

# Ofertas protestantes y búsquedas étnicas.

Las nuevas rutas  
de la religiosidad guambiana



Juan Diego Demera V.

En medio de las agitadas rutas tomadas por los grupos étnicos latinoamericanos, dejarlos de comprender en términos de sus dinámicas y profundas alteraciones, adaptaciones y cambios significa renunciar a la comprensión de su contemporaneidad, así como a las nuevas y complejas formas de organizar la tradición y plantear futuro. Uno de estos cambios se relaciona con las adopciones culturales que transforman la religiosidad y la participación étnica, cada uno de sus complejos caminos y sentidos.

El eje del análisis, el protestantismo y las ideas de corte u origen protestante, se vinculan a un espacio geográfico reducido pero enmarañado culturalmente, un resguardo indígena guambiano en el suroccidente colombiano. Como veremos, la etnicidad, esa histórica y creativa formación de grupos diferenciados social, cultural y políticamente, en medio de la modernidad y en zonas y situaciones de frontera y contacto (Cardoso, 1992), es relativizada, manipulada y puesta en discusión al enfrentarse al cambio religioso y la presencia protestante.

Este papel activo, dinámico y múltiple de las referencias étnicas responde a diferentes intereses, propuestas e ideales, pero sin duda la religiosidad invade constantemente estas prácticas y búsquedas, aportando, suprimiendo y transformando sentidos. Esta enorme presencia, expuesta en el concepto de religiosidad, permite ver la actuación de los individuos lejos de las cerradas instituciones religiosas, coherentes en sí mismas, y verla incrustada en múltiples campos de la actividad social y cultural, creando y superponiendo constantemente prácticas religiosas y seculares (Mardones, 1997), a las cuales no escapa la etnicidad.

Para este pequeño texto, desarrollaré de manera panorámica las principales búsquedas y las contiendas más importantes que ha generado tanto la irrupción del primer grupo protestante que arriba a una comunidad étnica andina, profundamente ligada al catolicismo, como la posterior ampliación, en la década de 1990, del abanico de religiosidades, y con ellas, la multiplicidad de propuestas, recursos y estrategias para tejer la religiosidad de los guambianos en medio del espíritu misionero, de sus luchas de recuperación sociocultural y de los embates de la modernidad.

### Una comunidad andina en medio de grandes cambios

El resguardo indígena de Guambía, en el noroccidente del departamento del Cauca, Colombia, tiene una población aproximada de 12.000 guambianos. Ellos, tras un largo proceso de dominación que incluyó, entre otros, el pago del terraje<sup>1</sup> y la ocupación de terrenos ancestrales por la población “blanca” y “mestiza” de la católica y conservadora capital caucana, forjaron importantes procesos de recomposición y movilización social, a través de la recuperación del territorio, la autoridad y la cultura, a partir de 1980.

En términos culturales, la comunidad guambiana se muestra hoy como un complejo y dinámico universo que involucra elementos del ritual católico con costumbres y pensamientos tradicionales guambianos. Este grupo étnico ha tenido un largo proceso de colonización y evangelización católica, que configuró de manera histórica sus propios sincretismos religiosos, particulares maneras de vivir la religión impuesta, y acercarla permanentemente a otras prácticas y costumbres culturales locales, con miras a redefinir “lo propio” y “lo ajeno”. Estas transformaciones fueron y siguen siendo continuamente construidas y recreadas por parte de los creyentes indígenas, y hoy inundan todas las costumbres y prácticas guambianas.

Los ritos de paso se controlan por medio de la ritualidad católica, pues los bautizos, las primeras comuniones, los matrimonios y entierros implican la participación del ceremonial católico, pero al mismo tiempo

---

<sup>1</sup> Actividad económica mediante la cual los terratenientes permitían de manera temporal la ocupación o explotación de pequeños terrenos a familias guambianas a cambio de trabajo gratuito en las haciendas. Estas últimas habían sido expropiadas al resguardo indígena de Guambía, a través de diversos procesos.

convocan a los músicos guambianos, recrean los lazos de socialización propios y recurren a vestidos y sombreros tradicionales. De manera similar, la medicina tradicional y los tiempos y espacios de la fiesta, no se pueden pensar sin recurrentes referencias al catolicismo; en ellos participan las estampillas, los afiches y el agua bendita católica como medios de acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas del mes de diciembre y enero. Esta intensa relación entre prácticas culturales guambianas y ritualización católica es, en la mayoría de los casos, un profundo intercambio simbólico, que acude a una y otra tradición, o las condensa, estableciendo nuevas relaciones entre la idea impuesta y su recomposición local. Pese a esto, las relaciones entre el catolicismo y las comunidades indígenas no fueron de igualdad y valoración, y las actuaciones de curas párrocos y oligarquías católicas locales reforzaron constantemente las relaciones de explotación y transformación indígena, a través de las fiestas patronales, los pagos religiosos y otras prácticas de larga data en la experiencia colonial, poscolonial y contemporánea.

Estas diversas prácticas configuraron, de manera histórica, las intensas relaciones entre catolicismo y cultura indígena, y, al mismo tiempo, fueron eje para el establecimiento de nuevas prácticas sociales, políticas y religiosas, entre ellas las misiones contemporáneas, católicas y protestantes. Estas misiones redefinieron y continúan reelaborando el campo de las relaciones entre religión y sociedad en el resguardo indígena de Guambía, una comunidad étnica andina que, tras largos y pronunciados contactos con la cultura y sociedades cristianas, se ha redefinido a sí misma a través de variadas y muy diferentes vías.

Tal como afirma Joanne Rappaport (1984), el impacto de los protestantismos en las comunidades étnicas andinas tal vez sea radicalmente diferente al de las comunidades amazónicas, en donde la descomposición étnica o el etnocidio parecieran ciertas constantes al desarrollo de prácticas misioneras protestantes. No obstante, las aproximaciones más recientes al fenómeno sugieren diversos procesos de adaptación, negociación y búsquedas; por supuesto, éstos no han escapado a los conflictos y las manipulaciones crecientes de las pertenencias, las maneras de hallarse y proyectar futuro dentro de cada uno de los grupos, en medio de la relación poco estática entre etnicidad y religiosidad.

## Discutir sobre cuál es el derecho mayor. La incidencia del protestantismo y la rebeldía étnica

Los inicios del siglo XX trajeron consigo una renovada práctica que vinculó a las sociedades indígenas con las sociedades nacionales y mundiales, e implicó nuevas configuraciones sociales y culturales. El espíritu misionero y su práctica local, católica y protestante, trajeron consigo la transformación de las relaciones de poder dentro de las comunidades indígenas, así como la transformación de prácticas, cosmogonías y tradiciones.

Una evangelización más certera y la prestación de servicios de bienestar occidentales se perfilaron como los intereses más inmediatos; sin embargo, de esta práctica misionera se desprendieron múltiples actuaciones en torno al conocimiento y la educación, la adquisición del texto escrito y la escritura, las formas de producción agrícola, los sistemas de salud y enfermedad, la radio, los viajes, la lengua y, por supuesto, la cotidianidad guambiana.

Sin embargo, no fue sólo el espíritu misionero el que generó espacios de reproducción entre los indígenas, pues estos últimos volcaron constantemente sus intereses a las prácticas y prédicas de los grupos protestantes. Jóvenes y mayores, frecuentemente con crisis socioeconómicas generadas dentro y, en especial, fuera del resguardo, encontraron en el protestantismo una vía de alivio. Además, una actitud crítica y rebelde frente al tradicionalismo político ligado a las esferas parroquiales, a la escasa valoración de las comunidades indígenas, y a los excesos y tradiciones del ritualismo católico sincrético guambiano permitieron tanto la emergencia de nuevas formas de participación social, ajenas por completo a las tradiciones católicas sincréticas, como la dislocación del universo político y cultural del catolicismo visto frecuentemente como el único y más cercano sistema de representación.

De igual manera, el acceso a nuevos espacios de reproducción social y cultural, y por último, un renovado misticismo en torno a la conversión y los “auxilios divinos”, generan aún hoy la búsqueda guambiana de estas nuevas colectividades de carácter religioso.

Dentro de los primeros intentos de penetración llama la atención la fuerte resistencia y la impenetrabilidad de otras formas de religiosidad no católica a la comunidad guambiana. Uno de los episodios más significativos y prolongados de esta historia tiene que ver con la violencia antiprotestante de mediados del siglo XX, muy poco tiempo después de la aparición

de estos grupos. A pesar de que en Colombia era generalizada la violencia antiprotestante ligada a las persecuciones políticas bipartidistas (Demera y Rodríguez, 2002), en este resguardo guambiano llegó como la manifestación del choque con una comunidad hasta entonces relativamente homogénea religiosa y étnicamente. Además, los fuertes vínculos establecidos entre la cultura y el ritualismo católico, y la autoridad, la sociedad y la cultura guambiana, hicieron que estos enfrentamientos religiosos tuvieran como centro de discusión la pertenencia étnica, hasta entonces fuertemente influenciada por la participación política y social católica (Demera, 2003b).

El panorama no era nada sencillo; los choques, las distancias y las resistencias eran permanentes, en especial para la década de 1980, cuando por un lado los grupos protestantes iban en aumento, y por el otro, se gestaban importantes procesos de recuperación étnica que surgieron a través de la planeación y participación en jornadas de recuperación territorial contra los terratenientes caucanos. La comunidad guambiana y los grupos evangélicos vivieron complejas tensiones alrededor de la participación, la inclusión o la exclusión de los protestantes en las recuperaciones de tierras y en la lucha contra los terratenientes.

Tal como afirma Rappaport (1984), los protestantes resolvieron la tensión restringiendo el consejo de sus pastores al campo estrictamente religioso, y se hicieron parte del movimiento étnico que recuperó el territorio guambiano de manos ajenas. Además, a partir de 1980, el surgimiento de los movimientos indígenas de recuperación territorial, identitaria y étnica, el renacimiento de la autoridad política propia y la aparición de una nueva generación de líderes relativamente “descatolizados”, permitieron la adopción de nuevas posiciones más críticas e incluso agnósticas, y abrieron espacios para el diálogo y la búsqueda de lazos de unión y participación entre los protestantes y las mayorías del resguardo, a través de otros referentes, no religiosos: la autoridad tradicional, el territorio y el derecho ancestral.

En torno a la recuperación de estos tres elementos, centralizados en el manifiesto guambiano y en el ideal de un “derecho mayor”, propiamente étnico, los aliancistas restringieron los consejos y doctrinas protestantes al campo de lo religioso, y al mismo tiempo, la autoridad y la comunidad guambiana tomó posiciones más representativas e incluyentes que provocaron la unidad.

El sometimiento de las iglesias al cabildo indígena imposibilitó el desarrollo del etnocidio (Gros, 2002: 168) y significó la primera unión. Esta unión, que se mantiene hasta el presente, tiene como base la inclusión po-

lítica de los protestantes como uno de los actores más importantes dentro de la participación y la articulación étnica.

Esta inclusión de los protestantes a las articulaciones étnicas más urgentes fue producto tanto de la rebeldía de los fieles protestantes para confirmar los designios misionales, como de los choques y las disputas entre estos creyentes y los miembros de la comunidad étnica en torno a las bases sobre las cuales era posible edificar la identidad y los nexos comunes; en estos procesos, la religiosidad desempeñó un papel fundamental en la definición de panoramas, pertenencias y horizontes de participación.

### **Los nuevos destinos para el trabajo y las nuevas rutas del espíritu**

A pesar de las múltiples coincidencias entre las autoridades políticas guambianas y los líderes evangélicos sobre los ideales políticos de la recuperación de tierras de 1980, las tensiones culturales entre uno y otro sector siguieron cauces incontenibles después de la década de 1980. Esto en gran parte debido a la introducción de nuevos grupos, prácticas e ideas religiosas que mediaron permanentemente en la definición cultural de las adscripciones y articulaciones étnicas.

Los miembros de la Alianza Cristiana y Misionera, mucho más libres de las presiones que sobre los creyentes protestantes ejercían la presencia permanente de misioneros colombianos o extranjeros, y conscientes de las particulares búsquedas emprendidas por los líderes étnicos y protestantes en torno a la participación étnica, hicieron que el curso del protestantismo en este resguardo tomara rumbos distintos. De hecho, la participación política continuó siendo una constante, combinando profundamente las articulaciones políticas locales con las ideas políticas generalmente contenedoras del protestantismo.

Sin embargo, a pesar que muchos de los líderes protestantes fueron formados en los institutos bíblicos, otro grueso grupo de evangelistas se formó dentro del resguardo, a su propio modo y razón. Estos dirigentes mediaron permanentemente entre las grandes e infranqueables diferencias de la práctica cultural guambiana y la concepción moral y vital protestante. Además, el trascendental papel de los herederos de la tradición protestante, es decir, las nuevas generaciones nacidas dentro del protestantismo, sirvieron para menguar los consejos y las prohibiciones culturales protestantes.

La figura del “simpatizante”, es decir, todos aquellos que habían crecido dentro de una educación y socialización protestante pero no ejercían la complejidad moral y vital exigida por sus iglesias, empezaron a ser más numerosos y fueron tejiendo nuevas formas de ver positivamente la tradición cultural previa en relación con sus ideales protestantes, a través de una escasa ortodoxia.

Sin embargo, no todos pensaron de la misma manera, y del interior mismo de esas generaciones nacidas en la Alianza Cristiana y Misionera surgieron los nuevos conversos que guiaron la adopción de un gran número de nuevas iglesias y movimientos religiosos en general más restrictivos y sectarios frente a la cultura guambiana.

Estos grupos, algunos herederos del protestantismo histórico pero volcados a la misión de estilo norteamericano, otros pentecostales unitarios o trinitarios, y unos pocos movimientos misioneros latinoamericanos o colombianos, abanderaron el espíritu de una nueva época de evangelización posterior al reconocimiento de la diversidad religiosa en Colombia, y al mismo tiempo expresaron las nuevas búsquedas de religiosidad guambiana.

La adquisición de estos nuevos referentes de religiosidad estuvo por lo general ligada a los procesos de migración rural-rural de los guambianos, parte de un gran espíritu de recuperación territorial y térmico (Demera, 2003a). No obstante, también hizo parte de una nueva sed de conversión y renovación de la subjetividad de muchos de los antiguos miembros de la Alianza Cristiana y Misionera, deseosos de restablecer su espíritu de entrega, conquista, cambio y exploración.

Cada una de ellas con profundas diferencias y exploraciones, estas iglesias comprendían desde las preocupaciones más pragmáticas del pentecostalismo latinoamericano, hasta las férreas condiciones de los testigos de Jehová. No obstante, su primera y más sentida orientación era la de declararse restauradores de una fe, una sociedad y una cultura “profundamente pagana” que, desde la perspectiva religiosa, aunque conocedora de los principios cristianos, era infiel a sus designios.

En la mayoría de los casos, los intereses guambianos de búsqueda y renovación antecedieron el trabajo de los misioneros y pastores. Sin embargo, la diversidad de propuestas e intereses fue apareciendo poco a poco, y de estas experiencias hicieron parte tanto las búsquedas de consejos extraños, como la consecución de nuevas instituciones sociales, prácticas médicas, emisoras, ayudas y prédicas místicas.

Muchas de estas iglesias mantuvieron su discreción política y su subordinación a las políticas del cabildo indígena, que adelantó nuevos procesos de recuperación territorial; otros grupos, más pequeños, incidieron en el aislamiento de sus creyentes guambianos de las recuperaciones de tierra y las luchas étnicas. Sin embargo, todas asumieron un recio papel en contra de muchas de las pautas culturales más significativas para las autoridades del resguardo y más comunes para los miembros de la comunidad étnica.

El campo de la identificación y la identidad cultural, y aspectos precisos como el vestido, la lengua, las creencias y los mitos fueron los primeros referentes sobre los cuales se aplicaron tanto los preceptos teológicos de cada grupo como las reflexiones, las manipulaciones y los choques de los contradictores, pastores y creyentes guambianos.

A pesar de que las principales divergencias políticas habían sido franqueadas bajo diversos y a veces tácitos arreglos, las complicaciones no dejaban de existir y tomaron nuevos rumbos, especialmente dirigidas al campo de la cultura guambiana. Este campo se redelineó constantemente, a la luz tanto de los designios e intereses doctrinales, como de los ideales de recomposición étnica y las prácticas y vivencias guambianas.

La redefinición de esas prácticas y su relación con el cristianismo significó renuncias y nuevas posiciones que incidieron en la determinación de diferentes pautas de pertenencia étnica y en la distinción y diferenciación de cada uno de los rumbos e ideas de estas iglesias.

Indudablemente, la Alianza Cristiana y Misionera dejó de ser la única presencia religiosa cristiana no católica en el resguardo, y esto complicó aún más el panorama religioso indígena, afianzó la posición participativa e histórica de la Alianza Cristiana e implicó la toma de cierta postura “permissiva” del catolicismo frente a la cultura indígena. Sin embargo, el papel de esta y de las demás misiones e iglesias establecidas en este resguardo, recreó y continúa reconstituyendo constantemente las relaciones sociales y culturales sobre las que se cimienta la etnicidad.

### **Ir caminando, reconociendo y creando nuevas rutas. Una nueva religión nacida en el resguardo y las recurrentes imprevisiones culturales**

Es evidente en este proceso de transformación de la religiosidad y la ritualidad guambianas, la permanente búsqueda de nuevos y renovados re-

ferentes de acuerdo con los diferentes intereses y propósitos de sus actores. Esta búsqueda es activa y se aleja del pasivo papel puesto a las comunidades indígenas al pensarlas como simples receptoras de las ideas, prácticas y rituales importados por los misioneros religiosos. En este caso, la colectividad étnica sale del resguardo y llega a él, en búsqueda de nuevas expresiones religiosas y rituales que respondan a las demandas e intereses de los sujetos, en procesos complejos de cambio, adaptación y endogeneización.

Este proceso de búsquedas culturales inquietas se refleja en especial en la experiencia creativa de la Iglesia Dios es Amor en Guambía, una iglesia nacida en Brasil pero deslindada de toda referencia misional y reconstituida en el resguardo indígena a partir de una profunda actividad creativa. Esta creatividad la enfrenta radicalmente a los preceptos misionales que la fundaron, pues denota todas las aperturas y distorsiones posibles del mensaje religioso y cultural de las misiones protestantes en miras a la elaboración de cierta recomposición étnica y como consecuencia de la persistencia de factores e historias culturales determinantes.

Esta renovación de referentes toma sus bases en la búsqueda de saberes y religiosidades ajenas, atraviesa la fuerte crítica doctrinal y el rompimiento institucional, y termina en una expresión que condensa y crea diferentes tradiciones culturales y religiosas generalmente enfrentadas a los referentes doctrinales que los vieron nacer. Por esta razón, para los miembros fundadores de esta agrupación religiosa, es necesario abandonar el trabajo intenso de evangelización para animar a la búsqueda individual y familiar de los derroteros y fines de su adscripción a la iglesia.

Juan Tunubalá, profesor, músico y dirigente de la iglesia, comenta que al estar en el Instituto Bíblico conoció la historia de todas las religiones que hay dentro de Guambía, y sabe que, por ejemplo, Bethesda nació de manos de un colombiano, y orgullosamente, reflexiona así:

Yo no trato de copiar una religión, a mí nunca me ha gustado copiar, me gusta ser auténtico, la cabeza está aquí y yo tengo este cerebro para hacer un invento... para otras personas pueden ser raras o feas, pero a mí no me importa que me llamen loco. Yo sé que eso es una riqueza, incluso para que la gente piense que no solamente de imitaciones se puede vivir sino que uno mismo, cuando es maestro por ejemplo, puede investigar, para eso están las grandes bibliotecas, así hacían los antiguos griegos, ellos eran gente analítica que no comían cuento, comían su comidita, pero cuento no comían (riendo). Ya ve que de pronto uno también sin pensar uno hacía la historia (Juan Tunubalá, 2002).

A esta imagen de la religión menos doctrinal, más abierta y plural, corresponde una percepción de Dios, la moral y el mensaje bíblico en los mismos términos. Por esta razón, en esta iglesia Dios es más “amor” y realización, que justicia y control, y según dice Juan Tunubalá, el problema de si se es malo, bueno o falso, sólo se sabrá cuando se llegue delante de Dios, pero mientras tanto ellos pueden actuar con cierta maniobrabilidad. Esta actitud es absolutamente incluyente, contrasta profundamente con las posiciones de los grupos más sectarios y ha permitido que múltiples y diversos tipos de creyentes puedan llegar y buscar lo que están necesitando, así como que diferentes tipos de prácticas, rituales y actores disímiles y antagónicos se establezcan como parte del acervo propio de esta colectividad.

Algunos de los creyentes llegan allí como si llegaran a cualquier otra iglesia evangélica, pero algunos mayores llegan a Dios es Amor después de haber transitado por dos, tres o cuatro iglesias evangélicas previas, ya que allí pueden encauzar sus prácticas y prédicas de acuerdo con sus intereses más próximos. Otros más, asisten allí porque restringen algunas actividades tales como el consumo de alcohol y el adulterio, pero no prohíben irrefutablemente otras prácticas personales o familiares tradicionales, cotidianas y rituales. Esto hace posible la coexistencia permanente, reflexiva o práctica, de tradiciones rituales y sociales diversas de parte de los creyentes de esta nueva congregación.

Sin embargo, estas constantes relaciones entre prácticas enraizadas en el protestantismo y otras tradicionales no fueron sólo un esfuerzo individual o parte de la vivencia subjetiva de la nueva religiosidad; la coexistencia de estas prácticas fue un objetivo en parte meditado por los dirigentes religiosos y en parte inédito. Lo que se evidenció en el rompimiento de la iglesia con la Misión Internacional, es que al ser conscientes de la pluralidad de búsquedas religiosas y rituales, y al sentirse asfixiados por las restricciones doctrinales protestantes, los nuevos creyentes abonaron el campo a la coexistencia de ejercicios rituales y prácticas cotidianas tanto nacientes como protestantes y tradicionales.

En cuanto a estas últimas, las tradiciones ancestrales, Juan Tunubalá es reflexivo –más como profesor de una escuela intercultural bilingüe– de la necesidad de recuperar la autoridad y la cultura propias. Es fuerte en reivindicar el idioma, el vestido y hasta la música, e incluso es consciente de la sabiduría y poder reposados en los Mèrèpik y el Pishimisak, perso-

najes centrales en la tradición mágica guambiana. Esta actitud reflexiva frente a la cultura guambiana sirvió para pensar en que Dios es Amor fuese de alguna manera una forma de recuperar lo propio, y para ver la religión y la ritualización como un medio sobre el cual era posible poner en circulación un ideal de recuperación étnica y, por supuesto, revitalizar cierto sentido revivalista en medio de la contemporaneidad. Ver el ritual y la religiosidad como formas cambiantes e históricas, susceptibles tanto a la transformación como a la reivindicación étnica.

Ellos recogieron conscientemente aspectos separados de la cultura guambiana para introducirlos a las nuevas prácticas rituales, entre éstos el uso de las ruanas blancas, el poder latente en los páramos, cordilleras y lagunas, las procesiones a estos lugares “limpios”, y el andar en ocasiones descalzos. Estas experiencias son parte de las búsquedas propias de las reivindicaciones identitarias de carácter étnico, que por supuesto invaden y no dejan indemnes las prácticas religiosas y rituales, e incluso aparecen aquí como su principal objetivo. Su búsqueda era mística y ritual, y esto significó un proceso amplio y complejo de intercambios, transformaciones y choques. Las referencias identitarias de las prácticas culturales y rituales guambianas los separaron radicalmente de los designios misionales, y significaron una ruptura religiosa significativa, con base en los designios rituales y místicos signados por las referencias identitarias de la membresía guambiana, en dirección a cierta recuperación cultural.

No obstante, sus rupturas ideológicas y rituales no fueron únicamente con las misiones nacionales y mundiales, sino también con los preceptos marcados por la historia del protestantismo dentro del resguardo indígena y, obviamente, con las prácticas tradicionales de la comunidad étnica. Este último enfrentamiento y la imposibilidad de encuentros totales entre las nuevas propuestas y las prácticas ancestrales se evidencia en la reflexión de Luis Collazos (2002): “Nosotros no encontramos lo que significaba la religión guambiana antes del catolicismo”.

Esta impotencia de los líderes para generar una coincidencia absoluta o mayor entre las tradiciones entrantes, creadas y existentes, se explica por dos hechos fundamentales; el primero es que los miembros de Dios es Amor partieron hacia la recuperación de la cultura propia desde el interior mismo de la religión evangélica. Estaban centrados en la idea de religión, asemejada a cristianismo, y aún sin satanizar, obviaron o se alejaron permanentemente del “paganismo”, como llama Luis Collazos

a los Mèrèpik<sup>2</sup> y al Pishimisak<sup>3</sup>. El segundo hecho es el de construir un pensamiento frente a la cultura tradicional guambiana a partir de una mirada contemporánea profundamente pesimista y crítica. Se considera entonces al Pishimisak como un ser espiritual muy alejado del trabajo de ellos, y a los Mèrèpik como personajes distantes, que, según dicen, sin alcohol y sin recibir dinero para hacer daño, tal vez pueden recuperar gran parte de su conocimiento.

En el pensamiento de Juan Tunubalá se sigue reflejando esta crítica cultural y estas ideas que discriminan las posesiones guambianas actuales y realzan un pasado cultural y ritual pretérito; considera que con la conquista y el dinero “se perdió” esa “relación espiritual que tenían los semidioses (los Mèrèpik) y quedaron convertidos en brujos, los sabios se metieron en las peñas para no mirar las cosas que estaban pasando, y los guambianos de hoy cada vez pierden más la cultura propia” (2002). Sin duda, esta posición sólo recuerda que las pautas de intercambio cultural y de valoración identitaria no escapan a los conflictos propios de la contemporaneidad, e implican tanto la permanente reivindicación étnica como la discriminación, la dominación y el olvido. En este caso, las ideas de recuperación y revivalismo étnico a través de un nuevo movimiento religioso se conjugan al mismo tiempo con una recia crítica a las prácticas chamánicas más próximas.

Sin embargo, de este proceso de identificación y olvido ritual surgen múltiples concurrencias y relaciones, no siempre previsibles. Sin duda alguna, los intentos expresos de la iglesia por reconstruir antiguas prácticas rituales guambianas a su contemporaneidad religiosa fueron limitados, pero no puede decirse lo mismo de un sinnúmero de prácticas que producto o no de esta reflexión, hacen parte de la práctica ritual cotidiana de la iglesia y renuevan constantemente su diferenciación identitaria, a partir de recursos cercanos a la práctica cultural y ritual guambiana tradicional.

---

<sup>2</sup> Médicos tradicionales guambianos, encargados de mantener el equilibrio de las fuerzas y los seres que regulan la vida guambiana.

<sup>3</sup> Principal ser de la creencia y la cultura mitológica guambiana. “Dueño del agua, del humano y de todo”. Enseña a cultivar, da sueños de aprendizaje y enferma, “él dio orden de cómo vivir y dio poder por medio del sueño para curar las enfermedades... Quien interpreta es el mèrèpik, el que sabe ver, un sabio propio. Kallim siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. Pishimisak es dos, es un par, pakatè; es Kallim, que es macho, y es propio Pishimisak. Es la unicidad (Vasco, Dagua y Aranda, 1998: 37-38).

Ejemplo de ello son las concepciones de salud/enfermedad. Éstas responden a una concepción que funde la enfermedad en causas físicas y morales, las cuales actúan simultáneamente a través de la presencia de seres contra los cuales hay que entablar una lucha espiritual a través de un especialista (Bastian, 2003). En el caso que nos ocupa, tanto los taitas y médicos tradicionales guambianos como los pastores de la iglesia Dios es Amor afirman que muchos de los seres que producen enfermedades viajan en la noche, y a esta consideración, en el caso de la iglesia Dios es Amor, responden las reuniones y vigiliadas de los sábados en la noche, que los diferencian del tiempo de culto de las demás iglesias del resguardo.

Para esa lucha que se libra contra los espíritus de enfermedades y males, el creyente renueva el papel de las varas de poder, utilizadas por los miembros de los cabildos indígenas en símbolo de poder y autoridad política. Las varas del cabildo, hechas en madera de palma de chontaduro, son también utilizadas por los Mèrèpik para ejercer oficios de sanación y limpieza, haciéndose parte del ajuar chamánico que interfiere simbólicamente en el buen fin de la curación y los diferentes oficios del médico tradicional. De la misma forma, los creyentes de Dios es Amor utilizan varas hechas en madera, en este caso marcadas con los nombres de su dueño, para fortalecer su posición simbólica en aras de la lucha espiritual que libran en cada culto.

Así mismo, los sueños son espacios rituales significativos para ambos dominios, y a través de ellos se imprimen los rumbos y las explicaciones más urgentes para los sujetos. La práctica del sueño, como medio de conocimiento y experiencia trascendente, es utilizada en ambos contextos para acceder a sugestivas manifestaciones de la comprensión del sujeto y la comunidad, así como para conocer la pertinencia de las acciones de los hombres. Soñar, entonces, es una antigua práctica guambiana, frecuentemente interpretada por el médico tradicional, que forma parte de la ritualización necesaria para hacer frente a las actividades venideras y cotidianas de los guambianos, y que al mismo tiempo, fue asumida por los líderes de la iglesia Dios es Amor como la forma en que se manifestaron los derroteros de su iglesia, las visiones y prácticas más importantes.

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

Pishimisak y Kallim, y la importancia de estos pequeños personajes en los repertorios místicos y mágicos en el resguardo indígena.

Por su parte, el agua es utilizada para procedimientos rituales semejantes en las prácticas tradicionales y en las de los nuevos creyentes, ya sea para las prácticas curativas, las limpias para nuevas casas o para los espíritus de los muertos. El agua es un elemento ritual empleado por los Mèrèpik contemporáneos (quienes frecuentemente utilizan agua bendita) y por los creyentes de la iglesia Dios es Amor, con o sin el consentimiento de las autoridades pertinentes. Estos últimos, han modificado constantemente las pautas rituales mediante las cuales se hace útil el agua para múltiples fines medicinales, domésticos y agrícolas.

Estas prácticas rituales, sin duda alguna, son novedosas y pueden contemplar diversos y disímiles usos y fines. Sin embargo, conservan en sí mismas rasgos que hacen de esta expresión religiosa una forma profundamente diferenciada de otras expresiones religiosas protestantes y de inspiración cristiana presentes en el resguardo. Estos rasgos de diferenciación de Dios es Amor están estrechamente relacionados con diferentes prácticas que hacen parte de las experiencias rituales y las concepciones religiosas y simbólicas asociadas a los hábitos y pensamientos ancestrales guambianos. Estos recursos emergen constantemente en la ritualización y conceptualización de la religiosidad de los creyentes de Dios es Amor en Guambía, a través de diversas maneras y expresiones, no siempre previstas o distinguidas de antemano.

Por su parte, otras prácticas rituales se mantienen dentro de las fórmulas protestantes o pentecostales, como la consecución de dones especiales para discernir, ver y hablar en otras lenguas. Otras más, son una síntesis de múltiples prácticas, una creación constante que funde y renueva, entre ellas la utilización del cáliz católico para sanar y depositar el agua o el aceite divinizados, las danzas, la música y la predicación.

Todas estas prácticas, cercanas y lejanas a las tradicionales guambianas, transforman radicalmente las maneras de pensar y proceder frente a la religiosidad tradicional, católica o protestante, y al mismo tiempo, cuestionan y modifican constantemente los referentes rituales y culturales sobre los cuales se cimientan la identidad y la etnicidad guambianas.

En cuanto al nombre, algunos piensan que cuando se construyan las iglesias propias se realizarán grandes letreros traduciendo la palabra Dios es Amor al idioma propio, para que así, dice Luis Collazos (2002), sea un Dios es Amor Indígena. Para Juan Tunubalá (2002), el nombre de la igle-

sia llegará después; puede que esté relacionado con la copa mágica, pero seguramente, dice él, será una visión, una revelación o un sueño.

## A manera de conclusión

Sin duda alguna hemos visto procesos de largo alcance, repletos de complejidad y riqueza. No obstante, me gustaría poner de relieve el papel dinámico de la religiosidad en los procesos de redefinición étnica y la influencia de esta pertenencia identitaria en el arreglo de los rumbos protestantes en este resguardo.

Este proceso, visto desde una perspectiva comparativa de largo aliento, permite observar las múltiples definiciones del sujeto, de la pertenencia protestante y de la inclusión y articulación étnicas. En este caso, este proceso parte de elementos beligerantes, que crean profundas tensiones en el desarrollo de las adscripciones, vistas como elementos que están dentro o fuera de un marco de representación tradicional, que en el caso del resguardo guambiano está signado por el catolicismo, su proyección histórica, social y política.

Sin embargo, el conflicto religioso permite aflorar, al mismo tiempo, posibilidades de descentralización de los referentes culturales y políticos de la articulación étnica guambiana. Estos referentes se tornan trascendentales a través de dos proyectos de redefinición individual y étnica en los que interviene constantemente la religiosidad; por un lado, la negativa de los creyentes protestantes a la vinculación étnica de los mensajes políticos misionales, así como al surgimiento de una comunidad fortalecida con el abandono de referentes ajenos que impidieran la inclusión de los guambianos protestantes.

Los individuos protestantes cambiaron, como indudablemente lo hizo también la comunidad del resguardo indígena, buscando rutas de acercamiento político y étnico. Sin embargo, las pautas sobre las cuales se basa la religiosidad del grupo no permanecieron estáticas y continuaron su ritmo inagotable. En ese ritmo, los consensos políticos se mantuvieron relativamente estables, pero las prácticas e identidades culturales se volvieron un campo de exploración que mezcló constantemente el recuerdo y los olvidos, así como los choques, los diálogos y las contradicciones.

Las búsquedas religiosas fueron permanentes y diversas, y significaron un reajuste permanente de las distinciones y las ofertas de cada una. Algunas de ellas tomaron la vía más restrictiva y sectaria o surgieron bajo

esta bandera; otras, sin embargo, continuaron reelaborando su religiosidad con base en referentes prácticos o reflexivos que las animaron a hacer parte de procesos de recuperación cultural, explícitos o convergentes.

Históricos o contemporáneos, los creyentes protestantes guambianos se enfrentaron constantemente a la recomposición de sus prácticas de religiosidad y pertenencias étnicas, a través de múltiples procesos que fundieron constantemente la rebeldía, el choque, el olvido y la creatividad para hacerse actores activos de su destino y de las rutas de la comunidad étnica.

## Bibliografía

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*, México: Ed. Ciesas.
- Bastian, Jean-Pierre. 2003. "Pentecostalismos latinoamericanos y lógicas de mercado". Ponencia presentada al III Encuentro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Demera, Juan Diego y Rodríguez, Patricia. 2002. "Minorías religiosas y persecución protestante. Colombia 1948-1957". En: Carlos Vladimir Zambrano. *Confesionalidad y política. Conflictos multiculturales por el monopolio religioso*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2003a. *Tius namun waminchib: prédicas y prácticas protestantes entre los indígenas guambianos*. Tesis de grado en Antropología, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2003b. "Católicos y protestantes entre los indígenas guambianos". En *Religión y Ciencias Sociales*, No. 5. Buenos Aires-Brasilia: Estudios Sociales. La religión en el Mercosur.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad*, Bogotá: Ican.
- Mardones, José. 1997. "Sobre el concepto de religión en el análisis de la modernidad religiosa". En: Germán Ferro (Comp.). *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá: Ican.
- Rappaport, Joanne. 1984. "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia". En: *América indígena*, 1-44. México.
- Vasco, Luis Guillermo, Dagua, Abelino y Aranda, Misael. 1998. *Guambianos: hijos del arcoiris y del agua*, Bogotá: Cerec.

## Fuentes orales

- Collazos, Luis. 2002. Grabación sonora.
- Tunubalá, Juan. 2002. Grabación sonora.