

Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak*

Resistances and ritual survivals. Analogies and
syncretic ambivalences among Misak protestants

*Resistências e pervivências rituais. Analogias e
ambivalências sincréticas entre os protestantes Misak*

Juan Diego Demera**

Universidad de Cundinamarca, Bogotá, Colombia
Corporación Universitaria Republicana, Bogotá, Colombia

Cómo citar: Demera, J. D. (2022). Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 173-195

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n1.89860>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación

Recibido: 11 de agosto del 2020 Aprobado: 26 de abril del 2021

* Esta investigación se deriva de la tesis doctoral en Sociología preparada por el autor en la Ehess-París, 2016

** Docente-investigador de la Universidad de Cundinamarca y de la Corporación Universitaria Republicana, Colombia. Doctor en Sociología.

Correo electrónico: juandiegodemera@gmail.com -ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5184-3567>

Resumen

Las dinámicas del creer religioso en el universo indígena latinoamericano no se restringen a las múltiples variantes y estrategias del catolicismo colonial. La histórica presencia de grandes misiones protestantes internacionales en los diversos territorios indígenas a principios del siglo xx, así como la reciente pluralización de la oferta y las búsquedas protestantes a finales de este mismo siglo, en particular, alrededor del pentecostalismo étnico y rural, convocan de nuevo múltiples intereses, posiciones, estrategias y adaptaciones religiosas, simbólicas y culturales locales.

Este texto aborda algunas de estas variantes del creer protestante entre los indígenas Misak, del departamento del Cauca, en Colombia. A partir de narrativas orales y del análisis de sus representaciones sobre la identidad/alteridad, en particular del Médico Tradicional Misak y del creyente protestante, se reconstruyen algunos de los procesos de quiebre de las profundas polarizaciones establecidas doctrinal, institucional y cosmogónicamente entre estas diversas expresiones contemporáneas del creer indígena.

Sin duda, diversas ofertas de religiosidad protestante, ligadas tanto a las misiones interdenominacionales de principios del siglo xx como a las recientes iglesias pentecostales de las tierras bajas del departamento del Cauca, llevadas al Resguardo Indígena de Guambía, se constituyen en referentes que confrontan permanentemente las referencias míticas y rituales Misak. Al mismo tiempo, particulares trayectorias rituales y sociales de este protestantismo étnico, así como una histórica filosofía indígena del contacto, abierta, plural y sincrética, permiten construir diversas resistencias rituales y religiosas étnicas, e incluso puentes simbólicos entre el universo del protestantismo y las prácticas chamánicas ancestrales.

Estos permanentes procesos de negociación, de fuga, de adaptación, de fusión o de complementariedad entre referentes simbólicos y religiosos enfrentados, renuevan permanentemente el interés de las diferentes metáforas sincréticas. En este texto, en particular, se analizan las figuras sincréticas de la analogía y la ambivalencia dentro de los procesos de reconstrucción del creer tradicional Misak, en medio de las ofertas y transformaciones étnicas del protestantismo en el Resguardo Indígena de Guambía.

Palabras Clave: Guambía, Misak, pentecostalismo, protestantismo, ritual, sincretismo.

Descriptor: amerindio, protestantismo, religión, ritual.

Abstract

The dynamics of religious belief in the Latin American indigenous universe are not restricted to the multiple variants and strategies of colonial Catholicism. The historical presence of large international Protestant missions in the various indigenous territories at the beginning of the 20th century, as well as the recent pluralization of the Protestant offer and searches at the end of this same century, particularly around ethnic and rural Pentecostalism, convene again multiple interests, positions, strategies and local religious, symbolic and cultural adaptations.

This text addresses some of these variants of protestant belief among the Misak indigenous people of the department of Cauca, Colombia. From oral narratives and the analysis of their representations on identity/alterity, particularly of the Misak traditional healer and the Protestant believer, some of the processes of breaking the deep doctrinal, institutional and cosmogonically established polarizations between these diverse contemporary expressions of indigenous belief are reconstructed.

Undoubtedly, diverse offers of Protestant religiosity, linked both to the interdenominational missions of the early twentieth century and to the recent Pentecostal churches of the lowlands of the department of Cauca, brought to the Indigenous Reservation of Guambía, constitute referents that permanently confront the Misak mythical and ritual references. At the same time, particular ritual and social trajectories of this ethnic Protestantism, as well as a historical indigenous philosophy of contact, open, plural and syncretic, allow the construction of diverse ritual and ethnic religious resistances, and even symbolic bridges between the universe of Protestantism and ancestral shamanic practices.

These permanent processes of negotiation, escape, adaptation, fusion or complementarity between symbolic and religious referents in confrontation, permanently renew the interest of the different syncretic metaphors. In this text, in particular, the syncretic figures of analogy and ambivalence are analyzed within the processes of reconstruction of the traditional Misak belief, in the midst of the offers and ethnic transformations of Protestantism in the indigenous reservation of Guambía.

Keywords: Guambía, Misak, pentecostalism, protestantism, ritual, syncretism.

Descriptors: Amerindian, Protestantism, religión, ritual.

Resumo

A dinâmica da crença religiosa no universo indígena latino-americano não se restringe às múltiplas variantes e estratégias do catolicismo colonial. A presença histórica de grandes missões protestantes internacionais nos diversos territórios indígenas no início do século xx, bem como a recente pluralização da oferta e as buscas protestantes no final desse século, em particular, em torno do pentecostalismo étnico e rural, convocam novamente vários interesses, posições, estratégias e adaptações religiosas, simbólicas e culturais locais.

Este texto aborda algumas dessas variantes da crença protestante entre os indígenas Misak, do departamento de Cauca, na Colômbia. Com base em narrativas orais e na análise de suas representações sobre identidade/alteridade, em particular do Médico Tradicional Misak e do crente protestante, são reconstruídos alguns dos processos de ruptura das profundas polarizações estabelecidas doutrinal, institucional e cosmogonicamente entre essas várias expressões da crença.

Várias ofertas de religiosidade protestante, vinculadas tanto às missões interdenominacionais do início do século xx, quanto às recentes igrejas pentecostais do departamento de Cauca, levadas à Reserva Indígena de Guambía, constituem referências que se confrontam permanentemente as referências míticas e rituais dos Misak. Ao mesmo tempo, trajetórias rituais e sociais particulares desse protestantismo étnico, bem como uma filosofia indígena histórica do contato, aberta, plural e sincrética, permitem a construção de diversos rituais étnicos e resistências religiosas, e mesmo pontes simbólicas entre o universo do rotstantismo e das práticas ancestrais xamânicas.

Esses processos permanentes de negociação, fuga, adaptação, fusão ou complementaridade entre referentes simbólicos e religiosos renovam permanentemente o interesse das diferentes metáforas sincréticas. Neste texto, em particular, as figuras sincréticas de analogia e a ambivalência são analisadas dentro dos processos de reconstrução da crença tradicional Misak, em meio às ofertas e transformações étnicas do protestantismo na Reserva Indígena de Guambía.

Palavras-chave: Guambía, Misak, pentecostalismo, protestantismo, ritual, sincretismo.

Descritores: ameríndio, protestantismo, religião, ritual.

Introducción

A partir de diferentes observaciones desarrolladas sobre las dinámicas de la acción de creer, dentro del Resguardo Indígena de Guambía (Demera, 2016), emerge la permanente oscilación entre las profundas distancias de los repertorios religiosos y simbólicos locales, chamánicos, católicos, protestantes o pentecostales, y las sistemáticas movi­lidades y negociaciones sociales, étnicas y simbólicas entre estos diferentes espacios y derroteros. La histórica persecución de las prácticas del creer ancestral, por parte de las múltiples olas misionales e iglesias de todo tipo, se compagina con la persistencia de esos mismos referentes simbólicos e, incluso, con su reformulación, readaptación y renovación, en ocasiones en el seno mismo de las misiones e iglesias que parecían determinar con contundencia la muerte del “paganismo”. Tal como lo señalan Demera y Rodríguez (2018, p. 32), se trata de la aparición sistemática regional de “múltiples dinámicas del universo religioso indígena, mestizo y campesino, en medio de procesos de cambio territorial, social y simbólico, que definen la suerte de estos proyectos y de sus articulaciones a la identidad local”.

Así, se trata de un proceso muy dinámico, en el que las declaraciones doctrinales, las prácticas institucionales, los encuentros cotidianos, las tradiciones familiares y las trayectorias subjetivas se conjugan de maneras muy diversas, y, en ocasiones, contradictorias. Entre los Misak, las distancias sociales y las negociaciones por la etnicidad fueron ampliamente zanjadas a lo largo de todo el siglo xx (Rapaport, 1984; Gros, 2000; Demera, 2005; Andrade, 2002; Ceriani y Citro, 2005; García-Ruíz, 1988; Garma, 1987), si bien las tensiones culturales y rituales se mantienen hasta el presente. En este espacio de múltiples tensiones y negociaciones, las distancias y persecuciones frente a la medicina tradicional continúan muy presentes en la práctica y el discurso de las iglesias, en particular del pentecostalismo. Sin embargo, en el seno de estas mismas iglesias y creyentes, también se hacen cada vez más evidentes múltiples negociaciones, transiciones y trayectorias poco ortodoxas, doctrinales o institucionales, lo cual renueva permanentemente los históricos procesos sincréticos vividos en los espacios étnicos de América Latina.

Los múltiples acercamientos sincréticos entre el chamanismo local y las iglesias protestantes, históricas o pentecostales, como veremos, generan trayectorias religiosas y rituales entretejidas, prácticas formales y concepciones de salud y enfermedad negociadas. Si bien he sostenido en otros espacios que estas múltiples semejanzas y negociaciones no conducen obligatoriamente a una identidad estructural y que incluso, refuerzan en último término, ethos culturales y cosmogónicos totalmente opuestos (Demera, 2016), esta aproximación a estos diversos procesos de reconstrucción simbólica y religiosa nos permitirán introducirnos en un complejo campo de intersticios culturales y de negociaciones del creer, en medio de las dinámicas de la contemporaneidad étnica.

En este artículo en particular, abordaré algunas de las formas sincréticas del protestantismo Misak, ligadas a la figura de la analogía y la ambivalencia.

Tal como lo desarrollaremos, diversas posibilidades sincréticas han aparecido a lo largo de la historia étnica latinoamericana, en particular en el universo del creer religioso, y en esta oportunidad, la llegada y el desarrollo de los diversos protestantismos al espacio Misak no han escapado a esta reformulación y adaptación permanente de los referentes sociales, simbólicos y étnicos de estas prácticas del creer.

Sincretismos de muchos pelajes y colores

El término sincretismo ha sido utilizado de múltiples maneras de acuerdo con los diferentes campos en los cuales ha aparecido, que incluyen desde diversas disciplinas de las ciencias sociales hasta múltiples experiencias artísticas, pasando por análisis o estrategias teológicas. Esta multiplicidad de análisis y de definiciones es señalada por André Mary (2000, p. 18) en el caso de las ciencias humanas, al afirmar que

según un esquema muy extendido, que reconforta el medio etnológico en su *habitus*, el sincretismo constituye por definición —por esencia se podría decir—, un fenómeno superficial, simple máscara o velo que oculta una continuidad estructural y una permanencia cultural remarcables. Pero tampoco es raro encontrar, a veces simultáneamente, el punto de vista contrario, según el cual, el sincretismo es por el contrario, la esencia misma de toda cultura y especialmente la ley de la historia de las religiones.¹

Justamente, este tipo de contradicciones se encuentra muy a menudo en el estudio de las religiones y creencias. En este campo, el sincretismo suele ser visto como una mezcla relativamente heteróclita de elementos “puros”, atados a las culturas de origen (Mary, 2000). En este sentido, Beyer (2005, p. 420) afirma que “los sincretismos son mezclas de purismos y son considerados a partir de allí, negativamente como ‘impuros’ o positivamente como ‘nuevos purismos’ potenciales”². Ahora bien, a pesar de la importancia en el concepto de sincretismo de una materia simbólica de partida, tal como lo recuerda Mary, las miradas puristas o anecdóticas del sincretismo no tienen en cuenta que “toda la tradición antropológica, particularmente Herskovits y Bastide, insiste sobre el hecho de que no hay sincretismo sin reinterpretación, es decir, sin apropiación de los contenidos culturales exógenos a través de las categorías de pensamiento de la cultura local” (2005, p. 32).

Esta aproximación permite ver la profundidad del trabajo sincrético, más allá de una simple mezcla superficial o de cierta disolución de contenidos simbólicos originales. Como lo recuerda Jean Pierre Chaumeil (2000), estos densos procesos sincréticos no pueden ser vistos como conjugaciones simples, más o menos heteróclitas, de algunos repertorios culturales aislados. Más allá de esta perspectiva culturalista, el análisis de

1. Traducción libre del francés.
2. Traducción libre del francés.

estos intersticios implica, en la perspectiva de este autor, la comprensión de diversos procesos étnicos que operan a través de estrategias culturales conscientes y colectivas, articuladas alrededor del dualismo identidad/alteridad. En esta perspectiva, los procesos de creación sincrética se vinculan, entre otros, a las dinámicas de rememoración y olvido, al análisis de los diversos “nativismos” y procesos de transformación étnica, así como a las negociaciones permanentes entre “lo propio” y “lo ajeno”.

Mary (2005, p. 19) también señala la pérdida de profundidad histórica y antropológica de la perspectiva universalista del sincretismo, indicando que

la seductora hipótesis de un sincretismo originario de las formas simbólicas puede ayudar a justificar tanto una lectura radicalmente discontinuista de las transformaciones culturales, reenviando las posibles continuidades a un “viejo fondo sincrético”, como una lectura que insiste en las continuidades históricas que hacen eco a la imposibilidad de distinguir las formas arquetípicas.³

originales. En otras palabras, ver al sincretismo en todas partes y en cualquier creación cultural humana, significa también no verlo en ninguna en particular, y por esta vía, perder de vista su carácter de creación colectiva, y de respuesta a condiciones sociales y culturales asociadas a contextos locales específicos.

Ahora bien, otros múltiples términos se han asociado con el sincretismo, siendo evocados aleatoria o simultáneamente. Tal como lo recoge el mismo Mary (2005, p. 1), han sido múltiples las metáforas que intentan describir el universo de las mezclas, combinaciones, resistencias y negociaciones culturales o religiosas. Algunas metáforas de inspiración biológica (Mestizaje, Hibridez), mecánica (Ensamblaje, Bricolaje) o lingüística (Creolización), se suman a otros términos como fusión, puzzle o collage, para describir la complejidad de estos encuentros y desencuentros culturales, históricos y contemporáneos.

A pesar de que, en algunos casos, estos términos se utilizan de manera indiscriminada, es evidente que cada uno de ellos implica una particular disposición de los fenómenos descritos. En este sentido, Mary (2005, p. 2) muestra por ejemplo que el término de hibridez es particularmente útil en la descripción de ciertos estados de confusión y de mezcla de naturalezas muy diversas. El efecto de transgresión de las fronteras y de construcción de sentidos múltiples es especialmente relevante en esta metáfora que se aleja paulatinamente del análisis de procesos de readaptación de formas simbólicas primarias (Mary, 2005, p. 2), de repertorios sociales y culturales precedentes, así como de relaciones de poder implícitas en la reconstrucción cultural.

Se trata de un campo semántico con múltiples variantes y diversos abordajes alrededor de las complejas relaciones entre componentes simbólicos puestos en relación. En el caso del sincretismo, en particular, y para dar más

3. Traducción libre del francés.

forma y precisión a estos procesos, Mary (2000) habla de una particular disposición de los encuentros y desencuentros simbólicos, en los cuáles es aún posible observar las huellas evidentes de dos o más tradiciones culturales que se enfrentan, se contrastan, se superponen o se fusionan. Estas matrices culturales previas, aún distinguibles, emplean diferentes recursos para tejer las estrategias de fusión, distinción o convivencia. De esta manera, Mary propone observar estas lógicas de reconstrucción de tradiciones culturales y simbólicas aún visibles y en juego, a través de cuatro paradigmas fundamentales: la máscara, la analogía, la ambivalencia y el bricolaje.

En el primero de estos referentes, la máscara o el mejillón, la reinterpretación simbólica contiene una doble posibilidad: puede indicar la toma de un significante recuperado de una cultura exógena para significaciones propias a la cultura nativa, o bien el procedimiento inverso, la postulación de significantes propios de una tradición al servicio de nuevas significaciones. (Mary, 2000, p. 32)

Esta imagen, ampliamente desarrollada por Roger Bastide, en el caso de las Antillas y las culturas afrodescendientes, implica un juego de significaciones socialmente construidos y permanentemente readaptados, en medio de situaciones de confrontación, de imposición y de choques socioculturales.

Generalmente asociada a los procesos de resistencia cultural en espacios y proyectos coloniales, la metáfora de la máscara y el mejillón fue ampliamente desarrollada por la antropología. Ahora bien, la pregunta que se impone, formulada por múltiples autores, es saber si “la máscara puede con el tiempo remodelar el rostro” (Mary, 2000, p. 34). Esta importante pregunta, que desborda el marco de este artículo, tiene como fondo la compleja relación entre forma y contenido de los repertorios simbólicos. Como lo indica el mismo autor, “Siguiendo la metáfora de Bastide, ‘la máscara puede triunfar como rostro’, y esto implica que los nombres tomados se constituyen en elementos a la vez estructurados y estructurantes”⁴ (2000, p. 109).

En la segunda metáfora, la analogía, se habla en general del “abandono del lenguaje político de la resistencia cultural y de las categorías del conflicto para dar paso a la reivindicación del ‘encuentro de culturas’ y del ecumenismo teológico” (Mary, 2000, p. 36).

Las piezas del redescubrimiento del otro en sí mismo o al revés, de los repertorios propios en los del otro, se alimenta de relaciones imaginarias entre las creencias (reencarnación y resurrección), las figuras (dioses, ancestros y santos) o las formas rituales (ritos iniciáticos o de bautizo). (Mary, 2000, p. 34)

Por supuesto, se trata en general de reinterpretaciones arbitrarias y profundamente aproximativas de ciertos elementos, disposiciones y trozos

4. Traducción libre del francés.

de composiciones simbólicas puestas en juego en medio del contacto. A pesar de la fragilidad de muchas de estas conexiones y de las evidentes distancias entre los contextos simbólicos o las concepciones estructurales vehiculadas, tal como lo reconoce Mary en el caso africano, “nadie puede negar que esos ‘malentendidos productivos’, retomando los términos de M. Sahlins, han jugado un rol decisivo en las lecturas africanas del mensaje cristiano”⁵ (2000, p. 37).

Por su parte, la metáfora de la ambivalencia “permite la alternancia o la cohabitación, en un mismo individuo o en el seno de una cultura, de lógicas o de categorías en sí mismas incompatibles e irreducibles”⁶ (Mary, 2000, p. 37). Muy frecuente en la religión latinoamericana, este tipo de sincretismo también fue particularmente señalado por Roger Bastide, para quien “las poblaciones negras del Brasil participan de dos culturas, a la vez opuestas y superpuestas; van alternativamente a la misa y al candomblé”⁷ (Mary, 2000, p. 38). La ambivalencia se opone a la fusión de los repertorios simbólicos y las prácticas religiosas, pues cada una de las tradiciones integradas, a pesar de su yuxtaposición, encuentra espacios y tiempos de reproducción independientes. Así, múltiples espacios y grupos comparten estas ambivalencias de las prácticas del creer, pues en medio de las diversas transformaciones y resistencias simbólicas, emerge la posibilidad latente de la heterogeneidad, de la confluencia y del flujo permanente de diferentes prácticas e ideas religiosas, o de algunas de sus partes.

Finalmente, la cuarta y última figura de los procesos sincréticos señalados por André Mary (2000) tiene que ver con el Bricolaje. Esta metáfora fue ampliamente utilizada en el vocabulario antropológico, en particular en la obra de Claude Lévi-Strauss, pero sólo recientemente se ha traído al campo de la reflexión sobre el sincretismo y las recomposiciones religiosas. “Para Lévi-Strauss, el bricolaje señala una actividad de producción intelectual o manual que se caracteriza por operar a partir de un repertorio de elementos (objetos, herramientas), cuya composición es contingente, heterogénea, irregular, en definitiva, limitada” (Mary, 2000, p. 68). Empleada alrededor del análisis de los procesos de recomposición y de las dinámicas propias de los repertorios mitológicos, la metáfora del bricolaje le permite al análisis estructuralista encontrar los arquetipos de comprensión de “nuevas creaciones” mitológicas, a partir del análisis de los materiales simbólicos empleados en su creación y transformación.

Los especialistas del bricolaje son personajes activos en los procesos de creación y transformación de los referentes simbólicos previos: utilizan materiales que ya han tenido una utilización precedente y una función precisa para crear, por supuesto, una nueva composición, una nueva formulación y una mezcla de los materiales empleados. Ahora bien, esta nueva composición simbólica no parte de la nada, ni utiliza materiales vírgenes, todo lo contrario,

5. Traducción libre del francés.

6. Traducción libre del francés.

7. Traducción libre del francés.

conserva múltiples trazas de las formas y las funciones de cada uno de los componentes utilizados. En la tesis lévistrausiana, una marca indeleble y una predisposición simbólica del material empleado, marcará para siempre al nuevo producto cultural, imponiendo ajustes y ciertas disposiciones de forma y sentido en la creación por bricolaje (Mary, 2001, p. 29).

De allí viene la idea central que el bricolaje es una negociación entre precondiciones, que puede conducir, a nivel del producto, a todo tipo de fórmulas y compromisos más o menos estables, síntesis incompatibles o inacabadas, que terminarán tal vez en algún momento, generando “verdaderas tradiciones”.⁸ (Mary, 2005, p. 5)

Tal como lo vemos, son muy diversas las negociaciones, los ajustes, las estrategias, las resistencias, los intereses y contextos puestos en juego dentro de los procesos de reconstrucción y transformación simbólica, fruto del diálogo, el encuentro o la imposición de tradiciones culturales. Los procesos de colonización y evangelización, pero también las transformaciones socioculturales contextuales, las búsquedas identitarias individuales o colectivas, generan una amplia serie de posiciones, de estrategias y de articulaciones simbólicas y culturales posibles, entre otras, a través de la figura del sincretismo.

En el caso del Resguardo Indígena de Guambía, en Silvia, Cauca, al suroccidente del país, el pueblo Misak, de unas veinte mil personas, ha desarrollado una amplia serie de recomposiciones del creer religioso, a partir de las trayectorias coloniales católicas, pero también de las misiones interdenominacionales protestantes, y, más recientemente, a partir de la aparición y proliferación de iglesias pentecostales. Los detalles de ese complejo proceso de evangelización protestante, que empieza a principios del siglo XX con las primeras misiones interdenominacionales extranjeras y va hasta la introducción de movimientos pentecostales latinoamericanos en las décadas de 1980 y 1990, pasando por la creación de procesos locales y movimientos autónomos, han sido desarrollados en otros documentos (Demera, 2016).

En este texto, me interesa desarrollar el componente sincrético de estos contactos y búsquedas étnicas dentro del protestantismo y el pentecostalismo presente entre los Misak. Ahora bien, a pesar de que múltiples metáforas o estrategias sincréticas aparecen en medio de esta histórica relación, y de que, como lo vimos, el bricolaje es una de las formas más densas y ricas en procesos de reconstrucción simbólica, me detendré en este texto en los procesos sincréticos identificados, alrededor de dos de estas metáforas, la analogía y la ambivalencia.

Sueños y secretos entre “simpatizantes”

En el Resguardo Indígena de Guambía, la histórica presencia de las misiones protestantes ha generado un amplio espectro de negociaciones étnicas, sociales, políticas y por supuesto, simbólicas y religiosas. Antes

8. Traducción libre del francés.

del pentecostalismo, y en el seno mismo de la antigua misión Alianza Cristiana y Misionera, por ejemplo, particulares formas de “medicina protestante” ya habían emergido y atraído el interés de la comunidad religiosa e incluso, no “creyente”. En la década de 1970, el misionero inglés Edwin Dennis, a diferencia de otros “misioneros integrales” anteriores, quienes ofrecían al lado de la evangelización, capacitaciones diversas, entre otros en primeros auxilios, incentivaban la medicina occidental y el uso del hospital municipal de Silvia, promovió una intervención más activa sobre el universo de las enfermedades a partir de la utilización de masajes, de aceites y de medicamentos “rebajados”. Estos medicamentos, mezclados en agua, eran una forma de acercar la medicina occidental a otro tipo de terapias y tratamientos “suaves”, ligeramente distanciados de la medicina alopatía clásica, lo cual le dio un amplio reconocimiento dentro y fuera del resguardo indígena.

Una vez el misionero dejó el resguardo indígena, acusado de la muerte de una menor, pero además en medio del surgimiento del movimiento indígena y de la crítica recia a la presencia de misioneros extranjeros en las comunidades indígenas, un nuevo “médico protestante” emergió, a través de Ignacio Morales, quien continuó ejerciendo este particular tipo de medicina, con masajes, con aceites, con medicamentos disueltos en agua, que “rebajan” los efectos nocivos sobre el cuerpo, pero además, este médico contó con “sueños” de aprendizaje de la medicina. Esta práctica del sueño de aprendizaje para intervenir sobre el cuerpo lo hizo una versión “mejorada” del misionero inglés pues sus referentes simbólicos no solo se construyeron en cierta oposición a la medicina occidental sino también en continuidad con la importancia vital dentro de la comunidad étnica de los “sueños de aprendizaje” (Vasco, Dagua y Aranda, 1998; Demera, 2016; Villa, 1982; Pachón, 2000; Agredo y Marulanda, 1998), en particular de aquellos que se vinculan a la intervención sobre el cuerpo y las enfermedades⁹.

Hoy, este “médico” se ocupa de la atención de gran parte de las familias “aliancistas” y protestantes del resguardo. En el 2007, cuando asistí al funeral de uno de los principales taitas protestantes de la vereda de Puente Real, el corazón histórico de la antigua misión “aliancista” en el resguardo, la familia en duelo estaba muy inquieta pues las noches posteriores al velorio del difunto se habían escuchado ruidos al amanecer dentro de la casa, y, además, los niños de la casa, y posteriormente yo mismo, tendríamos el cuerpo lleno de pequeñas erupciones cutáneas. En el sistema chamánico, estas erupciones son la prueba evidente de la presencia del “sucio” del muerto, que enferma a los familiares de la casa, y requiere una “limpieza” que aparte el espíritu del muerto del espacio “humano”, “cálido”, y lo conduzca a ese “otro mundo”, el de los muertos, el de los espíritus, el de “lo frío” (Vasco, Dagua y Aranda, 1998; Demera, 2016).

9. Las referencias precisas a estos diversos sueños y al proceso de aprendizaje de este médico protestante desborda los límites de este artículo. Véase Demera, 2016.

En medio de la preocupación evidente de esta familia frente a esta constatación, un poco embarazosa pues hacía parte del repertorio simbólico ligado al chamanismo abandonado, la intervención del “médico protestante” se hizo necesaria. Este último intervino sobre las erupciones de los niños, a través de medicamentos “rebajados” y pomadas, pero además aconsejó una urgente “limpieza” casera, y un nuevo “culto”. Esta “limpieza” sería hecha por las mujeres de la casa, y no por un médico tradicional, pero se hizo utilizando buena parte de las plantas utilizadas por el chamán y con el mismo fin último, “calmar” al espíritu del muerto y alejarlo de la casa para evitar las enfermedades.

Así, en medio de las profundas críticas y de las distancias tajantes entre el universo protestante y el universo del médico tradicional, la aparición de estos personajes y de estos diferentes elementos tejidos en directa continuidad con los repertorios simbólicos propios al sistema chamánico se hizo posible, en particular dentro de la comunidad protestante “aliancista”. De hecho, la aparición dentro de esta comunidad protestante de diversos matices al protestantismo impartido por la misión original, que como hemos desarrollado en otros textos, van desde el campo de la participación política (Demera, 2005) hasta el de la vida cotidiana (Demera, 2006), implicó la irrupción de diversos aspectos ajenos a la tradición protestante e incluso la emergencia de la figura del “simpatizante”, del “creyente” de “tradición” protestante pero que no ejerce una vinculación restrictiva de sus trayectorias, contactos y referencias, religiosas, sociales o culturales.

Ahora bien, varias de las familias protestantes Misak no se contentaron con reproducir “a su manera” algunas de las antiguas prácticas rituales del médico tradicional o del creer indígena, sino que continúan consultando, siempre en un perpetuo secreto, al especialista misak de los “espíritus”. En términos generales, las trayectorias que llevan a estos protestantes “aliancistas” o “moderados” del resguardo a consultar a un médico tradicional, implican la aparición de una enfermedad, de un “mal” o de un “miedo”, que escapa, o que no ha sido eficientemente intervenido, dentro del culto religioso o en el hospital occidental. Tal como lo enuncia el médico Eulogio Tunubalá, “Cuando una persona es asustada, alguno que va a morir, la sombra aparece, y ese por la mera oración no pasa, ponen a hacer oración y no pasa” (comunicación personal, 2002).

En este sentido, algunas intervenciones particulares como aquellas de evitar el robo de los animales, rociando un “fresco” que proteja y mantenga fuera del peligro al ganado, encontrar a los animales perdidos o robados, intervenir el cuerpo enfermo después de varias tentativas de curación, en el hospital o en el culto evangélico, pueden aparecer en las narrativas más ocultas de algunas familias “aliancistas”. De hecho, con algunas de estas familias compartí durante años, antes de que abrieran sus narrativas confidenciales sobre este delicado asunto, completamente vetado todavía por las dirigencias religiosas. Uno de mis interlocutores de la vereda Puente Real cuenta así:

Es que a este niño lo dejaron aquí abandonado al día siguiente que nació. La mamá no podía tenerlo en su casa y decidió dejarlo aquí. Este bebé lloraba todo el tiempo y hasta un momento pensamos que estaba era muerto. Después volvió a llorar y no paraba. (la voz se hace más suave) Lo llevamos donde un médico tradicional y ahí mismo paró de llorar. (vuelve y sube el tono) Tal vez no sabían cortarle el ombligo o no sé qué pasaría, como estaba solo la mamá con el niño. (Entrada del diario de campo, enero 21 del 2008)

Atar los animales a su espacio vital, evitar su robo u orientar al propietario de un animal perdido, así como calmar los dolores que ningún otro médico o religión han podido calmar, entran directamente en las competencias del médico tradicional, incluso dentro de algunas de estas familias de origen protestante, ligadas a la histórica misión de principios de siglo. A pesar de que las barreras y “satanizaciones” continúan de parte de las dirigencias religiosas, la aparición de los “simpatizantes” y de las múltiples negociaciones locales frente a la cultura y vida indígenas han permitido la emergencia de estas ambivalencias, de estos pasos de uno a otro registro del creer.

Especialistas rituales y pacientes diversificados

En el caso del pentecostalismo, las distancias frente al universo chamánico son aún más importantes, pues a pesar de que este se construye en gran medida en continuidad con el mundo mágico regional y en sintonía con diversos elementos simbólicos y rituales del pasado chamánico, ambas intervenciones rituales entran en “competencia”, y de allí se desprenden juzgamientos más fuertes y violentos, en particular del lado de las autoridades religiosas pentecostales, y de buena parte de sus feligresías (Albó, 2005; Guerrero, 2005; Vilaça, 2002).

En la mayor parte de estas iglesias, las idas y venidas entre el universo protestante y la experticia chamánica están casi por completo eliminadas pues la “sanación divina” en manos del “pastor” o el líder religioso “condones”, ocupa casi todo el lugar del antiguo sistema chamánico (Miller, 1979; Idoyaga, 2003). Sin duda, la intervención ritual sobre un enorme complejo de “males”, que incluyen la enfermedad física, los estados de ánimo, la pareja o la producción agrícola, hace parte de elementos centrales en el interés y la oferta del pentecostalismo local, que se sustituyen a la intervención ritual del médico tradicional, por supuesto, mucho más compleja en términos mitológicos, pero también más costosa, en términos financieros, más conflictiva, en términos sociales, y más delicada, en términos rituales.

A pesar de la generalización de esta difícil relación con el universo chamánico, esto no ha impedido que, para algunos de los médicos tradicionales, así como para algunos de los creyentes indígenas, próximos a diferentes movimientos e iglesias pentecostales, el trabajo del médico tradicional y el del pastor tengan la misma validez e incluso, se complementen. Este es el caso de Antonio Ussa, por ejemplo, quien es al mismo tiempo miembro

de una iglesia pentecostal, hijo del prestigioso médico tradicional Juan Bautista Ussa, y hermano del médico Eduardo Ussa. Tal como lo enuncian este “creyente” y su esposa:

–Por mi parte, yo pienso por Dios mío, a él es que le confío. Pero yo con mi padre es aparte, él trabaja es aparte. Porque yo puedo creer pero por la voluntad de dios mismo es que cae el aguacero, como él es el que manda en este mundo, eso es. Pero como dios también puso así todo el que trabaja, que comieran el pan, así mismo ha de ser. Yo pienso es así. Pues tiene que trabajar todas las cosas, que usted es profesor, carpintero, así, yo me creo así todas las cosas.

(Su esposa) –pues también él vive aparte y trabaja aparte, con el don de él.

–Hay otros que critican mucho, yo si no creo en eso, no hago así. Todas las cosas que hacen es la voluntad de dios, como él es el que nos pone en este mundo, a trabajar cualquier cosa, está bien. Y mi papá también puede curar, él así de las llagas puede curar, con medicina sí, pero de las plantas... él cuando no llueve mucho sabe traer el aguacero. Hay una piedra que tiene, él también si llueve mucho lo para cuando hace remedio... hay unos médicos aquí, pero hay unos que no trabajan bien, trabajan como para hacer mal, a uno no más trabajan. (comunicación personal, 2002)

Para esta particular familia de creyentes, atados tanto al pentecostalismo como a una fuerte tradición chamánica familiar, la coexistencia de ambas tradiciones es completamente posible e incluso pueden ser complementarias. En la representación de estos creyentes, el trabajo del médico tradicional está supeditado al orden divino, pero esto no implica que el médico tradicional haga su “propio trabajo”, considerado “distinto”, “aparte” de aquel del dios cristiano, el “todopoderoso”. Frente a esta abstracción general del poder omnipresente del dios cristiano se añade el trabajo del médico tradicional, especializado en determinadas características de la enfermedad o de la cotidianidad, vinculados de manera histórica a la manipulación ritual en manos del especialista chamánico local.

Esta noción de esferas diferenciables pero compatibles también es vehiculada por los médicos tradicionales mismos, acostumbrados a una larga convivencia con el catolicismo popular. En la representación del médico tradicional, como vimos, todos los “creyentes”, “aliancistas” o “pentecostales” (pues estas divisiones escapan al interés de estos especialistas), hacen parte de su clientela y hacen uso de sus intervenciones rituales para solucionar los problemas ligados a la medicina tradicional, pensados como independientes e inabordables a partir de cualquier otra práctica, médica o religiosa.

La mayor parte de los médicos tradicionales ve a los diversos agentes religiosos locales como especialistas “de Dios”, útiles para diversas funciones rituales, pero completamente lejanos e incompetentes para las enfermedades ligadas a los espíritus del territorio y el universo chamánico. Por supuesto,

buena parte de estos especialistas se consideran católicos y utilizan el agua bendita y las imágenes católicas dentro de sus intervenciones rituales. En estos casos, su rechazo al protestantismo se vincula a su histórica adscripción y negociación dentro del catolicismo, así como a una estrategia de defensa frente a los frecuentes ataques de los creyentes protestantes. No obstante, su actitud es abierta y tolerante pues tal como ellos insisten, a ellos llegan tanto el católico como el protestante.

En este sentido, tanto los simpatizantes “aliancistas”, como algunos creyentes pentecostales y los mismos médicos tradicionales, renuevan en diversos sentidos las negociaciones y convivencias previas entre el sistema chamánico y otros sistemas religiosos, como el catolicismo colonial. En el caso de los creyentes y “simpatizantes” de la primera misión protestante, sus múltiples vínculos a determinadas prácticas y representaciones simbólicas ligadas a la tradición chamánica, así como la utilización, esporádica y secreta, de algunas intervenciones del médico tradicional, reafirman estos lazos simbólicos difíciles de disolver. En el caso del pentecostalismo, las distancias y las competencias entre especialistas son más importantes, pero esto no impide de nuevo la emergencia de creyentes que se ubican en uno y otro registro.

Médicos tradicionales y creyentes pentecostales

Algunos de estos médicos tradicionales han ido más allá, y de la simple “convivencia” entre diferentes tradiciones, la “tolerancia religiosa” o una “filosofía del contacto” (Chaumeil, 2000) abierta e incluyente, se ha dado paso a la emergencia de diversos intereses y vinculaciones de parte de estos especialistas étnicos a las nuevas ofertas de religiosidad, en particular a aquellas emanadas del pentecostalismo regional. Este es el caso del médico tradicional Pedro José Muelas, quien, al lado de sus intervenciones sobre el mundo de los espíritus, asiste a una iglesia pentecostal, se fortalece con los espíritus cristianos y comienza a “leer la biblia”.

Mi encuentro con este mayor de la vereda de Mishampi y su familia se hizo hace bastante tiempo, pero solo con el pasar de los años fui descubriendo sus diferentes facetas. Al principio conversábamos sobre su vereda, sobre su familia y sobre su idea de ir a “lo caliente”, las tierras bajas del departamento del Cauca, tan importantes para la historia étnica, regional y simbólica; el tema de la religiosidad, sin embargo, no aparecía de manera evidente en nuestros diálogos. Unos años después, cuando me interesé por los grupos religiosos protestantes del resguardo, y solo cuando comenté mi proyecto de investigación, su familia me invitó inmediatamente a una “vigilia” que iban a realizar en la nueva finca de “lo caliente” para conmemorar la reciente muerte de la esposa del taita. Finalmente, en mi última temporada de terreno, los volví a encontrar, y esta vez les hablé de la posibilidad de contactar a los médicos tradicionales, a lo que me respondieron que este taita, pero también una hermana y un sobrino, hacían parte de estos especialistas. Así, cada uno de los encuentros implicaba nuevas y sorprendentes facetas que aparecían con el paso del tiempo o que habían pasado ocultos a nuestros

diálogos durante varios años; de aquel personaje que no se distinguía claramente de la mayoría católica de su vereda apareció posteriormente una nueva familia evangélica y posteriormente un veterano médico tradicional y al mismo tiempo creyente pentecostal.

Su práctica de la medicina tradicional, en particular, había aparecido imperceptible y transparente en nuestras conversaciones. Su actividad, de larga data y con cierto prestigio localmente, nunca se había puesto en primer plano y solo apareció con fuerza, con múltiples narrativas y reivindicaciones, una vez yo me había interesado en este componente de su experiencia. Lo mismo ocurrió con su experiencia protestante, aunque esta es más reciente, pues se vincula, entre otros, a la búsqueda familiar de otras ofertas de salud para la difunta esposa del médico, en “lo caliente”. Pareciera como si estas diferentes trayectorias rituales familiares, católicas, chamánicas o pentecostales, solo se plegaran a las capas móviles del oficio y del creer de este mayor, y lejos del proselitismo religioso o ritual, configuraran un repertorio ritual, social y económico dispuesto a ser empleado en el contexto y con los interlocutores adecuados.

En este caso, de nuevo la familia del médico tradicional es solidaria y comprometida con el oficio de la cabeza familiar. De hecho, la persistencia de la enfermedad de la madre, que la condujo hasta la muerte, no puede ser vista como un fracaso del padre, pues él no podía intervenir al tratarse de un miembro de su familia. La noción del “cuerpo familiar” implica el llamado a “otro médico”, ajeno a la familia, para intervenir sobre el cuerpo de cualquier miembro del grupo familiar del médico tradicional. A pesar de la intervención de otro médico tradicional, así como de la medicina occidental, la persistencia del “mal” implicó la búsqueda de “otros especialistas”, de formas alternativas de intervenir sobre el cuerpo como un “último recurso”, frente a lo cual la oferta pentecostal surgió como una importante opción. En medio del nuevo espacio de “lo caliente”, de las nuevas iglesias, contactos, pastores, ofertas religiosas, rituales y simbólicas, la realización de cultos y vigiliias pentecostales se abrió camino dentro de la familia, no sin darle continuación al saber del médico tradicional y de sus aprendices cercanos.

Una vez su esposa murió, según cuenta el médico, su interés en el pentecostalismo se hizo aún más fuerte. Una serie de moviidades diversas, la transformación evidente de su vida, de casado a viudo, y de vivir en el resguardo andino a habitar “lo caliente”, se compaginaba con la posibilidad de cambiar de religión y sobre todo con cierto interés en dejar la medicina tradicional para rehacer su vida, simbólica, social y sentimentalmente. Tal como lo cuenta:

Yo quería quitarme, porque yo, pues volví solo, pues, pa' no cargarme mi remedio, como ahí veces, cuando uno no tapa bien es que a veces huele, entonces a mí me daba como vergüenza. Entonces quería ir a quitarle, pero de ahí me dijeron que no, que a usted no le podemos quitarle porque usted es dado un don mi dios, dijo. Y de ahí, pues, me seguí. Y eso es que me ayuda a mí...

... yo me quedé soltero, me fui a denunciar en unos hermanos, que decían que sabían quitar, entonces yo me fui, en Popayán, en una iglesia ministerial, me fui y ellos que le ven bien, oyé, entonces me cogieron la cabeza, me hizo oración, ah, usted sí que está fuerte, que no puedo, después quedó viendo y haciendo oración, no, no, no, dijo, nosotros no podemos quitar porque a usted no lo quitan nadie, me dijo. Porque a usted sí ha sido dado, un don, porque usted sí ha sido muy bueno, me dijo. Usted no hace mal, me dijo, todo hace bien, lo que le ha mandado mi dios, usted ha sabido trabajar. A usted no lo quitan nadie, usted siga trabajando, me dijo. Yo me fui y después me fui estudiando la biblia, y entonces allí sí ha habido todo, allí en el nuevo testamento, ahí dice, que primer tiempo, que él había enseñado a los doce apóstoles, Juan, Pedro, Mateo, bueno, esas personas, que había enseñado que hiciera remedio, como Jesucristo. Entonces pues allí, pues, por eso es que a nosotros también había dado la herencia, por eso es que nosotros tenemos el sentido. (P. J. Muelas, comunicación personal, 2007)

El deseo de comenzar una nueva vida sentimental, social y simbólica implicaba para este especialista el despegue de su oficio como médico tradicional, demasiado atado a su vida “de antes” y difícilmente integrable en los nuevos espacios y relaciones buscados. Para “quitarse” esa complicada “carga”, esa “marca” indeleble de su comunicación con los espíritus, él “denuncia” su propia práctica frente a determinados pastores pentecostales, ajenos a la comunidad étnica, quienes intentan extirpar ese “poder” a través de la oración. Para este médico tradicional, la dificultad de extraerse a la comunicación con sus espíritus, de cesar el diálogo con estos seres, implica la utilización de “otras fuerzas”, en este caso de la competencia ritual de los pastores pentecostales y de sus espíritus, quienes son aptos para entablar una fuerte lucha que permita combatir a los espíritus que se encuentran aliados al especialista misak.

Ahora bien, el resultado final es el hecho de la imposibilidad de estos líderes religiosos exógenos para extraer el “poder” reposado en este especialista, la verificación del carácter “positivo” de su actuación y la aprobación de la continuidad de su oficio dentro de la iglesia. Por supuesto, esta actitud abierta hacia las prácticas del médico tradicional de parte de los pastores y líderes pentecostales es difícil de encontrar e incluso de comprobar. No obstante, más allá de su efectiva consecución y de la concatenación exacta de los hechos, el relato de este médico tradicional protestante tiene por interés el hecho de mostrar la manera en que este especialista construye las representaciones de su oficio y de sus inscripciones religiosas.

De un lado, nos muestra las dificultades para “salir” del sistema chamánico, pues para el médico tradicional, a partir de la condición de especialista de los espíritus, sus relaciones sociales y simbólicas girarán en torno a esta particularidad. A pesar del carácter abierto del chamanismo y de su particular “filosofía del contacto” (Chaumeil, 2000), que integra

sin dificultades diferentes recursos y propuestas simbólicas, la posibilidad de concebir la renovación completa de la vida, de las relaciones o de las creencias, por fuera del sistema tradicional, se representa como un importante obstáculo a sobrepasar. Si el deseo de salir persiste y se hace manifiesto, solo una importante intervención ritual puede “separar” al sujeto de sus atribuciones chamánicas. Es en este sentido que se hace necesaria la intervención de otro especialista, ajeno al sistema chamánico, y allí la presencia de los pastores pentecostales será particularmente apreciada.

Finalmente, y es el centro de la argumentación de este taita, a pesar de los complejos esfuerzos rituales del pastor pentecostal por extraer este “poder”, por separar al sujeto de su práctica chamánica y de su oficio, estos siguieron intactos, e incluso se fortalecieron, al encontrar la aprobación o la justificación de su existencia en medio de su nueva práctica y pertenencia religiosa pentecostal. Así, el objetivo central de la argumentación de este particular creyente pentecostal puede ser visto como la justificación fundamental de la continuación de su práctica chamánica en medio de su nueva confesión y prácticas pentecostales. En medio de la difícil relación establecida entre chamanismo y pentecostalismo, esta argumentación, sobre hechos reales o ficticios, le permite a este especialista la permanencia de sus prácticas y recursos simbólicos, contruidos como “positivos”, como “buenos”, frente a la medicina “mala”, como un “poder” al que se estaba listo a renunciar, pero la intervención ritual pentecostal lo confirmó y lo fortaleció.

Por supuesto, tanto en este caso como en el de la familia del médico Juan Bautista Ussa, esta actitud y estas representaciones abiertas a la ambivalencia de las pertenencias y las prácticas de ambos sistemas religiosos, es más el fruto de una particular construcción subjetiva y familiar de las pertenencias del creyente que un esfuerzo institucional o colectivo. Las distancias evidentes entre el discurso de los dirigentes religiosos y estos creyentes permiten no obstante la continuación de ambos tipos de prácticas y concepciones, en medio de las frecuentes distancias y satanizaciones.

Se hace evidente, por parte de estos singulares creyentes, la construcción de una particular forma de aproximarse a la iglesia y a sus argumentaciones, y cierta distancia prudente que emerge entre estos personajes y las dirigencias religiosas. En el caso de Antonio Ussa, por ejemplo, el creyente pentecostal, hijo y hermano de médicos tradicionales, su asistencia y pertenencia a la iglesia se construyen de manera aleatoria, pues al lado de la fuerte implicación de su esposa dentro de la iglesia, emergen ciertas distancias frente a esta última; él participa de los cultos de manera esporádica, comparte las ideas fundamentales de la iglesia, pero no sigue al pie de la letra los discursos y designios de las predicaciones. Esta toma de posición frente a las visiones asumidas por la mayoría de las iglesias protestantes frente a la medicina tradicional implica una prudente distancia entre este tipo de creyentes y los dirigentes centrales de sus iglesias, así como una participación un tanto marginal dentro de la composición y la cotidianidad de estas.

Lo mismo ocurre con el médico Pedro José Muelas, para quien

la oración es el padre nuestro, de nuestro señor Jesucristo, eso es no más. Pero mi dios dice que no haga como los hipócritas, que ellos rezan varias veces, si no que únicamente tiene que rezar una sola, no más, el padre nuestro y el pan de cada día, no más. Ese es la gran oración. (comunicación personal, 2007)

Lejos de una pertenencia religiosa exclusiva y omnipresente, estos particulares creyentes pentecostales construyen una religiosidad abierta, que acude a uno u otro ritual sin ver en ellos mayores contradicciones, y sus adscripciones pentecostales son vividas más como una importante posibilidad ritual abierta a la exploración que como una camisa de fuerza ritual, social y simbólica. Tal como añade Laurentino Jembuel, quien también construyó una particular forma de vivir su práctica pentecostal,

en la iglesia yo solamente iba como fiel. Lo que pasaba es que yo me cogí mucha fe a dios. Yo donde estoy, oro, yo estoy desocupado un ratico, yo me arrodillo. Le digo, espíritu santo, yo te necesito, yo quiero conversar contigo, señor mío, dios mío, tú has sido mi padre, yo soy tu hijo. Bendígame tal cosa, yo necesito. Cualquier parte. No hay necesidad que esté en la iglesia, él atiende en toda parte... En cualquier hora, dice el señor, el hospital es la iglesia, y el señor atiende las veinticuatro horas (risas). Eso no es como allá que lo va a atender, pues, espérese con la ficha, no... ¿Por qué está en toda parte? Porque el señor usted lo lleva en su corazón. Donde quiera hablar, allí está. Usted puede irse a cualquier iglesia, porque usted no tiene amor a la iglesia o al predicador sino que usted tiene la fe al señor del cielo. (comunicación personal, 2007)

De hecho, la participación de estos personajes en determinadas iglesias, y no en otras, es un hecho importante. En todos los casos, el interés de estos nuevos creyentes se volcó al universo del pentecostalismo, y a su particular oferta ritual y simbólica. Ahora bien, dentro del pentecostalismo local y regional, Antonio Ussa dirigió sus búsquedas hacia una naciente iglesia pentecostal, relativamente autónoma y nacida en el resguardo, la iglesia Dios es Amor, que examinamos en detalle en otro artículo (Demera, 2006), y en cuanto a Pedro José Muelas y Laurentino Jembuel, estos no se vincularon a ninguna de las iglesias protestantes o pentecostales locales sino que establecieron contactos por fuera de la comunidad étnica y local, en las grandes ciudades de Popayán y Pereira, respectivamente.

Frente a las constantes y profundas críticas del panorama protestante y pentecostal local frente al universo chamánico, así como al importante control de las prácticas del creyente, la emergencia de un particular movimiento religioso étnico, en el caso de Antonio Ussa, así como el contacto esporádico con pastores foráneos, urbanos, ajenos a los conflictos y críticas locales, hicieron posible la continuación de sus proximidades y vinculaciones con el chamanismo misak, e incluso el fortalecimiento de sus “poderes” e intervenciones. Así, la particularidad de la aproximación religiosa de

estos creyentes, que construyen frecuentes distancias frente a los mensajes y discursos de las jerarquías religiosas, se conjuga con su participación dentro de determinados movimientos y contactos religiosos, en términos generales relativamente ajenos a los conflictos y señalamientos locales frente al universo del chamанизmo. Tal como lo afirma Pedro José Muelas:

–y los pastores nunca lo han molestado?

–No, pues, los de acá sí, pero los de allá no. Esos sí saben más, allí en la iglesia ministerial, en Popayán. Allá le dan todo, le avisan todo. Ese día me dijo, a usted lo están esperando en la casa, me dijo, y cierto, habían estado esperando. Y me llevaron para San Antonio, allá había estado uno con la cara bien hinchado. Y le di este polvito que soplara en la cara cuatro veces, que soplara mientras yo bajo, le dije, y con eso no más disque todo le ha deshinchado. (comunicación personal, 2007)

La participación esporádica en los cultos religiosos de determinadas iglesias, los contactos y las justificaciones religiosas del oficio chamánico, así como el interés en las intervenciones rituales y en los “poderes” de los pastores pentecostales, permiten la convivencia, en la representación de algunos de estos creyentes, de ambos universos, separados pero equiparables, e incluso, fortalecidos a través de su coexistencia. Tal como lo vimos en el anterior relato, el “poder de visión” del pastor pentecostal, quien también “siente” y comunica mensajes codificados, le permitió a este especialista ejercer su intervención, complementándola y fortaleciéndola desde otros ángulos. El pastor le dijo al médico tradicional que alguien lo esperaba, lo que luego se confirmó y permitió el despliegue de su oficio. En este relato, la intervención y los “dones” del pastor se construyen en continuidad con aquellos propios a la medicina tradicional pues se sugiere cierta complementariedad entre ambos especialistas y por esta vía, el médico tradicional también se inscribe a su turno en cierta continuidad con las predicciones y rituales pentecostales, iniciados por el pastor. Así, su participación en ambos dominios confirma su poder e incluso lo fortalece.

Su práctica, convoca sin temores la participación de otros recursos simbólicos, de otros seres y rituales, completamente ajenos y diferenciados del universo de la iglesia, pero tejidos en cierta continuidad, relativamente equiparables y, sobre todo, experimentados de manera simultánea. Tal como dialogábamos con este especialista,

– porque los evangélicos generalmente le dan muy duro a los médicos, ¿no?

–Sí, pero es que ellos no estudian todo. Pero ahí hay. Porque ahí dice, el que no toma remedio, se muere cuenta suya, dice, el que recibe remedio, se alivia, dice. Porque Jesucristo era médico, entonces en este mundo todo se ha dejado mi dios, estas plantas, es de mi dios, pues. Hasta el tesoro es de mi dios, no es del diablo, algunos dicen es del diablo, no, es mi dios.

–y algunos dicen que el *pishimisk*¹⁰ y eso, son como demonios, usted que cree?

–No, pues, mejor dicho uno, como uno en medio del sueño, él también ayuda. Entonces, uno poniendo fe, todo sirve. (P.J. Muelas, comunicación personal, 2007)

En la representación de este médico tradicional, ambos especialistas y sistemas se tocan y se complementan constantemente, a pesar de que conservan separaciones y diferenciaciones fundamentales. Los intereses rituales están muy presentes y la posibilidad de aprendizaje es siempre sugerida, aunque implica la inmersión en nuevos registros y repertorios simbólicos, claramente diferenciados:

–Ese pastor tiene visión, ese es mejor, pa’ aprender eso, sí, ahurita yo estoy en dos cosas, si me sale en eso, ya me toca en pura oración no más. Yo ya llevo ochocientas hojas, de la biblia, pero parejito pues, para saberlo, para saber cómo es, yo estoy estudiando, ochocientas hojas ya.

–Cuando vuelva ¿ya será pastor?

–Pues de pronto (risas), no, mi misión no la dejo porque mi misión es dado mi dios, entonces yo no puedo dejar, porque mi dios es que me ha dado. Ellos me dijeron así, a usted se ha dado mi dios, le ha dado un don. Por eso es que yo, los niños llegan bien caiditos los ojos, yo me hago mi oración, y de ahí me soplo mis remedios, todo el cuerpo lo soplo. (P.J. Muelas, comunicación personal, 2007)

Este médico se encuentra entre ambos registros, sopla y ora, acude a los “espíritus de la tierra” y a los “del cielo”, se nutre de una relación privilegiada con las hojas de las plantas o de la biblia. Al igual que ocurrió con el catolicismo de la costumbre, el pentecostalismo ofrece elementos simbólicos y rituales atractivos a este tipo de especialistas rituales, particularmente abiertos a la introducción y experimentación de novedosas ofertas de religiosidad. Por supuesto, en este caso, los universos religiosos y rituales presentados se diferencian claramente, y más que de una fusión total se habla de la convivencia de espacios y prácticas, en síntesis, de la metáfora de la ambivalencia, atravesada por múltiples analogías simbólicas y rituales.

Referencias

Albó, X. (2005). ;Ofadifá! ;Ofadifá! Un Pentecostés chiriguano. En B. Guerrero (ed.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat.

10. El *pishimisk* es el principal ser de la creencia y de la palabra mítica guambiana. Tal como lo recoge el Comité de Historia Guambiano, es “dueño del agua, del humano y de todo”. “Él dio orden de cómo vivir y dio poder por medio del sueño para curar enfermedades. *Kallim* siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. *Pishimisk* es dos, es un par, *pakato*; es *kallim*, que es macho, y es propio *Pishimisk*. Es la unidad” (Vasco, Dagua y Aranda, 1998, pp. 37-38).

- Andrade, S. (2002). Le réveil politique des Indiens protestants de l'Équateur. *Social Compass*, 49, 13-27.
- Agredo, O. y Marulanda, L. S. (1998). *Vida y Pensamiento Guambiano*. Silvia, Cauca: Cabildo Indígena de Guambia.
- Beyer, P. (2005). Au croisement de l'identité et de la différence. Les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation. *Social Compass*, 52(4). 417-429.
- Ceriani, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (ed.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat.
- Chaumeil, J. P. (2000). Chasse aux chamanes et philosophie du contact. *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Demera, J. D. (2005). Católicos y protestantes entre los indígenas Guambianos. La adopción y transformación de nuevas colectividades. En J. D. Demera, y A. M. Bidegain (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Unibiblos.
- Demera, J. D. (2006). Dios es Amor en Guambiano o la forma de crear una nueva religión. La circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Antípoda*, 2, 253-273. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072006000100014&script=sci_abstract&tlng=es
- Demera, J. D. (2016). *Rêves, malheurs et libérations. Les dynamiques du croire chez les Guambianos de Colombie* (thèse de doctorat en Sociologie). Centre d'étude des mouvements sociaux, Ehess, Paris.
- Demera, J. D. y Rodríguez, M. R. (2018). Ruralidad y Territorio. En J. D. Demera, (comp.), *Ruralidad y Territorio. Espacios y actores contemporáneos*. Bogotá: CUR.
- García-Ruiz, J. (1988). L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. *Revue française de science politique*, 38(5), 758-769.
- Garma, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICAN.
- Guerrero, B. (2005). Presentación. En B. Guerrero (ed.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat.
- Idoyaga, A. (2003). La représentation de l'esprit-saint chez les Pilagá du Chaco Central. *Revue Tiers Monde*, t. XLIV(173), 47-64.
- Mary, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.
- Mary, A. (2005). Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines. *Social Compass*, 52(3). 281-294.
- Miller, E. (1979). *Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- Pachón, X. (2000). *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central-t. IV. vol. II*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

- Rappaport, J. (1984). Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*, 44(1): 111-126.
- Vasco, L. G, Dagua, A. y Aranda, M. (1998). *Guambianos. Hijos del arovis y del agua*. Bogotá: Cerec.
- Vilaça, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari?. *L'Homme*, 164, 57-80.
Recuperado de: <http://lhomme.revues.org/index189.html>
- Villa, E. (1982). Creencias religiosas del indígena guambiano. *Revista Javeriana*, 482, 157-159.