

Cosmovisión mágica y religiosidad protestante: una mirada a las tensiones y transiciones en el mundo Achagua y Piapoco *

José Ignacio Bolaños Motta

Universidad de los Llanos, Villavicencio, Meta – Colombia
jbolanos@unillanos.edu.co

 <https://orcid.org/0000-0002-9976-1808>

Enith Zulema Astaiza Grande

Asesoría en Antropología en Cabildo Indígena de Paletará - Zona Centro, Cauca - Colombia
antropozula@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1380-5276>

RESUMEN

Se presentan los resultados de investigación desarrollada con dos poblaciones indígenas: la Achagua y la Piapoco, ubicadas al oriente de Colombia, municipio de Puerto Gaitán (Meta). El estudio tuvo por objetivo analizar las tensiones ocurridas al interior de la dimensión espiritual de la cultura indígena, la cual se encuentra en procesos de transición respecto al modelo religioso protestante que ha incursionado en el lugar durante los últimos años. El método desarrollado es la Etnografía, y a partir de realidades encontradas, mediante diálogo y observación; se derivan como resultado las categorías *cosmovisión mágica* y *religiosidad protestante*, a través de las cuales se indica la existencia de un proyecto colonial religioso al interior de dichos pueblos étnicos.

PALABRAS CLAVE

Cultura, religión, tradición, aborígenes, protestantismo

Magical worldview and protestant religiosity: a look at the tensions and transitions in the world Achagua and Piapoco

ABSTRACT

This article presents results of an investigation carried out with two indigenous populations: The Achagua and the Piapoco located in eastern Colombia, in the municipality of Puerto Gaitán, Meta. The objective of the study was to analyze tensions that arose within these communities, where the indigenous spiritual dimension is in transition processes with respect to the Protestant religious model that has

Recibido: 29/11/2018 Aceptado: 10/05/2019

<http://dx.doi.org/10.18041/10.18041/1900-3803/entramado.2.5634> Este es un artículo Open Access bajo la licencia BY-NC-SA (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>) Publicado por Universidad Libre - Cali, Colombia.

Cómo citar este artículo: BOLAÑOS MOTTA, José Ignacio; ASTAIZA GRANDE, Enith Zulema. Cosmovisión mágica y religiosidad protestante: una mirada a las tensiones y transiciones en el mundo Achagua y Piapoco. En: Entramado. Julio - Diciembre, 2019. vol. 15, no. 2, p. 160 - 173 <http://dx.doi.org/10.18041/10.18041/1900-3803/entramado.2.5634>



penetrated the site during last years. The method developed is ethnography, and based on the realities found, through dialogue and observation, the resulting categories are the magical worldview and Protestant religiosity, through which the existence of a colonial-religious project is indicated, of said ethnic peoples.

KEYWORDS

Culture, religion, tradition, aborigines, protestantism

A cosmovisão mágica e religiosidade protestante: um olhar sobre as tensões e transições no mundo Achagua e Piapoco

R E S U M O

Apresentam-se os resultados de pesquisas realizadas com duas populações indígenas: o Achagua e o Piapoco, localizado no leste na Colômbia, no município de Puerto Gaitán, Meta. O objetivo do estudo foi analisar as tensões que surgiram nessas comunidades, onde a dimensão espiritual indígena está em processo de transição em relação ao modelo religioso protestante que se envolveu no local nos últimos anos. O método desenvolvido é a etnografia, e baseado nas realidades encontradas, através do diálogo e da observação; como resultado, derivam-se as categorias de cosmovisão mágica e religiosidade protestante, por meio das quais é indicada a existência de um projeto colonial religioso dentro desses povos étnicos.

PALAVRAS-CHAVE

Cultura, religião, tradição, aborígene, protestantismo

“La magia es un modo de vida” Carl Gustav Jung
(2012, p. 319).

Preámbulo al estudio

El tema del presente escrito busca analizar las tensiones ocurridas en la diversidad religiosa al interior de dos comunidades indígenas: los Achagua y los Piapoco, ubicadas en el municipio de Puerto Gaitán¹ (Colombia). Ambas comunidades se encuentran geográficamente cerca y cuentan con dos escuelas denominadas “Umapo” (Ver Figura 1) y “La Victoria”, donde un amplio grupo de menores indígenas (y también mestizos), cursan sus estudios de Educación Básica Primaria. La mayor parte de este estudio etnográfico se realizó en estas dos escuelas analizando las actividades culturales, tanto dentro como fuera de las instituciones educativas. Los actores de investigación, con quienes se realizó el trabajo de campo fueron, con un particular énfasis al interior de los tres primeros grupos: 1-Estudiantes pertenecientes a las escuelas Umapo y La Victoria, 2-Población adulta indígena (padres de familia de los Grados Prescolar y Primero de la escuela), 3-Adultos mestizos del sector, y 4-Personas conversas recientemente a grupos religiosos protestantes, allegados al sector durante los últimos años.

Gracias a los primeros trabajos de campo y conversaciones sostenidas con personas pertenecientes a las comunidades

educativas, como también a pobladores allegados al sector, se logró identificar y registrar en el Diario de Campo que existían y persistían procesos de transculturación a nivel de lo cosmogónico espiritual de las comunidades indígenas, en lo cual la religión protestante tenía una injerencia determinante. Buena parte de los padres de familia, de las dos instituciones educativas, asiste a cultos protestantes en compañía de sus hijos², y existe también un número significativo de pobladores que se consideran católicos de religión, aunque indígenas como pueblo. A nivel histórico, en los Llanos Orientales de Colombia ha existido a lo largo de los siglos XIX y XX, un proceso de evangelización de parte de las “misiones católicas como instituciones de frontera, esta situación que no se había alterado sustancialmente



Figura 1. Fotografía de Escuela Umapo, comunidad Achagua. Puerto Gaitán. Fuente: Bolaños (2018).

desde la Colonia” (Rausch, 2003, p. 378). No obstante, hoy en día el avance de la colonialidad cristiana ha pluralizado la vida religiosa del sector. A partir de este hallazgo en campo, la pregunta desarrollada a lo largo de la investigación fue: *¿Cómo influye el pensamiento colonial-protestante al interior de las comunidades indígenas Achagua y Piapoco, y sus nuevos imaginarios³ y planes de vida?*

Para resolver este interrogante se desarrolló un “proceso etnográfico” (Velasco y Díaz, 2006, p. 89) con el fin de proponer una interpretación del pensamiento religioso, tratando de identificar el impacto de éste, e identificar los procesos transitorios con la instauración del pensamiento colonial-protestante en relación con la población indígena. Lo anterior llevó a repensar la afirmación sobre lo sagrado al interior de los pueblos étnicos, partiendo de la afirmación de que el pensamiento religioso es todo aquello que se funda sobre lo sagrado, y lo «sagrado» “indica a la vez una proyección de la conciencia colectiva” (Puech, 1977, p. 6) sobre la experiencia religiosa, dado que en términos del mundo indígena Achagua y Piapoco, la espiritualidad se encuentra directamente relacionada con el concepto de territorio. Término este último, que se entiende como:

Un espacio socializado y culturizado, de tal manera que su significado sociocultural incide en el campo semántico de la espacialidad y que tiene, en relación con cualquiera de las unidades constitutivas del grupo social propio o ajeno, un sentido de exclusividad positiva o negativa. (García, 1976, p. 29)

De acuerdo con lo anterior es posible establecer dos referentes, a saber: *cosmovisión mágica y religiosidad protestante*, exponiéndose una tensión entre dos perspectivas de orden mágico religioso que se explicarán posteriormente: *la propia*, que provendría de un sentido holístico y relacional del mundo indígena con respecto al mundo natural, que al mismo tiempo denota un referente local tradicional; y *la nueva*, que obedece al influjo de las iglesias protestantes sobre la localidad⁴. Dichas iglesias denotan un sentido global y globalizante, determinando un pensamiento de homogenización, reflejado en un sector de la población mestiza, como también de un grupo de indígenas cristianizados (al igual que sus hijos) y que hacen parte de las comunidades étnicas que tienen como punto de encuentro las escuelas mencionadas. Con posterioridad al trabajo de campo —y una vez configurada la problemática en lo relativo al sentir espiritual de docentes y padres de familia, y de su compleja relación para con la niñez de la población—, se propuso generar una reflexión a propósito de la problemática de orden mágico-religioso en el sector, para lo cual se ha dividido la categoría enunciada en dos referentes. En un primer momento, se presentarán algunas características del pensamiento mágico indígena a través del referente denominado

como *cosmovisión mágica*, mediante una descripción sobre el mundo espiritual e interior indígena. Posteriormente se expondrán algunas particularidades del contexto, en relación con el pensamiento evangélico-protestante, para lo cual se ha destinado el apartado denominado *religiosidad protestante*.

Finalmente, se desarrolla una discusión sobre las dos perspectivas expuestas a partir de una visión crítica basada en la noción “sentido de giro decolonial” (Mignolo, 2007, p. 9), para así posibilitar la reflexión de los investigadores, debida a “su conexión con la situación de la investigación” (De la Cuesta-Benjumea, 2011, p. 165) hacia una exposición de tensiones que emanan del pensamiento colonial, en el orden de lo propio-místico y de lo religioso-colonial. Como ya se afirmó, con el presente estudio se buscó analizar las tensiones ocurridas al interior de la dimensión espiritual de este grupo humano, dada “la necesidad de comprender el significado de los fenómenos sociales” (Álvarez y Jurgenson, 2003, p. 43) suscitados en los últimos años, tomando como fundamento los hechos presentados en la sociedad; lo anterior, intentando develar “las condiciones en las que viven los hombres, o de su función objetiva en el proceso social” (Adorno, 2001, p. 128) en lo referente a la conversión religiosa. El tema de investigación se acerca al debate contemporáneo sobre la secularización de los “subsistemas sociales” y la “vida religiosa” (Habermas y Ratzinger, 2008, p. 41), tema que amerita una reflexión en torno al papel político de las iglesias protestantes en el país. Se indagó entonces el fenómeno de la diversidad religiosa al interior de dos comunidades indígenas: los Achagua y los Piapoco, comunidades en las cuales ha venido tomando fuerza el protestantismo a través de las misiones evangélicas. El ejercicio buscó ofrecer una contribución a los aún escasos estudios sobre las dos mencionadas comunidades indígenas del oriente colombiano, grupo no muy visible aún en el país.

I. Marco Conceptual

Siendo la religiosidad protestante, en el contexto indígena, el tema base del presente estudio, los investigadores se dieron a la tarea de observar este fenómeno social, como un estudio enmarcado dentro del campo de “dominio colonial” (Mignolo, 2001, p. 41) de principios de siglo XXI. Se hace referencia a un modelo de colonialidad que impulsa el pensamiento religioso protestante, lo cual en términos religiosos indica una “colonialidad del ser” (Maldonado, 2007, p. 129) de los pueblos indígenas Achagua y Piapoco. Como consecuencia de lo anterior se desarrollan, al interior de las dos etnias, prácticas propias del cristianismo occidental como es el caso de la alabanza, el culto y demás prácticas propias del mundo cristiano protestante (Weber, 2004, p. 14).

El equipo investigador encontró necesario desarrollar un “trabajo de tipo Hermenéutico” (Vasco, 1990, p. 13) indi-

cando la necesidad de significar nuevamente las diferencias entre la espiritualidad de los “saberes indígenas” (Acosta y Gudynas, 2011, p. 71) y las nuevas tendencias protestantes migrantes a esta parte del territorio colombiano (Jiménez, 2014), diferencia que se ha ido desvaneciendo en el pensamiento de muchos de los actores de investigación. En mérito de lo expuesto se pensó en la posibilidad de resignificar la cosmovisión indígena (Trigo, 2006) Achagua y Piapoco, desde una mirada crítica al fenómeno de la conversión religiosa al interior del mundo indígena, hecho que ha venido tomando mucha fuerza al punto de convertirse en una “religiosidad popular andina... entrelazando modernidad y arcaísmo y de diferenciación de la identidad” (Andrade, 2004, p. 14).

2. Metodología investigativa

Durante la planeación de la investigación se pensó en desarrollar un trabajo exploratorio acerca de la influencia de la religiosidad protestante sobre la población indígena adulta del sector —*ello a nivel general*—, población que tenía como punto de convergencia las dos escuelas del sector. Por tanto, el proceso investigativo buscó realizar una interpretación en lo que respecta a “los aspectos objetivos de la realidad social” (Bonilla y Rodríguez, 1997, p. 28) de los resguardos indígenas, a través de una descripción densa (Geertz, 2003, p. 38) de la realidad, partiendo de la necesidad de realizar un estudio etnográfico (Guber, 2001), entendiendo que esta clase de estudios:

No sólo reportan el objeto empírico de investigación —un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la ‘realidad de la acción humana’ (Jacobson, 1991, p. 6).

El abordaje etnográfico se centró en analizar las relaciones establecidas entre la cosmovisión religiosa indígena y los movimientos evangelísticos protestantes, movimientos que otrora fueron víctimas de la “persecución a los protestantes durante la violencia” (Bidegain y Demera, 2005, p. 18) y que hoy en día gozan de cierta popularidad; realidad que se presenta en los padres de familia y sus hijos, quienes hacen parte de los resguardos y asisten a las escuelas de la localidad. En tal sentido se desarrollaron estrategias de recolección de la información como son: la Etnografía (Guber, 2005), la entrevista semiestructurada (Díaz, Torruco, Martínez y otros, 2013) y la denominada “Cartografía Social” (Diez, *et al.* 2012, p. 9) (Ver Figura 2). Luego, con la intención de indagar el papel de la escuela en relación con lo cultural, y de manera un poco más profunda, se generó un análisis a los Diarios de Campo, escrituras que emergieron de un amplio grupo de observaciones participantes; todo lo anterior

en la búsqueda de una reflexión crítica desde la óptica del “giro decolonial” (Mignolo, 2007, p. 9) y de las “pedagogías decoloniales... como nuevo campo de estudio o paradigma crítico” (Walsh, 2013, p. 63).



Figura 2. Fotografía de población indígena infantil en realización de la Cartografía Social. Puerto Gaitán.
Fuente: Bolaños (2018).

En lo referente al trabajo de campo fue necesario implementar dos acercamientos: el primero, constituido por una serie de visitas al lugar de investigación por espacio de cuatro (4) meses, y el segundo, con un aproximado de once (11) visitas cuya duración total, también fue de cuatro (4) meses, para un total de ocho (8) meses de investigación. En los primeros dos meses, se establecieron los contactos iniciales con algunas personas clave para la consecución de la información. Una de ellas fue un informante (Guber, 2005) o interlocutor quien, como portero en la comunidad, resultó determinante en el proceso investigativo⁵ dado que, a través de este docente de ascendencia indígena, se consiguieron datos que posteriormente fueron constatados a través de diversas estrategias de recolección de la información. Métodos de investigación como la Cartografía Social, fueron desarrollados con niños de Preescolar, Primero y Segundo, como pobladores en edad infantil⁶, pobladores que se veían involucrados a prácticas del cristianismo protestante junto con sus progenitores. Las entrevistas semiestructuradas (Díaz, Torruco, Martínez y otros, 2013) se aplicaron a la población adulta, buscando hacer profundidad sobre las circunstancias religiosas de la población; dicha herramienta metodológica se aplicó con la colaboración de 25 personas de la comunidad y seis (6) padres de familia de las instituciones educativas.

También se desarrollaron múltiples actividades de acompañamiento en lo referente tanto a actividades escolares como a ceremonias de tipo religioso mediante la *observación participante* para posterior consignación en diario de campo⁷ (Guber, 2001). No sólo se hicieron notas de campo sino también registro fotográfico en situaciones específicas con el propósito de conservar memorias como evidencia de la investigación, sin afectar la tranquilidad de los pobladores participantes. La Etnografía (Wolcott, 2003) se constituyó

como una estrategia fundamental en la colecta de información; se consignaron notas tomadas sintéticas o enunciativas (Ramírez, 2017), pasando por la transcripción detallada y descriptiva de las situaciones de mayor interés de acuerdo con el objetivo de la investigación; todo lo anterior hacia un posterior análisis de la investigación. A partir de lo expuesto —y tomando como base de interpretación el trabajo de campo (Wolcott, 2003) realizado gracias al contacto con las dos comunidades—, se describen en el siguiente apartado los referentes centrales del presente estudio, con los cuales se exponen consensos y disensos presentes al interior de las prácticas religiosas entre protestantes e indígenas.

3. Cosmovisión mágica

Las comunidades indígenas Achagua y Piapoco han apropiado a lo largo de su historia y de su memoria colectiva una forma particular de percibir el mundo natural, desde una percepción que no dista de un posible misticismo, en donde el ser indígena dice haber desarrollado la capacidad para relacionarse con la naturaleza, a partir de una unidad con ésta.

De esta manera es como el indígena del sector ha adquirido una visión mágica sobre su entorno natural, entendiendo por *mágica* aquella disposición que “va dirigida no tanto a la naturaleza como hacia la relación del [ser humano] con la naturaleza y las acciones humanas que en ella causan efecto” (Malinowski, 1994, p. 83). Lo anteriormente expuesto no excluye un cierto sentido panteísta y holístico, propio

del sentir que se halla en los alrededores naturales del mundo indígena, sentido que indicaría una “presunta sacralidad objetiva inherente a ciertas cosas” (Puech, 1977, p. 41) de la naturaleza, en tanto la valía de ésta como proveedora del sustento cotidiano. Ello se observa de forma muy consistente en las imágenes provenientes del mundo natural, vinculadas a lo largo del calendario ecológico de los Achaguas y los Piapocos (Ver Figura. 3). Lo natural, o la naturaleza, puede ser asimilado desde la Antropología política dada la posibilidad de que el proceso interpretativo de la naturaleza inicie en el aspecto cultural, en la construcción de sentidos y en la reproducción de éstos. Es de esta manera cómo:

La naturaleza es sentida, conceptualizada y construida de manera diferente de acuerdo con procesos basados en contextos materiales, instituciones sociales, nociones morales, prácticas culturales, e ideologías particulares. Estas prácticas, concepciones e imágenes establecen maneras de percibir, representar, interpretar, usar e interrelacionarse con las entidades no humanas (Ulloa, 2002, p. 139). Partiendo de todo lo anterior se entiende por cosmovisión mágica la capacidad desarrollada por las culturas Achagua y Piapoco para relacionarse de manera armónica con la naturaleza y los espíritus de ésta, generándose como consecuencia un modo de vivir.

A partir de lo expuesto es necesario indicar que lo anterior no se encuentra ligado a una propuesta religiosa como tal, sino más bien a un modo de vivir y comprender el mundo

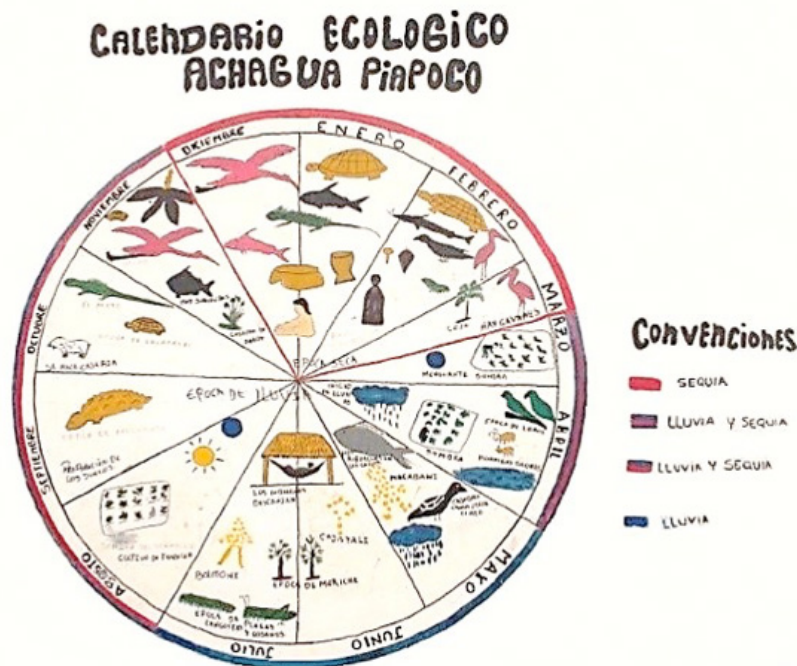


Figura 3. Calendario Ecológico de las Comunidades Achagua y Piapoco. Puerto Gaitán. Fuente: Bolaños (2018)

natural del sector; sobre lo cual lo más cercano posible y conceptualizado por los estudios culturales es la perspectiva suramericana del “buen vivir” dado que está directamente relacionada con los usos y costumbres, que al mismo tiempo atañen a los saberes transmitidos de generación en generación para la pervivencia de las culturas. En concordancia con lo expresado, el buen vivir es un concepto en construcción que aspira ir más allá del desarrollo convencional y se basa en una sociedad donde conviven los seres humanos en relación entre sí y con la naturaleza. Se nutre de ámbitos muy diversos, desde la reflexión intelectual a las prácticas ciudadanas, desde las tradiciones indígenas a la academia alternativa (Acosta y Gudynas, 2011, p. 71).

En lo referente a la descripción de esta cosmovisión se indica que la organización social indígena posee un grupo de jerarquías chamánicas, y las personas que integran este selecto grupo aseguran comunicarse con el mundo de “los espíritus de la naturaleza”⁸. Dichas autoridades aseguran que, como fruto de este acto comunicativo, se abre la posibilidad para un estado de armonía y equilibrio, de lo cual es de notar que existe una singular relación de armonía entre el mundo indígena de la localidad y la naturaleza que le rodea. Para ejemplificar un poco lo anterior existe un río al que sólo pueden entrar los chamanes, y al interior de las comunidades se asegura que, si a este lugar acude otra persona ajena al pensamiento chamánico, dicha visita puede desencadenar un “desastre natural”, lo cual implica una relación de respeto y distancia hacia el mundo natural. Según lo anterior podría afirmarse que:

el chamán es un individuo... entrenado en decodificar su imaginaria mental, que en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo; durante la disociación mental... y puede, hasta cierto punto que depende de su propio poder personal, modificar el orden del cosmos invisible (Hultkrantz, 1988, p. 57).

Así, para los Chamanes queda claro que los elementos de la naturaleza poseen un espíritu, sobre lo cual algunos de los actores de la población del presente estudio aseguraron que: “Cada mundo tiene sus espíritus, los árboles tienen un espíritu, el viento tiene un espíritu, el agua... Y por eso los chamanes hablan con ellos para equilibrar las cosas”⁹. Se hace necesario aclarar que el término “Chamán”¹⁰ ha generado muchas discusiones al interior de los estudios culturales, generando una alta variedad de imprecisiones, entre las cuales se podrían mencionar: “demoniaco al de la charlatanería, y después al de la locura; de poseído por el diablo pasó a truquero y luego a histérico, epiléptico o psicótico”

(Martínez, 2009, p. 198), en tanto de esta palabra se piensa en el mundo occidental que:

En últimas, el chamán se ha construido como el fetiche occidental que sustenta el exotismo del mundo indígena, hoy paradigma de sabiduría y ejemplar modelo del desarrollo sostenible... Desde allí, el brujo, el médico, el sacerdote, el mago, revive para convertirse en la inefable alteridad radical que cura (Caicedo, 2009, p. 20).

No obstante, las comunidades Achagua y Piapoco hacen uso cotidiano de esta palabra; por tal razón se omitió la posibilidad de llamar a sus líderes espirituales con otra designación en castellano. Avanzando sobre la comprensión respecto a la cosmovisión mágica con la cual los chamanes dicen establecer interlocución con el mundo natural, se genera como resultado la armonía que guardan los grupos humanos del sector con el verde que les rodea. No obstante, las labores de los chamanes y también de otras autoridades culturales como los ancianos de ambas comunidades no termina aquí, pues ellos desarrollan una serie de actividades comunales como es el caso de bailes grupales y enunciaciones de parte del chamán, que ayudan a generar un clima de cercanía en el ámbito de lo mágico religioso; actividades que se realizan al exterior de las escuelas y que involucran equitativamente a padres de familia y a menores de edad¹¹. Otro rol de similar importancia es desarrollado por las ancianas de las comunidades, quienes cumplen un significativo papel agregado como sabedoras de la memoria tradicional de sus pueblos, en el ámbito de lo pedagógico y en la relación con las nuevas generaciones de mujeres de la comunidad. Si bien ellas se encargan de transmitir el saber tradicional a las niñas y a las preadolescentes, a modo de una práctica intergeneracional entre niñas y ancianas, en donde las ancianas las peinan mientras les dan consejos sobre cómo deben comportarse: “(usted) debe ser atenta y amable hacia las demás personas. (Las mujeres) preparan platos y ellas deben repartirlos entre quienes hayan ido al lugar. Por último, les aplican ají en la boca para que más adelante seas fuertes, valientes, les vaya bien en las cosas que realizan”¹². De esta manera se desarrolla un conjunto de “pautas de crianza y el desarrollo socioafectivo de niños y niñas” (Cuervo, 2010, p. 111) que garantizan la pervivencia de los valores al interior de las comunidades Achagua y Piapoco; es la mujer quien en distintas edades se hace responsable y garante de los asuntos del hogar, valores que son otorgados en tiempos de la niñez y de la preadolescencia. Este acto implica el desarrollo de un proceso de enseñanza y aprendizaje de los usos y costumbres tradicionales por parte de las mujeres de la comunidad femenina y además propia, lo cual resulta ser de gran importancia para la pervivencia de los saberes de la comunidad. Este aspecto denota que la transmisión en lo cultural se encuentra al interior de la misma comunidad, y no en la escuela, la cual genera un grupo de “prácticas entendidas pe-

dagógicamente —prácticas como pedagogías— que, a la vez, hacen cuestionar y desafiar la razón única de la modernidad occidental” (Walsh, 2013, p. 28). No obstante, las pedagogías decoloniales llevan en sí una apuesta política de carácter emancipatorio, que quizás aún no ha sido lo suficientemente fortalecida en las comunidades:

Pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos... pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter; horizonte e intento decolonial... Dirigidas a cambiar el orden del poder colonial (Walsh, 2013, pp. 28-30).

La educación de los mayores también puede ser entendida como un “valor cultural” entendido éste como el conjunto de características inmerso en el orden de lo cultural respecto al desenvolvimiento constante con su entorno cambiante; en ello tiene gran incidencia la trasmisión de conocimientos de generación en generación por distintos medios de reproducción cultural como la tradición oral, pues albergan la importancia de la memoria. Es preciso considerar que al interior de esta investigación —y al igual que en otras investigaciones—, se presenta el fenómeno de la *cultura como encrucijada*, asumiéndose que:

las influencias, cruces, relaciones entre diferentes culturas en el contexto de las formaciones económicas y sociopolíticas en las que se encuentran inmersas se hacen relevantes en la descripción y explicación de las particularidades de una cultura concreta. Las relaciones de intercambio, pero también las de explotación, dominación y desigualdad, como estructurantes de la cultura... dan un sentido muy distinto a la idea de diferencia cultural. Por tanto, se piensa en términos de transformaciones que no sólo significan la negatividad de la ‘pérdida’... sino que son estructurantes y productoras siempre en proceso y en tensión. (Restrepo, 2012, pp. 31-32).

Las culturas Achaguas y Piapoco han entrado ya desde hace varios años en contacto con variadas empresas de producción agrícola que han llegado al sector —se asume que este hecho los confronta como cultura a nivel económico y sociopolítico—; no obstante, la niñez de las comunidades indígenas se permite desarrollar costumbres muy propias de la vida indígena tradicional, lo cual se espera exponer a continuación. Los infantes de sexo masculino de las comunidades (aunque también algunas niñas) tienen como pasatiempo y necesidad el acto de cazar; actividad que la población infantil desarrolla de manera cotidiana, pues suelen atrapar peces, hormigas, gusanos, además de recolectar frutos de la zona y saben cómo preparar todo lo anteriormente men-

cionado. Saben también, por herencia familiar, que esto no interfiere negativamente en su relación con la naturaleza, pues la alimentación de cada uno de ellos no genera desequilibrio alguno en el mundo natural. Dichas actividades de parte de la niñez son difícilmente asimilables por el mundo occidental, dada la posible peligrosidad que implicaría la búsqueda de estos alimentos silvestres para la primera infancia; sin embargo, debido a la estrecha filiación, de orden espiritual y su relación con el mundo natural, entre el niño Achagua y Piapoco, se deja de lado la posible peligrosidad de cazar alrededor del paisaje que rodea las comunidades, pues la cosmovisión mágica permite a los niños relacionarse en amistad, cortesía y armonía con la naturaleza de la cual extraen sus alimentos¹³. Acerca de las realidades anteriormente expuestas se desarrolla un grupo de singularidades que indican una mezcla entre las prácticas rituales indígenas y las prácticas de la religiosidad protestante. En uno de los Diarios de Campo quedó registrada la forma cómo —al interior de uno de los actos realizados dentro de los encuentros de socialización de la escuela—, uno de los chamanes designó para la comunidad una “bendición”. En términos de la anécdota este hecho pasó desapercibido por la comunidad, pero a los ojos de los investigadores se trata de uno de los primeros indicios de una posible fusión entre el “ritual” de los indígenas con la naturaleza¹⁴, y el concepto de bendición (en este caso económica) el cual resulta ser muy habitual y emblemático al interior de la ética protestante (Weber, 2004, p. 14). La actividad consistía en un encuentro de saberes en donde la comunidad indígena disponía de su espacio para desarrollar una acción étnica; no obstante, el acto de “bendecir a la comunidad” (padres de familia e hijos) para sus actividades cotidianas, dejó ver una mezcla entre el pensamiento indígena y una acción netamente cristiana, occidental-protestante.

Es así como se determina la existencia de una concepción de la prosperidad económica, basada en el avance económico a través del trabajo cotidiano, pues el trabajo resulta ser un “camino para agradar a Dios, que este cumplimiento y *solo* él es la voluntad de Dios y que, por ello, todas las profesiones... valen realmente lo mismo ante Dios” (Weber, 2004, p. 93). De lo anterior es necesario decir que la idea de devengar un sueldo y, en consecuencia, lograr el sustento diario a través de él, es también un aspecto que indica novedad, dado que las comunidades indígenas alcanzaban su sustento a través de actividades centradas en la cacería, la recolección y, en general, de la relación con la extracción de alimentos originados en la pródiga naturaleza de los Llanos Orientales colombianos.

Al interior de los rituales realizados por el mundo indígena existen también otras prácticas que implican una similitud con el mundo mestizo-occidental no propiamente religioso, como es el caso de “guardar un minuto de silencio”¹⁵

por un fallecido; actividad que designa un acto de honor, muy recurrente en diversos escenarios del mundo occidental. En resumen, se observa una coexistencia dialógica entre las creencias místicas espirituales denominadas en este texto como *cosmovisión mágica*, en una complementación y relación con las nuevas prácticas religiosas mestizas protestantes, presentes en el mundo indígena; prácticas que se han convertido en elementos que ponen de manifiesto una transformación o una adaptación en el aspecto cultural de los Achagua y Piapoco, advirtiendo que se encuentra en riesgo el futuro y la prevalencia de dos destacados pueblos aborígenes del oriente colombiano.

La anterior situación no dista de las problemáticas presentes en otras latitudes de América, como es el caso de la evangelización de principios de siglo en “la provincia de Chimborazo en Ecuador” (Andrade, 2004, p. 25), y de “las Comunidades Indígenas en Guatemala” (Chiappari, 2009, p. 1) en donde la llegada de las iglesias protestantes ha indicado su entrada al mundo indígena amerindio, y han llevado el pensamiento del consumo como forma de éxito en el mundo capitalista. El riesgo cultural consiste en la pérdida de tradiciones, usos, costumbres y formas de asumir el mundo, una vez suscitada la adopción de nuevos modelos económicos y políticos, insertados de manera indirecta por los movimientos religiosos protestantes.

4. Religiosidad protestante

Al interior de la realidad indígena expuesta en el apartado anterior convergen grupos protestantes, en su mayoría procedentes de iglesias fundadas en Estados Unidos, quienes se sienten veedoras de la necesidad de la salvación de los pueblos que no contaban dentro de su población, con población protestante, lo cual implica una “hibridación entre los diversos sectores sociales y sus sistemas simbólicos” (Canclini, 1990, p. 40) que en este caso resultan ser de orden religioso. Se genera así una mezcla entre tradición y modernidad: lo tradicional (de las comunidades indígenas) y la religión insignia de la modernidad (el protestantismo) junto con su respectiva ética (Weber, 2004, p. 14) de progreso económico, originada en el seno de la revolución industrial de Europa y Estados Unidos. Lo anterior genera una singular mezcla entre la *cosmovisión mágica* propia del mundo indígena, y el protestantismo, modelo religioso colonial por definición, en tanto que este modelo religioso guarda ideales de siglos precedentes cuando se asumía que los indígenas, al no tener religión, no podían pensar por sí mismos, y por ende “no adoptarían por sí mismos la religión cristiana” (Maldonado, 2007, p. 137), de lo cual se desprendía la necesidad de evangelizarlos.

Ejemplificar la tensión entre la *cosmovisión mágica* desarrollada en el apartado anterior, y la religiosidad protestante

que ha llegado a estas comunidades desde hace un par de años, no requiere de mayor complejidad. Para el pensamiento protestante, la *cosmovisión mágica* del mundo indígena se logra sintetizar con tan sólo dos palabras: “El Diablo”¹⁶. Conceptualizar a este importante personaje antagónico del mundo cristiano excede los propósitos del presente escrito; sin embargo, resulta clave exponer que, en términos del contexto, el *diablo* revela la presencia de una imagen estereotipada de las prácticas rituales del otro no cristiano. La necesidad de evangelizar implica la intención de ganarle la guerra al “diablo negro” (Alighieri, 1922, p. 119)¹⁷, personaje magistralmente elaborado hacia el final del medioevo.

A lo largo de su historia el cristianismo protestante ha creado un amplio cuerpo de conocimientos direccionados a justificar su pensamiento religioso, dimensionando lo teológico y lo cultural de los pueblos a quienes ha pretendido evangelizar. Al ser una religión logocéntrica, basada en la escritura y el libro como depositario de una verdad revelada, el cristianismo ha utilizado la Biblia a modo de dispositivo principal de su evangelización. El conocimiento del Libro pasa a su vez por el filtro o la interpretación del evangelizador, y en términos de la transmisión de una cultura indica un acto de enseñanza; resulta ser un acto pedagógico muy tradicional, valga aclararlo. Es por consiguiente necesario indicar que se entiende “por Pedagogía la disciplina que conceptualiza aplica y experimenta los conocimientos referentes a la enseñanza de los saberes específicos, en las diferentes culturas” (Zuloaga, 1999, p. 11). No obstante, en el proceso de la evangelización no se piensa como una enseñanza de un saber cultural, sino que se trata de la negación del saber de esta cultura, en pro de un saber foráneo y de una lógica utilitarista como “víctimas de una razón instrumental” (Horkheimer, 1973, p. 56) para con una lógica occidental y desarrollista (Aristizábal, 2011). Es muy probable que el proceso evangelístico del pensamiento protestante —en muchas de las personas nativas identificadas dentro del marco del territorio—, desconozca el trasfondo político desarrollista, implícito al interior de la fe que pregonan. A continuación, se argumenta un poco lo expuesto:

La fuerza detrás del evangelismo global impulsaba, al mismo tiempo, a la derecha religiosa y al reaganismo. Poco después los activistas políticos de la derecha se unieron al esfuerzo misionero en América Latina, en donde combinaron un deseo ardiente de ganar el mundo para Cristo con una visión de agrandar la hegemonía norteamericana. Al igual que la religión no debería ser reducida a un campo de juego de las fuerzas políticas contendientes, el protestantismo evangélico no debería ser reducido a un instrumento político para los intereses dominantes (Stoll, 2002, pp. 7-8). Al territorio de estas comunidades han llegado muchos misioneros protestantes, provenientes de Norteamérica, y es muy posible que estos últimos sí tengan muy claro el trasfondo político

de la fe que ellos pregonan, en tanto la naturaleza del cristianismo protestante y la posibilidad de homogenizar a la población indígena, dentro de un pensamiento y una ética capitalista, indica que:

Acerca del sentido social y cultural de la evangelización... menciona claramente la difusión del Evangelio como una alternativa de reforma social... Sitúa, de esta manera, la multiplicación de las iglesias evangélicas como estrategias de control político. La evangelización protestante aparece entonces como... revolución amenazante (Dilworth citado por Andrade 2004, p. 159).

Las comunidades indígenas de la zona han entrado en relación con el cristianismo debido a la llegada a la región de un significativo número de misioneros protestantes quienes, de manera muy audaz y a nivel de su teología (Wagner, 1998, p. 4), han logrado adaptar sus creencias a las concepciones y prácticas tradicionales de los indígenas Achagua y Piapoco, acción que se explicará posteriormente. Si bien dentro de la comunidad indígena cada individuo es plenamente libre de profesar sus tendencias cristianas protestantes recientemente adquiridas, también se encuentra ante la imperiosa necesidad de conservar sus creencias espirituales. El diálogo entre lo Achagua/Piapoco y la teología protestante ha dado lugar a una *igualación transicional*, en donde se le hace creer al indígena que aquello que está dicho en la Biblia “es igual a lo tuyo”. Dicho esto, en otras palabras: la estrategia del evangelizador protestante no es “deja lo que tienes, pues aquello que te ofrezco sí es la verdad”, sino que de manera contraria: “*lo suyo y lo mío son iguales, juntos son verdad, por tanto, venga a ser parte de esta iglesia*”¹⁸. Con lo expuesto se observan múltiples complejidades y en relación con los discursos; se parte de una estrategia destinada a ganar adeptos religiosos, ocasionando así un casi ineludible cambio cultural, si bien:

Cualquier comunidad por muy tradicional que sea, está en cambio. Ello es debido a la dialéctica misma de la vida social, a la constante necesidad de adaptarse a lo colectivo desde unas condiciones individuales o, dicho de otra manera, a la ineludible condición de realizar, siempre de una manera más o menos inadecuada, un comportamiento ideal, a través de un comportamiento real (García, 1976, p. 340).

Como consecuencia, el diálogo entre el misionero y el indígena está basado en la idea de que la creencia bíblica sea inicialmente aceptada por el indígena, para posteriormente generar una nueva profundidad en lo concerniente a la teología protestante, indicándose como consecuencia nuevos elementos teológicos como son: gracia, redención y salva-

ción. Los tres provenientes del pensamiento cristiano protestante, de los cuales la salvación para el mundo indígena resulta ser una necesidad apremiante e innegociable; salvación que se encuentra directamente ligada a la conversión religiosa o el “bautismo en aguas”. Para ejemplificar un poco la forma como la teología protestante se involucra con las cosmovisiones indígenas —hasta el punto de crear una nueva forma de cristianismo—, se hace referencia a la siguiente entrevista con uno de los líderes de la comunidad Achagua:

La historia que cuentan en la biblia tiene algunos parecidos con las creencias chamanísticas. En el cristianismo se habla de un dios que creó al ser humano, los seres vivos; en el (mundo) piapoco hay un Dios que rige las cosas de la tierra; con la historia de los hijos de Adán y Eva¹⁹, sobre cómo un hermano que asesina al otro; en la comunidad hay una (narrativa) similar; creo que es el mismo dios, sino que se llama con otro nombre (Entrevista semiestructurada, 7).

Es apenas entendible que las posibilidades de diálogo son más asertivas cuando se cree estar hablando de lo mismo, a cuando se está hablando de un elemento asumido como *bueno* (verdadero) mientras otro elemento es *malo* (o falso); esto refiere a la dualidad como un instrumento controlador del comportamiento humano pues mediante analogías y mitos se parte de un orden de mundo, un sistema en donde una de las personas debe olvidar su tradición para asumir una buena creencia o práctica religiosa. De lo anterior se retoma a Lévi-Strauss (1964) en su obra *El pensamiento salvaje*, donde hace relación a distintos “sistemas”, en tanto lo “humano” se encuentra ante lo “no humano”, estableciéndose de un lado el totemismo (o no humano) y de otro lado el ente racionalizador encargado de definir el caos, de tal forma que: “Toda clasificación es superior al caos, y aún una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia el orden racional” (Lévi-Strauss, 1964, p. 33).

De otro modo, es de notar que la visión protestante no se detiene a reflexionar sobre la cuestión espiritual presente en el mundo natural, si bien la tierra es para trabajarla de tal forma que de ella se devengue el correspondiente sustento. Si bien no se descarta que las cosmovisiones indígenas posean concordancias con la Biblia cristiana católica, pues este modelo religioso lleva varios siglos en América, y aunque se conoce la importancia de los monjes católicos como parte de la “transformación del oriente colombiano” (Rausch, 2013, p. 85) de principios de siglo, resulta complejo a nivel histórico, relacionar la teología católica con el episodio de la creación narrado en las comunidades indígenas Achagua y Piapoco. Aun así, dichas concordancias han sido aprovechadas por los misioneros protestantes para poder acceder al interior del pensamiento Achagua y Piapoco, indicándose

una relativa igualdad sobre lo cual se insinúa la necesidad de generar, entre ambas voces, una sola Iglesia.

Al interior de los resguardos se han creado iglesias cristianas protestantes, si bien éstas se hallan ya formalizadas dentro de las comunidades y en ellas reside un pastor que dirige el culto una vez a la semana, aunque no se descartan actividades evangelísticas intermedias. A las ceremonias de culto asisten niños y mayores de la comunidad para hacerse partícipes de este evento religioso. Los misioneros norteamericanos, a su vez, se encargan de acercarse a cada una de las comunidades para generar una interacción con los nativos en donde, más allá de enseñar pasajes de la Biblia, se establecen traducciones cada vez más asertivas en la relación biblia-cosmovisiones indígenas, buscando asiduamente la concordancia entre el lenguaje nativo y la teología protestante, cosa tal que se dé lugar a cultos y “alabanzas cantadas” (Wagner, 1998, p. 91) no sólo en castellano sino también en el lenguaje propio de la comunidad. De este modo, la tendencia religiosa occidental busca sustituir las concepciones tradicionales, dando paso a la objetivación de una nueva creencia religiosa mediante la segregación, “éxodo y etnocidio” (Gómez, Molina y Suárez, 2012, p. 76) ya no en términos de la violencia física, sino en el plano del espíritu y del pensamiento. Problema con el cual el protestantismo guarda semejanza con la religión católica, en tanto que el catolicismo “es una religión que se piensa a sí misma como benévola” (Montoya, 2014, p. 122), llegando con ello a verse como “superior al resto de manifestaciones religiosas” (Foucault, 2004, p. 155).

Como resultado de esta nueva forma de dimensionar la vida —esta vez más enfocada al progreso económico y a la inmersión al mundo occidental—, existe una creciente participación por parte de personas de las comunidades, en su mayoría de género masculino, que desean dedicarse a trabajos relacionados con las empresas agrícolas productivas de la región. Lo anterior adquiere una implicación directa sobre los propósitos de formación, visualizados para los escolares de la comunidad, pues el destino de los padres de familia determina de igual manera el destino de los niños, ante las acciones y sentidos que se ejercen sobre los infantes, encaminados hacia una ética capitalista (Weber, 2004, p. 79) y de manera muy particular en lo referente a la obtención del alimento, de lo cual se entiende que “las creencias y los bienes tradicionales y los mitos serían sustituidos por el conocimiento científico, las artesanías por la expansión de la industria” (Canclini, 1990, p. 17).

En consecuencia, la visión establecida por el mundo protestante, en lo concerniente al ideal del progreso económico²⁰ determina un cambio en la proyección de vida por parte de las nuevas generaciones de Achaguas y Piapocos, muchos de ellos ahora adscritos a una moral progresista protestan-

te, en donde se pretende que el agro productivo otorgue satisfacción a las necesidades del nuevo estilo de vida no tradicional.

Es de notar que la entrada de las iglesias protestantes al sector ha coincidido con la llegada de nuevos modelos de economía como es el caso de la Fazenda, empresa que cría cerdos y hace procesamiento de carnes, ubicada cerca a Puerto Gaitán (Colombia); actividad productiva que para el sector indígena (tanto de pensamiento propio como ahora protestante) indica ser un “sistema económico de satisfacción de necesidades” (Weber, 2004, p. 72). Para dicho sistema varias personas de la comunidad han tomado deliberadamente la decisión de que sus hijos deben aprender a leer y a escribir en las escuelas Umapo y La Victoria, para que puedan realizar operaciones de matemática básica, como también leer y escribir en lengua castellana, de manera que en un futuro no muy lejano puedan encontrar un empleo en las fincas o haciendas de terratenientes, aledañas al sector, como también en urbes más grandes y cercanas a la región.

5. Reflexión sobre las dos propuestas

Es un mandamiento para las iglesias cristianas desarrollar labores de naturaleza evangelística (Wagner, 1998), obra que objetiva el ideal de medir a los seres humanos bajo un estándar-universal, y de conformidad con Occidente, de donde se infiere que ser cristiano implica ser moralmente correcto y ser *salvo*, mientras que tener una concepción distinta —como es el caso del pensamiento Achagua y Piapoco—, indica cualidades negativas como son: ser secular, idólatra y/o encontrarse en situación de pecado; elementos que hacen parte del cuerpo moral y simbólico de las denominadas iglesias protestantes, las cuales poseen “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas; es decir, separadas y prohibidas” (Jiménez, 2014, p. 112). El diálogo entre las dos propuestas parece ser escaso; no obstante, es un diálogo intercultural (Fayad, 2015). Podría decirse que sí existe un diálogo entre mundo protestante y las cosmovisiones mágicas de los Achaguas y Piapocos pues, como se expuso en páginas anteriores, se han logrado ya establecer consensos de semejanza entre las dos propuestas. Sin embargo, este diálogo tiene un límite ya que no se trata de algo basado en la igualdad y la comprensión sobre la diferencia, sino de un diálogo propuesto y desarrollado por uno de los extremos (el protestante) enfocado a posibilitar una transculturación del otro (Achaguas y Piapocos), lo cual finalmente niega los ideales de la interculturalidad, y da paso a los propósitos de un pensamiento colonial de tipo religioso.

A raíz de lo anterior emergen preguntas como ¿Qué razones hay para que los grupos indígenas no perciban la existencia de una religión de orden colonial que amenaza las bases de su propia cultura? ¿Por qué la amenaza no es tan vehemente

como se observaba en los tiempos del colonialismo cristiano católico? La respuesta es que el cristianismo protestante se deja ver como un discurso nacido del amor hacia la diferencia, más orientado a la necesidad de erradicar esa diferencia a través de la evangelización. A lo anterior se agrega que este modelo religioso posee una sensualidad particular, que actúa a través de su música; actividad artística a la que se adhieren ritmos modernos y populares, armonías del góspel y cantantes cristianos de pop y reggaetón, muy propios de las denominadas “veladas musicales” (Jiménez, 2014, p. 109) tan usuales en el mundo protestante. Asimismo, canales de televisión, emisoras y programas de emisión radial se suman a esta tarea, haciendo ver que la religión protestante es popular y aceptada por otras personas ajenas al contexto en el que se espera desarrollar. En mérito de lo expuesto, el protestantismo entra a través de los sentidos hasta llegar a la razón, ante lo cual no resulta en vano que un indígena del sector llegó a concluir que “nosotros los pueblos indígenas hemos logrado sobrevivir gracias a Jesús”²¹. En consecuencia, la colonialidad del ser, otrora desarrollada por los Estados nacionales y por la iglesia católica, es ahora desarrollada a través de las misiones protestantes, que avanzan a pasos vertiginosos sobre las culturas aborígenes, y en las cuales no existe el suficiente blindaje de parte de las culturas mismas contra esta clase de pensamientos hegemónicos.

De la mano con lo expuesto, actividades tradicionales tales como la recolección, la búsqueda de hormigas, la siembra, la pesca, etc., han sido dejadas de lado por muchos de los actores de investigación (no por la niñez), pues ellos se encuentran en otro plano, tratando de mejorar su nivel económico como parte de la visión economicista e individual propia del pensamiento occidental. Las iglesias protestantes no son el único bastión del pensamiento colonial en el contexto, en tanto que las escuelas del sector actúan a su vez como un ente occidentalizador, al desarrollar el programa Supérate (MEN, 2009), programa que en nada se encarga de dimensionar el saber aborígen del sector sino que, por lo contrario, está centrado en el “seno de las ciencias de la educación” (Zambrano, 2016, p. 54) también denominado paradigma francés de la educación, en donde el norte de la escolaridad consiste en desarrollar el aprendizaje en áreas como las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales, las Matemáticas y el Inglés²², todo lo anterior como una clara propuesta basada en la “blanquitud y la razón colonial” (Sarzuri, 2011, p. 117) del sistema escolar colombiano. Asimismo, existe una falencia a nivel de las escuelas estatales del sector, pues no ha habido unas políticas educativas ni culturales comprensivas para con las comunidades indígenas, aunque se respeta la lengua al establecer que buena parte de su planta docente sea de maestros que hablan la lengua de las comunidades. Se percibe también la ausencia de una política comprensiva para con los modelos de escuela desarrollados

por Occidente, pues el modelo de escuela es evidentemente colonial en donde las asignaturas, la infraestructura y los modelos de enseñanza-aprendizaje dejan ver las huellas que “la primera descolonización dejó intactas” (Mignolo, 2007, p. 17).

Se evidencia también —en lo que a las cartografías sociales se refiere—, una intensión de pervivencia por parte de los Achaguas y los Piapocos, de respuesta a las propuestas modernizadoras que han llegado al sector pues, aunque las escuelas, las empresas y las iglesias protestantes han desarrollado su propuesta colonial, el mundo indígena no ha dejado de lado su comunicación armoniosa con la naturaleza, y el pensamiento chamánico, lo cual de alguna manera ha atenuado los procesos de transculturación de estas comunidades, ante las fuertes propuestas coloniales del sector. No obstante, resulta necesaria una resistencia que vaya más allá de la existencia per se de las culturas Achagua y Piapoco. Impera entonces la necesidad de un giro decolonial, visto éste como una “apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial” (Mignolo, 2007, p. 29) que ofrezca la posibilidad de otorgar una visión propia y que pueda hacer frente tanto a los movimientos coloniales de origen religioso, como al modelo de escuela desarrollado en el sector.

6. Conclusiones

La inserción de los grupos protestantes en las comunidades Achagua y Piapoco ha permeado la cosmovisión mágica de las comunidades, en tanto la estrategia de estos grupos ha sido, primariamente, generar una traducción asertiva de la Biblia de relación con el pensamiento del territorio, lo cual ha dado lugar a una igualación transicional entre la Teología cristiana protestante y el pensamiento indígena, para posteriormente generar procesos de conversión religiosa. De igual forma, el protestantismo ha determinado nuevas formas de nombrar y vivir la vida, ahora con nuevos matices religiosos; ello ha generado nuevas prácticas que han permeado las antiguas creencias de los chamanes junto con su respectiva comunidad. Todo lo anterior ha dado lugar a un proceso de transculturación en el que han intervenido otros dos factores: en un primer momento, estarían las escuelas del sector donde el plan educativo se enfoca a occidentalizar a los grupos indígenas. De otro lado, estarían las empresas del sector que se han encargado de generar nuevos imaginarios de empleo y progreso individual para sus empleados, ante lo cual las comunidades indígenas esperan desarrollar las competencias necesarias para realizar operaciones de matemática básica, como también aprender a leer y escribir en lengua castellana.

7. Recomendaciones finales

Frente al proceso contemporáneo de colonialidad espiritual y cultural de los pueblos indígenas, resulta imperativo desarrollar nuevos programas de formación docente que estén sustentados de forma clara y explícita desde el campo de las humanidades, ya sea a través de Licenciaturas encaminadas a propiciar una “Educación Intercultural Bilingüe” (Unicef, 2005, p. 1) o Licenciaturas en Etnoeducación. Lo anterior debe ser sopesado por las universidades de la vecindad, de tal forma que se logre desestabilizar el “logocentrismo occidental como única racionalidad capaz de ordenar el mundo” (Walsh, citada por Restrepo y Rojas, 2010, p. 143) hacia un auto-reconocimiento por parte de las comunidades, de manera que los grupos indígenas puedan hacer frente a las nuevas racionalidades propuestas por los movimientos protestantes del sector.

La propuesta anterior implica un despliegue de trabajo multi-disciplinar encaminado a resignificar lo tradicional y lo aborigen, para establecer de esta manera un cuidado en torno a los saberes desarrollados en estos territorios (García, 1976, p. 49) hacia un afrontamiento democrático sobre el problema religioso-colonial expuesto en el presente estudio. ≡

Conflicto de intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses.

Notas

1. Respecto al contexto natural y cultural, se cuenta con varios lugares de gran importancia para la comunidad, como ríos, zonas boscosas y la escuela. No obstante, el escenario principal de la investigación es la escuela, pues se trata de un importante punto de convergencia para las dos comunidades, ya que envían a sus hijos, de forma indiscriminada, a cualquiera de las dos instituciones para que aprendan a leer, escribir y hacer operaciones básicas de Matemáticas.
2. Información obtenida a través de una entrevista semiestructurada, realizada a uno de los informantes del proceso de investigación.
3. Se entiende por *nuevos imaginarios de vida*, la posibilidad de que ahora se presenta para Achaguas y Piapocos quienes —como parte de la impostación del pensamiento colonial—, adquieren una visión occidentalizada y también capitalista de la vida.
4. Se determinó repensar la diferencia religiosa entre lo occidentalizado y lo amerindio al interior del territorio, debido al auge exponencial de las iglesias cristianas protestantes de la Colombia posterior a la libertad religiosa proclamada en la Constitución 1991 (Bidegain, Demera, 2005; Jiménez, 2014).
5. Se hace referencia a uno de los docentes de una de las instituciones educativas, quien ofreció valiosa información sobre la cual posteriormente se halló repitencia en los diarios de campo.

6. Previa solicitud de permiso por escrito, a las familias.
7. La información se afianzó en preguntas espontáneas, cuyas respuestas quedaron registradas con amplitud en las notas de Diario de Campo.
8. Comunicación personal con un nativo del sector; docente de una de las escuelas. (noviembre de 2017).
9. Comunicación personal con un nativo del sector; docente de una de las escuelas, diciembre de 2017.
10. El término *Chamán* en la lengua nativa es designado bajo el término “*tamarikeri*”.
11. Tomado de los Diarios de Campo y expuesto en la Cartografía Social.
12. Observación de Diario de Campo de uno de los investigadores.
13. Información obtenida a través de la Cartografía Social realizada a niños y niñas de la institución, quienes vincularon muchas imágenes del mundo natural sobre las cartografías realizadas, ello ante el arraigo que ellos demuestran por jugar y pescar en el río.
14. En trabajo de campo, 2017.
15. En trabajo de campo, 2017.
16. Comunicación personal con uno de los padres de familia, en entrevista semiestructurada, marzo de 2017.
17. Lo que se pretende decir es que la personalidad y las imágenes con las cuales este personaje suele ser relacionado, fueron creadas por Dante Alighieri.
18. Conversación con docentes y padres de familia del sector, noviembre de 2017.
19. La historia que concuerda o encaja con el mito de la comunidad es la de Caín y Abel, relatada en el libro del Génesis. Al respecto, se optó por ubicar la entrevista con las palabras tal cual como fueron expresadas en el momento del ejercicio etnográfico.
20. En los últimos años han llegado al sector, grupos de empresas agrícolas que funcionan en los alrededores de sus territorios, hecho que ha complicado considerablemente la cuestión del medio ambiente, territorio y salud; factores que tienen también implicancia sobre los sentidos de espiritualidad de las comunidades, para las cuales la tierra posee un reconocimiento sagrado, más que de producción de bienes de consumo.
21. En comunicación personal, enero de 2017.
22. Sobre este hecho resulta curioso que la escuela ha presentado graves problemas de deserción escolar por parte de los escolares del resguardo, quienes suelen abandonar la escuela para dirigirse hacia las zonas naturales del sector, con el fin de relacionarse con el mundo natural.

Referencias bibliográficas

1. ACOSTA, Alberto y GUDYNAS, Eduardo. El buen vivir más allá del desarrollo. En: *Qué Hacer*. Marzo 2011. vol. 181. p. 70-81 Disponible en: <https://generoymineriaperu.files.wordpress.com/2013/05/gudynasacostabuenvivirdesarrolloqhacer11r.p>
2. ADORNO, Theodor. *Epistemología y Ciencias Sociales*. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 2001. ISBN. 84-376-1922-X.
3. ALIGHIERI, Dante. *La Divina Comedia*. Buenos Aires: Centro Cultural “Latium”, 1922. ISBN. 9788416734276.
4. ÁLVAREZ, Juan. y GAYOU, Jurgenson. *Cómo hacer investigación cualitativa*. Barcelona: Paidós Educador, 2003. ISBN: 9789688535165.

5. ANDRADE, Susana. Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo. Quito: Ediciones Abya Yala, 2004. ISBN: 9789978223888.
6. ARISTIZÁBAL, Magnolia. Traslapamiento de la Pedagogía por el currículo: Colombia 1960-1975. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2011. ISBN: 9789589451960.
7. BIDEGAIN, Ana. y DEMERA, Juan. Globalización y diversidad religiosa en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2005. ISBN: 9789587014976.
8. BONILLA, Elsy. y RODRÍGUEZ, Penélope. La investigación en Ciencias Sociales, más allá del dilema de los métodos. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1997. ISBN: 9789586958387.
9. CAICEDO F., Alhena. Nuevos chamanismos. Nueva Era. En: Universidades humanísticas. Jul. – dic. 2009. no. 68. P. 15-32. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n68/n68a03.pdf>
10. CANCLINI, Néstor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. San Bartolo Naucalpan: Editorial Grijalbo, 1990. ISBN: 968-4199546.
11. CUERVO, Ángela. Pautas de crianza y desarrollo socioafectivo en la infancia. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Revista Diversitas: Perspectivas en Psicología 6. 2010. <https://doi.org/10.15332/s1794-9998.2010.0001.08>
12. CHIAPPARI, Chris. El protestantismo en las comunidades indígenas en Guatemala. En: Consulta rostros del protestantismo en Guatemala (28–30, Julio: Guatemala) Ponencia. Guatemala: Centro Esdras, 2009. Disponible en: https://www.academia.edu/330292/El_Protestantismo_En_Las_Comunidades_Ind%C3%ADgenas_En_Guatemala?auto=download.
13. DE LA CUESTA BENJUMEA, Carmen. La reflexividad: Un asunto crítico en la investigación cualitativa. En: Enfermería Clínica. Mayo-junio 2011. Vol. 21, no. 3. P. 163-167 <https://doi.org/10.1016/j.enfcli.2011.02.005>.
14. DÍAZ, Laura; TORRUCO, Uri; MARTÍNEZ, Mildred; VARELA, Margarita. La entrevista, recurso flexible y dinámico. México: Investigación en Educación Médica. 2013. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349733228009>
15. DIEZ, Manuel, ESCUDERO, Haydee. CARBALLEDA, Alfredo, BARBERENA, Mariano. HALLAK, Zulma y otros. Cartografía Social. Investigación e intervención desde las ciencias sociales, métodos y experiencias de aplicación. Patagonia: Universitaria de la Patagonia, 2012. ISBN: 978-987-21581-8-7.
16. FAYAD SIERRA, Javier Alberto. Ciclos de vida como principio activo hacia una escolarización intercultural. En: Revista Colombiana de Educación. Segundo semestre 2015. No. 69 Disponible en <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RCE/article/view/3256/2819>
17. FOUCAULT, Michel. Seguridad, Territorio, Población. Cursos en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004. ISBN 9788446023159.
18. GARCÍA, José. Antropología del territorio. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor. 1976. ISBN: ISSN 0120-3916.
19. GEERTZ, Cliford. Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Editorial Gedisa. S.A, 2003. ISBN: 84-7432-090-9.
20. GÓMEZ L., Augusto Javier; MOLINA G., Nathaly; SUÁREZ P., Carolina. Vichada: éxodo y etnocidio indígena; el avance de la ganadería extensiva y de la colonización. En: Maguaré. Ene. 2012. v. 26, n. 1, p. 75-121, ISSN 2256-5752. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/35263/41636>.
21. GUBER, Rosana. Etnografía: método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001. ISBN: 9789876291576.
22. GUBER, Rosana. El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Barcelona: Paidós. 2005. ISBN 950-12-2719-7
23. HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph. Dialéctica de la secularización. Sobre la Razón y la Religión. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2008. ISBN: 978-84-7490-791-9.
24. HORKHEIMER, Max. Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Gráfica Guadalupe, 1973. ISBN: 10: 8481645680.
25. HULTKRANTZ, Ake. El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso? En: El viaje del chaman. Barcelona: Editorial Kairos, 1988. ISBN: 9788472452565.
26. JACOBSON, David. Reading Ethnography. Buffalo: Suny Press, 1991. ISBN-13:978-0791405475.
27. JIMÉNEZ B., Absalón. El protestantismo e iglesias evangélicas en Colombia: sistema de creencia y práctica religiosa popular. En: Methaodos. Revista de Ciencias Sociales. Mayo, 2014. vol. 2 no. 1. p. 105-117 ISSN 2340-8413. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v2i1.41>
28. JUNG, Carl. El Libro Rojo. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012. ISBN: 9789872354664.
29. LÉVI-STRAUSS, Claude. El pensamiento salvaje. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. ISBN: 958-38-0054-6.
30. MALDONADO, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. ISBN: 9789586650960.
31. MALINOWSKI, B. Magia, ciencia y religión. Barcelona: Editorial Ariel S.A, 1994. ISBN: 10: 8434407590.
32. MARTÍNEZ, Roberto. El Chamanismo y la Corporalización del Chamán: argumentos para la Deconstrucción de una falsa categoría antropológica. México: Cuicuilco 16 (46), 2009. ISSN 0185-1659.
33. MIGNOLO, Walter. La Colonialidad. La cara oculta de la modernidad. Barcelona: Cosmópolis, 2001.
34. MIGNOLO, Walter. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. ISBN: 978-958-665-096-0.
35. MONTROYA, Laura. Estrategias de evangelización y catequización de las misioneras Lauritas en el Occidente antioqueño (1914-1925). En: Revista de Estudios Sociales, 2014. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.09>
36. PUECH, Charles. Las Religiones Antiguas Vol 1. Historia de las religiones Vol 1. México: Siglo Veintiuno Editores p. 32, 1977. ISBN: 10: 8432302546.
37. RAMÍREZ MORALES, Erica. La Reformulación en la Escritura Científica del español en Diferentes Géneros Discursivos y Dominios de Conocimiento. Barcelona: Universidad de Barcelona. 2017. Disponible en <https://www.tesisenred.net/handle/10803/401596#page=1>
38. RAUSCH, Jane. Colombia: el gobierno territorial y la región de los Llanos. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003. ISBN: 9586556379 9789586556378.
39. RAUSCH, Jane. Territorial rule in Colombia and the transformation of the Llanos Orientales. Florida: Letras Hispanas, 2013. ISBN: 10: 0813044669.
40. RESTREPO, Eduardo y Axel Rojas. Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Impreso en Samava impresores, 2010. ISBN: 958-732-067-1.

41. RESTREPO, Eduardo. Intervenciones en teoría cultural. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012. ISBN: 978-958-732-108-1.
42. SARZURI, Marcelo. Descolonizar la educación elementos para superar el conservadurismo y funcionalismo cultural. La Paz: Integra Educativa, 2011. <https://doi.org/10.22420/rde.v11i2l.799>.
43. STOLL, David. ¿América Latina se vuelve protestante? California: University of California Press, 2002. ISBN: ISSN: 0251-3552
44. TRIGO, Eugenia. ¿Recorre la civilización el mismo camino del sol? Popayán: Fondo Editorial Universidad del Cauca, 2006. ISBN: -1657-7124.
45. ULLOA, Astrid. De una naturaleza dual a la proliferación de sentidos: La discusión antropológica en torno a la Naturaleza, la Ecología y el Medio Ambiente. En Germán Palacio, Astrid Ulloa (Eds.), Repensando la Naturaleza. (pp. 139-154). Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2002. ISBN: 2011-3331.
46. UNICEF. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. La interculturalidad en la educación. Lima: Ministerio de Educación, 2005. ISBN: 1817-4671.
47. VASCO, Carlos. Tres estilos de trabajo en las Ciencias Sociales. Bogotá, 1990. Disponible en: <http://academia.utp.edu.co/seminario-investigacion-i/files/2017/03/D.Tres-Estilos-de-Trabajo-I.pdf>
48. VELASCO, Honorio. y DÍAZ, Ángel. La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de aula. Madrid: Ed. Troito, S.A. ISBN 84-8164-628-8, 2006. ISBN:
49. WAGNER, Peter. Manantiales de avivamiento. Lo que el espíritu dice a través del avivamiento en Argentina. Miami: Betania Un Sello de Editorial Caribe, 1998. ISBN: 1133-9950.
50. WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, (re)vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013. ISBN: 1390-8642.
51. WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid: Alianza Editorial, 2004. ISBN: 9788420669465.
52. WOLCOTT, Harry. Mejorar la escritura de la investigación cualitativa. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003. ISBN-10 9586556557.
53. ZAMBRANO L., A. Pedagogía y Didáctica: Esbozo de las diferencias, tensiones y relaciones de dos Campos. En: Praxis & Saber, Ene. 2016. vol. 7, n.º 13, p. 45 -61. <https://doi.org/10.19053/22160159.4159>. ISBN: 0120-5307.
54. ZULOAGA, Olga. Pedagogía e Historia. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Editorial ANTHROPO. Siglo del Hombre Editores, 1999. ISBN: 9586650170.

Webgrafía

55. COLOMBIA. MEN-Ministerio de Educación Nacional. Supérate. 2009. <http://www.mineduccion.gov.co/1759/w3-article-339326.html>