



por **CÉSAR CERIANI CERNADAS**. *Doctor en Antropología Social y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es investigador independiente en el CONICET y docente de Antropología en la Universidad de Buenos Aires y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)*

ESPIRITUALIDAD, ANCESTRALIDAD Y TERRITORIO: TRAMAS DE LAS RELIGIOSIDADES INDÍGENAS

UN PANORAMA DE LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE NUESTRO PAÍS DESAFÍA LOS ENFOQUES SIMPLISTAS Y LOS REDUCCIONISMOS. PRESENCIA MISIONERA, REAPROPIACIÓN INDÍGENA Y SINCRETISMO COMPONEN UN HETEROGÉNEO MOSAICO EN EL QUE SE ENTRECROZAN DINÁMICAS DE DOMINACIÓN Y RESISTENCIA.



Danzas de alabanza en el Barrio Toba de Clorinda. Formosa, 2006. Foto: César Ceriani Cernadas.

Situar la pregunta por la religiosidad de los pueblos indígenas en la Argentina contemporánea implica tomar en consideración las interdependencias simbólicas, los juegos de poder y las prácticas rituales que definen su especificidad en la experiencia social de las heterogéneas comunidades. Estas tramas se insertan en la larga historia del cambio sociocultural de los grupos originarios en todo el escenario latinoamericano, donde las disputas interétnicas precoloniales y luego los imperativos de conversión cristiana, bajo la acción de numerosas agencias misioneras católicas y protestantes (en sus más variadas expresiones organizacionales, doctrinales y teológicas), tuvieron una marcada importancia. Pero dicha importancia no solo debemos observarla en sus “dominaciones” o “resistencias” respectivas, sino también en los matices, ambigüedades y zonas grises de la relación entre los pueblos indígenas y los cristianismos.

La mirada sobre las religiosidades aborígenes en los diversos espacios del mapa nacional y regional debe atender asimismo a la dimensión histórica y sociológica donde se plasmaron los cambios jurídicos de las últimas décadas sobre los derechos culturales (autonomía, libre expresión), ciudadanos (salud, educación, sufragio) y territoriales (reconocimiento y restitución). Unido a esto, desde los años noventa la proliferación de narrativas globales sobre el “multiculturalismo” y la “interculturalidad”, muchas de ellas encarnadas en la acción de ONGs de “desarrollo” o “fortalecimiento comunitario”, sumadas a nuevas políticas de gestión estatal de la etnicidad, incidieron en diversas lecturas sobre el valor de la cultura autóctona. Es en este campo etno-burocrático y cultural, atravesado en la actualidad por fuertes tensiones sociales y performances políticas, donde se presentan expresiones religiosas enraizadas dinámicamente, y de formas entreveradas, en los chamanismos, catolicismos, evangelismos, teologías de emancipación y espiritualidades ancestrales. Seguiremos entonces un breve recorrido sobre esta constelación de religiosidades.

Los pueblos patagónicos, andinos, chaqueños, serranos, selváticos y mesopotámicos reapropiaron contenidos del catolicismo y el evangelismo desde sus marcos cosmovisionales, organización social y prácticas rituales.



Catolicismos

Un balance de los catolicismos indígenas (el plural nos ayuda a evitar las ilusiones de homogeneidad) abre un macroescenario de relaciones discontinuas y continuas. Las primeras, entre comunidades e instituciones eclesíásticas o asociaciones basadas en la fe, como órdenes misioneras, sacerdotes, escuelas religiosas, fundaciones y ONGs. La segunda, a partir las sacralizaciones y apropiaciones cosmológicas que actores kolla, guaraní, chané, wichí, mocoví y mapuche –para nombrar algunos casos estudiados desde la antropología y la historia social– han estado realizando desde contextos y situaciones concretas a sus mundos sociales. En efecto, estos dos procesos evidenciaron los modos socioculturales en que indígenas /y/ católicos fraguaron una relación en la que especialistas religiosos, laicos criollos y dirigentes aborígenes fueron mediadores clave. Misioneros jesuitas, franciscanos, salesianos y pasionistas (para nombrar algunos casos representativos) trajinaron largamente los territorios indígenas bajo diversos proyectos e ideologías, donde los polos paternalismo/ liberacionismo merecen pensarse en un movimiento pendular, fluido y contradictorio. Durante los años sesenta, la emergencia de una nueva sensibilidad católica coagulada en el Concilio Vaticano II (1962) potenció el rol de los creyentes laicos en el “compromiso para el cambio social” en sus respectivas sociedades. Campamentos de verano en remotos pueblos del país con jóvenes y sacerdotes “comprometidos”, música y vestimentas (neo)folclóricas, cooperativas de trabajo y nuevos imaginarios indigenistas fueron marcas culturales de esta época. El retorno democrático de 1983 revirará este imaginario y praxis social a partir de la conformación de nuevas agencias católicas ligadas al trabajo en comunidades indígenas del país. Aquí se remarca la acción consecutiva desde 1984 del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Endepa), que tendrá una importante presencia en las agendas de reivindicaciones de derechos indígenas que confluirán en las nuevas leyes constitucionales de 1994, sostenidas en el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas” (art 75. Inciso 17 de la Constitución nacional). Es de remarcar que, en el contexto de un cristianismo aborigen con una creciente presencia de iglesias evangélicas dirigidas por líderes locales (e insertas diferencialmente en las estructuras de poder comunitario), Endepa es la institución católica de mayor antigüedad y presencia en las poblaciones. Unido a esto, Endepa articula proyectos ecuménicos con otras agencias y ONGs cristianas, como Asociana, Fundapaz, Tepeyac, entre otras. Estas instituciones buscan congeniar, y a su vez empoderar, las concepciones indígenas sobre la “cultura tradicional” y el mensaje moral cristiano para encaminar la construcción de una “teología india” realizada desde sus propios marcos de sentido, necesidades y esquemas de poder.

Protestantismos

En la región del Gran Chaco indígena, comprendida por las provincias de Formosa, Chaco, norte de Santa Fe y este de Salta, el protestantismo evangélico no constituye una minoría religiosa, sino su opuesto. La autoidentificación de las personas como *evangelio*, más allá de la participación y compromiso efectivo en la vida religiosa, presenta una sedimentación cultural y una extensión política dominante en dicho espacio regional. El estudio antropológico ha demostrado significativamente que las pertenencias étnicas, religiosas, políticas, de género (entre otras) se moldean en el fragor de las interacciones sociales y las relaciones de poder, enmarcadas en procesos y campos de fuerza divergentes. En el evangelismo indígena las demandas de autodeterminación cultural de las últimas dos décadas, expresadas en reclamos por la posesión de la tierra y la educación bilingüe, han incidido de maneras variadas en los sentidos de pertenencia al *evangelio*, particularmente en la construcción del liderazgo político y en la eficacia de las iglesias evangélicas como instituciones mediadoras en los planos sociales y culturales. En dicho contexto, la acción de las misiones protestantes entre 1914 y 1985 (anglicanas, menonitas estadounidenses y evangélicas escandinavas, inglesas y norteamericanas) devino en un punto de inflexión histórico y cultural de estas poblaciones. Tenemos presente que hasta los años cincuenta las poblaciones chaqueñas estuvieron sometidas a un estricto control por parte de las fuerzas militares y a sistemas de explotación económica y social en los ingenios azucareros del piedemonte andino de Salta y Jujuy, en los campos de algodón y en las fincas de la región. Más allá de las diferencias teológicas, estas agencias misioneras compartían la idea central de que la conversión al cristianismo y la vida en las misiones, en tanto centros de producción de civilidad, llevarían a estos pueblos a un progresivo desarrollo social y económico. Este campo misionero tuvo su auge entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado, en una geografía política y económica donde el Estado nacional era todavía un actor de escasa presencia, hecho que encontró cambios importantes durante los gobiernos peronistas entre 1946 y 1955. Fue entonces cuando el avance del Estado peronista, enarbolado en los estándares de la “justicia social” y la “independencia económica”, interpeló las políticas misioneras protestantes y católicas en sus potestades sobre la educación, el trabajo, la salud y la propiedad territorial de las comunidades indígenas.

Espiritualidades indígenas

Los pueblos patagónicos, andinos, chaqueños, serranos, selváticos y mesopotámicos reapropiaron contenidos del catolicismo y el evangelismo *desde* sus marcos cosmovisionales, organización social y prácticas rituales. En las culturas chaqueñas de lengua guaycurú, como mocoví y tobas (*qom*), las cosmologías chamánicas organizadas en torno a nociones de poder y la posibilidad de realizar pactos con entidades poderosas se revelaron cruciales para la articulación de contenidos cristianos, como el cielo en tanto locus del mayor poder y los *saanto* o *Virgen* como poderosos aliados para curar (con sus respectivas imágenes), entre otros. En los casos del evangelismo toba, pilagá y mocoví, la afinidad cosmológica entre la obtención de un poder contractual con una potencia superior y el ideario pentecostal del contacto directo con el Espíritu Santo para recibir sus dones ha encontrado una compleja inserción en las concepciones del poder, la sanación y el bienestar socio-individual.

Las culturas andinas, por su parte, expresan en su sincretismo católico las mutuas relaciones e interdependencias que vinculan a los hombres, la comunidad y la naturaleza en general. Estas relaciones deben mantener, precisamente, un estado de orden y equilibrio; un *cosmos*, que es a la vez social, moral y ecológico. Aquí, la complementariedad y la alternancia, la convivencia y el faccionalismo se sitúan como elementos de un universo integrado, donde el hombre se ubica en una recíproca trama. Esta relación sagrada con el universo y la naturaleza se presenta como extensiva de los principios morales que rigen los comportamientos entre los individuos y grupos, donde la reciprocidad, la etiqueta y el pacto son centrales. Los llamados seres tutelares, como las montañas, la “madre tierra” (*pachamama*), las “glorias” dadoras de poder (el *rayo*) y los antiguos (*chullpas*), reclaman así relaciones de reconocimiento, atención y negociación, del mismo modo que los parientes y afines de la comunidad. Esta relación consustancial con el territorio y los parientes se expresa asimismo en la fuerza que aún presentan en estas culturas,azonadas creativamente bajo creencias cristianas, el culto a los muertos y el carnaval.

Asimismo, la relación con el territorio, que es vital en todas las religiosidades indígenas argentinas, se expresa de manera patente en las nuevas problemáticas que enfrentan los grupos y movimientos de la zona cordillerana desde Jujuy hasta Chubut, involucrando aquí también las cosmologías-políticas mapuche de Neuquén, Río Negro y Chubut, relativas a la lucha organizada contra las empresas extractivistas, la polución medioambiental y el control de las fuentes de agua por las mismas y los grandes emporios terratenientes. Junto a esto, los reclamos que han llevado a comunidades mapuche, tehuelche y ranquel por el pedido de restitución de los cuerpos de sus ancestros, expolia-

dos durante fines del siglo XIX bajo argumentos científicos y/o militares, encuentra sentido en las concepciones nativas sobre los muertos, el cosmos, el territorio y la memoria colectiva.

En este mosaico de relaciones con potencias sagradas, como la tierra, los dueños del monte, Dios, Jesús, la pacha, la Virgen, etc., y humanas, como líderes religiosos, dirigentes políticos, empresarios, funcionarios estatales y expertos, la reivindicación de la “espiritualidad indígena” emerge como un campo de creciente amplitud e hibridismo de culturas y clases sociales. En efecto, tanto la militancia pan-indígena que aboga por los derechos territoriales y culturales en distintos asentamientos rurales, suburbanos y urbanos del país, como las terapias y filosofías alternativas del circuito Nueva Era enarboladas por sectores medios urbanos, reivindican desde lugares próximos o distantes la primacía de la “espiritualidad ancestral” y el poder de los sanadores, chamanes o brujos “tradicionales”.

La primera de estas tendencias refiere la noción de “espiritualidad indígena” en tanto carácter cultural y convicción propia de los grupos indígenas americanos. Esta perspectiva sobre la



espiritualidad se articula con la noción de “sabiduría ancestral” buscando legitimar un saber remoto y poderoso. Dirigentes indígenas suelen apropiarse de esa categoría para predicar los contenidos “más auténticos” de su cultura, que consideran ultrajados por el atropello colonial, como el contacto y respeto por la naturaleza, el diálogo con los animales y el viento, la solidaridad y el altruismo comunitario. “*La religión cristiana quiso envenenar nuestra espiritualidad ancestral*”, me aseguraba hace unos años un líder toba formoseño de amplio reconocimiento público y con trayectorias previas como referente de la Iglesia Mormona, la Escuela de Ciudadanía y la Red de Comunicación Indígena. Por su parte, las escuelas neochamánicas procedentes de Estados Unidos, México, Perú y Brasil han construido un imaginario mítico *bricoleur* sobre la naturaleza, los lugares de poder (“energéticos”, “magnéticos”, “ancestrales”), los rituales y ceremonias (temazcal, danzas circulares, por ejemplo) y, de manera central, las experiencias extáticas del chamanismo en clave de “búsqueda interior” y “conocimiento de sí mismo” (a través de la ingesta de ayahuasca, peyote o prácticas de meditación).

Conclusión

En esta apretada síntesis sobre las religiosidades indígenas en la Argentina contemporánea, intentamos problematizar algunos de sus pliegues, acomodaciones y dinamismos. De manera especial, nos interesó mostrar que estas, lejos de conformar meros residuos de cristianismos etnocidas o fuerzas sagradas prístinas del fondo de los tiempos, implican configuraciones socio-religiosas activas, surcadas por voluntades de reconocimiento, luchas de poder y nuevas expectativas culturales.

Para este artículo, el autor consultó sus libros *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona* (2008) y *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (2017), en el segundo caso, como editor.

Misioneros jesuitas, franciscanos, salesianos y pasionistas (para nombrar algunos casos representativos) trajinaron largamente los territorios indígenas bajo diversos proyectos e ideologías, donde los polos paternalismo/liberacionismo merecen pensarse en un movimiento pendular, fluido y contradictorio.