

CATÓLICOS Y PROTESTANTES ENTRE LOS INDÍGENAS GUAMBIANOS. LA ADOPCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE NUEVAS COLECTIVIDADES

Juan Diego Demera Vargas
Universidad Nacional de Colombia – Colombia

Resumen. Este artículo aborda la introducción de una misión protestante a un resguardo indígena en Colombia. A partir del establecimiento de los contactos culturales previos, entre ellos el papel del catolicismo y su impacto social y cultural, se exponen las implicaciones locales y regionales de esta irrupción religiosa en medio de una comunidad étnica. Se exploran los diversos intereses y consecuencias de esta nueva colectividad para la historia social de la comunidad indígena, las actividades misioneras, los intereses de los indígenas rebeldes, los contactos iniciales, y en especial, las luchas y manipulaciones que implican la irrupción del protestantismo en medio de una sociedad con referentes y movimientos de tipo étnico, pues estos están en constante tensión y adecuación a partir de la práctica religiosa.

Abstract. This article focuses on the introduction of a protestant mission in an indigenous community in Colombia. The establishment of this cultural contact catholicism and its social and cultural impact– and local and regional implications of this religious irruption are described in this work. It explores this new collectivity's interests and consequences and how it could change the indigenous community social history– missionary activities, rebellious natives' interests, fights and manipulations.

Las sociedades indígenas latinoamericanas han estado constantemente enfrentadas a múltiples transformaciones y escenarios políticos, económicos y sociales que implican la necesidad de comprenderlas con sus complejas actuaciones e historias. Un ejemplo es la práctica misionera, la filtración del protestantismo y la manipulación de éste por parte de indígenas y pastores, así como las pugnas y los múltiples intereses que moldean la práctica de creyentes y no creyentes.

En este artículo abordaré el proceso de introducción religiosa y social de una misión protestante al resguardo indígena de Guambía, en el noroccidente del Cauca, Colombia. Examinaré el contexto socio-religioso en el que se presenta, las motivaciones, intereses y personajes que permiten su adopción y los conflictos y actuaciones sociales que esta adscripción genera en medio de una sociedad con fuertes referentes de tipo étnico. 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 (Oliveira, 1992), es relativizada y puesta en discusión al enfrentarse al cambio religioso y la presencia protestante.

Los múltiples ámbitos y circunstancias en las que ha circulado la adscripción y el conflicto protestante en el resguardo indígena de Guambía, conjugan una historia que involucra tanto la violencia física, la exclusión étnica y la recomposición comunitaria, como el surgimiento de particulares actuaciones en torno a la creencia, la sociedad y la cultura. En ella intervienen diferentes actores: pastores, monjas, jóvenes, mujeres, ancianos, autoridades tradicionales, civiles y eclesiásticas.

El sincretismo católico guambiano y las primeras misiones

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 terraje¹ 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 una compleja y dinámica creación que involucra elementos del ritual católico con costumbres y pensamientos propios de los 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, en muchos casos, de acercarla a prácticas y costumbres culturales locales. 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 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, una relación pragmática que acude a uno y otro acto, o los condensa, sin ver en esa relación mayores inconvenientes. 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 contemporáneas misiones católicas y protestantes. Estas misiones redefinieron y continúan reelaborando el campo de las relaciones entre religión y sociedad en el resguardo indígena de Guambía.

Las décadas iniciales del siglo XX trajeron consigo un creciente interés por introducir en las comunidades indígenas nuevas prácticas de evangelización y transformación. Diversas iglesias y grupos religiosos,

tanto católicos como protestantes, volcaron sus esfuerzos económicos y humanos a la creación de empresas misioneras. Estas fueron creadas, más que con un objetivo doctrinal definido, con la firme intención de llevar o intensificar el mensaje de evangelización y “transformación moral cristiana” a las “comunidades paganas”. Los resguardos indígenas del país no estuvieron ajenos a tales objetivos. En la década de 1930 llegaron las Hermanas Misioneras de la Madre Laura al resguardo indígena de Guambía y en esos mismos años empezó a asomarse la primera misión protestante al Cauca.

En contra de los antiguos centros de poder católico en manos de párrocos y monjas de los municipios alrededor de los territorios indígenas, las Hermanas Misioneras de La Madre Laura² deciden introducirse al corazón del resguardo. Las décadas de 1920 y 1930 fueron profundamente difíciles para la comunidad guambiana, pues sufrieron procesos denigrantes como la usurpación de grandes territorios por parte de los terratenientes, la expulsión de muchos gambianos a territorios lejanos o a lugares apartados dentro del resguardo y fueron sometidos al pago del terraje. Fue precisamente en la década del treinta cuando las “Lauritas” entraron a Las Delicias, punto central del resguardo indígena, trayendo “bienestar” y “civilización”, representados en educación primaria y en una evangelización católica más intensa.

El papel social cumplido por las monjas se reflejó rápidamente en el desarrollo de la cotidianidad del resguardo. Era una de las primeras instituciones de educación primaria en el resguardo e implicó desde la interiorización del uso de los zapatos (Vasco; Dagua; Aranda, 1993) hasta la prohibición a utilizar la lengua guambiana en la escuela pasando, por supuesto, por el fortalecimiento de los lazos tradicionales de empatía y dominación entre el catolicismo y la comunidad guambiana. Papel que hizo mella en la introducción del protestantismo.

Misioneros, escuchas y creyentes. La Alianza Cristiana y Misionera

La Alianza Cristiana y Misionera nació de manos de Albert Benjamin Simpson, un canadiense que en el año de 1887 pensó en crear un cuerpo interdenominacional que, más que una iglesia, fuera una organización misionera (Bravo, 1995, p. 172). Simpson afirmaba:

Esta sociedad ha sido formada por una fuerza humilde y unida, de parte de cristianos consagrados para unir, para enviar el evangelio en toda su sencillez y plenitud, con los instrumentos más espirituales y consagrados y con los métodos más económicos, poéticos y eficaces a los campos más abiertos, más necesitados y más descuidados del mundo pagano. (Serrano, [s.d.])

Los misioneros extranjeros y nacionales que mueve esta organización alrededor del mundo llevan como doctrina fundamental el “evangelio cuádruple” escrito por el mismo A.B. Simpson, es decir: Cristo como “nuestro salvador”, “nuestro santificador”, “nuestro médico y el señor que ha de venir” (Bravo, 1995, p. 173). Esta misión interdenominacional independiente, surgida de la unión de las iglesias asociadas con el protestantismo histórico y sus proyectos de evangelización y bienestar social cristiano (Santos, 1998, p. 198), fue la primera y, por mucho tiempo, única iglesia evangélica dentro del resguardo indígena de Guambía, y significó importantes procesos de cambio y ruptura en las condiciones sociales y políticas del Cauca indígena.

El primer misionero en llegar al Cauca fue Otto Langeloh, quien empezó en 1927 y ya en 1929, un joven y futuro pastor páez, Porfirio Ocaña, había abierto las puertas a los misioneros entre los indígenas paeces. Entre los indígenas guambianos fueron importantes Feliciano Tenebuel y la familia Tunubalá en la vereda de Puente Real, del resguardo de Guambía.

Estos personajes presentan características relevantes, que aún hoy aparecen continuamente en las más recientes adscripciones religiosas protestantes. Porfirio Ocaña era muy joven cuando conoció al misionero canadiense, bajaba al mercado semanal en el municipio y se interesó en leer la Biblia y aprender de “Don Otho”. Trabajó en la ciudad de Popayán, prestó el servicio militar y según cuenta, estuvo a punto de suicidarse (Ocaña, 1969, p. 3). Por su parte, Feliciano Tenebuel era un mayor, tenía probablemente cuarenta años, cuando conoció a Otho Langeloh en el municipio de Piendamó. Él es aún recordado por ser uno de los primeros guambianos que no vestían con el vestido tradicional; utilizaba jeans y tenía una esposa que no era guambiana. Vivía en Puente Real, la misma vereda de la familia Tunubalá, quienes en 1932 compraron la primera Biblia evangélica, y se encargaron de su aprehensión y difusión.

En todos ellos, es una constante el interés puesto en lo foráneo, adquirido a través del empleo lejos de la comunidad, la oferta del mercado semanal o las palabras del pastor extranjero. La distancia del resguardo y los problemas socioeconómicos dentro y fuera de él, fueron caminos comunes para la consecución de escuchas indígenas a los mensajes y prédicas misioneras. La familia, como vehículo ideal y definitivo, fue la manera en que la vereda de Puente Real, y pronto otras más, fueron invadidas por el mensaje de “salvación” y “renovación espiritual” protestante.

La actitud de los nuevos creyentes también fue crítica y en búsqueda de renovadas adscripciones. Feliciano Tenebuel fue conocido como el “padre Feliciano”, ya que predicaba igual o más que el cura párroco y utilizaba un gorro rojo de borla, tal cuál lo utilizaban los curas municipales. Francisco Ordoñez (Searing, 1999, p. 203) cuenta que:

El fanático sacerdote que por mucho tiempo permaneció en Silvia e hizo todo cuanto pudo en contra del evangelio, anunció que Tenebuel habría de morir en castigo de su herejía, en término de un año. Los miembros de la tribu esperaron con interés y temor la muerte del “hereje”, pero cuando hubo pasado el año y nada le sucedió, los impresionables indígenas comenzaron a perder algo la credulidad en las palabras de quien había anunciado tal castigo y escucharon con más confianza el testimonio de Tenebuel.

El papel político de los curas párrocos asociado a los intereses de las oligarquías blancas dominantes, su escasa valoración de las comunidades indígenas, el papel opresor de la cultura sincrética católica guambiana, y sus excesos, fueron parte de las frecuentes críticas que inspiraron la adopción y práctica protestante. Esta crítica se fundió con un renovado misticismo, en torno a la “conversión” de la vida y el espíritu, alrededor de nuevas colectividades y prácticas ligadas a la religiosidad protestante.

Sin embargo, hasta 1943 pocos eran los simpatizantes que decidían ser bautizados y así sellar su fe y sus prácticas a la doctrina protestante. Para este fin, llegó a vivir en el municipio de Silvia el misionero Oscar Jacobson, quien realizó el primer bautizo, sobre Feliciano Tenebuel, en 1945. Empezaron así las primeras formaciones educativas protestantes, en institutos bíblicos o en iglesias, alrededor de la Biblia y las leyes nacionales. Estos programas y misioneros alimentaron a los nuevos creyentes, quienes se pensaron siempre críticos frente a la tradición, pero también generaron los primeros brotes de inconformidad y crítica guambiana.

Violencia, etnicidad y choque

¡Los de puente real son descomulgados, los que no quiero ver!; así, decía el padre Vivas.

Taita Vicente Tunubalá (2002).

Los crecientes logros de los protestantes se dieron entre el año 1947 hasta 1953 en el Instituto Bíblico. Por entonces, la violencia política del país que intentaba imponer el “orden” del Estado conservador católico frente a cualquier disidencia política o religiosa (Pecáut, 1983; Demera; Rodríguez, 2002) acusó a los protestantes de comunistas y personas políticamente contrapuestas. El papel del Concordato como garante del poder católico sobre la educación y las sociedades indígenas del país y los componentes étnicos propios de la comunidad guambiana, también complicaron el avance protestante. Los misioneros se resguardaron en el Instituto Bíblico Ambachico, pero los guambianos creyentes siguieron relativamente autónomos con la evangelización y la realización de actividades evangélicas en medio de la crítica violencia, la hostilidad y hasta las agresiones físicas en manos del cura, las monjas, el gobernador del cabildo indígena y, por supuesto, los creyentes católicos y estudiantes del colegio de monjas en Las Delicias.

Los relatos de violencia contra los creyentes protestantes incluyen agresiones físicas en medio de los cultos evangélicos de los domingos y después de las festividades católicas de los sábados, los cantos ofensivos de los niños, aprendidos en el colegio de las monjas, los sermones discriminatorios del cura párroco y la prohibición de enterrar niños y adultos protestantes o sencillamente habitantes de la vereda de Puente Real en el cementerio del municipio de Silvia o del Resguardo Indígena. Por último, la confrontación se manifestó en el asesinato del gobernador Israel Montano en 1956, quien, según aparece en la *Historia de los Hechos de los Hombres Célebres* (1990) del Cabildo de Guambía, fue “mártir por cuestión religiosa, lo mataron los protestantes”.

La muerte del gobernador no tuvo que ver directamente con cuestiones religiosas, pero sin duda, un gobernador que defendía de manera recia la moral católica, entre ellas la erradicación del adulterio, era pieza de continuas confrontaciones. Existía una severa conducta impuesta por la autoridad, el gobernador del cabildo indígena, pero con base en el respeto y seguimiento de patrones de conducta indicados por el “comportamiento católico”. Este último, restringía el adulterio y por

supuesto, la práctica protestante, pero además, condicionaba fuertemente la práctica política del cabildo. Aunque el cabildo de Taita Israel Montano fue muy radical en los preceptos católicos, la práctica común de la política de los cabildos guambianos recurría constantemente a la legitimación por y en la iglesia católica y la administración blanca. El cabildo se posesionaba en el día de una fiesta católica (día de reyes) y lo hacía en el parque central del municipio, centro del poder político y católico “blanco”.

De manera similar, la socialización de los jóvenes y adultos guambianos, los vínculos de compadrazgo y los tiempos de fiesta y reunión se ceñían cercanos a la tradición católica. Así, el protestantismo irrumpió dentro de una sociedad con profundos lazos de relación político-culturales con el catolicismo, en medio de relaciones de desigualdad y dominación, que en cierta forma permitieron la adopción del protestantismo como una protesta contra los poderes establecidos, pero también trajeron una violenta reacción de las comunidades hacia las facciones disidentes.

Estos nuevos sectores protestantes ejercieron una fuerte crítica a las actitudes tradicionales de la cultura sincrética católica guambiana, algunas de las cuales eran toleradas por la Iglesia Católica, como la adoración a la virgen a través de las fiestas locales, la asistencia a fiestas de matrimonio y bautizo, la música, el baile, el licor y el tabaco, entre otras. Estas críticas protestantes exacerbaron la ira de una comunidad hasta ese momento relativamente homogénea religiosamente.

A pesar de la relación existente entre persecución protestante y violencia política en la sociedad colombiana de mediados del siglo XX (Demera; Rodríguez, 2002), en Guambía esta “persecución”, aunque tuvo raíces en el mismo período, no asumió los conflictos bipartidistas como elemento desencadenador de violencia, sino que estuvo ligada a la participación política y cultural enlazadas a la pertenencia étnica, hasta ese momento fuertemente influenciada por la adscripción católica.

Evangelizar, educar y curar

Al igual que la violencia antiprotestante generalizada en Colombia, al recurrir a la violencia física y a los continuos ataques, la confrontación socio-religiosa en Guambía no logró contener el impulso protestante,

todo lo contrario, fue la época en que más creció y tomó fuerza el protestantismo dentro del resguardo. Esta prolongación del mensaje “rebelde” de los nuevos creyentes se debe, en parte, al hecho de que estos se sintieron atacados y se creyeron “mártires de una noble causa”, motivando su persistencia en la tarea evangelizadora. En gran parte, también, por las actividades propias de la iglesia y sus misioneros entre 1960 y 1970.

La educación para adultos en los Institutos Bíblicos de Armenia y Ambachico, en el municipio de Silvia, fue una herramienta importante para la creación de evangelistas guambianos que se encargaron de la formación bíblica de sus familias, amigos y vecinos. Gabriel Yalanda, Jacinta Tunubalá de Corpus, Bárbara Velazco y Guillermo Chavaco, entre otros, fueron parte de esa segunda generación de guambianos que se formaron becados en los institutos de enseñanza protestante. Ellos eran pocos, pero se encargaron de formar a la gran cantidad de predicadores, profesores y evangelistas guambianos que aprendieron Biblia y predicación dentro de su resguardo, y que llevaron a cabo la campaña de “evangelismo a fondo” entre los guambianos y en varias ciudades y municipios del país.

Los misioneros extranjeros, encargados del Instituto Bíblico Ambachico de Silvia y, por ende, del seguimiento a las comunidades guambiana y páez, continuaron llegando y saliendo cada cuatro años. El lingüista del Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V), Tomás Branks y el misionero y después médico de la comunidad evangélica, Edwin Dennis, entraron al resguardo a vivir dentro de la comunidad. Su presencia significó la introducción del lenguaje escrito de la lengua guambiana a través de cartillas históricas, himnarios evangélicos y cortos evangelios traducidos, así como la implementación de los abonos para el cultivo y la anulación de las formas de medicina propias, canjeadas por masajes, aceites y medicamentos rebajados; formas de medicina que tuvieron éxito, al mediar entre la crítica a la medicina tradicional y la alternativa a la medicina netamente occidental, de poco crédito entre los guambianos.

En cuanto a la educación, si bien la escuela llegó con las monjas en la década de los treinta, en 1960 ya habían irrumpido otras formas educativas religiosas, las escuelas evangélicas. Pero al mismo tiempo, un nuevo colegio secular le quitó parte de su autoridad educativa al sector católico y al evangélico dentro del resguardo, se hizo más incluyente, y

permitió algunos lazos de unión dentro de la comunidad. Estos lazos eran profundamente necesarios, en medio de una sociedad con hondas divisiones socioeconómicas, y al mismo tiempo, con deseos de buscar nuevos movimientos políticos, alrededor de las recuperaciones de tierra y cultura desde 1980.

Nuestro Derecho Mayor

Un pueblo que puede reunirse para discutir, para trabajar,
para festejar y para luchar, como hicimos en la Gran Asamblea.
Así la comunidad encontró una manera de combatir la división,
de afirmar la conciencia, de fortalecer la lucha.

*(Para proclamar nuestro derecho.
Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, 1980).*

En el año de 1976 la actividad misionera extranjera ya empezaba a debilitarse, como fruto del interés de los misioneros en formar dirigencias locales que les permitieran continuar su labor en otras partes indómitas del mundo y de esta forma se dio paso a la nacionalización de la Iglesia. Sin embargo, no sólo era un objetivo preconcebido por la misión, sino que también intervino en esta transformación la crítica ejercida por los recientes universitarios y profesionales de la antropología y la lingüística colombiana. Muchos intelectuales produjeron literatura y documentales combativos frente a las misiones y al I.L.V., que consideraban aculturadores y enajenantes (Bastian, 1997, p. 115). No obstante, tal como muestra Stoll (1985), estas críticas no siempre estuvieron fundadas en el análisis de su real actuación y algunas veces su efecto fue el fortalecimiento de los grupos evangelistas, preparados a contrarrestar la propaganda combativa.

De esta discusión, que tuvo entre otros escenarios el Primer Congreso de Antropología en Colombia, celebrado en Popayán, resultaron algunas medidas restrictivas: “algunos misioneros encontraron que el gobierno añadió una prohibición a sus visas, ministrar entre las tribus (y) el gobierno llegó a exigir que cualquier persona que trabajara con las tribus, debería tener mínimo una licenciatura en antropología” (Searing, 1999, p. 215). Exigencias que pronto darían sus primeros frutos en misioneros-antropólogos como Roberto Searing y la salida de algunos misioneros que estaban dentro de las comunidades indígenas, el

fortalecimiento de las dirigencias locales y hasta la formación de nuevos misioneros indígenas que irían a “conquistar para Cristo” otras etnias, es el caso de Apolinar Yonda, un misionero páez dentro de los Awa Quaiquer.

Los misioneros evangélicos no abandonaron su trabajo e incluso se mantuvieron muy cerca de las comunidades pero, al estar fuera del resguardo, las iglesias se desarrollarían de manera diferente y tendrían una connotación particular, como se vio en la participación evangélica en la política de recuperación de tierras de 1980.

La participación política guambiana en contra del terraje y la explotación indígena y reivindicando la recuperación de tierras, la unidad, la autonomía y el “progreso” local estuvo en la década de 1970 alrededor de las reivindicaciones políticas de izquierda, principalmente en torno al CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y las asociaciones campesinas. Sin embargo, para el año de 1980 los guambianos volcaron sus esfuerzos a la consolidación de un proyecto político propiamente étnico, fundado “en una tradición fuente de un derecho autónomo: el “Derecho Mayor” (Findji, 1992, p. 112, apud Gros, 2000, p. 151).

Sin embargo, existía aún división, pues los sectores evangélicos de la comunidad, algunos de los cuales adquirieron terrenos, habían recibido amenazas de ser despojados de algunas tierras:

En el año ochenta cuando iban a comenzar las recuperaciones, la gente decía que si los evangélicos no participan de las recuperaciones los vamos a matar, que van a tirar piedra y a quemar la casa, la capilla. Decían que van a invadir a los de Puente Real porque son muy ricos, y ahí la gente se decidió a acompañar y a recuperar también. En ese año, o todos los años, acostumbraban hacer unas campañas espirituales en agosto, y ese año dicen que les tocó hacer vigilancia porque no querían dejar hacer. (Mama Jacinta Tunubalá, 2001).

En momentos en los que se exacerbaban los mecanismos que Oliveira (1992) denomina “articulación étnica”, es decir, las manifestaciones más tangibles de la actuación propia de un grupo y el hacerse parte de ese acontecer y actuar de manera activa, la violencia y la división se hicieron de nuevo recurrentes. Pero ¿por qué? ¿Qué pensaban los misioneros y creyentes protestantes acerca de las luchas de recuperación indígena?

Indudablemente, las doctrinas protestantes no predicán a favor de la lucha y la reivindicación aguerrida de los derechos y más bien predicán

la reconciliación y el amor fraternal entre “hermanos”. Buscar nuevas tierras era el ideal protestante frente al problema en el resguardo y así aparece en *LA HORA BIBLICA*, un folleto trimestral con el cuál se enseñaban las lecciones bíblicas a los niños en las escuelas dominicales (Demera, 2003, p. 30).

Sin embargo, para los guambianos, evangélicos y no evangélicos, no era posible, no había más tierras por explorar y además querían **su** territorio, tenerlo todo completo: lo femenino y lo masculino, lo frío y lo caliente, el río nupi y marapi juntos (Vasco; Dagua; Aranda, 1998, p. 260).

Otra literatura cabalgaba entonces por las veredas del resguardo, “El Manifiesto Guambiano” y “Para Proclamar Nuestro Derecho”, entre otros documentos elaborados por la comunidad en las asambleas que convocaba el cabildo indígena y que hacían declaraciones casi opuestas a las protestantes:

*No somos un rebaño, SOMOS UN PUEBLO
Comuneros, acorralados en nuestro antiguo resguardo invadido por terratenientes, terrazgueros esclavizados al querer del patrón, peones arrumados en los establos de las haciendas, guambianos obligados a comprar lejos de la comunidad, casi todos explotados y trabajando separados.... Repasamos los caminos por donde habíamos buscado solución, siguiendo a misioneros y politiqueros.... Atendiendo instituciones gringas o vaticanas y demás que buscan rebaños perdidos.*

*...Nuestros derechos unen y nos sirven contra el enemigo común.
...Nosotros los guambianos siempre hemos existido en estas tierras de América. Y por eso tenemos derechos. ... De ahí, de esta verdad mayor, nace nuestro Derecho Mayor:*

Que ¡TODO TROZO DE TIERRA AMERICANA DONDE VIVAMOS Y TRABAJEMOS LOS NATIVOS INDÍGENAS NOS PERTENECE!

¡Porque es nuestro territorio, porque es nuestra patria!. (Para Proclamar Nuestro Derecho, 1980).

¿Cómo conciliar estas posiciones antagónicas? Tal vez fue la pregunta que cruzó en las cabezas de los dirigentes evangélicos, que ya eran guambianos, tras la salida de los misioneros y los gobernadores del cabildo de la época, conscientes de la necesidad de la unión en torno a la lucha por el territorio. Estas dos autoridades permitieron lazos de unión y lograron encadenar criterios alrededor de la pertenencia y participación dentro de la comunidad guambiana con base en otros referentes que no eran ni católicos ni protestantes, la autoridad propia, el territorio y el derecho ancestral, fuentes evidentes de la etnicidad.

En palabras de los evangélicos, ellos eran más fuertes que los católicos porque en la escuela les enseñaban himnos y gritos de júbilo para defender el Evangelio y los ataques injustos. Ellos volcaron esa defensa recia del Evangelio hacia “el reconocimiento de los derechos y principios de nuestros territorios.. y para hacer valer nuestro MANIFIESTO GUAMBIANO: Por encima de las armas, por encima de las leyes, por encima de las escrituras, por encima de los enemigos” (Ulluné, 2000).

Estas recuperaciones tuvieron lugar en 1980, 1986-87 y se extienden hasta el 2000, la más reciente recuperación que enfrentó a dos comunidades indígenas por territorio y en donde también resultaron muertos de la vereda evangélica. Tal como expone Rappaport (1984), el pensamiento político de los indígenas protestantes no estuvo condicionado a los preceptos doctrinales y, una vez la comunidad indígena actuó políticamente, los evangélicos también lo hicieron. Sin embargo, tal como vimos, este proceso no fue sencillo e implicó la circulación de complejas tensiones y pugnas, diálogos y encuentros, en torno a la participación política y la etnicidad. Si nos damos cuenta, la autoridad política indígena se recuperó y a través de un cabildo mucho más próximo a los intereses de la comunidad y su movilización, así como al papel jugado por las autoridades evangélicas, se lograron avances políticos importantes y la recomposición étnica.

El cabildo de 1985 estuvo en manos del ex -terrajero y ex -senador Taita Lorenzo Muelas Hurtado, quien emprendió una “política ecuménica”, que integrara las divisiones creadas por foráneos y seguidas por los miembros de la comunidad, la cual necesitaba unidad para enfrentar las luchas de recuperación (de territorio, autoridad y cultura). Un año después, Taita Henry Eduardo Tunubalá, ex -presidente de la junta evangélica, estaba al mando de las recuperaciones de tierra, y la gente evangélica caminaba simultáneamente; claro que Taita Henry fue moderado, luchó para que se les reconocieran los precios de las fincas y las mejoras a los dueños, utilizando al mismo tiempo la vía legal. Cierta ética protestante, referida específicamente a la austeridad del gasto, la responsabilidad cristiana y el control del alcohol permitieron a los evangélicos tanto la adquisición de nuevas tierras como el respeto a la ley y a la hermandad, pero ambos adecuados a la articulación y la participación en las luchas de recuperación étnica.

Una mirada al presente

En 1994, la Iglesia Alianza Cristiana de Guambía obtiene personería jurídica como una iglesia independiente de los misioneros y de la Alianza Cristiana Colombiana, creándose la CACIG, Comunidad Alianza Cristiana Indígena Guambiana. Tras la nueva iglesia, surgieron la Junta Directiva Nacional y los Comités de evangelismo, radio, lingüística y educación. El Comité de Evangelismo, liderado por taitas de reconocida participación política y educativa dentro del cabildo, tiene en mente, según dicen, la expansión del mensaje bíblico a través del consejo cristiano para el mejoramiento de la vida y la familia de la comunidad. Aunque aplica restricciones clásicas a la vida de sus creyentes: el alcohol, la medicina tradicional y los bailes, es la iglesia evangélica menos restrictiva frente a la vida de sus creyentes, las actividades políticas del cabildo y hasta las concepciones culturales guambianas. No existe unicidad de criterios frente a la cultura propia, algunos simplemente no la practican, otros la promueven desde el cabildo a pesar de verla como una antigua posesión, y otros, los más recientes creyentes o los “simpatizantes”, la valoran y la viven.

Por su parte, la emisora La Voz de Guambía, Emisora Cristiana Comunitaria, 1310 A.M., comenzó a transmitir discontinuamente servicios sociales, predicaciones y música cristiana, desde 1995 hasta el 2000, por iniciativa de un estudiante guambiano de medicina preventiva en una universidad cristiana de Cali, quien a través de misioneros canadienses consiguió un transmisor y radios diseñados especialmente para captar únicamente la onda 1310 A.M.. Fue la primera emisora guambiana, pues en 1997 comenzó a sonar por las montañas de Guambía una nueva emisora, “Guambía Estéreo”, iniciativa del comité de comunicación del cabildo indígena, que compartió a varios de los locutores cristianos, pero en donde la comunidad pudo escuchar música popular, el consejo y la palabra de los mayores no creyentes, las convocatorias a reuniones y asambleas políticas.

Un convenio con la ONG cristiana internacional Visión Mundial, le ha permitido a la iglesia llevar a cabo programas de alfabetización y el apoyo a las escuelas primarias del resguardo, dos de las cuales siguen siendo de carácter evangélico. Hoy la iglesia posee más de 2.200 miembros, tiene 33 iglesias y congregaciones, 15 organizadas, 1.500

bautizados y 18 pastores guambianos dentro de Guambía y en municipios como Piendamó, Morales y el departamento del Huila.

La iglesia, aunque no ha crecido como en épocas de la persecución, se ha mantenido y ha llegado a otros lugares. Después de 1980, con mayor tolerancia por parte del cabildo y los habitantes, crecieron congregaciones que habían sido muy cerradas y se convirtieron antiguos perseguidores. Además, la traducción del nuevo testamento al guambiano acaba de ser entregada por el I.L.V. bajo el título TIUS NAMUN WAMINCHIB (Dios habla para nosotros), una traducción que no se basa en el alfabeto fonético sino que conserva halófonos, es decir, transcribe el guambiano tal como se habla y no en su estructura lingüística. Esto es resultado de la discusión de los evangélicos en torno a la traducción de la Biblia y de la manera en que debería ser escrita; una discusión que comprometió al mismo Tomás Branks, a los profesores y lingüistas de la comunidad, frente a la comunidad evangélica. Ellos discutieron y consiguieron un Nuevo Testamento escrito como se habla en la vida y el campo. Posición crítica frente a la materialización de su lengua, al acceso al conocimiento foráneo y por supuesto, al uso de un material de penetración y evangelización más certero.

Sin embargo, también hoy se ven en veredas como Puente Real muchos más matices pues, aunque allí hay bastantes simpatizantes, la cantidad de creyentes fieles es pequeña. La figura del simpatizante significa ser aliado a los propósitos y doctrinas protestantes, pero no aplicar a sus vidas cada una de las restricciones culturales y morales exigidas; entre ellas el uso de los *mʔrèpik*, o medicos tradicionales, para limpiar la casa, el espíritu de un muerto o la enfermedad, la participación en las fiestas y sus usuales excesos o la consciencia del *pishimisak* y otros seres que dejan su huella en los caminos y senderos del páramo y el resguardo.

El sometimiento de las iglesias al cabildo indígena imposibilitó el desarrollo del etnocidio (Gros, 2002, p. 168) y significó la primera unión; sin embargo, simpatizantes y creyentes son los encargados de mediar entre protestantismo y cultura, de manera cada vez más urgente. La participación en las recuperaciones de tierras, la comunidad festiva, la creencia, los orígenes y las prácticas cotidianas de salud, consejo y reproducción social, son frecuentemente cuestionadas, discutidas y expuestas a transformaciones por esta y, sobre todo, por otras nuevas iglesias de corte pentecostal y fundamentalista introducidas a partir de 1980. Indudablemente, la Alianza Cristiana 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 continua reconstituyendo constantemente las relaciones sociales y culturales sobre las que se cimienta la etnicidad.

Conclusiones

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 al interior 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 perfilan como los intereses más inmediatos; sin embargo, de esta práctica misionera se desprenden múltiples actuaciones entorno 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. Se suma a esto, 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. De igual manera, el acceso a nuevos espacios de reproducción social y cultural y, por último, un renovado misticismo entorno a la conversión y las “gracias divinas” generan aún hoy la búsqueda guambiana de estas nuevas colectividades de carácter religioso.

La violencia antiprotestante llegó como la manifestación del choque con una comunidad, hasta entonces, relativamente homogénea en lo religioso. 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 católica. A partir de 1980, la recuperación de la autoridad política propia abrió 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, los aliancistas restringieron los consejos y doctrinas protestantes al campo de lo religioso.

Sin embargo, nuevas iglesias más restrictivas han llegado recientemente al resguardo y, con ellas, la complejización de la religiosidad y la sociedad guambiana sigue su marcha. A la vez, la cultura, la cotidianidad, las relaciones de poder y la participación social siguen siendo transformadas y manipuladas por creyentes y no creyentes del resguardo, redefiniendo y edificando constantemente las relaciones sociales y las bases sobre las que se afirma el grupo étnico, la identidad y la articulación étnica (Oliveira, 1992) de esta comunidad andina.

Notas

1 Actividad económica mediante la cuál los terratenientes permitían de manera temporal la ocupación y/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.

2 Las "Lauritas" son una organización misionera católica creada por una antioqueña nacida en Jericó en 1874, quien fue llamada como la "madre Laura" y que desde 1908 inició la evangelización dentro de los pueblos indígenas y grupos "marginados y pobres" del país.

Referencias

- BASTIAN, Jean Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BRAVO, Ernesto. *Catolicismo y Protestantismo*. Bogotá: Ed. San Pablo, 1995.
- DEMERA, Juan Diego. 2003. *Tius Namun Waminchib: Prédicas y Prácticas Protestantes entre los Indígenas Guambianos*. Tesis (Grado en Antropología) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.
- DEMERA, Juan Diego; RODRIGUEZ, Patricia. Minorías Religiosas y Persecución Protestante. Colombia 1948-1957. In: ZAMBRANO, C. *Confesionalidad y Política: Conflictos Multiculturales por el Monopolio Religioso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICAN, 2000.
- HISTORIA de los hechos de hombres celebres y lista de gobernadores de la parcialidad de Guambía. Silvia: Cabildo Indígena de Guambía, 1990.
- OCAÑA, Porfirio. Mi Testimonio. *La Voz de la Alianza*. Cali: Alianza Cristiana y Misionera Colombiana, 1969. tomo 6, n. 31.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Etnicidad y estructura social*. México: Ed. Ciesas, 1992.
- PARA proclamar nuestro derecho. Primera Asamblea del Pueblo Guambiano. Resguardo Indígena de Guambía, 1980. Mimeografiado.
- PECÁUT, Daniel. *Orden y Violencia II*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1983.
- RAPPAPORT, Joanne. Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*, México, 1, 44, 1984.
- SANTOS, Ana Mercedes Pereira dos. La pluralidad religiosa en Colombia: iglesias y Sectas. In: *Nueva Historia de Colombia 9: Economía y Cultura*. Bogotá: Planeta, 1998.
- SEARING, Roberto Jr. *Pasando la Antorcha: 75 Años de la Alianza Cristiana y Misionera En Colombia*. Bogotá: Ed. Buena Semilla, 1999.
- STOLL, David. *¿Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperios?*. Bogotá: Desco Ed., 1985.
- ULLUNÉ, Feliciano. *Historia de la Lucha: La Reivindicación del Territorio*. Silvia, 2000. Mecanografiado.
- VASCO, Luis Guillermo; DAGUA, Abelino; ARANDA, Misael. En el segundo día la gente grande (Numisak) sembró las plantas y con ellas bebió el sentido. In: CORREA, François. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN, 1993.
- VASCO, Luis Guillermo; DAGUA, Abelino; ARANDA, Misael. *Guambianos: Hijos del Aroirís y del Agua*. Bogotá: CEREC, 1998.

Fuentes orales

- SERRANO, Pedro. *La Historia de la Fundación de la Alianza Cristiana y Misionera*. Ibagué: Alianza Cristiana, [s.d.]. Grabación sonora.
- TUNUBALÁ, Jacinta. 2001. Notas manuscritas.
- TUNUBALÁ, Vicente. 2002. Notas manuscritas.