
**¿CONFLICTOS SOCIO-CULTURALES O RESIGNIFICACIÓN
DE PRÁCTICAS SIMBÓLICAS? REVISIÓN DE ESTUDIOS
ETNOGRÁFICOS DE INTERCULTURALIDAD RELIGIOSA:
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

Johanna Corrine Sloomweg

RESUMEN

Este trabajo presenta una revisión bibliográfica y reflexión teórica acerca de los aspectos centrales de algunos estudios etnográficos que abordan el tema de la interculturalidad religiosa, producto del encuentro cultural de diversos tipos de iglesias evangélicas y las culturas indígenas en América Latina y el Caribe. Inicia con una breve revisión de los enfoques teóricos utilizados

por varios autores de la región en la década de los 80 y 90 acerca las influencias de las iglesias evangélicas sobre las culturas indígenas y posteriormente analiza algunos estudios etnográficos más recientes y con mayor profundidad que abordan el tema de la interculturalidad religiosa, tanto como presenta una reflexión acerca de varios autores sobre sus bases doctrinarias.

Introducción

¿Qué entendemos por interculturalidad religiosa? Para responder acudimos a la revisión de algunas definiciones de interculturalidad o culturas híbridas y de religión.

García Canclini (1990) describe el concepto de culturas híbridas como procesos culturales en los que las estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada se combinan para generar nuevas

estructuras, objetos o prácticas. Sin embargo, advierte que las estructuras y prácticas discretas nunca existieron como tal, en forma pura, separadas, ya que siempre fueron producto de hibridaciones anteriores.

De acuerdo a Hervieu-Léger (1993) el concepto de religión es la creencia entendida como “el conjunto de convicciones, individuales o colectivas, irrelevantes en la esfera de la verificación de la

experimentación, y más ampliamente de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber y que más bien encuentran su razón de ser, porque dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen”. (Ibid: 105-106). Además, las religiones invocan a una autoridad de la tradición religiosa, manifestando su carácter de dispositivo ideológico, práctico y simbólico.

La interculturalidad religiosa se refiere a las nuevas estructuras, prácticas y objetos que se generan como un proceso cultural en el ámbito religioso, y podría darse como resultado de un encuentro cultural de dos sistemas religiosos a largo plazo. En nuestro caso, la supuesta interculturalidad religiosa será producto de un proceso de evangelización a partir de la segunda mitad del siglo XIX por los distintos tipos de

PALABRAS CLAVE / Asimilación Forzada / Auto-Determinación Religiosa / Convergencias / Identificación Inconsciente / Negociación Simbólica / Sincretismo Religioso /

Recibido: 29/04/2015. Modificado: 23/03/2016. Aceptado: 12/04/2016.

Johanna Corrine Sloomweg.
Doctoranda en Antropología Cultural, Universiteit Utrecht,

Holanda. Magister en Educación, Mención Curriculum, Universidad de Tarapacá,

Chile. Profesora, Universidad de Tarapacá y Universidad de San Pedro Atacama, Chile.

e-mail: sloomweg_hannecke@yahoo.es

**¿SOCIO-CULTURAL CONFLICTS OR RESIGNIFYING SIMBOLIC PRACTICES?
REVIEW OF ETHNOGRAPHICAL STUDIES OF RELIGIOUS INTERCULTURALITY:
EXAMPLES FROM THE ANDEAN REGION AND THE CARIBBEAN**

Johanna Corrine Sloomweg

SUMMARY

This article consists of a bibliographical review and a theoretical reflection of the central aspects of some ethnographical studies that discuss the subject of religious interculturality, produced by the cultural encounter of different types of evangelical churches and indigenous cultures in Latin America and the Caribbean. It begins with a short review of the theoretical

concepts used by various authors of the region in the eighties and nineties of last century, concerning the influences of evangelical churches on indigenous cultures, continuing with the analysis of some recent, more profound ethnographical studies on the subject of religious interculturality, including also a reflection of diverse authors about its doctrinary bases.

**CONFLITOS SOCIO-CULTURAIS OU RESIGNIFICAÇÃO DE PRÁTICAS SIMBÓLICAS?
REVISÃO DE ESTUDOS ETNOGRÁFICOS DE INTERCULTURALIDADE RELIGIOSA:
AMÉRICA LATINA E O CARIBE**

Johanna Corrine Sloomweg

RESUMO

Este trabalho apresenta uma revisão bibliográfica e reflexão teórica sobre os aspectos centrais de alguns estudos etnográficos que abordam o tema da interculturalidade religiosa, produto do encontro cultural de diversos tipos de igrejas evangélicas e as culturas indígenas na América Latina e o Caribe. Inicia com uma breve revisão dos enfoques teóricos utilizados

por vários autores da região na década dos 80 e 90 a respeito das influências das igrejas evangélicas sobre as culturas indígenas e posteriormente analisa alguns estudos etnográficos mais recentes e com maior profundidade que abordam o tema da interculturalidade religiosa, assim como apresenta uma reflexão acerca de vários autores sobre suas bases doutrinárias.

iglesias evangélicas o protestantes en las comunidades indígenas ubicadas en la región de América Latina y el Caribe con su religión tradicional (a su vez transformada en una expresión religiosa sincrética por una evangelización católica anterior, a partir del siglo XVI).

En la literatura antropológica se suele referir al fenómeno de las formas híbridas de las religiones con otro concepto, que es el del 'sincretismo' y aun cuando la interculturalidad religiosa comparte rasgos con el sincretismo, pues son conceptos muy similares, se pueden señalar algunas diferencias.

Muchos autores evitan el uso del término de sincretismo, o lo critican por su ambigüedad. Saldívar (s/f) afirma que el concepto de sincretismo como el estudio de la fusión de elementos religiosos, simbólicos o lingüísticos que provocan un nuevo sistema producto de la interacción dialéctica originada en el contexto histórico de la época colonial, para los estudios del fenómeno de la fusión cultu-

ral en los tiempos postmodernos el término 'culturas híbridas', resulta más adecuado ya que refiere a la desterritorialización de la cultura a través de la migración internacional, lo que implica procesos de resignificación de los símbolos locales produciendo identidades múltiples.

También rechazan el concepto por las connotaciones que lo relacionan con nociones de procesos espontáneos o no intencionados que no implican o niegan una imposición de su bagaje cultural desde las culturas dominantes hacia las subyugadas, o sea que intentan enmascarar la violencia simbólica ejercitada sobre las poblaciones indígenas representando a las expresiones sincréticas en una perspectiva ahistórica y presentando una imagen de falsa armonía (una imagen de una cultura nacional como producto de un proceso de fusión cultural sin conflictos). La interculturalidad religiosa considera a los procesos de violencia simbólica y la desigualdad de condiciones entre las sociedades involucradas en el proceso de hibridación.

Diversos autores también perciben, como resultados de los contactos culturales entre las diferentes religiones, que no se producen nuevas formas híbridas, sino una yuxtaposición o co-existencia de dos religiones. Esch-Jakobs (1994) afirma que los autores del sincretismo definen este término sencillamente como una forma combinada de distintas formas religiosas que interactúan sin que ninguna de ellas domine a la otra, es decir, que existe una relación de equilibrio y no de superioridad entre ellas (Ibid:10). Asimismo, Bouysse-Cassagne y Harris (1987) perciben en la yuxtaposición de santos y diablos en un sector de los Andes, no una 'superposición', por más que lo quisieran los evangelizadores, sino una convivencia de cultos donde uno no borra al otro (citado en Rubinelli, s/f).

Abercrombie (1998) prefiere utilizar el término 'zonas fronterizas' para caracterizar estas culturas en transición al referirse a las fusiones culturales. No emplea el término sincretismo, sino se refiere a éste

siempre entre comillas. No niega la existencia de relaciones asimétricas históricas y actuales en el proceso de la transculturación a la que fue sujeta la población indígena de la región andina (Ibid: 160-163), al mismo tiempo que enfatiza la capacidad estratégica sobre la capacidad estratégica de los pueblos indígenas de adaptarse a los diferentes contextos durante la colonia y en época republicana (reflejando en su memoria colectiva una reconstrucción activa y permanente de los sucesos en el pasado, adoptando tanto la perspectiva del conflicto social como la perspectiva del actor o del interaccionismo simbólico que refleja la tendencia del postmodernismo de las posturas eclécticas de los científicos sociales).

Estudios Bibliográficos Anteriores

Varios autores de la región andina y Centroamérica, tales como Tudela, Guerrero, Van Kessel, Prado, Ströbele, Riviere y Bastian, presentan estudios sobre los cambios o continuidades en el ámbito

simbólico que se producen entre las religiones tradicionales indígenas y las iglesias evangélicas. Sin embargo, son más bien reflexiones de contextos socio-históricos globales con diferentes enfoques relacionados entre sí; por ejemplo, adaptación a procesos de modernización (Guerrero, 1984, 1993, 1994, Van Kessel, 1992), cambios en el sistema de cargos tradicionales relacionados con el tema de la economía (Riviere, 2004), rehabilitación de los pueblos discriminados y relegados en la sociedad capitalista (Tudela, 1993), necesidades de los pueblos indígenas de nivelación en educación formal (Ströbele, 1998), o revitalización de las culturas indígenas en una situación política de dominación extrema (Bastian, 1995), por mencionar algunos.

Ströbele (1998) observa las siguientes convergencias entre religión adventista y religión aymara tradicional: el carácter milenarista de la religión adventista, la imagen de la divinidad antropomorfa emotiva y que reacciona como tal en la relación de reciprocidad entre Dios y ser humano (ira o agradecimiento). Tanto en la religión tradicional andina como en la religión adventista, Dios manifiesta su voluntad o entrega mensajes en forma mágica a través de los sueños, las visiones o señas extraordinarios en la naturaleza.

Guerrero (1993) ha analizado el papel que juegan ciertas similitudes de algunos elementos culturales con formas externas parecidas pero con significados diferentes, de las culturas andinas y las iglesias pentecostales también aplicado al sistema de salud (yatiri-pastor, ayllu-comunidad).

Tudela (1992), al aplicar el concepto de sincretismo a las iglesias evangélicas, opina que el sincretismo de sistematización en este caso es de tipo asociación discriminante (debido a su intolerancia y fundamentalismo bíblico) que implica el cuestionamiento del derecho a existir de la religión aymara (tradicional) católica. Sin embargo, el sincretismo en

este caso es facilitado por la afinidad del estilo cognitivo (con el pensamiento religioso de la religión andina) y por el pragmatismo. La actitud religiosa del aymara tradicional y el evangélico se fundan en la experiencia religiosa no intelectualizada que envuelve e interpela toda la vida del individuo. Esto junto con el pragmatismo que resulta de vincularse con toda suerte de divinidad en busca de beneficio para la subsistencia individual y de la comunidad, principios de la reflexión que explican el desarrollo de un sincretismo aymara-evangélico en una especie de identificación a nivel del inconsciente de los evangélicos aymaras con los símbolos de la cultura tradicional andina (Tudela, 1992).

De acuerdo a Vergara (1962) y Ströbele (1988) en la historia del inicio de la iglesia adventista en América Latina, fines del siglo XIX e inicio del XX en el altiplano de Bolivia (y también en el Perú) es posible observar una protesta social contra la oligarquía nacional por medio de las ofertas gratuitas de alfabetización, cuidados médicos y apoyo jurídico prestados a la población indígena y que causaron la persecución de sus primeros evangelizadores por parte de los terratenientes apoyados por las autoridades del estado (Ströbele, 1988). Los campesinos que se convirtieron a la iglesia adventista estaban más interesados en el acceso a la educación en castellano para leer la biblia y para lograr un más fácil acceso a la sociedad mestiza, que en la evangelización, por lo que la conversión fue producto más bien de una necesidad social (Ströbele, 1988: 122).

Bastian (1995; citado por Andrade, 2004: 215-216) ha definido al protestantismo rural (mexicano) como aquello que integra, convive e impregna prácticas de tipo mágico-religiosas, considerando que la continuidad con la cultura autónoma es la única posibilidad para que un protestantismo exógeno tome raíces rurales, en las comunidades indígenas

ocurre como un proceso de apropiación de elementos afines por el protestantismo indígena de la tradición mágico-religiosa rural, creando, de esta forma, una cosmovisión distinta y opuesta a la católica (andina).

Riviere (2004) explica el auge del pentecostalismo en Bolivia en el ámbito económico, donde el ingreso a las iglesias evangélicas implica evitar los gastos que significan asumir los cargos de las fiestas tradicionales y el pentecostalismo con su austeridad implicaría un mecanismo de adaptación al contexto de la sociedad capitalista. Una variante de la explicación económica como causal de ingreso a las iglesias evangélicas pentecostales es presentado por Gamara (2002), al analizar el problema de la conversión y el posterior abandono de las prácticas evangélicas de las comunidades andinas describiendo como producto de la acción del movimiento guerrillero Sendero Luminoso sobre las comunidades indígenas en el departamento de Ayacucho, Perú, en que destaca la adopción temporal a la religión pentecostal como una estrategia de adaptación económica a través del apoyo de estas instituciones religiosas a la inserción en el comercio local en una situación de una migración forzosa a las ciudades capitales de los departamentos, y describe como a fines de los 80 con el gradual cese de las acciones de Sendero Luminoso los miembros de las comunidades andinas regresan a sus territorios de origen, retoman las costumbres tradicionales y buscan un aliado para la estrategia de desarrollo de las comunidades ya no en las iglesias pentecostales, sino en las conexiones con las representaciones de las instituciones del estado peruano.

Algunas referencias a la temática de la interculturalidad religiosa presentan las conclusiones de Spedding y Arnold (2009) afirmando que, con el transcurso del tiempo los evangélicos de varias generaciones, ya no quiebran tan radicalmente con la ritualidad anterior como se suele presentar en los

discursos adversos, dando ejemplos de las prácticas de adivinación de un yatiri adventista con ciertas modificaciones de acuerdo a sus concepciones religiosas (Spedding y Arnold, 2009). También se destacan estudios teóricos que observan convergencias entre ambos sistemas religiosos que facilitan la transformación religiosa (Tudela, 1992; Guerrero Jiménez, 1993, 2005) o la identificación inconsciente con la herencia cultural de los convertidos (Tudela, 1993; Ströbele, 1998). Guerrero Jiménez (2005) explica el éxito de las iglesias pentecostales a nivel de Latinoamérica porque sus prácticas de la invocación del Espíritu Santo coinciden con una base global de prácticas animistas en este continente.

Pocos han realizado estudios etnográficos con mayor profundidad sobre el tema de la interculturalidad que se produce en el ámbito religioso cuando se fusionan elementos de las iglesias evangélicas con las culturas indígenas.

Un enfoque diferente a los anteriores observamos en Estermann (2002), quien analiza el fenómeno del sincretismo (siempre utilizando este término entre comillas, haciendo un análisis de la apreciación histórica de este término, y terminando con un análisis crítico actual del concepto en ciencias sociales y teológicas, calificándolo de espinoso, controversial y ambivalente) visualizándolo desde las expresiones religiosas andinas considerando las características de la cosmovisión andina misma, relacionando la asombrosa rápida asimilación religiosa del cristianismo por los pueblos conquistados, pese al sometimiento violento por parte de los conquistadores, con factores distintos que el proceso forzado de la aculturación. Al visualizar el sincretismo andino religioso desde la perspectiva de la lógica misma de la cosmovisión andina y sus principios de inclusividad, complementariedad y relacionalidad, el sincretismo andino se entiende como un proceso orgánico inter-transcultural de

inclusión expresada en el concepto de la chakana como eje cosmológico y antropológico. Contrasta la filosofía occidental de la autonomía transcendental del sujeto con la filosofía andina de un universo con seres interrelacionados, dependientes entre sí, negando segmentos realmente exteriores y posiciones incompatibles entre sí. La chakana como categoría representativa de la relación en el mundo andino es puente, eje ordenador de la cosmovisión andina, de las polaridades complementarias y recíprocas. La inclusividad de la cosmovisión andina permite asignar a fenómenos, personajes y doctrinas del cristianismo un lugar dentro del universo simbólico autóctono, considerándolos complementarios y no del todo incompatibles. El alto grado de inclusividad de la chakana andina lleva a una transformación cultural y religiosa con el resultado de una religión sincrética muy dinámica en la 'religiosidad popular' andina (Estermann, 2002).

Nuevos Aportes Etnográficos de la Región Andina

A partir del año 2000 se han registrado notorias excepciones donde se destacan algunos aportes recientes con estudios sistemáticos en el tema intercultural religioso: en Bolivia, Calisaya Cruz (2006), sobre aymaras adventistas en La Paz; en el Perú, La Señal Salceda (2009), con la historia y actualidad de las misiones adventistas entre el pueblo selvático Ashaninka, y Apaza (2002), con un estudio de la pervivencia de las prácticas rituales agrícolas de la predicción del clima a través de observación de la naturaleza entre los aymaras adventistas en el Departamento de Puno; en Ecuador, Andrade (2004), con un estudio de continuidad y cambios en el ámbito simbólico incluyendo también el sector de la medicina tradicional en la población evangélica pentecostal quichua en la provincia de Chimborazo; y en Argentina, Ceriani Cernadas y Citro (2002), con una inves-

tigación de los procesos de aculturación forzada en la población evangélica Toba en el Chaco.

Calisaya Cruz (2006) presenta las conclusiones de un estudio sobre las prácticas y representaciones simbólicas de los ritos de paso (bautismo, matrimonio, ritual mortuorio), entre la población de inmigrantes bolivianos de la ciudad de La Paz de los convertidos (a la iglesia adventista) y de los no-convertidos ('católicos-populares'). Afirma que ambos grupos mantienen una conexión y continuidad simbólica en que el ciclo ritual permanece consistentemente como pauta cultural, sosteniendo que lo étnico es más sólido que lo religioso. Diferenciando entre actos rituales periféricos (con poca notoriedad) y rituales centrales y la división del trabajo en los ritos comunitarios en que participan ambos grupos, observó que las simbolizaciones aymaras lograron adaptarse a formas de representación simbólica adventista sobre la vida y la muerte a través del mecanismo de la negociación simbólica. Concuerda con las conclusiones de la investigación de Ströbele (1989) y de Prado (1997) sobre una relación inconsciente entre adventismo y la religiosidad aymara. Calisaya Cruz hace referencia para el tema de las continuidades y rupturas que el *habitus* posee un mecanismo de auto-perpetuidad que selecciona dispositivos (Bordieu) a incorporar de las pautas del estado anterior, explicando con esto que los *habitus* de aymaras convertidos (adventistas) no cambian radicalmente. Su trabajo descalifica las perspectivas de la violencia interna en la comunidad que implican las supuestas luchas entre los grupos católicos (de la religión aymara tradicional) y las instituciones evangélicas que reflejaron un momento histórico en las comunidades andinas entre las décadas de los 70 hasta los 90 del siglo pasado, y no toman en cuenta la dinámica de las familias aymaras con integrantes que pertenecen a dife-

rentes instituciones religiosas y toman las decisiones sobre la realización y las formas de participación en los rituales religiosos de forma negociada.

Calisaya Cruz (2006) afirma que el sistema de creencias refleja el sistema cultural y éste impone al hombre los valores culturales, sin embargo en esta imposición confluyen e influyen lo religioso y lo cultural que entretienen las relaciones sociales en forma compleja. De acuerdo a este autor el sincretismo es más que una simple mezcla o intercambio de elementos simbólicos debido a la interacción social y religiosa en el mismo espacio geográfico. Su aporte pretende desmitificar tanto el purismo andino como el purismo evangélico.

Andrade (2004) presenta estudios entre los evangélicos pentecostales en el Chimborazo (Ecuador) refiriéndose a las creencias en enfermedades andinas relacionadas con la simbología del agua (p.e. la enfermedad de ser agarrado por el espíritu del agua) que siguen vigentes en la población evangélico-pentecostal aunque como un símbolo ambivalente que en la cultura tradicional quichua ha sido reemplazado por un símbolo de purificación en los ritos del bautismo. Las explicaciones sobre las causas de las enfermedades andinas de los quichuas evangélicos pentecostales obedecen a un patrón anterior a la conversión: el enfermo cometió una falta, en este caso no contra las divinidades del lugar como es el caso de la religión tradicional andina, pero sí contra la institución religiosa de la iglesia evangélica (no asistir al culto, no pagar los diezmos, etc.). De acuerdo a Andrade (2004), los quichuas evangélicos pentecostales no descartan las creencias en las enfermedades andinas reemplazándolas por conceptos científicos occidentales de la biomedicina, convencidos de que si una persona cometió un pecado en términos pentecostales, alejándose de la iglesia, entrará en un estado de susceptibilidad para atraer enfermedades típicas de las culturas tradicionales andinas (p.ej. ser agarrado por

la tierra por haber dormido en lugares inadecuados, como en los cerros o cerca de los vertientes). De esta manera los quichuas pentecostales no niegan el poder de la energía que emana de la naturaleza en el mundo andino, y no consideran que la naturaleza sea inanimada de acuerdo a conceptos científicos-occidentales, sino están convencidos que contra los peligros de la naturaleza animada se podrán proteger con ceremonias de las iglesias evangélicas tales como el bautismo, la oración, o la imposición de manos para sanar enfermedades (Andrade, 2004).

Según Andrade (2004), las antiguas creencias en ríos y lagunas subsisten clandestinamente en medio de los nuevos ritos que evocan una simbología tradicional. A pesar de negar explícitamente sobre creencias en antiguas divinidades moradoras de la naturaleza, las reglas de conducta (o sea los tabúes) hacia los lugares sagrados siguen vigentes, quizás por el temor que éstos inspiran a pesar de que existen nuevas interpretaciones alrededor del poder de las aguas y del Espíritu Santo. La autora también hace énfasis en una continuidad de la relevancia de la interpretación de los sueños en el mundo andino que también se expresa en las creencias de los quichuas evangélicos. En el mundo onírico de los evangélicos Dios o el Espíritu Santo conversa con ellos, indicando el camino correcto para su salvación. También les aconseja sobre su quehaceres diarios o buscar soluciones para los problemas que les aquejan en la vida cotidiana (para los indígenas católicos tradicionales los parientes fallecidos juegan el mismo papel de consejeros). El sueño no se considera como algo privado como es en el mundo occidental, se comparte con los cercanos para buscar su significado, algo que se hace tanto en el mundo tradicional aymara como en el de los pentecostales que lo comparten con el pastor buscando una interpretación (Andrade, 2004).

Apaza (2002) aborda la temática de la continuidad de ciertas costumbres andinas relacionadas con la agrobiodiversidad, en específico “la lectura de las señas en la naturaleza” en familias adventistas, en la comunidad de Villa Ccota, Departamento de Puno, Perú. Los aymaras, leyendo las señas de la naturaleza a través del comportamiento de la flora, fauna (mamíferos, reptiles, insectos, aves, etc.) y las piedras y el viento, podrán pronosticar el clima (lluvia, sequías, heladas, granizadas). También observan la luna y el sol, las estrellas y sus diversas fases con similares objetivos. Es decir, los agricultores están en un diálogo continuo con la naturaleza. El autor enfatiza la cosmovisión distinta de la religión adventista y de la religión tradicional aymara. Algunos adventistas niegan la importancia de las señas, afirmando que es una práctica antigua que va en contra de su religión y que no tiene confirmación bíblica. Sin embargo, el reconocimiento de la importancia de las señas y el ritual correspondiente ejecutado, a veces en la noche en forma secreta, también se ha registrado en las familias adventistas entrevistadas con algunas modificaciones de acuerdo a su cosmovisión religiosa. Así, se ha observado una resistencia entre los aymaras adventistas sobre todo a observar la conducta de la serpiente, sus cambios de colores y la transformación de su piel, porque este animal es asociado de acuerdo con su cosmovisión con el diablo. La justificación a estas prácticas tradicionales es que resulta importante observar a la naturaleza y sus criaturas porque son creaciones de Dios, y podrán ayudar al hombre en sus tareas productivas (Apaza, 2002).

La Señal Salceda (2009) reconoce en las prácticas de la población Ashaninka (Amazonia Peruana) una larga tradición, un alto porcentaje de conversión a las iglesias adventistas a partir del siglo pasado (1920) y una forma de hibridez religiosa. Los ashaninka han incorporado a través de un proceso

lento de asimilación cultural las principales normas y creencias de la religión adventista en sus propias prácticas (incorporaron en la creencia de los seres malignos locales, los seres diabólicos propios del adventismo). Sin embargo, practican, al mismo tiempo, rituales antiguos relacionados con las creencias y prácticas de acusaciones y justicia comunitaria en casos de la brujería. Practicar los rituales antiguos no significa un desligamiento de la iglesia adventista (La Señal Salceda, 2009). El autor relaciona estas prácticas sincréticas como una negación de la teoría weberiana acerca de las sectas donde no respetar las normas significaría un quiebre con el grupo religioso. Las prácticas religiosas tradicionales resurgen en los ashaninka adventistas sobre todo en momento de crisis social, político o individual (amenazas de muerte, enfermedad, o despojo del territorio). Incluso las prácticas sincretistas religiosas modificaron a los rituales de las iglesias adventistas en este sector, como uno de los pocos casos en que la interculturalidad religiosa incluye el intercambio de elementos, donde la religión foránea en sus rituales religiosos introdujo elementos de la religión indígena: los rituales actuales para tratar los casos de brujería que son practicados por la iglesia adventista tienen carácter híbrido, denominados ‘rituales de limpieza de energía maligna’, en una ceremonia pública donde los acusados se auto-inculpan (asociado con ‘la confesión de los pecados’ adventista) y entran en un período de 9 días de ayuno como penitencia (asociado al elemento adventista de la importancia de la dieta), reemplazando las tradicionales ceremonias Ashaninka que implicaban castigos físicos, expulsión de la comunidad o la pena de muerte en casos de brujería.

Ceriani Cernadas y Citro (2002) presentan las conclusiones de una investigación histórica de la influencia de la evangelización de los Me-

nonitas y de las iglesias evangélicas pentecostales (Iglesia del Nazareno, Evangelio Cuadrangular, Iglesia Evangélica Unificada) entre la población selvática Toba en el Chaco de Argentina. Aunque los autores destacan que existen ciertas convergencias entre el shamanismo originario Toba y las religiones evangélicas, y que en cierto modo los cultos evangélicos de sanación sustituyen a las entidades sobrenaturales (Dios en vez de los espíritus de los montes), al mismo tiempo permiten una continuidad de las prácticas shamánicas. Enfatizan en su análisis que el proceso de evangelización de los Toba no ha representado una aculturación armoniosa y sin conflictos sino un proceso muy violento de adaptación a la cultura occidental en varios ámbitos (sexualidad, expresiones de la danza, uso del alcohol, horarios laborales, castellanización, etc.) que se expresan en un análisis del discurso de conversión de los Tobas mayores de 50 años.

Respecto a la interculturalidad religiosa de los especialistas médicos andinos, la necesidad de investigación en este ámbito es enfatizada por Loza (2008) refiriéndose a la situación de los kallawayas evangélicos en Bolivia que han renunciado a enmarcar sus prácticas en los principios religiosos andinos, los cuales han sido abandonados para adoptar aquellos de algunas asociaciones religiosas no católicas, por ejemplo: Testigos de Jehová, Iglesia Misión Boliviana de Santidad, la iglesia Luterana, la iglesia ‘Cristo viene’, etc. Afirma que por el momento no se puede cuantificar el número de kallawayas convertidos al evangelismo porque existen afirmaciones contradictorias. Se plantea interrogantes acerca de la situación de estos médicos especialistas andinos en el seno de su grupo y cómo su nueva identidad afectará su inserción en comunidades religiosas (católicas) altamente cohesionadas (Loza, 2008).

Las Iglesias Evangélicas y las Prácticas Sincréticas Andinas

En las prácticas interculturales también influyen las actitudes de las autoridades de las iglesias evangélicas y sus formas de control sobre el comportamiento cotidiano de sus feligreses, exigiéndoles una doctrina y práctica religiosa totalmente transformada o, en cambio, actuando con cierto grado de tolerancia. Asimismo, influyen los pronunciamientos sobre la materia de las culturas originarias en los organismos internacionales de las iglesias evangélicas a nivel de América Latina y el Caribe, como también las apelaciones en el derecho internacional de la autodeterminación religiosa.

Irrarazaval (2006) se pregunta acerca de las personas o religiosidades andinas interculturales y qué procesos o esquemas las llevan a la no-interculturalidad. Como ejemplo de la interculturalidad religiosa menciona la manifestación andina del *miskhy kawsay*, que en idioma quechua se refiere al buen vivir andino en el sector montañoso del poblado de Urkupiña (cercano a la ciudad de Cochabamba, Bolivia) y que se utiliza tanto en las oraciones de las iglesias católicas dedicadas a la Virgen de Urkupiña como en los textos en los letreros de la iglesia pentecostal local. Ello confirma que el complejo terreno religioso no es uniforme, ni unidimensional y las religiones como totalidad no se comportan como dialogantes u agresoras, sino que existen líneas de fuerza y tensión entre elementos diferentes.

Las personas ‘comunes y corrientes’ en los sectores quechuas, aymaras y mestizos tienden hacia un diálogo entre diversos códigos culturales: sobre todo en sus actividades rituales de sanación y la celebración de las fiestas comunitarias, donde se manifiestan diversas respuestas: interculturalidad o mezcla de los elementos, yuxtaposición o coexistencia, o complementariedad. Sin embargo, también hay que tomar en cuenta las

actitudes contrapuestas e intolerantes cuando un esquema cultural desprecia a otro, como por ejemplo cuando iglesias cristianas actúan contra la auto-gestión religiosa andina. La interculturalidad de la religión se resuelve o se obstaculiza en la convivencia cotidiana de las comunidades (Irrázaval, 2006).

Las expresiones sincréticas incluyendo la aparición de las prácticas de sanación o de celebración de los rituales tradicionales andinos de las personas evangélicas también se enmarcan en la tolerancia de los directivos locales de estas iglesias o de los pronunciamientos actuales de sus voceros en nivel de sus organizaciones internacionales latino o centro-americanas como es el Congreso Latinoamericano de Iglesias Evangélicas (CLADE). En el año 2000 el CLADE N° 4 insistió en la necesidad de que las iglesias evangélicas latinoamericanas dejaran de lado una versión del protestantismo foránea e hicieran hincapié en la urgencia de reconciliarse con sus raíces culturales (Andrade, 2004). Esto apuntó a que desde la institucionalidad de las iglesias evangélicas, o por lo menos a su nivel organizativo internacional, se favoreciera, de alguna manera, una respuesta intercultural religiosa.

Aunque podrá haber diferencias de visiones de cada una de las iglesias locales adheridas al CLADE, mostramos como ejemplo una revisión de publicaciones en la página web de las iglesias evangélicas en Chile (www.iglesiasevangelicas.cl/index.php/cultura-evangelica/historial-2/72-iglesia-mision-y-poder-los-desafios-para-la-iglesia-en-chile) que aportan las siguientes opiniones y cambios de actitudes de autoridades eclesiásticas evangélicas: “El proceso histórico de conquista y de colonización inhibió a los indígenas la condición de sujetos que deciden su propio destino, haciéndoles someterse bajo el derecho de otros. La humillación del pueblo indígena se percibe en la ofensa a la dignidad, valores culturales, morales y espirituales que representan su

comunidad e identidad, esto va acompañado por una explotación de los mecanismos políticos sociales que se perciben en la violación de sus derechos. Hay sin embargo, una humillación, más profunda y sutil, pues aumenta la destrucción material, una destrucción simbólica que priva a todo pueblo de las razones de vivir y de sobrevivir. Lengua y *religión* (énfasis en cursivas de la presente autora) forman la actitud última de esta dimensión y serán usadas como instrumento deliberado de dominación. El cristianismo entró definitivamente en la historia del pueblo indígena, pero solo puede ser signo de salvación, si al presentarle la buena nueva no sólo le salva a él sino también a su pueblo, como etnia, como raza, esto es salvar su vida física, su cultura, su espiritualidad, su identidad, en esto se pone en juego la credibilidad de la iglesia y de Dios”.

Girardi (1999) fundamenta en la apertura intercultural en el terreno religioso el reconocimiento a la autodeterminación cultural y religiosa de todas las personas e individuos. Este derecho de la autodeterminación religiosa fue constituida por el movimiento Asamblea del Pueblo de Dios en 1992 de la sugerencia del movimiento macroecuménico, un ecumenismo que rebasa las fronteras de las religiones cristianas, e incluye todas las religiones indígenas y negras, reconociendo su validez teológica con derecho a las relaciones interculturales de diálogo en base de paridad con el cristianismo.

Suarez (1999) afirma que la religión no desaparece en la modernidad, sino se están transformando las posiciones de monopolio o hegemonía sobre las verdades religiosas. Las opciones religiosas no se limitan a las creencias colectivas, sino se trasladan al ámbito de las opciones privadas. Este proceso podrá ser acompañado con una democratización interna de las instituciones religiosas con un mayor reconocimiento de la conciencia individual de los feligreses, facilitando una interculturalidad a nivel religioso.

Comentarios Finales

Concluimos que la interculturalidad religiosa es un fenómeno complejo, y aunque este artículo se enfoca sobre los cambios e intercambios de las religiones evangélicas provocadas en las prácticas simbólico-religiosas de las culturas indígenas, no podemos negar que los procesos de misión y evangelización del continente latino y centro-americano de parte de las iglesias evangélicas a partir de la segunda mitad del siglo XIX estaban enmarcados en procesos políticos y económicos mayores de dominación y modernización, y de ninguna manera podemos hablar de procesos espontáneos y no intencionados entre dos culturas que estaban en igualdad de condiciones. Como ejemplo, nuevamente mencionamos los profundos procesos de transformación y el rechazo de las propias costumbres religiosas que manifiestan de acuerdo a Ceriani y Citro (2002) los evangélicos pentecostales Tobas argentinos de mayor edad como consecuencia de la aculturación forzada, proceso similar ocurrido con los Ashaninka adventistas de la misma generación de acuerdo al análisis de La Señal Salceda (2009); sin embargo, este autor también menciona la actual tendencia entre los dirigentes más jóvenes de la cultura Ashaninka, que crecieron en la tradición de las iglesias adventistas que aunque siguen siendo miembros de sus iglesias las critican profundamente por los esfuerzos de erradicación de las costumbres propias y manifiestan ser partidarios de un rescate de las costumbres religiosas originarias (sobre todo con respecto a las prácticas shamánicas relacionadas con los aportes de la medicina tradicional a la salud). Un fenómeno parecido ocurre con las generaciones más jóvenes de los Toba argentinos (Ceriani y Citro, 2002).

En las últimas décadas, muchos factores contribuyen a una mayor tolerancia de (una) parte de las iglesias evangélicas actuales, también influidos por el reconocimiento de la

autodeterminación religiosa mencionado por Girardi (1999) anteriormente a partir de los años 90, lo que en las iglesias evangélicas se traduce en que las prácticas interculturales no son condenadas, sino pertenecen a la libertad de la conciencia religiosa a nivel de cada uno de los individuos. Los pronunciamientos de Clade (2004), uno de los organismos internacionales de las Iglesias evangélicas, reconociendo los errores anteriormente cometidos en este ámbito avocando por el respeto de las prácticas religiosas de las culturas originarias, podrían obedecer a una tendencia tardía de no alienar a las culturas indígenas en los procesos de evangelización, tal como a partir de los años 80 la iglesia católica reconoce a las prácticas de la religiosidad popular como una estrategia de evangelización. Podría obedecer a la misma tendencia, una excepción notoria entre las prácticas interculturales, las anteriormente mencionadas prácticas de las iglesias adventistas Ashaninkas que adaptaron y reinventaron sus propias ceremonias religiosas a las ceremonias tradicionales Ashaninkas con respecto a los sospechosos de brujería, considerando el carácter muy racional y muy focalizado hacia la relevancia de la educación formal de la iglesia adventista.

Las tendencias de la autodeterminación religiosa son apoyadas por los procesos internacionales de globalización, que también reconocen en mayor medida los derechos de las identidades (religiosas) de los pueblos, demandas que son asumidas por las diversas dirigencias indígenas de la comunidad internacional.

Sin embargo, no todos los escenarios respecto a la religiosidad intercultural se manifiestan iguales, ya que también se perciben en algunos contextos nacionales nuevas experiencias de intolerancia y conflictos simbólicos que obedecen a circunstancias sociopolíticas históricas especiales donde la expresión de las identidades propias son notorias y llevan a muchos con-

flictos intergrupales. Tal es el caso mencionado por Loza (2008), de la ciudad de La Paz de la destrucción de los apachitas como lugares de sanación de los tradicionales kallawayas por evangélicos pentecostales en 2006. También Canessa (1999) menciona las reacciones de los migrantes rurales evangélicos ubicados en áreas urbanas Bolivianas que rechazan el hibridismo doctrinario religioso.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte de la investigación para obtener el título de Doctor en Antropología del programa de Postgrado en Antropología UTA/UCN, y cuenta con el apoyo del Convenio de Desempeño de la Universidad de Tarapacá-Mineduc.

REFERENCIAS

Abercrombie Th A (1998) *Caminos de la Memoria y del Poder; Etnografía e historia en una comunidad andina*. Cap. 9. Sierpe Publicaciones. La Paz, Bolivia. pp. 511-521.

Andrade S (2004) *Protestantismo Indígena: Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*. Flaco Ecuador. Abya Yala. Quito, Ecuador. 388 pp.

Apaza Ticona J (2006) *Ritualidad y Crianza de la Agrobiodiversidad, en Familias Adventistas de la Comunidad de Villa Ccota, Distrito Platería, Depto. Puno*. Tesis. Universidad Agraria de la Selva "Tingo María". Iquique, Chile. 53 pp.

Bastian JP (1995) Protestantes en Latino-América. En *Evangélicos en América Latina* (Número monográfico). *Revista Iglesias, Pueblos y Culturas*. X(37-38): 7-36. Abya Yala. Quito, Ecuador.

Bourdieu P (1992) *Language and Symbolic Power*. Polity Press. Oxford, RU. 320 pp.

Bouysse Cassagne T, Harris O, Platt T, Cereceda V (1987) *Tres Reflexiones sobre Pensamiento Andino*. Hisbol. La Paz, Bolivia. 231 pp.

Calisaya Cruz C (2006) La negociación simbólica: pureza doctrinal o sincretismo religioso. En Estermann J (Coord.) *Teología Andina, el Tejido Diverso de la Fe Indígena*. Instituto Superior Ecuémico Andino de Teología (ISEAT). Plural. La Paz, Bolivia. pp. 61-110.

Canessa A (1999) ¿Hermanos bajo la piel? Evangélicos y kataristas en Bolivia. En Spedding A (2004) *Gracias a Dios y a Las Acha-chilas: Ensayos de la Sociología de la Religión en los Andes*. ISEAT. La Paz, Bolivia. pp. 219-258.

Ceriani Cernadas C, Citro S (2002) *Repensando el Movimiento del 'Evangelio' entre los Toba del Chaco Argentino*. Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, Cursos de Investigación, Congreso Virtual. www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro_htm

Esch-Jakob J (1994) *Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia*. Hisbol. La Paz, Bolivia. 111 pp.

Estermann J (2002) Religión como chakana. El inclusivismo religioso de los Andes. *Bol. Est. Aymara, IDEA*. Ser. 2, N° 66. pp. 4-26.

Gamara, J (2002) Entre la biblia y la espada: Respuestas andinas a los nuevos movimientos religiosos, en el contexto de los años 70-80. En Millones L, Tomoeda H, Tatsutiko F (Eds.) *Historia Ritual y Religión de los Pueblos Ayacuchanos*. Senri: Ethnological 9, Osaka 1998.

García Canclini N (1994) *Culturas Híbridas*. Grijalbo. México. 349 pp.

Ginzburg C (1999). *El Queso y los Gusanos: el Cosmos según un Molinero del Siglo XVI*. Trad. Francisco Martín. Muchnik. Barcelona, España. 272 pp.

Girardi G (1999) Interculturalidad, cristianismo y religiones. Problemas específicos planteados en la interculturalidad en el terreno religioso. *IECTA, Colección Aalten, N° 219*. pp. 23-30.

Guerrero Jiménez B (1984) *Movimiento Pentecostal, Corrientes Modernistas y Sociedad Aymara*. Cuaderno de Investigación Social. Año VIII. CIREN. Iquique, Chile. 26 pp.

Guerrero Jiménez B (1993) Identidad aymara e identidad pentecostal, Notas para una discusión. *Rev. Inv. Cient. Tecnol. Ser. Cs. Soc.* 3: 15-24.

Guerrero Jiménez B (1994) *A Dios Rogando: Los Pentecostales en la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile*. Vrije Universiteit. Amsterdam, Holanda. 264 pp.

Guerrero Jiménez B (2005) *De Indio a Hermano. Pentecostalismo Indígena en América Latina*. El Jote Errante. Universidad Arturo Prat. Chile. pp. 387-404.

Hervieu-Léger D (1993) *La Religión pour Memoire*. Cerf, Paris. 274 pp.

Irrarázaval D (2006). ¿Las religiones del pueblo son interculturales? *IECTA, Colección Aalten 446*: 1-3.

La Seña Salcedo JC (2009) *Más allá de la Parusia; el Enfrentamiento al Demonio en el bosque. Religión, Política y Sociedad Ashaninka a través de la Presencia Misionera Adventista en La Selva Peruana (1920-1990)*. Tesis. Universidad Nacional Mayor San Simón. Lima, Perú. 212 pp.

Loza C (2008) *El Laberinto de la Curación: Itinerarios Terapéuticos en las Ciudades de La Paz y el Alto*. Serie Religión y Desarrollo en los Andes N° 4. ISEAT, Edobol. La Paz, Bolivia. 176 pp.

Prado A (1997) *Dios es Evangelista, ¿No? Un Estudio Comunicacional entre Collas Evangélicos en la Tierra de los Cambas*. Plural. La Paz, Bolivia.

Riviere G (2004) Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del altiplano. En *Fe y*

Pueblo: Boletín Ecuémico de Reflexión Teológica III(14): 24-29. La Paz, Bolivia.

Rubinelli M (s/f) Sincretismo. En *Cecies, Pensamiento Latino-Americano y Alternativo*. www.cecies.org/articulo.asp?id=192

Saldivar JM (s/f) *Debates y Aportes Acerca de los Conceptos de Sincretismo e Hibridización*. www.etnografo.com/paginas/antropologia/saldivar_sincretismo_e_hibridacion.htm

Spedding A, Arnold D (2009) La ritualidad en el altiplano en el pasado y de hoy en el marco identitario. Indígenas u obreros? En Arnold D (Comp.) *La Construcción Política de Identidades en el Altiplano Boliviano*. Serie de Investigaciones: Identidades Regionales de Bolivia. Fundación UNIR. La Paz, Bolivia. pp. 311-351.

Ströbele J (1988). *Dialektik der gegenaufklärung: zur problematik fundamentalistischer und evangelischen missionierung bei den urbanen aymara in La Paz*. Mundus Reihe Ethnologie Band 24. Holos. Bonn, Alemania. 369 pp.

Ströbele J (1989) *Indios de Piel Blanca: Evangelistas Fundamentalistas en Chuquiayawu*. Hisbol. La Paz, Bolivia. 352 pp.

Suarez HJ (1999) Dilemas religiosos en Bolivia. En Calderón Gutiérrez F (Ed.) *Subjetividad, Dilemas Religiosos, y Medios de Comunicación. Cuaderno de Futuro 4*: 18-60.

Tudela P (1992) *Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile*. Friedrich Wilhelm Universität, Mundus Reihe. Bonn, Alemania. 316 pp.

Tudela P (1993) Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica (1960-1990). *Nütram* 33: 1-48.

Van Kessel JJMM (1992) *Holocausto al Progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Hisbol La Paz, Bolivia. 362 pp.

Vergara I (1962) *El Protestantismo en Chile*. Pacífico. Santiago, Chile. 261 pp.