entre otras cosas del equilibrio de los “seres del agua”, de la interpretación de los sueños, de la curación de las enfermedades y de la limpieza de los espíritus de los muertos.

del Pishimisak y Kallim<sup>8</sup> y la importancia de estos pequeños personajes en los repertorios míticos y mágicos del resguardo indígena. Por su parte, el agua es utilizada en la iglesia Dios es Amor Guambiana para procedimientos rituales que los acercan a las prácticas chamánicas, bien sea para las prácticas curativas, para la prosperidad de las cosechas, para las limpiezas de las nuevas casas o para los espíritus de los muertos, todas prácticas ancladas en repertorios rituales ya transitados por la tradición guambiana.

Ahora bien, en el pensamiento de Juan Tunubalá se refleja un claro pesimismo cultural y la emergencia de numerosas ideas que discriminan las posesiones guambianas actuales y realzan un pasado cultural y ritual pretérito; considera que con la conquista y el dinero “se perdió” esa “relación espiritual que tenían los semidioses (los Μηροθικ) y quedaron convertidos en brujos, los sabios se metieron en las peñas para no mirar las cosas que estaban pasando, y los guambianos de hoy cada vez pierden más la cultura propia” (2002).

En este caso, algunas ideas de la recuperación cultural de 1980 y un nuevo revivalismo étnico que gira en torno a cierta “edad de oro” de la cultura guambiana, anclada en el pasado, se conjugan con una profunda crítica a las prácticas chamánicas más próximas y contemporáneas. Así, los líderes de Dios es Amor se piensan como cierta opción sustitutiva del oficio del chamán. Sin duda esta nueva opción encuentra raíces en las particularidades rituales y culturales del grupo étnico aunque se delimita radicalmente del universo chamánico.

En este particular sentido toman relevancia las apreciaciones de Drumond (1980, citado en Poutignat, 1995:121), al ver las categorías étnicas como símbolos cuyo contenido varía en función de las situaciones pero que forman, en conjunto, un sistema de significaciones interconectadas. Esta aproximación “neoculturalista” de la etnicidad permite la elucidación del contenido simbólico de la etnicidad y de las interrelaciones entre las categorías étnicas puestas en acción dentro de un ínter sistema (Poutignat, 1995). Una preocupación central en el plano del dinamismo y de la profundidad de las representaciones culturales implícitas en las transformaciones y en la reconstrucción de la diferencia. En este sentido, es indudable que buena parte de la efectividad y de la singularidad de este movimiento religioso guambiano está en estrecha relación con las diferentes prácticas, repertorios y ritos construidos en diálogo con agudos registros de la tradición chamánica guambiana, que le dieron sustento, memoria y efectividad a este discurso de ruptura.

8 Principal ser de la creencia y de la palabra mítica guambiana. “Dueño del agua, del humano y de todo”. Enseña a cultivar, da sueños de aprendizaje y enferma, “el dio orden de cómo vivir y dio poder por medio del sueño para curar las enfermedades. Kallim siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. Pishimisak es dos, es un par, πακατθ; es Kallim, que es macho, y es propio Pishimisak. Es la unicidad » (Vasco, Dagua y Aranda, 1998: 37-38).

Así, es evidente que los movimientos pentecostales contemporáneos se tejieron en toda la región latinoamericana en sintonía con los repertorios simbólicos locales, dotaron de particulares contenidos las expresiones rituales novedosas y permitieron la creación de religiones y prácticas populares profundamente híbridas, que combinaron permanentemente protestantismo, catolicismo, magia, chamanismo y religiosidad popular. No obstante, algunos de estos movimientos, insertados en el espacio étnico y expuestos a una profunda manipulación indígena, sobrepasaron ampliamente la figura de la hibridez religiosa regional y tejieron más bien profundas configuraciones sincréticas, ampliamente conocidas por la historia indígena.

En este sentido, si bien la mayoría de las iglesias pentecostales presentes actualmente en el territorio guambiano ejercen permanentes localizaciones y endogenizaciones de sus prácticas y discursos, la particularidad del movimiento Dios es Amor, así como del movimiento mesiánico chiriguano o del pentecostalismo mapuche expuestos, consiste en la enorme visibilidad de hondos registros de las tradiciones previas y chamánicas indígenas. Este particular componente ha hecho de estos movimientos religiosos iglesias relativamente aisladas del movimiento pentecostal regional, en especial porque sus “códigos étnicos”, es decir, su particular disposición simbólica y ritual, ampliamente reconocida a nivel local, no se propagan con la misma facilidad de las ideas religiosas transnacionales.

De otro lado, al mismo tiempo que existen concordancias y negociaciones importantes, se hacen también evidentes distancias y transformaciones. Para Chaumeil (2000) y Tennekes (1984, citado en Guerrero, 2005), si bien existen múltiples elementos recurrentes a ambas tradiciones, explotados en uno y otro sentido, muchos de los elementos que frecuentemente se leen como enlaces entre el chamanismo y el pentecostalismo se ubican más en el campo de la forma que del contenido, y abrirían disidencias remarcables entre uno y otro lenguaje. Chaumeil señala como este “nuevo chamanismo” pentecostal, ahora es permanente y público, cambiando así buena parte de sus implicaciones simbólicas y sociales. En efecto, en el chamanismo, las acciones rituales emprendidas responden al control de las imprevisiones y los desórdenes eventuales de la vida individual y social, a través de una relación íntima entre paciente, espíritus y chamán (Hell, 1999). En definitiva, tal como afirma Tennekes, en medio de estos dos sistemas de representación, las interpretaciones de la vida y el mundo son profundamente diferentes.

Además, no podemos olvidar que el pentecostalismo, al igual que las misiones fundamentalistas iniciales, basa buena parte de su éxito en las diferentes relaciones sociales entabladas con nuevos universos sociales. Este factor, sumado a la composición social pentecostal, mucho más sectaria, ha permitido también el desarrollo de una teología y una práctica local que excluyen fuertemente las tradiciones rituales y sociales ajenas a aquellas consensuadas por la iglesia. La satanización permanente de las actividades ajenas al pentecostalismo

es indudablemente otra de las características más recurrentes del movimiento, así como la creación de cierta “comunidad de elegidos” que separa permanentemente dios y mundo (Le Bot, 1994:232; Ceriani y Citro, 2005).

Desde esta perspectiva, resulta paradigmático que este movimiento pentecostal cree frecuentes puentes con las tradiciones mágicas y religiosas precedentes, a tal punto de configurar algunos movimientos profundamente sincréticos, y al mismo tiempo ejerza una más férrea lucha contra las actividades ajenas a aquellas establecidas por la iglesia, considerándolas como resquicios paganos o como parte de los “males del mundo”. ¿La exclusión y la satanización son síntomas de la creación de una distancia radical que delimite posibles semejanzas? Sin duda, el pentecostalismo se inscribe en la continuación de una larga cadena de persecuciones al chamán y al chamanismo, aunque hoy esta nueva competencia religiosa recurre cada vez más a registros compartidos y a rituales tejidos en continuidad.

## CONCLUSIÓN

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

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

Sin embargo, es evidente que la localización de estos proyectos en el espacio étnico regional, determinó definitivamente las rutas emprendidas. Efectivamente, la aparición del protestantismo como un poder extranjero a las históricas relaciones entre el catolicismo y las sociedades étnicas, marcó definitivamente el éxito de los proyectos misioneros. En este sentido, la opción de una disidencia religiosa estuvo siempre presente, como una alternativa social, política y cultural frente a las luchas internas de poder y a los caminos de la modernidad étnica, en medio de sociedades no secularizadas. Los contactos transnacionales entre estos espacios étnicos disgregados en la geografía regional y las primeras misiones protestantes de carácter global permitieron el establecimientos de novedosos vínculos no sólo religiosos, sino sociales, políticos y culturales, ligados a la modernidad socioreligiosa local.

Ahora bien, tal como lo desarrolla Obadia (2004), la construcción de esta modernidad religiosa está ligada a múltiples adaptaciones locales y a lecturas particulares del proyecto de modernidad occidental. Más allá de un periodo histórico europeo, de un proyecto unívoco o de una configuración sociológica definida, la construcción de la modernidad en estas sociedades está ligada a las múltiples y diversas maneras de enfrentar las transformaciones provenientes de las instituciones, rituales y creencias contemporáneas, así como de elementos tan disímiles como la pluralización religiosa, la secularización o la mercantilización de la tradición.

En este sentido, sólo el espacio local dará a todos estos movimientos religiosos la definición de sus impactos y de sus estrategias de participación. En el caso guambiano, la introducción de nuevos medios de comunicación, de ciertas formas de producción agrícola y de la escritura de la lengua guambiana, así como la formación de una nueva generación de líderes guambianos formados en los centros de instrucción protestante a nivel nacional o internacional, entre otros muchos elementos, determinarían una enorme movilidad religiosa, social y espacial para los nuevos creyentes y para el resto de la comunidad guambiana.

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

Al mismo tiempo, las nuevas actitudes y los compromisos religiosos adquiridos, dentro y fuera del resguardo, fueron permanentemente cuestionadas tanto por las facciones más católicas del resguardo indígena como por el naciente movimiento indígena, que veía en la división religiosa una fragmentación evidente de la unidad étnica y de las reivindicaciones

sociales y culturales en la década de 1980. De hecho, los nuevos líderes protestantes que salían de los resguardos guambianos difícilmente se integraban con éxito en sus comunidades de origen. En este sentido, y a pesar de las indicaciones misioneras, los miembros de la comunidad protestante guambiana privilegiaron siempre la formación de líderes religiosos locales, y por esta vía, ejercieron cierta autonomía de las iglesias y de los derroteros del protestantismo en este particular medio étnico.

Por su parte, otra movilidad geográfica posterior tomaría relevancia. Muy diferente en términos geográficos, sociales y políticos, esta segunda movilidad asociada al protestantismo no tuvo como protagonistas a las grandes misiones religiosas mundiales que se desplazaban hacia los territorios periféricos sino a sujetos indígenas en permanente movilidad sobre el espacio regional y nacional. Una nueva búsqueda de espacios de trabajo y de vivienda generaron la renovación de los espacios protestantes, la explosión de los líderes y fundadores de iglesias, y finalmente, la renovación de los componentes simbólicos y rituales asociados tanto al protestantismo como al chamanismo.

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

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

Los caminos emprendidos y las soluciones encontradas, en uno y otro sentido, permiten hoy hablar de la coexistencia de múltiples identidades religiosas dentro del resguardo de

Guambía y de la continuidad de los lazos políticos y sociales que fundan la pertenencia al territorio y al grupo étnico. No obstante, otras muchas negociaciones siguen su cauce y la permanente movilidad asociada a las búsquedas sociales, culturales, simbólicas y religiosas de los guambianos de hoy, nos dejan frente a una explosión significativa de las pertenencias y de las prácticas. De manera permanente, aparecen de nuevo las críticas, las resistencias y las manipulaciones permanentes de los múltiples referentes que circulan en medio de la modernidad del resguardo indígena y de la movilidad de sus habitantes.

### BIBLIOGRAFÍA

ACTAS DEL CABILDO INDIGENA DE GUAMBIA. HISTORIA DE LOS HECHOS DE HOMBRES CELEBRES Y LISTA DE GOBERNADORES DE LA PARCIALIDAD DE GUAMBIA. S.f. Silvia: Cabildo Indígena de Guambía. Mimeo

ALBÓ, XAVIER

2005 “¡Ofadifa! ¡Ofadida! Un Pentecostés chiriguano”. En: *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

AUBREE, MARION

2004 “Identidades Colectivas en la Costa Chica: De lo étnico y lo religioso”. *Memorias de la Segunda Reunión Anual del Proyecto Identidad y Movilidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Mimeo; Bogotá, Colombia.

ANDRADE, SUSANA

2005 “Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la provincia de Chimborazo. Ecuador”. En: *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

BASTIAN, JEAN PIERRE

2005 “La etnicidad redefinida: pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas”. En *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

2004 “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos”. *Conférence donnée dans le cadre de la Chaire Manuel Ancizar*. Universidad Nacional de Colombia; Bogotá, Colombia.

2001 “De l’ autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes”. *Revue d’ Histoire et de Philosophie Religieuse*. Tome 81 N° 2. Avril- Juin p. 129-256; Strasbourg.

BARTH, FREDERIK

1976 “*Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*”. Fondo de Cultura Económica; México D.F, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

1992 “*Etnicidad y Estructura Social*”. CIESAS; México D.F, México.

CHAUMEIL, JEAN PIERRE

2000 « Chasse aux chamanes et philosophie du contact ». En *La politique des esprits : chamanismes et religions universalistes*. Société d’ethnologie; Nanterre, France.

CERIANI, CÉSAR; CITRO, SILVIA

2005 “El movimiento del evangelio entre los Toba del chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”. En: *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

DEMERA, JUAN DIEGO; RODRÍGUEZ, PATRICIA

2003 “Minorías Religiosas y Persecución Protestante. Colombia 1948-1957”. En: *Zambrano, Carlos Vladimir. Confesionalidad y Política. Conflictos Multiculturales por el Monopolio Religioso*. Universidad Nacional de Colombia; Bogotá, Colombia.

2006 “Dios es Amor” en Guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas”. *Antípoda. N°2*. Enero-Junio 2006. Universidad de los Andes; Bogotá, Colombia.

FOERSTER, ROLF

2005 “Pentecostalismo Mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?”. En *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

GROS, CHRISTIAN

2000 “Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas: Algunas hipótesis”. En: *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Icanh; Bogotá, Colombia.

GARMA, CARLOS

1987 “*Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*”. Instituto Nacional Indigenista; México D.F, México.

GUERRERO, BERNARDO

2005 “Presentación”. En: *Guerrero, Bernardo. De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs. Universidad Arturo Prat; Iquique, Chile.

HELL, BERTRAND

1999 *"Possession et chamanisme, les maîtres du désordre"*. Paris: Flammarion

LE BOT, YVON

1994 *Violence de la modernité en Amérique Latine*. Karthala; Paris, France.

MARY, ANDRÉ

2005 « Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines ». *Conférence donnée au Centre de Sociologie des Religions à Strasbourg*; Strasbourg.

MILLER, ELMER

1979 *"Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad"*. Siglo XXI; México D.F, México.

OBADIA, LIONEL

2004 « Anthropologie, religion et modernité. Quelques réflexions sur le modernisme et le primitivisme des sciences de l'Homme », *Parcours Anthropologiques*, n°4 ; Lyon, France. pp. 11-21

PARKER, CHRISTIAN

2002 "Introduction". *Social Compass* 49 (1). EHESS; Paris, France.

POUTIGNAT, PHILLIPE ; STREIFF-FENART, JOCELYNE

1995 "Théories de l'ethnicité". *Press universitaire de France*; Paris, France.

RAPPAPORT, JOANNE

1994 *"Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia"*. *América Indígena* 1-44; México D.F, México.

VASCO, LUIS GUILLERMO; DAGUA, ABELINO; ARANDA, MISAEL

1998 *"Guambianos: Hijos del Aroiris y del Agua"*. CEREC; Bogotá, Colombia.

WRIGTH, PABLO

2002 « L'Évangélie »: Pentecôtisme Indigène dans le Chaco Argentine ». *Social Compass*, Vol. 49, No. 1, 43-66 (2002). EHESS; Paris, France.

*Recibido: Diciembre 2007*

*Aceptado: Mayo 2008*