



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **La mujer pentecostal de la etnia *Misak* en Guambia, Cauca.**

## **El caso de la Comunidad Alianza Cristiana Misionera Indígena Guambiana Colombiana**

**Ingrid Zacipa Infante**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Bogotá, Colombia

2019



**La mujer indígena pentecostal de la  
etnia *Misak* en Guambia, Cauca.  
El caso de la Comunidad Alianza  
Cristiana Misionera Indígena  
Guambiana Colombiana**

**Ingrid Zacipa Infante**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al  
título de:

**Doctora en Ciencias Humanas y Sociales**

Director:

Doctor William Mauricio Beltrán

Línea de Investigación:

Movimientos sociales, identidades y nuevas subjetividades

Grupo de Investigación:

Grupo de Estudios Sociales de la Religión

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas,

Centro de Estudios Sociales CES

Bogotá, Colombia

2019



*(Dedicatoria o lema)*

*A Dios el autor de mi vida, porque ha sido quien me ha sostenido en este largo camino, porque solo de Él procede la sabiduría, te amo con todo mí ser y para siempre. A mi familia, porque sin ellos no hubiera podido llegar al final de este recorrido: Astrid gracias por tantas y tantas jornadas a mi lado, por la generosidad al compartir conmigo tu vida. Rafael y Olivita sin sus oraciones y permanente compañía este camino habría sido una lucha en solitario, gracias por tanta bondad. Ustedes tres son lo que más amo en la vida.*

*A las mujeres misak por transformar mi vida con cada encuentro, conocer sus historias hace que hoy sea una mujer diferente. Gracias por mostrarme que aun en la dificultad se puede creer y no detenerse en el camino.*



## Agradecimientos

A William Mauricio Beltrán mi tutor, por los aprendizajes y las sesiones en las que compartimos conocimientos.

A Oliva Sarmiento, por haberme acompañado durante el trabajo de campo como asistente de investigación, por todos los caminos recorridos y los tiempos compartidos.

A Claudia Patricia Valero, por su talento, quien ilustró el material de los talleres y las caratulas del material multimedia.

Este trabajo junto con el álbum multimedia que se dejó a las mujeres *Misak* en el resguardo de Guambia, Cauca. Tienen como objetivo rendirles un homenaje, en el cual se hace evidente un reconocimiento de muchas de las actividades que realizan día tras día y que, de esta manera las constituye en responsables de contar la cultura y mantener la identidad a través de las enseñanzas que transmiten a sus hijos e hijas.

Las mujeres *Misak* cuentan la historia de su cultura con su atuendo, con su trabajo, sus tejidos, en el fogón, ellas llevan en su espalda la memoria de su pueblo, de la misma manera, en que llevan a sus hijos e hijas mientras recorren los caminos,

labran la tierra, cocinan, tejen; ellas por medio de estas y muchas más actividades entrelazan y labran la historia de los *Misak* para que su cultura perviva y sea ejemplo para muchos pueblos indígenas en Colombia.

De igual forma, recogen varias de las expresiones que las mujeres me contaron a medida que dialogaba con ellas. Por esto, les agradezco el haberme permitido compartir sus vidas, sus experiencias y enseñanzas.

Espero que este material sirva para que las niñas, adolescentes, jóvenes y, en general, todas las mujeres, vean la huella que dejan marcada día tras día en la memoria de quienes están a su alrededor.

Por que como ellas mismas dicen:

“Uno tiene que sentirse orgulloso, de ser de este pueblo *Misak*, entonces donde uno quiera que va pues uno tiene que decir que es guambiano o guambiana”.

“No se avergüencen de la cultura, porque la cultura de nosotros es muy importante, tenemos otra lengua diferente, un vestido propio, y eso nadie nos lo quita. Mi perspectiva es inculcar la importancia de nuestra cultura”.

“Me gusta mucho ser mujer *Misak*, me gusta ser mujer en este territorio, aunque dicen que es difícil, a valorarme como mujer, a quererme como mujer, a verme como mujer y aceptarme como ser, porque si yo no me acepto, nadie me va a aceptar, otra persona no me va a aceptar y me gusta ser mujer”.

A continuación, se enlistan los nombres de quienes participaron en este trabajo a través de sus historias de vida, sus conocimientos y experiencias, aquellos que otorgaron los permisos para el trabajo de campo, así como, de una u otra manera colaboraron con información para que esta investigación fuera posible:



---

Taita Isidro Almendra: Alcalde municipio de Silvia (2012 – 2015).  
Taita Floro Tumbará: Gobernador del Cabildo Mayor de Guambia (2014 – 2015).  
Taita José Antonio Calambás: Pastor y Presidente de la CACMIGC (2013 – 2014).  
Mama Ascensión Velasco: Ex gobernadora del Cabildo Mayor de Guambia (2013).  
Mama María Antonia Yalanda: Líder comunitaria.  
Mama Hermelinda Calambás: Pastora iglesia de la CACMIGC.  
Mama Narcisa Tombé: Esposa Alcalde Silvia (2012-2015).  
Mama Agustina Yalanda Tumiñá: Mayora.  
Mama Jacinta Tunubalá: Líder social.  
María Elena Ulloné: Profesora Centro Educativo del Resguardo de Guambia.  
Ana Cecilia Montañó: Profesora Centro Educativo del Resguardo de Guambia.  
Mary Amparo Yalanda: Artesana – Emprendedora.  
Rosa María Montañó: Estudiante Misak Universidad.  
Jenny Calambás: Líder Iglesia CACMIGC.  
María Inés Tumiñá: Secretaria Misak Universidad.  
Mama Bárbara Muelas: Historiadora.  
Mama Florinda Calambás: Mayora.  
Ana Cecilia Almendra: Pastora iglesia de la CACMIGC.  
Hermana Rosa Helena Ríos: Comunidad Religiosa Hermanas Lauritas.  
Yolanda Angucho: Coord. Colegio Agropecuario Taller Niñas.  
Ascensión Velasco: Biblioteca Colegio Las Delicias.  
Ana Delia Tombé: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.  
Agustina Velasco: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.  
Barbara Tróchez: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.  
Luz Hermelinda Almendra: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.  
Inés Flor Cuchillo Calambás: Mujeres Ahorradoras.  
Tata Vicente Trochez: Laboratorio de plantas medicinales.  
Tata Joaquín Morales: Coord. Centro Educativo Mama Dominga.  
Tata Luis Felipe Tunubalá: Rector Colegio Agropecuario.

Tata Felipe Yalanda: Mayor.

Tata Javier Calambás: Cooperativa Las Delicias.

Miguel Antonio Tombé: Artesano.

Marco Fidel Calambás: Coordinador General Misak Universidad.

Tata Trino Morales: Coordinador académico Misak Universidad.

Tata Esteban Ulloné: Estudiante Misak Universidad.

Tata Samuel Morales: Historiador Misak Universidad.

Jorge Montano: Oficina de Educación Cabildo Mayor de Guambia.

Ana Mayely Vidal Fernández: Hospital Mama Dominga.

Tata Luis Alberto Tombe Morales: Historiador.

Julio Yalanda: Pastor iglesia de la CACMIGC.

Israel Yalanda: Pastor iglesia de la CACMIGC.

Manuel Antonio Aranda: Pastor iglesia de la CACMIGC.

Jesús Antonio Calambás: Presidente CACMIGC (2015).

Manuel Antonio Aranda Yalanda: Secretario CACMIGC (2015).

Luis Alberto Calambás: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.

William Flórez: Iglesia de la CACMIGC zona la Campana.

Manuel Antonio Pillinué: Iglesia de la CACMIGC zona Peña del Corazón.

Juan Tunubala: autor canción "Mujer trabajadora".

José Alanda: Director Grupo Sol Nacer.

Carlos Iván Yalanda Morales: Integrante Grupo Sol Nacer.

Jorge Olmedo Yalanda: Integrante Grupo Sol Nacer.

Floro Alberto Yalanda: Integrante Grupo Sol Nacer.

César Augusto Imbachí: Párroco Iglesia Nuestra Señora de Chiquinquirá, municipio de Silvia, Cauca.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona el Tranal.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona las Tapias.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona Bugíos.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona la Campana.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona Pueblito.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona el Cacique.

Miembros de la iglesia de la CACMIGC, zona Puente Real.

Así como a todos y cada uno de quienes de una u otra forma apoyaron este trabajo en la comunidad del Pueblo *Misak*.

Asimismo, este trabajo es el resultado de ser becaria del proyecto FEGES (Fomento para la Equidad de Género en la Educación Superior) Nuffic Niche/Col 061 – 091.

Este proyecto fue seleccionado en la convocatoria del Programa Nacional de apoyo a estudiantes de posgrado para el fortalecimiento de la investigación, creación e innovación de la Universidad Nacional de Colombia 2013 – 2015.



## Resumen

Esta investigación identifica la relación existente entre género y religión en la conformación de las identidades femeninas de las mujeres pertenecientes a la etnia Misak, ubicadas en el departamento del Cauca en Colombia, y que, a la vez, hacen parte de iglesias pentecostales presentes en el Resguardo de Guambia, zona geográfica en donde tiene mayor asentamiento esta comunidad indígena.

Las mujeres de esta etnia afrontan la tradición patriarcal de sus ancestros -a pesar de que existe en su cosmovisión el concepto de dualidad- el cual reconoce la igualdad entre hombres y mujeres. Aun así, el “machismo” -como ellas definen a los hombres de su comunidad- es muy marcado en las iglesias pentecostales -a pesar de que la religión cristiana sea percibida como patriarcal-, en el interior de la comunidad opera como un espacio de visibilización para las mujeres.

En este sentido, se presenta un estudio sobre la influencia de las iglesias pentecostales en las mujeres *Misak*, como posibilidad de participar y tener voz, en contextos en donde históricamente han sido silenciadas y enseñadas a inclinar la cabeza ante los hombres. Esto hace que la pregunta por las representaciones culturales de género, en palabras de Nash (2006) como discurso central en la construcción de la contemporaneidad occidental, aporte luz sobre los mecanismos socioculturales que actúan en la negación continua de las mujeres como sujetos políticos e históricos. Las representaciones culturales juegan así un papel decisivo en tanto que los mecanismos de subalternidad pueden también actuar como

formas de resistencia” (Nash, M., 2006), en este caso la presencia de la religión trae consigo alguna posibilidad de resistencia o emancipación.

**Palabras clave:** mujer, mujer *misak*, estudios de género, grupo étnico, comunidad *Misak*, religión, pentecostalismos.

## Abstract

This research identifies the relationship between gender and religion in the conformation of the feminine identities of the women belonging to the Misak ethnic group, located in the department of Cauca in Colombia, and that, at the same time, are part of Pentecostal churches present in the Reservation of Guambia, geographic area where this indigenous community has a greater settlement.

Women of this ethnic group face the patriarchal tradition of their ancestors - despite the fact that the concept of duality exists in their world view - which recognizes equality between men and women. Even so, the "machismo" -as they define the men of their community- is very marked in the Pentecostal churches -although the Christian religion is perceived as patriarchal-, within the community it operates as a space of visibility for women.

In this sense, this study presents the influence of Pentecostal churches on Misak women, as a possibility to participate and have a voice, in contexts where historically they have been silenced and taught to bow their heads before men. This makes the question about cultural representations of gender, in the words of Nash (2006) as the central discourse in the construction of western contemporaneity, to provides with light on the sociocultural mechanisms that act in the continuous denial of women as political and historical subjects. Cultural representations thus play a decisive role in that the mechanisms of subalternity that can also act as forms of resistance "(Nash, M., 2006), in this case the presence of religion brings with it some possibility of resistance or emancipation.

**Keywords:** woman, misak woman, gender studies, ethnic group, Misak community, religion, Pentecostalism.

## Resumo

Esta pesquisa identifica a relação entre gênero e religião para formar a identidade das mulheres das mulheres pertencentes à etnia Misak, localizado no departamento de Cauca, na Colômbia, e que ambos são parte de igrejas pentecostais na Resguardo de Guambia, área geográfica onde esta comunidade indígena tem um assentamento maior.

As mulheres desse grupo étnico enfrentam a tradição patriarcal de seus ancestrais - apesar do fato de que o conceito de dualidade existe em sua visão de mundo - que reconhece a igualdade entre homens e mulheres. Ainda assim, "machismo", como eles definem homens da sua comunidade é muito forte nas igrejas pentecostais, apesar da religião cristã é percebido como patriarcal, dentro da comunidade que atua como um espaço visibilidade para as mulheres.

Neste sentido, um estudo sobre a influência das igrejas pentecostais apresentados em mulheres Misak possível participar e ter uma voz nos contextos em que historicamente têm sido silenciadas e ensinou a abaixar a cabeça diante dos homens. Isso faz com que a questão das representações culturais de gênero, nas palavras de Nash (2006) como orador principal na construção da modernidade ocidental, luz contribuição sobre os mecanismos sociais e culturais envolvidos na negação contínua das mulheres como sujeitos políticos e históricos. apresentações culturais e desempenhar um papel decisivo como mecanismos subalternos também pode atuar como formas de resistência "(Nash, M., 2006), neste caso, a presença da religião traz consigo qualquer possibilidade de resistência ou emancipação.



**Palavras-chave:** mulher, mulher misak, estudos de gênero, grupo étnico, comunidade Misak, religião, pentecostalismo.



# Contenido

	Pág.
<b>Resumen .....</b>	<b>XIII</b>
<b>Lista de Ilustraciones.....</b>	<b>XXI</b>
<b>Lista de Imágenes .....</b>	<b>XXII</b>
<b>Lista de Fotografías .....</b>	<b>XXIII</b>
<b>Lista de Tablas .....</b>	<b>XXVI</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>29</b>
a. Delimitación del problema y objetivos .....	34
b. Aspectos metodológicos .....	37
c. Estructura de la obra.....	43
<b>Capítulo 1: Estado del arte: La investigación en perspectiva de la religión, el género y la etnia.<sup>[OBJ]</sup> .....</b>	<b>45</b>
1.1 Identidad femenina, sexualidad, matrimonio y familia de la mujer Misak 49	
1.2 Religión, género y etnia, una mirada a los contextos nacionales e internacionales.....	59
1.2.1 La adscripción religiosa y su impacto en la vida social de las comunidades.....	59
1.2.2 Iglesia y relaciones de género, hombres y mujeres en el hogar.....	67
1.2.3 Mujer en la iglesia, un espacio en disputa.....	78
1.2.4. Perspectiva poscolonial.....	90
1.3 Síntesis: El punto de partida, el reconocimiento de las voces de las mujeres en el pentecostalismo latinoamericano .....	96
<b>Capítulo 2: El pueblo <i>Misak</i>, una cultura que resiste.<sup>[OBJ]</sup> .....</b>	<b>100</b>
2.1 Contexto demográfico y cultural del pueblo <i>Misak</i> .....	100
2.2 Historia, cosmovisión y pensamiento <i>Misak</i> .....	118
2.3 Organización sociopolítica <i>misak</i> .....	143
2.4 El Cabildo <i>Misak</i> , como poder político .....	148
<b>Capítulo 3: Iglesia pentecostal e identidad en el pueblo <i>Misak</i>.<sup>[OBJ]</sup>.....</b>	<b>152</b>

3.1 Historia y presencia pentecostal dentro del pueblo Misak .....	156
3.2 Afinidades electivas entre las prácticas pentecostales y las prácticas ancestrales .....	176
3.3 La liturgia pentecostal en la comunidad <i>Misak</i> .....	187
3.4 La adscripción religiosa como punto de fuga para los <i>misak</i> .....	191
3.5 La religión como marcador social en el pueblo <i>Misak</i> .....	199
<b>Capítulo 4: <i>Ishuk Misakpe</i>, historia de una cultura<sup>[OBJ]</sup> .....</b>	<b>207</b>
4.1 La mujer en la historia <i>misak</i> .....	208
4.2 Pensamiento ancestral sobre la mujer <i>misak</i> .....	224
4.3 Valores que rigen a la comunidad étnica <i>Misak</i> .....	226
4.4 Rituales de paso de las mujeres <i>misak</i> .....	230
4.5 Conformación de la familia <i>misak</i> .....	235
4.6 Rol de la mujer en la comunidad .....	240
4.7 Relaciones de pareja en los <i>misak</i> .....	242
4.8 Roles de género en el pueblo <i>Misak</i> .....	247
4.9 Estereotipos de género en el pueblo <i>Misak</i> .....	251
4.10 Estratificación de género en el pueblo <i>Misak</i> .....	264
4.11 Relaciones de género en el pueblo <i>Misak</i> .....	266
4.12 Condiciones de subordinación en el pueblo <i>Misak</i> .....	269
4.13 Experiencias subjetivas de las mujeres en la comunidad .....	273
4.14 Procesos de emancipación de las mujeres <i>misak</i> .....	279
4.15 Las instituciones como agentes de intervención.....	286
4.15.1 Intervención del Cabildo <sup>[OBJ]</sup> .....	288
4.15.2 Intervenciones externas <sup>[OBJ]</sup> .....	291
<b>Capítulo 5: Mujer <i>misak</i> e iglesia pentecostal, una experiencia que transforma<sup>[OBJ]</sup>.....</b>	<b>294</b>
5.1 Significado que la adscripción religiosa adquiere para la mujer <i>misak</i> ...	298
5.2 Roles de la mujer en la iglesia .....	321
5.3 Significado de las mujeres en la iglesia .....	326
5.4 Experiencias subjetivas de las mujeres en la iglesia .....	331
<b>Capítulo 6: A manera de conclusión<sup>[OBJ]</sup>.....</b>	<b>336</b>
6.1 Recomendaciones.....	358
<b>Bibliografía<sup>[OBJ]</sup>.....</b>	<b>360</b>

## Lista de Ilustraciones

	<b>Pág.</b>
<b>Ilustración 4-1:</b> Hombre y mujer <i>misak</i> , material elaborado en los talleres realizados durante el trabajo de campo. ....	258
<b>Ilustración 4-2:</b> Figura que se construye en la articulación de la forma del anaco de la mujer y su forma de elevar las manos como adoración. ....	261

## Lista de Imágenes

<b>Imagen 2-1:</b> Ubicación del municipio de Silvia. ....	102
<b>Imagen 2-2:</b> Ubicación del Resguardo de Guambia. ....	102
<b>Imagen 2-3:</b> Municipios con presencia del pueblo Misak. ....	104
<b>Imagen 2-4:</b> Distribución poblacional del pueblo <i>Misak</i> en otros departamentos de Colombia. ....	106
<b>Imagen 2-5:</b> Pensamiento Misak. ....	129
<b>Imagen 2-6:</b> Mapa Identitario Pueblo Misak. ....	131
<b>Imagen 2-7:</b> Saberes y conocimientos ancestrales del Pueblo misak .....	131
<b>Imagen 2-8:</b> Doble espiral. ....	141
<b>Imagen 3-1:</b> Juan 3: 16, en la versión del Nuevo Testamento en <i>namtrik</i> . ....	161
<b>Imagen 3-2:</b> Himnario en <i>Namtrik</i> , aunque es de 1994, al momento del trabajo de campo era vendido en la plazoleta central del municipio de Silvia, en un día de mercado. ....	162

## Lista de Fotografías

<b>Fotografía 1-1:</b> Grupo de discusión adolescentes, Colegio Agropecuario Guambiano, Resguardo de Guambia.....	40
<b>Fotografía 1-2:</b> Taller adolescentes gestores de paz, Visión Mundial. Resguardo de Guambia.....	41
<b>Fotografía 2-1:</b> Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad. ....	116
<b>Fotografía 2-2:</b> Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad. ....	120
<b>Fotografía 2-3:</b> Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad.....	122
<b>Fotografía 2-4:</b> Espiral en una roca de la zona de Tranal. Resguardo de Guambia.....	138
<b>Fotografía 2-5:</b> Niña <i>misak</i> , portando el sombrero <i>Tampalkuari</i> . ....	139
<b>Fotografía 2-6:</b> Participantes en una Asamblea general en la sede del Cabildo en Santiago, Resguardo de Guambia. ....	144
<b>Fotografía 2-7:</b> Integrantes del Cabildo de Guambia. Asamblea General celebración del día de la Recuperación de la Finca las Mercedes, año 2014....	147
<b>Fotografía 3-1:</b> Iglesia ubicada en la zona de Tranal en la actualidad. ....	160
<b>Fotografía 3-2:</b> Antigua construcción de la iglesia en la zona de Cacique. ....	169
<b>Fotografía 3-3:</b> Actual construcción de la iglesia en la zona de Cacique. ....	169
<b>Fotografía 3-4:</b> Imagen del lugar donde funcionaba el Instituto Bíblico Ambachico. ....	170

---

<b>Fotografía 3-5:</b> Nueva sede Ambachico, construida en 2017, allí se construyó el Centro de Convenciones Henry Eduardo Tunubalá Almendra.....	170
<b>Fotografía 3-6:</b> Fachada del Laboratorio de plantas medicinales, Resguardo de Guambia.....	180
<b>Fotografía 3-7:</b> Imagen tomada del Video Dios incomparable interpretada por el grupo de música cristiana Misak Plenitud en Cristo, es un cover de la canción interpretada por el grupo de música cristiana Generación 12. ....	202
<b>Fotografía 3-8:</b> Iglesia evangélica CACMIGC, zona Pueblito, resguardo de Guambia.....	202
<b>Fotografía 3-9:</b> Iglesia evangélica El Shaddai, CACMIGC, zona Tranal, resguardo de Guambia.....	203
<b>Fotografía 3-10:</b> Iglesia evangélica CACMIGC, zona Cacique, resguardo de Guambia.....	203
<b>Fotografía 3-11:</b> Iglesia evangélica CACMIGC, zona Cacique, resguardo de Guambia.....	204
<b>Fotografía 4-1:</b> Lugar en donde las niñas se mantienen 3 o 4 días antes del ritual del refrescamiento.....	232
<b>Fotografía 4-2:</b> Ejemplo del collar de una mayora de la comunidad <i>misak</i> .....	257
<b>Fotografía 4-3:</b> Ejemplo de la forma en que llevan los hombres casados la bufanda. ....	257
<b>Fotografía 4-4:</b> Atuendo pareja <i>misak</i> .....	258
<b>Fotografía 4-5:</b> Ejemplo de collares que actualmente utilizan las mujeres <i>misak</i> . .....	262
<b>Fotografía 4-6:</b> Almacén en el municipio de Silvia, organizado por mujeres <i>misak</i> . .....	282
<b>Fotografía 4-7:</b> Mujeres <i>misak</i> , en el día de mercado Silvia, Cauca. ....	283
<b>Fotografía 4-8:</b> Mujer artesana. Puesto de venta en la plaza central del municipio de Silvia, Cauca, los días de mercado y fines de semana. ....	283
<b>Fotografía 4-9:</b> Participación en la Universidad del Cauca, evento organizado por ONU Mujeres.....	286



---

<b>Fotografía 5-1:</b> mujeres <i>misak</i> en un estudio bíblico.....	308
<b>Fotografía 5-2:</b> mujeres dirigiendo los coros en una iglesia de la CACMIGC. ..	312
<b>Fotografía 5-3:</b> mujeres <i>misak</i> en la celebración de la Santa Cena, iglesia zona de Tranal, resguardo de Guambia.....	314
<b>Fotografía 5-4:</b> Mujer <i>misak</i> dirigiendo los coros en un servicio fúnebre, iglesia zona de la Campana, resguardo de Guambia.....	315
<b>Fotografía 5-5:</b> mujer <i>misak</i> miembro grupo de alabanza, iglesia zona Tranal, resguardo de Guambia.....	316
<b>Fotografía 5-6:</b> Almuerzo después de la liturgia dominical, iglesia zona Las Tapias, resguardo de Guambia. ....	316
<b>Fotografía 5-7:</b> mujer <i>misak</i> , esposa del pastor, iglesia zona Pueblito, resguardo de Guambia.....	334

## Lista de Tablas

	<b>Pág.</b>
<b>Tabla 1:</b> Distribución historias de vida. ....	39
<b>Tabla 2:</b> Herramientas del trabajo de campo .....	41
<b>Tabla 2-1:</b> Población del Resguardo de Guambia. ....	103
<b>Tabla 2-2:</b> Proyección poblacional resguardo de Guambia (Cauca), 2005 – 2009. .....	105
<b>Tabla 2-3:</b> Distribución poblacional de los Misak por Cabildo.....	108
<b>Tabla 2-4:</b> Información demográfica del Pueblo Misak. ....	111





## Introducción

El interés de este trabajo surge del análisis de las relaciones de poder que enmarcan la participación de la mujer en las comunidades religiosas pentecostales, las cuales cuentan con un amplio número de membresía femenina. Es debido a esto, que llama la atención la dinámica de estos movimientos religiosos y sus instituciones en términos de su significado a la luz de las estrategias que usan para movilizar la población femenina. Una de las formas de expansión viene como resultado de las representaciones que estas instituciones religiosas adquieren como comunidades de apoyo para las mujeres. En especial, para aquellas que sufren de violencia intrafamiliar, o en el caso colombiano, las que han sido víctimas del conflicto armado. En general, las comunidades religiosas brindan consuelo y ayuda a las mujeres maltratadas, asimismo, se constituyen en espacios de sociabilidad y apoyo emocional.

Aunque los estudios sobre y de la mujer en la sociología de la religión no son abundantes, existen investigadores que han establecido un vínculo entre el tipo de rol atribuido a la mujer en la sociedad y las actividades religiosas. En la mayoría de los casos, la función de la mujer en las iglesias cristianas pentecostales es similar al del ejercido en sus familias y la sociedad: su función como cuidadoras. Sin embargo, una de las posibilidades de la participación eclesial de la mujer radica en que la iglesia es un espacio extra doméstico, por lo cual, se constituye en un lugar en donde el esposo dejaría a la mujer asistir sin desconfiar de éste. Eso configura una posibilidad para que la participación religiosa provea un ámbito de reivindicación para las mujeres al encontrar allí un sitio para ejercer liderazgo.

Una estrategia de las organizaciones pentecostales es preocuparse por los problemas de la vida privada de sus fieles. Por ejemplo, las mujeres sienten que sus diálogos con los líderes y en sus actividades litúrgicas encuentran una ayuda terapéutica para exteriorizar lo que acontece en sus vidas.

Sin embargo, aún en las iglesias pentecostales, la distribución de la autoridad es inequitativa y desigual entre hombres y mujeres, lo que implica la existencia de relaciones asimétricas entre los géneros y el predominio de la lógica cultural androcéntrica.

En los últimos años ha emergido una preocupación por el estudio y análisis de género en las religiones, en donde convergen múltiples disciplinas para entender estas temáticas. Para el caso de esta investigación se tomó como referencia el análisis del concepto de mujer planteado a través de la triangulación entre la antropología de género (estereotipos, roles, estratificación y relaciones de género), la historia cultural (prácticas y representaciones sociales, culturales, familiares y religiosas) y la sociología de la religión (instituciones religiosas, relaciones de poder, construcciones discursivas, hibridación).

La historia cultural propone tres categorías analíticas: representaciones, prácticas e imaginarios, para este trabajo se hará uso de dos de ellas. Las representaciones entendidas como una forma de “[...] estudiar la realidad como la expresión de un colectivo determinado social e históricamente. [...] los modos diversos en que el mundo es representado por unos a priori históricos” (Mendiola, 2006, p. 345). En este caso, las formas a partir de las cuales la mujer y sus roles han sido producidos históricamente de diversas maneras por las comunidades religiosas. Por ejemplo, la producción de determinadas prácticas. De Certau quien define las prácticas

como “[...] acciones humanas que configuran escenarios de producción, negociación, transacción y contestación de significados de redes y relaciones de poder mayores” (Hering Torres y Pérez, 2012, p. 27). Estas prácticas pueden ser naturalizadas o alteradas a partir de las apropiaciones que las mujeres hacen de los discursos institucionalizados que intentan definir las y asignarles unos papeles dentro de la comunidad religiosa. Con base en la observación de este tipo de prácticas entre las mujeres *misak*, las que sirven de fundamento para entender cómo su cultura las define, y a la vez para mostrar, la transformación después de la adscripción a una comunidad pentecostal.

Se podría plantear entonces que el lugar de la mujer en la vida social adquiere significado por medio de las interacciones sociales concretas, no solo por su rol, sino por la significación que cada sociedad da a lo que se hace. La subjetividad femenina se constituye a partir de una multiplicidad de posiciones, que son móviles, homogenizantes, atravesadas por líneas de poder, de saber y de deseo. Por lo cual, las mujeres *Misak* pentecostales tienen que ser vistas de manera relacional, ese es el valor de la interseccionalidad, que lleva a un análisis relacional, en donde las mujeres no pueden ser vistas y comprendidas solo en su condición de género, o su condición étnica o su condición religiosa. Ya que una mirada desarticulada no permite comprender las múltiples discriminaciones y subordinación a las que se enfrentan por su condición de mujeres indígenas pentecostales. Desde esta perspectiva no se encuentran argumentos que permitan sostener que la conversión de las mujeres al pentecostalismo diluye su identidad indígena. Por el contrario, una de las primeras constataciones es que para estas mujeres es posible ser pentecostales y preservar su identidad étnica.

En cuanto a los conceptos culturales de género, tienen por objeto responder a las preguntas ¿cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura *Misak*?, a la vez que ¿Cómo las relaciones de género configuran lo cultural y lo social en los *misak*? A partir de la perspectiva de la antropología del género,

comprendida como “el estudio de la identidad de género y su interpretación cultural” (Moore, 1999, en: Martín, 2008).

Para esto se toma como referencia la propuesta de Viveros y Zambrano (2011) en la cual ellas plantean una crítica a la insuficiencia de la antropología feminista al concentrar el interés en la relación cultura-género en aspectos como la economía, la familia y los rituales. Y proponen enfocar la atención en “cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura” (Viveros, M. V. y Zambrano, 2011, p. 145). Con base en esta orientación, para intentar comprender la relación cultura-género en los *Misak* la presente investigación se guía por los siguientes ejes de análisis:

- i. Condiciones de subordinación. Con base en las narraciones orales de las mujeres de sus propias historias, se intentan registrar las expresiones que dan cuenta de situaciones de subordinación en términos de jerarquía de género. En particular, enfocarse en cómo las mujeres perciben “la cultura machista” y la inequitativa distribución de recursos y oportunidades entre mujeres y hombres.
- ii. Relaciones de género. Aquí se quiere establecer los mecanismos de reproducción de las inequidades de género. Especialmente si son las mujeres mismas las que reproducen y naturalizan las condiciones de subordinación hacia los hombres.
- iii. Roles de género. Se intenta observar la división sexual del trabajo, así como la asignación social y cultural de las actividades para hombres y mujeres. Por ejemplo, si las mujeres siguen confinadas a los espacios privados, mientras los hombres copan los espacios públicos.
- iv. Procesos de emancipación, se registran todas aquellas acciones que han realizado las mujeres a fin de lograr romper esa tradición que ha producido desigualdad en las relaciones de género entre hombres y mujeres.
- v. Estereotipos de género, registra los modelos establecidos culturalmente que asignan socialmente un referente a cada sexo. Por ejemplo, si se le asigna a la mujer el rol de cuidadora y al hombre el rol de proveedor.



- vi. Estratificación de género. Se buscan situaciones de inequidad que la cultura *Misak* legitima como válidas en las relaciones entre hombres y mujeres.

Se entiende aquí género como una construcción cultural. Christine Delphy (2001, p. 247), propone que, con el desarrollo del concepto de género, son posible tres cosas: primero, el género hace que se reúna en este concepto la diferencia entre sexos, atribuible a la sociedad y la cultura, es en estos ámbitos que se han creado los indicadores de distinción entre lo que significa ser hombre o mujer, por ejemplo desde los roles y estereotipos de género, debido a que desde estas manifestaciones es posible indagar dicha distinción de los sexos asignada por la cultura *Misak*, a fin de comprender aquellos elementos que son atribuidos diferencialmente a las mujeres. El segundo aspecto es “la posibilidad de visibilizar la existencia de un principio singular de ordenamiento jerárquico de las prácticas sociales” por razones de género. Tercera, “la relación que tiene este principio ordenador con otros sistemas de dominación, jerarquía y desigualdad, como la clase, la etnicidad, la raza y la orientación sexual” (En: Viveros, Mara V. y Zambrano, 2011, p. 147).

La estratificación de género, las condiciones de subordinación y los procesos de emancipación, permitirán comprender las relaciones jerárquicas y las posibilidades que tienen las mujeres *misak* de resistir a las condiciones de subordinación en las que viven, e identificar las situaciones y prácticas a partir de las cuales pueden cambiar dichas condiciones.

## a. Delimitación del problema y objetivos

Se eligió como caso de estudio el pueblo indígena *Misak*, conocido como la etnia Guambiana, para este caso se toma como referencia el concepto planteado por Anthony Giddens en su texto *Sociología* (2009) en el que propone el concepto de etnicidad que

“hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse o adornarse. Las diferencias étnicas son totalmente aprendidas” (p. 666).

La mayoría de los *misak* están asentados en el Resguardo Mayor de Guambia, que hace parte de la zona indígena del municipio de Silvia (Cauca). Este resguardo está distribuido en nueve zonas: Cacique, Campana, Guambia Nueva, Pueblito, Cofre, Michambe, Guambia Nueva, Tranal, Chimán y el Trébol<sup>1</sup>.

La elección de la etnia *Misak* se relaciona con que, en Colombia, ésta es una de las pocas comunidades indígenas que cuenta con su propia institución religiosa pentecostal, la Comunidad Alianza Cristiana Misionera Indígena Guambiana Colombiana (durante el texto se hará referencia a ella como CACMIGC), institución que goza de reconocimiento dentro del Resguardo indígena (Ver: Calambás y otros, 2008, p. 99). Es necesario plantear que, si bien, la CACMIGC tiene su origen en la denominación protestante Iglesia Alianza Cristiana y Misionera que ingresó al resguardo de Guambia a través de misioneros norteamericanos, y que inicialmente

---

<sup>1</sup> Fuente: Plan Principal de Arte y Cultura, 2006.

esta denominación hacía parte del movimiento evangélico fundamentalista; uno de los primeros hallazgos del trabajo de campo se relaciona con que la CACMIGC está teniendo una transición hacia una de las diversas vertientes del movimiento pentecostal, por lo cual será tratada en este trabajo como una de las múltiples manifestaciones de los pentecostalismos latinoamericanos. En el capítulo 3 se aclara de manera detallada la decisión de incluir a la CACMIGC dentro del movimiento pentecostal.

La CACMIGC ha logrado establecer vínculos con el Cabildo indígena -autoridad máxima del resguardo-, al punto de que muchos de los pastores y miembros de la CACMIGC son elegidos para ser parte del resguardo, especialmente por ser consideradas personas honorables dentro de la comunidad.

Como se propone en el inicio de este texto, el aspecto central del problema a analizar es la condición subordinada de las mujeres *misak* quienes afrontan la intersección de tres marcadores sociales: 1) ser mujeres, 2) ser indígenas, y 3) mantener una adscripción religiosa que no corresponde al sistema de creencias hegemónico dentro de su comunidad étnica, es decir, ser pentecostales. Así, se intenta problematizar cómo la adscripción religiosa a la CACMIGC modifica la estructura comportamental y la subjetividad de las mujeres adscritas a este movimiento religioso, e implica un estilo de vida, y unas prácticas que las diferencian de las demás mujeres de la comunidad *Misak*. Como hipótesis de trabajo se considera que la subjetividad femenina de las mujeres *misak* pentecostales no depende exclusivamente de la tradición cultural *Misak* y de los modelos sociales adquiridos o impuestos desde Occidente, sino que es modificada de manera profunda por la adscripción a las comunidades pentecostales. A esto se suma, también como hipótesis de trabajo que, en términos generales, las construcciones simbólicas que las instituciones pentecostales les asignan a las mujeres son heteronormativas, androcéntricas y patriarcales.

En otras palabras, el aspecto a indagar tiene que ver con el significado que tiene para las mujeres *misak* en su identidad y vida personal, familiar y social, la adscripción religiosa a las iglesias de la CACMIGC. Así como, las relaciones de poder mediadas por las condiciones de género que se presentan en estas organizaciones religiosas. Por ejemplo, en aspectos como las posibilidades de las mujeres de participar dentro de la liturgia y la administración de la organización religiosa, en el ejercicio de roles eclesiales por parte de las mujeres, y en las definiciones simbólicas que estas organizaciones les asignan. Asimismo, se intenta determinar cómo la adscripción de las mujeres a la CACMIGC impacta o modifica las relaciones de género presentes en la comunidad *Misak*. Ya que también a lo largo de la historia de esta comunidad *étnica* las mujeres han sido subordinadas, silenciadas e invisibilizadas culturalmente, en un contexto abiertamente machista.

La siguiente pregunta orientó el desarrollo de la investigación: ¿Cómo la presencia de las comunidades pentecostales de la CACMIGC transforma las prácticas y representaciones sociales, culturales, familiares y religiosas que conforman la subjetividad de las mujeres de la etnia *Misak*, en el resguardo de Guambia, Cauca? Los objetivos de la investigación fueron: (1) Comprender a través de las experiencias y los relatos de las mujeres los cambios que la presencia de la CACMIGC ha traído a los *misak* asentados en el Resguardo Mayor de Guambia; (2) Comprender las transformaciones que la comunidad *misak* ha tenido a partir de la presencia de la CACMIGC, a fin de conocer si la presencia de esta organización religiosa ha contribuido a modificar las condiciones de las mujeres; (3) Identificar las diferentes valoraciones sociales que le son otorgadas a hombres y mujeres en la relación comunidad *étnica* – CACMIGC; (4) Comprender las transformaciones históricas de las relaciones de poder que se producen entre hombres y mujeres en los ámbitos familiares, sociales y eclesiales a partir de los relatos de las mujeres *misak* que pertenecen a la CACMIGC; (5) Comparar las construcciones subjetivas

de las mujeres *misak* que hacen parte de la CACMICG a partir de los roles que desempeñan en los ámbitos familiares, sociales y eclesiales.

## **b. Aspectos metodológicos**

La investigación es de carácter cualitativo y hace uso de herramientas propias de la etnografía, entendida ésta como una “[...] concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001, p. 12 - 13). Estas herramientas se utilizan como medio para entender la diversidad cultural, social y religiosa que influyen en las conformaciones subjetivas de las mujeres de la etnia *Misak*.

El trabajo de campo se desarrolló durante los años 2014 y 2015 en los cuales se realizaron cerca de 12 visitas al Resguardo de Guambia. Cada visita tuvo una duración promedio de 15 días. A través de la aplicación de diferentes herramientas cualitativas se propició el diálogo con las mujeres y se construyeron las categorías de análisis en un proceso dialógico, usando como criterio principal la perspectiva de ellas. Las tres principales categorías de análisis que se definieron fueron: prácticas discursivas (narraciones, historias de vida, memoria), prácticas sociales (actividades derivadas de los usos y costumbres de los *Misak*), prácticas religiosas (participación y rol en el desarrollo de las actividades eclesiales).

La investigación también fue enriquecida con el análisis de documentos. Se revisaron cerca de 50 escritos producidos por los *misak* que recogen su tradición cultural y cosmovisión ancestral. Asimismo, se revisaron documentos inéditos del Cabildo y la CACMICG, y se consultaron investigaciones y artículos sobre la relación género, etnia y religión en América Latina.

Otra herramienta de investigación fueron las historias de vida<sup>2</sup>. Estas se usaron para identificar sistemas de representación del sistema social de la comunidad *Misak*, y las concepciones de lo que significa ser mujer incorporadas a la identidad cultural y a la adscripción a la CACMIGC. Además, las historias de vida permiten mirar al pasado, una mirada que les devuelve el protagonismo a los actores de la historia y contribuye en la reconstrucción de dicho pasado a partir de las formas narrativas particulares, en este caso desde la subjetividad de las mujeres. Esta recuperación de la historia no es solo la memoria de la persona que narra, sino que se recuperan a la vez, las historias de otros, por ejemplo, de otras mujeres como sus madres o abuelas.

Según Santamarina y Marinas (1999, p. 258) las historias de vida “están formadas por relatos que se producen con una intención: elaborar y transmitir una memoria, personal o colectiva, que hace referencia a las formas de vida de una comunidad en un período histórico concreto”. De esta manera, quien cuenta su historia de vida, lo hace desde su experiencia, lo que hace que sea narrada de una manera particular que solo quien ha sido su protagonista puede hacerlo, como “experiencia de enunciación” (Santamarina y Marinas 1999, p. 258).

Las historias de vida de las mujeres participantes en esta investigación son leídas desde la propuesta de Pilar Calveiro (2005), quien plantea que “es necesario analizar la memoria, la resistencia y la sumisión” (en: Gargallo, 2007, p. 21), a fin de entender que pese a las violencias que las mujeres enfrenten, siempre a la vez, se puede constatar su resistencia.

---

<sup>2</sup> Ejemplo de una historia de vida realizada en el trabajo de campo, [ver anexo No. 1](#).

A partir de lo que piensan, hablan, actúan las mujeres del pueblo *misak* adscritas a las iglesias de la CACMIGC y de las manifestaciones de sus sentimientos, se buscó indagar acerca de las formas en que constituyen su subjetividad como mujeres indígenas y mujeres indígenas pentecostales. Esto con el fin de conocer la incidencia que la adscripción a la CACMIGC ha tenido en la construcción subjetiva de las mujeres *misak* que se inscriben en esta organización pentecostal. Se optó también por incluir en el estudio a algunas mujeres no pentecostales, con el fin de identificar rasgos distintivos de la conformación de esas subjetividades.

**Tabla 1.1:** Distribución historias de vida.

Rango de edad	Característica	Pentecostales	No pentecostales
25 – 40	Situación personal o familiar – Relación de pareja	1 historia	2 historias
35 – 50	Liderazgo de la mujer	4 historias	1 historia
40 – 50	Conocimiento externo – Mujer profesional	1 historia	1 historia
50 - 60	Historia de vida	1 historia	2 historias

Fuente: elaboración propia.

También se realizaron entrevistas a hombres de la comunidad para conocer su posición frente a las mujeres en la comunidad *Misak* desde la perspectiva ancestral y religiosa. Se consultó a miembros del Cabildo, pastores de la CACMIGC y estudiantes de la *Misak* Universidad. Asimismo, se realizaron entrevistas a otros actores relevantes para la comunidad y que por sus trayectorias conocen a profundidad la historia, cultura y problemáticas que enfrenta esta comunidad étnica, entre ellos: a una hermana de la Comunidad Religiosa Hermanas Lauritas, al párroco de la iglesia de Nuestra Señora de Chiquinquirá del municipio de Silvia y a Mama Barbara Muelas, lingüista e historiadora de la comunidad *Misak*.

Dado que se enfrentaron dificultades para conocer la opinión de las adolescentes, se realizó un taller ([ver anexo 2](#)) con las estudiantes de grado décimo del Colegio Agropecuario de Guambia (fotografía 1-1), y un taller ([ver anexo 3](#)) con niñas entre los 11 y los 14 años, que hacían parte del grupo de gestores de paz de la organización Visión Mundial, Colombia (fotografía 1-2).

**Fotografía 1-1:** Grupo de discusión adolescentes, Colegio Agropecuario Guambiano, Resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.



**Fotografía 1-2:** Taller adolescentes gestores de paz, Visión Mundial. Resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

A continuación, se presenta una tabla que permite comprender las herramientas aplicadas en el trabajo de campo:

**Tabla 2:** Herramientas del trabajo de campo

Herramienta	No. de actividades	Descripción
Observaciones	25	Se realizaron observaciones a 7 iglesias de la CACMIGC de las 14 que en el momento del trabajo de campo se encontraban activas en el Resguardo. Las iglesias están ubicadas en las zonas del Resguardo: Tranal, Las Tapias, Bujíos, Puente Real, Campana, Cacique y Pueblito.
Historias de vida	13	Se realizaron 7 historias de vida a mujeres pentecostales y 6 a mujeres no pentecostales.
Entrevistas a profundidad	12	Se realizaron 10 entrevistas a hombres, entre ellos al alcalde del municipio de Silvia, a pastores de las diferentes iglesias de la CACMIGC, al presidente de la CACMIGC, a un médico ancestral convertido al pentecostalismo, a historiadores, al párroco de la iglesia católica del municipio de Silvia, Cauca. Además, se

		entrevistó a la lingüista mama Barbara Muelas.
Talleres	4	Estos se desarrollaron entre mujeres adolescentes con edades entre los 11 y 17 años, estudiantes del colegio Agropecuario. y entre Gestores de Paz de la organización no gubernamental Visión Mundial.

Fuente: elaboración propia.

En cuanto a las consideraciones éticas, se pidió autorización al Gobernador del Cabildo Mayor de Guambia, quien es la autoridad máxima de la comunidad, para la realización del trabajo de campo. Asimismo, se obtuvo autorización del presidente de la CACMIGC para las visitas a cada una de las iglesias y se realizó el consentimiento informado con cada persona participante en el proceso de investigación.

Para el procesamiento de la información se usó el análisis de contenidos clásico, en el cual se agrupó la información descriptiva en códigos o unidades de significación, luego se integró la información a través de categorías, posterior a esto se relacionaron dichas categorías para elaborar la interpretación, el material se analizó y comparó en cada categoría por separado, así como luego se interrelacionó entre categorías. Como herramienta de procesamiento de la información se utilizó el software Atlas Ti v. 8. Se crearon 19 códigos (Condiciones de subordinación, conformación de la familia, estereotipos de género, estratificación de género, experiencias subjetivas de las mujeres en la comunidad, experiencias subjetivas de las mujeres en la iglesia, intervención de instituciones externas, intervención del Cabildo, pensamiento ancestral sobre la mujer, procesos de emancipación, relaciones de género, relaciones de pareja, rituales de paso, rol de la mujer en la comunidad, roles de género, roles de la mujer en la iglesia,

significado de la mujer en las iglesias, significado que la religión adquiere para la mujer, valores que rigen la comunidad)<sup>3</sup>. Dichos códigos se organizaron en cuatro categorías de análisis: (1) conceptos culturales de género, (2) mujer en la cultura *Misak*, (3) mujer *misak* en la CACMIGC y (4) agentes de intervención<sup>4</sup>.

Por medio del análisis de esta información se intenta hacer un aporte a la comprensión del papel que las instituciones religiosas pentecostales tienen en la transformación de las mujeres *misak*, no solo en el ámbito eclesial, sino también en el social y familiar.

Esta investigación se comprometió con las mujeres *misak* y, en general, con la comunidad, en que su elaboración partiría de la participación y consulta continua con ellas. De manera que el material multimedia *Mujer Misak*<sup>5</sup>, *historia de una cultura*, que hace parte de los resultados de este trabajo, fue elaborado en conjunto con ellas, quienes eligieron las fotografías, el orden en el que debía organizarse el texto, la música, y en un ejercicio conjunto, realizaron la traducción del título al *natri*.

### c. Estructura de la obra

En el primer capítulo se consigna el estado del arte de las investigaciones que se han realizado en América Latina acerca de la relación entre adscripción religiosa pentecostal, comunidades étnicas e identidad femenina. Este capítulo tiene como objetivo reconocer aspectos teóricos y metodológicos que orientaron estos

---

<sup>3</sup> Para ver los códigos y su procesamiento en el software AtlasTi, [ver anexo 4](#).

<sup>4</sup> Para ver la jerarquía de códigos, [ver anexo 5](#).

<sup>5</sup> Material multimedia. Mujer *misak*, historia de una cultura, [ver anexo 6](#) (abrir el archivo .swf).

estudios. Así como, los problemas, preguntas y principales hallazgos de estas investigaciones.

El segundo capítulo, se propone contextualizar al lector en aspectos fundamentales del pueblo *Misak*. Como su ubicación geográfica, su historia, cosmovisión ancestral y organización sociopolítica. Se intenta incluir a las mujeres como actor histórico, y su papel en la vida pública y política en la comunidad.

En el tercer capítulo se propone una descripción de la relación entre la iglesia pentecostal (CACMIGC) y la identidad cultural *Misak*. En este capítulo no solo se presenta el ingreso de las misiones pentecostales al resguardo de Guambia, sino el análisis de las relaciones de proximidad que estos sistemas de creencias tienen, lo que ha provocado una adscripción religiosa menos traumática para los indígenas de esta comunidad, en especial para las mujeres.

En el cuarto capítulo se describe a la mujer *misak*, a partir de sus narraciones y diálogos con ellas. Se incluyen aspectos como el pensamiento ancestral sobre las mujeres, los rituales de paso de niña a mujer, las conformaciones de familia *misak*, las relaciones de pareja, los roles y estereotipos de género, entre otros.

En el quinto capítulo se describe la relación que establecen las mujeres *misak* con su sistema de creencias pentecostal y cómo esta adscripción ha transformado sus vidas y su identidad como mujeres y como mujeres indígenas.

Finalmente, a manera de conclusión, el sexto capítulo realiza una reflexión que permite analizar las condiciones que la adscripción religiosa pentecostal trae a las mujeres *misak*, en la configuración de su identidad de género, cultural y religiosa.

## Capítulo 1: Estado del arte: La investigación en perspectiva de la religión, el género y la etnia.

El estado del arte en palabras de Londoño, Maldonado y Calderón (2014, p. 6) es “una modalidad de la investigación documental que permite el estudio del conocimiento acumulado escrito dentro de un área específica”. En el caso de la presente investigación, esta indagación se realizó por medio de la consulta a las bases de datos y repositorios de las bibliotecas de las universidades Nacional de Colombia y Alicante, España. Asimismo, se realizó la consulta en la Biblioteca Luis Ángel Arango, las bases de datos Scielo y Redalyc, entre otras fuentes secundarias. La consulta se realizó tomando como referente las palabras clave: religión, etnia, género, mujer/mujeres, protestantismo, pentecostalismo, evangelicalismo, *Misak*, Guambianos.

Inicialmente, no se encontró ninguna investigación que tuviera una relación directa con el tema propuesto en esta investigación, esto es: la mujer *Misak* adscrita a iglesias pentecostales en el resguardo de Guambia<sup>6</sup>, Cauca. Sin embargo, se

---

<sup>6</sup> Guambia es el nombre del Resguardo en donde se encuentran ubicado el pueblo indígena Misak, es por esto que, esta comunidad en muchos sectores es reconocida como ‘los guambianos’, debido al gentilicio de la zona en donde se encuentran ubicados. Sin embargo, la forma correcta de nombrarlos es como Misak, debido a que ese es el nombre originario de este pueblo ancestral.

encontraron cuatro trabajos sobre la mujer *Misak*, acerca de sus construcciones identitarias, su participación en los diferentes espacios de su comunidad y desde la perspectiva de su sexualidad y la familia, aunque sin incluir la dimensión religiosa.

También se encontraron investigaciones que se ocupan de la presencia de las iglesias y misiones evangélicas en el Resguardo de Guambia, Cauca. Éstas también se incluyeron, por considerar que permiten tener una comprensión de las dimensiones analizadas en estas investigaciones y corroborar que, en efecto, en estos estudios las mujeres no fueron tenidas en cuenta como sujetos sociales. Solo en algunas ocasiones, se les menciona como aquellas que fueron más receptivas al mensaje de las y los misioneros extranjeros.

Debido a la no identificación de trabajos sobre la mujer pentecostal en el Resguardo de Guambia, se decidió ampliar el criterio de búsqueda a Colombia, sin encontrar casos de estudio que permitieran una comprensión de la forma como se han elaborado trabajos que analicen el cruce religión, género y etnia. Lo que hace pensar que el abordaje de estudio sobre las mujeres indígenas evangélicas en Colombia es incipiente.

Sin embargo, en este proceso de consulta se identificó un tercer grupo de documentos, investigaciones realizadas en Colombia que se ocuparon del análisis de la incidencia y participación de las mujeres en los movimientos o congregaciones protestantes, pentecostales y evangélicas, los cuales también se incluyeron en el análisis.

Finalmente, se eligieron monografías, tesis de maestría y doctorado, capítulos de libros y libros, artículos publicados en revistas académicas, que recogieran las reflexiones y experiencias sobre la relación: género, religión y etnia en contextos internacionales. Se registraron experiencias de países como: Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala, México y España. En estos países, los estudios sobre los movimientos protestantes, pentecostales y evangélicos y su incidencia o no en las relaciones de género han logrado mayor profundidad. Estas investigaciones se ocupan de la presencia pentecostal en diferentes poblaciones campesinas, indígenas, gitanas, mestizas, blancas, afroamericanas, amerindias, mulatas, en una gran diversidad de contextos sociales. Se destacan estos países particularmente los latinoamericanos, por la presencia de un mayor número de comunidades étnicas y el papel de las misiones evangelizadoras que trajeron consigo la instauración de sistemas de creencias no católicos en la región. La revisión documental se limitó a esta región dadas las características de una fuerte presencia de población indígena, que es particularmente la de interés para esta investigación, solo se incluyen dos estudios españoles, dadas las características cercanas con los trabajos latinoamericanos.

Al preguntar por la mujer pentecostal *Misak* en este trabajo, se parte de cuestionamientos similares a los planteadas por Calderón (2015) y Tarducci (2001) en sus trabajos con diferentes poblaciones. En el caso de Calderón, interroga por la conversión y su efecto en la vida cotidiana de las mujeres, “¿Cuáles son los diferentes procesos que llevan a las mujeres a convertirse al pentecostalismo? y ¿Cuáles son los cambios que acarrea dicha acción en la vida cotidiana de las mujeres?” (Calderón, G., 2015). Mientras que a Tarducci le inquietan los roles y estatus de las mujeres en las instituciones religiosas, la representación simbólica de las mujeres y su impacto en la vida cotidiana, finalmente, busca la comprensión de las experiencias religiosas de las mujeres a partir de las preguntas: “¿Cuáles son los roles y el estatus de las mujeres en las tradiciones e instituciones

religiosas?; ¿cómo son las representaciones de las mujeres en el lenguaje y el pensamiento religioso?; ¿qué relación existe entre la representación simbólica de las mujeres y su impacto sobre la vida cotidiana?; ¿cómo podemos describir e interpretar la experiencia religiosa de las mujeres?” (Tarducci, 2001, pp. 100 - 101).



La finalidad de esta consulta fue tener una recopilación y análisis crítico de las investigaciones realizadas sobre la temática planteada, con el objetivo de conocer los problemas, temas, contextos, perspectivas teóricas y metodologías aplicadas. De igual manera, identificar aquellos vacíos conceptuales y de análisis que no han sido tenidos en cuenta en el estudio de esta temática, con el fin de determinar los aportes que producirá la presente investigación.

A continuación, se presentan los hallazgos más importantes, en cada uno de los segmentos identificados, haciendo particular énfasis en los temas relacionados con: (1) las estructuras y dinámicas de las instituciones religiosas; (2) las posiciones y perspectivas en relación con el rol de la mujer en las congregaciones; (3) las transformaciones o aportes socioculturales que han producido en las comunidades y en las mujeres; (4) la adscripción a estos movimientos religiosos; (5) las perspectivas teóricas que algunos autores proponen. Finalmente, se realiza una reflexión general sobre los aspectos a destacar como aportes para el desarrollo de este objeto de estudio.

## **1.1 Identidad femenina, sexualidad, matrimonio y familia de la mujer Misak**

Como se mencionó anteriormente, al no ubicar trabajos sobre la mujer *misak* pentecostal, se hará referencia a los trabajos que se han realizado sobre la mujer *misak*, pero que no han tenido en cuenta la dimensión religiosa. A partir de estos estudios, se pueden evidenciar algunas características iniciales de los sentidos de ser mujer en el pueblo *Misak*, a partir de la comprensión de sus tradiciones y prácticas culturales.

Inicialmente, se puede decir que la identidad que define el ser mujer *misak*, según Velasco<sup>7</sup> (2010), consiste actualmente en ser heredera de una resistencia iniciada por las abuelas y mamás<sup>8</sup> de la comunidad. Quienes lucharon frente a la dominación masculina aprehendida de la colonia española, dominación que se incorporó a los usos y costumbres *misak*.

Esta dominación va en contravía de los principios ancestrales, en tanto que, la mujer para el pueblo *misak*, históricamente fue valorada como eje principal de la cultura, y como principio *misak* se encuentra la dualidad interpretada como “la idea de que la mujer es, junto con el hombre, la otra mitad de la vida humana” (Bolaños G.; Bonilla, V.; Caballero, J.; Espinoza M.; García, V.; Hernández, J. Peñaranda, D.; Tattay, P. y Tattay, 2012, p. 209). Por lo cual, no es comprensible, la forma en que la mujer *misak* fue invisibilizada por una cultura patriarcal instaurada de manera hegemónica por los “invasores”<sup>9</sup> españoles.

Velasco (2010) plantea que las mujeres del pueblo *misak* participan de manera activa en la re-existencia histórica de su comunidad. Este concepto de re-existencia es acuñado por el pueblo *misak*, y se aplica a diferencia del concepto resistir, ya que éste sugiere un enfrentamiento hacia el otro. Entre tanto la re-existencia, se presenta porque hay una existencia previa y la lucha es por seguir existiendo. De esta manera, la situación ancestral, de la mujer *misak* es reconocida como

---

<sup>7</sup> Quien, en su tesis de maestría en Historia, abordó el tema de la identidad de la mujer *misak*, realizó seis entrevistas biográficas a profundidad a mujeres *misak* y un hombre. Este trabajo se desarrolló en el marco de la investigación “*Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres blanco-mestizas, negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico – racial*”. Esta información se encuentra en el artículo titulado: “*La construcción de las identidades femeninas Misak*”.

<sup>8</sup> Mama, concepto que se le adjudica a las mayores en cosmovisión, pensamiento y sabiduría dentro de la comunidad *Misak* (Velasco, 2010).

<sup>9</sup> Este término será utilizado siguiendo la concepción que los *Misak* tienen de la conquista y la colonia española.

elemento central de la configuración de la identidad cultural. Aun así, no es ajena a la violencia de género, “a pesar de poseer estas virtudes ha sido maltratada física y psicológicamente por parte del hombre, tal vez, este comportamiento haya sido heredado del invasor español” (Memorias encuentros de mujeres *misak* 2005, en: Velasco, 2010). De acuerdo con las observaciones y diálogos sostenidos en la presente investigación, en la mayoría de los casos, esta violencia se presenta en hogares en donde el hombre tiene problemas con el consumo del alcohol.

Según Velasco (2010), la mujer *misak* de hoy recibe muchas críticas por parte de los mayores, quienes manifiestan que ellas han perdido los valores ancestrales, debido a que la educación propia ya no se imparte “desde el *nak chak*<sup>10</sup>” y que esta educación es una responsabilidad que recae sobre la mujer. En los fogones *misak* es en donde se dan los consejos de los mayores (Guambia, 2013, p. 42), allí las familias *misak* se reúnen para compartir los alimentos, pero también para hablar de su historia y transmitirla a las generaciones más jóvenes, de este modo se les enseña la cultura *misak*. En muchas ocasiones, la crítica hacia la mujer se produce porque ellas deben salir a trabajar, por lo cual, ya no se dan esos tiempos para compartir en familia, aunque no es una situación generalizada en los *misak*, si se presenta cada vez con mayor frecuencia en los hogares. También, se hace una crítica respecto a que las mujeres han perdido saberes propios como el hilado. Y que esta situación se debe al establecimiento de parejas muy jóvenes, en donde las mujeres no tienen los suficientes conocimientos de los usos y costumbres del pueblo *misak*.

---

<sup>10</sup> Fogón en *Namtrik*. El fogón *misak*, es en donde los mayores enseñan los principios de su comunidad a los más jóvenes, en la mayoría de los casos está en la cocina, aunque, por ejemplo, en la *Misak* Universidad, había un fogón en el centro del salón principal, debido a que al ser allí en donde se enseña, era necesario incluir este elemento esencial como símbolo de la transmisión de la enseñanza ancestral y tradicional.

Motta<sup>11</sup> (2011), afirma que el niño aprende con el padre el mundo de lo masculino, el cual está definido por las prácticas paradigmáticas del ser varón: el conocimiento de arar la tierra, los ciclos agrícolas, las plantas medicinales y el saber pensar para dirigir el Cabildo. Mientras que la niña es orientada al mundo doméstico. La mujer *misak*<sup>12</sup> se caracteriza por ser trabajadora, responsable en la educación de los hijos. Según la cosmovisión *misak*, las actividades de niños y niñas no son excluyentes sino complementarias. Esto hace parte del principio de dualidad que es fundamental en la cosmovisión del pueblo *misak* para definir las relaciones de género.

La relación madre – hija/hijo se establece de manera real y física, cuando ellas los llevan a sus espaldas hasta los catorce meses, los cargan independiente de la labor que estén realizando. Motta (2011) afirma que la construcción de la feminidad *misak*, la constituye “el reino del tejido, el saber hilar es la actividad exclusiva de la mujer. La importancia del tejido en las mujeres es que ellas’ van tejiendo la vida de la sociedad guambiana y acompañando su reproducción” (Dagua, Aranda, Vasco, 1998, en: Motta, 2011, p. 6).

---

<sup>11</sup> Artículo resultado de una investigación, titulado: *Etnohistoria de la sexualidad Misak: continuidades en los cambios y transformaciones*, se realizó en el marco de la investigación “*Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres blanco-mestizas, negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico – racial*”. Propone su análisis a partir de dos direcciones, en primer lugar, los procesos de subjetivación femenina en relación con la experiencia vivida en el pasado y en el presente de la sexualidad de las mujeres, y, en segundo lugar, los cambios que ya se observan a través de los indicadores sociodemográficos entre la población. La metodología utilizada, se basó en 14 entrevistas a profundidad realizadas a doce mujeres y dos hombres, trabajo de campo en el Resguardo de Guambia y procesamiento especializado de los datos del censo de 2005. Proyecto de investigación Colciencias-Cidse/Región-Universidad del Valle.

<sup>12</sup> *Ishuk Misak*, mujer en *Namtrik*.

Respecto a la organización familiar, Villa<sup>13</sup> (1985) plantea que la familia *misak* es de tipo nuclear (padre, madre e hijos) y está acompañada por integrantes de la familia extensa como abuelos, tíos u otros parientes. También, destaca que en este tipo de sociedades no existe abandono de los niños, porque siempre se encontrará un miembro de la familia que se haga cargo de ellos, independiente de los lazos de parentesco.

Villa propone que los indígenas del pueblo *misak* siguen los patrones culturales establecidos para la división del trabajo por edad y sexo. Según esta autora, los hombres son los encargados de la preparación de la tierra para la siembra, pero que la siembra y la cosecha son actividades compartidas entre hombres y mujeres. También, afirma que la responsabilidad de la construcción y reparación de la vivienda es de los hombres, y las mujeres están a cargo del cuidado de los niños, la preparación de los alimentos, y el tejido del vestido: “la ruana del hombre, el ‘anaco” o falda femenina y los chumbes<sup>14</sup>” (Villa, 1985). Sin embargo, aclara que la división del trabajo en el pueblo *misak* no es estricta y que existen algunos casos en donde los hombres participan en el cuidado de los niños. Respecto a la participación en las labores por edad, Villa (1985) afirma que “todos los miembros

---

<sup>13</sup> Aspectos y características de la familia en el caso del indígena Guambiano del departamento del Cauca.

<sup>14</sup> “El chumbe es una faja que puede medir de cinco a diez centímetros de ancho, por cuatro o cinco metros de largo. Lo usan las mujeres guambianas y paeces del Cauca y las ingas del Valle del Sibundoy para sostener el anácus o falda tradicional. Los chumbes son tejidos por las mujeres con hilos de lana de varios colores, con los cuales, mediante rombos, forman las figuras del arte originario. Estas fajas son más que prendas de vestir: expresan historia y pensamiento. Por medio de sus diseños representan una serie de formas relacionadas con la historia y las vivencias. El chumbe especial se teje exclusivamente para cargar y proteger los niños, para “chumbarlos”. Se utiliza como prenda para enrollar el cuerpo del pequeño, cruzándolo por la espalda y el tórax de la madre; así se crea con él un lazo maternal, mediado por el uso del chumbe como elemento unificador y de identidad de la relación familiar. En: El Chumbe, los hilos del arco iris, Colección etnográfica, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Grupo de Patrimonio Arqueológico y Antropológico. <https://coleccionetnograficaicanh.wordpress.com/el-chumbe/>, consultado: octubre 28 de 2015.

de la unidad doméstica colaboran en todas las actividades” (p.25), tanto en el campo como en la vivienda, esto incluye a los niños y los mayores. Pero las actividades que los más pequeños realizan están definidas de acuerdo con sus condiciones y capacidades, lo que implica que no exista maltrato ni trabajo infantil.

Aunque se han realizado estudios que han hecho evidente esas comprensiones históricas de la conformación y reconfiguración de la comunidad indígena *misak*, no se ha realizado un análisis de las formas a partir de las cuales estos procesos han provisto a las mujeres de una serie de elementos que les permiten realizar unas construcciones de los sentidos de ser mujer, mediados por la cultura ancestral, las incorporaciones y transformaciones de determinadas prácticas en las relaciones entre hombres y mujeres aprehendidas por las enseñanzas de los grupos religiosos exógenos. Tampoco se ha analizado en profundidad las apropiaciones y adaptaciones que esta comunidad ha hecho de dichas enseñanzas en relación con sus prácticas ancestrales, ni acerca del papel de las iglesias cristianas en la transformación de estos referentes culturales.

En un sentido amplio este ejercicio implica entender los procesos mediante los cuales las mujeres indígenas manifiestan sus intereses y aumentan o no su presencia pública. Por ejemplo, sobre las mujeres Nasa, Rappaport (2005, pp. 55-56) señala el papel de las mujeres como activistas culturales activas en la construcción identitaria de su comunidad. En el caso de las mujeres *misak*, se les define más por su carácter reproductor de la cultura, que por un activismo comunitario que las caracterice.

Se destaca la reciente presencia de la mujer *misak* en la esfera pública, como participe de los organismos de gobierno de su comunidad. Melo<sup>15</sup> (2014, p. 4) aborda este problema desde las narrativas propias de las mujeres *misak* y a partir de la propuesta de Gayatri Spivak (2003), observa cómo esta participación implica una ruptura con la concepción histórica del sentido de ser mujer.

Melo (2014) describe también a la mujer *misak*, como un sujeto subalterno, lo que implica una doble complejidad en el análisis. En tanto que, la subordinación pasa por el hecho de ser una mujer indígena del tercer mundo, lo que hace que se presenten las condiciones de género y raza. Melo lo explica a través del planteamiento de Espinosa (2009) “lo subalterno define el carácter del modo político de lo indígena” (en: Melo, 2014, p.5). La misma autora afirma que esta situación se convierte en un espacio de disputa de los símbolos dominantes del poder, en los cuales se reconfiguran y resignifican acciones que hacen permanente la dinámica de la relación hegemonía – subordinación, lo que logra un tránsito continuo entre “la coerción y el consentimiento y entre la resistencia y la integración” (Melo, 2014, p. 5). Todo esto permite ver la complejidad de la participación política de las mujeres *misak*, y de los diversos aspectos relacionados con su empoderamiento y sus rutas de agenciamiento.

---

<sup>15</sup> Trabajo de grado para optar al título de antropóloga, Juanita Melo Guzmán (2014) realizó la investigación titulada “El fogón no se ha apagado”: La participación política de las mujeres *Misak* en el resguardo indígena de Guambía, Cauca. Una aproximación desde los relatos de vida de algunas líderes *Misak*. Como lo indica el título del trabajo, la autora se basa en las historias de vida de varias mujeres consideradas líderes del pueblo *Misak*, por su experiencia, trabajo y participación en acciones que reivindican el papel de la mujer *Misak*, como parte fundamental de la cultura de esta etnia. De igual manera, Melo, realiza varios ejercicios de observación y entrevistas a profundidad con otras fuentes primarias, que le permiten comprender la cultura guambiana y el fenómeno histórico del papel de la mujer en la comunidad.

Un aspecto de este contexto, es el que Melo (2014) define como la consolidación del patriarcado. Según sus fuentes bibliográficas, Melo plantea que la participación política de las mujeres *misak* se puede trasladar al período histórico antes de la conquista española, debido a que las cacicas participaban activamente en el ejercicio de la autoridad y el poder en la Confederación Pubenense<sup>16</sup>. Asimismo, la autora afirma que, aunque no hay muchas referencias documentales, desde la oralidad se cuenta que estas cacicas participaron junto con los hombres en las guerras contra Sebastián de Belalcázar, en el intento de resistencia que sostuvieron las diferentes comunidades indígenas en todo el territorio nacional, en la época de la invasión española.

Melo (2014) encuentra que el inicio de la “sumisión” de las mujeres *misak* se presenta con la caída de la Confederación Pubenense, y el poder tomado por el clan Belalcázar, quienes van a dominar estas tierras durante casi trescientos años, según el Taita Felipe Muelas.

Humillar a la mujer indígena se volvió algo normal y el hombre se volvió machista porque comenzó a copiar de la cultura occidental. Es que al hombre guambiano le dieron muy duro durante la Conquista y la Colonia, porque lo utilizaban como un caballo para los trabajos

---

<sup>16</sup> “Siguiendo a Pachón (1996), los estudios documentales al respecto sugieren “la existencia en la época de la conquista, de una gran etnia o sociedad, los “pubenses” o “pubenenses”, compuesta por el conjunto de grupos indígenas que habitaban en los territorios aledaños al actual valle de Popayán y de quienes descenderían los actuales Guambianos. El nombre Pubén sería equivalente a Payán, siendo el segundo una modificación del primero, no sólo por parte de los españoles sino otros pueblos que hablaban diferentes idiomas. Así, de Pubén se pasaría a Pupinyán, y en última instancia, a Popayán (Arroyo, 1907). Con base en documentos de Pedro Cieza de León, del Archivo Central del Cauca en Popayán y del Archivo General de Indias en Sevilla, España, ha sido posible identificar los pueblos sujetos al cacique Popayán, llamados pubenenses. Estos son: Guambia, Ambaló, Jambaló, Usensa, Coconuco, Zotara, Guamza, Malvasá, Palace, Timbio, Colaza, Puracé, Totoró, Tunia, Cajibío, Cerrillos, Piendamó, Novirao, Guanaca, Paniquita, Yambitaro y Chisquío (Llanos, 1981)” En Melo: 2014, p. 14, nota al pie número 9.



forzados y desde ahí fue que se le dañó la mentalidad, porque comenzó a desquitarse con la mujer (Conversación con Felipe Muelas, en: Melo, 2014, p. 15).

Luego, Melo se ocupa de los cambios sufridos en el s. XX: la Constitución de 1991, y la escolarización por parte de la comunidad indígena. Estos dos acontecimientos se registran como claves para la participación de las mujeres *misak* en los asuntos de la comunidad y el ejercicio del poder local a nivel del Resguardo. Aunque se debe aclarar, que dicha participación se ha extendido hasta los cargos de elección popular de los espacios municipales, por ejemplo, el concejo municipal.

Otro aspecto que destaca Melo (2014) es el carácter dual, de la cosmovisión *misak*, que define las relaciones entre opuestos-complementarios, pero que no significa igualdad. Esto quiere decir que, respecto a las relaciones de género, en la cosmovisión del pueblo *misak*, hombres y mujeres comparten un carácter dual que los hace complementarios. Así, aunque ancestralmente no existiera una jerarquía de género, esta se instauró con la invasión española. En palabras de Vasco (1997:2), “par no son dos, o si son dos, pero no dos iguales sino distintos” (Melo, 2014, p. 20).

Melo registra la historia de vida de varias mujeres reconocidas como líderes en la comunidad *misak*. En particular la de Ascensión Velasco, como primera mujer gobernadora del Cabildo. Destaca las dificultades y críticas que ella recibió por parte de un sector de la comunidad debido esencialmente a su condición de mujer. Aunque se debe destacar que, para 2017, otra a mujer fue elegida como gobernadora del Cabildo de Guambia, mama Liliana Pechené.

Respecto a la presencia de movimientos religiosos y su incidencia en la construcción de la identidad de las mujeres guambianas, Melo presenta la posición del taita Felipe Muelas y de dos mujeres líderes *misak*, quienes afirman que

[...] es por la influencia de las distintas religiones que se ha ido perdiendo el valor natural y cultural de la mujer. Para él, esta influencia ha creado una gran dependencia que, a su vez, ha generado las divisiones en la comunidad. Sin embargo, según mama Agustina y mama Ascensión, las religiones han hecho tomar conciencia a las mujeres del papel que pueden llegar a desempeñar en la comunidad y han potenciado su empoderamiento (Melo, 2014, p. 107).

Más adelante estas mismas mujeres mencionan proyectos llevados a cabo por iglesias y organizaciones sociales de carácter confesional que han contribuido con proyectos sociales y procesos de capacitación dirigidos a las mujeres. Esto ha posibilitado espacios de acción y discusión para ellas. Otras organizaciones que ellas destacan en su labor son Comunitar y la Ruta Pacífica, las cuales manejan un discurso feminista. En estas organizaciones participan mujeres *misak*, pero ellas afirman que no han adoptado el discurso feminista, aunque éste ha contribuido en su empoderamiento.

Vemos cómo de manera reiterada existe una posición diferenciada entre unos y otros actores respecto a la presencia de los movimientos religiosos en las comunidades indígenas, en este caso, particularmente, cómo esta presencia transforma la vida de las mujeres. Se destaca que son las mismas mujeres quienes reconocen en estos grupos un aspecto positivo para ellas, al motivarlas a participar no solo en el ámbito religioso sino en otras esferas de la comunidad *Misak*. Este aspecto problemático será el que se analice en el siguiente apartado.

## **1.2 Religión, género y etnia, una mirada a los contextos nacionales e internacionales**

Como se explicó al inicio de este capítulo, al no encontrar investigaciones que tuvieran las tres dimensiones de análisis, esto es: religión, género y etnia en el contexto del pueblo *misak*, se consideró oportuno elaborar una revisión de las investigaciones realizadas en otros contextos socioculturales, con el objetivo de identificar problemáticas, conceptos teóricos, metodologías y resultados obtenidos en éstas, a fin de describir los aspectos relevantes a tener en cuenta en la presente tesis doctoral, así como, para ampliar los argumentos que permiten justificar la pertinencia de dicho trabajo.

A continuación, se presentan las principales problemáticas reconocidas en las investigaciones resultado de la construcción de este estado del arte, las cuales se tipificaron en tres aspectos: (1) la adscripción religiosa y su impacto en la vida social de las comunidades; (2) Iglesia y relaciones de género hombres y mujeres en el hogar; (3) mujer en la iglesia, un espacio en disputa. A partir de esta tipificación se irán presentando los aspectos que permitan responder a la pregunta ¿Qué estudios se han realizado en torno a la relación religión, género y etnia principalmente en América Latina?

### **1.2.1 La adscripción religiosa y su impacto en la vida social de las comunidades**

En este caso se analizarán dos perspectivas identificadas en los trabajos estudiados, en primer lugar, la adscripción religiosa a movimientos protestantes,

pentecostales y evangélicos y su efecto en la movilidad social<sup>17</sup> ascendente de sus miembros; y una segunda perspectiva, la acción social<sup>18</sup> de la iglesia.

Algunas investigaciones muestran que la conversión al protestantismo y, en particular, al pentecostalismo deriva en una movilidad social ascendente<sup>19</sup>. Así, muchas personas ven en la conversión o en la pertenencia a una institución pentecostal una forma de mejorar su estilo de vida y por ende su condición social. Algunos autores (Vallinas-Aquino, 2008; Lozano, 2001; Miller, 1979, entre otros) proponen que los cambios en las vidas de los conversos, particularmente de los hombres, por ejemplo, como dejar de consumir bebidas alcohólicas, o no tener relaciones extramatrimoniales, trae consigo un ahorro económico que se ve evidenciado en la mejora de las condiciones de vida del converso y sus familias.

---

<sup>17</sup> Como lo reseña (Filgueira, s. f.), las tres principales perspectivas que se han tenido en cuenta son: i) Movilidad estructural, vinculada con los procesos de industrialización urbana que generan movilizaciones de poblaciones rurales a contextos urbanos, situación que a su vez posibilita el fortalecimiento de la economía y los cambios demográficos en ese tipo de grupos sociales, permitiéndoles acceder a mayores oportunidades de estabilidad financiera, además de conformar una sólida clase media para la segunda mitad del siglo XX. ii) La movilidad individual, en la que se involucran las consecuencias de las primeras migraciones en las familias que podían ofrecer a sus hijos nacidos en las ciudades otras posibilidades, diferentes de las que ellos tuvieron en ambientes rurales. iii). La estructura de oportunidades, causante en gran parte de la movilidad social de "estatus" que alude a una afectación masiva de las clases sociales o grupos humanos, por medio de políticas públicas o cambios fuertes en el modelo de estratificación.

<sup>18</sup> Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo (En Reséndiz, 1998, p. 356).

<sup>19</sup> Toda transición de un individuo, objeto o valor social, -cualquier cosa que haya sido modificada y creada por la actividad humana- de una posición social a otra. Hay dos tipos principales de movilidad social: horizontal y vertical. Con la expresión movilidad social horizontal o circulación se indica la movilidad de un individuo, objeto o grupo social a otro situado en el mismo nivel. Por movilidad social vertical se entienden las relaciones comprendidas en una transición del individuo u objeto social de una capa social a otra. (Sorokin, 1954: 279).

Por ejemplo, Lozano (2001) describe que en el contexto social de los Koya se viven prácticas “Cristo – paganas” que inciden en el consumo de alcohol, el machismo y el clientelismo en los pobladores de esta zona, prácticas que son criticadas por los misioneros y pastores de la Iglesia Bautista. Por el contrario, los conversos buscan “oportunidades de estudio y de trabajo dentro y fuera de la región, [lo que les permite] ahorrar dinero y colaborar con las labores hogareñas y de la congregación” (Lozano, 2001, p. 114). De esta manera, la iglesia bautista se convierte en una institución que favorece la movilidad social de los jóvenes de esta comunidad.

Otro aspecto, a destacar de la movilidad social derivada de la adscripción religiosa se presenta, por ejemplo, en el acceso al liderazgo. Según Cantón Delgado (2001), el liderazgo que opera en las congregaciones gitanas en Andalucía (España) es de carácter desestitucionalizado, en donde se procura una organización horizontal, en la cual todo feligrés tiene la opción de ser pastor de una congregación. Sin embargo, los ‘candidatos’ deben tener las condiciones, conocimientos y vida de rectitud moral, para ejercer dicha labor. En la comunidad gitana evangélica de esta región, los pastores se han constituido en agentes de cambio, y en un referente de prestigio y movilidad social. Esta construcción de la imagen del pastor no dista de ninguno de los casos observados en cualquier iglesia pentecostal en el mundo.

Ganar más dinero adquiere, para los pentecostales, el estatus de misión divina. Al mismo tiempo que altera la agenda de consumo y lleva al abandono de los gastos en bebidas y cigarrillos, esta teología estimula la transformación de las mujeres en agentes económicamente activas (Machado y Mariz, 2008).

Por lo cual, las mujeres se ubican en una condición de movilidad social, en tanto que, la adscripción religiosa trae consigo una acción liberadora que hace que ellas busquen formas de adquirir ingresos, sea por su labor en la iglesia, por actividades

de emprendimiento con otras mujeres de la iglesia, por la búsqueda de un empleo formal o informal que las motiva a superar la dependencia económica, situación que en muchas ocasiones provoca las condiciones de subordinación y violencia en el hogar, exacerbando relaciones de poder inequitativas. En este sentido, el acceso a un ingreso monetario no solo rompe la dependencia del esposo en su condición de proveedor, sino que posibilita la movilidad social de la familia, ya que el aumento de los ingresos deriva en mejores condiciones de bienestar.

En cuanto a la incidencia de los movimientos protestantes, evangélicos y pentecostales en la vida colectiva de las comunidades y su acción social, se encuentran estudios que muestran cómo la conversión trae consigo una acción comunitaria transformadora, en la medida en que cambia aspectos que son considerados por la comunidad problemas sociales. En palabras de Calderón “la conversión al pentecostalismo no es solo un cambio de creencia, sino que en ella hay elementos para considerar la experiencia religiosa como una manifestación de la vida social” (2015, p. 5). De acuerdo con el mismo autor, la vinculación a las instituciones pentecostales no sólo trae una seguridad emocional a cada persona, sino que proporciona una seguridad simbólica a las comunidades, debido a que proporciona transformaciones en las acciones individuales que derivan en la comprensión de los sentidos para el colectivo, particularmente para la familia.

Para el caso de América Latina, Edward Cleary sugiere que los cambios sociales veloces que afrontan los latinoamericanos hacen que “[they get] ready for new forms of social organization and of social meaning” (Cleary 1992: 183 . En: Drogus, 1994, p. 4).

De esta manera los grupos protestantes y pentecostales se configuran en agentes de reivindicación social, particularmente para las mujeres, debido a que son quienes logran mayor participación en estos espacios. Por ejemplo, las iglesias protestantes proveen espacios que visibilizan a la mujer. En palabras de Flora

*Women, as the bearers of tradition and religious belief in prevailing gender ideology, may find religious institutions particularly salient to legitimizing new gender roles and values. Moreover, husbands in many cases would not be as supportive of women's activities outside the home if these were not religious activities.* (Flora 1975: 418. En: Drogus, 1994, p. 4).

María Luisa Ballinas (2008)<sup>20</sup> encuentra que existen transformaciones sustanciales en aquellas personas que se ‘convierten’ a los grupos evangélicos, debido al cambio de conducta que se desprenden de su nuevo sistema de creencias. Por ejemplo, las mujeres de El Duraznal consideran que la conversión al movimiento evangélico produce cambios en los comportamientos de los hombres, que para ellas representan una oportunidad para vivir en paz “consigo mismas y con los demás [...] haber conseguido una mejor salud mental al eliminar [...] los pleitos conyugales” (Ballinas-Aquino, 2008, p. 151). La conversión produce en sus maridos el abandono del alcoholismo, esto provoca un nuevo posicionamiento de las mujeres en el ámbito privado, debido a que los esposos asumen de manera más responsable su rol de proveedores del hogar y se involucran en mayor medida en los oficios domésticos.

Todo esto repercute en una menor exposición de las mujeres a la violencia física, y en la disminución de su carga de trabajo. Estos cambios les permiten, además,

---

<sup>20</sup> Investigación realizada con la comunidad Tsotsil ubicada en el Duraznal, municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Una de las 21 comunidades indígenas agrícolas, conformada por 55 familias. La mayoría de quienes viven allí, fueron expulsados de sus lugares de origen por motivos religiosos. Es un pueblo Maya de los Altos de Chiapas.

una mayor valoración de sí mismas, y una mayor calidad en sus relaciones interpersonales, en especial con sus esposos.

Para los hombres el 'cambio de religión' incluye dejar el alcohol y otros vicios, así como implica beneficios económicos, sin embargo, no reconocen mayores transformaciones en su relación matrimonial. Una interpretación diferenciada por género, permite ver que "mientras las mujeres enfatizan que la conversión religiosa facilita la satisfacción de algunas necesidades prácticas de género, los hombres atienden a las necesidades económicas pero no a las que surgen en las relaciones de género" (Ballinas-Aquino, 2008, p. 153) . Aun así, no se cambia, la concepción tradicional de los roles de género, en tanto que, los mismos movimientos pentecostales refuerzan "la superioridad masculina y la subordinación femenina" (Ballinas-Aquino, p.153). Ballinas afirma que la conversión religiosa produce cambios en las relaciones desiguales de género, en particular, en el ámbito privado.

Lozano (2001) en sus estudios sobre los jóvenes bautistas, señala que la iglesia Bautista no se ocupa prioritariamente en "la transformación de las condiciones materiales de vida y la pobreza, sino en la capacidad de las personas de regenerarse" (p.127) y contribuir en la regeneración de su familia y comunidad. Acá es importante destacar la regeneración que produce la conversión. La conversión implica un cambio de hábitos, la renuncia a aquello que la comunidad considera reprobable o que induce a la degeneración. En este sentido, la conversión trae consigo una nueva condición para el sujeto, que es restablecido en el seno de la comunidad creyente, y ahora lleva una vida moral ordenada.

Cantón (2001) coincide con Lozano (2001) en el sentido en que la conversión a los movimientos protestantes entraña una "regeneración moral". Al igual que los



bautistas argentinos, los pentecostales gitanos proponen a los nuevos convertidos los principios de la “regeneración moral” en todos los aspectos de la vida cotidiana, esto es una inserción de la vida religiosa en las prácticas diarias, lo que incluye la redefinición de su identidad personal y cultural, en donde se propone a los nuevos convertidos una ética que reorienta sus acciones culturalmente sancionadas por la tradición gitana.

Respecto a la acción social de los grupos pentecostales que hicieron presencia en comunidades marginadas, Flora (1970, 1975), en concordancia con Martín (Lindhardt, 2009), señalan que el movimiento pentecostal prospera en sectores marginados de la población, que afrontan situaciones precarias en salud, empleo, alimentación, entre otras, y que derivan en problemas sociales, de pobreza, delincuencia, adicciones, entre otros. Según Beltrán (2010) las personas que se convierten al pentecostalismo encuentran en estas comunidades creencias y prácticas que contribuyen a restaurar sus ámbitos personal y familiar, de manera que, mejoran su autoestima y les ayudan a encontrar oportunidades de inserción en redes sociales que les permiten acceder a la participación y liderazgo. De esta manera, la afiliación y pertenencia a estas comunidades producen fuentes de seguridad y estabilidad frente a altos niveles de incertidumbre que viven estas poblaciones, las cuales en América Latina representan un alto porcentaje del total de habitantes de esta región.

En cuanto a los aportes sociales de las congregaciones religiosas a las comunidades indígenas, según Demera (2012, pp. 84 - 87), la presencia de movimientos evangélicos en la comunidad guambiana trajo consigo: i). La “ampliación de los proyectos de educación, de salud y de relación social con los misioneros”. ii). La primera iglesia que ingreso de al Resguardo, la Alianza Cristiana

y Misionera,<sup>21</sup> ofreció a los indígenas un proyecto social estructurado, en el cual cobraba valor el acceso a redes sociales globales, la promoción de la medicina occidental y la formación académica. iii). Al parecer las misiones protestantes, a diferencia de la iglesia católica, le otorgaron una revaloración a “lo indígena”, como “sujetos capaces de construir su historia y sociedad”. Por esto, la evangelización protestante permitió la revaloración de la lengua indígena, y animó el aprendizaje y uso del *namtrik*. Algo que se mantiene hasta la actualidad. iv). En la época de la confrontación en torno a la disputa por el ejercicio de la autoridad étnica y del poder indígena, los protestantes se enfocaron en formar nuevos líderes dentro de la comunidad que estuvieran en condiciones de defender al movimiento protestante indígena, en especial cobraron importancia en el ámbito político y en las disputas con el cabildo que guardaba directa relación con los poderes católicos. v). En los primeros años fue importante la vinculación de jóvenes al proyecto de formación de líderes sociales y pastores indígenas. Esto como una opción para muchos de esta generación. vi). Se construye un vínculo entre el movimiento étnico de recuperación de los valores culturales, sociales y políticos, y la inserción del movimiento protestante al movimiento social.

En el apartado siguiente, se referencian los trabajos que reflexionan sobre la incidencia de la adscripción religiosa y las relaciones de género, en este caso no se puede descartar que esto también puede tener una lectura desde la acción social de la iglesia, pero para mayor comprensión de la relación religión – género, este será el eje de análisis a continuación.

---

<sup>21</sup> Posterior al proceso de recuperación de tierras, la iglesia que va a permanecer en el Resguardo es la CACGMIC (Comunidad Alianza Cristiana Guambiana Misionera Indígena Colombiana), que guarda relación directa con la Misión pionera, pero con administración integral de los indígenas, la cual es el centro del estudio que se propone en esta investigación.

### **1.2.2 Iglesia y relaciones de género, hombres y mujeres en el hogar**

Dentro de este apartado se tendrán en cuenta los trabajos que proponen conceptos y roles acerca de las relaciones de género y la conversión religiosa; el sentido y significado que la mujer le otorga a la iglesia (protestante, pentecostal o evangélica) y su afiliación a ella.

Un primer aspecto para mencionar está relacionado con las distinciones de género que se pueden identificar a través de varios trabajos acerca de las motivaciones para la conversión de hombres y mujeres. Con base en testimonios de conversos, Lindhardt (2009) observa que las mujeres asocian la conversión con alternativas para resolver problemas familiares de carácter doméstico o intramatrimonial. En el caso de los hombres, la conversión fue motivada por problemas individuales, como el alcoholismo, la drogadicción, el desempleo, entre otros. Esto confirma el rol tradicional de la mujer en su función social de cuidadora identificada con el ámbito privado. En cambio, en el caso de los hombres, su conversión estaría relacionada con la construcción de una nueva representación social en el ámbito público. Esto coincide con las observaciones de Regina Novaes (1985), que en su estudio sobre los “campesinos creyentes” señala el predominio femenino en la administración de lo religioso en el seno de los hogares: “[...] de la misma manera las mujeres se hacen cargo de la administración y el mantenimiento de la casa, cuidando de la alimentación y salud de sus familiares, también se hacen responsables de la vida religiosa familiar” (Machado y Mariz, 2008, p. 205).

En esta misma línea se ubican las investigaciones de John Burdick (1993), quien a partir de la distribución de los roles dentro de la familia observa “la correlación positiva entre la adhesión al pentecostalismo y el género femenino” (Machado y Mariz, 2008, p. 205). Para él, la participación en las actividades y espacios religiosos constituye una posibilidad para las mujeres, en la medida que considera mucho más fácil que sus esposos les permitan frecuentar la iglesia, que otros espacios públicos.

Las autoras registran otras propuestas que buscan explicar la afinidad que las mujeres tienen con la religión más allá de la esfera familiar, ubicando dicha relación en la configuración de la propia subjetividad, es así como Rocha-Coutinho (1994) propone que dicha relación “estaría marcada por un espíritu de abnegación y autosacrificio” (En: Machado y Mariz, 2008, p. 205). Las autoras destacan que tanto las mujeres pertenecientes a los grupos carismáticos como las que se convierten al pentecostalismo se encuentran en situaciones de necesidad y acuden a las comunidades religiosas en busca de solidaridad y motivación subjetiva.

Machado y Mariz (2008), advierten que el problema que buscan resolver las mujeres que se involucran en las iglesias pentecostales y del MRCC<sup>22</sup>, son los conflictos conyugales derivados de los comportamientos negativos de sus compañeros varones, como la infidelidad, los vicios y las apuestas. Esto coincide con la propuesta de Lindhardt (2009) en la distinción de los motivos de conversión entre hombres y mujeres.

---

<sup>22</sup> Movimiento de Renovación Carismática Católica.

El estudio de Brusco (1995), pionero en el abordaje de la conversión de los hombres colombianos<sup>23</sup>, muestra cómo la conversión<sup>24</sup> opera como dispositivo que transforma las prácticas machistas<sup>25</sup> de los hombres, los cuales posterior a la conversión adoptan un sistema de valores que va en contravía de los valores de la cultura dominante, androcéntrica. Estos cambios traen consigo relaciones más igualitarias en las formas como se desarrollan las tareas en el hogar, y particularmente, acerca al hombre a su familia (esposa e hijos), desplazando prácticas asociadas directamente con el machismo como el alcoholismo, el tabaquismo y las relaciones sexuales extramaritales.

Brusco propone que el campo más complejo para comprender el desarrollo del movimiento evangélico en Colombia es el de género, específicamente, los roles de hombres y mujeres en la familia y las relaciones de poder que culturalmente se han legitimado y las cuales estos movimientos religiosos vienen a replantear. Un elemento que motiva a Brusco (1995) a abordar este problema es el auge del movimiento pentecostal en Colombia, y la preponderancia numérica de las mujeres en estas congregaciones. Asimismo, Brusco observa, cómo las mujeres asumen con cada vez mayor frecuencia un papel significativo como líderes en este

---

<sup>23</sup> *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. La investigación se llevó a cabo durante 1982 y 1983, en Bogotá y 1983 en el Cocuy, el trabajo de campo se realizó a partir de observaciones y entrevistas con comunidades de las dos poblaciones.

<sup>24</sup> Como aquella práctica que establece una transformación en la forma de vida, de quien se adscribe a instituciones religiosas cristianas no católicas.

<sup>25</sup> En palabras de Brusco, citada por López, Estrada (1996) el machismo es “un rol público que se caracteriza por una disminución de los roles conyugales y por una disparidad en los valores y las aspiraciones de hombres y mujeres, que se reflejan en patrones de consumo diferentes. El machismo insiste la autora, define la alienación de los hombres del mundo doméstico como padres y maridos como una característica del sistema género/sexo. [...] Establece que el machismo no es lo mismo que patriarcado o dominación masculina, y, por lo tanto, para explicar la subordinación femenina hay que entender los diferentes tipos de supremacía masculina. Se propone el machismo como una compensación entre las identidades de género. Así, existe una diferencia entre el padre autoritario que toma las decisiones en su casa (dominación masculina) y aquel que las toma fuera del hogar (machismo).

movimiento. Lo que permite pensar el pentecostalismo como una oportunidad de visibilidad para la mujer en contextos culturalmente cerrados para su participación.

La misma autora se pregunta ¿cómo las mujeres desde sus roles tradicionales pueden constituirse en agentes de cambio?, y ve en el pentecostalismo una forma de acción colectiva femenina. Éste (a diferencia del feminismo occidental que intenta empoderar a las mujeres para que accedan al mundo masculino) eleva la vida doméstica a una condición de estatus, tanto para hombres como para mujeres, lo que facilita que todos participen de las labores del hogar. La conversión de los hombres al pentecostalismo y su participación en las comunidades produce como resultado una transformación en los roles de género, en la medida en que los hombres participan de las tareas del hogar de manera más decidida.

Brusco (1995) narra que las primeras en “convertirse” son las mujeres, quienes posteriormente llevaban a sus esposos, hijos y demás familiares a la comunidad eclesial. Esta forma de acercamiento por parte de las instituciones religiosas produce un éxito exponencial, en especial, porque los hogares se constituyen en el lugar por excelencia para la interacción social con fines de predicación del evangelio, es allí en donde se encuentra el núcleo central de los nuevos convertidos. De forma que las decisiones que se toman en el ámbito privado tienen una acción en cadena de cambio social en el ámbito público, de allí la importancia del acceso a los hogares, por parte de estas comunidades religiosas.

De igual manera, Brusco (1995) propone que, tal y como lo ha logrado el feminismo, la conversión al pentecostalismo sirve para reformar los roles de género en los hogares, transforma las relaciones jerárquicas de género, al resignificar el papel de la mujer en la familia. Según la autora, se podría afirmar, que la participación en las actividades del hogar por parte del hombre ‘convertido’ implica, de alguna manera,

una forma de combatir el machismo por parte de las mujeres. Así, una acción llevada a cabo en el plano religioso trae consigo unas consecuencias sustanciales en las dinámicas del hogar. En oposición a otras investigaciones ya reseñadas, Brusco considera la conversión religiosa como un aspecto central de la transformación en el ámbito doméstico y, por consiguiente, de las relaciones familiares.

Brusco (1995, p. 77) señala algunos aspectos de la vida de la familia colombiana que tienen amplia incidencia en la discusión acerca de la conversión al protestantismo evangélico, estos son: los roles sexuales, el apoyo familiar y las estrategias de adquisición de estatus.

Sobre la discusión axiomática acerca del machismo, Brusco (1995) afirma que i) el machismo está asociado con la autoconfianza y la auto duda de los hombres, en tanto que, necesitan del uso del autoritarismo como forma de autodefinición y legitimación masculina; ii) las madres cabeza de familia como agentes que reproducen el machismo; iii) el “marianismo” (culto a la Virgen María) es un reflejo del machismo latinoamericano, en cuanto la mentalidad que exalta la sumisión de la mujer, iv) en el machismo se asocia la feminidad con una superioridad moral y espiritual, mientras que la masculinidad se asocia con una superioridad psicológica e intelectual.

En ese mismo sentido Brusco afirma que con el ingreso del machismo en el discurso familiar, la mujer es reducida a ser un apoyo en la sombra, sus principales actividades en el espacio doméstico son dos: sufrir la presencia masculina y lamentar la ausencia masculina. Así, en América Latina, se produce un ejercicio del poder del hombre sobre la mujer en el espacio del hogar, aunque el hombre no participe en ninguna labor, su rol es definido por la autora como no-doméstico.

Pero, aun así, el modelo predominante en las familias es el de la dominación masculina y la conformidad femenina. Modelo que es reproducido culturalmente de generación en generación en esta región, particularmente, en las zonas más empobrecidas.

Para Brusco, las mujeres identifican el machismo como la causa inmediata de todos sus problemas y sufrimientos. Y la inseguridad económica es caldo de cultivo para que emerja el comportamiento machista. Así, la estructura opresiva de clase es un componente necesario y clave en las culturas hispanas para que se reproduzca el machismo.

Según la lectura que Lindhardt (2009) hace de Brusco, aunque la conversión al pentecostalismo acarrea la “domesticación o feminización del hombre”, y esto se traduce en un ambiente más tranquilo y de armonía al hogar y una mejor condición para las mujeres, el hombre continua siendo la autoridad en el hogar y, por lo tanto, su autoridad no se desafía sino que se legitima. Así, a pesar de los cambios, las mujeres mantienen en el hogar una situación subordinada.

Para Calderón, la definición de género en el pentecostalismo es dual y esencialista, es decir, solo acepta la idea de hombre y mujer heterosexuales. En palabras de Calderón “los roles que adquieren luego de la conversión determinan una estructura jerarquizada de poder que se naturaliza gracias a la visión de mundo pentecostal” (Calderón, G., 2015, p. 170).

Orellana (2009) señala que dentro del mundo pentecostal existe una masiva participación femenina, que puede ser explicada por diversas razones: la primera de ellas, “es la necesidad de agradecer a Dios por haberlas retirado del mundo en



el cual estaban [...] Un mundo marcado por [...] la violencia, la marginalidad social, la vulnerabilidad, la pobreza” (Berkhoff, R., A.; Marín, V., M. F.; Moraga, P., M. J.; Oliva, J., K.; Venegas, R., K. y Orellana, R., 2012, p. 57), estas y otras situaciones producen en ellas desesperanza y fatalismo, en particular, porque como se ha enunciado en párrafos anteriores, ellas llevan consigo no solo la carga personal sino también la familiar. Según estos autores, otro argumento que explica la conversión de las mujeres al pentecostalismo, es el deseo de encontrar respuesta a sus necesidades en todas las áreas de su vida: físicas, emocionales, afectivas, espirituales, económicas, entre otras, es un ansía de encontrar ayuda y consuelo.

Calderón (2015) coincide con esta perspectiva, al señalar que “la conversión es también un eje orientador de la vida cotidiana de las mujeres, que brinda seguridad para interpretar el mundo que las rodea” (Calderón, G., 2015, p. 46). En especial, porque las crisis son definidas por las mujeres como aspectos infortunados que generan una ruptura en la seguridad de su cotidianidad y la comprensión del sentido de su vida. Por lo cual, las crisis se constituyen en las motivaciones centrales de la conversión, esto establece una relación de apego a las iglesias, en tanto que, estas se configuran en ‘chalecos salvavidas’ para los momentos de dificultad.

Otra forma de relacionamiento con la iglesia por parte de las mujeres, es la que señala Orellana, en el que el espacio eclesial se asemeja a la relación familiar, debido a que “la iglesia se constituye en una ampliación del espacio privado” (Orellana, Rojas, 2009, pp. 123 - 124), aspecto que, según estos autores, es negativo en el sentido en que no les permite hacer una diferenciación entre uno y otro espacio, lo que limita también su participación en el espacio público. Por lo tanto, “la relación que las mujeres construyen con la iglesia se asemeja a la relación familiar, especialmente de una familia nuclear tradicional” (Orellana, Rojas, 2009,

pp. 123 - 124). Lo que produce que los roles se reproduzcan y naturalicen de la misma manera en el espacio doméstico y eclesial, la mujer como cuidadora y el hombre como proveedor de recursos materiales y espirituales, de acuerdo con cada espacio. Esto se identifica en la analogía que muchas iglesias hacen en sus construcciones discursivas al definir la iglesia como una gran familia espiritual para el creyente, en muchas ocasiones se constituyen en sustitutas de las familias sanguíneas de los y las creyentes.

El empoderamiento que las iglesias pentecostales le otorgan a las mujeres, son otras formas de relacionamiento identificadas en las investigaciones. Mansilla y Orellana (2014) afirman que estas organizaciones religiosas le brindan a las mujeres opciones de integración a comunidades solidarias, particularmente, por la oferta de reuniones y grupos de mujeres que han vivido situaciones similares, por lo cual, allí encuentran comprensión en un grupo de pares, quienes les ubican en un rol y las hacen sentir parte activa y fundamental de la congregación. En palabras de Calderón, la integración a estas “redes de apoyo” produce en las mujeres la posibilidad de “soportar las responsabilidades adicionales relacionadas con una socialización masculinita” (Calderón, G., 2015, p. 81), por ende sienten que no están solas en sus luchas cotidianas.

Lindhardt (2009, p. 95)<sup>26</sup> después de revisar varios estudios etnográficos entre conversos al pentecostalismo (Brusco 1995, Sjørup 1995, Lindhardt 2004, Mariz 1994, Mariz & Campos Machado 1997, Cleary & Sepúlveda 1997, Burdick 1993, Slotweeg 1991, Van der Eykel 1986, Bernice Martin 1995, Gill 1990, Smilde 2007)

---

<sup>26</sup> Realiza su investigación en una iglesia Pentecostal tradicional en Valparaiso, Chile. En una zona urbano – rural. Ubicada en el puerto, de configuración poblacional popular, trabajadores del puerto, estrato social bajo medio bajo. Dos terceras partes de la congregación son mujeres.

observa que estos coinciden en señalar al pentecostalismo como un factor que permite la restauración de los matrimonios, el aumento de la autoestima y autonomía por parte de las mujeres, la disminución en los hombres del consumo de alcohol, drogas, agresiones e infidelidades, asimismo, señala que estos estudios enfatizan el carácter benéfico de estas adscripciones para las mujeres latinoamericanas de estratos sociales bajos.

En este sentido, Lindhardt afirma que el “pentecostalismo es un movimiento religioso que ha sido excepcionalmente exitoso en redefinir las relaciones entre los géneros, y sobre todo en cambiar la conducta de muchos hombres” (Lindhardt, 2009, p. 98), aspecto sustancial en la incidencia de las transformaciones sociales producto de la adscripción a los movimientos religiosos no católicos, y un elemento que ha producido una fuerte crítica hacia la iglesia católica, al percibirla mucho más cerrada a las posibilidades que le brinda a las mujeres, particularmente, en la participación eclesial, aspecto que contribuiría sustancialmente en su visibilidad y valoración social.

Por esta razón, ciertas poblaciones se sienten más atraídas hacia la conversión a los nuevos movimientos religiosos. Este sería el caso del pentecostalismo entendido como la religión popular de América Latina. Ya que éste ha tenido mayor impacto en poblaciones marginadas socialmente. En el seno de este movimiento, mujeres de clases trabajadoras, en su dificultad de asumir su existencia, pueden ser más susceptibles en su condición doblemente marginada, en tanto pobre y mujer (Salem, 1981 en: Machado y Mariz, 2008, p. 205). Las autoras argumentan que el compromiso religioso puede tener consecuencias no intencionales, que motivan actitudes y comportamientos estratégicos por parte del oprimido y dan como resultado, muchas veces, cambios en las relaciones con los familiares y la sociedad más amplia. En palabras, de Orellana “el pentecostalismo es la expresión religiosa privilegiada de los sectores excluidos de la sociedad” (Orellana, R., 2009, p. 113).

En el caso analizado por Mansilla y Rojas<sup>27</sup> (2011, p. 97), los autores identifican que la situación que motivaba la conversión de las mujeres no pasaba únicamente por una situación económica precaria, otra motivación para vincularse a las comunidades pentecostales era imponer nuevas exigencias a los hombres, esto era: que asumieran su rol como cabeza del hogar, un mandato bíblico y enfatizado por la comunidad. Esto obligaba a los hombres a dejar el alcohol y la violencia hacia sus esposas e hijos, y ha de constituirse en un ejemplo para su familia, en la figura de un hombre “hacendoso y presencial”.

Según Orellana (2009), y considerando que las iglesias pentecostales tienen una membresía mayoritariamente femenina, afirma que ellas “hacen” la iglesia, debido a que la iglesia se constituye en un espacio que les ofrece acogida y sentido de pertenencia a una comunidad, lo que les permite establecer relaciones sociales sólidas, configurándose la institución religiosa en un agente de apoyo y seguridad, en especial para aquellas que tienen problemas familiares.

En general, se encuentran una serie de estudios que ponen en evidencia aspectos que produce la conversión femenina en las instituciones religiosas protestantes, pentecostales y evangélicas no sólo de América Latina, sino de otras regiones, en la medida que estas adscripciones transforman de manera significativa las relaciones de género en el hogar y le otorgan a la mujer un lugar más igualitario.

---

<sup>27</sup> Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940).

### **1.2.3 Mujer en la iglesia, un espacio en disputa**

En este apartado se referencian los trabajos que hacen un análisis de la representación de la mujer como un actor y medio del proceso de salvación, esto gracias al papel de la mujer como intercesora<sup>28</sup> y sanadora. Asimismo, se presentan las investigaciones que intentan comprender las relaciones de poder en las relaciones de género que se producen en las iglesias y el acceso al liderazgo y participación de las mujeres en las iglesias pentecostales.

Rosa Andrade Cardemil (2008, p. 26)<sup>29</sup> propone que el aspecto central en su investigación es la manera en que la enfermedad opera en el cuerpo y de esta forma se establece un vínculo con las prácticas de sanidad que provienen del mundo pentecostal, en donde se destaca la presencia femenina como vehículo de sanación.

Hurtado (1993) propone que la iglesia pentecostal refuerza el rol tradicional de las mujeres en donde se hace énfasis en las prácticas de sanidad que ejercen las mujeres, pero plantea que en ningún momento hay un “enfoque liberador” para ellas. Esto podría ser entendido como el hecho de que las mujeres continúan ejerciendo en la congregación su función de cuidadoras sin que el ejercicio de la práctica del “ministerio” de sanidad se constituya en un elemento que mejore la condición de poder o autoridad en la iglesia, es decir, que logre un ascenso en la jerarquía eclesial, o que pueda tener acceso al ejercicio de otras funciones de mayor categoría.

---

<sup>28</sup> Es rogar o mediar por otro en oración, con el fin de lograr intervenir a su favor para obtener un beneficio. Es habitual que en las congregaciones pentecostales esta sea una función ejercida mayoritariamente por las mujeres.

<sup>29</sup> *Manos que sanan. Experiencia de salud en mujeres Pentecostales chilenas*. En este artículo, se recogen los resultados del análisis de la Revista “Fuego de Pentecostés”.

Rosa Andrade, plantea una situación diferente para las mujeres. Ella afirma que las mujeres tienen en sus manos -literalmente- “un poder simbólico dado por la misma divinidad” (2008, p. 26). La autora corrobora esta posición basada en lo expuesto por Tennekes (1985) “cuando señala que los valores imperantes en el pentecostalismo, le otorgan una serie de privilegios respecto de la mujer. Éstos son justamente el poder sanador” (En: Andrade, Cardemil, 2008, p. 29).

Estas prácticas de sanidad representan para las mujeres pentecostales “una práctica de poder sobre la salud de los cuerpos enfermos”. Se podría afirmar que esta práctica se configura como un dispositivo de poder para las mujeres, que las ubica en una posición diferente ante la congregación. Puede que esto no equilibre las relaciones de poder entre hombres y mujeres, en tanto que, la figura del pastor continúa siendo masculina, pero al parecer, si constituye un elemento vital en la construcción de la subjetividad femenina, asegurándoles una mirada de sí mismas, de manera diferente, las empodera como mujeres, y les otorga una valía que en sus contextos socioculturales no les es reconocida. Sin embargo, no se puede dejar de lado, una lectura menos positiva, en la cual, se defina el rol de las mujeres como meramente instrumental en las organizaciones eclesiales, en donde las mujeres son usadas por los hombres como vehículo para consolidar las iglesias, lo que respondería a una lógica eminentemente estratégica.

Para Andrade (2008), el rol de la mujer pentecostal en la congregación es ser “una administradora de la salud”, don que se constituye en un recurso indispensable para la iglesia, así como para el contexto popular en el que se ubica.

Esta situación configura a la mujer en una posición de prestigio en relación con la comunidad, pero no por su condición de género -ser mujer- sino que su valía, está en la capacidad de “entregar salud”. Esto plantea una dicotomía respecto al resultado de este estudio, en tanto que, por un lado, esta práctica de la sanidad ejercida exclusivamente por las mujeres les otorga una ‘posición valiosa’ en su

construcción identitaria, en su configuración como sujeto – mujer en la institución religiosa. O sí por el contrario, de manera soterrada se sigue replicando el modelo de subordinación de la mujer, en la cual, ésta termina reducida a un rol objetual, instrumentalizada para intentar paliar una situación de deterioro social.

De esta manera, según Andrade (2008), sus “hermanos de fe” en la congregación no las definen en su condición de mujer como “administradoras de sanidad” sino como “mujeres virtuosas”. Si bien, inicialmente, sería una reivindicación de su identidad como mujeres, a la vez, hay en esa misma expresión una condición: “el deber ser de la mujer pentecostal”, en donde implícitamente están siendo definidas para los otros de una manera generalizada sin la posibilidad de la construcción autónoma de su identidad y, por ende, en la libertad de su subjetividad.

En cuanto a las relaciones de poder en la iglesia se encuentra particularmente, en la división acentuada de las relaciones de género, en donde, aunque la mayoría de la población es femenina, y son las mujeres quienes realizan el trabajo de expansión y crecimiento de la iglesia, continúan siendo subordinadas por la autoridad masculina.

Lindhardt (2009) identifica que en la distribución del trabajo en las iglesias pentecostales se ven reflejadas las estructuras de género tradicionales. Las labores de los hombres giran en torno a la construcción y mantenimiento locativo de la iglesia, mientras que las mujeres se encargan de la cocina y el aseo de la misma, en general, actividades asociadas con el servicio.

“En otras palabras hay un sin número de aspectos de la vida y práctica pentecostal [...] que afirman los ideales patriarcales y tradicionales sobre la subordinación de



la mujer y su compromiso con la esfera doméstica” (Lindhardt, 2009, p. 101). Si bien es cierto, existe una marcada diferencia en los roles de género en la iglesia, y se presenta una estructura patriarcal y jerárquica, las mujeres, particularmente, aquellas que provienen de una extracción social humilde, encuentran un espacio donde se pueden manifestar como sujetos religiosos, en el cual hacen visible su autoridad espiritual, por ejemplo, en las oraciones de sanidad.

Estos aspectos evidenciados por Lindhardt, muestran los elementos dualistas y complejos de las relaciones de poder y de género en el campo religioso, en este sentido ese poder puede ser interpretado como aquel que tiene la capacidad para liberar o posibilitar la libertad, pero a la vez, controlar, oprimir y subordinar. Esta dualidad se encuentra con frecuencia en las investigaciones que estudian las relaciones de género en las iglesias protestantes y pentecostales, aquellas que señalan la naturalización y legitimidad que estas organizaciones les otorgan a las relaciones desiguales de género, y aquellas que reivindican un papel transformador en dichas relaciones, a través de los procesos de conversión de hombres y mujeres.

La sensación de libertad que ofrecen las comunidades pentecostales estaría representada en las posibilidades de construir otros espacios de socialización, que ya no están restringidos al plano de lo privado -el espacio doméstico-, sino que le brindan acceso al plano público, por medio de sus acciones de reivindicación hacia los otros. Esto también les otorga una resignificación simbólica ante los demás integrantes de la congregación, y las ubica en otro nivel de la jerarquía de género. A su vez, esto repercute de manera positiva en su construcción identitaria y su autoestima.

Respecto a la distribución de la autoridad en el interior de las iglesias, Machado y Mariz (2008) sugieren que el acceso de las mujeres al pastorado no necesariamente obedece a acciones de resistencia y reivindicación, sino que también se relaciona con el reducido número de hombres para el sacerdocio. No hay que olvidar que actualmente, el mayor número de feligresía de las iglesias pentecostales en América Latina se concentra en la población femenina (Beltrán, W. M., 2006, 2010; Berkhoff, R., A.; Marín, V., M. F.; Moraga, P., M. J.; Oliva, J., K.; Venegas, R., K. y Orellana, R., 2012; Calderón, G., 2015; Cantón Delgado, 2001; Cuervo, F., 2010; Drogus, 1994; Orellana, Rojas, 2009, 2011; Tarducci, 1992a). Aun así, esto no descarta que siga existiendo una mayor preferencia por el liderazgo de los hombres en las congregaciones religiosas.

Según Machado y Mariz, aunque en las iglesias que analizaron encontraron una cierta apertura respecto a la participación de las mujeres en cargos de liderazgo, ninguno de los grupos acepta el discurso feminista o de igualdad entre los géneros. Pese a ello, las autoras referencian lo encontrado por Marjo de Theije (2002, en: Machado y Mariz, 2008) en su análisis sobre mujeres de las CEB<sup>30</sup> y carismáticas de Pernambuco, en la cual afirma, que aunque no hay una posición clara acerca del feminismo en las iglesias. Pero, por otro lado, la participación de las mujeres en las diferentes actividades y cargos rompen con la rutina del cotidiano femenino, las libera de una vida restringida en cuanto a algunos aspectos de la vida doméstica, y se vuelve para ellas una fuente de *empowerment*.

La adscripción religiosa de las mujeres a estas instituciones se traduce en una forma estratégica de enfrentarse a esas relaciones asimétricas de género. Aunque

---

<sup>30</sup> Comunidades Eclesiales de Base.

cabe señalar, que las mejoras sustanciales operadas en las familias solo se producen cuando los esposos o compañeros se convierten al grupo religioso.

En cuanto al liderazgo de las mujeres en las comunidades pentecostales, se encuentran trabajos como el de Lindhardt (2009), quien propone que el pentecostalismo emerge como un factor de resocialización en las personas. En el caso de las mujeres, esto permite la participación en la vida eclesiástica, proporcionándole un “nuevo sentido de poder y autonomía”. En estas congregaciones las mujeres adquieren nuevas posiciones en el ámbito público eclesial, en la figura de predicadoras, profetas, líderes de grupos de mujeres, entre otras.

Pérez<sup>31</sup> (2009), propone un análisis de la mujer Pentecostal, en las iglesias ubicadas en la capital de Guatemala. Ella afirma que el trabajo que ejerce la mujer en estas instituciones religiosas es fundamental para la articulación y crecimiento de las mismas y plantea que estos espacios posibilitan el ejercicio de los dones y el liderazgo al permitirseles ocupar los espacios sagrados dentro de la iglesia, a la vez que, se sienten valoradas por el hecho de ser hijas de Dios. Esta situación se presenta particularmente en iglesias pequeñas, porque éstas no se han jerarquizado.

La misma autora manifiesta que la situación de las mujeres en la sociedad se ve reflejada en la iglesia, y que dicha situación es de discriminación, por lo cual, afirma que la discriminación “es parte de la vida en la mujer, sin importar la posición que ocupa en la iglesia y en la sociedad” (Pérez, 2009, p. 127). Y que esto confirma la

---

<sup>31</sup> En: Mujeres y Pentecostalismo: Repensando el espacio sagrado, la iglesia. Estudio realizado en la Iglesia de Dios, una iglesia evangélica y pentecostal urbana, ubicada en la capital de Guatemala.

discriminación, marginación y desvalorización que viven las mujeres en el hogar, la iglesia y la sociedad.

La iglesia y la sociedad aceptan de manera naturalizada una situación de subordinación y opresión de la mujer en comparación con el hombre. Es así como se validan valores estereotipados, en donde los valores masculinos están relacionados con agresividad, competitividad, violencia y los de la mujer con paciencia, amor, abnegación, pasividad. Esto deriva en una legitimación de las relaciones desiguales entre los roles masculinos y femeninos en la sociedad y por ende en la iglesia.

Orellana (2011) plantea que es precisamente en sectores marginados en donde se ha identificado un crecimiento exponencial en las últimas décadas de afiliación a los movimientos pentecostales y, particularmente, de adscripciones femeninas. Pero como se ha mencionado en párrafos anteriores, aun así, las mujeres no logran la visibilidad que se merecen por su trabajo en las iglesias, y quedan relegadas a las funciones propias de la “división sexual del trabajo basada en la cultura patriarcal” (Orellana, Rojas, 2009, p. 113), en donde son subvaloradas por el sistema patriarcal. Según Orellana “es así como se hacen cargo de las tareas relacionadas con la prolongación de lo doméstico, de cuidado de enfermos, de organización de los cultos [liderados por los pastores hombres], del apoyo en redes de autoayuda, entre otros. Lo que además constituye la base emocional invisibilizada de la iglesia pentecostal” (Orellana, 2011, p.181), esto es, todo aquello que hace alusión a la tradicional labor doméstica y reproductiva. De esta manera, se traslada la representación de familia nuclear a la imagen de la iglesia.

Orellana (2011) propone que en muchas ocasiones el espacio eclesial valida de manera “inconsciente” la expresión masculina del poder, al operar como un agente que ordena las identidades de género y de esta manera legitima la dominación del

patriarcado en escenarios micro políticos y trayectorias de vida de las mujeres, lo que hace que ellas sean vulneradas, exiliadas y se les niegue los espacios del poder en el hacer pentecostal.

Orellana<sup>32</sup> (2009) ofrece una reflexión sobre la participación de las mujeres en el mundo pentecostal. La lectura se realiza desde la teoría de género, en específico la relación: masculino/público-femenino/privado que propone la idea de que los espacios se jerarquizan, otorgando mayor prestigio a lo masculino. A pesar de la exclusión, este espacio comunitario-femenino pareciera servirles a las mujeres para tolerar la difícil realidad que significa vivir en zonas de pobreza y marginalidad.

Según Tarducci, si bien se puede concebir a la “religión como perpetuadora y reforzadora de los estereotipos de género presentes en la sociedad” (Tarducci, 1992b, p. 108), también, se pueden encontrar ofertas que promueven prácticas liberadoras para las mujeres al posibilitar su inserción en las dinámicas eclesiales. Según la misma autora, las congregaciones evangélicas, son comunidades más emocionales y en su estructura menos jerarquizada, lo que hace que las mujeres hallen un papel significativo en la historia de estas congregaciones.

Solo Calderón (2015) manifiesta que las instituciones pentecostales naturalizan otras formas de violencia que no necesariamente pasan por la violencia física. Por ejemplo, la condición de subordinación de la mujer en los discursos, enseñanzas y distribuciones jerárquicas desiguales propias de estas congregaciones. En palabras del autor “la estructura institucional pentecostal reproduce la desigualdad de género, mediante la ‘naturalización’ de la violencia en las relaciones de pareja”.

---

<sup>32</sup> Este texto es resultado de una investigación realizada a una comunidad de mujeres (Dorcas) integrantes de la Iglesia Pentecostal en las comunas del Gran Concepción, provincia de Arauco, región del Bio – Bio (Chile). Por lo tanto, es una iglesia de corte rural. Según la autora en Chile la mayoría de las personas que se consideran evangélicas pertenecen a la iglesia Pentecostal. Esta zona es la región más pobre de este país.

Fomenta la vulnerabilidad de las mujeres “en la medida que las insta a tomar una posición sumisa y las reprime cuando se subvierten a la desigualdad en las relaciones de género” (Calderón, G., 2015, p. 199). Sugiere que debe hacerse más estudios sobre este tema, en tanto que, solo se tiene en cuenta la disminución de la violencia física, como aspecto positivo de la conversión, pero no se han analizado otras formas de violencia de género que pueden estar siendo legitimadas en los espacios religiosos.

Montemayor (2012) plantea entonces una pregunta orientadora para sus reflexiones ¿En qué pensamos cuando hablamos del ministerio de la mujer?, e inmediatamente lo asocia con las relaciones de poder y dos problemas que se derivan de éstas: la autoridad y la tradición. Montemayor afirma que “los límites de la autoridad ministerial de las mujeres llegan hasta donde no se vea amenazada la autoridad jerárquica del varón” (Montemayor, 2012, p. 191). Este es un aspecto que se identifica en otros estudios revisados, la participación de las mujeres en las iglesias no es siempre el ejercicio libre, sino que en la mayoría de los casos existen unos límites que no pueden ser rebasados.

Asimismo, Montemayor (2012) afirma que, en el caso de la tradición, las confesiones cristianas también son ejercicios del poder en relación con la identidad ministerial de las mujeres, particularmente en lo referente a la exclusión de los ministerios hacia las mujeres. De esta manera, los “tres tipos de tradiciones, que han impuesto una identidad en función de los papeles sociales, son la tradición cultural, bíblica y eclesial” (Montemayor, 2012, p. 192). Al ser ejercidas desde una estructura patriarcal, imponen a través de la discriminación o la sumisión, el modelo de participación y desarrollo de la mujer en las instituciones religiosas.

La tradición eclesial se basa en la interpretación de la tradición patriarcal del ejercicio ministerial masculino, por lo cual, no se puede descartar que el acervo machista que impera en la cultura latinoamericana esté presente, a su vez, en las instituciones religiosas, de manera que, la tradición patriarcal eclesial encuentra eco en las tradiciones culturales imperantes.

Este es un debate, que aún debe resolverse, en particular, porque en muchos estudios se ha asumido que la gran diferencia entre la iglesia católica y la iglesia protestante – pentecostal, radica en que en estas últimas, han abierto espacios de liderazgo eclesial para las mujeres, aunque también se han hecho muchas críticas al señalar, que dicho acceso es restringido y supeditado a una autoridad masculina, por lo cual, no existe un acceso total a la jerarquía eclesial y al ejercicio de todos los dones ministeriales, en tanto que el liderazgo absoluto recae en la figura masculina. Así, ambas confesiones de fe son administradas por el poder patriarcal.

De acuerdo con Drogus, las organizaciones religiosas restringen el acceso de las mujeres a cargos de autoridad y administrativos, por lo que afirma “la religión no abre nuevas oportunidades de carrera o ingresos para las mujeres católicas o pentecostales”<sup>33</sup> (En: Drogus, 1994, pp. 7 - 8).

Por lo tanto, se admite el liderazgo de las mujeres en la gestación y consolidación de las nuevas congregaciones, pero posteriormente son los varones los que asumen el pastado, y las mujeres quedan invisibilizadas. De esta manera, se reconoce a la mujer no por quién es ella en el interior de la institución religiosa, sino como fuente de expansión, como objeto útil para unos fines determinados, pero en

---

<sup>33</sup> Traducción propia.

el momento de formalizar la existencia de estas comunidades como iglesias, es la figura masculina la que opera como dispositivo legitimador.



Mansilla y Orellana destacan que las pastoras pentecostales se deben desempeñar no solo en su rol de liderazgo eclesial, sino que también deben continuar asumiendo sus funciones como esposas y madres. Y que cuando se habla de pastora se hace en referencia a la “esposa del pastor”. Así, es debido a su vínculo matrimonial que se le identifica de esta manera, y que no tiene nada que ver con su rol de liderazgo. En palabras de los autores “esta asimetría sumerge a la mujer en la dependencia conyugal; el atributo de la dirección de fe es asignado al varón, que acumula el poder, el prestigio y los privilegios. (Mansilla, A. M. A y Orellana, 2014, p. 90).

Según Drogus (1994), pareciera que a las mujeres no les llama la atención el liderazgo ofrecido por las instituciones religiosas (1994, p. 8). Por el contrario, Cuervo (2010) analiza los factores que permitieron el inicio de las trayectorias políticas de las mujeres pentecostales respaldadas por las congregaciones a las cuales se encuentran adscritas, y esto obedece a las transformaciones que han sufrido estos grupos al permitir el acceso y participación en diferentes formas de liderazgo a la población femenina, incluyendo el pastorado.

Cuervo señala que en el neopentecostalismo<sup>34</sup>, al cual define como “una expresión del pentecostalismo urbano” (Cuervo, 2010, p. 237)., ha posibilitado un ascenso

---

<sup>34</sup> Durante los ochenta y los noventa el cambio religioso nacional se aceleró gracias al crecimiento del movimiento neopentecostal. El movimiento neopentecostal en el país es mejor conocido como Movimiento Carismático, y en su versión católica como Renovación Carismática. Aunque la doctrina neopentecostal mantiene como núcleo central las mismas creencias que el protestantismo fundamentalista, y las manifestaciones del Espíritu Santo del pentecostalismo tradicional, la necesidad de constituirse en una forma de religiosidad más atractiva y universalista los ha hecho especialmente sensibles a las expectativas de los consumidores religiosos; esta preocupación por satisfacer los gustos y las necesidades de sus seguidores los ha llevado a incorporar algunos énfasis doctrinales que corresponden especialmente al influjo de modas teológicas y de culto de procedencia norteamericana. Dos doctrinas han fructificado ampliamente entre los neopentecostales nacionales la “teología de la prosperidad” y la “súper fe”. La teología de la prosperidad se basa en la idea de “dar o donar” como medio para recibir la bendición divina. La

sustancial de las mujeres al liderazgo, quienes se desempeñan como segundas en la jerarquía eclesial dentro de la estructura social, esto se presenta particularmente, porque en las iglesias con esta orientación doctrinal se le ha otorgado una imagen significativa al rol de la esposa del pastor, lo que deriva en un aumento del valor simbólico al rol de 'pastora'.

Esto confirma que no es posible hablar de manera generalizada sobre la posición que en las iglesias pentecostales se les otorga a las mujeres, porque esto dependerá del tipo de iglesia y la posición del pastor, lo que si es necesario es que cada vez más se defina de manera clara, cuál es la posición que estas iglesias y en general, las instituciones religiosas, tienen frente a las estructuras de poder y las relaciones de género en dichas instituciones.

#### **1.2.4. Perspectiva poscolonial**

Según Berrío (2006), en Colombia en los últimos años han emergido movimientos que desarrollan discursos y prácticas políticas desde una perspectiva de género

---

prosperidad no aparece entonces como producto del trabajo duro, el ahorro y la reinversión sistemática propia del puritanismo ascético que describió Weber, sino que busca a través de un camino mágico: "Si doy más Dios me bendecirá más". La súper fe está en concordancia con la teología de la prosperidad, constituyendo una doctrina donde se valora el poder de las palabras como un poder mágico, tanto dentro del culto como en la vida cotidiana. Los ejes centrales del culto neopentecostal son la música y la predicación, pues se considera que éstos son los medios por excelencia para la manifestación del Espíritu Santo. El neopentecostalismo se ha caracterizado por una renovación de la música y la himnología protestante frente al movimiento pentecostal más tradicional. (Beltrán. 2004, pp. 470-471).

situada culturalmente. Este es el caso de las *misak*, que, desde sus propias búsquedas, o mediadas por la presencia de programas de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, ellas mismas plantean cuestionamientos a las corrientes feministas debido a que emergen en otros contextos, y desconocen sus tradiciones culturales. Sin embargo, continuando con la propuesta de Berrío

es preciso pensar que el objetivo de defender la especificidad de una experiencia histórica, política y cultural colectiva no siempre desafía las prácticas patriarcales. Por el contrario, algunas representaciones y reclamos culturales de los grupos étnicos han reforzado el lugar de la subordinación de las mujeres. Así, el acceso a las instancias de poder dentro de las organizaciones, los procesos de empoderamiento de las líderes, no portar los símbolos y diacríticos de sus culturas como los atuendos, la postergación del matrimonio o de la concepción de los hijos han sido interpretados por muchos hombres y mujeres de sus propios grupos étnicos como actitudes y comportamientos amenazantes para sus comunidades (Berrío Palomo, 2006).

Las mujeres *misak* afrontan, entonces, esas condiciones de subordinación propuestas por la poscolonialidad en las que se

“naturaliza[n] jerarquías sociales de subordinación, marginalización y exclusión a poblaciones históricamente relegadas que no hacen parte del modelo del hombre blanco, heterosexual y de clase media-alta. En ese caso, las poblaciones indígenas, afro, las mujeres o quienes tienen una identidad sexual no heterosexual se mantienen como parias en sus propios países” (Cabrera, Sánchez y Ramírez, 2014).

En palabras de Arlette Gautier, “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718, en: Segato, 2010, p. 17 ). Esto resulta ampliamente conveniente para los colonizadores, quien en su mayoría eran hombres. La “domesticación” de las mujeres trajo consigo que ellas fueran distanciadas de los procesos, y sometidas a la sujeción a los hombres, impidiendo que ellas hicieran parte de la construcción de esas nuevas relaciones entre colonos e indígenas. Este distanciamiento no implicó ni trajo consigo elementos de protección de la violencia ejercida hacia ellas.

Con la instauración del patriarcado colonial, a las mujeres les fueron negados derechos públicos y familiares que sí se les reconocieron a los hombres, exacerbando la asimetría de las relaciones de género. Esas pérdidas también tienen que ver con el hecho de asignarles la función reproductora y maternal, desconociendo sus saberes agrícolas, en los tejidos, en las plantas medicinales, en el desarrollo de los rituales, entre otros. En consecuencia, según Lugones (2008): “Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de «mujeres» como categoría” (Lugones, 2008, p. 88).

Al analizar la cosmovisión *misak*, se puede encontrar elementos de un patriarcado de baja intensidad, un patriarcado que respetaba hasta cierto punto la posición de la mujer al reconocer la existencia de diosas y guerreras. Sin embargo, al instaurarse la lógica colonial y posteriormente la modernidad, el patriarcado establece un abismo en las relaciones entre hombres y mujeres, ya que confina a esta últimas al espacio doméstico–privado. Este espacio no solo invisibiliza a las mujeres, sino que les impone una condición de inferioridad al negarles el acceso al espacio público. Según Segato (2010) “en este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente” (Segato, 2010, p. 24). Sin embargo, al revisar la importancia que mantiene el fogón y la cocina para los *misak*, pareciera como si una forma de resistencia de los indígenas a fin de no perder su identidad es que, si bien el ámbito doméstico se asocia con la mujer, pero a la vez se mantiene la cocina, el fogón como el espacio de transmisión de la cultura de generación en generación. Esta reproducción cultural se realiza a través de los mayores hombres y mujeres. Los hombres transmiten el valor de la cultura y las mujeres enseñan a las más jóvenes

su identidad. Por esto, las mujeres *misak* insisten en la recuperación del principio de la dualidad en lugar de la jerarquización hombre-mujer, principio que facilitaría recuperar el equilibrio y la igualdad en las relaciones de género.

Según Segato (2010), en la modernidad no existe dualidad sino binarismo: en “la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa – y no complementa – el otro” (Segato, 2010, pp. 20 - 21). Así, según esta autora, se universaliza uno de los dos componentes que conforman la relación, en el caso de las relaciones entre hombres y mujeres, el componente que se universaliza es la masculinidad, configurando otros universalismos asociados con los hombres como el patriarcado y el machismo, conceptos que se convierten en la representación generalizada y generizada. Dicha jerarquía establece una brecha con el segundo término de la relación, en este caso la mujer. Esta es la relación que se ha establecido históricamente, las relaciones de género responden a estructuras binarias muy diferentes a la propuesta de las estructuras duales.

Estas transformaciones en las condiciones de la mujer traen consigo unas nuevas condiciones para la configuración de la identidad de la mujer. En tanto que, la identidad se construye articulada con criterios sociales y personales. Sin embargo, históricamente en las identidades de género la intervención del ámbito social es sustancial para la configuración de la identidad personal. Según Verena Stolcke, las identidades genéricas se configuran de manera recíproca, esto es que

para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre. Así, del mismo modo que no se puede pensar el amo sin el esclavo, tampoco puede pensarse, no por una razón existencial, sino epistemológico-política, a las mujeres sin los hombres (Stolcke, 1996, en: Martín, 2008, p. 44).

Esto quiere decir que, en efecto, si las condiciones de las mujeres *misak* cambiaron durante la colonia y los períodos subsiguientes, los hombres también se vieron afectados. La cuestión es que para los hombres fue benéfico, en tanto que, se ubicaron como la identidad generizada dominante,<sup>35</sup> mientras que las mujeres fueron replegadas a los ámbitos privados.

Esas transformaciones culturales, produjeron cambios en las prácticas cotidianas de la sociedad *misak*, en particular en sus representaciones. Para Stuart Hall (1997):

“las representaciones están en relación con lo cultural, pero sobre todo con la significación que éstas dan a la cultura, porque transmiten los valores colectivos, que son compartidos, los cuales construyen las imágenes, las nociones y las mentalidades, en lo que concierne a otros grupos (en: Nash, 2006, p. 41).

De esta manera, es que el ingreso foráneo a las comunidades indígenas produce transformaciones sustanciales en las relaciones de género. En este caso nos interesa la forma en que transforma la definición cultural de las mujeres a través de categorías generalizadas que las ubican en condiciones subordinadas, no solo por su condición de género, sino por su origen étnico y su adscripción religiosa.

En términos generales, las perspectivas poscoloniales recomiendan evitar los esencialismos culturales dentro de los mismos grupos subalternos. Siguiendo esta recomendación, no se intenta aquí presentar la cultura *misak* como única y carente de disidencias y contradicciones, sino mostrar que dentro de las posibilidades de lo que significa ser indígena y ser *misak* se destacan aquellos grupos que luchan

---

<sup>35</sup> Identidad genérica o generizada: “el complejo proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos. Entran en juego sentimientos, actitudes, modelos de identificación o de rechazo que se incorporan a través de todo el ciclo vital y que supone un proceso de afirmación frente a o de distinción en relación a los demás” (Maqueira, 2001, en: Martín, 2008, p. 54).

---

por la pervivencia de su cultura, y también por el reconocimiento de la existencia de otros pueblos ancestrales en la región.

En este mismo orden de ideas, se optó por destacar la diversidad interna de los *misak*. Por ejemplo, por evitar el universalismo de la categoría mujer como categoría generalizadora de las relaciones de género. En esta perspectiva se enmarca precisamente el interés de este trabajo, ya que se intenta eliminar el universalismo de la categoría mujer para analizar a las *misak*, y destacar la diversidad cultural y religiosa de las mujeres que integran esta comunidad étnica. Además, se destacan las diferencias de las mujeres *misak* con las mujeres urbanas o campesinas, así todas ellas mantengan una misma afiliación religiosa, en este caso pentecostal. Por lo tanto, esta investigación propone que precisamente las lógicas y dinámicas de las prácticas religiosas de quienes están adscritas a la CACMIGC son diferentes a quienes hacen parte de otras organizaciones pentecostales foráneas que están presentes en el resguardo.

Asimismo, siguiendo una perspectiva poscolonial, se intenta aquí evitar los “esencialismos culturales que representan a estos grupos subalternos como entidades homogéneas, estereotipadas y exotizadas” (Cabrera, Sánchez y Ramírez, 2014). En este trabajo se busca contribuir con el propósito de que las mujeres *misak* sean reconocidas, no solo como reproductoras de la cultura, sino por sus propios proyectos, luchas y conflictos.

### **1.3 Síntesis: El punto de partida, el reconocimiento de las voces de las mujeres en el pentecostalismo latinoamericano**

Después de haber realizado una lectura del estado reciente de las investigaciones sobre religión, mujer y etnia, se puede afirmar que, aunque los abordajes son diversos, la problemática central se aproxima en la gran mayoría de trabajos, y tiene que ver con la posición desigual que afrontan las mujeres en las instituciones religiosas protestantes, evangélicas o pentecostales, y que, aunque esas inequidades se presentan en mayor o menor medida dependiendo de la orientación de dichas organizaciones, estas siguen siendo del orden patriarcal tradicional.

Aunque, no se debe desconocer que existen avances en cuanto al acceso de las mujeres al ejercicio de ‘ministerios’ eclesiales, en la mayoría de los casos estos se asocian con el servicio, lo que produce que exista una analogía de la iglesia con el ámbito doméstico, por lo que la iglesia en algunos casos termina siendo una prolongación de la casa y la estructura familiar para las mujeres. También, se puede afirmar que las iglesias se convierten en espacios comunitarios que empoderan a las mujeres, debido a la apertura que ellas encuentran allí como un lugar de participación y una red emocional.

En cuanto a los contextos identificados, la mayoría de las investigaciones se realizan con poblaciones rurales, o asentamientos en centros urbanos, y existe una reiterada alusión a la oportunidad que las iglesias pentecostales le otorgan a las poblaciones marginadas, lo que deriva en una acción reivindicatoria para aquellas poblaciones que han sido olvidadas por el Estado. Esto ofrece a estos sectores, y en particular a las mujeres, una opción de visibilidad ante sociedades que han naturalizado la inequidad en las relaciones de género. Especialmente en las



poblaciones empobrecidas en las cuales se presenta un aumento de las violencias de género en América Latina, las comunidades eclesiales pentecostales se configuran en un espacio que permite la recuperación de la valía para las mujeres.

Se puede afirmar que la mayoría de las investigaciones se orienta a una perspectiva desde los estudios de género, feministas y algunos desde el enfoque decolonial, en donde se plantea que, aunque en las instituciones protestantes, evangélicas o pentecostales existe un avance en cuanto a la participación de las mujeres en la jerarquía eclesial, aún esta situación es incipiente, y estas organizaciones eclesiales continúan replicando modelos patriarcales androcéntricos, que promueven condiciones desiguales e inequitativas para las mujeres. Por ejemplo, en algunas organizaciones el acceso a los puestos de poder continúa vetado para las mujeres, no en todas las instituciones eclesiales es permitido el pastorado a las mujeres, y en algunos casos, solo pueden aspirar a ser la esposa de pastor.

Asimismo, queda la duda si el acceso y la participación de las mujeres a jerarquía eclesial se presenta por sus méritos, o se da solo porque son ellas son la mayoría en el seno de estas comunidades, por lo cual, existe un bajo número de hombres que puedan ejercer cargos de liderazgo.

En cuanto al impacto de las iglesias pentecostales en la subjetividad femenina, la mayoría de los estudios coinciden en que la adscripción a estos grupos religiosos, trae aspectos positivos para las mujeres. Primero, porque les posibilita a algunas de ellas el acceso a un espacio diferente al espacio doméstico. Dos, porque encuentran en las iglesias comunidades y redes de apoyo, que les facilitan acceder a un trabajo remunerado, o asociarse con otras mujeres para generar opciones de ingreso económico. Tres, porque, en la medida que sus esposos e hijos también se convierten al pentecostalismo, las dinámicas de los hogares se transforman, disminuye la violencia intrafamiliar, y mejoran los ingresos económicos. Este último

aspecto se relaciona con el hecho de que la conversión ayuda a los hombres a abandonar el consumo de alcohol, los vicios y las relaciones extramatrimoniales, liberando recursos económicos que pueden ser invertidos en el hogar, lo que permite en algunos casos una cierta movilidad social ascendente.

La autoría de la mayoría de los trabajos aquí revisados son producto de investigaciones realizadas por mujeres sobre su condición en las iglesias o una mirada crítica al rol de la mujer en el sistema religioso pentecostal. En ese mismo sentido, se identificaron muy pocos trabajos realizados por hombres, en los cuales se halle una preocupación por reflexionar acerca de las relaciones desiguales de género o el rol de la mujer en la iglesia. De acuerdo con varios autores, esta problemática no pasa por una reflexión masculina, en tanto que, estos temas para los hombres ya están resueltos en la tradición patriarcal y androcéntrica, por lo cual, sus pensamientos están orientados al estudio de otras problemáticas, mientras que, las mujeres continúan en la lucha por las acciones reivindicatorias y afirmativas en los diferentes contextos, en los cuales aún es difícil aceptar su incidencia y participación en condiciones igualitarias de género. Por lo cual algunas de las investigaciones adelantadas por mujeres tienen un tinte reivindicatorio, que busca dar un lugar legítimo a las mujeres en las instituciones religiosas.

Vale destacar, que existen casos de instituciones religiosas que proveen a las mujeres de formas de capacitación organización y gestión, que incide en su economía, lo que también se constituye en una forma de independencia en relación con los hombres, dicha situación trae consigo formas de resistencia a la dominación masculina en el hogar, sin embargo, se hace necesario desarrollar nuevos estudios sobre este tema para la región latinoamericana.

Después de realizar esta revisión, no se encontró ninguna investigación que hiciera referencia a las mujeres indígenas pentecostales *misak*, tema central de la

propuesta de investigación que se desarrolla en el presente trabajo. Lo que sirve de argumento para afirmar la pertinencia de esta propuesta, particularmente, por lo que significa para las mujeres indígenas comprender no sólo el hecho de que ellas tienen una doble condición de marcador social, lo que las ubica en una situación de subordinación, en tanto mujeres e indígenas, sino que a esto se le suma la adscripción religiosa, lo que permite entender la estructura comportamental y el modelo de conducta definido por la iglesia y que incide en la subjetividad de las mujeres que se inscriben en este sistema de creencias. Por lo cual, la configuración de su subjetividad femenina no solo es intervenida por la tradición cultural, y los modelos sociales adquiridos de Occidente, sino que se inserta una tercera dimensión que deriva en las dinámicas y construcciones simbólicas que las instituciones religiosas les asignan a las mujeres, a partir de una definición y reconocimiento de estas instituciones como heteronormativas, androcéntricas y patriarcales.

En este sentido, el estudio propuesto en este trabajo coincide con los intereses y perspectivas de la mayoría de las investigaciones analizadas en este estado del arte, por un lado, lo que significa para las mujeres en su identidad y vida personal, familiar y social la adscripción religiosa a instituciones protestantes, evangélicas o pentecostales; y por otro, las relaciones de poder mediadas por las condiciones de género que se presentan en estas mismas organizaciones religiosas. De esta manera, comprender las posibilidades de participación y ejercicio de roles eclesiales por parte de las mujeres y la definición simbólica que estas organizaciones le otorgan a las mujeres, sea en la figura de miembros, líderes, pastoras, entre otros.

## Capítulo 2: El pueblo *Misak*, una cultura que resiste.

*“No se avergüencen de la cultura, porque la cultura de nosotros es muy importante, tenemos otra lengua diferente, un vestido propio, y eso nadie nos lo quita. Mi perspectiva es inculcar la importancia de nuestra cultura”* mujer *Misak*<sup>36</sup>.

### 2.1 Contexto demográfico y cultural del pueblo *Misak*

El pueblo *misak*, es un pueblo ancestral o también denominado originario, se encuentra ubicado principalmente en la zona del norte del departamento del Cauca (ver Imagen 2-1, 2-2 y tabla 2-1), en la vertiente occidental de la Cordillera Central, en el área que ocupan los Páramos de las Delicias y parte del Páramo de Moras. El principal asentamiento de esta comunidad se encuentra en el resguardo de Guambia<sup>37</sup> (aunque también tiene presencia en el resguardo de Quizgó), los cuales

---

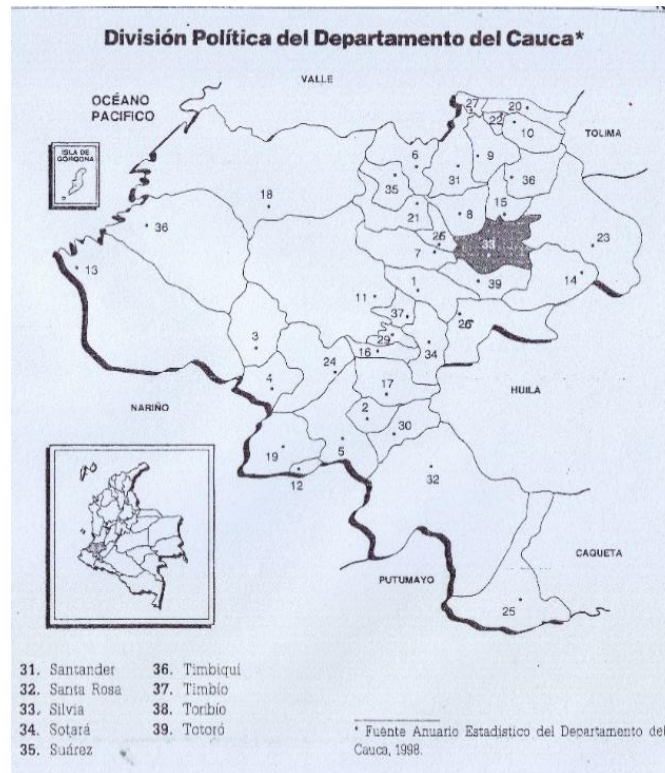
<sup>36</sup> Mujer *Misak*, 35 años de edad, estudios universitarios, sistema de creencias *Misak*.

<sup>37</sup> Según J. Rappaport (2008), la distribución de la tierra ocupada por los indígenas en el territorio colombiano no es proporcional al número total de éstas comunidades, debido a que en el país existe un bajo número de indígenas, pero los cuales tienen sus asentamientos en un poco más de la cuarta parte del territorio nacional, “esto corresponde a más de un millón de kilómetros cuadrados de resguardos de propiedad comunal, [esto quiere decir] el ochenta por ciento de los recursos naturales de Colombia está en esos terrenos”.

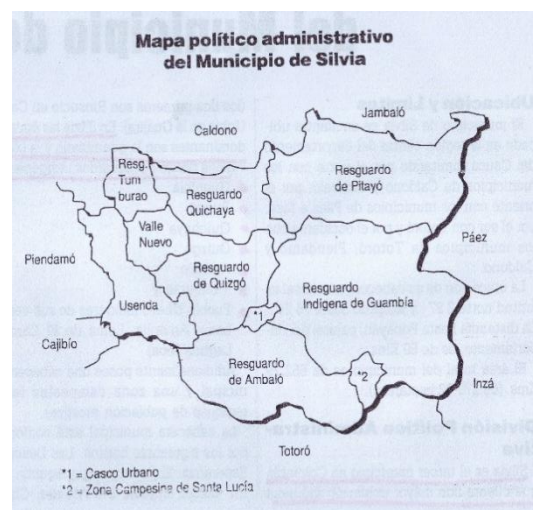
hacen parte de las zonas de jurisdicción del municipio de Silvia<sup>38</sup>. En el resguardo de Guambia se encuentra el Cabildo Mayor, denominado así porque mantiene la administración política de los demás asentamientos *Misak* ubicados en las otras regiones. Esta fragmentación de la comunidad obedece a desplazamientos internos ocasionados por la falta de tierras en el Resguardo de Guambia para abastecer el crecimiento poblacional que ha tenido esta comunidad, y al no tener suficiente tierra para habitar se presenta también deficiencia de tierras para el cultivo. Otro factor que interviene en ese desplazamiento está relacionado con la baja productividad de la tierra ocasionada -en parte- por factores climáticos.

---

<sup>38</sup> El municipio de Silvia está compuesto por una zona urbana y una zona rural habitada por mestizos, indígenas y campesinos. La zona indígena está compuesta por siete resguardos entre paeces y guambianos (En: Morales, 2006, p. 6). Es el tercer municipio en Colombia con la mayor población indígena (Cauca, 1999, p. 15)

**Imagen 2-1:** Ubicación del municipio de Silvia.

Fuente: (Cauca, 2010).

**Imagen 2-2:** Ubicación del Resguardo de Guambia.

Fuente: (Cauca, 2010, p. 16)

**Tabla 2-1: Población del Resguardo de Guambia.**

**Cuadro No. 4**  
**Ubicación espacial de la población de Silvia**  
No. de Familias y habitantes por barrios y veredas.

Localidad	Fam.	Hab.	%	Localidad	Fam.	Hab.	%	Localidad	Fam.	Hab.	%
<b>Cahecera</b>	<b>1.177</b>	<b>3.868</b>	<b>100</b>	<b>Resg. Tumburao</b>	<b>88</b>	<b>405</b>	<b>100</b>	Zona Chimán y Trébol	150	884	5.20
Barrio Las Delicias	200	658	17.01	<b>Resg. Quizgó</b>	<b>871</b>	<b>3667</b>	<b>100</b>	Zona Cofre	70	408	2.40
La Esperanza	41	151	3.9	Las Cruces	104	403	10.99	<b>R. de Pitayó</b>	<b>1138</b>	<b>5.695</b>	<b>100</b>
El Porvenir	116	344	8.89	Las Tres Cruces	73	273	7.44	Pitayó Centro	218	850	14.92
San Agustín	121	361	9.33	Camojo	94	458	12.49	San Antonio	63	295	5.17
El Centro	150	436	11.27	Chuluambo	38	152	4.14	Ovejera I	124	545	9.56
Caloto	240	783	20.24	El Tengo	112	509	13.88	Ovejera II	36	168	2.94
Boyacá	153	560	14.47	El Manzanal	139	622	16.96	Caparrosa	30	138	2.42
Las Acacias	48	173	4.47	Penebio	83	356	9.70	Uiquinto	46	193	3.38
Chimán	27	96	2.48	El Roolar	23	85	2.31	La Palma	25	120	2.10
Villa del Lago	13	44	1.13	Quizgó	75	314	8.56	Amoladero	37	192	3.37
Los Sauces	68	262	6.77	El Salado	90	361	9.84	Esperanza	74	304	5.33
<b>Campesina</b>	<b>756</b>	<b>3087</b>	<b>100</b>	Manchay	20	74	2.01	Asenaga	113	454	7.97
Vallenuovo	95	381	12.34	Alto de La Palma	20	60	1.63	Nazareth	110	543	9.53
La Tadea	57	219	7.09	<b>R. de Quichaya</b>	<b>435</b>	<b>2024</b>	<b>100</b>	Méndez	83	363	6.37
Usenda	124	485	15.71	Chuluambo	33	108	5.33	Toguengo	60	279	4.89
La Aguada	68	278	9.00	Cabuyal	44	215	10.62	Calambás	40	145	2.54
San Antonio	43	200	6.48	Altamira	78	391	19.31	Gargantillas	51	223	3.91
Aito de El Calvario	42	169	5.47	Palmar	55	233	11.51	Mariposas	39	149	2.61
Aito Grande	92	349	11.30	Golondrinas	71	325	16.05	Buenavista	95	416	7.30
La Estrella	97	420	13.60	Dantas	49	246	12.15	Loma Larga	61	249	4.37
El Jardín	76	302	9.78	Centro	105	506	25.00	<b>R. de Ambaló</b>	<b>707</b>	<b>3.037</b>	<b>100</b>
Santa Lucía	62	284	9.19	<b>R. de Guambia</b>	<b>2.953</b>	<b>17.000</b>	<b>100</b>	Agoyán	234	1.062	34.96
<b>Pueblo Nuevo</b>	<b>212</b>	<b>1016</b>	<b>100</b>	Zona Cacique	763	4.811	28.30	Ambachico	29	136	4.47
Loma de El Carmen	83	401	39.47	Zona Campana	574	3.332	19.60	Chero	104	399	13.13
Loma Amarilla	71	340	33.46	Zona Guambia Nueva	441	2.380	14.00	Media Loma	48	210	6.91
Laguna Seca	49	224	22.04	Zona Pueblito	394	2.091	12.30	Miraflores	97	367	12.08
Farallones	9	51	5.01	Zona Tranal	325	1.819	10.70	San Pedro	170	788	25.94
				Zona Michambe	236	1.275	7.50	Guarangal	25	75	2.47

Fuente: Censo SISBEN Silvia 1999 y Censo INCORA – Febrero de 1999.

Fuente: (Cauca, 2010, p. 34)

El resguardo de Guambia tiene una importancia fundamental para los *Misak*, debido a que está ubicado en lo que consideran su territorio por derecho propio: la tierra milenaria en donde han habitado desde el principio. Aunque en la organización por resguardos que data de la Colonia, les fue quitado gran parte de su territorio, en el resguardo se encuentran sus lugares sagrados, “las lagunas de Ñimbe (agua mujer) y la laguna de Piendamó (agua hombre)” (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 56).

Otro aspecto que hace de este territorio emblemático para los *misak*, es que la zona baja de lo que hoy es el resguardo está compuesta por territorios que hicieron parte del proceso de recuperación de tierras vivido por esta comunidad indígena en las décadas del 70 y 80 del siglo pasado.

Además del resguardo de Guambia, el pueblo *Misak*<sup>39</sup> se encuentra en menor proporción en los municipios de El Tambo, Cajibío, Morales, Jambaló, Totoró, Caldon y Toribío, también ubicados en el departamento del Cauca. Según información del Cabildo Indígena de Guambia<sup>40</sup>, actualmente están presentes en otros territorios de Colombia como en los departamentos del Valle del Cauca, Huila (municipios de Argentina y la Plata), Tolima, Meta, y en la zona de Fontibón en Bogotá. En todos estos lugares se organizan por medio de cabildos que le rinden informe al cabildo Mayor que es el de Guambia.

**Imagen 2-3:** Municipios con presencia del pueblo Misak.



Procesado y georeferenciado por el Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH  
Vicepresidencia de la República  
Fuente base cartográfica: Igac

Fuente: (DIH, 2007, p. 1).

<sup>39</sup> Los misak o guambianos junto con los kokonucos hacen parte de una misma familia lingüística, aunque estos últimos perdieron su identidad lingüística en el s. XIX. Según algunas personas entrevistadas en esta investigación se conoció, que algunos líderes guambianos están motivando a los indígenas kokonucos a recuperar su identidad ancestral a través de la reincorporación de la lengua y el vestuario originarios.

<sup>40</sup> Guambia significa pueblo o casas junto al río. En: (Otero, s. f.)



Según el censo del DANE<sup>41</sup> de 2005, 21.085 personas se autorreconocieron como pertenecientes al pueblo *Misak*, de los cuales 10.620 eran hombres (50,4%) y 10.465 mujeres (49,6%). El censo reportó que los *Misak* se concentran en gran parte en el departamento de Cauca (Imagen 2-3), en donde habita el 91,3% de la población (19.244 personas), seguido por el departamento del Valle del Cauca con el 3,5% (728 personas), y por el Huila con el 3,3% (698 personas). Estos tres departamentos reúnen el 98% poblacional de esta comunidad. Los *Misak* representan el 1,5% de la población indígena de Colombia. La población *Misak* que habita en zonas urbanas corresponde al 8,7% (1.840 personas), principalmente agrupados en el Cabildo indígena en contexto urbano de Bogotá. La cifra de presencia urbana de los *Misak* es bastante inferior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43% (298.499 personas). Según la proyección del DANE<sup>42</sup> con vigencia del 2005 al 2009, el registro de población para el resguardo de Guambia era el siguiente (Tabla 2-2):

**Tabla 2-2:** Proyección poblacional resguardo de Guambia (Cauca), 2005 – 2009.

2005	2006	2007	2008	2009
10.720	10.933	11.151	11.373	11.480

Fuente (DANE, 2005).

El Resguardo de Guambia, está distribuido en ocho zonas: Cacique, Campana, Guambia Nueva, Pueblito, Tranal, Michambe, Chimán, Trébol y Cofre. Este territorio es reducido para el número de familias que habitan el resguardo. Esto es lo que ha ocasionado múltiples situaciones desfavorables para esta comunidad, especialmente desplazamientos internos, debidos a la poca extensión de tierra

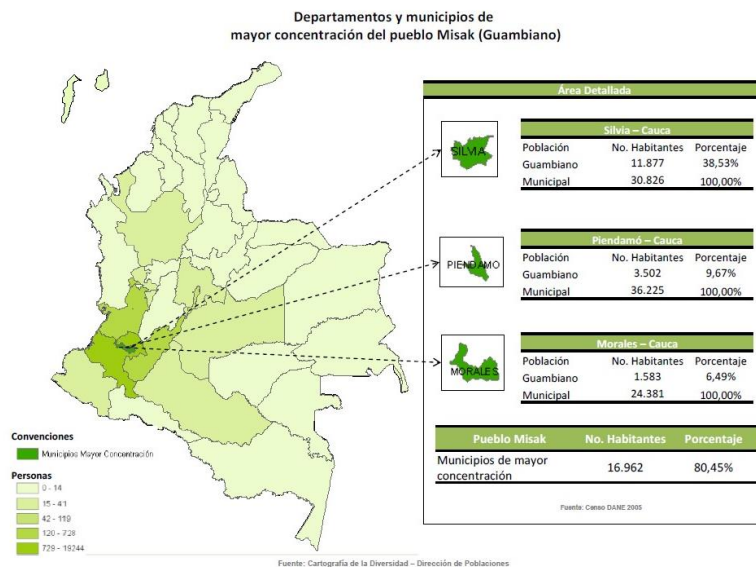
<sup>41</sup> En: Ministerio de Cultura, 2010, p. 2 y DANE. (2005). *Información estadística. Proyecciones de Población de los resguardos indígenas 2005 – 2009*, Bogotá.

<sup>42</sup> DANE. (2005). *Información estadística. Proyecciones de Población de los resguardos indígenas 2005 - 2009*. Bogotá.

asignada para cada familia. Ya que buena parte de las tierras que hacen parte del Resguardo pertenece a páramos y espejos de agua, terrenos no cultivables y que están en protección por considerarlos lugares sagrados para esta comunidad.

Estas situaciones hacen que el cultivo no alcance ni siquiera para la autonomía alimentaria, por lo que muchas familias optan por trasladarse a tierras con temperaturas más cálidas para ampliar las posibilidades de variedad de cultivo. Estas tierras pueden ser adquiridas de manera individual por las familias, para que éstas sean de su propiedad o por asignación del Cabildo, esto es, que sea el Cabildo quien compra las tierras y las distribuye entre las familias que no tienen tierras. Esto ha provocado, que los *Misak* se hayan expandido por otros territorios, en especial, lo que denominan tierras bajas, las cuales gozan de un mejor clima. Una condición característica de estas zonas de expansión es que las familias deben conformar cabildos bajo el modelo del Cabildo Mayor de Guambia.

**Imagen 2-4:** Distribución poblacional del pueblo *Misak* en otros departamentos de Colombia.



Fuente: (Colombia. Ministerio de Cultura, 2010, p. 2)

La ubicación<sup>43</sup> de algunos resguardos *Misak* (Imagen 2-4) en otras regiones son: Bonanza (municipio de Morales), La María (municipio de Piendamó), ambos en el departamento del Cauca, y los resguardos La Reforma, Nuevo Amanecer y la Gaitana, en el departamento del Huila, Cabildo en contexto urbano en Bogotá. Asimismo, los asentamientos que cuentan con autoridades tradicionales son: Munchique (municipio del Tambo), Kurakchak, (municipio de Cajibío), Piscitao (municipio de Piendamó), San Antonio (municipio de Morales), Ovejas y Siberia (municipio de Caldonó). Aunque hay presencia de familias *misak* en otras regiones, sin que exista una organización de estas en Cabildos, son familias que migraron desde tiempo atrás y que se ubicaron en los municipios de Santander de Quilichao, Jambaló, Totoró, Inzá, Páez, Pueblo Nuevo–Caldono, en el departamento del Cauca; Ginebra en el departamento del Valle y en las ciudades de Popayán, Cali, Medellín y Bogotá (Tabla 2:3).

---

<sup>43</sup> Para ampliar información ver (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, pp. 31 - 32).

**Tabla 2-3:** Distribución poblacional de los Misak por Cabildo.

CABILDO	MUNICIPIO	FAMILIAS	PERSONAS
Guambia	Silvia	2.945	14.725
Paeces	Silvia	25	273
Guambia	Tambo	18	70
La María	Piendamó	250	1.250
Piscitao	Piendamó	213	1.065
San Antonio	Morales	200	1.000
Bonanza	Morales	55	275
Kurachac	Cajibío	110	550
Liberia	Caldono	250	1.250
Nuevo Amanecer	Argentina – Huila	52	250
Belén	La Plata – Huila	20	120
La Reforma	La Plata – Huila	15	90
Berlín	Argentina – Huila	100	506
Capitolio	La Plata – Huila		
Congreso	La Plata – Huila		
La Gaitana	La Plata – Huila	45	225
Nam Misak	Argentina – Huila	54	231
Ginebra	Ginebra – Valle	28	140
	Jambaló	70	350
	Sder de Quilichao	20	80
	Totoró	20	100
	Inzá	30	150
	Páez	15	75
	Popayán	15	75
	Cali	15	75
	Bogotá	6	24
	Medellín	11	44
<b>TOTAL</b>		<b>4.582</b>	<b>22.987</b>

Fuente: Cabildos guambianos mayo de 2005.

Fuente: (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 33)

La propiedad de la tierra en los resguardos del pueblo *Misak* es comunitaria y colectiva. Lo que significa que “la tierra es el espacio en el que se refuerza su inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad, y el Cabildo es la autoridad que adjudica la tierra para su explotación. El usufructo de la tierra no es de carácter hereditario, y se prefiere dar continuidad familiar a la posesión de la tierra, una vez fallece el antiguo poseedor de la parcela” (Ministerio de Cultura, 2010, p. 5). Aunque se han introducido en el pueblo *misak* otras formas de tenencia de la tierra, lo que ha suscitado la fragmentación de la comunidad en otras regiones a través

de la propiedad privada y el arriendo de tierras. Para los *misak* la protección de su territorio e impedir que caiga en manos de los occidentales es un objetivo prioritario.

Como se mencionó anteriormente, la mayoría de las tierras en otras regiones han sido adquiridas por el Cabildo Indígena del Pueblo de Guambia, debido a que el territorio en el resguardo no es suficiente para albergar a la población. De acuerdo con algunos documentos (ICBF, 2008) se registra que el territorio del Resguardo de Guambia<sup>44</sup> es de 19.757 hectáreas y que para el 2008 esta área estaba ocupada por 2.947 familias y un total de habitantes de 12.387 (6.202 mujeres y 6.185 hombres). Aunque para 2015, no se pudo establecer un número exacto de habitantes registrados en la comunidad, algunas fuentes afirmaron que son aproximadamente 14.000. De acuerdo con fuentes del Hospital *Mama Dominga*<sup>45</sup>, allí se encuentran registrados 12.931 indígenas que cuentan con afiliación a una de las dos EPS que tienen cobertura en este centro de atención médica, dentro del Resguardo de Guambia.

De acuerdo con el Censo (DANE, 2005), el porcentaje de población guambiana que no sabía leer ni escribir era del 18,4% (3.877 personas), de esa población la mayoría son mujeres: 62,4% (2.419). Al observar otros datos del censo, del 76,2% (16.060 personas) que reportan tener algún tipo de estudio, el 53,2% (8550 personas) son hombres (ver tabla 2-4).

---

<sup>44</sup> El Resguardo indígena de Guambia está conformado por las siguientes zonas: Campana, Cacique, Pueblito, Cofre, Michambe, Guambia Nueva, Peña del Corazón, Chimán, Ñimbe, Trébol y la Marqueza. En: (Morales, Rengijo, 2006, p. 7)

<sup>45</sup> Información suministrada por el Cabildo Indígena de Guambia. IPS Hospital Mama Dominga, vereda Las Delicias, trabajo de campo 2014 - 2015.

Según el programa de Educación del Cabildo Indígena del Resguardo de Guambia<sup>46</sup>, para 2014, 2.277 indígenas se encontraban inscritos en el sistema escolar, incluidas personas entre los 3 y 62 años. Desde los niveles de preescolar hasta educación Media, la mayoría de ellos entre los 4 y 19 años. Los mayores porcentajes se encuentran en Primaria (46.46%) y Secundaria (33.38%). En ambos casos, hay más población masculina (24.11% y 18,05% respectivamente), en relación con la población femenina (22,35% y 15,33% respectivamente). Los funcionarios de este programa afirman que un cambio importante es la disminución sustancial de la deserción de niños y niñas de la educación, se debe a que cada vez más los padres han adquirido la conciencia de la necesidad de que sus hijos e hijas accedan al sistema educativo.

También, se identifica que la deserción puede ocasionarse por el traslado de los padres a otra región con el fin de obtener un trabajo de acuerdo con los tiempos de las cosechas de diferentes productos agrícolas. Asimismo, el alcalde<sup>47</sup> del municipio de Silvia afirmó que prácticamente la totalidad de los niños y niñas para 2015 estaban inscritos en el sistema escolar, por lo menos en la Educación Básica Primaria, cambio que resultó sustancial respecto a las cifras del censo de 2005.

Para 2005, el pueblo *misak* reportaba 13.715 personas hablantes de la lengua *namtrik* o *wampi-misamera-wam* o *wam* o 'lengua de los hombres guambianos', cifra que correspondía a un 65% del total poblacional, de la cual 6.857 eran mujeres y 6.858 hombres adultos que representaban un 50% de los hablantes (Ministerio de Cultura, 2010, p. 3). En el trabajo de campo se pudo apreciar, la implementación del bilingüismo en los programas educativos como parte de los proyectos de la

---

<sup>46</sup> Información suministrada por este programa y recogida durante el trabajo de campo 2014 – 2015.

<sup>47</sup> Hombre, 54 años, casado, dos hijos, educación universitaria, cristiano evangélico, pastor CACMIGC.

recuperación y afianzamiento de la identidad cultural, por lo que niños y niñas en los centros educativos ubicados en el Resguardo de Guambia reciben la enseñanza de su lengua nativa.

**Tabla 2-4:** Información demográfica del Pueblo Misak.

Indicadores	Total		Hombres		Mujeres	
	Valor	%	Valor	%	Valor	%
<b>Población</b>	21.085	100%	10.620	50,4%	10.465	49,6%
<b>Habla la lengua de su pueblo</b>	13.715	65,0%	6.858	50,0%	6.857	50,0%
<b>Algún Estudio</b>	16.060	76,2%	8.550	53,2%	7.510	46,8%
<b>Analfabetismo</b>	3.877	18,4%	1.458	37,6%	2.419	62,4%
<b>Días de ayuno</b>	2.451	11,6%	1.247	50,9%	1.204	49,1%

Tabla elaborada con base en el Censo DANE 2005.

Fuente: (Colombia. Ministerio de Cultura, 2010).

El bilingüismo en los años 40 adquirió una dinámica importante, particularmente, porque los *Misak* consideraron el aprendizaje y dominio del idioma español “como un elemento fundamental de supervivencia y defensa contra el hostil mundo blanco dentro del cual se encuentran inmersos, [a la vez que] se resisten a perder su propia lengua, factor fundamental de su identidad étnica y cultural” (Historia, 1987).

En cuanto a la infraestructura educativa, cada zona cuenta con un colegio público, en donde los niños y las niñas tienen acceso a la jornada académica. El principal colegio de bachillerato es el Colegio Agropecuario. También, se encuentra la escuela de las Delicias (antes el colegio fundado por las Hermanas de la Madre Laura) en donde enseña una de las religiosas de esta comunidad. Ella afirma que más que enseñar la religión católica, lo que hacen es apoyar la enseñanza de la espiritualidad ancestral –la cual según ella- “no riñe con el sistema de creencias

católico”<sup>48</sup>. En la zona de Puente Real, la CACMIGC cuenta con un colegio cristiano evangélico, que inició actividades en 2014.

Relacionado la estructura y composición de los centros educativos, un aspecto cultural asociado con los temas de género es que “la mayoría de los establecimientos educativos dispone[n] de canchas de fútbol y microfútbol, con especial atención a este deporte hacia el sexo masculino, con una predisposición a[ll] fomento de la recreación y el deporte en los hombres” (Cauca, 2010, p. 106).

Actualmente, hay una fuerte preocupación por parte del Consejo de Taitas y del Cabildo Indígena del Pueblo *misak* porque en el sistema educativo guambiano se haga énfasis en la educación propia, en la enseñanza de la lengua *namtrik* a los niños y niñas, en el significado del atuendo, de la espiritualidad ancestral, del folclor, entre otros aspectos de su tradición. Para 2015, los niños, niñas y adolescentes que asistían a las instituciones educativas dentro del Resguardo, según una norma definida por el Cabildo Indígena, no utilizaban uniforme escolar, sino que debían vestir el atuendo tradicional.

Respecto a la climatología en el Resguardo de Guambia, se ubican tres climas diferentes determinados por la ubicación del territorio: las sabanas o páramos, que ocupan el mayor porcentaje del territorio (75%), estos están ubicados entre 3.400 y 3.800 m.s.n.m. Los *misak* les llaman *Ktrakmerá*. Entre estos se encuentran los Páramos de las Delicias, las Moras, los Altos de Ríoclaro y Quintero:

---

<sup>48</sup> Entrevista a una de las hermanas de la Comunidad Religiosa de las Hermanas de la Madre Laura, que aun habita en el Resguardo de Guambia.



es el espacio geográfico en [donde se encuentran] los lugares sagrados. El *Kausr0* [territorio macho], comprende las tierras ubicadas entre los 2.800m.s.n.m. y los 3.400 metros de altura, [aunque el terreno no es muy apropiado] y se cultivan todos los productos de clima frío. El *Wampisr0* [territorio hembra], entre los 2.600 y los 2.800m.s.n.m. [...] es un clima más cálido y [tiene] suelos de mejor calidad, se dan todos los productos de clima templado (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005).

Debido a que una gran parte de la zona se encuentra en territorios no aptos para el cultivo, sea por el clima demasiado frío o por lo empinado de las montañas, muchas familias han optado por desplazarse a zonas en donde encuentran un clima más cálido, lo que facilita el cultivo de más productos y un tiempo menor para la cosecha. Por ejemplo, en las tierras del Resguardo, un cultivo puede demorar entre seis y ocho meses, mientras que en un clima templado o cálido la cosecha solo demora tres o cuatro meses.

Según Rappaport (2008), esta migración es ocasionada porque los pueblos indígenas del Cauca están sumidos en la pobreza, lo que hace que se vean forzados a buscar mejores opciones en zonas urbanas. Además, no existe un amplio mercado para sus productos agrícolas, lo que deriva en la disminución de los ingresos de estas familias. Cabe decir que esto se debe a su vez, a la ubicación geográfica del resguardo de Guambia y el municipio de Silvia, debido a que el mercado solo abastece a la población de este municipio y sus alrededores, a causa de que Silvia no es un referente de abastecimiento agrícola para los habitantes de otros municipios. Al contrario, los días de mercado se presenta un alto porcentaje de presencia foránea en el comercio. Todos estos factores hacen que la economía del pueblo *misak*, se haya disminuido y su población se vea obligada a movilizarse en busca de otras opciones laborales. Esta “migración urbana desbarata el tejido social, cultural y político de los resguardos” (Rappaport, 2008, p. 26).

También, los indígenas afirman que la tierra en el Resguardo no produce como antes, y algunos reconocen que ha sido por culpa de ellos, por no saber cultivar o

por no seguir las enseñanzas de las y los *Mayores*. En otras palabras, es producto del olvido de las prácticas ancestrales, a causa de no haber enseñado sus tradiciones a las nuevas generaciones. Esto último es una afirmación recurrente de los *misak* adultos, ellos y ellas reconocen que estos tiempos no son como los de antes, cuando las prácticas ancestrales prevalecían y eran sagradas.

Al no dar el tratamiento adecuado a los cultivos, las fuentes de agua que se encuentran en los ríos que pasan por el Resguardo de Guambia están contaminadas y, de esa manera, ya no sirven como antes para el riego. El agua se ‘acabó’ debido a la tala de árboles, a que empezaron a prender fuego en los páramos, entre otras. Según los *misak*, “el español que vino de afuera enseñó a quemar porque no era su casa. Nosotros aprendimos y hemos ido acabando con la nuestra. Ha sido una manera de irnos acabando a nosotros mismos poco a poco<sup>49</sup>” (Vasco, U, L., G.; Dagua, H., A. y Aranda, 1994). Esta disminución de la tierra cultivable trajo consigo el aumento de las cifras de mal nutrición y desnutrición de la población *misak*.

Según los relatos de los *Mayores*, antiguamente la economía del Pueblo *misak* se basaba en la agricultura tradicional o natural: cultivaban variedad de maíz, frijol, tubérculos, papa, ulluco, quinua, entre otros. Y tenían especies de animales domésticos como: gallina criolla, vacas, porcinos, ovejas, conejos y curies. Posteriormente, reemplazaron estos monocultivos por papa, cebolla larga y ajo.

---

<sup>49</sup> Cartilla diseñada para enseñar a las nuevas generaciones del Pueblo *Misak* sobre la Cosmovisión, en particular sobre sus prácticas ancestrales y la memoria que como Hijos del agua deben tener sobre el cuidado de ésta. Historia del señor aguacero. Historia y Tradición Guambiana, 4.

Los cultivos tradicionales fueron cambiados por aquellos que eran más fáciles de comercializar. Estos productos son los que denominan los *misak* como el revuelto<sup>50</sup>. Hasta el momento, este es el tipo de cultivos que se ve en una gran cantidad del territorio *misak*.

Esta sustitución trajo consigo cambios en las prácticas alimentarias, lo que obligó a los indígenas a aumentar la adquisición de productos de consumo promovido por los “occidentales”, en lo que ellos denominan la “remesa”, que corresponde a los productos que deben comprar en el día de mercado, los martes en el municipio de Silvia. Allí se ven llegar y salir los buses escalera o “chivas”, que traen a los indígenas de las diferentes zonas del Resguardo a comercializar sus productos, pero también a llevar los productos que no se producen en el resguardo como arroz, pasta, aceite, panela, entre otros.

Antes,

se tenía una dieta alimentaria desarrollada en una relación armónica con los recursos del medio, los cuales hacían que el guambiano fuera fuerte, alto y gordo. [...] Allí fue donde el hombre y la mujer guambiana empezaron a enflacar. La dieta alimentaria se transformó y empezó a caracterizarse por un alto contenido de carbohidratos, bajísimo consumo de proteínas al igual que de vitaminas y minerales, como complejo B, calcio y hierro, lo cual ha incidido negativamente en el estado nutricional de las madres, los niños y las niñas (ICBF, 2008).

En una de las entrevistas realizadas, Taita Felipe<sup>51</sup> contaba que antes ellos se alimentaban con productos naturales, sembrado por sus padres y por ellos, y que

---

<sup>50</sup> El revuelto “hace referencia a los productos que se obtienen de la tierra, necesarios para la preparación de los diversos alimentos que hacen parte de la alimentación diaria del pueblo Misak” (Aranda, Misael; Tunubalá, José Manuel; Salazar, Ruby Elena; Aranda, Luz Dary; Rodríguez, Angélica; Aristizabal, Magnolia; Díaz, 2012, p. 21)

<sup>51</sup> Entrevista No. 8, para ampliar información [ver Anexo No. 7.](#)

solo los domingos –algunas veces- comían arroz (Fotografía 2-1). Pero que ahora para todo se utiliza el arroz que, por ejemplo, ya no se preparan las sopas que se preparaban antes a base de maíz. Él considera que por eso las nuevas generaciones son más débiles.

**Fotografía 2-1:** Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad.



Fuente: Archivo propio.

Asimismo, se han incorporado al consumo de los indígenas *misak* productos como golosinas, bebidas gaseosas, cigarrillos, bebidas alcoholizadas, entre otros, “produciendo una alimentación mestizada” (ICBF, 2008). También se ha identificado un bajo consumo de carne de res, huevos, y en general, de alimentos

proteínicos, pues para algunas familias el precio de estos productos es excesivo. En la observación se pudo apreciar que el contenido de la dieta alimentaria de los indígenas, aunque es abundante, en la mayoría de los casos no es saludable, por su alto contenido de harinas.

La necesidad de enfrentarse a una economía monetizada y la búsqueda de un mejoramiento de la economía familiar ha hecho que algunos dejen las tradiciones del cultivo y cuidado de la tierra y conviertan sus tierras en lugares para la piscicultura, por medio del ‘cultivo’ de la trucha. Durante el trabajo de campo se pudo apreciar que el Cabildo, estaba apoyando económicamente proyectos con estas características.

Los indígenas del Pueblo *misak* “son muy buenos anfitriones”, siempre brindan comida a quien llegue de visita a sus casas o a cualquier lugar de la comunidad (Iglesias, Casa de Justicia, Centros Educativos) sea el visitante conocido o no. Una de las mujeres<sup>52</sup> que participó en la investigación manifestó que “primero se ofrece un plato de comida a quien llega a la casa y luego sí se habla de los asuntos que motivan la visita”. Si el o la invitada llega a la hora del almuerzo o la cena recibirá una sopa o lo que ellos hayan preparado para su alimento, si llega a otra hora conocida como ‘entredías’, recibirá tinto preparado con panela y ‘masitas’<sup>53</sup> de harina de trigo.

Para los funerales, la familia anfitriona atiende a quienes van a acompañarlos, preparando la comida de los días que dure la ceremonia. Esto significa preparar alimentación para un promedio de 500 a 1000 personas, durante dos o tres días,

---

<sup>52</sup> Mujer, 45 años, educación primaria, casada, dos hijos, cristiana evangélica, zona Las Delicias.

<sup>53</sup> Rosquitas de harina fritas.

además de los nueve días posteriores al entierro (esto para los católicos o quienes profesan las prácticas ancestrales) o tres o cuatro días para los cristianos evangélicos, esto como parte de un sector de ellos que han conciliado sus creencias religiosas con sus prácticas culturales.

## 2.2 Historia, cosmovisión y pensamiento *Misak*

Los indígenas de la etnia *Misak*<sup>54</sup> -hijos del agua o *Piurek-*, de acuerdo con su cosmovisión<sup>55</sup>, creen que son nacidos de la naturaleza y las lagunas, según el texto “La voz de nuestros mayores” (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005), el cual recoge gran parte de la memoria que buscan recuperar como parte de la reivindicación y pervivencia de su pensamiento. Allí se narra de la siguiente manera su historia

El origen de los *Namui Misak* es gente grande<sup>56</sup> porque viene del *Pishimisak*, cuyo significado es fresco, tranquilidad, equilibrio y armonía; luego viene el *Pi-agua*, ahí donde

---

<sup>54</sup> Según el Segundo Plan de Vida, Pervivencia y Crecimiento *Misak*, el significado de *Misak – Misak* es “el ser, estar, saber, hacer y usufructuar lo que le pertenece por principio mayor de origen en el territorio, ordenado por cosmovisión, la convicción y libre autodeterminación para su autogestión identitario cultural, cuyo fin es transmitir y replicar a perpetuidad en cada una de la estructura social, constituida por las personas, núcleos de familia, gran familia, comunidad y pueblo por género y generación mediante la vivencia en su forma de vivir, digna, leal, justa. Lo produce desde su ser, haciendo uso responsable y coherente de sus satisfactores necesarios y requeridos, mediante la dinamización de las etapas del ciclo de vida, por consiguiente, es consecuente, coherente, respetuoso, solidario y comprometido con los instantes de origen y la gobernabilidad de la universalidad identitaria que les permite ser auténticos, únicos y milenarios”.(Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, pp. 46 -47).

<sup>55</sup> “Su visión única de su lugar en el cosmos” en: Rappaport (2008, p. 176).

<sup>56</sup> En el mismo texto se explica que los Guambianos eran “gigantes muy sabios que comían sal de aquí, de nuestros propios salados, y no eran bautizados [...] Éramos un pueblo que sabía de todo [...] Pero hemos olvidado casi todo”. Dentro de su mismo sistema de creencias consideran que el factor que hizo que olvidaran fue el consumo de la sal del “blanco”, puesto que afirman que “Quien come sal del blanco, también olvida lo propio. Un manto de silencio cubrió nuestro conocimiento”. (Dagua, Tunubalá, Varela y Mosquera, 2005).

se recrea el pensamiento y se transforman todas las cosas del mundo viviente y espiritual; luego, se formaron los páramos, los ríos, las lagunas y todo ser viviente del territorio (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005, p. 29).

Más adelante en el mismo texto, se expresa que el origen del Pueblo *Misak* empieza con una pareja<sup>57</sup>,

Uno se llamaba *Kallim* y el otro *Pishimisak*. El *Kallim* al principio del tiempo le dijo al *Pishimisak*: juntémonos y formemos la pareja; entonces el *Pishimisak* respondió: si hay equilibrio y armonía formaremos la pareja. Volvió a hablar nuevamente el *Kallim* y le dijo: yo soy *tata* pero a la vez soy *taita*, conozco todos los trabajos y las mingas de los *Namuy Misak*, conozco toda la variedad de plantas existentes afirmó *Kallim* al *Pishimisak*. [...] Así le respondió *Pishimisak* al *Kallim*: yo hablo del equilibrio y armonía para la existencia del hombre guambiano. Luego, volvió a responder *Pishimisak*: Yo soy Mama Dominga [Fotografía 2-2] y vivo entre las plantas del páramo y a la vez soy madre de las aguas del territorio guambiano. Ambos seres: Él y Ella, eran los grandes sabios conocedores del Gran Territorio. Desde los orígenes del tiempo y el espacio *Kan* significa él; *Ñi* significa ella. Él y Ella sabían sus orígenes y todas las cosas que conformaban el territorio [...]. Estas memorias para los guambianos empiezan como la semilla de una planta: Nace, crece y se bifurca en dos simbolizando la dualidad de Él y Ella. De allí comenzaron a poblar todo el Gran Territorio (Dagua, Tunubalá, Varela y Mosquera, 2005, pp. 30 -31).

---

<sup>57</sup> Aunque en otro texto se encuentra que *Pishimisak* y *Kallim* son el mismo. “En los sueños se aclara que el *Pishimisak* aparece como una mayora guambiana, que se llama Mama Dominga y es la mujer del *Kallim*. Éste es también el mismo *Pishimisak*, pero masculino” (Vasco, Dagua, Aranda, 1994).

**Fotografía 2-2:** Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad.



Fuente: Archivo propio.

En la investigación se encontraron variaciones en los nombres de los protagonistas del origen de los *Misak*, aunque el elemento esencial respecto a la existencia de un dios El – Ella permanece en todas. Por ejemplo: Peña registra que “El espíritu —que es hembra y macho a la vez, pues en el-ella están presentes tanto mama Chuminga, espíritu del páramo y el propio *Pishimisak*, como *Mutautasire*, espíritu del aguacero y *Kallim*— que vive en cada una de las montañas al no ser uno sino varios” (Peña, B., J., 2009, p. 347). La misma autora registra otras versiones de la historia, en donde Aranda, Dagua y Vasco (1998), hablan de mama Dominga, “que se encuentra en el lado izquierdo, y de taita Ciro, que se encuentra en el lado derecho”, o también, la versión de Agredo y Marulanda (1998), quienes mencionan a taita Isidro y mama *Chuminga*. Aranda, Dagua y Vasco (1998: 97-113) y Lorenzo Muelas y Martha Urdaneta (2005), explican que “*Mutautasire* o *Kallim* encarnaría



la parte masculina de *Pishimisak* y mama *Chuminga*, que es el propio *Pishimisak*, la parte femenina” (En: Peña, B., J., 2009).

Melo recoge la historia central de la cosmovisión *Misak* a partir del dios de referencia del sistema de creencias, al cual denominan *Pishimisak*, el cual es descrito desde las narraciones orales que cuentan la historia, como un ser a la vez masculino y femenino, es la unidad, que es el dueño de todo, “es la unidad perfecta, el par perfecto” (Dagua, Aranda y Vasco, 1998:53. En: Melo, 2014). Es el ser que reúne los dos principios de la masculinidad y la feminidad, que juntos dan origen a los hijos del Arco Iris<sup>58</sup>. El *Pishimisak* representa la cualidad fundamental en la que se basa el sistema de creencias ancestral del pueblo *misak*, la relación y diálogo de esta “doble entidad reproductora” de la cual deviene el origen de la cultura *misak*, los cuales originariamente representarían también la dualidad.

Este aspecto del origen y creencias de los *misak*, desde la perspectiva de la existencia ancestral de un principio de dualidad, o por lo menos de una presencia femenina y masculina en la cosmovisión de esta comunidad. Según Rappaport “en una yuxtaposición de pasado y presente, a los *Pishimisak* se les llama ‘los padres y madres del cabildo’, con lo que se liga la institución colonial y moderna con un punto primordial de origen” (Rappaport, 2008, p. 187). Este principio se va a diluir con la llegada de los occidentales, pero empieza a ser recuperado en situaciones como la que se presentó en 2013, cuando por primera vez, desde que se instauró el Cabildo como autoridad del resguardo, una mujer fue elegida por voto popular como la primera mujer gobernadora del Cabildo, luego de más de 180 años de existencia de este modelo colonial encabezado únicamente por el poder patriarcal.

---

<sup>58</sup> Denominación desde la Cosmovisión *Misak*, para los guambianos.

Según Julieta Paredes (2010), en los pueblos originarios el asunto de género no pasaba por un dualismo masculino / femenino sino por una dualidad, que si bien mantiene ordenamientos sociales para hombres y mujeres, implica también equilibrio, diálogo, equivalencia. Aunque existen otras autoras que afirman que, por el contrario, existen comunidades que desde el principio de sus cosmovisiones tienen una división de género. Para el caso del Pueblo *Misak*, el principio de dualidad está presente en su cosmovisión (fotografía 2-3); la memoria de su pueblo dice que “allá arriba con la tierra y el agua está él – ella, representado en *Pishimisak*, a la vez masculino y femenino, que también ha existido desde siempre. De allí parte el principio de la dualidad que se constituye en la esencia de todos los humanos” (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005). Asimismo, viene a hacer parte de los usos y costumbres de esta comunidad, que en especial las mujeres están intentando recuperar como principio fundamental de su identidad.

**Fotografía 2-3:** Dibujo ubicado en la fachada de la Misak Universidad.



Fuente: Archivo propio.

Después de realizar una breve descripción del origen del pueblo *misak*, se hace necesario entender algunos elementos y principios de la cultura de este pueblo ancestral, los cuales han hecho que hasta el momento el legado del pueblo *misak* perviva. Un primer principio es el del *Latá Latá*, que es igualdad, por esto la tierra es de todos, se recibe y se da por igual, y tiene que ver con ese principio comunitario, reflejado en la minga<sup>59</sup> en donde se trabaja en familia y comunidad.

De acuerdo con los usos y costumbres del pueblo *Misak*, la forma en que esta comunidad ancestral vive, piensa y siente, gira en torno a su territorio, la familia, la comunidad, la cosmovisión y espiritualidad, la autoridad y el derecho colectivo manifestado en el *Latá – Latá*. Es por esto, que realizan un marcado énfasis en los principios comunitarios<sup>60</sup> como fundamento ancestral de su cultura. Estos principios son: el *meyeley* (para todos), el *linchap* (acompañar), *lata-lata* (la igualdad) y *karup* (la autoridad)” (C. indígena del R. de Guambia., 2010, p. 3). Aunque Rappaport (2008) afirma que estos principios son resultado de las reivindicaciones del proceso de recuperación de tierras en la década de los ochenta y las llama “metáforas de reciprocidad”, es claro que, si no hubiera sido por esa misma condición comunitaria que hace parte de la esencia indígena, esta comunidad no habría logrado

---

<sup>59</sup> *Maya* quiere decir “todos juntos”, toda la gente *misak*; mientras *alik*, significaba que estamos en minga, “todos acompañando”. En el principio *Latá-Latá*, principio del pensamiento *misak*, implica el compromiso de recibir y compartir siempre en igualdad en todas las relaciones sociales, como fue siempre regla y aspiración de nuestra sociedad”.(C. A. del territorio de Guambia, 2013, p. 24).

<sup>60</sup> Según Rappaport (2008): “Cuando los guambianos comenzaron el proceso de recuperación de sus territorios a comienzos de los ochenta, organizaron sus reivindicaciones mediante metáforas de reciprocidad *meyeiley*, o ‘hay suficiente para todos’; *latá-latá*, o ‘igualdad’; y *linchap*, o ‘acompañamiento’ (Findji 1992, 127; Vasco, Dagua y Aranda 1993, 38-41). Estas metáforas muestran cómo los guambianos consideran que el pluralismo es necesario para la construcción del movimiento indígena. La primera publicación de los guambianos fue el Manifiesto Guambiano (Guambia 1980), que en su título proclama ‘*lbe namayguen y nimmereay gucha*’: ‘Esto es nuestro, pero es de usted’. En la traducción guambiana de la Constitución de 1991, el término ‘autonomía’ aparece como ‘*nØmtØ isua ashá marØperØ*’ o ‘actuar con su propio pensamiento’ (Muelas, et ál. 1994, 171)”.

organizarse para las luchas por la recuperación no solo de la tierra sino de su identidad y de sus derechos como pueblo originario.

La minga como dispositivo de organización social consiste en una “especie de trabajo comunal, de grupo. Es una obligación social de solidaridad y colaboración entre las distintas unidades familiares” (Villa, P., 1985, p. 23). Las mingas se organizan cuando la familia extensa no alcanza a responder con las necesidades de mano de obra, por lo cual requiere acudir a los miembros de la comunidad. A esta actividad asisten hombres, mujeres y niños.

Durante la minga, la actividad principal de las mujeres es la de cocinar. En la mayoría de las ocasiones preparan una sopa llamada el “sango”<sup>61</sup>. Según Villa (1985), la comida es muy importante para el pueblo *Misak*, y símbolo de reciprocidad e intercambio entre familias. Por estas características de intercambio, la minga ha pasado a ser una actividad más que económica, una actividad social. La misma autora propone en su texto que debido a factores de empobrecimiento de los indígenas existe casi una total extinción de las mingas. Sin embargo, durante la presente investigación se identificó que la minga no es algo que haya desaparecido como práctica en la comunidad *Misak*, sino que, por el contrario, continúa siendo una actividad que cohesiona la comunidad. En varias ocasiones se observaron y escucharon convocatorias para realizar mingas, impulsadas por familias de determinadas zonas del Resguardo, o por las mismas iglesias de la CACMIGC, o por el Cabildo.

---

<sup>61</sup> “Sopa abundante que lleva carne, varias clases de papa, ulluco, maíz, frijol, coles, entre otras”. (Villa, 1985).

Sin embargo, no se puede desconocer que cada vez es menos probable la organización de las mingas por los costos económicos que implican para los asistentes y participantes, debido a que a una convocatoria de una minga de trabajo pueden asistir 50, 100 o más personas dependiendo del 'prestigio' que tenga la familia que la convoca dentro de la comunidad, lo que hace que, en la mayoría de los casos, las mingas que se realizan en la actualidad son organizadas por el Cabildo.

Otro principio del pueblo *misak* es el de la ley natural, que consiste en la búsqueda del equilibrio con los dioses, la naturaleza y con los seres que los rodean. Es por esto que, según los *misak*, el *Pishimisak-Kallim*, que como se explicó anteriormente es el espíritu mayor, quien es su guía, a través de los mayores y mayoras y los médicos ancestrales enseña que se debe vivir una vida equilibrada.

Los *misak* consideran como hermanos mayores a los planetas, los animales, las plantas, entre otros, porque ellos estaban antes habitando la tierra, y son un ejemplo de convivencia y respeto a la madre tierra, como quien genera vida y sabiduría. Según este pueblo originario, hay que atender las enseñanzas que se encuentran en la biodiversidad de la madre tierra y con los seres que la habitan, porque de ellos se aprende el cuidado, la prevención, el trabajo y las estrategias para permanecer y perdurar, por esto hay que buscar la armonía y el equilibrio para "vivir en el universo como hermanos" (Aranda, M.; Tunubalá, J. M.; Salazar, R. E.; Aranda, L. D.; Rodríguez, A.; Aristizabal, M. y Díaz, M., 2012, p. 47). Debido a que en el territorio *misak* hay abundancia de ríos y espejos de agua, desde su cosmovisión, el agua es definida como "la energía para poder vivir, es algo sagrado y es el líquido vital, es la fuente de vida para los hombres, las plantas y los animales" (Calambás, B., L., F.; Godoy, B., S., P.; Mosquera, S., S., A. y Toledo, T., 2008, p. 162). Es pertinente recordar que los *misak* se definen como 'los hijos del agua'.

Para los *misak* “la casa es el centro, y dentro de ella, un lugar fundamental, es el *nak chak*, la cocina, con su propio centro: el *nak kuk*, el fogón” (Dagua, Aranda y Vasco 1998, en: Melo, 2014), un elemento de unidad que produce la vida como comunidad organizada. De acuerdo con las representaciones de género en la cultura guambiana, el *nak chak* es un espacio “fundamentalmente femenino”, y cobra amplia relevancia para la cultura, en tanto que, emerge como el lugar en donde se enseña a los más jóvenes a “ser *misak*”. Allí los mayores transmiten el conocimiento de los ancestros que está representado en el *nak kuk*, que también es un símbolo que representa centralidad: “donde comienza a desarrollarse el territorio y se desenvuelve el hilo de la vida de cada guambiano” (Dagua, Aranda y Vasco 1998, en: Melo, 2014).

En la cosmovisión *misak*, la dualidad el – ella, también constituye un principio fundamental, el *Nθ* y el *Ñi* son la base de toda unión, de la familia y la comunidad *misak*. Como ejemplo del desarrollo del pensamiento propio, se anima a las parejas a mantener una convivencia armónica y en equilibrio de manera que puedan llegar a ejercer la autoridad dentro de la comunidad. Con base en este principio, los *misak* no aceptan ninguna manifestación de diversidad sexual que no sea heteronormativa. Según un estudiante de la *misak* Universidad, “la cosmovisión es que hay dos, dos digamos géneros, por ejemplo, nosotros decimos que, el árbol son dos, la hembra y el macho, los ríos también son dos, que es la hembra y el macho, entonces para nosotros siempre son dos, los dos siempre se relacionan con el hombre o con la mujer”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Entrevista, hombre comunero, zona de Ñimbe, unión libre, tres hijos y practicante del sistema de creencias *misak*.

Por último, otro principio fundamental para los *misak* es el *ellmarθp* o cultivar, como norma invariable para mantener la autonomía alimentaria y así asegurar la subsistencia.

Los *misak* tienen unos saberes fundamentales para vivir como *misak*. El territorio *nupirau*, nuestra “casa grande”, es uno de ellos, es el espacio donde se desarrolla la vida. En ese mismo sentido, el territorio se configura en el elemento central para los *misak*, así como lo es para todo pueblo ancestral, debido a que el territorio es considerado como el espacio vital, es el principio y el fin de su existencia. Además, consideran que sus ancestros habitan con ellos en el territorio. Por esta razón los *misak*, luchan<sup>63</sup> por mantenerse en su territorio. No imaginan posible dejar esas tierras porque eso significaría dejar el espíritu de sus antepasados. En el *namtrik*, no existe el verbo vivir sino habitar o permanecer, por lo cual, la vida en la tierra es una dimensión transitoria.

---

<sup>63</sup> Para los pueblos indígenas las luchas son continuas, su prioridad histórica siempre será no sucumbir ante la influencia foránea y así evitar la muerte cultural y étnica, prioritariamente, en el caso de los *misak*, quienes en los años setenta se organizaron con los demás pueblos indígenas del Cauca en un movimiento con el fin de recuperar sus territorios y su identidad. “Recuperar la tierra, para recuperarlo todo”, esto es lo que hace a los indígenas mantener su lucha, su resistencia por la pervivencia de su identidad cultural y el respeto a su territorio como pueblo originario, “luchamos desde hace siglos por conservar nuestra tierra, nuestro propio gobierno y nuestra cultura” (CRIC, 1973, p. 12. En: Londoño, 1999, pp. 65 - 66).

Para los *misak* en el territorio se “nace, se desarrolla y recrea la cultura. Por eso la tierra es la madre, sin ella, el indígena es huérfano, pierde su cosmovisión, su lengua, su pensamiento, sus costumbres y finalmente su identidad” (Aranda, M.; Tunubalá, J. M.; Salazar, R. E.; Aranda, L. D.; Rodríguez, A.; Aristizabal, M. Y Díaz, M., 2012, p. 92). El territorio se constituye en la evidencia de su origen y es la conexión con su historia. De igual manera, el territorio es considerado como la casa materna, porque es el lugar donde habitan todos, es la madre tierra que les da vida. Además, el territorio es la herencia de sus antepasados. Por eso es sagrado y las responsabilidades de los *misak* es defenderlo. Este territorio únicamente puede ser habitado por el pueblo *misak*, constituido como parte de su Derecho Mayor. Por lo tanto, la tierra no puede ser vendida, arrendada, negociada ni cedida, porque es propiedad por derecho propio de generación en generación.

Los *misak* tienen tres mundos: “territorio, autoridad y espiritualidad” (Morales, T., J. y Tumiña, M., 2010, p. 53). Para ellos, la tierra goza de una serie de significados simbólicos, es el espacio “en donde se concentra la sabiduría, la producción de la cultura y el sobrevivir físico. Es un lugar de conservación del reglamento oral interno, de la pervivencia cultural y goce del derecho interno” (Almendra, T., J.; Calambás, F.; Lastenia, P., M.; Fernández, J., E.; Ríos, P. y Rojas, C. 2005, p. 160). Por eso, una de las representaciones recurrentes es la asociación que hacen con la casa, por eso la llaman la Casa Grande o Territorio *Nupirau*.<sup>64</sup> Aquí encontramos nuevamente la asociación con el espacio privado propio de la mujer, lo que permite reafirmar esa imagen central que cobra vital importancia para la mujer *misak*, la relación territorio – madre tierra – Casa Grande, todos referentes asociados con la construcción de la identidad femenina como parte fundamental en la pervivencia de la cultura de este pueblo ancestral. Esta referencia a la tierra como femenina y como madre es frecuente entre los pueblos indígenas de América Latina.

---

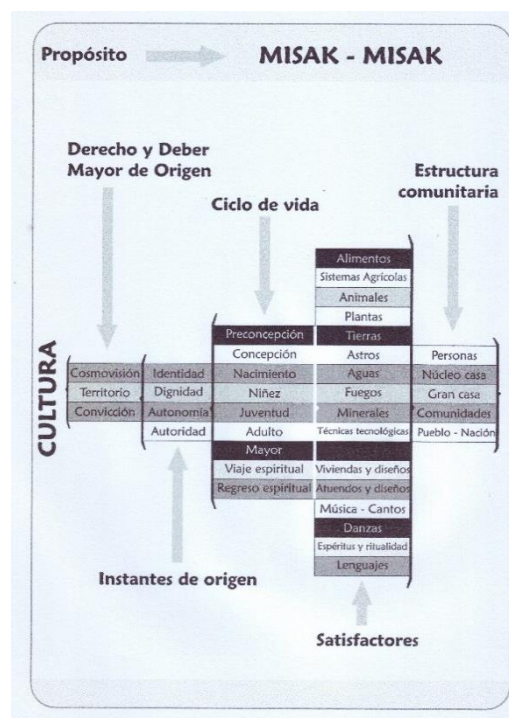
<sup>64</sup> *El Nupirau* casa grande o territorio donde surgimos y vivimos los *misak*. (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, pp. 23 - 26).



Según la *Misak* ley, como pueblo originario, los *misak* deben desarrollar conocimientos y sabidurías que garanticen su existencia y permanencia. En esa lucha por la pervivencia deben desarrollar formas que les aseguren su prolongación en la historia. Se podría afirmar que los conocimientos de estos pueblos sobre la naturaleza (imagen 2-5) se constituyen en un dispositivo de poder, y mucho más en la contemporaneidad, en donde, los -blancos, occidentales, los no indígenas- necesitan de ese conocimiento de la tierra.

Sin embargo, según las observaciones realizadas, esta relación con la tierra por parte de los indígenas está cambiando. Así, muchos de ellos ni siquiera conocen o aplican las prácticas de los mayores respecto al trato y cultivo de la tierra.

**Imagen 2-5:** Pensamiento Misak.



Fuente: (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 40)

La preocupación de las generaciones adultas en relación con las más jóvenes, gira en torno a que se recupere en ellos el legado del cuidado de la tierra, porque de esa manera se mantiene la herencia de su identidad cultural. Es un poder en sus

manos, es la recuperación del significado que tiene para ellos: la tierra como parte fundamental de su condición de pueblo ancestral, originario y autónomo,

para ser guardianes de ese legado, para que lo perpetuemos hacia las nuevas generaciones, porque es un requerimiento cultural que exigen los ciclos de vida, porque es una misión (deber – derecho) milenario, propia, que se aplica en el territorio, facultado y ordenado por la ley cósmica natural (C. I. de Guambia, 2010).

La vida de esta comunidad está directamente ligada con la naturaleza, ellos consideran que “la vida del ser guambiano es entendida como parte integral de la naturaleza” (Aranda, M.; Tunubalá, J. M.; Salazar, R. E.; Aranda, L. D.; Rodríguez, A.; Aristizabal, M. y Díaz, M., 2012, p. 92). De allí la preocupación de las y los mayores, por la influencia que opera en los adolescentes el acceso a los medios de comunicación, la tecnología y las lógicas del mercado capitalista, que distancian a los jóvenes del sentido de su comunidad, y pone en peligro la continuidad y pervivencia de la identidad cultural *misak* (imagen 2-6 y 2-7). Estos nuevos referentes transforman el sistema simbólico de las nuevas generaciones, y eliminan los elementos que diferencian los pueblos originarios de los demás habitantes de la tierra.

Imagen 2-6: Mapa Identitario Pueblo *Misak*.



Fuente: (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 42)

Imagen 2-7: Saberes y conocimientos ancestrales del Pueblo *misak*

Propósito	MISAK - MISAK		
Ser Hacer Estar Usufructuar	Territorio	Cosmovisión	Convicción
	Identidad	Dignidad	Autonomía
	Dignidad	Autonomía	Autoridad
	Autonomía	Autoridad	Identidad
	Autoridad	Identidad	Dignidad
Persona	<b>CICLO DE VIDA</b>		
	Ciclo de Vida	· Biod. Alimentaria · Tierras · Fuegos · Sist. Agrícolas · Aguas · Viviendas · Biod. Medicinal · Aires · Vestuario · Sist. Médicos · Astros · Sacralidad · Biod. Natural · Minerales · Lenguajes	
Núcleo de Familia	Genero	Mujer	Hombre
Gran Familia	· Preconcepción · Concepción · Nacimiento · Niñez · Juventud · Adulto · Mayor · Viaje Espiritual · Regreso Espiritual		
Comunidad			
Pueblo - Nación			

Fuente: (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 44)



Durante el trabajo de campo, se pudo apreciar un ‘afán’ por contrarrestar dichos factores externos. Por ejemplo, por medio de una serie de proyectos educativos dirigidos a incentivar el interés en los más jóvenes por conocer y mantener sus tradiciones: “las nuevas políticas educativas dentro del pueblo guambiano están dirigidas hacia la idea de que el nuevo ser *misak* debe manejar los dos mundos: el mundo *misak* y el mundo occidental. Solo así se podrá resistir, pervivir y persistir en esta realidad globalizante” ( Aranda, M.; Tunubalá, J. M.; Salazar, R. E.; Aranda, L. D.; Rodríguez, A.; Aristizabal, M. y Díaz, M., 2012, p. 96).

Esto puede ser interpretado como una estrategia en la que la educación se configura como un dispositivo de resistencia, ante la imperante presión que ejerce el mundo occidentalizado en las comunidades indígenas, sin respetar las luchas por la pervivencia<sup>65</sup> de la identidad cultural y el significado que trae para la historia de la humanidad, el tener presente en la memoria y en la realidad a los pueblos originarios, que tienen mucho para enseñar.

Uno de esos proyectos educativos es la Misak Universidad, donde enseñan acerca de la cosmovisión, el derecho mayor y la economía propia. Y donde se incentiva la investigación sobre la propia cultura, con el fin de que los y las estudiantes propongan sus proyectos con el ánimo de recuperar los saberes ancestrales.

---

<sup>65</sup> La pervivencia comienza en los cuatro pilares de la casa *Misak*, “donde se aloja y reproduce nuestra identidad, nuestra familia, donde se recrean nuestra cultura y los saberes de nuestros abuelos; desde donde se proyectan estos cuatro pilares hacia nuestro futuro de pervivencia como pueblo. Nuestra familia y comunidad (*Nam*), se proyectan a través de la organización política y social del Cabildo; nuestra vivienda da vida al territorio común (*mayelei nupirau*); nuestro vestido, música, usos y costumbres se convierten en cultura, mientras nuestra lengua y forma de pensar (*nakchak*) en política y nuestra minga (*alík*) impulsa todos los trabajos, entre ellos la economía familiar, la economía solidaria y la reciprocidad que buscamos” (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, p. 21).

La educación propia, aquella que se da en el fogón, en el *Nakchak*<sup>66</sup> por parte de las y los mayores, tiene una metodología propia, en la cual los *misak* conciben el saber en su cultura como un proceso integral y articulado a las diferentes esferas en las que se desenvuelve el ser *Misak*: la familia, la huerta, la comunidad, el Cabildo, la escuela, las mingas, entre otras. Dicha metodología se compone de:

*Məɾəp*, sentir y presentir la realidad natural, a través del cuerpo; primera lectura que hace el *misak*. *Aship*, es ratificar ese sentido a través de la vista. *Isup*, es ratificar ese conocimiento a través del pensamiento. *Waminchip*, es la expresión a través de signos orales, la tradición oral de ese pensamiento. *Marəp*, es la práctica, el hacer ( Aranda, M.; Tunubalá, J. M.; Salazar, R. E.; Aranda, L. D.; Rodríguez, A.; Aristizabal, M. y Díaz, M., 2012, p. 16).

Este proceso de acceso al saber *misak* dista de las formas en que los occidentales adquieren no solo el conocimiento sino las formas en que configuran su subjetividad, debido a que es un proceso fragmentado y de acumulación de experiencias, prácticas, creencias, entre otras. Mientras que para los *Misak* es un proceso articulador.

Uno de los aspectos centrales de estos procesos de enseñanza – aprendizaje *misak*, está relacionado con la búsqueda del equilibrio y, en ese sentido, la reflexión y el diálogo son primordiales en la configuración de toda relación. Es por esto que, en la Casa de Justicia, en donde se lleva a cabo la práctica de la justicia propia, cuando un indígena es encontrado cometiendo alguna falta, no es castigado de manera inmediata, sino que se le da la oportunidad de la reflexión, el

---

<sup>66</sup> Cocina, el significado en *Namtrik* es diálogo, educación.

arrepentimiento y la solicitud del perdón (reconocimiento de su falta) ante los mayores y representantes del Cabildo.

Aunque el pueblo *misak*, como los demás pueblos indígenas del Cauca han tenido que vivir en medio del conflicto armado colombiano, un valor con el que se les podría definir es que se caracterizan por ser un pueblo pacífico, en los discursos reivindicatorios de su identidad cultural. Los *misak* no se expresan con violencia ni buscan protestar con odio y resentimiento acerca de su historia, atravesada por actos de subordinación, esclavitud y violencia. Por el contrario, ellos y ellas manifiestan la necesidad de fortalecer y legitimar su identidad cultural, consolidar su autoridad ancestral y recuperar sus prácticas originarias.

Es por esto que, en ocasiones, son señalados e incluidos en disputas, de las cuales no hacen parte. Este es el caso de muchos de los paros campesinos, las tomas de la vía Panamericana y, en general, de las protestas que han sido llevadas a cabo en los últimos años y en las cuales los medios de comunicación, afirman y rotulan sus noticias con la denominación “los indígenas del Cauca”, información inexacta, ya que muchas de estas protestas son iniciativa de los indígenas *paeces*<sup>67</sup> o *nasa* y de los campesinos de la región. En muy pocas ocasiones se han visto involucrados los *Misak* o las demás etnias de esta región como los *Coconucos*, *Yanakonas* y *Totoroes*.

Se puede plantear que la baja participación de los *Misak* en las protestas violentas también ha sido influenciada por la presencia de la iglesia evangélica en el resguardo, particularmente, porque el eje de enseñanza de la denominación que

---

<sup>67</sup> La continua protesta de los *paeces* se debe a que no tienen las suficientes tierras para abastecer las necesidades de su comunidad, que es considerada el segundo pueblo indígena más grande de Colombia. Para ampliar información ver: (Ministerio del Interior, 2005).

ingresa a predicar entre los guambianos, la Alianza Cristiana Misionera, enfatiza el mensaje bíblico de paz y reconciliación. Por otro lado, el pueblo *misak* ha afianzado su identidad en el trabajo, y no quieren ser vistos como víctimas del conflicto armado colombiano. Quizá por ello son una comunidad muy organizada que busca continuamente recursos y estrategias para fortalecer sus procesos, recuperar su identidad y lograr el reconocimiento de su historia como pueblo ancestral. Más adelante se verá cómo para ellos el trabajo se constituye en un eje esencial que no deja tiempo para la participación en protestas.

En la cultura *misak* hay un símbolo fundamental que representa el espacio y el tiempo, y que rige la comprensión misma de la vida del ser *misak*, éste es la espiral, que configura la gran mayoría del pensamiento de esta comunidad. Esto obedece a que la comprensión de la espiral debido a su movimiento es un enrollar y desenrollar, base fundamental para la lectura de la vida y el tiempo. En este pueblo ancestral, el tiempo es como un hilo en el territorio y en la vida de todos los integrantes, es el que determina los cambios y transformaciones vitales y socioculturales.

Un ejemplo de la comprensión de la espiral es propuesta por Rappaport (2008), quien recoge el trabajo de la lingüista *misak* Barbara Muelas. Ella explica el proceso de la espiral a través del trabajo del Comité de Historia de esta comunidad. Allí se plantea ese enrollar y desenrollar de la historia del pueblo *misak*, una historia que no es contada de manera lineal sino en ese movimiento hacia adelante y atrás: un retorno hacia el pasado, hacia los acontecimientos más importantes que hacen parte de las experiencias significativas de los *misak*. Esa narración es la siguiente:

Esta primera espiral establece las bases de la autonomía guambiana: los *Pishimisak*. [...] En particular, la segunda espiral narra la manera en que se perdió la autonomía guambiana. [...] una tercera [espiral] que documenta los modos de inserción de las instituciones y hábitos coloniales en Guambia. [...] (Rappaport, 2008, pp.187-188).



De acuerdo con Rappaport (2008), la espiral como elemento tradicional no contaba con el valor que actualmente tiene. Según esta autora, el pueblo guambiano ‘apropia’ la espiral como herramienta conceptual, aunque no se puede negar que en varias zonas del Resguardo Indígena guambiano, por ejemplo, la zona conocida como el Peñón, se encuentran rocas que tienen inscripciones en forma de espiral que datan de muchos años. Sin embargo, “la importancia de la espiral fue un descubrimiento realizado por intelectuales<sup>68</sup> indígenas contemporáneos [y que fue una] apropiación autoconsciente que surgió de proyectos de investigación empírica” (Joanne Rappaport, 2008, p. 177).

Que se quiera aceptar o no, la incorporación de la espiral como un discurso construido de manera estratégica por el pueblo *misak*, no es un aspecto fundamental de este trabajo, pero se debe dejar claro que para la comunidad es un motivo de orgullo y un símbolo identitario legitimado por las evidencias presentes en la zona a través de los petroglifos con la imagen de la espiral.

Muchas piedras [fotografía 2-4] en varias veredas del Resguardo están talladas con petroglifos; entre ellos hay una figura dominante: la espiral. Sencilla, doble, inscrita en círculos concéntricos, su presencia es manifiesta y repetitiva. Este símbolo también representa la comprensión que los guambianos hacen del tiempo, para ellos éste se enrolla y desenrolla en múltiples temporalidades, Vasco afirma “En su centro comienza todo y allí vuelve” (Vasco en Rappaport, 2008).

---

<sup>68</sup> En este caso hace referencia a indígenas guambianos que han tenido una formación universitaria presencial, en pregrados y posgrados, en universidades como: Universidad del Cauca, Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, Universidad de los Andes, principalmente estas universidades, debido al apoyo que les brindan a personas pertenecientes a poblaciones étnicas.

**Fotografía 2-4:** Espiral en una roca de la zona de Tranal. Resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

La espiral es un elemento que le otorga a la comunidad un referente que es vital para su cosmovisión y esto los afianza mucho más en su representación identitaria, hay que recordar que esa comprensión de la vida a través de la espiral se plasma por ejemplo en el sombrero *Tampalkuari* (fotografía 2-5), artefacto que hace parte de los elementos del vestuario que tiene un valor simbólico y especial de uso en la tradición *misak*.

**Fotografía 2-5:** Niña *misak*, portando el sombrero *Tampalkuari*.

Fuente: Archivo propio.

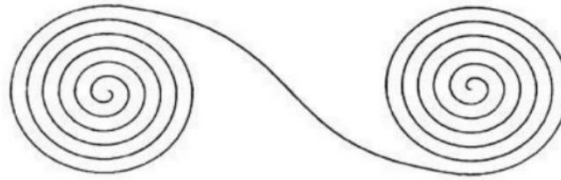
Según Rappaport (2008), la espiral es una herramienta fundamental para las narraciones orales de los historiadores *misak*, debido a que las narraciones no se hacen de manera lineal. Se podría afirmar que esta alusión a la espiral en las narraciones tiene que ver con el hecho de que los *misak* nos muestran que el pasado y el presente están interrelacionados. Esto quiere decir que el pasado se encuentra adelante y el futuro atrás, debido a que el pasado es posible mirarlo, recordarlo, pero el futuro lo desconocemos, está a nuestra espalda. Según la lingüista guambiana Barbara Muelas “El espacio que está adelante y el tiempo vivido (conservado en las tradiciones) orientan la vida del hombre. [...] El espacio que queda atrás y el tiempo todavía no vivido son un espacio y un tiempo por desarrollar” (Rappaport, 2008, p. 186).

Otra comprensión acerca del tiempo en los *misak*, tiene que ver con el hecho de que para ellos y ellas el futuro no es incierto (como para el caso de los occidentales) sino que por el contrario “es un pasado-presente o presente–pasado” (Tunubalá, F. y Muelas, 2008, p. 19). Porque lo importante está en las experiencias vividas por

los ancestros y los mayores, que les han dejado las enseñanzas, y les van trazando el camino, por esto es fundamental no dejar perder el diálogo en el *Nakchak*. Ya que es a través de la oralidad que dichas enseñanzas se transmiten, en un diálogo permanente que se debe tener con los mayores. De forma que el *misak* va construyendo su identidad a partir de seguir el rastro que van dejando sus antepasados en su lucha por la re-existencia.

La concepción de la vida para los *misak* no es como la de los occidentales quienes ven el desarrollo hacia adelante, como símbolo de progreso y de crecimiento. En occidente, hay que mirar hacia adelante, y dicha mirada es siempre lineal. Mientras que, para los *misak*, la representación de la vida no se da como una línea recta, sino que se manifiesta en el símbolo de la espiral.

Una espiral que se desenrolla y enrolla a medida que se va avanzando en la existencia, una existencia que es individual pero que también incluye la misma dinámica para la vida comunitaria. En esa doble espiral (imagen 2-8), que es un ir y venir, “los anteriores ya pasaron y dejaron sus memorias para que los *Misak* que vienen atrás puedan comprender que el tiempo de los mayores no ha terminado y está en constante movimiento como los astros del universo” (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005, p. 35). Sin embargo, es preciso indicar que, aunque el tiempo es un aspecto fundamental en la cosmovisión *misak*, no existe una palabra equivalente a tiempo en *Namtrik*. Así como no existe el verbo ser, debido a que ellos consideran que no hay una existencia permanente, mientras que como se aclaraba anteriormente, el verbo que explica la permanencia es el verbo estar, debido a que hay una transitoriedad, por eso cuando un niño o niña *misak* nace, se dice que llega, porque para los *misak* se espera la “llegada de un *Nu Misak*” (Peña, B., J., 2009, p. 359).

**Imagen 2-8: Doble espiral.**

Fuente: (Vasco, 2010, p. 28)

En este orden de ideas, para los *misak* existen ciclos de vida, que significan:

estar dinámicos y atentos en los tiempos y espacios trayendo a la memoria el pasado– pasado, el pasado reciente, el presente y decidiendo sobre el futuro posible y futuro necesario para garantizarnos entre todos la permanencia de todas las culturas y formas de vida (Tunubalá, Floro y Muelas, 2008, pp. 47 - 48).

Esas etapas sucesivas de vida son: preconcepción, concepción, nacimiento, niñez, juventud, adultez, mayor, viaje espiritual (muerte), regreso espiritual (habitar en el territorio ancestral de manera espiritual).

Para mantener la vida como elemento central es fundamental la salud, que para los *misak* tiene que ver con el equilibrio y la armonía no solo corporal sino en la relación con todos los seres que rodean al ser *misak*. Por lo tanto, la enfermedad aparece cuando hay desequilibrio en dicha relación, y para el *misak*, estar enfermo es sinónimo de estar encerrado, de estar sin libertad<sup>69</sup>. Y al estar sin libertad está alejado de sus labores, su familia y su comunidad.

La posición que el pueblo *misak*, a través del Cabildo indígena tiene en relación con los acontecimientos que han definido su historia, es:

1. En la Conquista invadieron nuestros territorios, saquearon nuestro patrimonio natural, generaron el genocidio de pueblos milenarios, acabaron con muchas de nuestras culturas,

---

<sup>69</sup> Para ampliar el significado de este concepto se recomienda revisar (Cauca, 2010, p. 169) .

con su organización social, política y económica, por eso los gobiernos del mundo tienen la gran deuda histórica y ecológica que deben efectuar su indemnización a nuestros pueblos.

2. En la Colonia continuaron con el proceso exterminador de los pueblos en resistencia, con la usurpación de sus territorios, acorralándolos en pequeñas áreas denominadas resguardos, siguieron saqueando la madre naturaleza causando su deterioro, y esclavizando y explotando a nuestros antepasados, e imponiéndoles sus ideas, su política y su religión.

3. En las Guerras de Independencia nuestros abuelos participaron directa y masivamente, colocando muchos muertos, pensando que al liberarse del yugo español se acabaría la esclavitud, se obtendría la libertad, y se retomaría el camino propio, volviendo a los territorios que les habían sido usurpados, pero lo único que sucedió fue que cambiamos de amo, porque después de la independencia siguió el sistema esclavista, colonialista, exterminador y aniquilador.

4. Con la República se impusieron nuevas leyes, normas y decretos destinados a liquidar los resguardos existentes, a declarar los territorios indígenas como baldíos, y a nuestros abuelos como salvajes y menores de edad, favoreciendo a los hacendados terratenientes y a la iglesia en su tarea de 'reducción de los salvajes a la vida civilizada'.

5. La violencia generalizada que ha vivido el país durante los siglos ha causado grandes desplazamientos de pueblos indígenas, con lo cual se busca ocupar nuestros territorios para continuar saqueándolos en beneficio de las diferentes fuerzas con sus grupos armados y las transnacionales apoyadas por el Estado colombiano, y que, en consecuencia, la resistencia por la vida y existencia de los pueblos indígenas se ha vuelto cada vez más difícil y compleja, porque nuestros pequeños territorios se han convertido en escenarios de guerra, causando daños irreparables a nuestro patrimonio natural y cultural, a nuestra economía, nuestra salud y a nuestros sistemas organizativos y sociales propios.

6. En 1991 participamos en la Constituyente y la Constitución resultante nos reconoció algunos derechos, pero esto no ha sido más que un engaño, porque el proceso de exterminio de nuestros Pueblos en todos los campos continúa (C. I. de Guambia, 2010).

Este discurso político ha sido apropiado por toda la comunidad *misak*, en especial, los mayores que han ido inculcando esta postura en las nuevas generaciones. De igual manera, la *Misak* Universidad ha participado en la divulgación de esta

posición política. Por ejemplo, la mayoría de las personas con las que se habló durante el trabajo de campo, tenían claro los derechos que les otorgaba la Constitución de 1991 como pueblo originario, lo que da cuenta de su marcada formación política.

### **2.3 Organización sociopolítica *misak***

En la organización sociopolítica de los *misak* se destaca el Consejo de Taitas y el Cabildo indígena. El Consejo de Taitas está conformado por un grupo de las y los *Mayores* elegidos por su amplio conocimiento de la historia *Misak*, también hacen parte de este Consejo los y las exgobernadoras del Cabildo Indígena. Su función está relacionada con los aspectos tradicionales, por lo cual, sus esfuerzos se enfocan en mantener las pautas de vida y las creencias del pueblo *misak*.

La máxima autoridad del resguardo es el Cabildo Indígena, institución alrededor de la cual se organiza la autoridad desde la época de la colonia. “Desde el punto de vista legal, en Colombia el Cabildo Indígena es una entidad pública de carácter especial, con facultades para representar legal y políticamente a la población *Misak*” (Plan de vida del Pueblo Guambiano, 2007). Por medio del Cabildo se recupera la autoridad política indígena. El reconocimiento del Cabildo por parte del Estado colombiano, le permite a los *misak* “vivir como indígenas en una sociedad plural que los reconozca como actores en pie de igualdad, con algo que aportar a la nación” (Rappaport, 2008, p. 26). Así como les permite contar con “una base económica y social para promulgar el pluralismo desde una posición autónoma” (Rappaport, 2008, p. 26).

La conformación del Cabildo se realiza por voto popular (fotografía 2-6), son aptos para participar en la votación los indígenas desde los 10 años en adelante, se

eligen únicamente nativos de la comunidad, que habiten el Resguardo, para un período de un año, tiempo durante el cual las personas que son nombradas para hacer parte de esta organización no reciben ninguna remuneración económica, debido a que la participación es considerada como un servicio a la comunidad. En la mayoría de los casos, las personas a las que se entrevistó no ven como algo deseable ser elegido o elegida, como cabildante, puesto que durante el año que dura la designación se dificulta la economía del hogar. Por otro lado, aquellos que no aceptan el nombramiento pueden ser sancionados por diez años, tiempo durante el cual no podrán ser elegidos en el Cabildo. A esto se suma la sanción social que implica no aceptar el bastón de Autoridad, uno de los principios fundamentales de los usos y costumbres del pueblo *misak*.

**Fotografía 2-6:** Participantes en una Asamblea general en la sede del Cabildo en Santiago, Resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

La estructura del Cabildo es la siguiente: Gobernador, Vicegobernador, Secretario General, Tesorero, Fiscal, alcaldes zonales, secretarios zonales y alguaciles. El Cabildo está compuesto por aproximadamente 104 cabildantes. “El Cabildo es



pensado por los Guambianos como un cuerpo, donde el gobernador es su ‘cabeza’, su parte superior, de la que se espera ‘que piense derecho’ y ‘ayude a encontrar salidas’ (Botero, 1982, en Pachón, 1985).

El Cabildo ha sido tradicionalmente una institución masculina ([ver anexo No. 8: listado de Gobernadores y Gobernadoras del Cabildo Mayor de Guambia](#)). Por lo general las mujeres que son elegidas asumen cargos secretariales o financieros.

Para ser miembro del Cabildo se requieren, en principio, además de vivir dentro del resguardo, dos requisitos adicionales: ser hombre y ser casado, ya que dentro de la cultura Guambiana solo un hombre casado es realmente un adulto; un hombre sin mujer es solo un hombre a medias y por lo tanto incapaz de asumir las responsabilidades de cabildante (Pachón, 1985).

Sin embargo, en el 2013, por primera vez una mujer asumió el Gobierno del Cabildo, Mama Ascención Velasco<sup>70</sup>. Para 2014 y 2015, Ximena Hurtado, primera mujer médico cirujano de la etnia *Misak*, asumió la secretaria general del Cabildo<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> “La palabra mama significa experiencia en conocimientos y saberes ancestrales y seguir la huella de los mayores para que futuras generaciones puedan seguir existiendo como pueblo”, explica Ascención. En: “La mujer que dirige un pueblo indígena”, artículo de El Tiempo, Redacción Nación, 12 de septiembre de 2013. [http://www.eltiempo.com/colombia/otraszonas/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-13061220.html](http://www.eltiempo.com/colombia/otraszonas/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13061220.html). Recuperado diciembre 01 de 2013.

<sup>71</sup> “Contribuir a bajar los índices de mortalidad materno infantil y la desnutrición en los niños de la comunidad indígena guambiana, es uno de los propósitos de Leidy Ximena Hurtado Muelas, quien se graduó como médico cirujano de la Universidad del Cauca, convirtiéndose así en la primera mujer del resguardo indígena de guambia en obtener ese título. En: Indígena guambiana primer médico cirujano de su resguardo, El liberal de Popayán, 31 de agosto de 2010, <http://www.mineducacion.gov.co/observatorio/1722/article-245342.html>. Recuperado diciembre 01 de 2013.

Y en 2017, de nuevo una mujer asumió la gobernación del Cabildo: Liliana Pechené.

De acuerdo con las entrevistas realizadas a miembros del Cabildo, siempre se hace mención que es un cargo asumido por la pareja, esto debido principalmente a las labores en la cocina que deben asumir las mujeres esposas de los alcaldes zonales o alguaciles. Puesto que son ellas quienes organizan la alimentación cuando hay alguna reunión o Asamblea General. A partir de la observación realizada, se pudo establecer que las mujeres esposas de los cabildantes, tienen un cronograma de actividades y lugares en donde diariamente prestan su labor en la cocina, por ejemplo, los martes en las oficinas del Cabildo en Silvia, o en la Casa de Justicia, entre otros.

La elección no de individuos sino de parejas en el Cabildo es coherente con la cosmovisión *misak*, particularmente con el *latá-latá*, igualdad que no es dualidad, ya que se mantiene una relación patriarcal. Ya que la función principal de la mujer que es esposa del cabildante es atender la cocina, como parte de sus funciones en cuanto cuidadora de la comunidad. Pero cuando es al contrario y quien es cabildante es la mujer, su esposo no asume las labores de la cocina, lo que refleja la inequidad de género.

El Cabildo tiene una oficina en el municipio de Silvia y su sede principal está en la Zona de Santiago (fotografía 2-7) en donde también funciona la Casa de Justicia. Las funciones principales de Cabildo tienen que ver con la tierra, particularmente, con su vigilancia, cuidado, utilización y distribución. También, es su compromiso velar por el orden público y la moralidad en la comunidad. Por ejemplo, el Cabildo

tiene la facultad de sancionar a aquellos hombres y mujeres que no cumplan con sus labores domésticas, así como de castigar a aquellos que no obedezcan las normas de la comunidad y participen de: infidelidades, robos, violencia intrafamiliar, entre otros. También es responsabilidad de este organismo la administración de la autoridad con el fin de buscar unidad y armonía en la comunidad. Por ende, deben desarrollar planes que aseguren la pervivencia de la etnia *misak*, sus usos y costumbres ancestrales.

El Cabildo tiene como responsabilidad la representación política de los *misak* ante todo ente gubernamental, con el fin de asegurar los derechos de los indígenas de acuerdo con la Constitución de 1991. Asimismo, el Cabildo debe administrar las partidas económicas que le son asignadas por el Estado colombiano, y gestionar con diferentes organizaciones y entidades recursos para llevar a cabo los diferentes proyectos de la comunidad.

**Fotografía 2-7:** Integrantes del Cabildo de Guambia. Asamblea General celebración del día de la Recuperación de la Finca las Mercedes, año 2014.



Fuente: Archivo propio.

Como ya se mencionó, el Cabildo Indígena está encargado de administrar la justicia en el resguardo. Según las observaciones del trabajo de campo, así como las afirmaciones de algunos de los entrevistados, en la Casa de Justicia hay dos cuartos, uno denominado el cuarto frío que asemeja una celda, se usa para internar infractores por un máximo de 72 horas, esto con el fin de que reflexione sobre las faltas cometidas. Y el otro, llamado el *cuarto de reflexión*, que es en donde los cabildantes designados llevan a cabo la indagación con quien ha sido denunciado por algún delito para establecer o no su culpabilidad y proceder a definir la sanción. Si la falta es grave, los cabildantes pueden decidir enviar el caso a la justicia ordinaria para ser juzgado de acuerdo con las penas establecidas por la jurisprudencia colombiana. En los últimos años, esta tarea de administrar la Casa de Justicia ha sido encomendada a pastores evangélicos de la CACMIGC, como una forma de reconocimiento a su contribución en la preservación de la moral *misak*, esto se ampliará en el siguiente capítulo.

## **2.4 El Cabildo *Misak*, como poder político**

Aunque aparentemente la participación en el Cabildo es de carácter democrático y participativo, y ser elegido constituye un reconocimiento por parte de la comunidad, las conversaciones sostenidas con personas que han hecho parte del Cabildo mostraron que ser elegido no es motivo de regocijo sino de tristeza. Se esbozan a continuación algunas explicaciones a esta reacción:

i). Quienes son elegidos, como miembros del Cabildo manifiestan preocupación porque esto significa ausencia de remuneración económica durante un año. Quien es elegido debe dejar su trabajo, por lo que en la mayoría de los casos es la familia

cercana quien debe asumir la colaboración para la manutención del cabildante y su familia.

ii). Esto también implica aplazar los proyectos familiares y económicos durante un año. En ocasiones, esto trae consigo restricciones de acceso a la educación de los hijos, o el impedimento para trasladarse a otra región, aspectos que afectan el desarrollo individual del indígena, y prioriza el servicio a su comunidad, algo en lo que no todos están de acuerdo.

iii). En algunos casos, se ha dejado de ver esta participación como un proceso de contribución a la comunidad, y se señala que esto tiene que ver con una búsqueda de disminución en los gastos del Cabildo en temas salariales. Hay personas que afirman la “politización” que se ha apoderado de algunos sectores de la comunidad y que buscan la permanencia en los cargos como un dispositivo de poder para tomar las decisiones a conveniencia de unos pocos sobre las regalías y apoyos económicos que recibe la comunidad por parte del Estado colombiano y algunas ayudas internacionales. Por lo tanto, la administración financiera queda en manos de unos pocos, que aparentemente son los “más educados”.

iv). Así, al parecer, la educación de los cabildantes se ha configurado en un dispositivo de poder para perpetuarse en el Cabildo, lo que genera una brecha con aquellos que no han tenido acceso a la educación superior. En los últimos años, las y los gobernadores han tenido acceso a la educación superior, pero quienes ejercen las labores como secretarios, alcaldes zonales o alguaciles, no tienen el mismo nivel educativo. Por lo cual, se puede afirmar que emerge una estratificación social, definida no sólo por un acceso a mejores condiciones económicas sino principalmente, por poseer un capital cultural derivado del acceso a la educación, y a la posibilidad de salir del Resguardo, lo que trae consigo una mayor apertura al conocimiento de la manera en que funcionan las instituciones políticas occidentales.

v). La participación en este ente gubernamental está determinada por una distinción de clase, una jerarquización. La hipótesis aquí propuesta es que quienes son elegidos para el ejercicio de las responsabilidades del Cabildo son considerados por la comunidad como los ‘más pudientes económicamente’, y no necesariamente los más preocupados por servir a la comunidad o por preservar la identidad cultural. Ya que quien acepta participar en el Cabildo deja de recibir remuneración económica por el año de ‘servicio’ a la comunidad, aquellos que no gozan de una favorable condición económica, en caso de aceptar la designación estarían condenando a su familia a pasar hambre.

Según Pachón, en la estructura de poder en el Resguardo de Guambia en apariencia igualitaria y democrática:

se esconden unas relaciones de poder eminentemente asimétricas. De esta forma, después de analizar la procedencia de Gobernadores y alcaldes en el transcurso de este siglo, se encontró que éstos provenían fundamentalmente de las veredas “altas” de aquéllas que se encuentran ubicadas en el oriente, las que a su vez son las veredas más antiguas del resguardo. De esta manera son las veredas de Pueblito y Campana, las más antiguas y tradicionales, localizadas al oriente del resguardo, de donde provienen la mayoría de los dirigentes comunitarios. Han sido sus familias las que han ejercido la autoridad y el poder en las decisiones fundamentales que atañen a la vida de los Guambianos. Otra característica importante de la vida política en Guambía, es que por tradición, esta constituye una función masculina: la política es una función realizada por la parte “alta del cuerpo”, es “asunto de la cabeza”; y la mujer aunque indispensable en los procesos productivos, es pensada por ellos como un ser de “cabeza muy pequeña” y por lo tanto no apta para las funciones políticas e intelectuales, fundamentales para la vida de la comunidad (Pachón, 1996, pp. 40 - 41).

Esta lógica aprehendida de la política occidental, da cuenta de las situaciones ambiguas en las que se mueven los *Misak*. Por un lado, tienen el compromiso de

proteger la re-existencia de su comunidad y por otro, deben responder a las dinámicas que el contexto contemporáneo en el que se encuentran inmersos les presenta. Esto se ha constituido en una resistencia histórica por pervivir, en su territorio ancestral, con sus usos y costumbres y en mantener la legitimidad ante el Estado colombiano como pueblo originario que les asegure sus derechos civiles, legales y económicos.

Asimismo, se destaca el avance del Cabildo hacia la elección de mujeres en el cargo de gobernadoras, esta situación es muy importante, dado que el gobernador es la autoridad máxima de la comunidad. Que las mujeres sean consideradas como autoridad da cuenta de unas transformaciones que afrontan los *Misak*, en otros ámbitos fuera de lo político, es el inicio de la recuperación de ese principio de dualidad en donde hombres y mujeres son la autoridad en una construcción simbiótica de las relaciones de género.

Además, estos nombramientos implican una reivindicación histórica a los años de exclusión que han sufrido las mujeres dentro de la comunidad. Son muy pocos los documentos e investigaciones sobre esta comunidad que dan cuenta del papel de estas mujeres en los acontecimientos de su pueblo, ellas han sido marcadas por la herencia colonial que les negó su tradición ancestral como *shuras* desde su cosmovisión. Las mujeres *misak* no solo cumplen su función como madres, ellas son las reproductoras de su cultura, ellas son la historia de su cultura.

### **Capítulo 3: Iglesia pentecostal e identidad en el pueblo *Misak*.**

Este capítulo, tiene por objetivo realizar un análisis de la influencia que tiene el pentecostalismo en los indígenas *Misak* que habitan el resguardo de Guambia, en particular, de las iglesias que conforman la Comunidad Alianza Cristiana Misionera Indígena Guambiana Colombiana - CACMIGC. Este análisis busca dar cuenta del significado que adquiere para los indígenas esta adscripción religiosa como un marcador social y como un dispositivo de resistencia frente a la Iglesia católica.

Para su elaboración se acudió a fuentes primarias y secundarias. Respecto a las fuentes documentales se tuvieron en cuenta textos escritos sobre la presencia pentecostal en Guambia realizadas por Demera (2003, 2005, 2006, 2008, 2012, 2016), Gros (1999, 2012), Searing y Osuna (1999), entre otros. También, se hicieron entrevistas a profundidad a miembros de la junta directiva, pastores y personas que se congregaban en las diferentes iglesias de la CACMIGC. Asimismo, se entrevistó a personas de la comunidad que han realizado estudios sobre la historia y tradición cultural de los *misak*.



Aunque de manera reiterada los entrevistados se auto identificaron como evangélicos<sup>72</sup>, para este trabajo se les designa también como pentecostales. Ya que se considera que este término es más preciso. Pues si bien el movimiento misional Comunidad Alianza Misionera es de origen evangélico<sup>73</sup>, en Guambia, este movimiento ha ido adoptando lógicas y prácticas pentecostales.

Tal y como lo observa Hervieu-Leger (2005, p. 89) en el análisis del cambio religioso contemporáneo, en el Resguardo de Guambia se puede observar un proceso de recomposición, desplazamiento e innovación en el campo religioso, debido al constante ingreso de nuevas organizaciones religiosas, la mayoría de ellas pentecostales. Estas nuevas ofertas religiosas acentúan el pluralismo religioso en el seno del Resguardo y ofrecen nuevas vías para la hibridación religiosa donde se mezclan lo propio de la cultura *misak* con lo foráneo. Así, se pueden encontrar indígenas que se identifican únicamente con su adscripción a la tradición ancestral, y otros que practican los rituales ancestrales, pero se definen como católicos, según nuestras observaciones esto último representan un alto porcentaje de la comunidad. Por ejemplo, los católicos *misak*, así como participan de sus rituales ancestrales, celebran también las fiestas católicas, como las procesiones de Semana Santa, o la Fiesta de las Ofrendas el primero de noviembre.

---

<sup>72</sup> Tal y como lo propone Lalive d'Épinay: "Reservamos generalmente la designación de protestantes a los fieles de las denominaciones llamadas históricas o tradicionales. [...] el término protestantismo designa una tendencia cristiana que incluye tanto los pentecostales como a las denominaciones 'históricas'. La palabra denominación designa un movimiento religioso particular y organizado, poseedor de un nombre y de un organismo director" (Lalive, d'Épinay, 2009, p. 35)

<sup>73</sup> La doctrina de este movimiento religioso se basa en la interpretación literal de la Biblia, que se considera inspirada por Dios, infalible e incuestionable. Además este movimiento predica una escatología premileniarista.

También se pueden encontrar, lo que suele denominarse pentecostales “puristas”. A saber, conversos al pentecostalismo que declaran haber dejado toda práctica ancestral por considerarla pagana. Estos, por lo general, hacen parte de pequeñas iglesias provenientes de misiones foráneas que ingresaron al resguardo recientemente y que son conocidas en el ámbito nacional como muy conservadoras, tal es el caso del Centro Misionero Bethesda. Asimismo, se encuentran aquellos que están adscritos a la iglesia evangélica que se encuentra en transición hacia los pentecostalismos, pero que también tienen presente el compromiso de salvaguardar su identidad cultural, esto incluye su tradición ancestral, en esa línea se identificó que estaban la mayoría de los pastores de la CACMIGC. Por último, se sabe de la presencia en el resguardo de otras confesiones de fe no protestantes, como los Testigos de Jehová, sin embargo, no se tuvo contacto con ellos al momento del trabajo de campo. Esto muestra el fenómeno de pluralismo al que se enfrentan los *misak*, situación que no se distancia de lo que ocurre en el resto de Colombia y de América Latina.

La CACMIGC, a diferencia de lo que refieren algunas de las investigaciones ya reseñadas en el estado del arte no constituye una nueva versión de pentecostalismo étnico. Más bien sus formas de liturgia y culto se asemejan en gran medida a las de cualquier comunidad pentecostal que se puede observar fuera del resguardo. La dimensión pentecostal de la CACMIGC, se puede observar, sobre todo, en la expectativa de sus fieles de encontrar soluciones inmediatas a sus problemas individuales (especialmente problemas económicos, familiares y de salud) a través de la puesta en práctica de la fe en la búsqueda de milagros.

De igual manera, los miembros de la CACMIGC han aprehendido prácticas de las iglesias pentecostales foráneas que se logran identificar en el acto litúrgico dedicado a la predicación de las Escrituras, donde se resaltan los aspectos

retóricos carismáticos, o en la organización de grupos musicales de alabanza que hacen uso de instrumentos contemporáneos, como la batería, el bajo, el teclado, entre otros. Así los cultos de la CACMIGC son muy parecidos a los de otras iglesias pentecostales que se celebran en cualquier ciudad de Colombia.

Siguiendo la tradición evangélica, en la predicación de los cultos de la CACMIGC la Biblia se interpreta de manera literal, pero, esta interpretación incluye y está mediada por las relaciones que los pastores logran establecer entre el relato bíblico y su cultura, sus problemáticas, y sus experiencias cotidianas. Durante las observaciones de campo fue recurrente escuchar sermones que hacían alusión al trabajo de la tierra y al cuidado de ésta como una forma de proteger lo dado por Dios, o escuchar exhortaciones a huir del pecado y buscar a Dios, especialmente a no dejarse llevar por los vicios. Asimismo, son frecuentes los llamados al compromiso con la fe y a llevar una vida acorde a la Palabra de Dios. No faltaron los mensajes a la esperanza, y la reivindicación de los *misak* como pueblo especial dada su condición étnica. Así se pueden encontrar afinidades entre los sermones que se predicán en las congregaciones de la CACMIGC, y el mensaje que predicán los pentecostales en otras comunidades étnicas, tal y como lo describe Miller: “los pentecostales predicán una moralidad ascética. La bebida, el tabaco, el juego, los narcóticos, el sexo extramarital ... son motivo de duros sermones, y los testimonios de conversión suelen subrayar el abandono de uno o más de estos “pecados mortales” (Miller S. E., 1979, p. 118).

Otro de los aspectos donde se evidencia el proceso de pentecostalización de la CACMIGC son las prácticas de exorcismos, que los pentecostales denominan liberaciones, y la celebración de ritos que buscan curaciones o sanidades milagrosas. Tal y como lo observan diversos estudios (por ejemplo, Tennekes 1985), una de las constantes de las comunidades pentecostales en América Latina es la creencia en curaciones milagrosas sobrenaturales. Estos rituales se ubican en afinidad y similitud simbólica con los rituales de sanación de muchos de los pueblos

indígenas de América Latina y logran continuidad en la religión popular latinoamericana.

Por lo tanto, se pueden constatar las aproximaciones de la CACMIGC a las prácticas y creencias propias de los pentecostalismos latinoamericanos, que predicán las manifestaciones de los dones del Espíritu Santo, siendo los más frecuentes el hablar en lenguas (glosolalia), las profecías, el bautismo del Espíritu Santo, las prácticas de sanidad milagrosa (taumaturgia), y la liberación de demonios (exorcismo). Asimismo, se aproximan al pentecostalismo por su interpretación literal de la Biblia y por su escatología premileniarista. Aunque se debe aclarar que la presencia de estas prácticas en las congregaciones de la CACMIGC depende de las orientaciones y énfasis de cada pastor local.

### **3.1 Historia y presencia pentecostal dentro del pueblo**

#### **Misak**

“Desde tiempos de La Colonia, buena parte de las comunidades indígenas fueron influenciadas por la evangelización católica” (Beltrán, 2013, p.198). Así, los indígenas del territorio colombiano fueron despojados de buena parte de sus pensamientos y cosmovisión. Los misioneros católicos les impusieron sus creencias, y les prometieron que por medio del bautismo podían acceder a la categoría de sujetos, en tanto que, antes de esta adscripción religiosa, se les consideraba como seres sin alma, ni conciencia.

Las transformaciones que vivieron los grupos indígenas que entraron en contacto con los movimientos protestantes y pentecostales, pero previamente habían sido

evangelizados por la Iglesia católica, fueron diferentes de las de aquellos grupos que no tuvieron la intervención de las misiones católicas. Debido a que, de una u otra manera, los primeros habían aprehendido e incorporado un sistema de creencias y prácticas religiosas del orden judeocristiano.

Para entender la presencia de la Alianza Cristiana y Misionera en el territorio de Guambia, se tomó como referencia el libro de Roberto Searing (1999), *Pasando la Antorcha, 75 años de la Alianza Cristiana y Misionera en Colombia 1923 – 1998*. Este libro es el único registro escrito que se encuentra en manos de los indígenas pentecostales, y recoge los relatos de la presencia misionera en la región del Sur de Colombia. Asimismo, al entrevistar a algunos de los pastores acerca de la historia de la presencia pentecostal en su territorio, sus narraciones hacen alusión a este texto como una obra apologética, que configura el mito fundacional, de la “historia de esos héroes”, que hicieron posible la instauración de la doctrina pentecostal en el resguardo de Guambia. Además, se integraron datos provenientes de los relatos orales de los miembros de la comunidad pentecostal.

La iglesia Alianza Cristiana y Misionera lleva en Colombia 95 años. Sus primeras acciones con los indígenas Páez y *Misak* se registraron en 1943, lo que indica que la iglesia evangélica lleva en territorio de estas comunidades indígenas cerca de 75 años. La Alianza Misionera nace en Estados Unidos en 1887. Su doctrina fundamental es “el evangelio cuádruple”, que consiste en: “Cristo como salvador, santificador, médico y Señor que ha de venir” ((Bravo, 1995, p. 173, en: Demera, 2003). Este principio continúa siendo el eje doctrinal de la CACMIGC, está incluido en sus estatutos y figura en el resumen de sus doctrinas:

El Señor Jesucristo nos salva del pecado y su castigo (Mt. 1:21; 1 Ts. 1:20); el Señor Jesucristo es santificador del Creyente cuando habita en el corazón del hombre a través del Espíritu Santo (Ga. 20:20; Ro. 8:1-4; El Señor es sanador del cuerpo físico (Is. 53:3-5, 10:27;

Mc. 8:16-17; Hch. 13:8; Stg. 5:14); El Señor Jesucristo vendrá para recibir la iglesia y establecer su reino (2Ti. 1:2; 2Ts. 1:9-10, 17; Ap. 1:7)<sup>74</sup>.

Aunque la Alianza Misionera ya no tiene injerencia en la CACMIGC, debido al ejercicio de la autonomía eclesial que esta última ejerce en el resguardo de Guambia, ambas mantienen cierta cercanía doctrinal.

La impresión que tuvieron los misioneros evangélicos que arribaron a Colombia durante las décadas de los años 20 y 30, particularmente los que llegaron por la zona suroccidental, era el de un país “gobernado por los sacerdotes<sup>75</sup> como ningún [otro] país en Sur América”<sup>76</sup> (Searing D., R.M. y Osuna, 1999, p. 117).

Durante la misma época, en la ciudad de Popayán, un periódico publicó: “para proteger a los católicos contra la propaganda protestante que sin ninguna vergüenza, dirigida por el gobierno de los Estados Unidos, con el objeto no tanto en hacer protestantes, como en tomar posesión de estos territorios que ellos desean tener” (Searing D., R.M. y Osuna, 1999, p. 118). En 1927, el misionero Pedro Zook, escribe: “Colombia es el país más atrasado de las veinte repúblicas de América Latina” (Searing D., R.M. y Osuna, 1999, p. 120).

---

<sup>74</sup> En documento inédito de la CACMIGC. Reforma normas internas 2012.

<sup>75</sup> “Aunque históricamente la hegemonía de la iglesia católica era evidente, la Constitución de 1886 le otorga el poder absoluto sobre el campo religioso, debido a la invisibilización sufrida por los movimientos protestantes históricos, quienes se ven prácticamente obligados a la desaparición pública al prohibirse que se realizarán actos en donde se hiciera manifestación de sus doctrinas; a la vez, el Estado colombiano queda consagrado como un Estado confesional, en donde la religión católica es declarada como oficial, esto le otorga el respaldo político y somete a los colombianos a profesar una única religión. Se podría decir que la ciudadanía estaba determinada por una confesión doctrinal más que por unos derechos y deberes civiles” (Zacipa, 2017, p. 14).

<sup>76</sup> Esta afirmación aparece en el artículo titulado: “La Intolerancia en Colombia”, escrito por Otto Langeloh para la revista Alliance Weekly, en 1926. (En: Searing D., R.M. y Osuna, 1999, p. 117).

La presencia de misioneros evangélicos en el resguardo de Guambia inició con el misionero Otto Langeloh. Saering y Osuna (1999) señalan que Otto Langeloh, escribió acerca de la dificultad que significó la evangelización en la comunidad indígena de los Guambianos debido a la presencia de las religiosas de la Comunidad de las Hermanas de la Madre Laura (las lauritas), quienes a su llegada ya habían construido una escuela para los niños Guambianos en la zona de las Delicias, que se encontraba a mitad de camino entre Silvia y Puente Real. En ese tiempo, la escuela estaba ubicada justo a la entrada del Resguardo, y esto aseguraba la presencia católica en el resguardo. Como es bien sabido, la firma del Concordato en 1887 “dio un gran poder a la Iglesia sobre el sistema educativo en las tierras de misión” las cuales correspondían a las zonas de frontera y las tierras de colonización (Gros, 2012, p. 147).

Aunque la misión evangélica entre la comunidad *misak* comenzó en 1932, los primeros indígenas convertidos datan de 1943, por lo cual se considera que en esta última fecha inició la iglesia evangélica en Guambia. En 1945 se realizaron los primeros bautismos, allí se bautizó el primer creyente indígena guambiano que la Alianza Misionera reconoce, Feliciano Tenebuel. También la familia Tunubalá hace parte de los primeros *misak* convertidos en la zona de Puente Real. En esta zona, luego de varios años, se fundó la primera iglesia de la Alianza Misionera, después le siguieron las zonas de Cacique y Tranal. Estas actualmente, continúan siendo las iglesias más grandes de la CACMIGC, y han recibido apoyo financiero de organizaciones cristianas evangélicas internacionales para la reconstrucción de los templos (fotografía 3-1), que ahora son edificios en ‘bloque y teja’<sup>77</sup> y con capacidad para aproximadamente doscientas personas.

---

<sup>77</sup> Estos materiales no son muy utilizados en las construcciones de los templos de las iglesias en el Resguardo de Guambia, debido al costo que puede implicar para una congregación la inversión en

**Fotografía 3-1:** Iglesia ubicada en la zona de Tranal en la actualidad.



Fuente: Archivo propio

En 1942 llega el misionero Edwin Dennis para traducir la Biblia al *namtrik* idioma del pueblo *Misak* (Guambiano). Actualmente, los guambianos tienen el Nuevo Testamento traducido (imagen 3-1), avanzan con la traducción del Antiguo Testamento y cuentan con varios himnarios con la traducción de más de 180 coros (imagen 3-2), los cuales cantan en su lengua nativa, en las liturgias dominicales y las demás reuniones que realizan las iglesias de la CACMIGC. Aunque la mayoría de los *misak*, hablan español, para ellos es muy importante tener estos recursos litúrgicos en su lengua. Porque esto contribuye a mantener su cultura. En palabras de Bastian (1997, p. 117) esto supone la aceptación por parte de los movimientos

---

materiales para la edificación de un lugar con capacidad para más de 100 personas, la mayoría de las construcciones no tienen bases sólidas ni columnas debido al costo que esto implica.



religiosos de una valoración y refuerzo a la identidad étnica de los nuevos convertidos.

Para el caso de los *misak*, los pentecostales han dejado una percepción en la comunidad de que son más unidos y colaboradores no solo con los de su misma congregación sino con la comunidad, esto ha posibilitado la organización de mingas para ayudar a levantar o remodelar los templos y las casas de los integrantes de las iglesias.

### Imagen 3-1: Juan 3: 16, en la versión del Nuevo Testamento en *namtrik*.

Juan 3      GUM      Biblias en Paralelo

**Tiuswei undag købig maya misagweyasig**

<sup>16</sup> Tiusbe yu piraui misagwan truba truba isua undag køptø, nui kandø Nusrkawanguen tranig køn cha, møkkøben nun kørebiibe kaigyu kebeña pinab pinømøtø, masken managatig øsig kømigwan tøgagønrrain cha. <sup>17</sup> Kaguende Tiusbe nui Nusrkawan yu piraumay ørøppe, yu piraui misagwan kaigyu pønrrønrrai pønrrønrrab kømøtø, masken nøgurri yu piraui misaameran kaigyugurri wesranrrai ørig køn cha.

<sup>18</sup> Tiuswei Nusrkawan kørebigwane kaigyu pasrønrrai pasrimilg køben, trune nui Nusrkawan køremilgwane manaweinguen kaigyu pasrønrrai pasrikken køn cha, kaguende Tiuswei kandø Nusrkawei munchiwan køremuikkurri. <sup>19</sup> Inchen tru kaigyu pønrrønrrai pønrrøppe, treekkurri køn cha: tru tørbe piraumay arruben, misaamerabe tərwan kømø, løstiwangøba undaarabelø køn cha, kaguen nømui mariløbe tabig kømø, kailø kuikkurri. <sup>20</sup> Mutøgucha kaig marøbiibe tərwane ashig kømub, tsalø kuinchib, tøyumaybe kemallmøn cha, nømui kaig marilø kenamisraitamab kørig køptø. <sup>21</sup> Inchen møkkøben tru ciertonig maig køben, treeg uñibiibe tøyumay kemalan cha, nui mariløbe Tius maig kønrrain køben treeg marilø kuin kui tøgandø kenamisrait.—

**Juan Bautista katøyug Jesúsweimburab waminchib**

<sup>22</sup> Tru øyeelø chab puraiben, Jesúsbe nui kusrenanøb pera

Fuente: recurso propio.

**Imagen 3-2:** Himnario en *Namtrik*, aunque es de 1994, al momento del trabajo de campo era vendido en la plazoleta central del municipio de Silvia, en un día de mercado.



Fuente: recurso propio.

Searing y Osuna (1999) registran que Otto Langeloh en 1952 escribió acerca de la realización de tres conferencias bíblicas en las dos comunidades indígenas, una de ellas se realizó en Puente Real, en Guambia. Según su relato, esta conferencia se llevó a cabo en medio de muchas luchas a causa de la persecución que sufrían los indígenas por pertenecer a la iglesia evangélica, y también, por una división interna entre los creyentes, debido a la misma persecución. Según esta misma

fuelle, para la época, templos evangélicos fueron incendiados e indígenas conversos fueron asesinados.

En la década de los cincuenta<sup>78</sup>, existieron muchos inconvenientes para la expansión del evangelio en los resguardos debido a la posición del Gobierno en favor de la Iglesia católica. Es pertinente recordar que los territorios indígenas fueron declarados territorios de misiones católicas exclusivamente<sup>79</sup>. Según Searing y Osuna “como el misionero y aún el pastor colombiano no podían viajar libremente evangelizando, los hermanos indígenas aprendieron a realizarlo por su propia cuenta, no dependiendo ni esperando que lo hiciera el misionero o pastor colombiano” (Searing D., R.M. y Osuna, 1999, p. 205).

Según un mayor de la etnia<sup>80</sup> que junto con su padre fueron parte de los primeros cristianos evangélicos en la zona de Cacique, estos fueron tiempos muy difíciles, debido a que sufrieron persecución y señalamiento entre los comuneros. Ya que los demás miembros de la comunidad consideraban que los conversos estaban cambiando las prácticas ancestrales propias, por prácticas religiosas foráneas, en detrimento del patrimonio cultural de la etnia. Según el entrevistado a su padre lo

---

<sup>78</sup> “En 1946 el partido conservador ganó las elecciones presidenciales [...] Al regresar los conservadores al poder los privilegios extralegales concedidos a los no católicos fueron suprimidos, desde entonces como había sucedido hasta 1930 las autoridades no pudieron garantizar la libertad de cultos” (W. M. Beltrán, 2006, p. 70). Asimismo, “Los conservadores ganaron las elecciones en 1950 con Laureano Gómez. [Él] incluyó en su proyecto de gobierno el establecimiento de la iglesia católica en su posición de poder: la nación sería una democracia cristiana, donde las sectas protestantes podrían celebrar sus cultos pero no tendrían permiso para hacer demostraciones públicas de su fe ni proselitizar” (W. M. Beltrán, 2006, p. 72).

<sup>79</sup> “Los anotados territorios misionales fueron las 18 regiones nacionales que de acuerdo al tratado con el Vaticano estarían reservadas exclusivamente a la acción misional católica, estas regiones abarcaban un total de 857.000 [kilómetros cuadrados], es decir, una tercera parte del territorio nacional. En noviembre de 1955 el gobierno nacional ordenó que los gobernadores departamentales de las regiones señaladas como territorios misionales hicieran cesar toda actividad religiosa no católica y expulsaran a los pastores y ministros, tanto colombianos como extranjeros” (Bucana, 1995:134, en: W. M. Beltrán, 2006, p. 76).

<sup>80</sup> Entrevista No. 8, para ampliar información [ver Anexo No. 7](#).

“cogían en el camino para obligarlo a beber aguardiente” o changuar<sup>81</sup>. Ya se ha mencionado que entre los hombres *misak* no pentecostales el consumo de alcohol es muy común.

Según Demera (2016, p. 452 -453), esta división de la comunidad produjo un conflicto en el ejercicio del poder en el territorio indígena, relacionadas con la muerte de un gobernador del Cabildo, declarado católico. Los católicos acusaron al Cabildo de estar aliado con la disidencia protestante, y esto se permitió nuevos cuestionamientos a la autoridad y el poder étnico y al ejercicio de la autonomía en el territorio. La presencia de un sector *misak* protestante significó la emergencia de una nueva posición política, lo que supuso una transformación sustancial respecto al orden social y político de los *misak*, tradicionalmente vinculados con el catolicismo.

La situación de persecución que vivieron los *misak* evangélicos, no era diferente a la que vivían los protestantes en otras regiones de Colombia por la misma época. Un conflicto que no solo se relacionaba con diferencias religiosas entre católicos y protestantes, sino con la pugna bipartidista, en donde se señalaba a los protestantes de ser liberales, mientras, para las jerarquías religiosas, los conservadores eran genuinos católicos. Dichas diferencias se convirtieron en argumentos para justificar acciones violentas, que derivaron en hostigamiento y destrucción de algunos de los templos evangélicos como actos de defensa de la fe católica (Goff, 1966; Libreros, 1969).

---

<sup>81</sup> Aguardiente artesanal producido por medio de alambiques. Es la bebida alcohólica más económica que se encuentra en la zona.

Según Demera, en el territorio de Guambia, el conflicto entre católicos y protestantes no obedeció a motivos asociados al bipartidismo. En este caso, lo que estaba en disputa era la política de la etnicidad: la aparición “de nuevos actores sociales dispuestos a ejercer determinadas críticas o a sumarse a viejas confrontaciones entorno al ejercicio de la autoridad étnica y del poder indígena” (Demera, 2016, p. 452 -453). Según el mismo autor, los protestantes centraron sus esfuerzos en la formación de líderes indígenas que defendieran los intereses de la comunidad protestante a través de su participación en el Cabildo. En 1954 se finalizó la construcción del primer templo pentecostal en el resguardo, en la zona de Puente Real.

En 1955, en la recién construida iglesia de Puente Real, Searing (1999) registra la presencia de la primera mujer indígena como participante en las actividades eclesiales, Jacinta Tunubalá, quien había estudiado en el Instituto Bíblico que tenía la Alianza Misionera en Armenia. Jacinta Tunubalá asumió la función de dirigir la escuela fundada para que los niños y niñas *misak* evangélicos estudiaran allí. En palabras de Gros, “[En 1954] sucedió la primera apertura de una escuela protestante en Guambia. Esta tuvo a su cabeza a una mujer indígena, lo cual es totalmente inédito” (2012, pp. 151 - 153).

Es pertinente recordar que solo ese mismo año, las mujeres adquirieron el derecho al voto en Colombia, y que para la época muy pocas mujeres tenían la posibilidad de acceder a una formación universitaria. Por lo cual, que una mujer indígena dirigiera una escuela constituía un hecho sin precedentes.

Los archivos de la Alianza atribuyen a tres factores el crecimiento de las iglesias en la región del Cauca. El primer factor es el modelo de lo que denominaban “evangelismo a fondo”: un método de evangelización a través de la visitación casa por casa. Según Searing (1999), los Guambianos aprovecharon al máximo esta

estrategia al punto que, durante los años de 1963 a 1968, llegaron a afirmar que no quedaba una sola casa que no hubiese sido visitada para dejar literatura o presentar el Evangelio. El segundo factor, estaba relacionado con la movilidad que realizan los indígenas con el fin de buscar tierras para trabajar, debido a que el problema de la insuficiencia de las tierras para cultivar siempre ha estado presente. En la medida en que las familias indígenas se trasladaban a otras regiones del departamento, iban expandiendo el evangelio. El tercer factor estaba asociado con lo mismo, la búsqueda de tierras ubicadas a un nivel de altura más bajo, por ende, con un clima más templado que favoreciera los cultivos. Esta movilidad hizo que emergieran más iglesias de la Alianza, en especial en los años 50. Se debe aclarar que en la actualidad estos factores permanecen como factores de movilidad en los *misak*.

Durante las décadas de los 60 y 70, creció la segunda generación de cristianos pentecostales en el resguardo de Guambia. Según sus relatos, ésta fue también una época de mucha persecución para los indígenas conversos, lo cual produjo también una mayor dificultad para la presencia de los misioneros extranjeros. Frente a esta situación, la Alianza Cristiana y Misionera construyó el Instituto Bíblico de Ambachico, cerca al municipio de Silvia, en donde inició la formación de “gran cantidad de predicadores, profesores y evangelistas de la etnia *misak*, que aprendieron Biblia y predicación dentro de su resguardo, y que llevaron a cabo la campaña de ‘evangelismo a fondo’ entre los guambianos” (Demera, 2003, p. 181).

Aun en medio de la persecución, en 1969, después de 40 años de presencia evangélica en Guambia, la Alianza Cristiana y Misionera contaba con cuatro iglesias en el Resguardo: las de Puente Real, Cacique, el Tranal y La Cumbre.

Uno de los entrevistados narra las múltiples persecuciones que sufrieron los miembros de la Alianza Cristiana y Misionera para poder asentar sus bases en Guambia:

Si es una historia muy conmovedora porque muchos de los hermanos sufrieron persecuciones y así, sin embargo, en medio de esa persecución según dicen, la iglesia fue creciendo más. [...] Ya cuando empezó la iglesia acá en Guambía, a congregarse aquí en Puente Real. Pues según los hermanos, más, más, más antiguos que eran los primeros, ellos empezaban a juntarse en una iglesia y ...levantaron... fueron levantando la casita donde ellos se iban a congregarse. Según decían que...llegó la gente y lo tumbaron y lo dejaron así la pared..., así la mitad no más y después que dejaron bastante tiempo y otra vez volvieron. Hasta que, por fin, según dicen, que los hermanos levantaron la iglesia y hasta que yo me acuerdo del año 1977 por ahí... En ese año ya es como... los hermanos ya empezaron a congregarse, no había donde sentarse, ellos agarraron la iglesia también ahí en Puente Real y fuimos ayudar allá a construir la iglesia<sup>82</sup>.

Según Searing (1999), en 1978 inició la presión para que los misioneros salieran del Resguardo, esto debido a cuestionamientos que se hacían acerca de su incidencia en las transformaciones culturales de los indígenas, estas presiones venían de los académicos, en particular de antropólogos y de los programas de antropología del país. A la vez, los indígenas habían comenzado a organizarse para recuperar sus tierras. Como lo registra el Manifiesto Guambiano: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”.

Finalmente, los misioneros salieron de las tierras del resguardo. Lo que permitió que los indígenas que habían sido preparados en el Instituto Bíblico de Ambachico asumieran el pastorado de las iglesias. Searing (1999) afirma que durante la década de los 80, en manos de pastores nativos, “la iglesia indígena no paro de crecer” (p. 171).

---

<sup>82</sup> Entrevista No. 8, para ampliar información [ver Anexo No.7](#).

Un testimonio de cómo los indígenas continuaron la conformación de las iglesias, se puede apreciar en la siguiente historia sobre la manera en que comenzó la congregación evangélica en la zona de Cacique:

Desde 1971 hasta el 75, los hermanos de Puente Real llegaban aquí a ayudar a hacer el culto, porque poco. Yo no sabía cantar bien, pero yo sí tenía ese deseo de predicar ¡tan bueno que predicaban unos hermanos! Entonces yo decía algún día voy a aprender a predicar, y entonces yo tenía ese deseo. Llegaban en este tiempo, eran personas mayores, por ahí de 40 de 50 años. Y ellos tan bueno que predicaban aquí, uno de Puente Real, uno de arriba de la Cumbre, uno de por allá del Tranal, y así como hasta el [año] 75, ayudaron a dirigir el culto en los domingos. Entonces desde el 75, 76, para acá, yo aprendí medio-medio a cantar, aprendí a dirigir, aprendí a decir unas pocas palabras de la Biblia. Entonces me quedé solo en 1985, cuando se fue mi papá de aquí al departamento del Huila. Entonces yo me quedé con mi esposa. De ahí, fue desde el 75 para acá, ya nos empezaron a dictar unos cursos. Entonces, empecé a asistir allá. Empecé un poco a capacitarme. Ya aprendí a dirigir, a cantar y a predicar. De allí fue que yo empecé hasta 1994. Desde ese entonces, aquí pocos llegaban, algunos hermanos de otras iglesias a ayudarme. Pero yo era, el que me tomé el lugar de hacer el culto aquí, yo iba a visitar a los hermanos.

Hacíamos campaña y visitábamos, algunos decían: ¿por qué no va a orar? hay un hermano que está muy grave, necesitamos que vayan allá a orar y entonces íbamos a orar, hacíamos cultos familiares, y así la gente, empezaron a asistir uno por uno aquí al culto. Aquí el saloncito que teníamos ya no había donde. Mi papá me regaló ese lote [fotografías 3-2, 3-3]. No teníamos fondos para hacer la iglesia. Pero ahí, en la estrechez de ese salón, había muchos hermanos y empezaron. Eran como 40, 50 hermanos y fuera de los 50, había otros, que apenas estaban asistiendo por primera vez. Llegaban aquí a escuchar, algunos porque cuando íbamos a orar decían: 'Gracias a Dios porque el enfermo que estaba así, grave, gracias a Dios le dio la sanidad y por eso nosotros queremos asistir a la iglesia'. Así, yo y mi esposa, siempre estábamos así en las tardes, cuando nos comprometíamos a ir a hacer algún culto. Cuando había un difunto, también nos invitaban a hacer culto. Y nosotros íbamos a hacer culto allá donde el difunto, y así empezó la Iglesia y creció. En el año 1985 ya empezamos a hacer la iglesia porque ya no había donde, porque no cabía. Entonces los hermanos, entre todos, el hermano Marcos, el hermano José Rafael, yo, eran como ocho



hermanos de los que éramos encargados de administrar la iglesia. Nos pusimos de acuerdo con ellos y entre todos los hermanos algunos colaboraban en dinero, otro en material. Bueno, ya hicimos el plan de hacer esa iglesia aquí, y bueno, nosotros ya en el 86, ya paramos la iglesia, esa iglesia que está, nosotros hicimos la iglesia fue en el 86, desde el 86 hasta el 2010”<sup>83</sup>.

**Fotografía 3-2:** Antigua construcción de la iglesia en la zona de Cacique.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 3-3:** Actual construcción de la iglesia en la zona de Cacique.



Fuente: Archivo propio.

El terreno para el Instituto Bíblico Ambachico fue comprado en 1947, y está ubicado a las afueras del municipio de Silvia (fotografías 3-4 y 3-5). Se creó para preparar

---

<sup>83</sup> Entrevista No. 8, para ampliar información [ver Anexo No.7](#).

a los líderes y pastores de las comunidades Páez y Guambiana, y se capacitaba a los conversos para que fueran a evangelizar en lugares donde la Alianza Cristiana y Misionera no tenía iglesia. En 1963, se graduaron los primeros cuatro estudiantes, dos de cada comunidad étnica.

**Fotografía 3-4:** Imagen del lugar donde funcionaba el Instituto Bíblico Ambachico.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 3-5:** Nueva sede Ambachico, construida en 2017, allí se construyó el Centro de Convenciones Henry Eduardo Tunubalá Almendra.



Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=563324937351966&set=pb.100010233948677.-2207520000.1526102114.&type=3&theater>

Según el actual presidente de la CACMIGC,<sup>84</sup> después de la salida de los misioneros, ha sido muy difícil continuar con el sostenimiento económico del Instituto Bíblico, porque la escasez de apoyo financiero foráneo. Por lo cual, las instalaciones se han deteriorado y se necesita de mucha inversión para recuperarlas. Debido a esto, han optado por capacitar a sus miembros para el liderazgo en el Instituto Bíblico la Antorcha en Villavicencio<sup>85</sup>. Éste tiene como misión “equipa[r] líderes indígenas en las áreas de evangelismo, plantación de iglesias, teología y pastorado. Al terminar regresan como pastores a sus comunidades a alcanzar su tribu en su propia lengua y cultura”<sup>86</sup>.

Sin embargo, en 2017, la CACMIGC recibió ayudas económicas de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera para la reconstrucción de las instalaciones del Instituto Bíblico. En estas instalaciones funciona también el Centro de Convenciones Henry Eduardo Tunubalá Almendra.

Respecto al proceso de recuperación de la autoridad territorial y política, Demera (2003, p. 189) plantea que en esa época -durante los años 80 y 90- se posibilitaron espacios de diálogo entre los protestantes y las mayorías del resguardo, para concertar formas de organización política a partir de referentes no religiosos, como por ejemplo, la autoridad tradicional, el territorio y el derecho ancestral, asuntos concernientes a toda la comunidad, independiente de la afiliación religiosa. Desde entonces, los miembros de la comunidad Alianza Cristiana y Misionera del resguardo se comprometieron a desarrollar únicamente actividades religiosas. Hasta hoy, es evidente el compromiso de la CACMIGC con el respeto hacia la

---

<sup>84</sup> Entrevista No. 2, para ampliar información [ver anexo No. 7](#).

<sup>85</sup> Este Instituto hace parte de los cuatro departamentos de acción de Crisalinco (Cristo Salvando Indígenas en Colombia), ministerio interdenominacional, sin ánimo de lucro fundado por Helman y Rosalba Ocampo, hace 27 años. [http://www.crisalinco.com/#!\\_s-home-page](http://www.crisalinco.com/#!_s-home-page), recuperado noviembre de 2014.

<sup>86</sup> En: [http://www.crisalinco.com/#!\\_s-home-page](http://www.crisalinco.com/#!_s-home-page), recuperado noviembre de 2014.

autoridad del Cabildo y su intención de limitarse a asuntos que corresponden al ámbito meramente eclesial.

Demera plantea que durante la época de la recuperación de tierras, la organización del cabildo en Guambia, comenzó a ser “más amplia e incluyente” (Demera, 2016, p. 461). Esto permitió la participación de líderes protestantes en la autoridad indígena, ya que hasta ese momento habían estado totalmente marginados de las instancias de autoridad.

La autonomía que trajo consigo la recuperación de tierras, también implicó para los pentecostales *Misak*, asumir el ejercicio libre de su liderazgo a través de la elección de sus pastores, en el marco del ejercicio universal del sacerdocio, que diferencia a la iglesia protestante de la iglesia católica. Así, los indígenas ejercen de manera libre y autónoma la dirección y organización de sus propias iglesias. Esto constituye un aspecto diferenciador fundamental entre la iglesia pentecostal y la iglesia católica en particular en América Latina. Pues permite formas de organización eclesial más democráticas y horizontales, por ende, mejores oportunidades para que los miembros de la congregación participen en el liderazgo y la jerarquía de las congregaciones.

Se debe destacar el hecho de que, mucho antes de que se diera el proceso de recuperación de tierras, los misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera se preocuparon por instaurar un centro de capacitación para los indígenas cerca de su territorio, con el fin de que en un momento dado los indígenas pudieran auto gestionar las congregaciones y, en general, expandir el mensaje evangélico en su comunidad.

En palabras de Demera, el que uno de los objetivos de las organizaciones protestantes fuera el impulso de dirigentes indígenas, produjo el auge y fortalecimiento de estas instituciones como una fuerza relativamente autónoma, en particular en sectores marginales. Esto “motivó fuertemente la creación de estas robustas instituciones indígenas protestantes y, por esta vía, la consolidación de una participación social y religiosa concertada, elemento que difícilmente se encuentra hoy, en las nuevas iglesias pentecostales, mucho más atomizadas” (Demera, 2016, pp. 443 - 444).

La Alianza Cristiana y Misionera fue durante más de cuarenta años la única disidencia religiosa en la comunidad *Misak*. Posterior a la recuperación de tierras y a raíz de los desplazamientos de los *misak* hacia tierras con un clima más favorable para sus cultivos, otras organizaciones religiosas hicieron presencia en la comunidad.

En la actualidad, algunos comuneros afirman que, independientemente de la congregación en donde estén inscritos, los pentecostales son más unidos que los católicos. Y algunos pastores han utilizado esta referencia como otro tipo de estrategias para acercarse a la comunidad, simplemente los evangélicos se organizan para ayudar a algún poblador de la zona o la vereda, por medio de mingas para apoyar en labores de construcción de viviendas, o recolección de cosechas. Esto permite que los miembros de la comunidad no perciban a los evangélicos como una población ajena. Sin embargo, hasta hoy, algunos mayores consideran que el ingreso de los movimientos evangélicos ha fragmentado su comunidad. Y que el mensaje de estos grupos erosiona sus tradiciones y cuestiona sus prácticas ancestrales.

### Según Oliveira:

Nuevas iglesias más restrictivas<sup>87</sup> 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 de esta comunidad andina (en: Demera, 2003).

Según un informe<sup>88</sup> de la junta de la CACMIGC, a julio de 2013, la Comunidad Alianza Guambiana tenía 667 miembros incluidos los niños. No hay datos desagregados sobre el número de hombres y mujeres. En enero de 2015, la Asamblea General de la CACMIGC<sup>89</sup>, que se reúne anualmente, informó una membresía de 730 personas, incluidos niños: 408 hombres y 322 mujeres: No obstante, en las visitas de campo realizadas a las liturgias en las diferentes congregaciones, siempre se observó una mayor asistencia de mujeres.

---

<sup>87</sup> Iglesias más normativas, que llegan con la imposición de sus reglas sin tener en cuenta la singularidad de la identidad cultural *misak* como en el caso del Centro Misionero Bethesda, el Movimiento Misionero Mundial y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.

<sup>88</sup> Documento inédito, Informe semestral de las congregaciones afiliadas a la Comunidad Alianza Cristiana Misionera Guambiana Colombiana CACMIGC, con fecha julio 14 de 2013.

<sup>89</sup> Documento inédito, Informe general de la Iglesia Alianza Cristiana Misionera Guambiana Colombiana de julio a diciembre de 2.014, con fecha enero 8 de 2015.

Al parecer, en los últimos años, el número de miembros de la CACMIGC viene en descenso. Según la información suministrada por los líderes y los informes de la CACMIGC, dos factores parecen explicar esta tendencia. El primero, es la movilidad de los miembros de la comunidad. Como ya se mencionó, los indígenas del pueblo *Misak* se están desplazando a otras zonas que les brindan un mejor clima para las cosechas; o se desplazan en la búsqueda de ofertas laborales para mejorar ingresos. El otro factor, es la multiplicación de la oferta religiosa presente en el resguardo, por la presencia de nuevas iglesias y denominaciones<sup>90</sup>. Al parecer algunos miembros de la CACMIGC han migrado hacia estas nuevas ofertas religiosas.

Uno de los aspectos que puede explicar la acogida del mensaje evangélico entre los *misak* es la débil presencia en el resguardo de la iglesia católica, que se limita a una comunidad de las hermanas Lauritas. Al momento de la investigación, solo quedaban cinco hermanas de esta comunidad habitando en el resguardo de Guambia. Por otro lado, cuando los *misak* necesitan de algún servicio de la iglesia católica deben desplazarse hasta el municipio de Silvia a la iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, situación que implica gastos económicos que no siempre los indígenas pueden asumir. En contraste, los indígenas pueden encontrar una iglesia de la CACMIGC en cada zona del resguardo. La presencia de la CACMIGC en el resguardo no decayó con el movimiento indígena de recuperación de las tierras. Por el contrario, se fortaleció con la autonomía de la organización religiosa por parte de la administración de los indígenas.

---

<sup>90</sup> Denominación: Richard Niebuhr, introdujo este concepto, el cual definió como: Una denominación es una iglesia que ha reconocido el derecho a existir de las demás iglesias. (En: Berger, P. y Luckmann, 1997, p. 90)

Al parecer, la presencia de la CACMIGC se ha consolidado como un contrapoder en relación con la hegemonía católica. Aunque no es el único actor pentecostal presente en el resguardo de Guambia, su condición como organización indígena le permite actuar como una organización religiosa autónoma.

Demera (2016) propone que las opciones fuera de la CACMIGC son más “vivas” y que los integrantes de esta comunidad religiosa “están como muertos”. Sin embargo, se puede afirmar que, si bien la CACMIGC ha perdido en los últimos años un número significativo de miembros, frente a la competencia de nuevas ofertas religiosas, sus esfuerzos se encuentran enfocados en la búsqueda de formas para reinventar su sistema de creencias, de manera que respondan a una actualización de sus prácticas, pero que, a la vez, estas prácticas se articulen con su tradición ancestral. Estos cambios obedecen entonces a las lógicas de competencia propias de la configuración de un campo religioso en Guambia, que impone unas dinámicas de competencia a las que ningún actor religioso logra escapar.

### **3.2 Afinidades electivas<sup>91</sup> entre las prácticas pentecostales y las prácticas ancestrales**

---

<sup>91</sup> Según Bastian, “los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que revive y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena. Como en el caso del catolicismo costumbrista, las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes, creadores de sociabilidades religiosas étnicas. Aun cuando estas sociedades religiosas se insertan en estructuras religiosas nacionales o internacionales, parece que su autonomía local o regional se mantiene, a la vez que pueden valerse de los apoyos y los medios exógenos cuando es necesario” (Bastian, 1997, p. 116).



A continuación, se identifican algunas las prácticas ancestrales de los *misak* que al parecer encuentran afinidad y continuidad con las prácticas pentecostales, y por esto podrían facilitar la conversión por parte de los *misak*. Bastian, habla de “[...] la afinidad electiva entre el pentecostalismo y las creencias y prácticas canónicas, que encuentran así una actividad renovada” (Bastian, 1997, pp. 125 - 126), esto es que, los elementos y prácticas exógenas producen dicha renovación religiosa, en la medida que es útil para otorgar unos elementos de modernización. En otras palabras, ciertas similitudes entre las religiones ancestrales y el pentecostalismo erosionan las prevenciones, y cierran las brechas entre ambos movimientos religiosos.

En este apartado se podrá evidenciar cómo algunas de las iglesias de la CACMIGC y sus líderes han realizado una reelaboración de la interpretación pentecostal para vincularla con su tradición étnica de manera que han establecido puentes entre unas y otras prácticas, en esa búsqueda de mantener la autonomía de su liderazgo sin tener que apelar a la intervención de actores foráneos en la dirección y organización de sus congregaciones.

Lo primero que hay que decir, es que las prácticas ancestrales obedecen a una tradición del sistema de creencias *misak*, concepto que Hervieu-Leger, entiende como el conjunto

de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente. Lo que proviene del pasado solo se constituye en tradición en la medida en que lo anterior se transforme en autoridad para el presente (Hervieu-Leger, 2005, p. 145).

Es precisamente en nombre de la tradición ancestral que los *misak* luchan por la pervivencia de su identidad cultural. Esta lucha se expresa en la crítica que surge

por parte de un sector de ellos y ellas sobre la ‘aculturación’ que trae consigo la presencia evangélica en el resguardo, el cual trae creencias religiosas foráneas que amenazan o desvirtúan su sistema tradicional de creencias.

Sin embargo, esta tesis defiende una perspectiva diferente. Afirma que lo sucedido con la inserción de las prácticas evangélicas en los *misak* opera como una dinámica transcultural, en el sentido de que no causa una aniquilación de las prácticas ancestrales. Precisamente lo destacable de este proceso es cómo los indígenas han sabido sortear la presencia no solo de los evangélicos, sino también de otros fenómenos foráneos como, por ejemplo, las dinámicas del consumo o la innovación tecnológica, y han trazado estrategias que les permiten avanzar históricamente, pero sin abandonar su lucha por la identidad y la reivindicación de sus costumbres y tradiciones. Esto ha permitido una suerte de aproximaciones, articulaciones y resignificaciones entre el pentecostalismo y sus prácticas ancestrales.

También sectores de la CACMIGC han comprendido la necesidad de que se mantenga la reivindicación étnica de la cultura ancestral articulada con la configuración del sistema de doctrinas pentecostales. Algunos de los líderes han entendido la necesidad de la renovación de esos procesos complejos en los ámbitos sociales y simbólicos que envuelven la articulación entre las prácticas pentecostales y la tradición ancestral. Demera propone que más que una hibridez lo que se presenta en estas situaciones es un “amalgama religioso” que permite “configurar profundas creaciones sincréticas indígenas, en donde la idea del bricolaje religioso es puesto de relieve” (Demera, 2016, p. 499). Según los autores a los que Demera hace referencia, este “bricolaje” se presenta por un intercambio simbólico presente en la configuración de un pentecostalismo indígena, en el cual se presentan no solo procesos de vinculación entre el pentecostalismo y la tradición ancestral, sino que existen procesos de creación sincrética basados en “las

dinámicas de rememoración y olvido cultural, las dinámicas identitarias, la transformación étnica y las negociaciones permanentes entre lo propio y lo ajeno” (Chaumeil, 2000, en: Demera, 2016, p. 501).

En nuestra opinión, así como es posible encontrar en ciertos sectores del pentecostalismo la posibilidad de vinculación con la tradición ancestral de los grupos étnicos, se pueden encontrar también otros mucho más radicales, que se resisten a negociar sus doctrinas, y señalan a las prácticas indígenas como prácticas paganas, que deben ser abandonadas por aquellos indígenas que se convierten al pentecostalismo.

A continuación, se mostrarán varias prácticas que guardan aproximaciones entre la tradición ancestral *misak* y las prácticas pentecostales. Y, que en lo planteado en esta investigación ha facilitado la conversión a dichas prácticas.

En el caso de los sueños, por ejemplo, se encuentra en la historia del Señor aguacero la siguiente narración:

una vez que desapareció, la gente conoció por medio de los sueños cómo sembrar el agua. Los que soñaron con ese trabajo, la sembraban, y aprendieron a llamar al aguacero cuando no llegaba a tiempo para los sembrados y otras necesidades. Algunos médicos son soñados para traer el aguacero haciendo fresco de *pishinkalu* en la laguna sembrada en lo alto (Vasco, Uribe, L. G.; Dagua, Hurtado, Abelino y Aranda, 1994, pp. 14 - 15).

Aquí se deben destacar dos aspectos. (1) el papel del médico ancestral como guía de la comunidad y (2) el uso de las plantas medicinales. Además, los *misak* creen que ciertos terrenos dejan de ser productivos, para lo cual es necesario realizar limpiezas rituales a estos territorios. Para esto también acuden al médico ancestral.

Los médicos conocen qué plantas pueden curar cada uno de los males que afrontan los *misak*. Y los médicos ancestrales usan ritos para llamar el espíritu de la persona que se ama, o para curar todo tipo de enfermedades, incluidas enfermedades venéreas, y hasta el cáncer de estómago. Para mantener viva esta tradición, los *misak* conservan en funcionamiento el laboratorio de plantas medicinales<sup>92</sup> (fotografía 3-6).

**Fotografía 3-6:** Fachada del Laboratorio de plantas medicinales, Resguardo de Guambia.



Fuente: archivo propio.

En palabras del Coordinador de este laboratorio, antes del arribo de los occidentales

nosotros no necesitábamos en esos tiempos, ni hospitales, ni puestos de salud, sino que vivíamos con las plantas medicinales. [Acá] llegan los enfermos [...] el médico tradicional detecta qué enfermedades tiene, qué esencias le sirve para la fiebre, para toda clase de

---

<sup>92</sup> Uno de los proyectos más importantes porque constituye parte del patrimonio del pueblo Misak, este laboratorio lleva aproximadamente 18 años funcionando en el Resguardo de Guambia. Ofrece atención a los enfermos del pueblo Misak y en algunos casos muy especiales presta atención a población occidental o mestiza.

enfermedades, pero primero tiene que hacer una investigación el medico tradicional, luego se le trata con las plantas o también se le pasa al hospital Mama Dominga que también es de nosotros.<sup>93</sup>.

Las congregaciones pentecostales también prometen curar los enfermos. La creencia en curaciones sobrenaturales es al parecer una característica central de los pentecostalismos latinoamericanos (Andrade 2008; Tennekes 1985). Los ritos de curación de los pentecostales tienen similitud con los rituales de sanación que practican muchos de los pueblos indígenas de la región (ver, por ejemplo, Guerrero (1994, en: Andrade, Cardemil, 2008).

Durante el trabajo de campo en las congregaciones locales se observó que antes del inicio de la liturgia o posterior al tiempo de los cánticos, los fieles, en especial las mujeres, tomaban un tiempo para dirigir a la congregación a realizar oraciones extensas y emotivas para ‘clamar por la sanidad de los hermanos de la congregación,’ por ‘la libertad del pecado en la región’ o por ‘la sanidad de la tierra’.

Demera (citando a Ullán 1998: 811) afirma que también en el pentecostalismo “el origen de la enfermedad es espiritual y emana de una ruptura del orden moral, exactamente igual que en el complejo de creencias chamánicas” (Demera, 2016, p. 494).

En efecto, una de las situaciones que hace a los *misak* buscar las congregaciones pentecostales es la enfermedad. Numerosos testimonios de conversión al pentecostalismo así lo constatan. En las narraciones, el converso considera las enfermedades una consecuencia de sus comportamientos reprobables (inmorales), de ‘pecados’ según el lenguaje cristiano. En ambos casos – el

---

<sup>93</sup> Entrevista No. 3, para ampliar información [ver anexo No. 7](#).

pentecostalismo y las prácticas ancestrales- la búsqueda se concentra en una solución a través de la eliminación de la condición que produce dicha situación de infortunio. Sin embargo, Demera (2016) hace referencia también al planteamiento de Tennekes (1984), quien afirma que dichas aproximaciones entre las prácticas pentecostales y étnicas solo se ubican en el plano formal, debido a que las concepciones acerca de la vida y el mundo son muy distintas entre uno y otro sistema de creencias. Por ejemplo, para los *misak* sus ancestros habitan con ellos en el territorio ancestral, por esto la defensa acérrima que realizan de su territorio. Mientras que los pentecostales esperan un juicio final en el que se decidirá si irán al cielo o al infierno, entretanto esto sucede, quien muere permanece dormido.

También se puede observar una afinidad electiva entre el médico ancestral *misak* y el pastor pentecostal. En cuanto figura de autoridad, ambos son elegidos por entidades superiores para orientar a la comunidad en las prácticas, valores y creencias propias del sistema religioso.

Según Demera (2016, p. 511) tanto los pastores pentecostales, como los médicos ancestrales gozan de prestigio dentro de la comunidad. En la medida que son percibidos como especialistas en el conocimiento de “otros mundos”, del “mundo espiritual”. Este prestigio aumenta si el pastor es foráneo, debido a que la percepción que se tiene es que éstos aportan practicas renovadas, como veremos más adelante. Según Demera (2016) una de las razones que lleva a los *misak* a preferir al pastor pentecostal en caso de enfermedad, es de carácter económico, los costos asociados a la intervención del médico ancestral. Mientras que al pastor pentecostal no se le debe pagar por sus ‘servicios’, esto hace que los *misak* opten por reemplazar “al especialista de los espíritus por la intervención ritual del pastor pentecostal” (Demera, 2016, p. 474).

No es frecuente encontrar mujeres *misak* en el rol de médicos tradicionales, en la mayoría de los casos quedan relegadas únicamente a la labor de parteras. Aunque en la entrevista realizada al Coordinador del Laboratorio de Plantas Medicinales este afirmó que cuando una mujer se destaca como médico tradicional puede llegar a tener mucho más prestigio que un médico hombre. Una médica tradicional entrevistada afirmó que su labor había sido muy difícil, porque al ser madre soltera, era criticada por su comunidad, y esto afectaba su prestigio, así hubiera demostrado ser muy efectiva en el conocimiento y uso de las plantas medicinales. Una situación similar se aprecia en el liderazgo de las mujeres en las iglesias pentecostales y evangélicas. Por ejemplo, en las iglesias pentecostales todas las mujeres entrevistadas que ejercían el liderazgo estaban casadas, ninguna de ellas era soltera, divorciada ni viuda. Así, la presencia del hombre legitimaba el liderazgo de las mujeres.

Tanto entre los *Misak* como en las comunidades cristianas, independiente de la denominación religiosa, se mantiene la creencia en ciertas deidades con características humanas: *Pishimisak* (equilibrio y armonía para la existencia del hombre *misak*) y Jesús (quien trae salvación a los hombres). Asimismo, en ambos casos se cree que las deidades se comunican con sus fieles por medio de sueños. Por lo cual, una adecuada interpretación de los mismos es fundamental en la toma de decisiones. Por ejemplo, es a través de los sueños que los médicos ancestrales son elegidos. Para los pentecostales, los sueños y las profecías, predicen acontecimientos futuros o denuncian situaciones que deben ser corregidas.

Los *misak* practican el refrescamiento, un baño realizado por el médico tradicional con varias plantas dependiendo de la situación (nacimiento, matrimonio, acto fúnebre, entre otros), que opera como un acto de limpieza y purificación. En los pentecostales, también existen procesos de limpieza a través de la oración, el

ayuno, la liberación y el arrepentimiento y aunque no se presentan en un acto físico, si existen reiteradamente los discursos acerca de mantenerse limpio, puro y santo.

Debido a las creencias *misak* sobre los sueños y los espíritus, algunas doctrinas pentecostales no les son extrañas al momento de la conversión. Creencias pentecostales como la posesión demoníaca, las revelaciones o profecías a través de los sueños les son familiares. Asimismo, las creencias *misak* sobre los sueños y las visiones no son cuestionadas por los pentecostales. Pero, los pastores pentecostales cuestionan el saber de los médicos ancestrales, y los rituales y prácticas que estos desarrollan, ya que con frecuencia usan el alcohol y las plantas para alcanzar estados de trance o estados de alucinación.

Durante el trabajo de campo se observó la visita de un profeta foráneo (occidental, no perteneciente a la comunidad *misak*) a varias de las iglesias de la CACMIGC, proveniente del sur del Valle del Cauca. Éste basaba su mensaje en la exposición de sueños y visiones que le habían sido revelados. En el desarrollo de la liturgia, entre los ritos que realizó, sobresalió una danza con banderas rojas que hacia parte de una 'guerra espiritual' para liberar el territorio *misak* del pecado. Además, hizo instalar las banderas en las afueras de las iglesias que había visitado. Este profeta hacía énfasis en que el resguardo debía ser limpiado de una serie de males. Además, al orar por las mujeres, ellas reaccionaban con llanto, y movimientos exagerados en sus cuerpos, y alcanzaban estados de trance o éxtasis.

En el momento en que estos ritos se celebraban, los fieles no reaccionaron con extrañeza ni resistencia. Pero días después se conoció que los directivos de la CACMIGC habían prohibido la entrada de esta persona a las demás congregaciones. Esto permitió entender que si bien, existen acciones que para



ellos no son ajenas, ya sea por su condición cultural ancestral o por sus prácticas religiosas pentecostales, los directivos de la CACMIGC mantienen una regulación sobre los mensajes y los ritos que se celebran en las diferentes congregaciones del resguardo.

En ese mismo sentido, es claro que la aceptación de la que gozó esta persona, obedeció a su condición foránea, su posición de occidental, que se asocia con prestigio entre los indígenas. Y aun cuando no posee formación teológica, le permitió presentarse como un especialista de los temas religiosos. Además, la posibilidad de participar de un discurso y unas prácticas rituales novedosas motiva a los creyentes a participar del rito del pastor foráneo.

La austeridad y la inclinación al trabajo que caracteriza a los protestantes es también una afinidad cultural con lo *misak*. En el caso de los *misak*, ellos y ellas buscan el aprovechamiento de los recursos, por lo cual, aunque se encuentren en cargos altos en el municipio o sean dueños de tierras, llevan vidas austeras y el consumo no es un aspecto fundamental en sus vidas. Más allá de los elementos básicos para vivir, por ejemplo, no se observa a las mujeres *misak*, con exceso de atavío en su vestuario o accesorios, ni ellas usan en su vestuario marcas reconocidas de algún producto; algunas se maquillan en especial las más jóvenes, pero se observa una resistencia a la vida de excesos, aún si los pudieran tener. Esto también se aprecia en los templos pentecostales. Aunque algunos son grandes edificaciones, no están decorados con suntuosidad. Además, entre los *misak* la acumulación no es un valor, pero sí lo es el ahorro, en especial, para invertir en tierras.

En la comunidad *Misak* se pueden encontrar indígenas que manifiestan únicamente su adscripción a la tradición ancestral. Así como también, se pueden identificar quienes practican los rituales ancestrales, pero se definen como católicos –que

representan un porcentaje alto de la comunidad—. Éstos, así como participan de los rituales ancestrales, también participan de las fiestas católicas, como las procesiones de Semana Santa o la Fiesta de las Ofrendas el primero de noviembre.<sup>94</sup> Pero también, en esta misma fecha se hace el día del Regreso Espiritual dentro del sistema de creencias ancestral: los vivos invitan a sus ancestros ausentes (se debe recordar que estos espíritus habitan el territorio) para que regresen a sus hogares a comer y beber. Asimismo, las familias realizan rituales tradicionales para que sus ancestros les otorguen fertilidad a la tierra y salud<sup>95</sup>.

Dentro de la comunidad se encuentran los que se podrían denominar pentecostales “puristas”, quienes declaran haber dejado toda práctica ancestral por considerarla pagana. La mayoría de ellos hacen parte de pequeñas iglesias provenientes de misiones foráneas y conocidas en el ámbito nacional como parte de las ramas más conservadoras del pentecostalismo, este es el caso del Centro Misionero Bethesda<sup>96</sup>. Asimismo, se encuentran conversos que están adscritos a la iglesia evangélica pero que también tienen presente el compromiso de salvaguardar su identidad cultural, esto incluye su tradición ancestral. Es en esta línea donde ubicamos a la mayoría de los pastores de la CACMIGC. Además, en el resguardo hacen presencia otras confesiones de fe, como los Testigos de Jehová, que no fueron tan visibles ni fáciles de identificar al momento del trabajo de campo. Esto

---

<sup>94</sup> Celebración católica en la cual se dejan ofrendas en la puerta de la iglesia en el municipio de Silvia, la mayoría de los casos se trata de alimentos recogidos en las cosechas.

<sup>95</sup> “El 1º de noviembre retornó para recordar que en el territorio guambiano la siembra y la cosecha son la esencia de la vida. La madre naturaleza con sus seres sagrados y el alimento que se comparte más allá del tiempo. [...] Es el año nuevo en el camino del pueblo Misak”. Para ampliar consultar: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/el-dia-de-ofrendas-el-territorio-misak-articulo-456272>

<sup>96</sup> <http://www.cmb.org.co/>

muestra el fenómeno de pluralismo religioso que vive la comunidad *misak*, que no es muy diferente de lo que ocurre en el contexto religioso latinoamericano.

### 3.3 La liturgia pentecostal en la comunidad *Misak*

La interpretación de la Biblia, en las congregaciones la CACMIGC tiende a ser literal. Se cita la Biblia de manera textual, y los pastores tratan de darle un sentido con base en su experiencia como *misak*. Durante el trabajo de campo se hizo recurrente escuchar mensajes que hacían alusión al trabajo de la tierra, a alejarse del pecado y a no dejarse llevar por los vicios. En algunas iglesias se enfatizaba la esperanza que se desprende de ser un pueblo especial dada su condición étnica. En todo caso, el discurso de los pastores no se organiza alrededor de un análisis hermenéutico, histórico o exegético.

Respecto a la orientación de los mensajes pastorales “los pentecostales predicán una moralidad ascética. La bebida, el tabaco, el juego, los narcóticos, el sexo extramarital son motivo de condena (Miller S. E., 1979, p. 118). Esto se puede observar con claridad entre los *misak*. La mayoría de las historias de conversión de los hombres gira en torno a haber sido rescatados del consumo del alcohol. En el caso de las mujeres, se escucha con frecuencia, que la violencia y maltrato recibido por parte de sus padres o esposos las llevó a buscar refugio en la religión. Estos se destacan entre los principales motivos de conversión.

A continuación, parte del testimonio de conversión de una familia en la voz de una mujer *misak*:

Mi infancia no fue fácil, mi papá era un señor muy borracho, llegaba borracho a la casa maltrataba a mi mamá física y verbalmente [...] Y nosotros pues salíamos corriendo a escondernos de mi papá, teníamos mucho miedo siempre, cuando él llegaba [...] o a veces cuando él llegaba bien, uno se sentía feliz al ver que no llegaba borracho. Pero, aun así, siempre fue muy difícil para nosotros porque somos ocho hermanos, cinco hermanas y tres hermanos. Entonces todos éramos pequeños y [...] pues yo me acuerdo que llegaba mi papá, y se metía a la cocina y la pieza quedaba al lado de la cocina y era la única puerta que había. Entonces con mis hermanas al saber que mi papá ya estaba borracho gritando. Entonces salíamos por la ventana, todos, con cobijas, a media noche y así [...] Fue muy difícil para nosotros, pues como hermanos mayores, yo soy el tercero de mis hermanos mayor y así [...] Pero llegó un tiempo que Dios tocó la vida de él y él cambió. Pero pues no sé, eso no fue tan fácil, que él cambiara así de un momento a otro. Sino que eso requiere de tiempo. Y así, entonces Dios hizo una obra en él y cambió. Pues ya ahorita él es diferente, es un papá bien tierno, amoroso, de lo que antes era no quedó nada. Y es muy buena persona, con nosotros, con todas mis hermanas y así [...] pienso que Dios es grande y maravilloso<sup>97</sup>.

El siguiente es parte del relato de conversión de un indígena, ahora pastor de la CACMIGC:

Pues cuando estaba en la juventud estaba en los vicios, en la drogadicción y más que todo en el alcoholismo, y desde los 14 años hasta los 20 años, que Dios me dio la oportunidad, con la ayuda de Dios también con la de los hermanos. [...] Y pues fue una vida muy dura hasta los 20 años, estuve metido en las drogas, con el alcoholismo y los cultivos ilícitos [...] No fui criado con mis padres, sino que solamente con mis abuelos paternos y mi abuelo paterno y pues tenía unos vacíos muy [grandes ...] Pero gracias a Dios, Dios me ha llenado ese vacío. A través de mis padres fui rechazado. Y pensé más que todo en la historia de Moisés que lo mandaron al río. Así mismo casi fue mi vida. Así fue parecida a la vida de Moisés<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Historia de vida No. 7, testimonio de conversión de su padre, para ampliar información [ver anexo No.9](#).

<sup>98</sup> Entrevista No. 7, para ampliar información [ver anexo No.7](#).

Los pentecostales *misak* han adoptado ciertas prácticas de las iglesias pentecostales foráneas. Por ejemplo, en algunas congregaciones se cantan himnos que se escuchaban con frecuencia en las congregaciones pentecostales urbanas en los años 80 del siglo pasado. Además, algunas congregaciones de la CACMIGC, han incorporado en su liturgia grupos de alabanza, y el uso de instrumentos musicales como la batería, el bajo, y sintetizadores, tal y como es frecuente en los pentecostalismos urbanos. Así, por citar otro ejemplo, la Iglesia Alianza de Puente Real cuenta con un grupo de alabanza “moderno”, conformado por jóvenes que interpretan instrumentos musicales como teclados, bajo, guitarras, batería, y que usan consolas para amplificar el sonido. También, se pueden encontrar en el resguardo grupos musicales *misak* que interpretan alabanzas en español y en *namtrik*. Este es el caso -en su momento- del grupo Ministerio Profético Fuego Vivo de la iglesia Tranal, y mucho más reciente, el grupo Plenitud en Cristo de la iglesia de Puente Real. Estos grupos han ganado cierto prestigio, e incluso son invitados por congregaciones pentecostales externas al resguardo.

En la liturgia de los pentecostales *misak*, si bien se puede observar la influencia del pentecostalismo urbano occidental, la mayoría de los cantos son interpretados en ritmos populares similares a los ritmos tradicionales de la música del pueblo *Misak*. Aunque algunas de sus canciones guardan una cierta cercanía con la tradición evangélica popular, que todavía pervive en iglesias como el Centro Misionero Bethesda. Entre los pentecostales *misak*, la alabanza no se caracteriza por expresiones eufóricas. Más bien es importante que los himnos se canten en lengua *namtrik*.

En la liturgia, la atención se concentra en prolongados tiempos de oración, que son denominados por los fieles como ‘tiempos de ministración’. Allí si se pueden observar expresiones emocionales. Sin embargo, estas expresiones cambian en cada congregación. También, incide el número de personas asistentes a la liturgia y la edad de ellas, entre mayores sean los asistentes existen menos tiempos de

alabanza y más de oración. La glosolalia<sup>99</sup> y las profecías<sup>100</sup> están muy presentes en la liturgia pentecostal.

---

<sup>99</sup> “Hollenweger repite la explicación dada por el pastor anglicano Morton T. Kesley, quien interpreta la glosolalia en función de la psicología de Jung: ‘El hablar en lenguas le parece ser la expresión del alma colectiva. Según Kesley, este fenómeno desempeña para ciertas personas -no sólo primitivas e incultas- una función sanadora, parecida a la del sueño, y no debe, en ningún caso, ser rechazada como fenómeno enfermizo, como la ‘sombra de la primavera espiritual de la iglesia primitiva’ o como obra demoníaca” (En: Lalive, d’Epinay, 2009, p. 269). La glosolalia, que W. J. Sanaran define como «una expresión humana, con estructura fonológica pero no significativa, que el locutor toma por un verdadero lenguaje pero que, de hecho, no tiene parecido alguno con ninguna lengua, esté viva o muerta<sup>42</sup>» no pretende comunicar, sino «expresar». El contenido, subraya incluso Samarin, importa poco: la glosolalia no encuentra su significado en lo que dice, sino en el hecho de hablar uno mismo y de responder, de esta forma, a una experiencia inmediata, de gran intensidad emocional. «En esta respuesta emotiva [...] hay una sensación general de la presencia de lo divino, una alegría profunda, un bienestar interior que encuentra, de este modo, la manera de expresarse». La práctica de este «lenguaje más allá del lenguaje» adquiere un significado directamente social en grupos que, de hecho, están privados de cualquier expresión pública.(Hervieu-Leger, 2005, pp. 104 - 105).

<sup>100</sup> “La profecía toma tres canales principales: el sueño (o la visión); la inspiración súbita (iluminación); y finalmente el discurso glosolálico” (Lalive, d’Epinay, 2009, p. 270), en particular, la cercanía de las prácticas para los Misak, se encuentra en el tema de los sueños, sea porque son vistos por los médicos ancestrales, o por ejemplo cuando alguien es elegido para ser médico ancestral le es revelado a través de un sueño, aunque hablando con una mujer que está adscrita al sistema de creencias tradicional contaba que había tenido un sueño que le confirmaba decisiones que debía tomar, y que esto estaba de acuerdo con lo que sería su futuro.

### 3.4 La adscripción religiosa como punto de fuga para los *misak*

Algunos estudios sobre el pueblo *misak* y su relación con movimientos protestantes<sup>101</sup> y pentecostales<sup>102</sup>, muestran que estas instituciones proveen otras formas de participación a los indígenas. Particularmente, les permite realizar mixturas entre las prácticas religiosas y sus prácticas ancestrales, algo que la hegemonía católica no permitió ni aceptó. Según Gros

[...] la conversión al protestantismo de paeces y guambianos puede interpretarse como una expresión de protesta frente al sistema social jerárquico impuesto desde la Colonia por la Iglesia católica, sistema en el cual los indígenas han ocupado siempre el escaño más bajo (Gros en: Beltrán, 2013, p. 204).

Andrade coincide con Gros, al estudiar la conversión al protestantismo de indígenas ecuatorianos afirma. “El protestantismo se volvió quichua en la medida en que los propios indígenas fueron manejando las iglesias e interpretando la

---

<sup>101</sup> Protestantismo: término genérico para referirse a expresiones de la fe cristiana que tienen su origen en la Reforma como protesta contra el catolicismo. La palabra se deriva de “protestar”, que significa no sólo protestar sino también reconocer o confesar. Los protestantes deseaban volver al estilo de la fe de la Iglesia primitiva, que, según ellos, se había perdido con las costumbres católicas. Entre las características comunes se cuentan la autoridad de la Escritura, la justificación por la sola fe (es decir que aquellos que creen en Cristo y el Evangelio son juzgados justos, sin tener en cuenta el mérito personal), y el sacerdocio de todos los fieles, por el que cada creyente puede oír la confesión de los pecados, no siendo esto ya competencia del clero. Las agrupaciones originales fueron aquellas que siguieron a Lutero, Calvino y Ceñiglo, y el término actualmente abarca a la mayoría de las confesiones católicas no romanas o no ortodoxas. En: Diccionario de las religiones, Ed. Espasa, Madrid 1998.

<sup>102</sup> Pentecostalismo: Moderno movimiento de renovación cristiana inspirado por el descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles en el primer Pentecostés cristiano (Hechos 2). Se señala por la reaparición del hablar en lenguas, la profecía y la curación. El movimiento comenzó en 1901 en Topeka, Kansas, EE.UU., y quedó organizado en 1905 en Los Ángeles. Rechazados por sus propias iglesias, se fundaron otras nuevas, comúnmente llamadas “pentecostales”, y desde entonces su celo misionero ha llegado a todas las partes del mundo. Las iglesias pentecostales se caracterizan por una interpretación literal de la Biblia, el culto informal, durante el cual tiene lugar un canto entusiasta y exclamaciones espontáneas de alabanza y acción de gracias, y el ejercicio de los dones del Espíritu Santo. Hay más de 22 millones de pentecostales en todo el mundo. A partir de la década de los sesenta, el pentecostalismo (generalmente mencionado como renovación carismática) ha aparecido dentro de las iglesias protestante, católica y ortodoxa griega establecidas. En: Diccionario de las religiones, Ed. Espasa, Madrid 1998.

religión” (Andrade, 2004, p. 218). Como ya se ha mencionado, en el caso de los *misak*, posterior a las acciones de recuperación de tierras en los años 80, expulsaron a los misioneros protestantes y conformaron su propia denominación evangélica, la cual goza del reconocimiento del Cabildo Indígena de Guambia: la CACMIGC. Esta le otorga cierta legitimidad a la comunidad pentecostal dentro del resguardo.

Demera (2012) coincide con Gros, en que los indígenas que se adscriben a las iglesias pentecostales hacen una reinterpretación de los mensajes de estas congregaciones, y lo utilizan a su manera. Dicho uso puede ser interpretado como “una forma de rebeldía [o] como la búsqueda de novedosas creaciones culturales o como el reflejo de las preocupantes condiciones de desagregación, control social y económico de los pueblos indígenas americanos” (Demera, 2012, p. 28). Por lo tanto, la adscripción protestante es vista por estos autores como una disidencia en relación con la Iglesia católica, como una nueva opción, y no tanto como fractura del grupo étnico. Éste último señalamiento es frecuente en la mayoría de estudios que abordan la presencia protestante en las comunidades étnicas. Con frecuencia estos estudios acusan a las misiones protestantes de imponer culturas foráneas, y de eliminar las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios.

Para Demera (2012, p. 145) la conversión de los *misak* a los movimientos evangélicos puede considerarse como un camino hacia la modernización, o una adaptación a ella. Esta modernización traída por los misioneros permite la manipulación del texto escrito y de las lenguas indígenas, el aprendizaje escolar y la promoción de diversas formas de medicina occidental. Para Demera (2012), la presencia protestante y pentecostal traen consigo nuevas posibilidades a estas comunidades, al otorgarles herramientas para afrontar las transformaciones que se producen en los contextos externos pero que les afectan a ellas.



En palabras de Beltrán, las comunidades pentecostales proveen a quienes se adscriben a ellas “una forma de escape frente a las lógicas excluyentes del mundo moderno” (2010, p. 76). Las posibilidades de una mayor participación de los creyentes en el culto es uno de los aspectos que diferencia a los movimientos protestantes y pentecostales de las lógicas propias de la iglesia católica. Ya que la posibilidad de participar en la liturgia y el culto constituye un elemento esencial para poblaciones marginadas. Pues les permite afirmar su sentido de pertenencia a la comunidad, y reconstruir su identidad y su autoestima. Además, en las comunidades pentecostales, el ejercicio del liderazgo y la autoridad no solo recae sobre los hombres, sino que hay la opción para las mujeres, de modo que se visibilizan ante la comunidad. En ese sentido el pentecostalismo trae consigo una reivindicación social y familiar para las mujeres.

La participación en la liturgia y la organización religiosa que el pentecostalismo ofrece a los *misak* es una de las características de la CACMIGC. Por ejemplo, de acuerdo con los estatutos de esta organización, los miembros de cada congregación anualmente pueden solicitar a la junta de esta organización religiosa la permanencia o cambio de su pastor. De modo que existe un cierto ejercicio democrático por parte de la comunidad eclesial, respecto a la decisión de elección y permanencia de su líder.

De acuerdo con los requisitos contemplados en sus estatutos, las condiciones que exige la CACMIGC para que un fiel pueda ser ordenado como pastor son: i). vocación de Dios; ii). Autenticidad de testimonio; iii). Trayectoria y transparencia en el desarrollo del evangelio integral; iv). Visión y misión; v). Capacitación teológica a través de la participación en el discipulado o seminario entre otros niveles, y haber terminado quinto de primaria. En este último aspecto es fundamental, las observaciones de campo que permiten afirmar que el carisma que exhiban los

pastores prima sobre su formación académica. Como ya se mencionó, la exigencia de que solo indígenas *misak* pueden pastorear las congregaciones dentro del resguardo, ha llevado a que se abran oportunidades de educación para ellos

En este trabajo se defiende que los *misak* no actúan de manera ingenua en su adscripción a las iglesias pentecostales, sino que esto corresponde como lo propone Gros, a lógicas estratégicas de pervivencia. Siguiendo las orientaciones de Bastian, se debe considerar que no se puede ver al indígena *misak* como un simple “receptor pasivo de influencias y acciones religiosas exógenas”. Sino, por el contrario, como actores sociales autónomos que, a partir de tantas experiencias desagradables con los occidentales, han aprehendido a desarrollar criterios que los ayudan a “selecciona[r] creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias que elabora tanto frente a la sociedad global como frente a determinaciones interétnicas” (Bastian, 1997, pp. 101 - 102).

Se considera incluso que, para el *misak*, la conversión al pentecostalismo puede interpretarse como una estrategia de resistencia frente a la hegemonía occidental impuesta a través de múltiples instituciones a lo largo de su historia, como la terrajería, la iglesia católica, el hacinamiento en resguardos, entre otros. Desde esta perspectiva, la adscripción al pentecostalismo puede entenderse como “una manera de reafirmar y modernizar la identidad étnica” (Bastian, 1997, p. 121).

Al indagar por los aportes que la presencia evangélica ha tenido en la comunidad *misak*, un pastor que lleva más de 25 años en esta labor afirmó:

el papel de la iglesia guambiana, puedo decir que ha hecho muchas cosas, muchas cosas, una de ellas es por ejemplo el fortalecimiento de la educación propia, porque como sería que antes de que los Cabildos comenzaran a hablar de educación propia, de etnoeducación, ya la iglesia evangélica en los años 60 – 65, [...] fundó una escuela privada en Puente Real,

y tuvieron un maestro guambiano, eso para mí es un avance significativo, que me enorgullece por cierto que haya hecho eso.

Otro de los avances que ha hecho la iglesia es que, los misioneros lingüistas se interesaron por el idioma y antes de que el movimiento indígena y el cabildo guambiano comenzara a tomar banderas en ese sentido, ya la iglesia guambiana y esos misioneros, se hizo un procedimiento [...] de proponer materiales por escrito, ya se había adelantado eso, y eso es de lo que hoy en día están desconociendo a la iglesia, [para] criticar que la iglesia es una cultura extranjera, extraña, que hace perder la identidad.

Y obviamente de sostener la identidad cultural, por ejemplo, el espíritu de la unidad, el espíritu del amor, de la convivencia, se ha venido [...] dinamizando desde la iglesia cristiana y hoy por hoy, que Guambia está en una crisis social y, que, por cierto, lo señala que la responsable es la religión, pues sin decir si es la religión católica o la religión evangélica, sino que dicen que es la religión, por eso digo con propiedad que ha aportado bastante.

Y últimamente en la dirección administrativa del cabildo cuando ha habido unas situaciones bien complicadas pues obviamente han acudido a los pastores a que sean gobernadores, alcaldes de zona y ellos son los que han puesto la cara en ese desafío. Y puedo decir, y volviendo otra vez al papel del alcalde, políticamente Guambia perdió la mayoría en el Consejo y la Alcaldía, y tuvo que acudir a un pastor para volver a retomar la alcaldía y a tener al consejo. Pues, por lo menos, una buena parte del Consejo, [...] porque si no fuera así no habría un pastor en la alcaldía [...] Entonces, es un aporte bastante significativo, otra cosa es que la gente lo quiera ignorar, pues ya es cuestión de la gente<sup>103</sup>.

Otros entrevistados coincidieron en que el compromiso de la CACMIGC con la pervivencia cultural de la comunidad ha sido permanente, y que históricamente no se le reconoce ese papel a quienes han luchado desde estos espacios religiosos por mantener la tradición cultural. Sino que únicamente se les señala como los culpables de muchas de las crisis del pueblo *misak*, sin mirar otros factores externos que han traído consigo transformaciones en menoscabo de las prácticas ancestrales

---

<sup>103</sup> Entrevista No. 1, [ver anexo No. 7](#).

En entrevista, con el párroco de la iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en Silvia (Cauca)<sup>104</sup> afirmó que la mayoría de las conversiones de *misak* a las iglesias evangélicas estuvieron motivadas por las ayudas económicas que les ofrecían. Este factor debe tenerse en cuenta, ya que, frente a la precariedad y a la incapacidad del Estado para satisfacer sus necesidades básicas, las agencias evangélicas movilizan recursos foráneos no solo para la construcción de los templos, sino, especialmente para brindarles oportunidades educativas. Por ejemplo, para que los jóvenes puedan validar el bachillerato.

En este sentido, se debe mencionar la presencia en el resguardo de la ONG Visión Mundial, que ofreció programas para la niñez, la familia y la comunidad hasta 2015. Reiteradamente durante las entrevistas e historias de vida, salió a relucir la importancia de esta organización, no solo por sus proyectos para promover la educación de niños, niñas y adolescentes. Sino también por sus programas de capacitación para las mujeres.

En la medida que los pentecostales *misak* ganan visibilidad emergen nuevas oportunidades de ayudas foráneas. Por ejemplo, en esa exotización que continuamente sufren los indígenas, algunos de los pastores *misak* son invitados a iglesias de otras denominaciones para “dar testimonio”. Esto también ha permitido que otras organizaciones religiosas les permitan participar en asociaciones religiosas para que aporten una perspectiva intercultural. Por ejemplo, uno de los pastores mencionó que estaba participando en una mesa pastoral regional, y esto le permitió ganar visibilidad y afianzar nuevas redes de solidaridad, ya que ninguna

---

<sup>104</sup> Entrevista No. 9, [ver anexo No. 7](#).

de las congregaciones de la CACMIGC figura en los registros de las asociaciones de iglesias que existen en el país.

Por otro lado, los *misak* son conscientes que no pueden aislarse de los cambios y dinámicas que están ocurriendo al exterior del resguardo para dedicarse exclusivamente a conservar las prácticas de sus ancestros. Además, Son numerosos los y las jóvenes *misak* que deciden emigrar en busca de un mejor acceso laboral a fin de mejorar sus condiciones de vida, debido a la escasez de oportunidades laborales dentro del resguardo, que además están limitadas a los oficios tradicionales centrados en los trabajos agrícolas o piscícolas. Asimismo, dentro del resguardo es muy difícil el acceso a la Educación Superior. Por lo cual, los jóvenes que aspiran a ser profesionales se desplazan hacia las ciudades principales. Un aspecto que es necesario destacar de los *misak* es el enorme orgullo que se aprecia en la mayoría de ellos por su identidad cultural. Fuera de su casa, de su comunidad y de su resguardo, un *misak* lleva su identidad presente en su vestuario y en el uso de su lengua. Independiente de si es pentecostal o no, los integrantes de esta comunidad están haciendo grandes esfuerzos porque su identidad permanezca por muchos años.

En esa búsqueda de nuevas opciones para sus proyectos de vida puede incluirse la exploración de los pentecostales *misak* de nuevas iglesias, que además transforman su sistema de creencias. Estas iglesias en ocasiones ayudan a financiar a estos jóvenes para que se formen en institutos bíblicos o los patrocinan para que tomen cursos de música fuera del territorio ancestral.

Aunque no se puede generalizar, tampoco se puede desconocer que existen esfuerzos por parte de algunos sectores de la CACMIGC para realizar acciones afirmativas como comunidad étnica y a la vez comunidad religiosa, para establecer puentes entre los aspectos afines de su cultura tradicional y el sistema de creencias pentecostal. Por ejemplo, para que desde el discurso pentecostal no se satanicen

sus símbolos ancestrales tan significativos como el sombrero *Tampalkuari*. Al respecto el siguiente relato de un entrevistado:

[...] llegaron calificando que el sombrero pandereta era demoníaco, que, porque se hablaba de enredar y desenredar, [desconociendo que] es una cosmogonía bien interesante, bien bonita, es propio. Entonces alguien de la ciudad había dicho que eso estaba conjurado por los médicos tradicionales, y, por lo tanto, estaba lleno de demonios, y hubo una discusión bastante fuerte [entre] los líderes que pensaban que eso era demoníaco con nosotros que decíamos no, no hay porque decir que eso está lleno de demonios. Se ha llegado hasta ese extremo<sup>105</sup>.

Aunque los *misak*, en su empeño por la pervivencia de su cultura y su comunidad, han logrado realizar negociaciones entre las prácticas tradicionales y las prácticas adoptadas por su conversión al pentecostalismo, no se puede ocultar que los misioneros trajeron nuevas prácticas culturales que modificaron su sistema de creencias, en particular, cuestionaron la confianza en los poderes espirituales ancestrales y la autoridad de sus médicos tradicionales.

Acudiendo a la propuesta de Miller (1979), Demera (2012, p. 154) hace uso del concepto de protestantismos étnicos, para describir las transformaciones que se vienen presentando en este subcapítulo. Este autor define los protestantismos étnicos como “representaciones protestantes y pentecostales indígenas, relativamente autónomas y ciertamente creativas frente a las propuestas religiosas originales”. Como se ha venido enunciando, algunos sectores de las iglesias de la CACMIGC, por medio de sus líderes, vienen en esa búsqueda de esos elementos autónomos que los legitimen como una denominación indígena. En el intento de consolidar instituciones religiosas que respeten su identidad cultural y las

---

<sup>105</sup> Entrevista No. 1, [ver anexo No. 7](#).

dinámicas propias que como grupo étnico poseen. Esta empresa no es fácil, ya que no solo implica resistir a la imposición católica, sino también a las dinámicas aprendidas de los misioneros y recientemente a las nuevas ofertas religiosas foráneas que ignoran por completo toda tradición e imponen las lógicas propias de las denominaciones occidentales. Asimismo, deben enfrentar las críticas movilizadas desde los médicos tradicionales que ven en las iglesias evangélicas las culpables de todas las crisis sociales de la comunidad

Sin embargo, dado que las posiciones de los sectores protestantes que hacen presencia en el resguardo frente a la conservación de las tradiciones ancestrales no es unánime, lo que se puede observar es una pluralidad de discursos y prácticas protestantes que con frecuencia se contradicen unas a otras, y que a veces desemboca en la emergencia de nuevos actores religiosos en el seno de esta comunidad étnica (Demera 2016).

### **3.5 La religión como marcador social en el pueblo *Misak***

Como ya se ha mencionado, este trabajo coincide con la propuesta de Gros (2012), quien afirma que para los *misak* la conversión al pentecostalismo constituyen una estrategia de modernización y de adaptación a los cambios que se desprenden de la influencia que tiene el mundo occidental sobre esta comunidad, y una estrategia para escapar de la dominación religiosa impuesta por el occidental blanco a través de la Iglesia católica. Por ejemplo, la participación de los indígenas en el ejercicio del pastorado implica una posibilidad de participación que no les brinda la Iglesia católica, y que les permite reivindicar su autonomía. Lo mismo se puede decir de la autonomía de la CACMIGC, que les permite a los indígenas administrar los recursos físicos y financieros de esta organización religiosa. Las tierras en donde se encuentra cada templo son de la CACMIGC y no pueden ser alienadas por

ninguna denominación foránea. En esto la CACMIGC se diferencia de las nuevas organizaciones religiosas que en los últimos años han ingresado. Estas organizaciones foráneas funcionan en las tierras de los comuneros. Esto es visto por algunos sectores, como una usurpación de la tierra de los *misak* destinada para la heredad, y una violación implícita a las normas del resguardo, que no permite que personas ajenas al resguardo compren terrenos dentro del mismo.

Si se consideran las diversas ventajas que a los conversos les ofrece la adscripción religiosa a los movimientos pentecostales, se puede afirmar que ésta constituye una estrategia de movilidad social. Entre estas ventajas deben contarse no solo las nuevas oportunidades educativas, y la superación de los vicios que les permite mejorar la economía personal y familiar, sino también las oportunidades laborales de los indígenas que ahora tienen acceso al pastorado y la jerarquía eclesial. Todas estas constituyen ventajas que los *misak* no encuentran en la Iglesia católica.

Por otro lado, particularmente los miembros de la CACMIGC han sabido articular su identidad cultural con el sistema de creencias evangélico ajeno a su cultura, en lo que se considera un proceso de hibridación entre la identidad religiosa y su tradición ancestral. Es preferible hablar de hibridación y no de sincretismo, ya que este último supone una “idea de pureza imaginaria de las tradiciones religiosas” y “una clasificación normativa” (Bastian, 2004, pp. 163 - 164). En cambio, la hibridación permite hablar de una:

yuxtaposición de diversos registros de préstamos que incluyen contenidos de creencias, formas de transmisión y de comunicación, el recurso tanto de las mediaciones más arcaicas como de las más modernas, y el uso ecléctico y pragmático de modelos ligados a la lógica de mercado. De hecho, en América Latina la noción de híbrido da cuenta de las modalidades que sirven a diversos sectores sociales para apropiarse de la ‘heterogeneidad multitemporal’ (García Canclini, 1990, p. 15) de las herencias y las influencias religiosas propias de la región latinoamericana (Bastian, 2004, pp. 163 -164).



Un ejemplo de esta hibridación es la liturgia que se observa en algunos templos de la CACMIGC dentro del resguardo que contienen elementos tradicionales de toda liturgia pentecostal (oración, alabanza, predicación del mensaje bíblico, oración) con que son interpretados por grupos de alabanza con instrumentos musicales como sintetizadores, bajo y batería (fotografía 3-7; 3-8, 3-9, 3-10 y 3-11), y con cantos *namtrik*. Además, durante la liturgia, los asistentes usan el atuendo tradicional, y algunas mujeres se dedican al hilado mientras escuchan el mensaje de la Biblia, ofreciendo una mixtura entre prácticas y símbolos de la identidad cultural tradicional y la identidad pentecostal sin que estos riñan.

Los pentecostales de la CACGMIC ofrecen este tipo de “religiosidad híbrida” a fin de competir en un mercado religioso que ahora incluye otras ofertas pentecostales dentro del mismo resguardo.

**Fotografía 3-7:** Imagen tomada del Video Dios incomparable interpretada por el grupo de música cristiana Misak Plenitud en Cristo, es un cover de la canción interpretada por el grupo de música cristiana Generación 12.



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=SBgfmjtKcXc&feature=share>.

**Fotografía 3-8:** Iglesia evangélica CACMIGC, zona Pueblito, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 3-9:** Iglesia evangélica El Shaddai, CACMIGC, zona Tranal, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 3-10:** Iglesia evangélica CACMIGC, zona Cacique, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 3-11:** Iglesia evangélica CACMIGC, zona Cacique, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

Las congregaciones pentecostales *misak* desarrollan estructuras, litúrgicas y doctrinas más flexibles que las presentes en los sectores urbanos o en otros contextos rurales, esto ha posibilitado -aunque no de manera generalizada- la participación de las mujeres en el liderazgo de las congregaciones, al tener algunas de ellas que asumir la dirección de la liturgia ante la ausencia de sus esposos. Aunque, aún falta mucho para que esto sea una condición aceptada por toda la CACMIGC, varias mujeres consultadas afirman que la culpa es de ellas mismas, porque en ocasiones no se atreven a asumir ese rol como pastoras.

Por otro lado, la posibilidad de tener la Biblia traducida al *namtrik*, le permite a los pentecostales *misak* hacer su propia interpretación al texto bíblico. Esto es aún más relevante si se tiene en cuenta que no todas las palabras del castellano tienen una traducción literal en el *namtrik*. Por ejemplo, el verbo vivir, o la palabra poder, no existen dentro del vocabulario *namtrik*. Por lo tanto, el propio mensaje religioso es interpretado de manera particular por los *misak*.

Pero también esta situación incentiva nuevas decisiones dentro de la comunidad evangélica del resguardo, que giran en torno a cómo se debe interpretar la Biblia. Estas controversias se relacionan con las diversas posiciones de las congregaciones frente a las creencias y prácticas ancestrales. Por ejemplo, uno de los entrevistados afirma que los pentecostales tradicionales han adoptado la doctrina occidental, y que esta doctrina no tiene en cuenta el contexto indígena, y que por esto no incluye una aceptación de la diversidad ritual de la cultura indígena, y su valor simbólico para la comunidad.

[...] Es que como decía hace un momento, el contenido teológico, la presentación del mensaje del evangelio es más desde Occidente podríamos decir, entonces claro ellos igual que la religión católica lo satanizaron todo, el uso de las plantas medicinales, pues de esas ceremonias que son sanas, lo satanizaron todo, y no dijeron hay que meterse de ayuno y oración y vigiliás y nada más, que lo otro era consulta a agoreros, a brujos a hechiceros, entonces ahí es que yo digo que faltó aclarar a qué se le dice brujería, a qué se le dice hechicería y acá ¿cuál es el valor cultural que podría seguir fortaleciéndose?<sup>106</sup>.

Aunque continúa haciendo uso de la imagen y referencia de su misión original, la Alianza Cristiana y Misionera, la CACMIGC cuenta con sus propios estatutos y registro ante las autoridades competentes en Colombia. Dentro de estos contemplan la protección de la identidad cultural: “Defender el patrimonio cultural, material e inmaterial, las reservas ambientales del territorio indígena y el fortalecimiento del cabildo teniendo en cuenta el respeto a las diferencias y que sus políticas estén de acuerdo con el fundamento de nuestros principios”<sup>107</sup>.

Esta actitud de la CACMIGC, se refleja entre otras cosas en la defensa del uso de su lengua *namtrik* en la liturgia (en los himnos y mensajes), en el uso del atuendo

---

<sup>106</sup> Entrevista No. 1, [ver anexo No. 7](#).

<sup>107</sup> En: Capítulo II: Bienestar social, Reforma Estatutos 2012, documento inédito.

por parte de los pastores en el momento de las liturgias; en la interpretación que hacen del texto bíblico, que intenta la comprensión de los pasajes bíblicos desde una perspectiva étnica, la cosmogonía y los valores ancestrales y un acercamiento al texto bíblico desde su identidad cultural.

Para finalizar podríamos afirmar que en un cierto sentido el pentecostalismo es el movimiento religioso dominante entre los *misak*. En el trabajo de campo se observó que en el interior del resguardo la presencia católica es prácticamente nula, y en zonas muy alejadas del resguardo como la Campana la única oferta religiosa institucional es la iglesia pentecostal. Esto no significa que la iglesia católica no tenga aun seguidores en la comunidad *misak*, pero estos además de ser cada vez menos numerosos participan de manera muy escasa en las actividades litúrgicas de la Iglesia católica, algunos solo durante las celebraciones religiosas de Semana Santa. Por ejemplo, en las procesiones de Semana Santa en el municipio de Silvia, se pudo observar una amplia participación de los *misak*. Al parecer, muchos de ellos se habrían desplazado al municipio con el fin principal de participar en estas actividades religiosas. Asimismo, cuando se hicieron observaciones en las misas de la parroquia Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, en el municipio de Silvia, siempre había por lo menos la presencia de una mujer *misak*, por lo general, de avanzada edad.

## Capítulo 4: *Ishuk Misakpe*, historia<sup>108</sup> de una cultura<sup>109</sup>

“Para mí la mujer *misak* es trabajadora, tejedora, soñadora y ... también pues hace historia, tiene huellas ... deja huellas y hace historia, porque hay huellas tristes y otras alegres”<sup>110</sup>.

Este capítulo tiene como objetivo realizar una descripción de la historia de la mujer *misak*, a partir de las fuentes documentales: En esta revisión se pueden encontrar referencias a esa historia silenciada de las mujeres de este pueblo étnico. Asimismo, se presentan los resultados de la investigación realizada con las mujeres en el resguardo de Guambia: se reconstruyeron las historias de vida de 13 mujeres. A esto se suman entrevistas a profundidad, talleres, y diálogos con mujeres entre los 13 y los 60 años, para tratar de conocer el significado que ellas mismas le atribuyen a ser una mujer *misak* y cuáles son sus dificultades. Y también para tratar de establecer como la adscripción religiosa a las iglesias pentecostales ha transformado sus vidas y prácticas personales y familiares. Estas herramientas se aplicaron hasta obtener una saturación de información, en la medida que se

---

<sup>108</sup> Es importante aclarar que en *Namtrik* (lengua de los Misak), la palabra “historia” como palabra no existe, sino que para explicarla es necesario tener en cuenta varias palabras como memoria e identidad. En este trabajo se hace uso de ésta, debido a una consulta que se realizó con las mujeres en el proceso de construcción del material multimedia llamado: Mujer Misak, historia de una cultura (producto realizado como resultado del trabajo de campo). Ellas aprobaron que se incluyera historia como la palabra más indicada, debido a que, al traducirla, para ellos tendría mayor significado y comprensión, que al dejar únicamente el término memoria.

<sup>109</sup> Este es el mismo nombre que lleva el material multimedia elaborado como resultado del trabajo de campo y que se dejó en el resguardo de Guambia como herramienta pedagógica como un reconocimiento a la labor de las mujeres *misak*. [Ver anexo No. 6.](#)

<sup>110</sup> Historia de vida No. 8, [ver anexo No.9.](#)

empezó a encontrar reiteración y similitud en las historias, así como en la información suministrada acerca de las relaciones de género y sus narraciones sobre la adscripción religiosa.

#### **4.1 La mujer en la historia *misak***

En la cosmovisión *Misak*, la presencia de la mujer se narra desde el origen, desde el *Pishimisak*, el dios El- Ella. En la historia de los caciques hay hombres y mujeres como “Piendamú, Calampás, José Ignacio Tupé, Teresita de la Estrella, mama Manuela Caramaya” (Almendra, T., J.; Calambás, F.; Lastenia, P., M.; Fernández, J., E.; Ríos, P. y Rojas, C., 2005, p. 157). Sin embargo, en la mayoría de las historias que se han escrito sobre este pueblo ancestral, más allá de la explicación del origen de los hijos del agua, en los relatos se han silenciado a las mujeres, como si ellas no hubieran participado en las luchas por la pervivencia de la cultura. A continuación, se presentan algunos de los acontecimientos más importantes en la vida de esta cultura, haciendo énfasis en la presencia de las mujeres en ellos.

Tunubalá (2010) afirma que existen datos históricos presentes en la memoria de las y los mayores, y que a través de la oralidad han sido transmitidos, pero que aun así, hasta el momento no han podido ser recuperados en su totalidad. Sin embargo, dentro de lo que han logrado recopilar en ese proceso de recuperación de la identidad cultural, tarea a la que se han dedicado algunos de los tatas y mamas, se han encontrado vestigios que señalan que antes y un poco después de 1536,



las *shuras*<sup>111</sup> acompañaron al hombre con cestos, dardos y flechas en las guerras contra Sebastián de Belalcázar y sus huestes.

El Taita Abelino Dagua se refiere a estas cacicas, *shuras* o “reinas” en el siguiente relato:

Antes de la invasión no había cercos como comunidad. Cuando llegaron los invasores, estos nos fueron arrinconando y mermando la línea que dividía el territorio como resguardo. En este tiempo acabaron con las cacicas, con las reinas. Cerca de Santander [...] de Quilichao permanecía mama *Mandibá*. En Tunia, al lado de *Piscitao* habitaba mama *Piscita* y por eso ese sitio se llama *Piscitao*. Otra cacica que ha vivido en el alto de Mercaderes, limitando con Pasto, se llamaba mama *Mendó*. Otra cacica fue mama *Shara*, del volcán de Puracé hacia el lado de San Agustín, Huila. De atrás del volcán Puracé hacia arriba, por el Huila venía mama *Shuna*. Otras cacicas importantes fueron mama Manuela y mama Micaela. Micaela era la madre de mama Manuela. Ellas vivían acá cuando esta era la tierra de los Guambianos antiguos. Después como llegaron los conquistadores, invasores desalojaron. Persiguieron a mama Manuela. Ella se escondió en un túnel. Ella quiso vivir en el túnel de una cordillera alta, allí se quedó. Dicen los mayores que en un tiempo ella quería volver. Ese sitio en nuestro idioma se llama *Nuyabala*. Ese *Nuyabala* a lo largo tiene 30, 40 metros de largo, y lo mismo de ancho. Esa fue su casa sitio. Ella vino desde la laguna de Ñimbe, desde el páramo. Estas reinas gobernaban educando a las mujeres. Cocinaban, trabajaban, hilaban la lana, hacían las ruanas y anacos. También tenían más trabajo. Ellas aconsejaban a las mujeres de trabajar en relación con el tiempo. Ellas gobernaron en todo el territorio. Hubo 42 taitas y entre ellos gobernaron esas mujeres. Cinco reinas y dos que vinieron del agua: siete en total. Ellas tenían vara<sup>112</sup> de señal de autoridad. Esa vara señal de autoridad era como el espíritu mismo, una forma de señalar o marcar los lugares de

---

<sup>111</sup> Reinas.

<sup>112</sup> “El varón que nace a partir de ahora se llamará: *Pørøtsik*, que significa vara de mando, y Ella: *Isik tsik* que significa pochicanga” (Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, 2005) , que es el hilado que usan las mujeres *misak* para la elaboración del vestuario tradicional. Asimismo, en varias de las historias de la cosmovisión *misak*, se hace alusión a la vara, como un elemento símbolo de autoridad, “Una vez en una montaña, él (*Srekollimisak* -la sombra del agua, trueno-) molestaba mucho con esa vara a un labrador, alumbrándolo a cada rato. Cuando se calmó y dejó de molestar, el trabajador se fue a asomar y vio a un hombre grande y viejo que tenía una vara enterrada a su lado...”, en otra historia también relacionada con el trueno se dice “Al subir, oyó roncar a alguien que dormía y no vio ninguna nube. Vio una laguna y, al pie, a un hombre grande que estaba durmiendo. Al lado tenía una vara con la que hacía tronar...” (Vasco, U., L. G.; Dagua, H., A. y Aranda, 1994).

nuestra tierra. Esa señal de autoridad existe desde el origen. (Conversación con Abelino Dagua, en: Melo, 2014).

De acuerdo con una conversación sostenida con Inmaculada Fernández Arrillaga<sup>113</sup>, ella afirma que durante el paleolítico y neolítico las mujeres eran quienes gobernaban, y que posteriormente surgieron las narraciones de la dualidad de sexos entre los dioses. Se hace esta alusión ya que en las narraciones orales de varias de las historias de los mayores *misak*, la presencia “del gobierno de las Reinas”, como lo denomina Abelino Dagua, son frecuentes. Ellas eran mujeres sabias, que venían del agua y que habían gobernado desde el origen de los tiempos. Es decir, desde antes de la Conquista y durante una parte del período colonial, que los *misak* denominan ‘la época de la invasión’.

Uno de los argumentos que se usan para la aceptación del patriarcado impuesto por los invasores, es que hay relatos que refieren que esta fue una forma de proteger a las mujeres, que era preferible silenciarlas para que el invasor no viera en ellas una suerte de competencia. Por lo cual la relación entre el pueblo *misak* y los invasores se estableció entre hombres: Así, el argumento de silenciamiento se construye sobre la preservación de la vida de las mujeres. Para algunos, el silenciamiento las llevó a la invisibilización, y las confinó al ámbito doméstico, e hizo de la reproducción el eje central de sus funciones.

---

<sup>113</sup>Entrevista realizada durante la estancia doctoral en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG) de la Universidad de Alicante. Profesora titular de la Universidad de Alicante, línea de investigación: Relaciones Iglesia-Estado en la Ilustración Europea y Americana, en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG), de la misma universidad.

Según la tradición oral de los *misak*, las mujeres siempre han poseído un lugar preponderante en la comunidad, debido a su importancia como guardianas del territorio y por ser portadoras de conocimientos ancestrales de la comunidad. Para algunos esa importancia solo es comparable con la importancia del médico

ancestral, rol que solo puede ser ejercido por los hombres, -debido a que las mujeres solo son consideradas parteras-. Sin embargo, ellas son quienes tienen el conocimiento de las plantas medicinales y de sus poderes curativos.

Según la cosmovisión *Misak*, la mujer “es la luna que prepara la fertilidad para replicar las nuevas generaciones” (Tunubalá, F. y Muelas, 2008, p. 53). Por eso las lagunas son el referente simbólico de donde nacen los hijos del agua. Éstas son representadas con un círculo que simboliza el paso de las mujeres. Melo (2014) retoma el carácter simbólico de la mujer para la cultura *misak*, particularmente como salvaguarda de los recursos naturales. Ese carácter simbólico se concentra en la representación que ellas hacen de la tierra y el calor, en especial este último, porque es la asociación que hacen con el hogar y el afecto, por ende, con el fogón *Misak*.

Sobre la historia de las mujeres *misak* en el siglo XX, debido a las condiciones precarias que afrontaban los indígenas en aspectos nutricionales y sanitarios, “la esperanza de vida para las mujeres indígenas oscilaba entre 34.9 y 37.3 años, mientras que la de Colombia alcanzaba un promedio para hombres y mujeres de 59.0 años” (Londoño, 1999, pp. 63 - 64). La precariedad nutricional y sanitaria de los *misak* incidió para que muchas mujeres que estaban embarazadas murieran en el parto. Sin embargo, las mujeres *misak* se caracterizan por su fortaleza y capacidad de lucha, lo que permitió que pudieran sobreponerse a las adversidades. Así, en la actualidad, esta comunidad mantiene cifras de población superiores a otros pueblos étnicos del país, y que las cifras de hombres y mujeres sea prácticamente de una relación 50–50.

Debido a las condiciones del trabajo en las terrajerías, donde los indígenas eran usados de manera instrumentalizada para el trabajo de la tierra, se le negó el acceso a la educación. Por lo que, durante la mayor parte del siglo XX entre los

indígenas se presentaban altas tasas de analfabetismo. Aún hoy, la mayoría de las mujeres mayores no saben leer ni escribir en español, y su manejo del *namtrik* es reducido. Este aspecto también facilitó que las mujeres fueran totalmente silenciadas en la comunidad; y se mantuvieran subordinadas a los hombres.

A finales de la década de los 70 y principios de los 80, en los procesos de recuperación de tierras, la participación de las mujeres fue primordial. No obstante, en muchas de las narraciones que existen acerca de estos acontecimientos se ha invisibilizado la presencia de las mujeres en los procesos de organización y lucha. Como afirma Londoño (1999), las mujeres indígenas históricamente no solo han sufrido la discriminación social y étnica que han afrontado por siglos sus comunidades, sino que también han vivido la discriminación en razón de su sexo dentro de sus comunidades.

Londoño (1999) recoge algunos de los textos que hacen evidente la presencia y participación de las mujeres en el período de las luchas por la recuperación de tierras. En dichos textos se registra, por ejemplo, que cuando los hombres eran llevados a la cárcel, quienes sostuvieron la lucha fueron las mujeres. A pesar de esa lucha, hoy ellas reconocen que les faltó organización e iniciativa, y que solo asumieron protagonismo en estas luchas en momentos coyunturales, debido a la ausencia de los hombres, una responsabilidad para la que ellas no estaban preparadas.

En el proceso de recuperación de las tierras existe un acontecimiento que tiene un valor simbólico y es la recuperación de la Hacienda las Mercedes -hoy llamada la zona de Santiago<sup>114</sup>-. Ya que esta zona tiene una importancia sagrada al ubicarse

---

<sup>114</sup> En honor a un indígena caído en las luchas por recuperar las tierras.

en la confluencia de los dos ríos mayores (uno masculino y otro femenino) del resguardo de Guambia, lugar donde se cree nació la cacica Mama Manuela, mujer insignia en la historia del origen *Misak*.

Las mujeres *misak* afirman que participaron en el proceso de recuperación de las tierras, no por una búsqueda de reconocimiento personal, sino por el bien común; por la demanda de los derechos de su comunidad, que para ellas debe primar. Una de las entrevistadas afirmaba que a los hombres se les olvidó que, en ese proceso, “las mujeres tenían en una mano el cucharón y en la otra el machete”; figura para expresar su labor en el abastecimiento alimentario de los comuneros y, a la vez, su lucha de igual a igual por la tierra de sus ancestros. En esa misma narración, ella cuenta que en muchas ocasiones ellas quedaban como escudos humanos, debido a que los enemigos intentaban los ataques por el lugar donde se ubicaba la cocina.

La Constitución de 1991 reconoce a los grupos étnicos como sujetos colectivos, por lo tanto, les reconoce unos derechos fundamentales comunitarios. Según los indígenas *misak*, este tipo de reconocimientos es producto de sus luchas durante décadas por la recuperación de tierras, la autonomía y el autogobierno, por ser reconocidos en todos los ámbitos del país sin ningún tipo de discriminación, como sujetos sociales y de derecho. En 1993, empezaron a llegar a la comunidad los recursos de las transferencias.<sup>115</sup> Y en 1994, se llevó a cabo la formulación del

---

<sup>115</sup> Recursos que la Nación transfiere, por mandato de la Constitución Política de 1991 a las entidades territoriales y los resguardos indígenas para la financiación de las competencias y los servicios a su cargo en educación, salud, agua potable y saneamiento básico y los demás definidos en el Artículo 76 de la Ley 715 de 2001 y en la Ley 1176 de 2007 (Asignación especial del sistema general de participación para resguardo indígenas. Departamento Nacional de Planeación, 2015). Estas fechas corresponden a modificaciones en las normas para la asignación de dichas transferencias.

primer plan de vida guambiano, <sup>116</sup> en el cual las mujeres tuvieron amplia participación.

En 1997, durante el X Congreso del CRIC:

la joven Avelina Pancho -vicepresidenta de la organización-, [...] insistía en el papel de la mujer dentro del continuo histórico de ‘defensa del territorio, la cultura, la autonomía y la unidad de los pueblos’, así como en la visión de unidad ‘porque concebimos que los problemas que en este momento padece el movimiento indígena no son un problema de hombres y mujeres. [...]. Estamos pensando que nuestro ideal es el fortalecimiento de los pueblos como pueblos y no de grupos separados de mujeres y hombres. (Londoño, 1999, pp. 67-68)

Todos estos episodios muestran las inquietudes de las mujeres por trascender en la historia de su pueblo y recuperar el lugar de igualdad que desde su cosmovisión habían tenido. En palabras de Ascensión Velasco, “no buscan competir con los hombres o asumir los roles masculinos, sino que trabajan por unas relaciones equitativas entre hombres y mujeres. En donde trabajen de igual a igual y que exista un respeto mutuo”<sup>117</sup>.

A partir de los años noventa, las primeras mujeres *misak* tienen la oportunidad de ingresar a la educación superior. Este proceso de escolarización occidental, se atribuyó en buena medida a la influencia de diversas comunidades religiosas, e inició un cambio en el imaginario colectivo de la comunidad, puesto que hasta ese momento se creía en la comunidad que las mujeres no debían acceder a la educación secundaria y mucho menos a la educación superior. Este cambio se constituyó en un factor de incidencia fundamental, en tanto que, a medida que las

---

<sup>116</sup> Para los mayores y taitas guambianos, el plan de vida es “una mirada larga adelante, es decir, hacia el futuro. [...] Al visualizar el desarrollo de nuestra vida futura, estamos colocando una brújula, trazando un camino y una brecha para que nuestros hijos puedan caminar y vivir, asegurándoles los derechos que les pertenecen como hijos del territorio” (Cauca, 1999, p. 7).

<sup>117</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

mujeres alcanzaron un mayor nivel de formación, fueron adquiriendo mayor seguridad para participar en los diferentes espacios en el interior de su comunidad.

Esto permitió también un quiebre generacional, ya que las mujeres mayores no tuvieron la oportunidad de asistir a la escuela, o sí lo hicieron, fue de manera tardía a los nueve o diez años para cursar la educación básica primaria, y muchas ni siquiera finalizaron este ciclo de formación. En cambio, en las nuevas generaciones, las mujeres están concluyendo sus estudios de secundaria y algunas acceden a la universidad a formarse en carreras técnicas, tecnológicas o profesionales. Esto además abre el horizonte de la participación política a las mujeres. Según Gerardo Tunubalá,

La mujer que se va a presentar en el escenario político de ahí en adelante va a ser en su mayoría una mujer escolarizada, lo cual va a incidir en que ésta pueda tener mayor libertad de opinión y de pensamiento, llevándola a una especie de liberalización (Melo, 2014).

Se puede decir que el acceso a la educación es uno de los aspectos reivindicatorios más importante para las mujeres. En todas las historias de vida y entrevistas realizadas, las mujeres mencionan que el mayor sueño y, a la vez, la mayor frustración, se concentra en la posibilidad o no del acceso a la educación. Para las mujeres mayores, la finalización de estudios de primaria o secundaria, y para las más jóvenes la posibilidad o imposibilidad de el acceso a la educación superior. En especial, porque ven la educación como un dispositivo de poder que las ubica en una relación más igualitaria con los hombres, por lo menos, en la participación en el seno de la comunidad.

Gracias a las nuevas oportunidades educativas, las mujeres adquieren una presencia activa, en la figura de maestras de escuela (para que los niños y las niñas sean formados en la educación propia tanto en la casa como en la escuela), o para



participar en los diferentes programas del Cabildo, por ejemplo, en aquellos financiados por el Estado, como el programa de Familias en Acción<sup>118</sup>, o el programa para la primera infancia de Cero a siempre<sup>119</sup>, o los programas del Instituto de Bienestar Familiar<sup>120</sup>, o en las bibliotecas del resguardo. En general, las profesionales *misak* se desempeñan en programas de salud, capacitación, promoción social, y en la función administrativa, entre otros. Esto lo conjugan con sus labores en la producción agrícola, pecuaria, artesanal, agroindustrial y de servicios, para su familia y su comunidad.

En las entrevistadas por Melo (2014), sin embargo, las mujeres reclaman una mayor participación en las decisiones comunitarias, e insisten en que su servicio ha sido a favor de toda la comunidad, mientras que los hombres *misak* históricamente se han organizado y movilizado únicamente en beneficio de los hombres.

En 1989 Jacinta Tunubalá, fue elegida como secretaria general, siendo la primera mujer en ocupar un cargo en el Cabildo (Melo 2014). Posteriormente, aparecen en la escena pública otras mujeres, por ejemplo, “según lo consultado en el archivo de

---

<sup>118</sup> “Más Familias en Acción es el programa de Prosperidad Social que ofrece a todas aquellas familias con niños, niñas y adolescentes menores de 18 años que requieren un apoyo económico para tener una alimentación saludable, controles de crecimiento y desarrollo a tiempo y permanencia en el sistema escolar”. En: <http://www.dps.gov.co/que/fam/famacc/Paginas/default.aspx>.

<sup>119</sup> De Cero a Siempre es la Estrategia Nacional de Atención Integral a la Primera Infancia creada en el gobierno del presidente Juan Manuel Santos, que reúne políticas, programas, proyectos, acciones y servicios dirigidos a la primera infancia, con el fin prestar una verdadera Atención Integral que haga efectivo el ejercicio de los derechos de los niños y las niñas entre cero y cinco años. En: <http://www.deceroasiempre.gov.co/QuienesSomos/Paginas/QuienesSomos.aspx>.

<sup>120</sup> La Estrategia de prevención de embarazos en la adolescencia se define como el “conjunto de decisiones políticas y acciones planificadas de carácter nacional y territorial, dirigidas a promover y garantizar el desarrollo integral de niñas, niños y adolescentes con énfasis en la promoción de los derechos sexuales y los derechos reproductivos -DSR- para contribuir a la prevención del embarazo y la reducción del embarazo subsiguiente. En: <https://www.icbf.gov.co/bienestar/ninez-adolescencia/prevencion-embarazo-adolescente>.

Guambia, en el año 1997 son nombradas por primera vez cuatro secretarías zonales” (Melo, 2014). En el año 2005, se elige a la primera vicegobernadora del Cabildo, Bárbara Muelas Hurtado, y en el año 2013, además de ser elegida por primera vez una mujer gobernadora, Ascensión Velasco Montano, hubo diez mujeres con cargos en el Cabildo, siendo ese el año en el que más mujeres han sido electas. En 2017, Liliana Pechené es elegida como gobernadora.

Esa situación que reclaman las mujeres se apreció en el trabajo de campo. Aún muchas mujeres no se atreven a tener una presencia pública o ésta es muy tímida, debido a los muchos años de silenciamiento que han afrontado. Al parecer naturalizaron su invisibilidad en la comunidad, y olvidaron el papel tradicional que habían tenido en la construcción y pervivencia de su cultura. Como ya se mencionó, esto está relacionado con la aceptación e incorporación en su cultura de las prácticas foráneas aprendidas de los invasores. En particular, con el aprendizaje de la subordinación de la mujer hacia el hombre, que contradice por completo los principios ancestrales del *Latá – Latá* y de la dualidad. Aquí cabe recordar la imagen del pensamiento de los *misak* que afirma que, al consumir la sal de los occidentales, los hombres Grandes, los *Misak* que lo sabían todo, lo olvidaron todo. Esa sal puede ser la metáfora de todas las enseñanzas impuestas por los invasores a los *misak*, que en verdad les hicieron olvidar. Por esto, en el período de la recuperación de tierras, su lema fue y sigue siendo: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, eso incluye recuperar la memoria ancestral de sus usos, costumbres y principios.

Las mismas mujeres, en sus narraciones reconocen que están en un sistema machista que les enseñó que su papel como mujeres era casarse y tener hijos, ayudar con la autonomía alimentaria. Pero que no aprendieron a participar de las reuniones y mucho menos opinar, en una condición de minoría de edad en que muchas culturas han ubicado a las mujeres en relación con los hombres.

Pero, por otro lado, en un proyecto de la *Misak* Universidad encontraron que mientras que los hombres realizan cerca de 18 actividades diferentes diariamente, las mujeres realizan poco más de 64 en el mismo período de tiempo. Y que, al igual que las mujeres de otras culturas, las mujeres *misak* deben distribuir su tiempo entre el cuidado de la familia, los quehaceres de la casa, los cultivos, el tejido de la ropa, entre otras actividades<sup>121</sup>.

A continuación, se presentan los hallazgos de la investigación realizada con ellas en el resguardo de Guambia. Como se describió en la introducción, la finalidad de este trabajo fue comprender ¿qué significa ser mujer para las *misak*? En otras palabras, entender la diversidad cultural, social y religiosa que están implicadas en las conformaciones subjetivas de las mujeres de la etnia *misak*. Esto, sin imponer la mirada de quien investiga, sino como una construcción dialógica.

La categoría que mayor número de citas arrojó fue valores que rigen a la comunidad con 129 citas ([ver anexo No.5](#)) las expresiones orales que presentan mayor frecuencia en las narraciones de las mujeres, son: trabajar, trabajo, trabajando. Éstas se relacionan con recurrencia en palabras como: mujer, mujeres, hijo, papá, familia, hacer, madre, mamá, entre otros. En general, se encontró una reiterada mención al trabajo como elemento central que rige al pueblo *Misak*. Desde la infancia, los niños y las niñas son educados para el trabajo, y la mayoría de sus actividades se distribuyen entre la asistencia a los centros educativos y las labores asignadas por los padres en el cultivo o en la casa. También, cabe señalar que varias de las mujeres mencionan que existe una práctica que hasta el momento se mantiene y es la de asignar a los niños y las niñas, desde la edad de siete años,

---

<sup>121</sup> La mayoría de estas labores están registradas en el material multimedia Mujer Misak, historia de una cultura, producto del trabajo de campo realizado durante 2014 – 2015, con el fin de rendir homenaje a estas mujeres y proveer un material testimonial que les permitiera a ellas llevar a los diferentes espacios de participación un registro de su significado para la cultura *misak*. [Ver anexo No. 6.](#)

aproximadamente, una pequeña parcela para que sea cultivada por ellos y ellas, de esta manera se les enseña responsabilidad:

“[...] era el pedacito de la huerta que nosotros teníamos, cada uno teníamos, mi padre nos asignaba un lotecito para trabajar para tener nuestro recurso económico, yo me acuerdo tanto que teníamos un lote de ajo y yo con mi hermanita lo cuidábamos mucho porque eso era una bendición cuidar esa huerta y de ahí poder abastecernos de lo que no hacía falta”<sup>122</sup>.

En este sentido hay una “queja” por parte de las mujeres más adultas, respecto a la educación que están recibiendo las jóvenes y adolescentes. Afirman que actualmente, ya no se les exige trabajar, como si se hacía con las generaciones anteriores de mujeres,

“eso hace parte de nosotros de nuestra cultura y la idea es no perder nuestra identidad de esas bellas prácticas de trabajar, de hacer labores del campo o de la casa y, como mujeres, el tejer el compartir muchas cosas. Así que ahora algunos enfatizan solo en el estudio. Y yo veo que hay padres que les falta mucha sensibilidad en esa parte porque hay padres que dicen que ya como usted está estudiando, la dejan que [...] se dedique solamente a sus libros. Y como que no les ponen tareas en la casa. Y eso hace que también los jóvenes piensen que eso está bien. Pero, en mi concepto, no debería ser así. Y por eso mismo, en la casa, hasta ahorita, [...] todos seguimos en esa misma dinámica [de] mis padres, [la] conservamos”<sup>123</sup>.

La otra categoría que se creó para el análisis es ‘Experiencias subjetivas’, en esta también se registraron un alto número de citas (98). En esta categoría se recogen todas las expresiones que las mujeres realizan acerca de sus alegrías y frustraciones respecto a las experiencias de vida asociadas con la comunidad o con la cosmovisión del pueblo *Misak*.

---

<sup>122</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>123</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

En esta categoría se evidenció una constante mención de los sufrimientos que han vivido las mujeres *misak*, en particular, aquellas que se encuentran en una edad superior a los 25 años. Esas dificultades pasan principalmente por evocaciones de su infancia en la que vivieron situaciones de violencia intrafamiliar, provocadas principalmente por padres violentos y adictos al alcohol. Hasta ahora, en especial, los días martes, que son los días de mercado en el municipio de Silvia, se ven muchos hombres borrachos, durmiendo en las calles, o en el parque central del municipio, o en las vías de acceso al resguardo. Aun así, estas mujeres expresan su deseo de superar estas dificultades personales y familiares:

“La vida de una mujer *misak* es muy difícil, pero la dificultad es un aprendizaje que puede dejar algo para uno”.<sup>124</sup>

También, se hizo evidente la frustración de algunas mujeres debido a la imposibilidad de acceder a la educación secundaria y en algunos casos a la educación universitaria. En la mayoría de los casos, esta situación es provocada por la posición del padre que les impide a sus hijas estudiar o no las apoya para dar continuidad a los estudios. Esta oposición se relaciona al parecer con la prevalencia de una mentalidad tradicional, según la cual si una mujer avanza en sus estudios se vuelve perezosa y, por ende, no va a ser apta para el matrimonio.

“a pesar de todas las dificultades que hubo en mi niñez, [...] en algún momento [...] yo quería seguir estudiando. Terminé la primaria, estaba terminando prácticamente y se nos presentó la oportunidad de entrar en un colegio. De ir a presentar el examen de admisión. Y yo quería ir con mis compañeritas. Y cuando le cuento a mis padres [que] yo quiero ir a estudiar: ‘mañana me tengo que ir a presentar’. Y de una me dice mi padre que no, que las mujeres *misak* no eran para estudiar sino para buscar marido, solamente era[n] para eso”<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>125</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo.No. 9](#).

Según esta mentalidad tradicional, el estudio es algo a lo que solo pueden acceder los hombres. Como ya se mencionó, muchas mujeres mayores ni siquiera finalizaron sus estudios de básica primaria. Se encuentran casos de mujeres mayores que tienen poco conocimiento del español, lo que les dificulta participar de las instituciones políticas del resguardo, como el Cabildo. Ya que la mayoría de los documentos legales están escritos en español y no en *namtrik*.

“...no había podido estudiar. Pero pues, me dejaron estudiar a los diez años apenas. En la escuela hice primero y segundo. [...] En ese tiempo a la mujer daban estudio hasta... ni siquiera hasta completar el quinto, sino hasta que uno aprend[iera] a leer no más. Entonces, a partir de ahí, me quedé así, sin ir al colegio”<sup>126</sup>.

Esta situación, ha cambiado debido a que casi el total de la población de niños, niñas y adolescentes actualmente acceden a la educación, incluida la secundaria, a menos que exista deserción a causa de movilizaciones a otras zonas, o por embarazos adolescentes.

La categoría con menor número de citas fue ‘estratificación de género’ con tres citas. Esto obedece más a una condición conceptual de la interpretación de los resultados, que a las propias expresiones de las mujeres. A continuación, se describen de manera detallada los resultados para cada una de las categorías<sup>127</sup> establecidas.

---

<sup>126</sup> Historia de vida, No. 8, [ver anexo No.9](#).

<sup>127</sup> Para cada una de las categorías se señalará un anexo que presenta las nubes de palabras, que contienen un filtrado de frecuencia de mención por palabra superior a 10. También, se incluye el anexo de una tabla con las citas destacadas, a fin de que permitan ver una tendencia en las expresiones de las mujeres *misak*, en los diferentes aspectos indagados.

## 4.2 Pensamiento ancestral sobre la mujer *misak*

Esta categoría contiene 8 citas, según la nube de palabras ([anexo No.10](#)) se destacan dos conceptos asociados con la mujer en el pensamiento ancestral *misak*, estos son la laguna y la dualidad. Se confirma la presencia en los relatos ([anexo No. 11](#)) de alusiones a la asociación de la imagen de la mujer con la laguna hembra y su significado, así como la referencia constante al principio de dualidad como parte esencial del pensamiento ancestral.

En el pensamiento *misak* es central la dualidad. “La primera gente, los *Pishimisak*, [...] combinaron atributos masculinos y femeninos” (Rappaport, 2008, p. 187). Según los *misak*, esta dualidad consiste en que la pareja debe caminar junta, esta pareja es una pareja heterosexual. La dualidad es una relación de complementariedad en la cual hombres y mujeres comparten labores. Por ejemplo, en varias de las historias, las mujeres señalan que sus madres les enseñaron tanto a hombres como mujeres las labores de la casa y las del cultivo. Otro ejemplo, antes el sombrero *Tampalkuari*, era tejido por los hombres en sus momentos de descanso de las labores de la tierra, y era tejido para entregárselo como obsequio a la mujer que querían conquistar para que fuera su compañera sentimental. Sin embargo, esta práctica tradicional se ha perdido, y se ha perdido el ritual de cortejo que el sombrero *Tampalkuari* representaba. Hoy son las mujeres las que tejen el sombrero *Tampalkuari*.

La dualidad no solo consiste en la distribución equitativa de labores o en un reconocimiento igualitario de hombres y mujeres. Sino también en un referente identitario presente desde el origen de la comunidad. Los *misak*, son los hijos del agua, son engendrados por la laguna hembra y la laguna macho, “habla la historia



que de ahí nacimos los *Misak* que es la laguna hembra y la laguna macho y de ahí también parte el tema de la dualidad”<sup>128</sup>. Esta narración da cuenta de la identidad cultural que le es atribuida a cada uno de los sexos “como mujer *misak* hay referencia a la laguna Ñimbe, a la laguna hembra [...] la laguna hembra produce vida, peces, tiene toda la fauna mientras que la laguna macho no produce peces, no tiene nada”<sup>129</sup>. Esta narración ancestral ubica a las mujeres como las dadoras de vida, y como responsables de la pervivencia de la cultura. Son quienes “reproducen todo”<sup>130</sup>. Es por esto, que son ellas quienes llevan la responsabilidad de asegurar que las tradiciones, por ejemplo, el *namtrik* y el atuendo, sean enseñadas de generación en generación.

También, se había olvidado la capacidad de las mujeres *misak* para ejercer la autoridad política. Debe recordarse que en la historia del origen de esta comunidad las mujeres eran cacicas, “siempre estaban en frente como líderes”<sup>131</sup>, y participaron en las luchas como guerreras. Esta parte de la historia ha sido borrada de la tradición. Solo en los últimos años, las mujeres han podido recuperar la posibilidad del liderazgo político. Pero no por una acción de la comunidad, sino como resultado de la organización y las luchas de las mismas mujeres, que han logrado restablecer el acceso a posiciones de liderazgo dentro de su pueblo. Aunque para algunos son acciones afirmativas incipientes, las mujeres han logrado recobrar la voz y la visibilidad ante los hombres *misak*.

---

<sup>128</sup> Historia de vida número 1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>129</sup> Historia de vida número 5, [ver anexo No. 9](#).

<sup>130</sup> Historia de vida número 5, [ver anexo No. 9](#).

<sup>131</sup> Historia de vida número 5. [ver anexo No. 9](#).

### 4.3 Valores que rigen a la comunidad étnica *Misak*

Según el análisis de los datos ([ver anexo No.12](#)), los valores que rigen la comunidad se organizan alrededor de: la tierra, el trabajo, la autoridad, la comunidad, la colaboración, la armonía, la cocina, el atuendo, la autonomía, la identidad y la historia ([ver anexo No.13](#)).

Como la mayoría de las culturas indígenas, la conexión con la madre tierra es esencial para los *misak*, es de allí que emerge el trabajo como valor fundamental de esta comunidad. Tradicionalmente ha sido inculcado el amor por el trabajo de la tierra: “bueno para nuestra comunidad *Misak*, el cultivar la tierra es algo muy importante porque es el espacio donde uno se forma, se educa en el trabajo”<sup>132</sup>. Los padres enseñanza a sus hijos e hijas a través del ejemplo a no ser perezosos. Especialmente enseñan a sus hijos el trabajo de la tierra, el cual demanda iniciar la jornada a muy tempranas horas del día, así como demanda desplazamientos de tres, cuatro o más horas de caminata. Ya que las tierras cultivables que pertenecen a una familia no siempre se encuentran cerca del lugar de habitación,

agradezco a mis padres porque me han enseñado a amar mucho a la tierra [...] y mis padres como son tan trabajadores, los seguía a ellos a trabajar en la huerta. En esa época mis padres trabajaban mucho, sembraban papa<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Historia de vida No.3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>133</sup> Historia de vida No.10, [ver anexo No. 9](#).

Otra forma tradicional de enseñar a trabajar la tierra es por medio de la asignación de una pequeña parcela a los hijos, cuando cumplen entre 7 y 11 años. De esta manera, le entregaban a los niños y niñas la responsabilidad de cuidar sus propios cultivos: “mi mamá me tenía un lote para mí para que yo trabajara, ya como persona mayor recibía partida yo trabajaba en la cosecha, cosechábamos con el dueño del lote y de esa manera yo iba teniendo cosas”<sup>134</sup>. Otra mujer narra que ella sembraba cebolla, y cuando se llegaba la cosecha, con el ingreso de la venta, su padre le compraba las cosas que ella necesitaba. Así, aprendió la importancia del trabajo para obtener el sustento.

No debemos perder lo que nos dejaron nuestros abuelitos: amar la tierra, el trabajo. Porque el trabajo es bendición y mucho más, trabajar es poner una semilla, y [tener] en su pensamiento, en su mente, que voy a cosechar. Sino sembramos no hay cosecha, y si no hay cosecha no hay alimento...<sup>135</sup>

Sin embargo, en el trabajo de campo se pudo constatar que la enseñanza del cuidado de la tierra a los niños y niñas ha disminuido. Los *misak* consideran que esto se relaciona con dos factores. 1) El externo, las políticas del Estado, éstas determinan que los niños y niñas deben estar en la escuela y no en el campo. 2) El interno, no hay suficiente tierra en el Resguardo para distribuirla entre el número de familias que conforman la comunidad *Misak*.

Mucha tierra en el resguardo ya no es apta para el cultivo, lo que ha derivado en la búsqueda de otros ingresos como la explotación arenera y el cultivo de trucha. Además, al crecer el número de la población, la tierra para la distribución entre las familias ha empezado a escasear. Es pertinente recordar que los lugares sagrados

---

<sup>134</sup> Historia de vida No.1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>135</sup> Historia de vida No.3, [ver anexo No. 9](#).

están protegidos, por lo cual, no pueden ser explotados. Y en las zonas de los páramos, las lagunas y los espejos de agua, tampoco es permitida la explotación.

Otros valores de los *misak* son la solidaridad y la armonía en comunidad. La práctica que mejor representa estos valores es la minga, allí se pone en escena el comunitarismo que caracteriza a los *misak*:

aprendemos a compartir no solo el trabajo de uno apoyar al otro, de apoyarnos mutuamente, sino [... aprendemos a] compartir los alimentos. Por lo menos aquí, nosotros cuando cosechamos algún producto compartimos con los vecinos. Hacemos mingas de trabajo, compartimos mucho.<sup>136</sup>

En las mingas que son convocadas por las familias, o por el Cabildo, asisten gran número de comuneros, para ayudar a construir una casa, o para alistar la tierra para sembrar, o para recoger la cosecha. Este trabajo en comunidad aún no se ha perdido, y es fundamental para los *misak*, como la expresión de un valor tradicional.

La minga constituye un acontecimiento. Se realiza en los momentos más importantes de la comunidad. Tradicionalmente los hombres trabajan en la construcción o el arado de la tierra, y las mujeres cocinan: “esa es la minga para nosotros, apoyarnos mutuamente, compartir, en ese momento también es fácil de compartir con amigos, vecinos durante el trabajo eso nos parece muy maravilloso”.<sup>137</sup> También se realizan mingas para los matrimonios, los funerales, cuando se va a realizar una nueva construcción, o cuando el Cabildo convoca.

---

<sup>136</sup> Historia de vida No.3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>137</sup> Historia de vida No.3, [ver anexo No. 9](#).

El que hasta la actualidad se lleven a cabo las mingas muestra a una comunidad unida, que tiene fuertes elementos sociales y culturales que ha hecho que su existencia se prolongue como comunidad indígena. Sin embargo, para las mujeres, en la minga su función de cuidadoras se prolonga a la comunidad. Al ser ellas quienes se hacen cargo de la alimentación de los trabajadores.

Para los *misak*, la familia también es un valor. Como se ha mencionado, siguiendo sus costumbres tradicionales, tanto hombres como mujeres son instados a conformar una familia, ésta es la base de la continuidad de la etnia. En Guambia, se registran muy pocos casos de uniones conyugales mixtas, interétnicas o interraciales, o con miembros de otras comunidades. La mayoría de las parejas se conforman dentro de los *misak*. Los pocos matrimonios mixtos que se encontraron estaban conformados por un *misak* y un miembro de otra comunidad indígena cercana, como los Nasa, los Coconucos y los Yanacona. Dentro del Resguardo, solo se observó una unión entre un hombre indígena y una mujer occidental. Esta costumbre *misak* asegura la reproducción de la identidad comunitaria, y hace que se mantengan los vínculos de parentesco y unidad del pueblo de origen. También, es común que los miembros de una pareja conyugal *misak* estén unidos por otros lazos de parentesco.

Uno de los problemas sociales que se identifica entre los *misak* es el alto número de madres cabeza de familia. Sin embargo, dentro de las costumbres *misak* no es aceptada la separación o disolución de los matrimonios “nuestros usos y costumbres no permitían pensar, como en la separación”<sup>138</sup>. Por esto, se insta a la mujer a “aguantar” a su marido, así sufra violencia de género. Para las mujeres es

---

<sup>138</sup> Historia de vida No.1, [ver anexo No.9](#).

posible denunciar ante el Cabildo cuando existen problemas conyugales. Y el Cabildo tiene autoridad para intervenir. En especial, cuando se realizan denuncias de maltrato, violencia, e infidelidades.

Otro valor tradicional de los *misak* son los rituales y las prácticas relacionadas con la medicina propia. Los *misak* han realizado un esfuerzo por recobrar estas prácticas, e inculcárselas a los más jóvenes. Debido a que el ingreso de la medicina occidental promovida por el Estado ha hecho que varios de los rituales tradicionales se pierdan. Por ejemplo, las jóvenes ya no practican el ritual del refrescamiento en la menarquía, más bien si optan por métodos de anticoncepción. Asimismo, cada vez es menor la participación de las parteras en los alumbramientos. Y aunque en el hospital Mama Dominga se ofrece tanto la medicina ancestral como la medicina occidental, se identifica una disminución en el uso de las plantas medicinales y los rituales.

Los rituales *misak* se relacionan con la búsqueda de la armonía, su reconocimiento como una comunidad indígena pacifista proviene de esta búsqueda:

los rituales, se tratan de estar en equilibrio con la madre tierra, en equilibrio con el ambiente que nos rodea. El *Misak* siempre está en contacto con los demás seres, como los pájaros, el colibrí, el chihuaco. Son los que nos anuncian, los que nos traen la noticia, avisan cuando va a llover, o va a haber verano, [o] escasez de comida. Entonces, a través de ellos nos comunicamos<sup>139</sup>.

#### **4.4 Rituales de paso de las mujeres *misak***

---

<sup>139</sup> Historia de vida No. 8, [ver anexo No. 9](#).

Aquí se analizan 22 citas que describen el ritual y significado que para las mujeres *misak* tiene el refrescamiento en la menarquía ([ver anexo No.14](#)). Según los *misak*, la realización de este ritual en la primera menstruación<sup>140</sup> define a la mujer. y su celebración exitosa determinará cómo será la vida de la mujer en el ámbito conyugal y doméstico ([ver anexo No.15](#)).

El momento más importante para las mujeres *misak* se presenta en la pubertad.<sup>141</sup>, En particular, por la celebración del ritual denominado el refrescamiento.<sup>142</sup> La preparación de la menarquía se realiza en la casa, donde la niña debe permanecer encerrada, hilando cuatro “puchos” de lana y tejiendo cuatro mochilas (fotografía 4-1). La madre o la abuela son las encargadas de que las niñas se introduzcan por la ruta de la feminidad, definida por su rol de esposas y por la maternidad. Los rituales preparan a las mujeres para las labores del hogar, los tejidos, las prácticas agrícolas y el cuidado de la familia. Si la niña menstrua por primera vez a los 12 o 13 años -de manera tardía- se cree que será perezosa o que andará en malos

---

<sup>140</sup> Esto significa para los *Misak* que ha llegado su luna.

<sup>141</sup> La adolescencia es representada con la tercera vuelta de la espiral en el sombrero *Tampalkuari*. Así como, la llegada del *nu misak* es la primera vuelta de la espiral.

<sup>142</sup> El refresco o refrescamiento es una práctica ancestral que busca la purificación del alma, el equilibrio entre las acciones del hombre y las fuerzas de la naturaleza, donde ofrecen lo que producen, lo que son y ponen a disposición de los espíritus sus vidas; esta práctica es realizada por el médico tradicional o ‘*the wala*’, en donde se realizan baños y ritos mediante el rezo a los espíritus, la utilización de plantas medicinales y bebidas especiales” (Calambás, Bonilla, Luis Felipe; Godoy, Bonilla, Sandra Patricia; Mosquera, Sánchez, Silvio Andrés y Toledo, Tovar, 2008, p. 164). El inicio del *refresco* comienza cuando el *pishimørøpik* agita el aguardiente y salpica algunas gotas (con dos dedos), cuatro veces hacia la derecha y la izquierda. Conforme sugiere mama Pascuala, partera e hija de un *pishimørøpik*, al inicio el médico saluda a los hermanos cacica mama Chuminga (espíritu del páramo) y cacique Mutautasire (espíritu del aguacero) recordando este acto inaugural. (Peña, B., J., 2009, p. 349). Llegado el tiempo el *pishimørøpik*, *refresca* a cada asistente ayudado de un machete y la botella de aguardiente con la que ha trabajado a lo largo de toda la noche. Inicia a media voz un rezo íntimo, mientras pasa el machete por el extremo derecho y luego por el izquierdo de la botella de aguardiente dándole golpecitos. Bebe un trago que luego arroja con fuerza hacia el viento y en la misma dirección en que descienden las aguas del Piendamó. Pasa el machete por el contorno del cuerpo de cada persona dos veces, de derecha a izquierda, y luego *le sopla aguardiente*; se *refresca* a sí mismo y, en eso, vuelve a llamar a cada uno para que se lave las manos, enseguida la cara y, por último, inclinando la cabeza, la coronilla con agua del mismo balde en que reposan las plantas que se usan en el *refresco* y que son de tanta importancia porque al crecer en el páramo son los cultivos del Pishimisak (Peña, B., J., 2009, p. 351).

pasos. **Fotografía 4-1:** Lugar en donde las niñas se mantienen 3 o 4 días antes del ritual del refrescamiento.



Fuente: Archivo propio.

El ritual de la primera menstruación es llevado a cabo bajo la guía del médico ancestral:

[la mujer es] aislada durante cuatro días en un sitio denominado *michiya*<sup>143</sup> que está acondicionad[o] de tal manera que el ambiente interno sea caliente. Durante estos días se le prohíbe terminantemente cruzar fuentes de agua, humedales y sitios sagrados, para no interferir la armonía. En caso contrario, los humedales se secan o el sangrado en la mujer es demasiado abundante. [...] Finalmente, el cuarto día el médico tradicional realiza un acto de equilibrio de fuerzas entre el Pishimisak dueño de la naturaleza y la mujer (ICBF, 2008, p. 42).

Al llegar el cuarto día, el médico ancestral realiza un baño con plantas medicinales, especiales para ese ritual. Luego la niña es vestida con un traje nuevo y “al colocarle el anaco le hacen preses bien distribuidos para que así durante toda la

---

<sup>143</sup> Separada de la casa



vida se pueda vestir muy elegante. La joven reparte los alimentos a los invitados para que aprendan a repartir equitativamente” (Fernández, V., C. E.; Fernández, V., M. M. y Ullune, C., 1998, p. 63). Paralelamente, se realiza la danza de la pubertad<sup>144</sup>.

Según las narraciones recogidas, después de llevar a cabo este ritual, “ya ese día es primera mujer, ya es mujer”<sup>145</sup>. No solo por los cambios biológicos que enfrenta, sino porque la niña es enseñada para convertirse en mujer y es preparada para ser presentada ante la comunidad. Este es un ritual que han ido perdiendo las nuevas generaciones. Sin embargo, las mayores buscan recuperarlo, ellas afirman que “muchas mujeres sufren y las abuelas dicen que es porque en la primera menstruación no hicieron ningún rito...”<sup>146</sup> o que “si no se hacen esos rituales se están perdiendo [...] nuestros valores de ser mujer”<sup>147</sup>.

Las mujeres afirman que la realización de este ritual las guía para ser unas mujeres conforme a su identidad cultural, y les asegura conservar los valores que definen a una mujer *misak*. Por ejemplo, para que la mujer “no tenga tacañería, para que la mujer no sea dejada, para que sea experta en todo, en los trabajos en el campo, el trabajo en la cocina, con los materiales con los que le toca tejer ruana, les toca tejer anacos...”<sup>148</sup>. El ritual también obra como prenda de garantía, que permite presentar a las mujeres como una esposa adecuada.

“hicieron una minga grande, y todos contentos, que era una minga por la celebración de que yo había tenido un bebé sin ojos. Las tías, los tíos eran contentos con eso. Y al final, a

---

<sup>144</sup> Respecto a este tema se recomienda ver el video del programa: Danza Colombia: Trayecto indígena – Misak, producido por el canal Señal Colombia, <https://www.youtube.com/watch?v=oMju06LnM6k>.

<sup>145</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).

<sup>146</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>147</sup> Historia de vida No. 11, [ver anexo No. 9](#).

<sup>148</sup> Historia de vida No. 11, [ver anexo No. 9](#).

los cuatro días, cuando llega la gente, yo soy la que tengo que servir, tengo que servir a todos los invitados, a todos los trabajadores. Me hacen lavar las manos con unas plantas. Es una planta de que los alimentos no falten a nadie, sino que tiene que alcanzar [par]a todos, y es una planta especial para eso”<sup>149</sup>.

En dicha celebración la mujer da cuenta de sus atributos para desempeñarse en el espacio doméstico. Ella prepara los alimentos, los distribuye y los sirve, allí se pone de manifiesto su habilidad para atender a su familia. En la cosmovisión *misak*, se cree en el poder de las plantas, que otorgan a las mujeres las cualidades necesarias para responder con su responsabilidad ancestral:

“hay que recoger todas las plantas con espíritus de sabiduría y bondad, de cosecha, de buen ambiente, esas plantas tienen espíritus y son desinfectantes evitan el mal olor en el cuerpo”<sup>150</sup>.

Este ritual es una preparación para la vida de las mujeres. Se cree, además, que las plantas que les son suministradas les ayudan a planificar, en otras palabras, impiden que tengan un alto número de hijos,

“a partir de allí se le dan las plantas que planifican para que cuando sea mujer no tenga 3 o 4 hijos. En estos días le dan las plantas para que cuando tenga su pareja tenga tres hijos hasta cuatro. Y a partir de cuatro ya no tienen más y además [los hijos] se distancian, no vienen seguido”<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>150</sup> Historia de vida No. 8, [ver anexo No. 9](#).

<sup>151</sup> Historia de vida número 8, [ver anexo No. 9](#).

## 4.5 Conformación de la familia *misak*

En este apartado se analizan 102 citas relacionadas con la familia como elemento central de la cultura *misak* ([ver anexo No.16](#)). En el pensamiento ancestral, la familia es el núcleo que asegura la pervivencia de los *misak*. Aun cuando las mujeres, especialmente las abuelas, narran muchas historias de maltrato y abandono, la familia es donde se enseña a ser *misak*. La familia *misak* posee el significado mismo de su cultura ([ver anexo No.17](#)).

De acuerdo con las observaciones, la mayoría de las familias están conformadas por el núcleo (papá, mamá e hijos). Aunque se pueden registrar casos donde la convivencia incluye integrantes de la familia extendida (tíos, abuelos, primos, entre otros). En familias conformadas por parejas jóvenes (entre 25 y 40 años) ha disminuido el número de hijos, en promedio solo tienen dos hijos. Mientras que las familias que llevan más tiempo de conformación llegaron a tener cinco o seis hijos. Entre los *misak* pentecostales no se encontraron familias con un amplio número de niños.

Según Velasco (2010), los roles de género están claramente delineados en la comunidad *misak*. Por ejemplo, la mujer es quien educa a los hijos en el hogar, pero el hombre es el jefe del hogar. En la jerarquía del hogar está primero el padre, luego la madre, luego los hijos varones y finalmente las hijas.

A medida que disminuye la edad de las mujeres, se encuentra un mayor número de madres solteras o cabeza de familia. Esto, al parecer, obedece a un cambio de mentalidad. Según algunas historias, las mujeres más jóvenes no están dispuestas

a sufrir las agresiones que les proporcionan los hombres, tal y como las soportaron sus predecesoras.

... se ha visto muchas adolescentes de 14, 15 y 16 años en embarazo. [Pero] no saben, mejor dicho, qué es ser responsable. Y en los colegios se ven muchas jóvenes en embarazo...<sup>152</sup>

Según la lingüista guambiana Bárbara Muelas Hurtado, el concepto que orienta las relaciones de la familia *misak* consiste en el enrollar y desenrollar, elemento simbólico presente en los petroglifos que se encuentran en diferentes regiones del Resguardo de Guambia:

el pliegue y despliegue del espacio geográfico y social gobierna las relaciones que las familias guambianas establecen con sus entornos: Cuando se quiere que una o más personas que moran en la casa salgan a otros sitios, se invita con la expresión *pichip mentəkun*, que literalmente significa 'desenrollemos'. La situación opuesta, invitando a regresar a casa, es *kitrep mentəkun*, que significa 'enrollemos' o 'recojamos' (Rappaport, 2008, p. 186).

El enrollar y desenrollar está presente en diferentes acontecimientos de la vida familiar *misak*. Por ejemplo, se dice que se debe enrollar a los *nu misak* con chumbe para evitar malformaciones físicas. O que durante la enseñanza de los niños y niñas *misak* se les debe enrollar -en sentido figurado- con los valores, las enseñanzas y las normas de comportamiento social, a fin de que cuando sean adultos ellos y ellas puedan desenrollar todos los conocimientos de los mayores a las nuevas generaciones. De esta manera se transmite la identidad cultural. Este enrollar y desenrollar define el sentido mismo que la vida tiene para los *misak*, en

---

<sup>152</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).

cuanto que la vida va y viene; en cuanto se aleja y regresa; se produce una expansión y contracción de forma permanente que no tiene fin, es un movimiento continuo en forma de espiral sin fin.

En cuanto a las relaciones entre los integrantes de la familia se debe destacar la relación madre–hija. En la mayoría de los casos, la mamá es quien enseña la tradición cultural, es quien enseña los valores y la identidad femenina: “pues mi mamá me enseñó a cuidar mi cuerpo y me enseñó mucho el tema de valores. Ella es evangélica, ella creció en un ambiente muy cristiano”<sup>153</sup>.

En mi cultura ancestral *Misak*, se da a través de la educación sexual, se da a través de los consejos, de los mitos, las leyendas todo alrededor del fogón, en la cocina. Constantemente, la mamá, la tía, o si vive la abuela, hablan mucho, con consejos prácticos a las niñas. Desde pequeñas, le enseñan a hacer sus oficios, y por ahí le van hablando que la persona es muy importante, que hay que cuidarla, hay que quererla. Porque si una niña, una persona *Misak*, [...] no aprende a hacer oficios, trabajos en la huerta, las artesanías [...] cuando va a conseguir su marido es rechazada, la ven perezosa, [es rechazada por] la suegra, de pronto [por] las cuñadas, los que forman el otro hogar...<sup>154</sup>

La figura materna se asocia con el sufrimiento. Por esta razón, las mujeres de las nuevas generaciones no quieren repetir estas historias de maltrato y dolor.

en ese entonces pasábamos muchas dificultades, muchas veces mi papá llegaba... tomaba mucho, entonces llegaba borracho. Porque aquí en Guambia el mercado se saca el martes y a veces en las noches... Y entonces como yo [ya] era la mayor, tenía como 13 o 14 años, y mis hermanos [tenían] como 10 o 12, [eran] más pequeñitos, nos quedábamos afuera. Cuando éramos pequeños sentíamos mucho miedo de que llegara borracho y nos pegara, teníamos que salir afuera a buscar [...] donde quedarnos. Cuando está así el tiempo, como verano, a nosotros no nos importaba dormir afuera de la casa y debajo de los árboles, así

---

<sup>153</sup> Historia de vida No.1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>154</sup> Historia de vida No.10, [ver anexo No. 9](#).

salíamos a dormir. Y cuando era tiempo de lluvia [...] íbamos a donde nuestras tías o donde otras casas..., pues éramos indefensos de ayudar a mi mamá<sup>155</sup>.

La mamá es la que enseña la mayoría de los oficios. Enseña a cultivar, a tejer, a realizar los oficios de la casa, a cuidar los niños, entre otros. Como ya se señaló, solo algunas mujeres mayores terminaron la educación básica, por esta razón, eran los hombres los que ayudaban en las tareas escolares a sus hijos.

A partir de las historias y las observaciones de campo se identifica una relación lejana entre padre e hija. En muchos casos esta relación está definida por el maltrato y la violencia. La autoridad del hombre en el hogar con frecuencia está basada en el miedo, sentimiento construido en la infancia a partir de experiencias negativas. En todo caso, no son frecuentes las expresiones de afecto entre los *misak*, son menos expresivos o más distantes que los occidentales latinos. En las familias no se aprecian las manifestaciones de cariño y afecto de padres a hijos. más bien, sus interacciones son frías y secas.

En esta estructura patriarcal, la figura masculina es la autoridad en la familia *misak*, el abuelo, los tíos, los suegros y los hermanos. En ocasiones los críticos más fuertes de las mujeres que quedan en embarazo sin una pareja son los hermanos hombres, algunos han llegado a golpearlas:

la familia, el papá y la mamá, entienden, pero sale un hermano que dice que no puede volver con hijo, que se vaya para la calle, [...]cuando la madre soltera tuvo su hijo sola, dicen algunos que los papás, terminan haciendo el favor, esconden al bebé y dicen que ella ha

---

<sup>155</sup> Historia de vida No. 7, [ver anexo No. 9](#).

estado enferma, con fiebre [...] y con esa mentira cuidan la dieta y llevan al niño, lo regalan en otra parte, por el temor de los hermanos y la habladuría de la comunidad y los vecinos.<sup>156</sup>

La tradición *misak* es patrilineal, por lo cual, es común que la pareja de recién casados, vayan a habitar en la tierra del padre del novio. Allí es donde se establece la nueva unión conyugal. A través de la minga la comunidad y familia les ayuda a construir su casa.

Como se ha reiterado en este trabajo, uno de los problemas que aqueja a las familias *misak* son los altos niveles de alcoholismo entre los hombres, a esto se suma el crecimiento de consumo de sustancias psicoactivas por parte de los adolescentes y jóvenes *misak*. Sin embargo, en ninguna de las narraciones obtenidas en el trabajo de campo se señala a los hombres como perezosos o irresponsables con su familia. Más bien, sale a relucir que el problema derivado del alcoholismo es la violencia intrafamiliar impartida por los hombres a sus esposas e hijos. Y en el caso del consumo de drogas, es que los jóvenes no están respondiendo con la paternidad de sus hijos y abandonan a las mujeres embarazadas.

Según la tradición, cuando una pareja quería formalizar una unión, sin la mediación de un rito religioso, se reunían las familias y les ‘comunicaban’ a los parientes que iban a irse a vivir juntos, esta reunión de compromiso estaba intervenida por un ritual de refrescamiento realizado por el médico ancestral. Los mayores afirman que por eso existe un alto número de madres solteras porque esta práctica se ha perdido. Ya no se ‘comunican’ las uniones. Este ritual era muy importante para las mujeres, porque se configuraba en un compromiso de las familias de cuidarlas y

---

<sup>156</sup> Historia de vida No. 8, [ver anexo No. 9](#).

apoyarlas en caso de que sus compañeros no lo hicieran, se podría afirmar que este es el ritual de casamiento para los *misak*. En la actualidad se celebran a cambio matrimonios religiosos según el rito católico o evangélico. Pero incluso este tipo de celebraciones ya no son tan frecuentes dentro de la comunidad Guambiana. Las nuevas generaciones *misak* no están haciendo oficiales sus uniones conyugales. Esta es una constante queja por parte de los mayores: los jóvenes *misak* ya no responden con sus obligaciones como padres y dejan a las mujeres solas. Es por esto, que muchos miembros de la comunidad consideran que los valores relacionados con la autoridad y la familia se están perdiendo entre los *misak*.

#### **4.6 Rol de la mujer en la comunidad**

En este apartado se analizan 66 citas de las historias de vida ([ver anexo No. 18](#)) y las entrevistas relacionadas con el rol de la mujer en la familia y en las actividades laborales ([ver anexo No.19](#)).

A través del ejercicio de la maternidad, el cuerpo de las mujeres se convierte en el depositario de la tradición, es a través de su función reproductiva que el rol de la mujer adquiere mayor relevancia. Es por esto, que aquellas mujeres que no pueden ser madres o aquellas que se mantienen solteras son discriminadas por las demás mujeres, debido a que no cumplen con la función que se espera de la mujer *misak*. Una de las historias de vida fue narrada por una mujer mayor que se ha mantenido soltera y sin hijos. Ella a pesar de tener los conocimientos y la formación en trabajo comunitario, afirma que es señalada por la comunidad, por el hecho de no contar con la experiencia de ser madre y por no tener un esposo.



Para las mujeres *misak*, es el rol de madres y esposas lo que les otorga valor en su comunidad. Y este valor está interiorizado con mayor arraigo en las mujeres que tienen más de 25 años. Algunas, incluso, parecieran reemplazar la frustración de no haber podido estudiar con el estatus que les da el ejercicio de la maternidad. Este valor que se le otorga a la maternidad es muy frecuente en diversas culturas de América Latina.

nosotras las mujeres [*misak*] somos la parte principal de una familia, que estamos pendientes de nuestros hijos, tenemos variedad de trabajos [...] Pero nosotras como mujeres jugamos ese papel más importante. Estamos [...dedicadas] a nuestros hijos el 100%. A pesar de que tenemos variedad de trabajos. Pero aquí [en] la comunidad *Misak* desde mucho antes ha existido el machismo. Y a raíz de eso, pues nosotras como mujeres somos vistas, nos han dado menos valor. Entonces acá el hombre tiene el poder. Son los que mandan en el hogar, sí, más que todo los hombres. Pero, desde como hace tres, cuatro años ya se ha visto que nosotras las mujeres hacemos el trabajo mejor que los hombres. Entonces, se ha visto ya... [que empiezan] a valorar los trabajos, los diferentes trabajos que realizamos nosotras las mujeres *misak*<sup>157</sup>.

Para los *misak* la maternidad se encuentra asociada con el amor maternal, eje vertebral de la feminidad. Se es mujer si se es madre, en cuanto es la forma de poner en escena el instinto maternal, característica definitoria de las mujeres. Por eso, la crítica de los mayores a las madres que dejan a sus hijos al cuidado de los abuelos, sin importar que sea por una acción responsable, no por abandono sino, por ejemplo, para ir a buscar un trabajo y proveer al hijo los cuidados necesarios. Se toma esta separación de la madre con sus hijos como un deterioro del valor de la familia *misak*.

Otra cualidad que define a la mujer *misak* es su función como cuidadora, cuidadora de su familia y de su identidad cultural. El hombre *misak* debe asumir la función de

---

<sup>157</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).

proveedor, ser 'la cabeza de la familia'. Así la masculinidad se relaciona con la provisión económica. Y aunque la mujer muchas veces asume la función de ser proveedora, culturalmente se le asigna un papel de dependencia del hombre en el rol de madre y esposa.

Independiente de su adscripción religiosa, cuando se habla de la mujer *misak* se habla de aquella que lleva la historia de la cultura como su responsabilidad, que es portadora de la identidad cultural, y salvaguarda de ésta. "Así, en términos de Nira Yuval Davis, las mujeres se transforman en 'transportadoras del grupo', en tanto reproductoras biológicas y simbólicas de la comunidad" (Yuval-Davis, 1997: 26, en: Nash, 2006, p. 47). En tanto que, son ellas quienes mantienen presente el uso del atuendo, son ellas quienes les enseñan a sus hijos los valores de su comunidad, le enseñan a los niños y niñas el *namtrik*, mantienen el tejido de las prendas de los hombres. En palabras de una de ellas: "es un privilegio ser una mujer guambiana porque [...] uno hace todo, [...] hace el anaco, el reboso, est[á] pendiente de que sus hijos estén bien, y hacer los collares, hacer las mochilas, y todo eso son privilegios de ser una mujer guambiana"<sup>158</sup>.

#### **4.7 Relaciones de pareja en los *misak***

83 citas ([ver anexo No.20](#)) hacen alusión a las relaciones de pareja *misak*. Particularmente a la unión conyugal y a los problemas que afrontan dichas relaciones. Llamó la atención que, en casi ninguna historia, se menciona el sentimiento del amor como motivador de las uniones ([ver anexo No. 21](#)).

---

<sup>158</sup> Historia de vida No. 2, [ver anexo No. 9](#).

La mayoría de las relaciones de pareja en los *misak* responden a un modelo androcéntrico, de poder, hegemonía y subordinación—. La figura masculina es quien determina las condiciones sobre las que funcionan dichas relaciones. Lo primero que se puede identificar, y que ya se ha mencionado, es la condición heteronormativa que enmarca las relaciones de pareja entre los *misak*.

Existen principalmente cuatro formas de unión conyugal entre los *misak*: la unión libre, el matrimonio católico, el matrimonio civil y matrimonio pentecostal<sup>159</sup>.

nosotros no somos casados, casados, así ni iglesia ni nada de eso... llevamos 19 años. Pues anteriormente, en la familia, la costumbre era casarse por la Iglesia católica, siempre era que se casaban: Ya cuando se estableció la iglesia evangélica, se casan también por la notaria o por la registraduría, le celebran en la casa, los de la iglesia evangélica, pero nosotros no, dijimos no vamos a casarnos<sup>160</sup>.

Aquellos *misak* que no se adscriben a la confesión católica o pentecostal, sino que quieren mantener la tradición ancestral, para formalizar las uniones conyugales, los hombres visitan la casa de las mujeres, y ‘comunican’ a los padres su intención de ‘irse a vivir juntos’. Después, los padrinos y la casa del padre del novio convocan una minga en donde se reúnen los familiares y vecinos de la zona donde habita la pareja. En ésta, el médico ancestral celebra un ritual de refrescamiento para la nueva pareja. Una de las quejas precisamente de los mayores es que las mujeres jóvenes no están siguiendo la tradición: hay “muchas muchachas que [se] están yendo sin avisar a los padres, generalmente acá cuando se juntan, la muchacha

---

<sup>159</sup> En el caso del matrimonio evangélico, es tradicional realizar el registro legal a través del matrimonio civil en una notaría y la ceremonia religiosa, que es llevada a cabo en la iglesia o en la casa del novio.

<sup>160</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

tiene que ir a vivir con los suegros”<sup>161</sup>. Según estas voces, esta es la razón por la que los hombres dejan embarazadas a las jóvenes, y no responden por los *nu misak*. Y ellas solas deben hacerse cargo de los hijos: ser padres y madres.

La ceremonia religiosa más frecuente entre los *misak* para celebrar las uniones conyugales es el matrimonio católico. Esto muestra la continuidad de la tradición que dejaron los españoles desde La Colonia. Sin embargo, este tipo de celebraciones ha disminuido sustancialmente en los últimos años. Al parecer esto obedece a dos aspectos. Primero al proceso de recuperación de la identidad cultural. Muchos *misak* rechazan la unión católica por no considerarla parte de su tradición originaria. Segundo, a la influencia de las iglesias pentecostales en el resguardo. Como se explicó en el capítulo 3, para los *misak* la conversión pentecostal representa una acción de resistencia a la influencia católica.

En el caso del matrimonio evangélico, la pareja debe realizar un curso prematrimonial con el pastor de la iglesia, y debe cuidar el “testimonio”: guardarse fidelidad, no maltratarse, no tener relaciones sexuales prematrimoniales. Además, todos los miembros de la comunidad están vigilantes para que la pareja cumpla sus votos matrimoniales, que son prometidos por cada uno de los miembros de la pareja.

En las uniones conyugales, más allá del amor, para las mujeres es importante que los hombres las valoren, que las respeten y en especial, que no las golpeen, esos

---

<sup>161</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

aspectos se convierten en los motivadores fundamentales para que una mujer acepte establecer una unión,

estuvimos 3 años de noviazgo y pues acepté por lo que él me respetaba, [...] bueno cumplimos 3 años y él me dijo que no quería andar de noviazgo, sino que quería llevarme a su casa, y yo también acepté<sup>162</sup>.

era muy muchacha cuando conocí a mi compañero que [es] mi esposo. Ya apenas tenía 16 años y él tenía 20 [...] Y pasó el tiempo y yo le dije que íbamos a vivir acá, y mi papá a pesar de todo nos aceptó, y vivimos con él un buen tiempo, como unos 4 años, con mi papá y mamá y ya ahí fue cuando dije que si el me golpeaba yo no respondía, porque ya no soy niña [...] llevamos 20 años, más de 20 años juntos con mi esposo<sup>163</sup>.

Según la tradición *misak*, aunque el hombre no permanezca de manera constante en su hogar, la mujer debe permanecer junto a él. En particular los padres de familia, les recuerdan a sus hijas que no pueden separarse de sus maridos: que “debe recibir al padre de sus hijos cada vez que regrese a casa”, “así tarde un año o más” y, además, perdonarle las infidelidades.

Después en la casa con mi mamá y el niño. Ella me decía que porque lloraba. Yo le contestaba a ella que: ‘todo lo que usted me decía que tenía que aguantar de él, ¿para qué?’ ‘Para quedar otra vez en embarazo y él ni siquiera llega, si llega es solo un día, él no está conmigo y ahorita está supuestamente estudiando...’ Yo, mejor dicho, ‘no le[s] hubiera hecho caso a ustedes’, le dije a mi mamá. Pero me sentía tan..., tan no sé... Le[s] echaba la culpa a mis papás. A veces me sentía mal, no sabía qué hacer. Ahí a los 22 años, ese día yo maduré. Ya senté cabeza y entendí la responsabilidad de ser mamá y tener un hijo. Entonces yo me sentía tan mal y un día mi mamá dijo: ‘Así es la vida de las mujeres, usted que ya pasó a la universidad le toca seguir adelante pues me deja al niño y se va a estudiar’. Entonces cuando me dijo eso y yo pensé: ‘con un hijo pude, ahora con dos, también puedo’. [...] Entonces ya ese día, un sábado por la mañana fuimos a la misa y yo rogaba tanto a Dios que fuera niña, que me ayudara para salir adelante con los dos niños...<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Historia de vida No. 4, [ver anexo No. 9](#).

<sup>163</sup> Historia de vida No. 7, [ver anexo No. 9](#).

<sup>164</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).

Existen muchos casos de mujeres cabeza de familia y madres solteras. La mayoría de ellas han sido abandonadas por sus compañeros, que han migrado a otros territorios en busca de trabajo. Esto es muy frecuente, porque los hombres jóvenes *misak* ya no se quieren dedicar al cultivo de la tierra, optan por irse del resguardo a trabajar en otros oficios o a estudiar. Para las mujeres es más difícil salir del resguardo, como deben hacerse cargo de los hijos, optan por quedarse cerca de su familia, a fin de recibir ayuda con el cuidado de los hijos.

Aquellas que salen del resguardo para buscar mejores ingresos económicos, suelen dejar a sus hijos al cuidado de los abuelos. Así, el resguardo se mantiene como lugar de referencia. A muchas de ellas, los miembros de la comunidad les critican por haber quedado en embarazo y por dejar a sus hijos en manos de los abuelos. Ellas argumentan, que solo así pueden suplir las necesidades de sus hijos.

El trabajo de campo permitió constatar numerosas separaciones, en especial, en parejas jóvenes. Al parecer las jóvenes *misak* no están dispuestas a soportar el maltrato por parte de sus compañeros, tal y como lo hacían sus madres y abuelas. Por esto las mujeres mayores critican a las jóvenes, pero no les reprochan a los hombres sus prácticas de alcoholismo y de maltrato hacia la mujer.

Ahorita [se] está[n] los hogares destruyendo, separando[se] la[s] familia[s]. Pues los esposos borrachos, y pues así faltan a sus hogares. Y ahorita pues donde yo veo, hay mujeres que están solas, están solo con sus hijos, que los esposos [las] abandonaron, se fueron, les dejaron solos<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Historia de vida No. 2, [ver anexo No. 9](#).

Entonces hay problemas muy graves, y hay muchas parejas que han tomado la decisión de separarse, y bueno, con el tiempo van dejando [a sus parejas] con uno o dos hijitos [...] y desafortunadamente pasa y está pasando ese problema de separarse<sup>166</sup>.

Cuando las parejas piden al Cabildo intervenir en sus problemas conyugales, el Cabildo busca que haya conciliación entre los miembros de la pareja para que no se separen. Ya que según la tradición *misak* hay que evitar la separación, puesto que la familia es el eje central de la comunidad.

## 4.8 Roles de género en el pueblo *Misak*

Martín (2008) define los roles de género como “las actividades, comportamientos y tareas que cada cultura le asigna a cada sexo”. Esto implica que los roles cambian dependiendo de cada sociedad y de su historia. Por ejemplo, en el caso de los *misak*, los roles de género actuales son diferentes a los registrados en la cosmovisión de este pueblo ancestral. Martín también plantea que dichos roles se configuran a partir de la influencia de diferentes factores internos y externos como la religión, la economía, o la etnicidad. En el caso de los *misak*, la colonización, la occidentalización y la modernidad han incidido en la transformación de dichos roles.

En el [anexo No.22](#), se encuentran las citas más relevantes que se analizaron para este segmento, un total de 68 citas. Éstas se pueden clasificar en tres grupos: el primero hace alusión a los roles que las mujeres asocian con el papel de los hombres en la familia. El segundo grupo, aborda los roles que las mayores han

---

<sup>166</sup> Historia de vida No. 10, [ver anexo No. 9](#).

enseñado a sus hijas y nietas. Y el tercer grupo, aborda los roles de las jóvenes y adolescentes que intentan subvertir los roles tradicionales ([ver anexo 23](#)).

Las mujeres afirman que los hombres *misak* en muy raros casos colaboran con los oficios domésticos, o con la crianza de los hijos. Como ya se señaló, los hombres *misak* han sido criados para cumplir la función de proveedores. Por lo cual, son ellos quienes trabajan en el ámbito público y en las labores de la siembra. La tradición *misak* insiste en la subordinación de la mujer al hombre: “me decía mi papá que tenía que respetar a mi compañero, porque era el papá de mi hijo, tenía que respetar así pase lo que pase, haga lo que haga”<sup>167</sup>. Sin embargo, la cultura *misak* no condena a los hombres que mantienen relaciones extramaritales, y procrean con sus otras compañeras.

En todo caso, un hombre *misak* siempre tiene una mujer “oficial”. En el seno de la comunidad los hombres sienten la presión de “conseguir una mujer”, porque si no lo hacen están incompletos. Además, tener una pareja les brinda mayor autoridad dentro de la comunidad. Se debe recordar que esta unión debe ser heterosexual, en tanto que, en el pueblo *Misak* se condena la homosexualidad.

Los hombres no solo ejercen la autoridad y dominan a las mujeres en su papel de padres o esposos, también lo hacen en su rol de hermanos. Por ejemplo, en uno de los casos estudiados, una mujer narra que su hermano la golpeaba por haber quedado embarazada de su novio: “tenía un hermano..., ese hermano cuando llegaba borracho me pegaba, me maltrataba, me decía cosas y pues así me

---

<sup>167</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).



criticaban mis hermanos, y yo decía qué iba a hacer después de que naciera mi hijo”<sup>168</sup>. En otro de los casos, una mujer narra cómo sus hermanos varones la echaron de la casa paterna al quedar embarazada.

Dentro de las tareas que por tradición los *misak* enseñan a las niñas se destacan: los oficios de la casa, la cocina, los tejidos, el cuidado y crianza de los hijos, la siembra. Mientras que a los hombres se les enseña a labrar la tierra, el cuidado del ganado, las tareas asignadas en el Cabildo, entre otras. Las mujeres afirman que así han sido enseñadas desde pequeñas:

desde muy niñas, las niñas guambianas ayudamos mucho a los padres... cuidando a los niños, desde muy pequeñas hacemos los quehaceres de la casa, entonces con los niños cargados o terciados como dicen... hacemos el almuerzo, la comida, si nos toca lavar la ropa o si nos toca cuidar a los pequeños, si nos toca bañarlos, cambiarlos de pañal ... desde muy niñas, por eso cuando ya estamos más señoritas ya sabemos qué es cuidar a los niños<sup>169</sup>.

Se realizó un taller con niñas entre los 10 y los 14 años, en éste se preguntó por las actividades que desarrollan mujeres y hombres en la comunidad *misak*. Sobre las actividades de las mujeres mencionaron: cuidar a sus hermanos, hacer oficio, lavar ropa, llorar, tejer bolsos, ser amorosas. Sobre las actividades de los niños mencionaron: jugar al fútbol, trabajan, ayudar a los padres, y una respuesta a resaltar “y ellos casi siempre no están tristes”<sup>170</sup>. En las historias de infancia que narraron las mujeres, ninguna recordó episodios de alegría, y prácticamente no hacen ninguna alusión al juego o la diversión, solo se encuentran narraciones de dolor y frustración.

---

<sup>168</sup> Historia de vida No. 9, [ver anexo No. 9](#).

<sup>169</sup> Historia de vida No. 7, [ver anexo No. 9](#).

<sup>170</sup> Resultados taller con niñas y adolescentes Gestoras de paz, organización Visión Mundial Colombia.

Aunque la división generizada del trabajo enmarca el rol de género del hombre como jefe del hogar, se encontraron casos en donde las mujeres *misak*, han tomado la administración de la casa, “mi mamá es la que lleva la administración y la que decide, porque mi papá siempre le pregunta”<sup>171</sup>. Este tipo de situaciones muestran cambios que se están dando en la comunidad, especialmente el esfuerzo de algunas mujeres para cuestionar o subvertir la dominación masculina. Estas mujeres se inspiran en su tradición y reivindican el papel de las mujeres en la historia *misak* como pueblo ancestral.

Las transformaciones en los roles de género también son influenciadas por factores externos. En el caso de las nuevas generaciones de mujeres se pudo observar como las modas externas, la influencia de los medios masivos de comunicación y de las nuevas tecnologías de la información, les ayudan a cuestionar los roles que tradicionalmente se les han asignado. Por su parte, las mujeres mayores critican a las mujeres jóvenes, especialmente las nuevas concepciones sobre la sexualidad y el cuidado de su cuerpo que ellas asumen. En particular, las mujeres mayores no ven como algo conveniente que las adolescentes inicien una vida sexual activa a temprana edad:

hay adolescentes que pierden muy fácilmente la virginidad porque un hombre las engaña... ya lo toman como un juego, y es con el uno y con el otro, y pues a esta altura ha habido adolescentes que no guardan la virginidad, lo toman como un juego<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Historia de vida No. 5, [ver anexo No. 9](#).

<sup>172</sup> Historia de vida No.9, [ver anexo No. 9](#).

Para los *misak* que las mujeres mantengan y cuiden su virginidad es un valor que se relaciona con el cuidado de sus cuerpos. Por esto es tan importante el ritual de la primera menarquia. Las mujeres mayores señalan que la razón por la cual las jóvenes no saben elegir a su compañero es por no haber llevado a cabo los ritos de la tradición ancestral. Las mujeres mayores culpan a las más jóvenes por no guardar el ritual del refrescamiento, que hace a las mujeres formarse para ser unas “buenas” mujeres según la tradición cultural.

Otra manera en la que se expresa la influencia occidental en las adolescentes *Misak*, es la recurrente idea de que pueden ‘sacar adelante a sus hijos’, que pueden criarlos ‘sin tener a un hombre al lado’. Al parecer, esta es una forma de resistencia de las mujeres más jóvenes, que también empiezan una vida sexual activa a temprana edad, y asumen autónomamente la administración de su cuerpo. Por esta razón ha aumentado el número de madres solteras. Y como ya se mencionó, muchas de estas jóvenes deben dejar a sus hijos bajo el cuidado de los abuelos, y salir a buscar trabajo fuera del resguardo.

Así, esta aparente libertad, en vez de traer consecuencias positivas para ellas, hace que continúen replicando los modelos de subordinación que vivieron las mujeres mayores, es un círculo vicioso, del cual muy pocas pueden salir. Esta es una situación generalizada de las mujeres *misak*, y es independiente de su adscripción religiosa.

#### **4.9 Estereotipos de género en el pueblo *Misak***

Se analizan en este apartado 27 citas ([ver anexo No.24](#)) sobre los estereotipos de género en el pueblo *misak* ([ver anexo No.25](#)). Según Martín (2008), los estereotipos

de género “son construcciones sociales que forman parte del mundo de lo simbólico y constituyen una de las armas más eficaces contra la equiparación de las personas” (Martín, 2008, p. 52).

Las mujeres *misak* afirman que han sido socialmente definidas únicamente para “buscar marido”<sup>173</sup>, por lo cual este es uno de los aspectos centrales de su configuración como mujeres, y además refuerza la relación de su imagen con la función reproductora. Esto ha hecho que los estereotipos de género dominantes alrededor de la mujer *misak* sean los de madre y esposa. En especial, así fueron educadas las mujeres que actualmente superan los 25 años. Les enseñaron que el estudio no es importante: “usted para que se va a la escuela, se va a volver perezosa”<sup>174</sup>, y una mujer perezosa no encuentra marido.

Como se señaló en apartados anteriores, una de las cualidades para que una mujer sea elegida por un compañero es que sea trabajadora, que no sea perezosa. Asimismo, los padres enseñan a los hombres la importancia de elegir, como compañera a una mujer trabajadora, esta cualidad prima sobre la belleza y demás aspectos.

De igual manera, el ritual del refrescamiento busca que las mujeres aprendan a ser ‘hacendosas’. Como parte de este ritual está la presentación social ante la familia y la comunidad. En ésta, para las jóvenes es fundamental mostrar que son

---

<sup>173</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>174</sup> Historia de vida No. 10, [ver anexo No. 9](#).

laboriosas, buenas administradoras, diligentes, entre otras cualidades, todas ellas asociadas con sus funciones en las labores domésticas.

Rosa Cobo plantea que

el primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por género es el estereotipo. Este puede definirse como un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia que escapan al control de la razón' (Cobo B., en Amorós, 1995, en: Martín, 2008, p. 52).

Los principales estereotipos de género presentes entre los *misak* evidencian esta desigualdad de género, especialmente en la delimitación del ámbito público y del privado. Al ser los hombres los proveedores y desenvolverse en el ámbito público, existe una mayor posibilidad de que ellos accedan a estudios superiores y, por ende, puedan aspirar a ser electos dentro de los cargos de autoridad en el Cabildo. En cambio, las mujeres son enseñadas desde niñas para desenvolverse en el ámbito privado, a fin de ser "adecuadas" para ser elegidas, como compañeras por un hombre.

Esta situación explica, en parte, por qué a las mujeres *misak* históricamente se les ha cerrado el acceso a la educación. Todavía hoy algunas empiezan a estudiar de manera tardía, a los ocho o nueve años, debido a que primero deben ocuparse del cuidado de sus hermanos menores. Asimismo, la deserción escolar es muy frecuente entre las jóvenes, pues muchas no finalizan sus estudios de secundaria debido a que quedan embarazadas a temprana edad. Estas situaciones hacen que las mujeres *misak*, se ubiquen en una posición de inequidad frente a los hombres, en especial, respecto a las posibilidades de acceder a lugares de autoridad en la comunidad.

Cuando se elige gobernador o alguno de los cargos de autoridad en el Cabildo, se habla de que una pareja ha salido elegida, pero en realidad el hombre es el que posee el bastón de mando,<sup>175</sup> y su esposa o compañera deben turnarse con las otras mujeres de los otros cabildantes para preparar los alimentos en las reuniones del Cabildo o de la comunidad. “En las posesiones del Cabildo son las esposas las que se levantan a las tres de la mañana a preparar el desayuno para la comunidad”<sup>176</sup>. Así, en las normas hay una aparente dualidad en la administración de la autoridad, pero en la práctica esta dualidad desaparece.

Estas situaciones dan cuenta de la división generizada del trabajo que produce unas relaciones asimétricas, debido a que las actividades llevadas a cabo por las mujeres son consideradas por la comunidad de menor importancia que las de los hombres. Esa baja valoración que se le otorga a las actividades de las mujeres es la que naturaliza la condición de subordinación de las mujeres. Por ejemplo, las actividades de los hombres en su condición de proveedores son remuneradas y aportan a la economía familiar. En cambio, las mujeres, aunque son las que más trabajo realizan, no reciben remuneración y se mantienen en una condición de subordinación y de dependencia económica.

En la medida en que las mujeres son elegidas, como esposas o compañeras por su capacidad de trabajo y no por otras cualidades, en la cultura *Misak* el valor de la belleza física es menos importante que en la cultura occidental. Sin embargo, las

---

<sup>175</sup> Cuando un miembro del Cabildo asume le es entregado un bastón que es el símbolo de la autoridad frente al pueblo *Misak*, mientras su período de participación en el Cabildo, el bastón debe ser llevado siempre, debido a que es el elemento simbólico que hace que en cualquier lugar del resguardo sea reconocida su autoridad.

<sup>176</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

adolescentes *misak* se preocupan mucho más por este aspecto, esto se nota en el cuidado de su cabello, en su atuendo y en el maquillaje de sus rostros.

Tradicionalmente para los *misak* el cuerpo legítimo de la mujer también gira en torno a su función reproductora de la mujer. Se espera que la mujer, no solo pueda hacer llegar a los *nu misak*, sino que tenga un cuerpo fuerte, apropiado para enfrentar las labores de la tierra y la casa. Culturalmente las mujeres *misak* son definidas como mujeres fuertes, esto directamente relacionado con su capacidad para el trabajo, “siempre nos buscaban para trabajar porque aguantábamos ... nos buscaban como peones”<sup>177</sup>.

Al comparar otros valores que diferencian hombres de mujeres, encontramos, por ejemplo, que los hombres no lloran porque eso solo lo hacen las mujeres. Asimismo, no es corriente ver a un hombre *misak* cocinando, y menos para los eventos públicos de la comunidad. Una de las entrevistadas contó que, en una ocasión, para un evento, se intercambiaron los roles de género, y fueron los hombres quienes cocinaron durante tres días, mientras las mujeres participaban en una actividad para reflexionar alrededor de lo que debe ser la mujer *misak*. Para ella esto fue todo un logro, porque este tipo de acontecimientos no son frecuentes en la comunidad. Por lo general son las mujeres las que cocinan. Esto, además, contribuye con su silenciamiento. Pues al estar ocupadas cocinando no pueden usar la voz en público, por ejemplo, no pueden participar en las asambleas de la comunidad, o en las mingas, quedan confinadas a ‘permanecer en el fogón’. Es por esto que, en las luchas de recuperación de la tierra, en la historia no se registra el papel de las mujeres *misak*, porque ellas estaban en la cocina, pero eso no significó que no participarán en la lucha. Este tipo de mentalidad también esta fuertemente

---

<sup>177</sup> Historia de vida número 1, [ver anexo No. 9](#).

arraigada entre los hombres. En las entrevistas a los hombres, uno de ellos mencionó que sus pares lo insultaban diciéndole que él “andaba bajo la enagua de su mujer”, y que había perdido la autoridad del varón en su relación de pareja, esto porque había intentado construir una relación matrimonial de mayor equidad con su compañera en lo relacionado con el reparto de las labores cotidianas.

Hay dos elementos simbólicos a destacar en el atuendo *Misak* que están directamente relacionados con las distinciones de género. Por un lado, la bufanda que llevan los hombres, si ellos la llevan cruzada en el cuello (fotografía 4-3), esto simboliza que están casados. Para el caso de las mujeres no se encontró ningún componente de su atuendo que se constituya en una referencia para su estado civil. Sin embargo, en especial las mujeres mayores, llevan consigo un collar de color blanco, que en la mayoría de los casos tiene abundante número de vueltas en su cuello. Según las costumbres originarias, el color blanco es el referente de la pureza de la mujer, y el número de vueltas del collar (fotografía 4-2) está asociado con la cantidad de tierra que tenía la familia de la mujer. Esto llamó la atención, debido a que el atractivo de la mujer no está en su belleza física sino en su nivel socioeconómico definido por la posesión de las tierras.



**Fotografía 4-2:** Ejemplo del collar de una mayora de la comunidad *misak*.



*Fuente: Archivo propio.*

**Fotografía 4-3:** Ejemplo de la forma en que llevan los hombres casados la bufanda.



*Fuente: Archivo propio.*

El vestuario dentro de la demarcación estereotipada de género es un referente simbólico muy importante para esta comunidad (ilustración 4-1 y fotografía 4-4). Primero por la vistosidad de sus colores, en especial los colores del traje de la mujer

*misak*, y la particularidad del traje del hombre compuesto por una falda estrecha. Los hombres, y en particular los mayores, llevan este traje con mucho orgullo. Según varios autores, este atuendo se configura como un símbolo permanente de resistencia, de identidad y de distinción ante el mundo occidental. Aun cuando el atuendo ha sufrido variaciones a causa de la dificultad en el acceso de los materiales para su confección, los cambios climáticos y las influencias foráneas que han traído consigo otros elementos para la elaboración de las piezas del vestuario. Por ejemplo, a finales del s. XIX e inicios del s. XX utilizaban alpargatas, pero debido a la humedad del sector en donde se ubican, y con el acceso al comercio occidental han incluido en el vestuario las botas de cuero, tanto para mujeres y hombres; en el caso de ellas, son de color negro o café oscuro; en el de ellos, son botas similares a las utilizadas en construcción.

**Ilustración 4-1:** Hombre y mujer *misak*, material elaborado en los talleres realizados durante el trabajo de campo.



Fuente: Elaboración propia.

**Fotografía 4-4:** Atuendo pareja *misak*.



Fuente: Archivo propio.

El atuendo *misak* tiene unas especificidades para cada género. En los orígenes, éste era elaborado de manera compartida por hombres y mujeres, algo que en la actualidad se ha perdido. Por ejemplo, la elaboración del sombrero *Tampalkuari* era una labor únicamente de los hombres, quienes lo tejían en los tiempos de reposo, cuando no estaban labrando la tierra, y era un elemento de cortejo para la mujer. El hombre lo tejía para la mujer como símbolo de interés hacia ella. En la actualidad, son las mujeres las que tejen este sombrero. Aunque, en ese proceso de recuperación de las prácticas tradicionales, se está enseñando a los niños a tejer el sombrero *Tampalkuari*. Este sombrero se realiza a base de fibra de tetera y caña, lleva entretejidos algunos hilos con los colores simbólicos del pueblo *misak*, representa las espirales de tiempo y espacio, los ciclos de la vida *misak*.

Los hombres utilizan un sombrero pequeño de paño de color negro (fotografía 4-3), una ruana angosta de color negro, gris o crema, con dos o tres líneas horizontales con los colores tradicionales del pueblo *misak* que ha sido tejida por las mujeres; una camisa casi siempre de cuello camisero y manga larga; una

bufanda de colores, rojo, café y naranja; un cinturón, el cual sujeta el reboso de paño azul, este cubre de la cintura hasta más arriba de los tobillos, y se llama *lusi pa* o manto rectangular de lino. Para las ocasiones especiales, como el matrimonio, la ruana puede ser de color blanco. A partir del estudio que algunos autores hacen sobre la simbología del vestuario en comunidades ancestrales, la doctora Inmaculada Fernández Arrillaga<sup>178</sup> afirma que la forma estrecha de la falda de los hombres *misak* tiene que ver con una relación cerrada e individual con la madre tierra, que es muy diferente a la representación de la forma de la falda de la mujer. La mujer *misak* -*Ishuk Misak*- utiliza una capa o manto llamado “reboso” de color azul y fucsia, que cruza sobre su pecho sostenido con un gancho metálico, gargantillas de chaquiras que al principio eran únicamente blancas. En la actualidad dicho collar está decorado con figuras, formas y colores de la tradición *misak*, así como con otros elementos asociados con la feminidad, por ejemplo, con formas de flores. Asimismo, la mujer utiliza una falda o anaco de color negro con líneas horizontales de los colores tradicionales. Ésta es tejida por las mujeres, y la llevan hasta más abajo de las rodillas. La falda está prensada en la cintura, y debe ser muy ancha, se sujeta con un chumbe o fajón, también tejido por las mujeres. Este mismo chumbe es el que se utiliza para llevar en la espalda a los niños y niñas pequeños.

Algunos aspectos simbólicos del atuendo de la mujer *misak* son, por ejemplo, las faldas anchas que, según la doctora Inmaculada Fernández Arrillaga<sup>179</sup>, permiten

---

<sup>178</sup> Entrevista realizada durante la estancia doctoral en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG) de la Universidad de Alicante. Profesora titular de la Universidad de Alicante, línea de investigación: Relaciones Iglesia-Estado en la Ilustración Europea y Americana, en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG), de la misma universidad.

<sup>179</sup> Entrevista realizada durante la estancia doctoral en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG) de la Universidad de Alicante. Profesora titular de la Universidad de Alicante, línea de investigación: Relaciones Iglesia-Estado en la Ilustración Europea y Americana, en el Instituto Universitario de Estudios de Género (IUIEG), de la misma universidad.

una conexión con la madre tierra, de manera que les permite a las mujeres absorber la mayor cantidad de energía de ésta. Articular esta imagen representativa de la mujer y su conexión con la madre tierra con la forma en que tradicionalmente las mujeres adoran a sus dioses – dependiendo de su sistema de creencias, ya que siempre lo hacen elevando las manos de manera arqueada-. Según la doctora Fernández, este atuendo muestra una relación de conexión con dos dimensiones sustanciales para la vida de toda comunidad: el cielo y la tierra (ilustración 4-2).

**Ilustración 4-2:** Figura que se construye en la articulación de la forma del anaco de la mujer y su forma de elevar las manos como adoración.



Fuente: <http://www.glazer.info/reloj-de-arena-dibujo.html>

En cuanto al collar, según las tradiciones, el número de vueltas que éste tuviera correspondía a la extensión de tierra que la mujer poseía. En la actualidad esto no es tenido en cuenta, debido a que las tierras son comunitarias y hay poca extensión de tierra dentro del Resguardo. El collar ha pasado a ser un aditamento decorativo dentro del vestuario de la mujer (fotografía 4-5).

**Fotografía 4-5:** Ejemplo de collares que actualmente utilizan las mujeres *misak*.



Fuente: Archivo propio.

Sobre al significado de los colores que tradicionalmente componen el atuendo *misak*, está el azul que significa “purificación espiritual y relación armónica con las lagunas, con las plantas y con diferentes productos en el Ya Tul, huerta integral para el sustento de la vida familiar” (Colombia. Ministerio de Cultura, 2010). El fucsia representa la primera menstruación de una niña *misak*, que la integra a la vida social y “la convierte en una mujer trabajadora y líder fundamentada en los principios cosmogónicos [de...] sus ancestros, mirando siempre el *latá-latá*” (Colombia. Ministerio de Cultura, 2010). Los colores del anaco de la mujer simbolizan los valles y montañas y los límites del gran territorio de los *Namuy Misak*. El color negro representa el territorio *misak*.

El color blanco de los collares significa pureza e integridad. Según la cosmovisión *misak*, estos collares permiten una comunicación con el Sol y la Luna, que orientan a la mujer para que sea “capaz [de] liderar a su comunidad y enseñar a cultivar y producir los diferentes productos que da [la] tierra” (Morales, Trochez, J. y Tumiña, M., 2010, pp. 41 - 42).

Por lo general, cuando los hombres *misak* van a trabajar no llevan el rebozo, debido a la incomodidad que significa para ellos en el desarrollo de sus tareas cotidianas. En las entrevistas ellos afirmaban que es incómodo para las actividades relacionadas con la agricultura, y no los abriga lo suficiente, en especial, cuando se ubican en tierras muy altas cercanas al páramo. Así, entre los hombres, los factores prácticos desincentivan el uso del atuendo tradicional. Por otro lado, por la influencia de los medios masivos de comunicación, a los hombres jóvenes no les gusta la falda del atuendo tradicional, la consideran “poco masculina”. Por estos y otros factores, la permanencia de la tradición cultural del vestuario recae también sobre la mujer.

#### 4.10 Estratificación de género en el pueblo *Misak*

En este apartado se analizan 3 citas ([ver anexo No. 26](#)) que muestran como la estratificación de género se traduce en diversas formas de violencia como maltrato físico y mala alimentación ([ver anexo No.27](#)).

La estratificación de género hace referencia a

las desigualdades entre hombres y mujeres, reflejando la jerarquización social y la dominación masculina existente en la mayoría de las sociedades. Aunque las prácticas discriminatorias contra las mujeres son muy frecuentes en diversas culturas, el grado de dominación y su intensidad varía dependiendo de la sociedad y de los tiempos. En numerosas culturas, el espacio público, la capacidad de decisión, los medios de producción y el poder económico y político están en manos de los hombres. La Antropología del Género investiga los distintos modelos de estratificación de género como 'el sistema de acceso desigual de hombres y mujeres a los recursos sociales, los privilegios y oportunidades, y al control diferenciado sobre dichos recursos y privilegios en razón de sexo' (Mascia-Lees y Jonnson, 1995, en: Martín, 2008, p. 51).

La estratificación de género es visible en la historia de los *Misak*, basta anotar que pasaron más de 300 años para que una mujer llegara a la gobernación del Cabildo Mayor en Guambia. Sin embargo, la discriminación se mantiene. Por ejemplo, esa primera mujer gobernadora fue duramente criticada por su condición de género. Sus críticos argumentaban que una mujer no cuenta con la preparación para gobernar a la comunidad, ni tiene experiencia para gobernar. Pero a los hombres que tampoco cuentan con preparación o experiencia no se les cuestiona cuando son elegidos en el Cabildo. Pareciera que el hecho de ser hombre les otorga las facultades intrínsecas para dirigir y liderar.



Como ya se mencionó, las mujeres tienen menos oportunidades de educación y acceso al trabajo remunerado. En la mayoría de los casos, los hombres controlan las oportunidades de las mujeres. Padres o esposos privan a la mayoría de las mujeres del acceso a la educación. Por lo cual, existe un ejercicio de la violencia psicológica, se subestima sus capacidades, talento e inteligencia. Esto además permite legitimar la posición de dominación de los hombres, al ejercer una autoridad simbólica basada en tener un nivel de escolaridad superior al de ellas.

Otra forma de violencia es a través de la privación de la libertad de movilidad física de las mujeres, que son “encerradas” en la casa y confinadas a cumplir su papel como madres y esposas. Mientras los hombres no solo trabajan fuera de casa, sino que pueden ausentarse por varios meses, mientras se desplazan a otros lugares fuera del resguardo en busca de trabajo.

La dependencia económica de las mujeres hacia sus maridos, que se comentó, también opera como otra forma de violencia. A esto se suma los altos índices de alcoholismo entre los hombres de esta comunidad, que incide en el aumento de los niveles de violencia intrafamiliar. En la mayoría de las narraciones se registran historias de maltrato por parte de padres, esposos y hermanos hacia las mujeres. En la mayoría de estas narraciones se menciona que los hombres actuaron bajo la influencia del alcohol. Las situaciones de maltrato físico hacia las mujeres aumentan los días próximos al día de mercado, lunes, martes y miércoles, dado que son los días en que los hombres tienen dinero como producto de la comercialización de sus cosechas, dinero que con frecuencia usan para consumir alcohol. En las últimas visitas, se observó el incremento de lugares para el consumo de alcohol dentro del resguardo.

Rituales como el del refrescamiento en la menarquía legitiman la dominación masculina, al preparar a las mujeres para aceptar situaciones de desigualdad en las relaciones con los hombres. Este ritual prepara a las jóvenes para ser unas buenas mujeres, para que no sean perezosas, para que sean buenas administradoras y trabajadoras y, por ende, posean las cualidades adecuadas para ser elegidas por los hombres, este tipo de acciones ubican a cada 'sexo en su lugar', y establecen una representación de la posición que cada quien debe tener no solo en la relación de pareja, sino en la familia y la comunidad misma. Es a este tipo de situaciones que las mujeres más jóvenes intentan resistirse, al tomar decisiones sobre su cuerpo y su autonomía, por ejemplo, al ejercer de manera más libre su sexualidad o elegir de manera más libre su pareja. Por lo general, al quedar embarazadas a temprana edad quedan encadenadas a este círculo vicioso de inequidad y dominación masculina.

#### **4.11 Relaciones de género en el pueblo *Misak***

La pregunta que orienta este apartado es ¿Cómo las relaciones de género configuran la cultura y la sociedad *misak*? ([ver anexo No.29](#)). Las relaciones de género “son socialmente construidas” (Martín 2008, p. 50)”. Por lo cual se intenta en este apartado identificar el origen de esas relaciones de inequidad que le otorga el poder al hombre sobre la mujer, y que son aprendidas y naturalizadas por las mujeres de generación en generación.

En el caso de los *misak*, son las mismas mujeres las que, por medio de sus enseñanzas, replican y legitiman estas condiciones de subordinación. Y paradójicamente ellas mismas son conscientes de que participan en el

mantenimiento de este círculo de discriminación al inculcar en sus hijas y nietas estos valores tradicionales que ellas han aprendido de sus madres y abuelas.

Por ejemplo, en algunas de las narraciones ([ver anexo No. 28](#)) se encuentra que las madres no apoyaron a sus hijas cuando quisieron continuar sus estudios, sino que por el contrario guardaron silencio o apoyaron a sus esposos en la decisión de cerrarles toda opción de acceso a la educación. Esto ha contribuido en esas historias de frustración que se encontraron de manera recurrente en esta investigación: “sentía un rencor con mi mamá por no haberme dejado estudiar”<sup>180</sup>.

También hay excepciones, por ejemplo, algunas mujeres mayores apoyaron a sus hijas a acceder al estudio, porque no querían que ellas repitieran sus propias historias de sufrimiento. Pero para que esto suceda, se requiere por lo general, muchos años de aprendizajes a través de continuas frustraciones: “un día mi mamá dijo: así es la vida de las mujeres, usted que ya pasó a la universidad le toca seguir adelante, pues me deja al niño y se va a estudiar”<sup>181</sup>. Pero incluso en este caso se alcanza a leer la resignación: “así es la vida de las mujeres”.

Las relaciones de género permiten profundizar en la comprensión de la forma en que las sociedades estructuran sus universos simbólicos desde la perspectiva de género, esto es, que existen unos elementos simbólicos que configuran la percepción que los sujetos tienen de determinada condición para hombres y mujeres. En el caso de las mujeres *misak*, existe una dicotomía entre la posición de las mujeres mayores y las mujeres jóvenes. Dicha divergencia está en el papel social de las mujeres. Para las mayores, las acciones afirmativas y la participación

---

<sup>180</sup> Historia de vida No. 4, [ver anexo No. 9](#).

<sup>181</sup> Historia de vida No. 6, [ver anexo No. 9](#).

de las mujeres en el Cabildo no es algo positivo para la comunidad y no reconocen a otras mujeres como figuras de autoridad dentro del resguardo, simplemente “no les creen”<sup>182</sup>.

estaba multiplicando a un grupo de voluntarias y voluntarios en el tema de familia, que como debe ser la relación en la casa, cuando una voluntaria separa y me dice con qué autoridad, usted viene a hablar de este tema, cuando usted no tiene experiencia de criar un hijo, de ser mamá, de ser esposa, así como quien dice no tiene de qué hablar<sup>183</sup>.

Además, la dominación masculina no siempre es evidente para las mujeres que la sufren. Al estar sumergidas en la situación no se percatan de que es posible escapar del sufrimiento. Una entrevistada afirma: “comprendí que muchas mujeres necesitan apoyo, que quieren desahogarse y que muchas veces nosotras mismas no escuchamos, en vez de ayudar vamos como encima de ellas, diciendo: está haciendo mal las cosas”<sup>184</sup>.

Muchas veces son las mujeres las primeras en salir a criticar a aquellas que promueven iniciativas de reivindicación hacia las mujeres de la comunidad. Les reclaman no estar actuando de acuerdo con las prácticas culturales tradicionales, en donde el hombre es la autoridad. También, les reprochan haber adoptado prácticas occidentales, que traen consigo la pérdida de la identidad cultural. Sin embargo, las mujeres que están promoviendo una mayor visibilidad, participación y reconocimiento de las mujeres, se defienden con el argumento de que su identidad cultural se basa en la dualidad, donde hombres y mujeres son iguales,

“como parte de la dualidad mi mamá siempre, me enseñó desde pequeña a que tengo que hacer los oficios tanto del hombre como de la mujer entonces aprendí en esa dinámica y mis hijos también ya saben cocinar, el chiquitico dice yo ya aprendía a pelar papa, el lava

---

<sup>182</sup> Historia de vida No. 11, [ver anexo No. 9](#)

<sup>183</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#)

<sup>184</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#)

su ropita de seis añitos, yo sí sé lavar, entonces son como esas cositas de la casa que en algunas familias ese oficio solo son para las mujeres”<sup>185</sup>.

Una de las quejas de las mujeres que participaron en esta investigación, era la falta de solidaridad que identificaban entre ellas mismas. Así las que luchan por mejores condiciones para la mujer se sienten con frecuencia solas y aisladas. Las mujeres *misak* han naturalizado a tal punto su condición de subordinación que, para ellas, frente a muchas situaciones de violencia o maltrato lo correcto es guardar silencio, “ninguna mujer habla aquí”<sup>186</sup>.

No ha sido fácil romper la tradición que les ha hecho tener instaurada esa lógica de subordinación. Sin embargo, como veremos más adelante, el contacto con una serie de entidades externas les ha permitido a algunas mujeres *misak* encontrar posibilidades para transformar su condición. Para evitar que sus hijas y nietas sigan replicando estas condiciones de violencia física y simbólica.

## 4.12 Condiciones de subordinación en el pueblo *Misak*

En este apartado se analizan 33 citas en torno a las condiciones de subordinación del pueblo *Misak*. Como se referencia en la nube de palabras ([ver anexo No.30](#)) se destaca la palabra mamá, debido a que la reproducción del machismo y el silenciamiento se presenta inicialmente desde las mismas enseñanzas de subordinación en que las madres instruyen a sus hijas, y que ha sido transmitida de generación en generación a las mujeres *misak*. Las mujeres han naturalizado

---

<sup>185</sup> Historia de vida No.1, ver [anexo No. 9](#)

<sup>186</sup> Historia de vida No 1, [ver anexo No. 9](#)

las situaciones de invisibilidad, así como el machismo como parte de las características que las definen ([ver anexo No.31](#)).

Las condiciones de subordinación se presentan culturalmente a través de dos conceptos recurrentes: el machismo<sup>187</sup> y el silenciamiento. Estos orientan las relaciones desiguales entre hombres y mujeres *misak*. Afirmaciones como “las mujeres *misak* “no [... están] para estudiar sino para buscar marido”<sup>188</sup>, o “el estudio no [... es] para las mujeres, [... sino] para los hombres”<sup>189</sup>, muestran la permanencia del machismo.

El rol reproductor de la mujer *misak* afirma su condición de subordinación. Ya que las ubica como un objeto y no como un sujeto de derechos. En la medida en que la cultura *Misak* asigna a la mujer una función eminentemente reproductiva, se le niega la posibilidad de una decisión autónoma sobre su cuerpo y sobre los roles en los que puede participar dentro de la comunidad. Particularmente, esto ha sucedido con las generaciones mayores. A las mujeres se les ha negado su autonomía en el área sexual y en el ejercicio del control de la natalidad, en un cierto sentido ellas no actúan como “dueñas de sus cuerpos”.

En el trabajo de campo se observó que las mujeres *misak* consideran el sexo un tema un tabú, han sido educadas para no hablar del tema. Así como han aprendido

---

<sup>187</sup> Hay que aclarar que por el filtrado realizado no alcanza a aparecer la palabra machismo en la nube de palabras, debido a que solo en uno de los casos se le denomina así a la condición de subordinación de las mujeres del pueblo *Misak*, por parte de los hombres, y esto obedece a que la persona que lo menciona ha tenido una mayor formación en temas de género, por lo cual, realiza la denominación de esta manera, mientras que las demás mujeres hacen alusión es a un tema de “borrachera” por parte del hombre y de su sufrimiento manifestado a través del llanto. Sin embargo, en la tabla de citas si se referencian las expresiones asociadas con el machismo.

<sup>188</sup> Historia de vida No.1, [ver anexo No. 9](#).

<sup>189</sup> Historia de vida No.4, [ver anexo No. 9](#).

a que no pueden negarse a complacer sexualmente a sus maridos. Por su parte, a los hombres no parece preocuparles las enfermedades de transmisión sexual, ni los riesgos de embarazo. Las jóvenes al iniciar su vida sexual, ejercen libertad sobre sus cuerpos, sin embargo, no es una libertad responsable, en tanto que, al no exigir protección o no protegerse ellas, quedan embarazadas a temprana edad, y en muy pocos casos los hombres asumen la responsabilidad de los hijos.

Sumado a la función reproductora, derivada en la maternidad y la conformación de una familia, la 'casa' se configura en un símbolo de opresión. Cuando logran acceder a un trabajo remunerado o a la educación formal, encuentran una manera de huir de la esfera doméstica, no necesariamente de sus roles y responsabilidades, pero sí de un espacio físico que perciben como opresor, como 'un encierro'. Ahora, como ya se mencionó, el fogón y la cocina son centrales en la cultura ancestral. Pero en estos espacios tienen voz las mayores, no las niñas, ni las mujeres jóvenes.

Otra expresión de la subordinación de las mujeres *misak*, es la representación simbólica de lo que para ellas significa 'callar'. Por ejemplo, callar como agachar la cabeza, "decían que las mujeres debían agachar la cabeza"<sup>190</sup>. Durante el trabajo de campo se pudo evidenciar, que, en efecto, las mujeres, y en especial las mayores, caminan detrás de su marido con la cabeza inclinada al piso, como una expresión simbólica de sumisión al hombre.

El que las mujeres guarden silencio ante los hombres, o en las asambleas, o simplemente, no participen verbalmente en las reuniones de la comunidad, da

---

<sup>190</sup> Historia de vida número 11, [ver anexo No.9](#).

cuenta, de esa subordinación al hombre. Durante el trabajo de campo, se apreció cómo las mujeres observaban a sus maridos, como buscando una señal de aprobación para poder hablar. Este binarismo, masculino/femenino, hombre /mujer, trae consigo una jerarquía negativa. En cuanto que, siempre los hombres son los exaltados (los que sobresalen, puesto que se ubican en el ámbito público), mientras que las mujeres son desvalorizadas (en tanto se encuentran en un ámbito doméstico, por ende, privado).

Esta condición de subordinación está en directa relación con una heteronormatividad. Ya que la jerarquía sexual refuerza las condiciones de subordinación en las relaciones de pareja. Y estas condiciones se han naturalizado e incorporado en la cultura *misak*.

Por el contrario, en la historia ancestral de la comunidad, la dualidad (el principio que regía las relaciones entre hombres y mujeres) no significaba subordinación. Esta dualidad es el aspecto que algunas de ellas buscan reivindicar, para ellas su lucha se basa en “recuperar la tierra, para recuperarlo todo”, eso las incluye a ellas, la recuperación de sus derechos como sujetos sociales y protagonistas de su historia. Para ellas “no hay igualdad, siempre la mujer lleva las de perder [...] por el hecho de ser mujer hay que callarse”<sup>191</sup>. No quieren una lucha de sexos, ellas quieren vivir la dualidad como su principio originario, en donde hombres y mujeres sean iguales y exista equidad en los derechos para todos y todas.

---

<sup>191</sup> Historia de vida No. 10, [ver anexo No. 9](#).



### 4.13 Experiencias subjetivas<sup>192</sup> de las mujeres en la comunidad

En este apartado se analizan 104 referencias que se relacionan con algunas experiencias y expresiones subjetivas de las mujeres ([ver anexo No.32](#)). Aquí se destacan acontecimientos que ellas consideran fundamentales. En este sentido identificar las experiencias subjetivas de las mujeres *misak*, es dar cuenta de todo aquello que hace parte para ellas de la construcción del mundo de la vida.<sup>193</sup> Un aspecto que se ha reiterado continuamente en este trabajo es la necesidad manifiesta por parte de ellas de superar las situaciones de frustración relacionadas con las pocas oportunidades de acceso a la educación que tienen ([ver anexo No.33](#)).

Como ya se mencionó, para las mujeres *misak*, la educación representa su mayor anhelo, a la vez que, su mayor frustración. En todas las historias de vida, se puede ver que la imposibilidad de estudiar o de continuar los estudios, se convierte para ellas en un motivo de profundo dolor. Aunque no lo afirman de manera categórica, dejan entender que esto marcó sus vidas de manera negativa, muchas narran estos hechos con lágrimas en sus ojos, el dolor del recuerdo sale a flote.

Según sus propias afirmaciones, esta imposibilidad está determinada por su condición de mujeres, por lo cual, cuando alguna de ellas ha logrado superar esta

---

<sup>192</sup> “Subjetificación” es un término acuñado por Foucault, y nos remite a la construcción de sujetos por la acción de prácticas y discursos de poder, a menudo relacionados con la sexualidad y la dominación (Lugones, 2011, p. 108).

<sup>193</sup> Según Lagarde “la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto. Está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, físicas, intelectuales, afectivas y eróticas” (Lagarde, 2005, p. 302).

frustración, y logran estudiar esto se convierte en un dispositivo emancipador. Ellas no se narran así mismas de la misma forma, la superación de la dificultad las empodera, les otorga valor primero hacia ellas mismas, luego ante su familia y, finalmente, en su comunidad: “me devolví para mi territorio y empecé a trabajar en el campo, logré con mi objetivo de ser bachiller, de estudiar algo técnico<sup>194</sup>. Así encuentran señalamientos de algunos sectores tradicionalistas, con el acceso a la educación, la mujer reivindica su derecho a alcanzar la igualdad.

Es por esto, que al encontrar historias de mujeres que, con más de 30 años, con algún temor, pero, a la vez, con una sonrisa en sus rostros, contaban que estaban terminando de validar el bachillerato. Esto las llenaba de orgullo, por ejemplo, cuando narraban que ya podían ayudarles a sus hijos con las tareas del colegio. Este solo hecho, las ubicaba en una posición diferente ante sus propios hijos: las transformaba por completo, cambia su lugar en el mundo. Ya no son ‘las mamás que hacen el oficio de la casa’, sino que ahora pueden entender las preguntas que sus hijos les hacen. La educación les permite ubicarse en una relación diferente antes sus esposos e hijos.

Mientras para las mujeres *misak*, la educación implica una posibilidad de libertad, para los hombres su centro de valor no se encuentra en la educación, sino, por ejemplo, en el dinero. La preocupación de la pervivencia de la identidad cultural, aunque es un discurso presente en todos los miembros de este pueblo ancestral, los hombres lo manifiestan desde una perspectiva política mientras que las mujeres lo hacen desde la ideología:

yo como mujer *Misak*, mis estudios están relacionados con las culturas, las diferentes culturas, las tradiciones. Entonces [...] para mi es importante seguir fortaleciendo y seguir

---

<sup>194</sup> Historia de vida No. 1, [ver anexo No. 9](#).

inculcando lo que yo aprendí y la importancia de nuestra cultura que tiene un valor, la lengua, todas las tradiciones. Pues sí, seguir adelante inculcando en los estudiantes la importancia de nuestra cultura. Y pues como mujer *Misak*, yo prácticamente aquí a las jovencitas, les digo: ustedes estudien, no esperen que les pase como a uno, pero ustedes pueden estudiar en Silvia, Popayán, donde sea, pero no se avergüencen de la cultura<sup>195</sup>.

...era importante crear un material didáctico en lengua propia, en lengua materna entonces mi trabajo de grado fue esa propuesta a raíz de que hice ese material, ya que los niños llegaban en un 90% hablando el castellano, todos los de cinco y seis años hablando solo el castellano. Y entonces, cuando a mí en el 2012 me dijeron: 'no hay profesora de preescolar, le toca preescolar', supe que tenía que pensar en lengua materna. Sin ninguna experiencia [...] lo presenté ante un comité académico, y ellos lo aprobaron y reprodujeron para todas las escuelas. Creo que mi trabajo ha sido muy importante. Que a través del juego los niños vayan valorando y que se fortalece desde la escuela. Si no hay algo de concientización en la familia, nosotros como docentes *Misak* buscamos nuevas formas de fortalecer nuestra cultura propia<sup>196</sup>.

La singularidad con que las mujeres *misak* construyen su subjetividad está orientada a partir de las experiencias negativas que han vivido ellas o sus madres y abuelas. Al parecer solo tienen dos caminos: replicar la historia de sus predecesoras, o transformar esas experiencias vitales. Se encontraron historias de mujeres que no solo han luchado por cambiar sus experiencias vitales, sino que con esas acciones buscan cambiar la historia de las mujeres de su comunidad. Están preocupadas por su comunidad, por los problemas que han invadido a los *misak*, y por ello buscan desde sus labores generar procesos para que su comunidad no se extravíe en caminos que los condenen a desaparecer como grupo étnico. Casos como el de una joven con discapacidad que afirma:

---

<sup>195</sup> Historia de vida No.6, [ver anexo No. 9](#).

<sup>196</sup> Historia de vida No.6, [ver anexo No. 9](#).

también quiero estudiar diseño, o artes plásticas y luego psicología. Y con eso, con la fundación o el programa que se piensa hacer para la discapacidad, mostrar..., ayudar a los muchachos. [... Mostrar] cómo a través del arte se superan los problemas, los conflictos, solucionar muchas cosas, y conocerse a sí mismo, conocer el territorio y conocer la sociedad. Entonces tengo que hacer muchísimo<sup>197</sup>.

Esta joven se encontraba realizando sus estudios en la *Misak* Universidad y su proyecto de grado versa sobre la reconstrucción del mapa sonoro del resguardo, y la recuperación de la música tradicional. Ella se siente responsable de hacer proyectos que ayuden a los miembros de su comunidad que tengan algún tipo de discapacidad. Al momento del trabajo de campo, trabajaba en una de las emisoras de radio comunitaria, y luego en el programa 'Familias en acción'. Se destaca su valentía y amor por su comunidad, ella se desplaza en una silla de ruedas por las empinadas vías sin pavimentar del resguardo de Guambia.

Las mujeres, a partir de sus experiencias personales, buscan contribuir a su grupo de pares. Mostrar que es posible modificar sus experiencias vitales traumáticas. Existe una reiterada insistencia por parte de las mujeres en que estos cambios los han logrado por sus esfuerzos personales, por un deseo permanente de no repetir la historia de sus madres y abuelas, que han sido ellas con su esfuerzo las que han buscado trabajo en otras labores no domésticas, y que por medio de ese esfuerzo han logrado superar los obstáculos y cumplir sus sueños de estudiar. Estas mujeres se han dado cuenta que su cualidad de trabajadoras, también se puede observar en sus esfuerzos por alcanzar sus propias metas,

me dijeron que ayudara en la misma escuela, que ayudara a organizar la biblioteca. Me daban en ese tiempo 40.000 pesos. Entonces así fui trabajando. El [...siguiente] año me

---

<sup>197</sup> Historia de vida No. 5, [ver anexo No. 9](#).

quedé sin trabajo, hubo un curso del SENA de secretariado contable, me metí en eso, luego terminé, y empezó uno nuevo que manejo empresarial, también seguí ese curso, y terminé el curso. Cuando supe que necesitaban una secretaria en la escuela de La Campana, que llevara mi hoja de vida, entonces la llevé cuando me dijeron que había quedado seleccionada, pues otra vez seguí trabajando<sup>198</sup>.

En estas narraciones aparecen ellas primero, luego sus familias y finalmente la comunidad. Sin que esto derive en acciones egoístas y narcisistas, por el contrario, al comprobar que es posible alcanzar esos logros, buscan enseñarles el camino a más mujeres. Por otro lado, esto no las hace buscar una supremacía sobre los hombres o despertar disputas internas en la comunidad o la familia. Sino que da cuenta de la posibilidad de recuperar esa tradición en donde hombres y mujeres configuran relaciones duales y no binarias

allá donde yo participaba de los talleres, había talleres de atención de los enfermos, [...] venían algunas delegaciones de las negritudes. Y entonces, ahí también, hablaban de la medicina tradicional. Entonces ahí compartíamos, y entonces fui como [...] aprendiendo, y me metí a un taller de atención de los enfermos, y también daban talleres de atención de la tercera edad y partos en casa, Entonces [...] a través de esos talleres yo retomé ese trabajo que yo quería y del sueño. Pues era [...] un sueño que tuve que tenía que atender a las ovejitas y a los pollitos y a las gallinas. Entonces de ese sueño, [nació] ese trabajo que con tanto amor hago día a día...<sup>199</sup>.

Las mujeres *misak* que logran superar la incapacidad de creer en sí mismas, pueden construir un saber diferente, basado en su capacidad de afrontar situaciones que les permitan cambiar sus experiencias vitales y la forma como construyen y se desenvuelven en el mundo que habitan. Ese cambio de rumbo, trae consigo una ruptura de la dependencia hacia los hombres, pero dicha ruptura, como se ha hecho énfasis, no responde a una lógica de “lucha de sexos”, sino constituye un proceso que legitima a la mujer. Pero los hombres al parecer no entienden lo que para ellas significan esas

---

<sup>198</sup> Historia de vida No.6, [ver anexo No. 9](#).

<sup>199</sup> Historia de vida No.8, [ver anexo No. 9](#).

frustraciones, esa imposibilidad vital de ser protagonistas. Los hombres no han tenido que vivir ese tipo de situaciones, no han tenido que luchar por el acceso a la educación, y tampoco han sido invisibilidades en la historia de su comunidad. Tal vez por eso, no es fácil para ellos entender la situación que las mujeres afrontan. Y son las mismas mujeres las que luchan por romper el círculo de la dominación y no replicar modelos pasados.

Para las mujeres, estas luchas han sido un proceso de aprendizaje en todo sentido. No solo es el acceso a un programa de educación formal, es aprender a reconocerse a sí mismas como sujetos de derechos, a recuperar su valor dentro de su identidad cultural, a hablar y no callar, a abrirse un camino para participar en su comunidad. Así han demostrado que ellas también buscan mantener su identidad cultural y que otros la conozcan.

y ahora ya se está recuperando poco a poco esa costumbre que las mujeres, ya también participen en la comunidad, en el cabildo, en las asambleas, en los trabajos en todo, ya se elige secretarias, alguaciles, gobernadoras, como mamá Bárbara [que] fue la primera vicegobernadora en Guambia, luego fue mamá Ascensión. Digamos, poco a poco las mujeres han ido tomando las riendas del camino. Eso ha sido porque los mismos hombres dicen que las mujeres tienen más seguridad en lo que hacen, como ordenar la casa, como que ordenan la casa y ellas tienen muchas funciones sobre eso. Además. he visto, por ejemplo, a mi mamá que ella es la administradora, la que lleva la administración, y la que decide. Porque mi papá siempre le pregunta, dice que ella sabe qué vamos a sembrar, dónde vamos a sembrar, él le pregunta y ella toma las decisiones, y ella pues [dice] 'vamos a hacer esto'. Bueno... [e] ordena la agenda [...] Las mujeres Misak tienen más conexión con la tierra en el trabajo, porque todo lo que siembra[n] florece con mucha facilidad, y en los trabajos, en todo, en la casa y en la comunidad, son las que tienen la autoridad en la casa. Aunque en el pensamiento occidental, los hombres son las cabezas de la familia, son los que deciden, [aquí] no, aquí las mujeres son las que tienen el bastón de mando en el

hogar. En mi casa, mi papá le pregunta cómo lo van a hacer, y mi mamá decide, y también en la casa nosotros le preguntamos a ella, y ella dice ‘tal cosa se va a hacer’...<sup>200</sup>

#### 4.14 Procesos de emancipación de las mujeres *misak*

En este apartado se analizan 36 citas ([ver anexo No. 34](#)) en las que se identifican cuatro aspectos relacionados con los procesos de emancipación de las mujeres *misak* ([ver anexo No.35](#)). Estos son 1) el acceso a la educación, 2) el acceso al trabajo, 3) la participación en la comunidad y 4) y la independencia que han ganado las mujeres. Estos elementos no se presentan de manera desarticulada, sino que están encadenados en sus relatos, y han transformado por completo las apuestas vitales de ellas.

Las mujeres *misak* ven en la educación un dispositivo de progreso y libertad. Aquellas mujeres que han tenido la posibilidad de formarse en diferentes ámbitos son quienes lideran actualmente los procesos para que las mujeres participen y se hagan visibles en la comunidad. El acceso a la educación no solo les permite a las mujeres mejorar sus oportunidades de participación, sino que repercute de manera profunda en su valía personal, en su autoestima. Para ellas el acceso a la educación les ha permitido dejar de ser analfabetas, y las ubica en un lugar diferente en relación con aquellas que no han logrado esta posibilidad, esto las empodera, y les otorga autonomía. Una de ellas afirma:

estudiar acá [Misak Universidad] ha cambiado mi perspectiva, [estoy] aprendiendo a querer más lo mío, ... [a] tener esa seguridad a donde vaya [...] Así esté incapacitada, alcancé a graduarme de la licenciatura..., me felicitaron por haber seguido el estudio a pesar de tantos

---

<sup>200</sup> Historia de vida No. 5, [ver anexo No. 9](#).

obstáculos que se me presentaron, y pues gracias a Dios, logré, y actualmente estoy trabajando en el centro educativo en donde hice mi tesis, allá me están apoyando<sup>201</sup>.

Esta mujer que tiene una discapacidad se siente orgullosa de haber terminado sus estudios. La educación le proporcionó una valía que antes no tenía. Además, el acceso a la educación le suministra un trabajo, esto también contribuyó para mejorar su autoestima, y le otorga independencia económica. Ella ha continuado sus estudios, que le dan herramientas para conocer a profundidad su cultura y convertirse en multiplicadora de los valores *misak*. Por estas razones, ella define a la educación como “aquello que ha cambiado su perspectiva”.

La comunidad *misak* es quizá una de las comunidades indígenas que más se ha esforzado por implementar todos los programas y beneficios a los que tiene derecho, de acuerdo con la Constitución de 1991. De acuerdo con el artículo 67 de la Constitución Política de Colombia, la educación es un derecho que el Estado debe garantizar a todos sus ciudadanos, desde la educación básica hasta la educación media vocacional. Ésta debe ser gratuita en las instituciones de educación públicas. Los indígenas, además, tienen el derecho y autonomía de impartir su educación propia, dentro del proceso de formación de su comunidad. Esto ha permitido que desde 1991 las mujeres *misak* tengan mejores oportunidades para acceder a la educación y culminar sus estudios. Según diálogos con el alcalde de Silvia el 99% de los niños y las niñas *misak*<sup>202</sup> tienen acceso a la educación. Los problemas de deserción<sup>203</sup> se relacionan, por lo general,

---

<sup>201</sup> Historia de vida No 6, [ver anexo No. 9](#).

<sup>202</sup> Según información del área de educación del Cabildo Mayor de Guambia, habían 2277 *misak*, matriculados en el año lectivo 2014, en todos los grados de educación preescolar, primaria, secundaria y media vocacional, en los colegios del resguardo. Documento inédito.

<sup>203</sup> Las cifras de retiro eran del 3%, para 2014, según información del área de educación del Cabildo Mayor de Guambia.



con la inestabilidad laboral de los padres, y con su movilidad geográfica. Pues, como ya se mencionó, se desplazan constantemente a nuevos lugares de siembra donde puedan ser contratados como jornaleros.

El acceso al trabajo sirve como proceso de emancipación para las mujeres en la medida en que les permite salir del espacio doméstico, y actuar en el espacio público, espacio que históricamente ha sido considerado masculino. El trabajo de las mujeres con frecuencia está asociado a labores comunitarias, y a su participación en el Cabildo. Desde los años 90 del siglo pasado, las mujeres trabajan en áreas relacionadas con la salud e infancia, aunque no se puede desconocer que antes existieron casos aislados de mujeres que trabajaban al servicio de la comunidad.

Como se mencionó, el acceso al trabajo trae independencia económica a las mujeres, aspecto fundamental en su proceso de emancipación. Ellas siempre han tenido como característica principal de su identidad el ser trabajadoras, pero ese reconocimiento solo se hacía en el plano de lo privado, lo doméstico y familiar. Sin embargo, al ubicarse en una esfera pública, el trabajo se convierte en un dispositivo de poder, que trae consigo una reconfiguración de las relaciones de género, puede que la jerarquización de género se continúe perpetuando socialmente, pero para las mujeres el acceso a un salario les otorga otra posición en relación con la familia, así muchas de ellas sean criticadas por no guardar los usos y costumbres de las mujeres *misak*.

El trabajo les permite a las mujeres sostener a sus familias, y al aumentar los ingresos, mejoran la calidad de vida. Se encontraron mujeres que dirigen microempresas de tejidos (fotografía 4-6), otras trabajando en mercados de víveres, o con puestos comerciales en las plazas de mercado (fotografía 4-7). Pero

también, maestras en las escuelas, bibliotecarias, administrando las casas de la cultura, secretarias, o a cargo de las finanzas del Cabildo. Mujeres que con sus ahorros se han organizado para financiar proyectos y mejorar sus ingresos económicos. Incluso algunas que gracias a sus ahorros han logrado organizar viajes de vacaciones con sus hijos.

**Fotografía 4-6:** Almacén en el municipio de Silvia, organizado por mujeres *misak*.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 4-7:** Mujeres *misak*, en el día de mercado Silvia, Cauca.



Fuente: Archivo propio.

El trabajo remunerado y los ingresos económicos propios les permiten a las mujeres lograr autonomía. Por ejemplo, se encontró una mujer que junto con su esposo dirigen una microempresa de artesanías (fotografía 4-8). Pero era ella quien administraba la empresa. Gracias a los nuevos ingresos económicos, invierten en el cultivo de trucha, y generan empleos que benefician a otros comuneros.

**Fotografía 4-8:** Mujer artesana. Puesto de venta en la plaza central del municipio de Silvia, Cauca, los días de mercado y fines de semana.



Fuente: Archivo propio.

En los procesos de emancipación tienen valor para las mujeres los espacios de participación en la comunidad. Si bien, existen múltiples proyectos dirigidos hacia las mujeres que son fomentados por el Estado y agencias internacionales, no es claro que estos ofrezcan a las mujeres mayores posibilidades de participación en el ámbito público. Como posición de este trabajo, se entienden como procesos de emancipación más importantes las iniciativas que han emprendido y organizado las propias mujeres *misak*. Por ejemplo, los grupos de mujeres que se reúnen para realizar proyectos, organizan talleres, o diversos espacios de aprendizaje.

La participación política también hace parte de esos procesos de emancipación de la mujer *misak*. Esta no solo les ofrece visibilidad, sino la oportunidad de ganar reconocimiento frente a sus aportes a la comunidad. En la actualidad las mujeres participan como miembros del Cabildo mayor en la figura de gobernadoras, vicegobernadoras, alcaldesas zonales, alguacilas, y su radio de acción se ha ampliado a los cargos públicos estatales. Asimismo, las mujeres hacen parte de los programas del Estado para la comunidad como el programa de la primera infancia o 'Familias en acción'.

Ahora ya se está recuperando poco a poco esa costumbre que las mujeres [...] participen en la comunidad, en el Cabildo, en las asambleas, en los trabajos, en todo, ya se elige secretarías, alguaciles, gobernadoras<sup>204</sup>

En las acciones de las mujeres *misak* se aprecia una preocupación genuina por el bienestar de su comunidad.

se ven muchas, muchas mujeres, no solamente porque son de la comunidad, sino porque ellas mismas se hacen ver, se hacen sentir y lucha[n] por lo que significa ser mujer *misak*<sup>205</sup>.

Finalmente, otro proceso de emancipación tiene que ver con la configuración misma de su subjetividad, se presenta un efecto en cadena, el acceso a la educación posibilita otras formas de trabajo, al poseer un mayor nivel de educación y preparación se inician desarrollos de formas de participación en la comunidad, lo que deriva en una percepción de acceso a la libertad, que trae consigo acciones afirmativas de autonomía.

Esta autonomía les posibilita otros accesos como salir de la comunidad y conocer otras ciudades del país y el exterior, vincularse con otras mujeres que luchan por sus derechos (como la Ruta Pacífica), desenvolverse frente a auditorios no solo en el resguardo, sino en ámbitos académicos como la Universidad del Cauca (fotografía 4-9), y participar en otros eventos organizados por diferentes entidades gubernamentales y no gubernamentales. Esto les otorga seguridad y las ubica en una situación de empoderamiento que no solo las afecta a ellas en su identidad, sino que les otorga las herramientas para educar a sus hijos con una nueva perspectiva.

---

<sup>204</sup> Historia de vida No 5, [ver anexo No. 9](#).

<sup>205</sup> Historia de vida No. 5, [ver anexo No. 9](#).

**Fotografía 4-9:** Participación en la Universidad del Cauca, evento organizado por ONU Mujeres.



Fuente: Archivo propio

Se reitera que esto no implica abandonar su identidad cultural, sino que por el contrario hallan herramientas que complementan y refuerzan esos valores étnicos. Todas las que han tenido la posibilidad de acceder a otros espacios fuera del resguardo rescatan el valor de ser mujeres indígenas, y su compromiso de trabajar de manera unida para que su cultura permanezca. Estas experiencias producen en ellas orgullo de lo que son, de su identidad como mujeres y como indígenas.

#### **4.15 Las instituciones como agentes de intervención**

El Cabildo es la autoridad máxima del resguardo, y quien, en su condición de ente de gobierno, tiene como funciones el adecuado desarrollo de las organizaciones,

instituciones y miembros de la comunidad. El Cabildo tiene autoridad para intervenir en conflictos íntimos y familiares dependiendo de las solicitudes que los comuneros realicen. Por ejemplo, ante esta autoridad se pueden denunciar infidelidades, violencia intrafamiliar, abandono de las obligaciones de manutención, entre otros. Estos problemas son atendidos por el área de justicia, que busca como primera opción la conciliación, si los problemas persisten el Cabildo decidirá optar por remitir el caso a la justicia ordinaria.

Aunque algunos sectores de la población, no ven de manera positiva la intervención del Cabildo, otros la ven como pertinente, como una vía para asegurar la permanencia de la autonomía y la autoridad propia, e impedir una total intervención del Estado. Las mujeres ven como algo positivo que la autoridad máxima del resguardo les brinde protección en las situaciones que se presentan en sus hogares. Asimismo, les parece positivo el reconocimiento que ante la comunidad han logrado las mujeres que cumplen funciones en el Cabildo. Por su parte, los miembros del Cabildo manifiestan que no todos los miembros del resguardo presentan denuncias ante esta institución, por lo cual, no en todas las situaciones se puede aplicar la justicia propia.

Entre las instituciones externas que intervienen en el resguardo se destaca el Estado y las ONG. El Estado colombiano debe hacer cumplir la Constitución y ofrecer las garantías que ésta establece para la población indígena. Las ONG ven las comunidades indígenas como marginadas y subordinadas, por lo cual les ofrecen asistencialismo nacional e internacional. Estas organizaciones mantienen la exotización del indígena, que aún necesita de la normalización occidental. Los *misak* han sabido atender este tipo de ayuda, limitando la acción de las ONG para impedir una mayor afectación identitaria, para esto el Cabildo opera como ente veedor que regula la intervención foránea. En este sentido, los *misak* se vinculan a los programas de estas organizaciones como agentes sociales que hacen uso de

los programas ofrecidos, pero que siempre le dan una reinterpretación desde su singularidad como grupo étnico. En la mayoría de los casos las intervenciones que se permiten están en el plano de la capacitación en derechos humanos, en derechos con perspectiva de género, diseño de proyectos, emprendimiento, entre otros. En particular, los *misak* se inclinan por aquellos programas que amplíen su capacidad productiva o que les provean herramientas para establecer vínculos externos sin que esto implique algún tipo de intervención que ponga en riesgo su autonomía y autoridad.

Otro tipo de intervención externa viene por la vía de las iglesias de la CACMIGC. Por ejemplo, estas iglesias han recibido ayudas foráneas para remodelar la mayoría de sus templos, incluyendo el Centro de convenciones en Ambachico.

#### **4.15.1 Intervención del Cabildo**

En este apartado se analizan 30 citas ([ver anexo No. 36](#)) relacionadas con las acciones que lleva a cabo el Cabildo para salvaguardar el orden y proteger a la población del resguardo, particularmente, las relaciones de pareja y la familia ([ver anexo No. 37](#)). Como se ha indicado antes, no en todas las ocasiones el vínculo del Cabildo con las iglesias pentecostales ha sido positivo. El Cabildo tiene mayores reparos con instituciones religiosas diferentes a la CACMIGC. Ya que esta última si tiene contemplado dentro de sus estatutos la preservación de la identidad cultural y es considerada como una asociación religiosa propia de los *misak*.

En el caso *misak*, el Cabildo tiene autoridad para intervenir en las familias, esto es en el espacio de la vida privada, para normalizar las relaciones conyugales. El



Cabildo puede incluso ordenar la separación temporal de los esposos cuando se comprueba que hubo uso de la violencia física, mientras se observa si existe voluntad de cambio por parte del agresor -que en la mayoría de los casos es el hombre-. Durante ese período de tiempo, los hijos son distribuidos equitativamente entre la pareja:

eso es prácticamente como la costumbre que tiene el Cabildo, en la comunidad, yo veo que cuando hay una separación de padres siempre dividen a los hijos, uno va con el papá y otro va con la mamá, muy rara vez quedan solo con la mamá ni muchos quedan solo con el papá<sup>206</sup>.

Cuando existe maltrato a los niños y niñas, por parte de uno de los padres, el cuidado se lo entregan a quien no es el maltratador, pero si existe descuido por parte de ambos padres, los abuelos pueden pedir la custodia de los niños. Sin embargo, hay muchas situaciones que no son denunciadas por temor a la sanción que puede emitir el Cabildo o por la sanción social que implica estar en la Casa de Justicia, por lo que en ocasiones las víctimas prefieren guardar silencio.

Para los *misak*, el Cabildo es su autoridad máxima y el organismo al que atienden en todas las disposiciones, es una institución que permite la participación de la comunidad por medio de las asambleas, lo que deriva en una mayor oportunidad de horizontalidad del poder, sin descartar que existan acciones politizadas en algunas de las decisiones que puedan llevarse a cabo.

Otra de las funciones del Cabildo es velar por la pervivencia de la cultura, por lo cual, aunque el Cabildo promueve los programas de gobierno para satisfacer las necesidades de la comunidad (como, por ejemplo, el programa Colombia Vive

---

<sup>206</sup> Historia de vida número 1, [ver anexo No. 9](#).

Digital<sup>207</sup> para llevar internet a todas las regiones del país). Otros programas gubernamentales no son apoyados por el Cabildo, pues éste evalúa en qué medida los programas pueden afectar la identidad cultural y las tradiciones ancestrales del pueblo *misak*. Como fue el caso del proyecto “hilados y tejidos” que el Cabildo no quiso apoyar:

porque si nosotros empezamos a usar telares, como un tejido más fácil, más rendidor, entonces nuestras hijas, nuestra futura niñez, las niñas se van a olvidar de esto, en nuestra cultura, ya se olvida, ya tendrán pereza de hilar, ya tendrán pereza de tejer [...] Entonces [...] nuestra cultura se va desapareciendo, se va[n] perdiendo las costumbres que nosotros tenemos a diario, pues se nos va perdiendo<sup>208</sup>.

También el Cabildo lleva a cabo proyectos orientados a la protección de las mujeres cabeza de familia y de las madres solteras. Por ejemplo, les proporciona tierras para que puedan satisfacer las necesidades de sus familias. Sin embargo, el Cabildo ha tenido que aplicar estrategias de verificación, para que no se vea este beneficio como una forma de asistencialismo que exima a los padres de responder con sus responsabilidades ante las mujeres y sus hijos,

el Cabildo [...tiene] un listado de madres solteras, el Cabildo les ayuda mucho, las autoridades han puesto el hombro a las madres solteras, tienen un beneficio de pronto de vivienda, para que no ande por la calle porque las familias las echan a la calle, y entonces el Cabildo le da el beneficio de vivienda y también el de la tierra, para que trabaje con el hijo [...] en ese lote de tierra, les dan su pedacito de tierra<sup>209</sup>

En el pueblo *misak* son frecuentes los casos en que los padres no responden con la paternidad de los hijos, y en general, con sus responsabilidades como

---

<sup>207</sup> <http://www.vivedigital.gov.co/>

<sup>208</sup> Historia de vida número 9, [ver anexo No. 9](#).

<sup>209</sup> Historia de vida número 9, [ver anexo No. 9](#).

proveedores para sus hogares, por lo cual al Cabildo ha implementado estrategias y sanciones a fin de lograr disminuir casos como estos. Por ejemplo, por la vía del Centro de Justicia se realiza el examen de ADN, cuando los padres niegan la paternidad de sus hijos<sup>210</sup>, a fin de respaldar a las mujeres en la reclamación por los derechos de manutención para sus hijos.

La organización de la denominación CACMIGC guarda similitudes con la organización del Cabildo. Por ejemplo, los miembros del Cabildo son nombrados por un año, Y la asamblea general de la comunidad para posesionar al Cabildo se lleva a cabo el primero de enero. Del mismo modo, la junta de la CACMIGC, se elige por un período de un año, y la asamblea general de esta organización, también se realiza en enero. Estas similitudes, al parecer, tienen que ver con el mantenimiento de pautas culturales de la organización *misak* en el proceso de consolidación de la CACMIGC.

Por otro lado, se destaca la participación de miembros de la CACMIGC en la conformación del Cabildo, el cual es elegido por votación popular. En el momento del trabajo de campo, el pastor que ejercía la presidencia de la CACMIGC varias veces había sido nombrado en el Cabildo. Y, según manifestó, su participación siempre estuvo orientada por un fuerte compromiso de salvaguardar la identidad étnica. Por ejemplo, cuando ejercía en la Casa de Justicia su labor como cabildante, aplicaba las leyes propias.

#### **4.15.2 Intervenciones externas**

En este apartado se analiza la intervención de organizaciones externas al resguardo, Se destacan palabras como: proyectos, programas, iglesia, hermanas,

---

<sup>210</sup> Historia de vida número 10.

Visión Mundial, género, entre otros ([ver anexo No.38](#)). La mayoría de los referentes de intervención que tienen los entrevistados están asociados con comunidades religiosas evangélicas y católicas, así como proyectos y programas del Estado colombiano u otras organizaciones no gubernamentales ([ver anexo No.39](#)).

Entre diversos actores del resguardo existe una crítica muy fuerte a todos los programas que implementan el Estado colombiano y las organizaciones foráneas, ya que temen que estos proyectos afecten de manera sustancial las dinámicas propias de la comunidad.

Buena parte de los proyectos se orientan a programas de capacitación que buscan empoderar a las mujeres. Por ejemplo, en temas como el emprendimiento, y proyectos de diversificación de sus ingresos económicos.<sup>211</sup>. Algunas organizaciones ofrecen diplomados sobre equidad de género, e identidad de la mujer. Y otras ofrecen programas para finalizar los estudios de secundaria por medio de su validación. En esta últimas también han participado instituciones eclesiales pentecostales.

Una de las organizaciones más mencionada es Visión Mundial, ONG confesional, que estuvo presente por más de veinte años en la comunidad *misak*, desarrollando proyectos en favor de los niños, niñas y adolescentes, y proyectos de ‘desarrollo’ como, por ejemplo, la recuperación de las tierras para cultivar, la promoción de los derechos humanos, proyectos de economía sostenible, entre otros;

---

<sup>211</sup> Historia de vida número 11.

a los cuatro añitos afilie a mi hijo aquí en Visión Mundial, en ese tiempo ya en el 2004, era ya las entregas de paquetes escolares, participábamos en las reuniones yo trabajaba en el campo, pero participábamos en las reuniones<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> Historia de vida número 1, [ver anexo No. 9](#).

## **Capítulo 5: Mujer *misak* e iglesia pentecostal, una experiencia que transforma**

Después de haber presentado la situación y problemas que afrontan las mujeres *misak*, este apartado gira en torno a la pregunta ¿cómo el pentecostalismo ha contribuido en la transformación de la vida de las mujeres Misak? En él se describe el sentido que le dan las mujeres a la adscripción religiosa, en especial aquellas que hacen parte de las iglesias de la CACMIGC. Se analizan aspectos como los roles de las mujeres en la iglesia, el significado de las mujeres en la iglesia, y las experiencias subjetivas de las mujeres en la iglesia.

Para esto se hace necesario presentar un contexto que permita entender lo que ha sucedido históricamente con la participación de la mujer en la iglesia pentecostal en la comunidad *Misak*, a partir del caso de la CACMIGC y sus iglesias. En los años 50 cambió el papel de la mujer en las comunidades eclesiales en Guambia. Los misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera nombraron a una mujer *misak* como directora del primer colegio confesional evangélico de Guambia. Al tratarse de una mujer indígena, que no contaba con una preparación universitaria, esto constituyó una situación sin precedentes. Sin embargo, este acontecimiento no sobresale en los relatos históricos, ni en las narraciones orales de los miembros del resguardo.

Durante el periodo que los protestantes conocen como la persecución religiosa, que se extendió hasta los años 70, las mujeres junto a sus familias sufrieron señalamientos por haber optado por una doctrina de fe diferente a la católica y a la práctica de su cosmovisión ancestral. Y fueron testigos del maltrato a sus esposos y padres por profesar la fe cristiana no católica. Ellas mismas fueron rechazadas por parte de su familia y su comunidad, recibieron insultos y amenazas cuando celebraban cultos en sus casas o en los templos que empezaban a ser edificados con el esfuerzo de los indígenas conversos. Por lo cual tuvieron que afrontar violencias, no por causa de su condición de género, sino por su adscripción religiosa.

Las misioneras protestantes son recordadas por sus vidas ejemplares para las mujeres *misak*. Además, con las misioneras aprendieron que son posibles otras condiciones y otros estilos de vida, diferente al que conocían en el resguardo. En una de las historias de vida, una de las mujeres narra cómo en algún momento de los años 70 las misioneras la cuidaron en un periodo de enfermedad, mientras sus padres trabajaban en el campo. Esta misionera le enseñó acerca de la Biblia, enseñanzas que hoy ella comparte con los niños, niñas y adolescentes de su comunidad.

Desde hace más de 40 años, las mujeres *misak* han buscado oportunidades de capacitación, una de esas oportunidades está representada por el Instituto Bíblico de Ambachico, que los misioneros evangélicos fundaron en su resguardo. Así las mujeres evangélicas, particularmente las que eran miembros de la Alianza Misionera gozaron de oportunidades de educación que no tenían las demás mujeres indígenas. Asimismo, gozan hasta hoy de oportunidades para salir del Resguardo y acceder a procesos de educación relacionadas con el servicio en la CACMIGC.

Después de la salida de los misioneros del resguardo, en los años 80 y 90, las mujeres junto a los hombres participaron de una decidida actividad evangelizadora. Además, algunas de ellas asumieron una participación más activa en sus iglesias locales, mientras sus esposos asistían a institutos bíblicos fuera del resguardo para prepararse como pastores. Esto da cuenta de una presencia continua y activa de las mujeres en la práctica religiosa pentecostal dentro del resguardo, lo que es frecuente en el pentecostalismo de América Latina.

En las iglesias de la CACMIGC se puede observar un mayor número de mujeres que de hombres. En la mayoría de las historias de vida, entrevistas y talleres, se constató que son las mujeres las que se convierten primero al pentecostalismo, y que a través de su oración y testimonio logran, posteriormente, atraer a las congregaciones pentecostales a sus esposos y padres. Otras afirman que decidieron buscar como esposos a cristianos pentecostales porque confiaban en que no las golpearían, como lo hacen frecuentemente los hombres *misak* no conversos a esta doctrina.

Los diversos relatos permiten identificar dos momentos históricos que han incentivado el empoderamiento de las mujeres dentro de las iglesias pentecostales en el Resguardo de Guambia. El primero se relaciona con la salida del resguardo de los pastores y líderes pentecostales *misak* para formarse teológicamente en otras regiones del país, después de la salida de los misioneros del resguardo. En este momento las mujeres tuvieron que asumir la dirección de los cultos: la oración, los cantos, la lectura de la Biblia y la enseñanza de los niños. Para muchas de ellas esto representó un reto, pues nadie las había preparado para asumir estas tareas. Para otras, esto representa una deuda histórica de la CACMIGC con estas mujeres, pues su importancia histórica no ha sido reconocida por la comunidad evangélica.



El segundo acontecimiento se relaciona con la emigración sistemática de la comunidad *Misak* a otras regiones de Colombia, debido a las pocas opciones laborales dentro del resguardo. Como se ha mencionado, sobre todo los hombres se desplazan con la expectativa de obtener mejores recursos económicos. La migración de hombres jóvenes y de edad media ha producido una recomposición en la membresía de las congregaciones de la CACMIGC, que están integradas por mujeres de todas las edades, niños y hombres mayores. Esto ha forzado a las mujeres a asumir mayor participación en el liderazgo de las actividades eclesiales y las liturgias dominicales, lo que ha fomentado una forma de empoderamiento de las mujeres dentro de las congregaciones. Ellas se ven confrontadas a superar sus temores, a hablar en público, deben guiar a otras mujeres, proponer y desarrollar proyectos, entre otras actividades. Aunque aparentemente esta participación es la respuesta a una situación coyuntural, las mujeres *misak* han entendido que su posición es muy importante para la pervivencia de su identidad cultural y religiosa. Y han encontrado en las iglesias pentecostales un espacio de participación y reconocimiento que en otros espacios de su comunidad hasta ahora es incipiente o inexistente para ellas. Este tipo de situaciones se traduce en una transformación del sentido de ser mujer *misak*. Ya que ellas encuentran en las congregaciones pentecostales espacios para superar esa historia de silenciamiento e invisibilidad, y ser partícipes y generadoras del cambio en su comunidad. Además, este tipo de espacios tampoco existen en el seno de la Iglesia católica.

A continuación, se revisa de manera detallada la situación de las mujeres pentecostales *misak* y los aspectos que se han constituido en un desafío para las comunidades eclesiales y para las mujeres en sí mismas.

## **5.1 Significado que la adscripción religiosa adquiere para la mujer *misak***

En este apartado se analizan 67 citas de las entrevistas e historias de vida relacionadas con el significado que la adscripción religiosa adquiere para la vida de las mujeres *misak* ([ver anexo No.40](#)), y particularmente sobre lo que ha significado para las mujeres la adscripción religiosa a la CACMIGC ([ver anexo No. 41](#)).

En los relatos se destaca el cambio que la conversión trae a padres, esposos y demás familiares de las mujeres *misak*, y como esos cambios tienen repercusiones significativas en las vidas de estas mujeres, por ejemplo, reduce la violencia intrafamiliar que sufren las mujeres *misak*. Además, sobresalen en los relatos, las referencias a la conversión pentecostal como una vía que ha ayudado a estas mujeres a alcanzar sus sueños, especialmente para acceder a la educación, o para participar como líderes en el ministerio eclesial.

Como se mencionó en la historia del ingreso del movimiento evangélico entre los *Misak*, especialmente por las acciones del programa “Evangelismo a fondo”, existen familias que han heredado la adscripción evangélica por dos y tres generaciones, lo que ha hecho que exista una tradición en el resguardo de este sistema de creencias. Asimismo, como ya se mencionó, las mujeres son mayoría en las liturgias de las iglesias de la CACMIGC, particularmente mujeres mayores de 25 años, son escasos los adolescentes, en especial los hombres. Esto obedece a varias razones. Una de ellas la movilización de los hombres hacia ciudades como Cali, Popayán o Bogotá, en busca de trabajo, o para adelantar estudios en instituciones de Educación Superior. Por otro lado, las iglesias de la CACMIGC son,

al parecer, poco atractivas para los jóvenes y adolescentes. Aunque en muchas iglesias se ofrece a los jóvenes formación en instrumentos musicales, o programas deportivos con miras a hacerse atractivas a la población juvenil masculina, este tipo de acciones no están dando el resultado esperado.

En cuanto al primer aspecto que se configura como significativo en la vida de las mujeres, es la “conversión”<sup>213</sup>, que es vista por ellas como un cambio que se produce en sus vidas en todos los aspectos. Se sienten más seguras, la iglesia se convierte en un espacio de refugio, un lugar donde no son maltratadas, ni violentadas, como era su experiencia cotidiana antes de llegar a estas iglesias. Allí encuentran una comunidad de apoyo, -así sea únicamente a través de la oración- y la solidaridad comunitaria, sienten que no están solas.

Las iglesias pentecostales también representan para ellas esperanzas de transformación. En las iglesias aprenden a creer que su situación puede cambiar, por ejemplo, a través de la oración por la conversión de sus esposos y padres, las mujeres *misak* creen que es posible superar su situación de maltrato y vulnerabilidad. En las observaciones y las entrevistas se identificó que las mujeres asistían a los cultos pentecostales con mucha devoción, y con la esperanza de encontrar allí la solución a sus problemas. Además, muchas de ellas en sus historias de vida ‘dan testimonio’ de los cambios que trajo consigo la conversión.

En ninguna de las conversaciones con las mujeres pentecostales *misak* se encontraron alusiones a situaciones de precariedad económica o quejas por sus condiciones de vida, alusiones frecuentes en las congregaciones pentecostales

---

<sup>213</sup> Cambio de afiliación de una religión a otra, o transición de la no implicación a la creencia en una religión. Designa también un cambio que supone una transformación y reorientación que afecta a cada aspecto de la vida de una persona que puede suceder repentina o gradualmente. Diccionario de las religiones (1998).

urbanas. En el caso de los *Misak*, los pentecostales han reforzado el amor al trabajo como un valor cultural, y asociado este a la creencia en que por medio del trabajo siempre van a tener el alimento y no van a pasar necesidad. Reiteran que han sido bendecidos con la tierra, y que es su compromiso protegerla para que la bendición económica no falte. Esto es particularmente importante para las mujeres, pues en el pentecostalismo también pueden demostrar que son mujeres trabajadoras y hacendosas, que no son perezosas.

En el caso *misak*, puede que la conversión al pentecostalismo no implique una mejor situación socioeconómica, pero la movilidad social se aprecia en la ampliación de las posibilidades de estudio. Por ejemplo, la Alianza Cristiana y Misionera y otras iglesias extranjeras ofrecen ayuda a los indígenas para cursar seminarios bíblicos, y para acceder al cargo de pastores, esto mejora su imagen y autoridad frente a la comunidad misma. Algunos de estos pastores demuestran carisma<sup>214</sup> (Weber, 1996) lo que les permite ganar autoridad dentro de la comunidad. Las mujeres también pueden obtener lugares de liderazgo dentro de las comunidades pentecostales, en algunas congregaciones se les reconoce autoridad en el ejercicio ministerial. Esta autoridad les permite elevar su voz, no solo en el interior de las congregaciones, sino también en el ámbito público en su comunidad.

---

<sup>214</sup> "Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse "objetivamente" la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora "por los dominados" carismáticos, por los 'adeptos'"(Weber, 1996).

Como se ha mencionado, las mujeres encuentran en las congregaciones pentecostales la posibilidad de tener una vida alejada del maltrato y la violencia que viven quienes no se inscriben en estas congregaciones,

llegó un tiempo que Dios tocó la vida de él y él cambió, pero pues no sé eso no fue tan fácil, que él cambiara así de un momento a otro, sino que eso requiere de tiempo, y así, entonces Dios hizo una obra en él y cambió. Pues ya ahorita él es diferente, es un papá bien tierno, amoroso, de lo que antes era no quedó nada, y es muy buena persona con nosotros, con todos mis hermanos. Y así pienso que Dios es grande y maravilloso<sup>215</sup>.

Los cambios que la conversión trae, benefician especialmente, a sus esposas e hijas. Los hombres han sido formados en ese estereotipo del hombre recio, que no llora, que es fuerte, trabajador, que no expresa sus emociones. Esta es la huella que la heteronormativa patriarcal ha dejado en la configuración masculina *misak*. Según las mujeres *misak*, al convertirse sus esposos y padres al pentecostalismo es posible ver la transformación, por ejemplo, empiezan a manifestar afecto hacia ellas y sus hijos.

Para las mujeres pentecostales, la religión se constituye en un refugio que trae consigo esperanza de una vida mejor, sin tantos conflictos, y con una expectativa de vida diferente a la que viven otras mujeres que no hacen parte de la iglesia.

Pues ahorita están los hogares [se están] destruyendo, separando la familia, pues los esposos borrachos y, pues así [...] faltan a sus hogares. Y ahorita pues donde yo veo, hay mujeres que están solas, están solo con sus hijos. Ya que los esposos [las] abandonaron, se fueron [...] Y pues eso sí yo veo que es difícil, pero no cuando está[n] con Dios, [...] pues Dios les ayuda<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> Historia de vida No. 2, [ver anexo No. 9](#).

<sup>216</sup> Historia de vida No. 2, [ver anexo No. 9](#).

mi mamá si sufrió mucho. Nosotras no sufrimos tanto porque yo me casé con un pastor. No he recibido puños<sup>217</sup>.

Puede que las condiciones patriarcales en la jerarquía de género se mantengan en la familia pentecostal *misak*, pero para las mujeres de esta comunidad, el no sufrir violencia física de parte de sus esposos es leído como una ganancia. Ellas lo definen como “algo bueno”, que les ha sucedido, y que les permite contar una historia diferente a la vivida por sus madres o hermanas, y en general, por las demás mujeres *misak* que no son pentecostales.

Aunque se puede pensar en que la transformación de la vida de las mujeres *misak* depende únicamente de la conversión de la figura masculina en el rol de padre, esposo, compañero, entre otros. Se debe señalar, que dicha conversión se constituye para las mujeres, en un logro de ellas, porque es debido a sus oraciones y testimonio que ellas logran la conversión de sus parientes. Así, ellas al aproximarse a las congregaciones pentecostales encuentran las herramientas para modificar su entorno social y sus condiciones de vida.

Cuando las mujeres narraban la conversión de sus esposos, lo contaban como un triunfo de ellas, algo que había sido luchado y logrado por ellas. Este tipo de situaciones son las que las empoderan. Por ejemplo, en uno de los casos, a la esposa de un pastor se le veía extremadamente tímida para hablar en público. Pero ella describía que su ‘arma’ era la oración, y que ella oraba por su esposo, por su familia, por la comunidad y ella se veía como una ganadora, porque estaba

---

<sup>217</sup> Historia de vida No.11, [ver anexo No. 9](#).

empoderada de su rol como pastora. Este es un ejemplo del significado que adquiere la adscripción religiosa para las mujeres *misak*.

En su manera de ver y tratar a las mujeres, las iglesias pentecostales son ambiguas o ambivalentes. Por un lado, constituyen un lugar de refugio y esperanza para las mujeres, incluso las empodera. Pero a la vez reproducen una cultura patriarcal, androcéntrica y heteronormativa. Sin embargo, en la medida en que las iglesias pentecostales asumen que la mayoría de su feligresía son mujeres, han tenido que adoptar una mayor flexibilidad en las relaciones jerárquicas de género, al reconocer el papel, la voz, el talento y el liderazgo de las mujeres.

De hecho, lo que representa la iglesia pentecostal para la mujer *misak* puede ser un símbolo más poderoso y acertado que el que tiene para los hombres. Para las mujeres la iglesia significa refugio, mientras que para los hombres parece representar más bien un espacio de relaciones de poder, en donde es posible poner en escena su autoridad.

Aunque se señale a las iglesias pentecostales como promotoras y legitimadoras del patriarcado, y por ende de la imposición de la jerarquía de género, donde se fomentan las relaciones de hegemonía-subordinación entre hombres y mujeres, este análisis no debe desconocer las condiciones contextuales y culturales. Es posible que en otras culturas no sea tan importante la asociación entre la conversión de los hombres y la disminución de la violencia intrafamiliar, o la asociación entre la conversión de las mujeres y su empoderamiento. Pero en el caso de la cultura *misak* estas asociaciones parecen centrales.

Se debe reiterar que la perspectiva de este trabajo privilegia la subjetividad de la mujer pentecostal *misak*. Si se realizara un estudio que se interesará en la configuración subjetiva de los hombres pentecostales *misak*, los resultados

reflejarían otros aspectos del significado e impacto de la conversión para sus condiciones vitales.

La expresión “no he recibido puños” es muy poderosa para ilustrar lo que las mujeres *misak* han incorporado como parte de la vida familiar, y lo que la pertenencia a la iglesia pentecostal logra eliminar de su cotidianidad. La estructura misma de las iglesias pentecostales hace que los miembros se comporten como una gran familia. Por lo tanto, existe una veeduría interna en donde la intervención de la iglesia en situaciones anómalas es común, para evitar que se presenten situaciones que no corresponden a los valores de la iglesia, una de esas acciones no aceptadas es la violencia intrafamiliar. Quizá ésta no sea la causa de conversión de las mujeres en otros contextos sociales y culturales, sin embargo, es el motivo fundamental de conversión de las mujeres *misak*.

En el caso de las congregaciones de la CACMIGC, si bien funcionan alrededor de la autoridad del pastor, esta autoridad es controlada y regulada por las congregaciones. Se apreció en el trabajo de campo que en el seno de estas congregaciones existe una lógica más horizontal de gobierno, el hecho de que es una institución organizada por los mismos indígenas permite que no se establezca una jerarquía eclesial fija, como si es posible reconocerla en aquellas iglesias que responden a la estructura y apoyo de denominaciones foráneas, en donde incluso es posible que los pastores no pertenezcan a la comunidad *misak*.

Aunque la CACMIGC no es una estructura estable debido al cambio anual de su junta directiva, lo que hace que muchas prácticas dependan de acciones subjetivas, se mantienen ciertas políticas de gobierno en las congregaciones, como las



relacionadas con la participación de la congregación en la elección de sus pastores, esto abre el espacio a una organización más abierta y democrática. Como se mencionó en capítulos anteriores, en la asamblea anual, la comunidad eclesial puede recomendar la permanencia o no del pastor asignado a cada iglesia local. En este tipo de acciones tienen participación todos los miembros de la congregación.

En los cultos de las iglesias de la CACMIGC se observó la participación de hombres y mujeres, jóvenes y mayores. Esta diversidad también se observó en las tareas relacionadas con el aseo del templo y la preparación de los alimentos. Estos pueden ser interpretados como indicios de una mayor equidad de género en el seno de las iglesias locales, especialmente si se lo compara con las practicas propias del pueblo *misak*.

Varios autores hacen referencia a la diferencia en las motivaciones de la conversión diferenciada por género, en donde en muy pocas ocasiones o casi nunca, la alusión de los hombres a su conversión está asociada con una inquietud relacionada con sus familias. Mientras que en el caso de las mujeres las preocupaciones relacionadas con las dificultades que afrontan sus hogares son el motivo más frecuente. Este es el caso de la comunidad pentecostal *Misak*. Al preguntarle a las mujeres por las motivaciones de su conversión, siempre salió a relucir las condiciones de sus familias, la conversión de sus esposos, o las dificultades con sus hijos.

Otra motivación para la conversión por parte de las mujeres son los milagros<sup>218</sup>. Para ellas un milagro es, por ejemplo, la conversión de sus esposos, la sanidad de sus hijos, o cualquier evento sobrenatural. Con frecuencia los milagros son soluciones a situaciones de enfermedad o precariedad económica.

...mi hijo nació un poco bajo de peso, pero pues con la ayuda de Dios estuve luchando con él, en mis oraciones, los ayunos, siempre entregaba en las manos de Dios, y ahí fue en donde Dios me ayudó a criar a mi hijo, aunque sufrió enfermedades, estuvo en hospitales a punto de morir. Cuando tuvo un año y tres meses le cayó una enfermedad que se llamaba “infección en la vejiga”, entonces estuvo hospitalizado dos semanas. Tuve que estar ahí. En el Hospital me decían que le quedaban dos o tres días de vida, me habían dicho que él se podía morir. Entonces no tuve nada más que hacer. Mi hermana y mi mamá colocaban peticiones en la iglesia para que oraran por mi hijo. En el hospital me dijeron que ya no había remedio. Sin embargo, yo tenía esa fe de que mi hijo se iba a sanar. Entonces llega un hermano que oró por mi hijo, lo ungieron y oraron por él, y en esa semana ya el niño fue sanando. En todo eso Dios obró, vi la sanidad en mi hijo [...] En el hospital me dijeron que en tres años [...] esa enfermedad volvía, pero ya lleva quince años, ya va para los dieciséis [...] y gracias a Dios, él ha sido sano y no ha visto ninguna enfermedad, el anda sano<sup>219</sup>.

En las iglesias pentecostales, las mujeres ven la posibilidad de recuperar el principio de dualidad, de volver a ser pareja con sus esposos, y ven allí una transformación en la historia de sus vidas. La conversión trae consigo una especie de reconciliación de ellas consigo mismas, y con los hombres en las figuras de esposos, padres, abuelos, y también una reconciliación con la comunidad. Es por esto que para los *misak*, la conversión al pentecostalismo se puede explicar a partir de la definición de Lalive, d’Epinay: “el pentecostalismo se presenta como una

---

<sup>218</sup> Acciones, sucesos, o acontecimientos que exceden a los poderes de la naturaleza conocidos y atribuidos a una causa sobrenatural. Rasgo constante de las tradiciones religiosas del mundo, con frecuencia funcionan como signos que testifican la aprobación divina del mensaje que esta siendo proclamado. Diccionario de las religiones (1998).

<sup>219</sup> Historia de vida No.9, [ver anexo No. 9](#).

respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico<sup>220</sup> de una sociedad en transición” (Lalive, d’Epinay, 2009, p. 55). En este caso, el abandono proviene no solo de la iglesia católica sino también del Estado colombiano que durante muchos años descuidó por completo a estas comunidades ancestrales.

Gracias a la adscripción religiosa pentecostal, las mujeres pueden contar algunos logros personales. Por ejemplo, a través de las iglesias los indígenas gestionan recursos para adelantar sus estudios de secundaria o de formación ministerial (fotografía 5-1). En el caso de una pareja de pastores, la esposa narra con mucha satisfacción que ella y su esposo estaban terminando de validar los estudios de secundaria, y que esto era muy importante para ella como mujer adulta y madre de dos niños, que finalizar sus estudios constituía un reto que había podido superar, y que este logro la motivaba a soñar con continuar otro tipo de estudios para contribuir en su comunidad. También, destacaba que junto a su esposo este logro constituía una manera de dar ejemplo a sus hijos para que ellos siguieran sus pasos.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Anomia: “resulta de un vacío de la reglamentación del individuo en la sociedad, refiriéndose el concepto a una propiedad de la sociedad misma: la estructura de esta sociedad en la cual el individuo encontraba el apoyo de su seguridad, está en estado de ruptura, lo que acarrea la pérdida del consenso que regula la orientación normativa y la definición existencial, gracias a las cuales la vida del individuo o del grupo tiene un sentido” (Lalive, d’Epinay, 2009, p. 75)

<sup>221</sup> Historia de vida No. 4, [ver anexo No. 9](#).

**Fotografía 5-1:** mujeres *misak* en un estudio bíblico.



Fuente: Archivo propio.

Este tipo de logros brindan a las mujeres seguridad de sí mismas, las empodera, para desarrollar más proyectos, les ayuda a superar el temor, y a identificar que son capaces de superar retos. También les sirve de argumento para motivar a sus hijos a estudiar y emprender proyectos que mejoren sus condiciones de vida.

Las mujeres *misak*, no llevan a cabo estas acciones afirmativas solo para ver un resultado personal individual, sino que están constantemente pensando en la manera de articular esto que hacen en beneficio de sus familias y de su comunidad. Por ejemplo, las mujeres *misak* asocian su identidad cultural con la doctrina bíblica en un aspecto como la importancia del trabajo, y particularmente del trabajo de la tierra,

la Biblia dice que si no trabajamos no vamos a comer, tenemos que comer con el sudor de nuestra frente, entonces a uno le llama mucho la atención cuán importante es el trabajo. Si aún el apóstol Pablo que fue una persona muy mencionada en las sagradas escrituras, trabajaba e incentivaba mucho al trabajo de la tierra de los cultivos, los tejidos. Yo me acuerdo mucho,

estudiábamos mucho y me alegra mucho que en la Biblia está, y uno cree que porque los padres lo enseñaban, nuestros abuelos, y no en la palabra de Dios también está<sup>222</sup>.

el poder trabajar, amar la tierra, poder tejer para no perder pues lo que mi madre me enseñaba, y yo siempre decía claro como Guambianos, niñas Guambianas tenemos que hacer nuestro anaco, lo tejidos para ponernos para salir. Y entonces mi madre nos enseñaba con mucho amor, y al igual mi padre nos enseñaba la agricultura. Y entonces eso es muy grato, como llevar esos dos momentos sin perder el uno ni el otro porque son un complemento. Y además es un plan de ellos que seamos Guambianos y poder ser, vivir, llevar con todo nuestro corazón con mucho amor y orgullo que Dios nos creó *Misak*. Sin perder el legado que Dios nos dio y también sin perder la fe en su Hijo.<sup>223</sup>

Así se puede observar en un sector de la comunidad de pentecostales *misak* un esfuerzo por articular su identidad cultural y su interpretación del texto bíblico, que les permite armonizar estos aspectos de su vida, a fin de no afrontar la dicotomía de tener que elegir entre su fe o su identidad. Esto es particularmente evidente en las iglesias de la CACMIGC, debido a la cercanía de esta organización religiosa con el Cabildo, y al compromiso con la pervivencia de la identidad cultural que está incluido en sus estatutos.

Como se mencionó en el capítulo 3, para el pueblo *Misak* no es difícil combinar sus prácticas y creencias ancestrales –que corresponden a sus características identitarias- con las prácticas y creencias católicas o pentecostales. En el caso de estos últimos, se identificó que algunos de ellos resignifican sus prácticas ancestrales a partir de versículos bíblicos que les permiten explicar dichas prácticas.

entonces eso es muy maravilloso porque de pronto tenía unos espacios de aprender la Palabra, de leer la Biblia, de estar en la escuela dominical. Después de la escuela dominical, en la iglesia almorzábamos, y en la tarde mi madre nos decía que era hora de organizar la casa, de asear

---

<sup>222</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>223</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

la cocina. Después nos dedicábamos a tejer en la casa. Yo tejía mucho, y hasta ahora sigo tejiendo, tejíamos nuestro vestido, las faldas, lo gorros con mis hermanitas, bolsos y diferentes tejidos. O en la tarde, por lo menos un domingo, es día de ir a cosechar o de ir a sembrar. Mi madre nos decía vamos a organizar esta semilla que debemos ir a sembrar. Entonces, después de ir a la escuela, le ayudábamos a organizar para que durante el día podamos aportar algo a las actividades de la casa<sup>224</sup>.

esto ha sido para mí como muy fundamental para todo y es experimentar el amor, es como desde la obediencia a nuestros padres. Y uno se sentía como que todo lo que yo hago estoy obedeciendo a mi padre. Estoy obedeciendo a Dios. Y lo que yo podía ayudar y hacer también iba [a] ser obediencia a Dios. Entonces, como dice la Biblia, 'si usted obedece a Dios y a sus padres va a tener una vida larga y Dios va a manifestarse en la vida nuestra'. Yo siempre tenía esa fe, sigo teniendo esa fe. Y ese era como mi versículo básico para todo lo que yo hacía, y hacerlo con amor y entonces eso fue mi niñez. El poder trabajar, amar la tierra, poder tejer para no perder pues lo que mi madre me enseñaba.<sup>225</sup>

En las congregaciones pentecostales, las mujeres encuentran un espacio donde no solo son espectadoras, sino que pueden colaborar en varios espacios de las iglesias y crear un sentido de pertenencia. “Aunque la mayor parte de las mujeres colabora haciendo labores misceláneas (limpiar, cocinar, acomodar, etc.), también pueden ser parte del grupo de música, así como tienen la posibilidad de poder ejercer algún tipo de liderazgo, incluso officiar un culto -en algunos casos específicos-“ (Calderón, G., 2015, p. 90).

Este comunitarismo pentecostal es muy importante para las mujeres *misak*. Porque esa es la naturaleza de su identidad cultural, los *misak* son en esencia

---

<sup>224</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>225</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo. No. 9](#).

comunitarios. Por lo cual, no les es difícil adscribirse a una institución religiosa que les ofrezca esta misma condición. Por ejemplo, muchas de las congregaciones pentecostales observadas están conformadas por familias extensas. Esto se relaciona con el hecho de que las zonas en el resguardo guardan esta conformación: a medida que se van constituyendo las uniones conyugales se van ampliando las casas paternas para albergar a la nueva pareja. En el caso de las iglesias pentecostales quienes se congregan en una determinada iglesia es porque hacen parte de la zona donde ésta se ubica, son muy pocos los casos en donde las personas se trasladan de una zona a otra para congregarse. Así, los vínculos entre los miembros de las iglesias son muy fuertes, esto contribuye a un conocimiento muy íntimo de los problemas de unos y otros, y un aumento del control recíproco por parte de los miembros de la congregación. Este comunitarismo pentecostal, les otorga a las mujeres una especie de seguridad y respaldo emocional para su construcción vital. Ya que les permite conformar grupos de apoyo entre ellas, en especial, para la oración y el consejo mutuo.

Las mujeres reconocidas como pastoras ganan un capital social. Además, desde esta condición jerárquica ganan reconocimiento y autoridad en la comunidad étnica. Particularmente estos logros se pueden ver en las pastoras de la CACMIGC, que participan de manera activa en las labores del Cabildo. Así el acceso al liderazgo les otorga a las mujeres beneficios sociales y simbólicos, así no tengan ningún tipo de retribución económica.

El hecho de que las mujeres encuentren en las instituciones religiosas pentecostales opciones de participación, les permite modificar o cuestionar ciertos rasgos culturales. Por ejemplo, en las iglesias pentecostales las mujeres tocan instrumentos musicales, algo poco visto en la comunidad *misak*. O se puede ver a las mujeres enseñando la Biblia, o elevando su voz en los tiempos de intercesión (fotografía 5-2). En la mayoría de estos casos, estas formas de participación traen

consigo oportunidades para acceder a capacitaciones, por ejemplo, para estudiar teología o para aprender a interpretar un instrumento musical.

**Fotografía 5-2:** mujeres dirigiendo los coros en una iglesia de la CACMIGC.



Fuente: Archivo propio.

Acceder a cargos de liderazgo les ha permitido a algunas de ellas salir del resguardo, y conocer otras regiones y ciudades del país, de otro modo esta posibilidad parece muy remota. Por lo cual, el liderazgo religioso es también sinónimo de libertad y de nuevas oportunidades sociales y culturales.

Cuando me dijeron que iba a ser pastora pues yo no creía porque veía con mis ojos a otras personas que podían ser pastoras, mejores que nosotros, porque no éramos dignos para



estar en la iglesia. Y dijimos, hay personas mejor[es], o mayores que nosotros. Nosotros no podemos asumir ese cargo tan grande. Entonces yo creo que era la voluntad de Dios que estuviéramos ahí. Y pues, decíamos [...] que íbamos a trabajar con la ayuda de Dios, pues trabajamos y así seguimos<sup>226</sup>.

Yo le pido a Dios que si puedo predicar él me cambie cada día y hacerlo sinceramente siendo cambiada de mente y corazón, y si hubiera tenido hijas, yo las hubiera animado a participar y hacerlo bien<sup>227</sup>.

Entonces ese pastor me conocía y decía que ‘tan chévere como usted se mueve con la juventud, como Dios te usa para acompañar en esos procesos que llevan ellos’. ‘Quiero que tú me ayudes haciendo esto acá’. Estuve ayudando un tiempito, pero eso fue muy corto, Pues eso y yo sigo con la Alianza, y tampoco me cierro a que si alguien me invita para que ayude. Pues para eso Dios nos puso para servir. Y pues Dios nos dio los talentos y la formación para que le sirvamos a él. Y si uno puede colaborar pues colabora [...]’<sup>228</sup>.

Aunque las mujeres manifiestan que no ha sido fácil para ellas asumir estas posiciones de liderazgo en las iglesias locales, y aun lo hacen de manera muy tímida, las que ocupan estos cargos saben que es importante el legado que le dejan a las nuevas generaciones. Pues es una manera de demostrarle a las niñas y jóvenes que es posible enfrentar esos temores fundados culturalmente.

Para las mujeres *misak* participar en la alabanza pentecostal, dirigiendo los cantos o tocando los instrumentos musicales, también constituye una reivindicación social, que les permite acceder a roles que no se relacionan con su función de cuidadoras. Así, participar en la predicación, la oración por los enfermos, el servicio de la Santa Cena (fotografía 5-3) y, en general, en el ejercicio del liderazgo, trae consigo un

---

<sup>226</sup> Historia de vida No.7, [ver anexo No. 9](#).

<sup>227</sup> Historia de vida No.11, [ver anexo No. 9](#).

<sup>228</sup> Historia de vida No.3, [ver anexo No. 9](#).

empoderamiento para las mujeres que en otros espacios de la comunidad *Misak* no son posibles. Es necesario insistir, sin embargo, en que este empoderamiento es incipiente, y que algunos sectores de las mismas congregaciones pentecostales se niegan a aceptar estos cambios. Es de destacar que, para el objetivo de este trabajo, el solo hecho de que en los púlpitos de las iglesias de la CACMIGC se vean mujeres *misak* liderando las liturgias es significativo para sus configuraciones subjetivas y sus apuestas vitales.

**Fotografía 5-3:** mujeres *misak* en la celebración de la Santa Cena, iglesia zona de Tranal, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

Por otro lado, para las pastoras o líderes en sus congregaciones, el liderazgo implica nuevos compromisos y responsabilidades además de los que les impone la tradición *misak* (fotografía 5-4). Esto implica el aumento de sus tareas. Ellas deben destinar un tiempo para la oración, la lectura bíblica, las visitas a los miembros de la congregación. Algunas de ellas estudian, administran los recursos de la iglesia, y asean los templos, entre otras actividades.

**Fotografía 5-4:** Mujer *misak* dirigiendo los coros en un servicio fúnebre, iglesia zona de la Campana, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

Aunque no es el caso de todas las iglesias de la CACMIGC, hay algunas que celebran reuniones entre semana o los lunes festivos. Como es tradicional en las iglesias de esta denominación, al finalizar los cultos ofrecen almuerzos o tinto con masitas. Generalmente, los alimentos son preparados por las mujeres, aunque en algunos casos se observó la participación de los hombres en el arreglo de los víveres, el lavado de la loza y el arreglo del templo. Preparar las alabanzas, la liturgia del domingo, la predicación de la palabra, los tiempos de intercesión, todas estas actividades que son compartidas entre hombres y mujeres implican para ellas nuevas demandas de tiempo (fotografía 5-5). En este sentido ser ama de casa *misak* y líder pentecostal puede resultar bastante demandante y agotador (fotografía 5-6).

El liderazgo que han asumido las mujeres en las iglesias evangélicas de la CACMIGC es un espacio que durante mucho tiempo les había sido negado. Esto ha significado también un aprendizaje para los hombres. Por ejemplo, algunos

pastores entrevistados manifestaban que han tratado de apoyar a sus esposas para que ellas participaran de manera más activa en las liturgias y, en general, en el pastorado de las iglesias a su cargo.

**Fotografía 5-5:** mujer *misak* miembro grupo de alabanza, iglesia zona Tranal, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

**Fotografía 5-6:** Almuerzo después de la liturgia dominical, iglesia zona Las Tapias, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

El empoderamiento personal que trae a las mujeres la adscripción pentecostal, también repercute en sus relaciones de pareja y familia. En el caso de algunas familias pentecostales la interacción ha cambiado, en especial las interacciones con los miembros de la familia dan mayor espacio a la expresión de las emociones.

Para quienes hacen parte de la iglesia pentecostal el rito religioso del matrimonio es un deber, estos matrimonios son registradas ante notario público, para que las uniones sean reconocidas por el Estado colombiano. El matrimonio constituye para los pentecostales una condición para que las parejas tengan relaciones sexuales en un marco social legítimo, las relaciones sexuales extramatrimoniales son consideradas pecado. Los matrimonios pentecostales constituyen uniones más estables que las del resto de la comunidad *misak*:

...mi esposo no sabía de Dios, y yo decía pues vamos a ver, y nos íbamos y él decía que él quería una mujer que sirviera Dios, que él no era cristiano, pero eso le encantaba, las cosas de Dios... Y después decidió aceptar a Dios, y como éramos nuevos en todo esto, íbamos a culto de vez en cuando, y así por todos estos años, con todas las dificultades, pero seguimos, pero él no me maltrataba como lo hacía mi papá, y pues como mi mamá aguantaba tanto, yo decía que yo no aguantaba tanto<sup>229</sup>.

Si ha habido muchas mujeres que han tenido hijos solteros, o consiguen marido, se van... Y pues la diferencia entre esos hombres es que ellos no son conocedores de Dios, no conocen su palabra, y el maltrato ha sido diferente, porque cada [vez] que llegan de la calle, maltratan a la mamá, al hijo...<sup>230</sup>

Gracias a la conversión de sus esposos, las mujeres pentecostales disfrutaban de mejores condiciones en sus hogares. Por ejemplo, los recursos económicos que

---

<sup>229</sup> Historia de vida No. 7, [ver anexo No. 9](#).

<sup>230</sup> Historia de vida No. 9, [ver anexo No. 9](#).

antes eran gastados en el consumo de alcohol ahora son invertidos en consumos que representan mejores condiciones de vida para las familias. Con esto no se quiere afirmar que ahora las familias pentecostales *misak* han mejorado sus ingresos económicos, sino que la mayor presencia del hombre en el hogar produce de por sí mejores condiciones para las familias. Además, los conversos al pentecostalismo reafirman el principio *misak* que valora el trabajo como fuente de 'bendición', esto es, que quien trabaja 'merece' tener el alimento. Es pertinente aclarar que la CACMIGC no comparte ni predica la llamada 'teología de la prosperidad'.<sup>231</sup>

Las parejas pentecostales *misak* comparten sus labores y se complementan en el trabajo. Pastores de varias de las iglesias de la CACMIGC comparten con sus esposas actividades como visitar a sus feligreses, cuidar los sembrados y

---

<sup>231</sup> “Durante los ochenta y los noventa el cambio religioso nacional se aceleró gracias al crecimiento del movimiento neopentecostal. El movimiento neopentecostal en el país es mejor conocido como Movimiento Carismático, y en su versión católica como Renovación Carismática. Aunque la doctrina neopentecostal mantiene como núcleo central las mismas creencias que el protestantismo fundamentalista, y las manifestaciones del Espíritu Santo del pentecostalismo tradicional, la necesidad de constituirse en una forma de religiosidad más atractiva y universalista los ha hecho especialmente sensibles a las expectativas de los consumidores religiosos; esta preocupación por satisfacer los gustos y las necesidades de sus seguidores los ha llevado a incorporar algunos énfasis doctrinales que corresponden especialmente al influjo de modas teológicas y de culto de procedencia norteamericana. Dos doctrinas han fructificado ampliamente entre los neopentecostales nacionales la “teología de la prosperidad” y la “súper fe”. La teología de la prosperidad se basa en la idea de “dar o donar” como medio para recibir la bendición divina. La prosperidad no aparece entonces como producto del trabajo duro, el ahorro y la reinversión sistemática propia del puritanismo ascético que describió Weber, sino que busca a través de un camino mágico: “Si doy más Dios me bendecirá más”. La súper fe está en concordancia con la teología de la prosperidad, constituyendo una doctrina donde se valora el poder de las palabras como un poder mágico, tanto dentro del culto como en la vida cotidiana. Los ejes centrales del culto neopentecostal son la música y la predicación, pues se considera que éstos son los medios por excelencia para la manifestación del Espíritu Santo. El neopentecostalismo se ha caracterizado por una renovación de la música y la hipnología protestante frente al movimiento pentecostal más tradicional” (Beltrán. 2004, pp. 470-471).

administrar la liturgia. En esto se puede identificar la dualidad por la que luchan las mujeres *misak*.

Otras parejas pentecostales que no tenían responsabilidades eclesiales también compartían el trabajo. Esto se pudo observar en algunas microempresas o en la participación de algunas familias en la política en el Cabildo o en el municipio, en donde se destacaba la preeminencia pública de la mujer. Se pudo observar que es posible eliminar esa hegemonía patriarcal en las familias pentecostales sin la necesidad de una suplantación o transferencia de roles. Simplemente, estas parejas trabajan en igualdad de condiciones y por el bien de sus hijos, la familia, la iglesia, la comunidad.

Si bien en las familias pentecostales prevalece el modelo de familia donde 'el padre es la cabeza del hogar'. El hogar es uno de los referentes simbólicos más importantes en el imaginario pentecostal, por lo cual, al darse la conversión, los hombres son motivados a tener una mayor participación en la vida doméstica. En muchas de estas familias se pudo observar que los hombres participan de las labores domésticas asignadas culturalmente a las mujeres. Por ejemplo, ellos ayudan en los oficios del hogar y en el cuidado de los hijos. Además, los hombres pentecostales se muestran más afectuosos con sus hijos y nietos que el resto de los hombres *misak*. Asimismo, en las parejas pentecostales las decisiones buscan con mayor frecuencia el consenso. Y aunque no todas las parejas pentecostales *misak* comparten las diversas labores dentro y fuera del hogar, en ellas se puede advertir que es posible un mejoramiento en las relaciones y condiciones entre hombres y mujeres en las familias *misak*.

También llamó la atención que algunos hombres pentecostales se casan con mujeres que han tenido hijos fruto de uniones anteriores. Para las mujeres *misak* este es un gesto muy valioso, particularmente porque estos hombres se

comprometen con la crianza de los hijos de la nueva unión, así como con la crianza de sus nuevos hijos adoptivos. Además, las mujeres *misak* valoran de manera especial la presencia masculina en el hogar como figura de autoridad. Por otro lado, los hombres que se casan con mujeres que ya tienen hijos son criticados por otros hombres *misak* que no hacen parte de las congregaciones pentecostales.

me comprometí cuando mi hijo tenía tres añitos, pues en mi caso, yo decía no soy soltera, no soy una señorita, no soy una quinceañera, para que usted ponga los ojos en mí, y él me decía que él no me criticaba que yo tuviera un hijo, y pues él no tenía nada en contra<sup>232</sup>.

Así como lo observó Brusco en otras comunidades evangélicas en Colombia (1995), cuando los hombres *misak* se convierten al pentecostalismo abandonan el consumo de alcohol y las infidelidades sexuales, y esto repercute en condiciones económicas para sus familias. En todos los casos observados las familias pentecostales tenían tierras cultivadas y ganado que les proporcionaba ingresos adicionales. Otros estaban conformando sus microempresas de artesanías y, durante el trabajo de campo, una de las parejas pentecostales adquirió un carro. Estos son bienes a los que no todos los comuneros *misak* tienen acceso. Los mismos hombres pentecostales mencionaban que antes de convertirse eran borrachos, les gustaba apostar, y tenían otras mujeres. Estas actividades les hacían perder sus ingresos económicos y vivir en la precariedad. Pero que ahora, como no tenían ninguno de esos vicios podían invertirlo en sus familias. Sin embargo, lo dicho no significa que los hogares pentecostales *misak* estén exentos de conflictos o dificultades.

---

<sup>232</sup> Historia de vida No. 9, [ver anexo No. 9](#).



## 5.2 Roles de la mujer en la iglesia

En esta sección se analizan 39 citas en las que las mujeres pentecostales mencionan palabras como: participación, participar, cantar, alabanza y jóvenes ([ver anexo No.42](#)). De acuerdo con lo señalado en la tabla [anexo No.43](#), las mujeres en las iglesias de la CACMIGC pueden ejercer roles de liderazgo, sea a través del pastorado en su condición de esposas de los pastores ordenados, ejerciendo unas determinadas tareas, o en la figura de lideresas de la iglesia infantil, de los grupos de jóvenes y de los grupos que dirigen la música de alabanza.

La mayoría de las mujeres que acceden al liderazgo en las congregaciones pentecostales se desempeñan como maestras de escuela dominical y de los grupos de alabanza. Aunque se encontraron algunas que, en ausencia del pastor, dirigen la liturgia dominical o participan en la predicación y la enseñanza de la Biblia.<sup>233</sup> Esto sucede, debido a que, como se explicaba en el capítulo anterior, la estructura de la CACMIGC, no es tan rígida, como se aprecia en otras denominaciones evangélicas y pentecostales o en otros contextos sociales. Por otro lado, debido a los desplazamientos internos que se han mencionado a causa del bajo acceso a la tierra, o por el desplazamiento de las familias que buscan tierras menos frías para diversificar sus cultivos, algunos pastores no viven en la zona de las iglesias que pastorean, por lo tanto, y en ocasiones no alcanzan a llegar a la liturgia. Por esta razón delegan en alguno de los líderes la función de la dirección de las reuniones. En este caso, dependerá más de la posición subjetiva generizada que tenga el pastor, el designar a una mujer o un hombre para dirigir, en algunos de los casos observados en el trabajo de campo, se encontró a mujeres dirigiendo la liturgia sin que la feligresía mostrara algún tipo de descontento.

---

<sup>233</sup> Historia de vida No.2, [ver anexo No. 9](#).

Las mujeres pentecostales *misak* ven la posibilidad de compartir las escrituras como un don de Dios, por lo cual, no le dan mucha importancia a la crítica de los fieles que no ven con buenos ojos que las mujeres prediquen o lideran la liturgia: “para mí es una bendición que Dios me ha dado ese don de hablar de la palabra de Dios”.<sup>234</sup>

Las mujeres predicadoras se sienten depositarias de un don extraordinario y esto les permite cuestionar esas limitantes culturales que su tradición impone a las mujeres y se ubican en relación con las demás mujeres en una situación de privilegio. Ahora ellas se pueden poner en pie frente a un público y enseñar acerca de la Biblia, incluso cuando algunas de ellas no han tenido formación teológica. Esto las empodera quizá no en el ejercicio del poder sobre las demás mujeres, pero sí en el hecho de descubrir sus propias capacidades, y vencer el temor, la timidez, y el silenciamiento e invisibilidad que han llevado históricamente, y que las ha definido en su identidad cultural como mujeres *misak*.

Que las mujeres encuentran en las instituciones religiosas pentecostales la libertad del ejercicio de sus cualidades y talentos, que puedan ejercer su carisma en un sentido weberiano: “[carisma como] un don extraordinario del cual dispone una persona(o por lo menos que le reconocen los fieles); don que constituye la fuente de su poder con relación a las otras personas” (Lalive, d’Epinay, 2009, p. 53). Permite hablar, por ejemplo, de pastoras *misak* con la autoridad de tipo carismático, es decir, sus fieles les reconocen cualidades y talentos poco frecuentes o

---

<sup>234</sup> Historia de vida No.2, [ver anexo No. 9](#).

extraordinarios, por lo cual sus fieles reconocen como legítimo su ministerio pastoral<sup>235</sup>.

Este acceso al liderazgo, da cuenta de una autogestión que es llevada a cabo por las mujeres pentecostales *misak*, como una forma de resistencia ante las lógicas patriarcales bajo las cuales han vivido. Por lo cual se puede afirmar que la adscripción religiosa emerge como un dispositivo de subjetivación que le permite a la mujer *misak* romper con un esquema estructural de género, en el cual se comportan únicamente como subordinadas. Es por esta autogestión que se encuentran casos en donde las mujeres se preparan en ámbitos en donde antes no habían sido tenidas en cuenta: “antes la alabanza estaba a cargo de los hombres”.<sup>236</sup>

En el trabajo de campo solo se encontró una iglesia de la CACMIGC en donde no hubo participación de las mujeres en ningún momento del culto dominical. En los demás casos, llamó la atención el amplio número de mujeres que participaban en la dirección de los cantos y en la interpretación de instrumentos musicales.

si yo [me] quedo con el miedo de qué dirá la gente, pues uno se queda ahí. Porque antes de que yo aprendiera había otras hermanas de la iglesia que sí [... iban] al curso de... batería, de guitarra, de piano. Entonces ellos decían no es que a mí me da pena, me da miedo. [...] Eso, entonces, eh como que les asusta estar [...] tocando un instrumento... Pero, yo pienso, yo sé que [...] si yo hago para Dios [...] todas las cosas, eh pues nos salen bien, y además de todo pues nos quita el temor<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> En este sentido es necesario aclarar, que la denominación “pastora” es por su condición de esposa de pastor y no porque sea un a ministra ordenada con esa función independiente de su esposo.

<sup>236</sup> Historia de vida No.11, [ver anexo No. 9](#).

<sup>237</sup> Historia de vida No. 2, [ver anexo No. 9](#).

No hay que desconocer que las primeras detractoras de estas mujeres son su mismo grupo de pares. Existen muchas mujeres aferradas a la tradición patriarcal y, al igual que el resto de la comunidad *misak*, se niegan a aceptar el liderazgo femenino en las iglesias. Paradójicamente, son los mismos hombres los que están cambiando su posición y abriendo las puertas para que las mujeres tengan una mayor participación en los roles de liderazgo eclesial.

De igual forma, no se debe pasar por alto que la alta participación de las mujeres en las iglesias de la CACMIGC también puede obedecer a la poca presencia y participación masculina en las congregaciones. No hay que olvidar que el grueso de la población en las iglesias es femenino. Tal vez se puede hablar de dos posiciones en el seno de las iglesias, aquellos que deben optar por la elección de las mujeres en los cargos de liderazgo debido a que no cuentan con una población masculina considerable, o los que ven como necesaria la transformación del pensamiento pentecostal para dar apertura a la participación activa de las mujeres. En todo caso, en las entrevistas realizadas a hombres pentecostales, ninguno mencionó estar en contra de la participación de las mujeres en el liderazgo de sus iglesias. Por el contrario, se pudo constatar que algunos hombres asumían las labores domésticas para que sus esposas pudieran participar de las actividades de la iglesia, se pudo observar hombres ayudando en las labores de la cocina, lavando la loza e, incluso, cuidando de sus hijos o nietos.

así mismo se fue como avanzando la participación de la mujer en la iglesia. Yo recuerdo que en la iglesia siempre ha habido esa participación, porque cuando el esposo, por ejemplo, los casados o casadas [...] que son nombrados para apoyar en la iglesia, participan

ambos, los dos se apoyan. [...] Por ejemplo, si el pastor, si el esposo es pastor, la esposa tiende a dirigir ya sea los jóvenes, las mujeres, los niños y niñas, y [a] apoyar<sup>238</sup>

Al parecer en el ámbito pentecostal se pone en práctica de manera más clara el principio de dualidad si se compara con otros sectores *misak*. Por ejemplo, en el ejercicio del pastorado, se ha entendido -por lo menos en el caso de la CACMIGC- que el trabajo ministerial es responsabilidad de una pareja. Son los dos (esposa y esposo) los que deben dirigir la iglesia. Incluso si la mujer no quiera ejercer un papel protagónico y visible en la congregación, ejerce su liderazgo desde una posición menos visible, por ejemplo, en la oración de intercesión,

donde quiera que yo estoy pues me toca interceder por ellos y por el pueblo, yo sé que a veces llego aquí y veo a mujeres que están pasando situaciones muy duras, pero oro por ellas, oro por mi familia para que puedan ser libres de todo...<sup>239</sup>.

Como ocurre en todos los contextos culturales, no todas las mujeres pentecostales *misak* consideran tener las cualidades necesarias para el ejercicio del liderazgo. Aun así, en el caso de las esposas de los pastores, no pueden evadir por completo la labor ministerial.

vieron pues como que mi liderazgo, me pidieron la ayuda de participar en la junta de la iglesia, y yo les apoyaba, y también con la escuela dominical de niños.<sup>240</sup>

pues yo estuve participando en algunas actividades hace tres años pasaditos a nivel de la CACMIGC en el ministerio de jóvenes, estuve de secretaria, estuve de tesorera. Y entonces hacemos muchas actividades donde haya participación de jóvenes y adolescentes. Entonces en esos eventos [...] yo luchaba porque nos integrarnos todos<sup>241</sup>

yo como dirigía en la iglesia los cantos con mi madre [...], y después ya empecé como a dirigir los niños, y eso me gustó mucho. [...] Ver cómo podía enseñar. Y yo veía como mi mami, ella sin tener su educación, ella es de segundo de primaria, pero ella buscaba la

---

<sup>238</sup> Historia de vida número 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>239</sup> Historia de vida No. 4, [ver anexo No. 9](#).

<sup>240</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>241</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

forma de enseñar a los niños, y yo lo mismo, como hizo mi mami, pues yo lo empecé hacer y eso me gustó mucho<sup>242</sup>

Se puede plantear que la CACMIGC al reconocer el carisma de las mujeres líderes y abrir espacios de liderazgo para ellas, se diferencia de las demás instituciones religiosas presentes en el resguardo. Esto cuestiona la tradición cultural patriarcal de la comunidad *misak*<sup>243</sup>.

### 5.3 Significado de las mujeres en la iglesia

Para tratar de entender el significado que las mujeres tienen en sus iglesias fue útil el diálogo con varios de los pastores de la CACMIGC. Ellos reconocen en las mujeres un mayor compromiso con sus iglesias, y valoran que las mujeres empiecen a participar en el liderazgo, particularmente, en la dirección de los tiempos de la oración, la alabanza y la administración de la Santa Cena.

En cambio, en las respuestas de las mujeres ellas expresan lo que han logrado en términos de participación en las actividades de la iglesia ([ver anexo 44](#)). Pero no en lo que ellas significan en el interior de la congregación o lo que ellas perciben de sí mismas, en relación con su papel en la institución religiosa ([ver anexo 45](#)). Dicho significado solo se encuentra en lo que ellas afirman debe ser una mujer cristiana. En uno de los talleres realizado en la iglesia de la Campana, al preguntar a hombres y mujeres cómo era una mujer cristiana, afirmaban que eran amables, respetuosas, amigables, amplias, bondadosas, colaboradoras, responsables, dan buen ejemplo, cantan y oran por la familia. Mientras que al preguntar cómo eran

---

<sup>242</sup> Historia de vida No. 3, [ver anexo No. 9](#).

<sup>243</sup> Historia de vida No.2, [ver anexo No. 9](#).

las mujeres que no son cristianas pentecostales, respondieron que eran impacientes, altaneras, critican, reniegan, groseras, impulsivas, rebeldes, celosas, egoístas, orgullosas y vanidosas. Esta es la forma en que ellas hacen la distinción entre cómo se definen y cómo definen a las demás, esto muestra un sesgo en que la mayoría de las respuestas las dan en relación con otro.

Por lo tanto, el significado que ellas le otorgan a su papel en la iglesia está definido por el testimonio que ellas deben dar. En otras palabras, la adscripción pentecostal significa para ellas una determinada manera de ser y de vivir: un determinado estilo de vida. De nuevo se encuentra la percepción en las mujeres de que todo lo que tiene que ver con ellas, debe ser buscado y trabajado por ellas. En ningún momento culpan a los hombres o señalan a las instituciones religiosas como culpables de su situación de subordinación.

Al preguntar por las actividades diferenciadas por género en la organización eclesial, sobre las actividades de los hombres ellas respondieron que ellos pastorean al pueblo, oran por la iglesia, dirigen, consuelan al que esta afligido, arreglan el templo, leen la palabra de Dios, organizan el equipo de sonido. En la mayoría de los casos estas actividades reflejan una percepción de los hombres como líderes de la iglesia. Cuando se les preguntó acerca de las actividades que desarrollan las mujeres respondieron, por ejemplo, las mujeres verifican que no falte nada, que todo esté en orden, recuerdan las invitaciones a las actividades de la iglesia, están pendientes de las necesidades de la iglesia, organizan los eventos para las mujeres, reparten la Santa Cena, cuidan a los niños y hacen el aseo. En este caso se identifica que se les dificulta reconocer su liderazgo así lo ejerzan.

Así, si bien existen avances sustanciales en la participación de la mujer en las iglesias de la CACMIGC, que ubican a esta institución religiosa como referente en

torno a las acciones afirmativas de género de las mujeres *misak* en relación con su propia condición cultural; y, además, se aprecia la apertura a la participación de la mujer en el pastorado, y en una gran variedad de actividades relacionadas con el liderazgo, aun así las mujeres no han logrado ponderar el significado y la importancia de su presencia y papel en estas comunidades eclesiales, esto facilita la reproducción de la lógica patriarcal. Por ejemplo, en los estatutos de la CACMIGC se hace referencia al pastor o pastores, pero no existe una sola mención a la posibilidad del ejercicio de la mujer en el ministerio más importante de la estructura eclesial. Por lo tanto, la existencia del reconocimiento de una mujer como pastora se mantiene anclada a la figura masculina. Solo son pastoras como esposas de un pastor. Como lo plantea Juan José Tamayo (2016) “la experiencia religiosa de la mujer siempre tiene que estar mediada por las experiencias del hombre”. Si los esposos de estas mujeres no fueran nombrados como pastores, ellas no podrían ejercer su función de pastoras. Así, las relaciones de poder por la condición de género continúan vigentes, y la participación de las mujeres en el liderazgo es limitada, en el sentido de que no existe una total igualdad de género en el papel que hombres y mujeres ejercen en las congregaciones. En el caso de los hombres es claro que el significado que ellos tienen en las iglesias es el de autoridad, por lo tanto, se establece un marcador de diferencia a través del estereotipo de género en el ámbito eclesial. Para la mujer solo es posible acceder



a los lugares de autoridad si esta autoridad está legitimada por la presencia de un hombre.

Al revisar en su totalidad las expresiones de las mujeres en relación con su papel en las instituciones religiosas, su significado está en el mismo orden del que se ha establecido en su cultura tradicional: radica en su rol como cuidadoras. Son ellas quienes sienten la responsabilidad de enseñar a los niños y jóvenes la Biblia, son ellas quienes oran por su comunidad, las que oran por los enfermos, las que vinculan la responsabilidad de la pervivencia de su cultura con su identidad religiosa. En todos estos aspectos reafirman su papel como cuidadoras, no solo de su identidad cultural sino del vínculo entre identidad cultural e identidad religiosa. Además, son ellas quienes tienen como función mantener el vínculo entre la familia y la iglesia.

Por lo tanto, la ausencia de un significado claro de las mujeres en las instituciones religiosas, y una función que les corresponda a ellas sin estar supeditadas a otro que las legitime, también puede ser comprendida como otro tipo de violencia hacia ellas, en la medida en que no se les asigna un lugar particular en la estructura e ideología eclesial. Mientras esto continúe sucediendo se mantendrá la historia de invisibilidad y silenciamiento a las que han sido sometidas las mujeres *misak* por su condición de género.

Es por esto que, “las voces de las mujeres apenas se oyen, porque el patriarcado religioso las silencia” (Tamayo, 2016). Esto sucede porque el estereotipo de la cultura patriarcal consiste en considerar que las voces de las mujeres son subjetivas, por lo tanto, no hay objetividad en ellas, carecen de profundidad. Siempre se asocia a la mujer con la emocionalidad y no con la racionalidad.

Aspecto que abre aún más la brecha de género, al seguir promoviendo estereotipos de género errados. En particular en América Latina, al revisar las prácticas religiosas de las diferentes congregaciones pentecostales y neo pentecostales la alusión permanente es a un estado de emocionalidad extremo, y la alusión a las manifestaciones emocionales recae sobre las mujeres, y en muy pocas ocasiones son reconocidos estos estados anímicos en las experiencias religiosas masculinas.

En el caso de las mujeres pentecostales de la CACMIGC parece existir una ruptura entre sus actividades prácticas dentro de las iglesias y la percepción del papel que las mujeres tienen de sí mismas. Por un lado, en efecto se aprecia la participación activa de las mujeres en el liderazgo, en la dirección de las liturgias, y como esposas de los pastores. Todo esto las visibiliza y les otorga roles de autoridad, por lo menos en el interior de su congregación religiosa. Sin embargo, cuando son cuestionadas por su significado y por su papel en las congregaciones, se les dificulta reconocer el espacio que se han ganado, y responden en una condición de inferioridad y sometimiento a los hombres. Esta actitud no solo se observa en las mujeres pentecostales *misak*, sino en general de las mujeres *misak*. Su condición de subordinación está tan arraigada culturalmente, que aun cuando han logrado empoderarse subjetivamente, y adquirir una nueva posición frente a los hombres, a ellas mismas se les dificulta reconocer lo que han logrado como acciones reivindicatorias de género.

## 5.4 Experiencias subjetivas de las mujeres en la iglesia

En este apartado se analizan 58 citas ([ver anexo No.46](#)), distribuidas en tres aspectos de las experiencias subjetivas de las mujeres pentecostales *misak* ([ver anexo No.47](#)). Primero, aquellas experiencias de construcción personal, por ejemplo, lo significativo que puede llegar a ser para una mujer dentro de la comunidad contraer matrimonio con un pastor; dos, el acceso a la educación o a la formación ministerial de cualquier índole; y tres, las luchas ejercidas por ellas a fin de lograr la permanencia de la fe pentecostal en el resguardo.

Como se ha insistido en varios apartados, la adscripción religiosa pentecostal se convierte en un espacio de posibilidad para la mujer, en la medida en que representa un espacio de seguridad en medio de un contexto violento para ellas. Por lo tanto, el matrimonio con un pastor o con un hombre pentecostal representa para ellas dejar de ser víctimas, beneficiarse del ejercicio de la no violencia física, lo que salvaguarda su bienestar.

Asimismo, casarse con un pastor dota a la mujer *misak* de un capital social, debido a que la ubica en una posición de autoridad frente a una comunidad de feligreses. Esta posición le ofrece una jerarquía social en la institución religiosa, y les abre la puerta a nuevas redes sociales. Por ejemplo, entran en contacto con personas foráneas que las invitan a iglesias fuera del resguardo. Lo que deriva en el aumento de su capital cultural, ya que les proporciona experiencias nuevas, a las que tienen acceso pocas mujeres en el resguardo. En su condición de pastores asisten a asambleas de pastores indígenas dentro y fuera de la región, también son invitadas por otras denominaciones eclesiales para que compartan su testimonio. Debido a que todavía existe un exotismo acerca de la conversión indígena, estos aspectos,

hacen que para las mujeres sea bastante atractivo el que su esposo sea pastor, “cuando cumplí los veinte me casé y también fui pastora”<sup>244</sup>.

La adscripción religiosa ha posibilitado procesos de emancipación a través de la fe, una fe que anima a cumplir los sueños, por ejemplo, el de la educación. En particular, al indagar con las mujeres se encontró que el pertenecer a la iglesia pentecostal ha traído consigo una mayor posibilidad de estudiar, y de establecer relaciones con personas que les apoyan en su proyecto de acceder a la educación formal y no formal. Estas oportunidades educativas les otorgan nuevas opciones para vivir. Por ejemplo, el formarse en institutos bíblicos fuera del resguardo les da la oportunidad de conocer otros contextos, y en especial, por las características del seminario al que son enviados los miembros de la CACMIGC, un lugar en donde pueden compartir con otros indígenas de otras comunidades.

En cuanto a la profesionalización de la mujer, el acceso al conocimiento les permite desarrollar habilidades que les son útiles tanto en el seno de sus congregaciones como fuera de ellas. Por lo tanto, el conocimiento les ha permitido a las mujeres alcanzar posiciones a las cuales antes no tenían acceso.

El acceso al conocimiento provoca en las mujeres una mayor libertad para expresar sus ideas, y como predicadoras de la Biblia se les reconoce autoridad ante su grupo de pares. El conocimiento también les permite a las mujeres establecer estrategias en las relaciones de poder en la iglesia. Por ejemplo, en la medida que una mujer

---

<sup>244</sup> Historia de vida No. 11, [ver anexo No. 9](#).

demuestra sus habilidades en el desarrollo de su ministerio, esto le otorga mayor valoración en el interior de su congregación.

Asimismo, las mujeres que tienen en sus manos el conocimiento ministerial establecen unas dinámicas diferentes con los hombres que están en la jerarquía eclesial. Por ejemplo, una mujer que es feligrés y no ejerce ninguna labor ministerial no recibe el mismo trato que una mujer que es parte del grupo de alabanza. Así como existe una jerarquía determinada por las relaciones de género, también existe una jerarquía entre las mujeres de una misma congregación, y esto en la mayoría de los casos, está determinado por el capital social y cultural de cada una de ellas.

La posibilidad de participar en la alabanza dirigiendo los cantos o tocando los instrumentos musicales constituye para las mujeres una reivindicación social que las ubica en una posición diferente a la única condición de cuidadoras. Su participación en la predicación, en la oración por los enfermos, en el servicio de la Santa Cena y en el ejercicio del liderazgo (fotografía 5-7) les otorga un empoderamiento que en otros espacios de la comunidad *Misak*, fuera de las iglesias pentecostales son impensables.

**Fotografía 5-7:** mujer *misak*, esposa del pastor, iglesia zona Pueblito, resguardo de Guambia.



Fuente: Archivo propio.

Finalmente, son pocas las ocasiones en donde se destaca la labor de las mujeres *misak* en los inicios de la iglesia en Guambia. Al indagar con algunas mayores, ellas cuentan las dificultades que tuvieron que afrontar junto a sus esposos y padres en los tiempos de ‘la persecución’ a los evangélicos. Algunas señalan que su papel en esa época se limitaba a la oración y a animar a sus esposos a continuar con la obra evangelizadora. Pero otras tuvieron un rol de liderazgo. Una de las mayores que solo pudo estudiar hasta segundo de primaria, tuvo que asumir la dirección de la alabanza, y la educación bíblica para niños y adultos en esa iglesia naciente.

cuando mi esposo iba a comprar la remesa, lo perseguían gritando encima, le decían a mi esposo que era un engañador, con tantas cosas que le dijeron, yo le decía no hay que

temer, hay que seguir, confiar en Dios, porque si nos dejábamos asustar, siempre eso si ayudar en oración a él, a mis suegros, así hacíamos siempre<sup>245</sup>.

Estas mujeres son las que han sostenido históricamente las iglesias CACMIGC, en el resguardo, cumpliendo una tarea silenciosa, que muy pocos cuentan. Pero que les permite llevar en sus espaldas su identidad cultural y religiosa, así como un día llevaron en sus espaldas a sus hijos.

---

<sup>245</sup> Historia de vida No. 12, [ver anexo No. 9](#).

## Capítulo 6: A manera de conclusión

Debemos soñar, pero no los sueños del patriarca. Debemos inspirarnos en el tiempo y en los pueblos en que las mujeres tenían y aún tienen sueños propios, es decir, en un mundo en que la pluralidad de aspiraciones y metas de satisfacción es todavía posible (Segato, 2018, p. 64).

Es pertinente iniciar estas reflexiones respondiendo a la pregunta que originó esta investigación: ¿qué significa ser mujer *misak*? En primer lugar, vale decir que las *ishuk misak* no son mencionadas en la mayoría de trabajos que se han hecho acerca de este pueblo originario. Sin embargo, su participación es fundamental en la pervivencia de su cultura a través de la enseñanza de la lengua, el tejido, el uso del atuendo ancestral, y en general, de todo lo que las nuevas generaciones *misak* han aprehendido de su cultura. Por lo tanto, la reproducción de la cultura *misak* en gran parte se debe a lo que las mujeres han hecho desde el *nak kuk*<sup>122</sup>. Es de ellas que se espera la pervivencia de la cultura, no solo en la imagen de mujeres madres y reproductoras, sino porque la mayoría de las prácticas tradicionales de los *misak* pasan por las manos de sus mujeres.

Como plantea Gebara (2008), las mujeres han sido construidas en su papel cultural a partir de relaciones y formas de dominación, que en la mayoría de los casos definen su actuar. Por ende, hablar de género es hablar de identidades en continua relación entre ellas. En el caso de las *misak*, esto define, por ejemplo, lo que han vivido, o lo que no han podido vivir, cómo han debido actuar y cómo no, lo que han podido hablar, y lo mucho que han tenido que callar. Todo ello condicionado por la situación cultural de género.

Así, las condiciones inequitativas de género son constitutivas de las subjetividades de las mujeres *misak* y han definido la producción de su imagen y su identidad.



Pero esta situación de dominación no correspondiente con su cosmovisión originaria: con el principio de dualidad que ubica a hombres y mujeres en una misma condición de vida y unas relaciones jerárquicas compartidas y paritarias.

Las condiciones de inequidad de género limitan a las mujeres *misak* en lo relacionado a sus posibilidades de desarrollo mismo como mujeres. Debido a que se les restringe el abanico de posibilidades de elección sobre apuestas que son vitales para ellas, como la educación o las decisiones sobre sus cuerpos. Aunque en el pueblo *Misak* se han dado cambios que pueden interpretarse como una ampliación de sus libertades. Por ejemplo, ahora pueden elegir con quién casarse, y por esta vía elegir con quien construir un ámbito doméstico propio. Por otro lado, se les sigue imponiendo culturalmente la maternidad como destino, y por esta vía se les impone los roles de madre y esposa como determinantes de su identidad. De manera que se les heterodesigna en estas funciones, lo que lleva a que su trascendencia no se defina por lo que han aportado históricamente a su cultura, sino por su función como prolongadoras de la comunidad. En este caso su trascendencia se ubica en que continúen llegando *nu misak*.

La condición de subordinación de las mujeres *misak* está en directa relación con una heteronormatividad en la que la jerarquía sexual refuerza las condiciones de subordinación de las mujeres en las relaciones de pareja. Dichas condiciones se han naturalizado e incorporado en la cotidianidad de la configuración de la cultura *misak*. Esto es contrario a la referencia que se encuentra en la historia ancestral de este pueblo, en la que la dualidad (y no la subordinación) era el principio que regía las relaciones entre hombres y mujeres. Ese es el aspecto que algunas de ellas buscan reivindicar, porque hacen referencia a que, si su pensamiento se basa en “recuperar la tierra, para recuperarlo todo”, esto las incluye a ellas, en la recuperación de sus derechos como sujetos sociales y protagonistas de su historia. Autores que estudian otras comunidades étnicas en América Latina coinciden con que en “lugar de la noción de una contraposición

femenino/masculino, la idea de dualidad, si bien mantiene ordenamientos sociales para hombres y mujeres, implica también equilibrio, diálogo, equivalencia” (Ardila, M. C., Sánchez-Avella, C. y Ramírez A., 2015a, p. 3), elementos que hacen parte de la búsqueda de transformación de las *misak*.

Las *ishuk misak* no simpatizan con una adscripción feminista, aunque reconocen la dominación patriarcal y siempre hacen alusión a que su comunidad es “machista”. Además, no han intentado organizar un movimiento de mujeres. Más bien se proponen la búsqueda de la recuperación del principio de dualidad como forma de equidad en las relaciones de género, de manera que se les devuelva y reconozca su papel histórico en igualdad de condiciones que a los hombres. El hecho de que en los últimos cinco años han logrado el nombramiento de dos mujeres como gobernadoras del Cabildo, después de 142 gobernadores hombres, constituye sin duda un avance en la participación de las mujeres en los asuntos políticos de la comunidad.

Solo cuando las mujeres *misak* se juntaron y empezaron entre ellas a contar sus historias se dieron cuenta de que no eran las únicas que sufrían violencia física y simbólica por parte de los hombres, y que el ejercicio del machismo en su comunidad era sistemático. Asimismo, entendieron que esta violencia se había naturalizado como un principio cultural de su identidad. Estos espacios de encuentro entre mujeres *misak* han generado lo que Marcela Lagarde (2012) denomina sororidad, como aquella relación de hermandad y solidaridad entre las mujeres para crear redes de apoyo que empujan cambios sociales a fin de lograr la igualdad. Para el caso de las mujeres *misak* estas acciones derivaron en la creación de espacios de diálogo entre ellas, que abrieron el camino para que encontrarán un ambiente en donde se pudieran expresar en conjunto, ser escuchadas y converger con sus semejantes iguales en sus sufrimientos, en sus silencios y en sus frustraciones. Identificarse y reconocerse en la historia de otras

mujeres, encontrar en ellas un grupo de pares, constituyó el primer paso para que las mujeres tuviesen acceso al gobierno del Cabildo<sup>126</sup>.

Para las mujeres *misak* comprometidas en este cambio ha sido un proceso de aprendizaje en todo sentido, que no se limita exclusivamente con la ampliación de las oportunidades de acceso a un programa de educación formal. Puesto que esta lucha por la recuperación del principio de dualidad les ha permitido aprender a reconocerse a sí mismas como sujetos de derechos, a recuperar su valor como portadoras y reproductoras de la cultura *misak*, a hablar y no callar, a abrirse un camino para participar en su comunidad, y para entender y demostrar que ellas son protagonistas en las luchas por mantener la identidad cultural del pueblo *misak* y están comprometidas en darla a conocer fuera del resguardo. Este hallazgo de nuevas posibilidades en su construcción subjetiva las ubica a ellas primero, luego a sus familias y finalmente a la comunidad, sin que esto derive en acciones egoístas y narcisistas. Por el contrario, al comprobar que sus luchas se traducen en logros, buscan enseñarles a las demás mujeres que es posible recuperar esa tradición en donde hombres y mujeres configuran relaciones duales y no binarias.

Sin embargo, estas mujeres que luchan por la recuperación del principio de dualidad aún no han logrado transformar la mentalidad de la mayoría de los miembros de la comunidad *misak*. Aún la mayoría se resiste a volver a una condición en donde todos sean iguales, no solo en lo social sino también en las relaciones de género, se resisten a recuperar esa igualdad a la que hace referencia el *latá – latá*.

Aunque los *misak* tienen su dios macho/hembra, para ellos la dualidad hombre-mujer, que según sus relatos es posterior a la colonia, configura una cultura patriarcal, que establece unas nuevas dinámicas en las relaciones de género, otorgándole prioridad a la relación dominación-subordinación por parte de los hombres hacia las mujeres. Así, es claro que en la cosmovisión *Misak* existe una

relación de heteronormatividad. A diferencia de otras culturas indígenas en donde es visible y aceptable la homosexualidad y el transgenerismo, en el caso *Misak* la composición de su cultura está dada por una relación dual entre el/ella, macho/hembra, hombre/mujer. La mujer en su rol de esposa o compañera se asume como parte de los dispositivos que legitiman la masculinidad, dado que en el pensamiento *misak* un hombre que no tiene una mujer es un ser incompleto.

En los talleres realizados durante el trabajo de campo con niñas y adolescentes de la comunidad *misak* se les preguntó sobre las actividades diferenciadas de género que realizan cotidianamente. Las respuestas coinciden reiteradamente con el estereotipo de la mujer ama de casa. Ellas afirmaron que las mujeres *misak*: hacen los oficios de la casa, trabajan, cocinan, tejen, cuidan a los niños, enseñan del ser mujer *misak*. Esas son las percepciones que ellas tienen sobre los roles y actividades de las mujeres que habitan su comunidad, porque es lo que ven en sus abuelas, madres y hermanas, en general. La figura femenina que han conocido de su cultura es la de una mujer cuidadora de su familia, de su comunidad, pero muy pocas veces cuidadora de sí misma.

De igual manera, al preguntarles sobre las actividades de los hombres, ellas respondieron que los hombres *misak*: trabajan, estudian y toman decisiones. Llama la atención que en los diferentes talleres siempre la proporción de respuestas respecto a las actividades de las mujeres fue superior a las actividades que se les reconocen a los hombres y, por lo general, estas actividades masculinas se relacionan con el trabajo fuera del espacio doméstico, es decir, no se mencionaron actividades propias de la casa o la familia. Esto concuerda con los hallazgos de un ejercicio que realizaron en la *Misak* Universidad, en donde encontraron que los hombres *misak* realizan 18 actividades al día y las mujeres 68.

A niñas entre 10 y 14 años se les preguntó también sobre las actividades que desarrollan mujeres y hombres en la comunidad *misak*. Sobre las actividades de las mujeres, las niñas respondieron que ellas: cuidan al hermano, hacen oficio, lavan ropa, lloran, tejen bolsos, son amorosas. Mientras que sobre las actividades que desarrollan los niños mencionaron que ellos juegan al fútbol, trabajan, ayudan a los padres, y una respuesta a resaltar “ellos casi siempre no están tristes”<sup>124</sup>. Esto permite identificar que aun cuando las condiciones para las jóvenes *misak* han cambiado en aspectos como el acceso a la educación, los roles diferenciados de género ubican a la mujer como responsable del cuidado del otro, y otorga a los hombres un mayor margen para el recreo y el juego.

Respecto a las relaciones intergeneracionales, se halló que las adolescentes están más influenciadas por los medios de comunicación, y le otorgan mayor importancia a la opinión de su grupo de pares. Esto se ve reflejado en el hecho de que las adolescentes cuestionan con más frecuencia las prácticas de la tradición cultural *misak*. Por ejemplo, las modas relacionadas con la indumentaria que se observan fuera del resguardo influyen a las adolescentes en su manera de vestir, y hacen que adopten posiciones frente al atuendo que se distancian de su tradición étnica. Al conversar con ellas, la mayoría expresó su anhelo de salir del resguardo para trabajar y estudiar, ya que perciben que en el resguardo no tienen una oferta amplia de opciones laborales, y mucho menos la oportunidad de continuar sus estudios. Por otro lado, muchas de ellas aún no quieren ser madres, puesto les significaría continuar realizando los oficios de la casa y el trabajo de la tierra, como lo vienen haciendo desde su infancia. Esta búsqueda de emancipación es la que hace que las mujeres jóvenes opten por otros estilos de vida alejados de su comunidad.

La mayor crítica que las mujeres mayores hacen a las nuevas prácticas de las mujeres jóvenes se asocia con la sexualidad y el cuidado de su cuerpo. En particular, critican a que las adolescentes inicien su vida sexual a temprana edad, y que menosprecien el mantener la virginidad como un elemento fundamental de

su valor como mujeres. Asimismo, critican que las mujeres jóvenes no establezcan relaciones formales de pareja con un compañero estable. En estos aspectos se nota nuevamente la influencia de las prácticas occidentales en las adolescentes *misak*, influencia que nuevamente les permite cuestionar la mentalidad y las costumbres tradicionales. Por ejemplo, mujeres jóvenes expresaron con frecuencia que pueden “sacar adelante a su hijo” sin tener a “un hombre al lado”. Pero, por otro lado, estas manifestaciones pueden interpretarse como formas de resistencia de las mujeres más jóvenes que ven en el iniciar su vida sexual a temprana edad como un acto de rebeldía contra el sistema patriarcal y una manera de asumir una cierta autonomía en el manejo de su cuerpo, aún bajo el riesgo de quedar en embarazo y asumir su rol de madres de manera temprana y solitaria.

Un segundo aspecto, a considerar, en estas reflexiones finales es el proceso de pluralización religiosa que vive la comunidad *Misak* debido al ingreso en el resguardo de una serie de instituciones religiosas foráneas que desconocen la historia cultural de la comunidad, y que en la mayoría de los casos llegan solo con el afán de “re evangelizar” a los indígenas, en un exotismo acompañado de una mirada reduccionista que ubica a las comunidades étnicas como necesitadas del mensaje externo.

Desde la comunidad *Misak*, la mayor crítica que se hace a estas iglesias foráneas es que desconocen su tradición e identidad cultural, especialmente porque en algunos casos quienes lideran estas congregaciones no son indígenas *Misak*. De igual manera, desconociendo las tradiciones ancestrales y la importancia que tiene la tierra para esta cultura, algunas de estas instituciones motivan a los indígenas a donar sus tierras para la construcción de templos. De esta manera, no solo se fragmenta un territorio protegido por el Estado colombiano, sino que también se les niega a las nuevas generaciones *misak* la herencia que les es propia.

A las autoridades del resguardo les preocupa que no se estén implementando los controles necesarios para el ingreso y la supervisión de las nuevas organizaciones religiosas. Los miembros de la CACMIGC reconocen que la falta de organización interna de su denominación y la ausencia de un trabajo constante con el Cabildo ha facilitado el ingreso de nuevas organizaciones religiosas que no tienen en cuenta la identidad cultural, y que amenazan las prácticas tradicionales de los *Misak*, exponiéndoles a ser despojados -según la propuesta de Miller (1979)- de su esencia como comunidad étnica.

Algunos de las congregaciones de la CACMIGC, por medio de sus líderes, han iniciado la búsqueda de esos elementos autónomos que los legitimen como una denominación evangélica indígena, que respeta su identidad cultural y las dinámicas propias que como grupo étnico poseen. Tarea nada fácil debido a que los *misak* pentecostales no solo cargan con la herencia católica, sino con las prácticas e ideas foráneas heredadas de los misioneros, y de manera más recientemente con la influencia de las nuevas ofertas religiosas que ignoran por completo su tradición, y traen al resguardo lógicas y prácticas propias de las denominaciones pentecostales tradicionales.

Por otro lado, los pentecostales *misak*, incluidos los miembros de la CACMIGC, deben enfrentar las críticas de los médicos tradicionales que ven en las iglesias pentecostales las culpables de todas las crisis sociales de la comunidad. Por esta razón, algunos de los líderes de la CACMIGC han buscado integrar los sentidos y significados de su tradición cultural ancestral en las prácticas y ritos pentecostales.

Respecto al papel de la CACMIGC en las construcciones subjetivas de las mujeres *misak*, se encontró incidencia especialmente en cuatro aspectos, que si bien, no

son producidos únicamente por esta institución religiosas, si son claramente visibles en ella. Estos son: 1) el acceso a la educación, 2) el acceso a nuevas oportunidades de trabajo, 3) su presencia en el ámbito público, y 4) la transformación de sus relaciones de pareja y de las dinámicas que viven en sus hogares, es decir una transformación de su vida en el ámbito privado. Estos cuatro elementos no se presentan de manera desarticulada, sino que en conjunto provocan en la vida de las mujeres una serie de posibilidades que transforman por completo sus apuestas vitales, y que son posibilidades muy lejanas para las mujeres *misak* que no hacen parte de congregaciones pentecostales.

En el caso de la educación, solo desde los años noventa, algunas mujeres *misak* tuvieron acceso a la educación superior. Esto en buena medida fue posible por la influencia de la denominación Alianza Cristiana y Misionera que, como se explicó, derivó en lo que hoy es la CACMIGC. Especialmente porque esta denominación evangélica ha permitido una cierta participación de las mujeres en el liderazgo, por lo cual ofrece a las mujeres capacitación orientada a mejorar sus competencias para el servicio religioso. Esto es un factor de incidencia fundamental, debido a que en la medida que las mujeres accedieron a la educación, fueron adquiriendo mayor seguridad para participar en los diferentes espacios en el interior de la comunidad, incluida su participación en el liderazgo en las iglesias.

Se puede afirmar que este acceso a la educación se configura en uno de los aspectos reivindicatorios más importante para las mujeres *misak*, debido a que, en todas las historias de vida y entrevistas realizadas, el mayor sueño y a la vez, la mayor frustración de las mujeres se relaciona con la posibilidad -o no- de acceso a la educación. Para las mujeres mayores, la finalización de estudios de primaria o secundaria, y para las más jóvenes la posibilidad o imposibilidad de el acceso a la educación superior constituyen una de las aspiraciones más frecuente y que



consideran con frecuencia como una de las más importantes. En especial, porque ven la educación como un dispositivo de poder que las ubica en una relación más igualitaria con los hombres, por lo menos, en la participación dentro de la comunidad. Asimismo, ven en la educación un dispositivo de progreso y libertad. Ya que aquellas mujeres que han tenido la posibilidad de formarse en diferentes profesiones y oficios son quienes lideran actualmente los procesos reivindicatorios que les permitan a las demás mujeres participar y ser visibles en su comunidad.

Aun así, solo una pequeña proporción de mujeres *misak* puede salir a realizar estudios de educación superior fuera del resguardo, y por esta vía acceder a otras formas de trabajo y ganar autonomía para decidir cómo y cuándo quieren establecer su propia familia. Sin embargo, se debe precisar que sectores de la comunidad *misak* no ven con agrado, y más bien consideran un síntoma de decadencia social, que las mujeres busquen aumentar su capital cultural por medio de la educación superior. Incluso, algunas mujeres de la misma comunidad *misak* señalan a las mujeres profesionales o a las que aspiran a serlo de ser las culpables de la pérdida de las prácticas culturales, y de no “dar buen ejemplo” a las nuevas generaciones. Esto debido a que, en la medida en que acceden a la educación formal, las mujeres *misak* cuestionan con mayor frecuencia su función de cuidadoras y preservadoras de la cultura, así como cuestionan que las mujeres estén destinadas a la procreación y el cuidado del espacio privado *nak chak*, destino que ha sido naturalizado en la cultura *misak*. Por esta vía, estas mujeres logran también cuestionar que el espacio público esté reservado exclusivamente para los hombres.

Este último aspecto se relaciona con el acceso al trabajo como posibilidad de emancipación para las mujeres. Ya que desempeñar un trabajo remunerado les permite justamente a las mujeres salir del ámbito doméstico e incorporarse al espacio público, espacio que ha estado históricamente monopolizado por los hombres. En el caso de las mujeres *misak* miembros de la CACMIGC, el acceso al trabajo remunerado en el ámbito público se da con frecuencia en labores asociadas

con el servicio comunitario, en actividades relacionadas con la administración y funcionamiento del Cabildo, y en el trabajo eclesial, no solo en las dinámicas referentes al cuidado del templo, sino en especial, en tareas ministeriales que ejercen como líderes y pastoras.

El trabajo les otorga a las mujeres independencia económica, aspecto fundamental para su proceso de emancipación. Sin embargo, dicha emancipación no tiene que ver con una ruptura en las relaciones de género entre hombres y mujeres, sino más bien con el descubrimiento por parte de las mujeres de su propia valía como parte sustancial de la cultura *misak*. La mujer *misak* ha tenido como característica principal de su identidad cultural el orgullo de ser una mujer trabajadora. Pero ese reconocimiento solo se hacía en el plano de lo privado, lo doméstico y en el ámbito familiar. Sin embargo, al ubicarse en una esfera pública, el trabajo se convierte en un dispositivo de poder, que trae consigo una reconfiguración de las relaciones de género. Así, aunque la jerarquización de género se continúe perpetuando socialmente, para las mujeres el acceso a un salario les otorga otra posición en relación con su familia, al no depender económicamente de un hombre.

Respecto a las relaciones de pareja y la conformación de las familias, como ya se ha planteado, entre los problemas que más preocupan a las mujeres *misak* se encuentra el machismo, y la violencia intrafamiliar y de género que de manera generalizada ejercen los hombres a las mujeres, y que se relaciona con la extendida adicción al alcohol de los hombres del resguardo. Precisamente una diferencia sustancial de las familias pentecostales estudiadas es que las mujeres encuentran en la conversión de sus esposos la salida a estos problemas. Pues la conversión al pentecostalismo les implica a los conversos renunciar al consumo de alcohol y al uso de la violencia, pues desde la perspectiva pentecostal estos son actos pecaminosos. La conversión de los hombres es vista por parte de las mujeres como el producto de una gestión propia. Ellas afirman que es a través de sus

acciones de oración y testimonio que logran la conversión de sus esposos, lo que tiene un significado valioso para ellas, no solo porque transforma su vida cotidiana, sino porque implica un importante logro religioso en el universo simbólico pentecostal. Así, la conversión de los hombres es vista por las mujeres como una victoria personal.

Aquellas mujeres que han logrado la conversión de sus esposos viven unas condiciones diferentes en el hogar. Por ejemplo, los recursos económicos que antes de la conversión eran “mal gastados” en el consumo de alcohol o en otras prácticas (como los juegos de azar o las juergas) que contribuían a la pobreza, y la violencia en el seno del hogar, ahora son destinados a mejorar las condiciones de vida de las familias pentecostales. Pues procurar el bienestar del hogar es un valor central del discurso pentecostal. Además, los hombres conversos hacen mayor presencia en el hogar, lo que produce unas mejores condiciones de vida para las mujeres, en la medida en que estos asumen algunas de las tareas domésticas y las mujeres no se están solas en el cuidado y la crianza de los hijos.

En el trabajo de campo se constató que algunas parejas pentecostales comparten el trabajo y las actividades dentro y fuera del hogar. Por ejemplo, varias de las parejas pastorales de las iglesias de la CACMIGC realizan juntos actividades como: visitar a sus feligreses, cuidar de los sembrados, y administrar la liturgia en el culto. En estos casos se puede observar, en alguna medida, el ejercicio del principio de dualidad por el que las mujeres *misak* están luchando. Para algunos de los entrevistados el trabajar juntos como pareja se relaciona con el principio bíblico según el cual una pareja de esposos no son dos sino ‘uno solo’.

Lo mismo se pudo observar en otras parejas que no tenían responsabilidades eclesiales, ellos también estaban unidos por el trabajo. Por ejemplo, algunos cooperaban en la consolidación de microempresas o en la participación política en

el Cabildo o en el municipio. En estos casos se destaca la presencia pública de la mujer. Sin embargo, al parecer, la presencia de las mujeres en el ámbito público no afecta las relaciones de pareja. Así se constató que es posible la eliminación de esa hegemonía patriarcal en las familias, sin la necesidad de que se presente una especie de suplantación o transferencia de roles. Simplemente mujer y hombre trabajan en igualdad de condiciones y por unas metas en común: el bienestar de los hijos, la familia y la iglesia.

Aunque no se puede afirmar que estos cambios se presenten en todas las familias pentecostales *misak*, si se puede advertir que es posible un mejoramiento en las relaciones y condiciones entre hombres y mujeres en la conformación de las familias *misak* como consecuencia de la adscripción religiosa al pentecostalismo. Las mujeres de la CACMIGC perciben que sus familias se consolidan sobre compromisos estables, resultado de matrimonios formalizados por medio del ritual pentecostal, por lo cual se espera que los matrimonios estén regidos por la fidelidad y la comprensión de la pareja. Este sentimiento de estabilidad produce en ellas un estado de bienestar y seguridad, que las diferencia de las mujeres que no hacen parte de comunidades pentecostales.

El hogar es uno de los referentes simbólicos más importantes en el pentecostalismo. Por lo cual, al darse la conversión, los hombres son motivados a tener una mayor participación en la vida doméstica. Esto no quiere decir una inversión de los roles, sino más bien una distribución menos inequitativa de las actividades en el seno del hogar. Si bien, desde los pulpitos pentecostales se insiste en que el hombre es la cabeza del hogar, esta imagen implica también que debe ser el primero en dar ejemplo a su familia.

Los hallazgos de Brusco (1995) en sus estudios sobre el pentecostalismo en otras regiones de Colombia, fueron constatadas para el caso de los *misak* por las

observaciones de campo: los hombres conversos al pentecostalismo abandonan el consumo de alcohol y las infidelidades, lo que trae inmediatamente unas mejores condiciones de vida para sus esposas e hijas. Los hombres pentecostales testifican en sus congregaciones que antes de convertirse eran borrachos, les gustaba apostar, tenían otras mujeres, y que todo eso les hacía perder sus ingresos y “andar siempre sin nada”. Pero que ahora, como ya no tienen ninguno de esos vicios, pueden destinar sus ganancias económicas a sus familias. Se reitera que esto no significa que en los hogares pentecostales no existan dificultades, solo que se aprecian diferencias sustanciales si se comparan las familias pentecostales con las no pentecostales.

Así la adscripción a la CACMIGC es muy significativa para la dinámica familiar que viven las mujeres *misak*. Ya que en un contexto cultural en el que se ha naturalizado la violencia intrafamiliar de los hombres hacia las mujeres, constituye un cambio sustancial que ellas no estén expuestas a la violencia en sus hogares.

En este sentido, la expresión “no he recibido puños” es poderosa para ilustrar lo que las mujeres *misak* pentecostales han incorporado como parte de su nueva vida familiar, y para ilustrar lo que la filiación pentecostal logra eliminar de su cotidianidad. Además, la estructura misma de las congregaciones pentecostales hace que los miembros se comporten como una gran familia. Por lo tanto, existe un férreo control social, una especie de veeduría interna que permite la intervención de miembros de la congregación en el ámbito privado cuando se presentan situaciones en las que los miembros se desvían de los mandatos bíblicos y violan los valores pentecostales, ofreciendo un mal testimonio, una de las acciones sancionadas públicamente es la violencia intrafamiliar. Rosaldo “sostiene que en aquellas sociedades en que el centro de la vida social es la casa, existe una mayor igualdad entre hombres y mujeres” (en: Martín, 2008, p. 166). Esto se puede aplicar a los hogares pentecostales *misak*, pues para ellos es en el ámbito familiar donde se debe dar testimonio de una vida cristiana correcta.

En un cierto sentido, las congregaciones pentecostales constituyen un refugio para las mujeres *misak*, pues hacer parte de ellas trae consigo la esperanza de acceso a una vida mejor. Aunque, como ya se ha mencionado, la mayoría de estos beneficios están supeditados a que las mujeres logren la conversión de sus maridos. Esta imagen de la congregación pentecostal como refugio parece relacionarse con la mayor importancia que la congregación pentecostal tiene para las mujeres en comparación de la importancia que tiene para los hombres. Se podría afirmar que mientras para las mujeres la congregación simboliza un refugio, para los hombres representa un espacio de relaciones de poder, en donde le es posible poner en escena su autoridad.

Para las mujeres pentecostales, es vital la asociación que hacen entre conversión y una nueva vida en la que no son violentadas por sus compañeros. Este cambio produce en ellas un sentimiento de seguridad que relacionan con una especie de libertad, y que las motiva a emprender acciones de complementariedad con sus esposos. Por ejemplo, las lleva a emprender acciones para mejorar los ingresos económicos de sus familias, y las anima a participar en los proyectos de la comunidad y de la iglesia. Según el relato de las mujeres de la CACMIGC, esta eliminación de la violencia física propicia la generación de espacios familiares saludables para los hijos e hijas, lo que también posibilita que se recupere el fogón como espacio de diálogo y aprendizaje familiar.

Como ya se mencionó, en las búsquedas de las mujeres *misak* por recuperar su lugar histórico y cultural y en la superación de sus dificultades personales y familiares, ellas se convierten en multiplicadoras de sus experiencias y conocimientos a fin de construir espacios de solidaridad con sus grupos de pares. En el caso de las iglesias de la CACMIGC esto se puede observar en la

conformación de grupos de mujeres que organizan y participan en talleres acerca de sus necesidades y donde comparten experiencias y alternativas para enfrentar sus problemas y alcanzar sus metas. Por lo cual, los espacios eclesiales se convierten en espacios terapéuticos que facilitan la conformación de redes de apoyo para ellas.

Por otro lado, es notorio el liderazgo que han asumido las mujeres en las congregaciones de la CACMIGC, pues ahora realizan actividades que antes no les eran permitidas, como, por ejemplo, enseñar la Biblia o ejecutar algún instrumento musical. Estas posibilidades de participación en la liturgia las empodera y les abre espacios que durante mucho tiempo les habían sido negados. Esto ha significado también un aprendizaje para los hombres, por ejemplo, algunos pastores entrevistados manifestaron que apoyaban a sus esposas para que ellas participaran de manera más activa en las liturgias y en general en el pastorado de las iglesias, pues reconocían que ellas ostentaban el carisma y los talentos. Si bien no se puede desconocer el carácter patriarcal que se mantiene en las enseñanzas y ordenanzas pentecostales, se puede afirmar que en el seno de las congregaciones de la CACMIGC existen unas mejores condiciones para que las mujeres ejerzan el liderazgo, especialmente si se las compara con la Iglesia católica.

La participación de las mujeres *misak* en el liderazgo de las comunidades pentecostales se remonta al protagonismo de las mujeres misioneras de la denominación Alianza Cristiana y Misionera y, posteriormente, a las iniciativas de las mismas mujeres indígenas conversas que contribuyeron en la permanencia de la CACMIGC en Guambia. Aunque se suele identificar el pentecostalismo con ideologías patriarcales, en el caso de la CACMIGC, las mujeres han encontrado espacios de participación en el liderazgo y desarrollo de la liturgia. Esto les ha permitido desempeñarse y desarrollar sus talentos en espacios diferentes al ámbito doméstico, y tener acceso al espacio público del rito religioso. Acudiendo a las palabras de Tarducci (1992a), para las mujeres *misak* la conversión al

pentecostalismo significó el acceso a un “espacio extra-familiar permitido” en el que “han desarrollado capacidades de liderazgo impensadas” (Tarducci, 1992b, p. 109), espacio en el que, además, empezaron a tener autonomía.

Según Machado y Mariz (2008), la amplia adscripción de mujeres a las instituciones religiosas cristianas puede relacionarse con la atracción que éstas ejercen sobre aquellas poblaciones que no se encuentran en posiciones de privilegio y, por consiguiente, no ejercen control sobre sus propias vidas. Este es el caso de las mujeres *misak*, quienes están en una condición de subalternidad, histórica y culturalmente reforzada. Ellas encuentran en las congregaciones pentecostales opciones de participación y reivindicación inéditos.

Sin embargo, aún se mantienen las condiciones de subordinación para las mujeres pentecostales y el acceso de las mujeres al liderazgo eclesial incluso en la CACMIGC es limitado. En especial para aquellas que no están casadas, y, por ende, no tienen una figura masculina que valide su ejercicio en el ministerio religioso. No obstante, algunos de los miembros de la junta de la CACMIGC y algunos de los pastores de esta denominación vienen insistiendo en la importancia que las mujeres asuman un papel más protagónico en el liderazgo de las iglesias.

Se podría decir entonces, que la adscripción de las mujeres *misak* a la CACMIGC puede ser definida como una estrategia de permanencia histórica, o como una posibilidad para que las relaciones de poder se modifiquen o se presenten en otro plano, o como un espacio de resistencia donde ganan autonomía en la medida que pueden participar en la jerarquía eclesial, y por esta vía ubicarse en relaciones de poder más igualitarias, que no eran posibles bajo la dominación católica.



En las congregaciones pentecostales las mujeres son mayoría. Según Beltrán (2013, p. 184), dos terceras partes de la feligresía de los Nuevos Movimientos religiosos está constituida por mujeres. En especial en los últimos años, estos movimientos religiosos han posibilitado la participación de la mujer en el liderazgo eclesial, en la figura de profetizas, maestras, predicadoras y pastoras. Esto representa una dicotomía en el seno de las congregaciones pentecostales, ya que, por un lado, las mujeres son mayoritarias, pero, por otro lado, el acceso de las mujeres a posiciones en la jerarquía eclesial de estas comunidades es limitado. A la vez, estas instituciones son reconocidas por su condición patriarcal, que asigna a los hombres el ejercicio del pastorado y, en general, del liderazgo. De esta manera, pensar la configuración de las mujeres *misak* pentecostales, implica comprender las formas en que las mujeres son producidas por un orden patriarcal androcéntrico resultado de una tradición cultural, a la vez que, los puntos de fuga existentes que ellas han buscado en las congregaciones pentecostales, también constituyen espacios donde predomina la dominación masculina.

Las mujeres llegan a estas comunidades con unas cosmovisiones sobre los sentidos de ser mujer producto de lo aprendido culturalmente, pero al mismo tiempo estas comunidades transforman la herencia cultural *misak*. En el caso del acceso de la mujer a lugares de liderazgo en las congregaciones, el ideal pentecostal propone que las labores pastorales sean ejercidas por una pareja pastoral heteronormativa. En este sentido, el esposo opera como dispositivo legitimador para que la mujer se pueda desempeñar en el ministerio pastoral. Es, por lo tanto, la figura de la pareja matrimonial la que prevalece.

Las mujeres *Misak* pentecostales tienen que ser vistas de manera relacional, ese es el valor de la interseccionalidad, que lleva a un análisis en donde las mujeres no pueden ser vistas y comprendidas solo en su condición de género, o su condición étnica o su condición religiosa. Esta mirada desarticulada no permite comprender

las múltiples discriminaciones y subordinación a las que se enfrentan, no de manera independiente sino por su condición de mujeres indígenas pentecostales, las cuales no responden a ningún marcador social hegemónico. Por ende, uno de los aspectos que debe dejar de señalarse es que la presencia pentecostal diluye la identidad cultural. En tanto que estas mujeres dan cuenta que es posible ser pentecostales y preservar la identidad étnica.

Las congregaciones de la CACMIGC expresan como institución una ambivalencia respecto al lugar que le otorgan a la mujer. Ya que por un lado constituyen un lugar de refugio para las mujeres, pero a la vez son instituciones patriarcales, androcéntricas y heteronormativas. Sin embargo, estas congregaciones se han visto forzadas en las últimas décadas a una serie de transformaciones que les permitan atender mejor las necesidades de su feligresía conformada en su mayoría por mujeres. Por ejemplo, han replanteado la inflexibilidad de las relaciones jerárquicas de género en el liderazgo religioso y han asumido una postura más flexible en lo que respecta a comprender y valorar el papel de las mujeres dentro de la institución.

Para comprender la importancia que han tenido las congregaciones de la CACMIGC en el cambio de vida de las mujeres *misak* se deben tener en cuenta diversos factores culturales. Como lo advierte Gebara (2008):

"no se puede entender el cristianismo [en este caso el pentecostalismo] como un fenómeno en sí mismo, es decir, separado de la cultura que lo porta, que lo transmite, que lo hace vivir. Tenemos que reconocer la realidad de los sistemas religiosos como sistemas culturales dependientes de los poderes establecidos y de las subjetividades que los contienen e interpretan" (Gebara, 2008, pp. 119-120).

Así, el señalamiento que se hace a las iglesias pentecostales como promotoras y legitimadoras del patriarcado, y por ende como protagonistas de la imposición de la jerarquía de género, debe ser entendido como el señalamiento que se hace a un

pentecostalismo que ha prosperado en culturas ya patriarcales y machistas, en las que el pentecostalismo reproduce valores profundamente arraigados. Como lo señala Montemayor:

somos educados y educadas en una sociedad patriarcal, pero también en una cultura patriarcal y en una iglesia patriarcal. Nos preguntamos qué tradición influye sobre otra, y como estas tradiciones se conectan entre sí para afirmar el dominio de un sexo sobre otro. La diferencia entre estas tradiciones estriba en los fundamentos para ejercer este dominio (Montemayor, 2012, p. 192),

Por lo tanto, el cambio de vida que ofrece el pentecostalismo a las mujeres no se relaciona con la continuidad que en él encuentran ciertos valores ya establecidos, sino más bien en su capacidad para cuestionar o entrar en ruptura con valores tradicionales. Por ejemplo, la posibilidad del pentecostalismo de cuestionar ciertos aspectos del machismo latinoamericano, en este caso, la idea del macho que para ser macho debe emborracharse y ejercer violencia contra sus compañeras sentimentales. Por esta vía, el pentecostalismo propone otras formas de masculinidad donde el hombre pentecostal rompe con este imaginario. Ya que un buen pentecostal es sobre todo un buen esposo y padre de familia que se ha alejado de los vicios. En esto los hallazgos coinciden con las conclusiones a las que llega Flora (1975) en sus estudios precursores sobre el pentecostalismo colombiano.

Sin embargo, es posible que en otros contextos y culturas la conversión al pentecostalismo de los hombres, o la disminución de la violencia intrafamiliar, o el empoderamiento de las mujeres debido a la influencia de la institución religiosa, no tengan tanta importancia como la tienen en el caso de las mujeres *misak*. Y que incluso, por el contrario, en ciertos contextos la conversión al pentecostalismo legitime y acentúe aún más la “sujeción” de las mujeres a los hombres. Por lo tanto, es necesario ver las condiciones del contexto en donde emerge la institución religiosa y cuáles son las motivaciones que llevan a la conversión de hombres y mujeres.

Lindhardt (2009), recoge testimonios de conversión de hombres y mujeres al pentecostalismo en Chile, y destaca que en el caso de los hombres, no encontró ninguno que mencionara como motivación problemas familiares, conyugales o domésticos, En cambio, estas motivaciones son las más frecuentes en los testimonios de conversión de las mujeres. Algo similar ocurre en la comunidad *misak* pentecostal. Al preguntar a las mujeres por su conversión, los motivos que las llevaron al pentecostalismo se relacionan, por lo general, con las condiciones de sus familias, la conversión de sus esposos, o una situación de dificultad con sus hijos. Por lo cual, se puede afirmar que la conversión al pentecostalismo está generizada: las motivaciones para hombres y mujeres no son las mismas, están determinadas por las asignaciones socioculturales que se le han otorgado a cada uno.

El otro aspecto que se destaca como factor significativo para las mujeres *misak* relacionado con su membresía en la CACMIGC se relaciona con los logros personales que han alcanzado gracias a su nueva adscripción religiosa. Las mujeres destacan, por ejemplo, que a través de la CACMIGC han logrado gestionar recursos para adelantar sus estudios de secundaria o para capacitarse para el ministerio religioso. En las aspiraciones de las mujeres *misak* se identifica un vínculo continuo con la familia y la comunidad. Las mujeres *misak*, no llevan a cabo estas acciones afirmativas solo para ver un resultado de manera individual, sino que están constantemente pensando en cómo articulan estas nuevas oportunidades en pro de su familia y comunidad.

En un sector de la comunidad pentecostal *misak* se constató un esfuerzo por articular su identidad cultural con una novedosa interpretación del texto bíblico, que les permita armonizar diversos aspectos de su vida con el mensaje pentecostal a fin de no consolidar una dicotomía que las obligue a elegir entre su fe pentecostal

y su identidad étnica. Esto es particularmente notorio en las iglesias de la CACMIGC, en tanto, es una institución religiosa que guarda cercanía con el Cabildo, y que ha afirmado su compromiso con la pervivencia de la identidad cultural *misak*.

Las mujeres, en específico, encuentran en la CACMIGC un espacio donde no solo son espectadoras de un culto, sino que pueden participar en actividades litúrgicas y comunitarias y crear un sentido de pertenencia. Aunque la mayor parte de las mujeres colabora haciendo labores que reproducen las propias del espacio doméstico (limpiar, cocinar, acomodar, etc.), también puede ser parte del grupo de música, ejercer algún tipo de liderazgo, e incluso officiar un culto (Calderón, G., 2015, p. 90).

Este comunitarismo es muy importante para las mujeres *misak*, porque los *misak* son en esencia comunitarios. Este comunitarismo les facilita a las mujeres adscribirse a una congregación pentecostal pues en éstas también el comunitarismo es valorado. Por ejemplo, muchas de las congregaciones pentecostales observadas, estaban conformadas por familias extendidas. Esto a su vez se relaciona con el hecho de que las zonas en el resguardo están organizadas alrededor de clanes familiares. Por esta razón, en términos generales los pentecostales, eligen como congregación habitual la que se ubica en la zona que corresponde a su familia extensa. Son excepcionales los casos en los que los pentecostales se trasladan de una zona a otra para congregarse. Esto explica también la fortaleza que tienen los vínculos que unen a los miembros de cada congregación, así como la solidaridad y la preocupación por los problemas de unos y otros. Aunque esto implica la exacerbación de los mecanismos comunitarios de control social, también les otorga a las mujeres una especie de seguridad y respaldo emocional muy importante para su construcción vital.

Finalmente, vale la pena reiterar que, si bien existen unos avances sustanciales en las iglesias de la CACMIGC que ubican a esta institución religiosa como referente en torno a las acciones afirmativas de género, aún falta un largo camino por recorrer en este sentido. Aunque en las congregaciones de la CACMIGC las mujeres son mayoría; aunque pueden participar en el liderazgo y el pastorado, pueden enseñar la Biblia, dirigir la alabanza, elevar su voz en la intercesión, y administrar la Santa Cena en los cultos; la impresión que queda es que ellas aún no han valorado su lugar y el significado de su presencia en estas comunidades eclesiales. Esto facilita que se mantenga y prevalezca la dominación patriarcal en el seno de la CACMIGC. Por ejemplo, en los estatutos de la CACMIGC se hace referencia “al pastor” o “a los pastores”, pero no existe una sola mención a la posibilidad del ejercicio de la mujer en el ministerio más importante de la estructura eclesial. Por lo tanto, la existencia del reconocimiento de una mujer como pastora de la CACMIGC parece lejano. Por lo tanto, son muchos los cambios que deben ocurrir en la CACMIGC para que esta denominación deje de ser una iglesia que reproduce el patriarcado y la dominación masculina.

## **6.1 Recomendaciones.**

Las orientaciones que se recomiendan para estudios futuros sobre la comunidad *misak*, cubren tres perspectivas.

La primera, estudios orientados al análisis de la estructura y relaciones familiares en la comunidad *misak*, en particular, aquellos temas que están relacionados con el aspecto socioafectivo.

Como segunda posibilidad, los estudios dirigidos a comprender las dinámicas existentes en otros grupos religiosos, que hacen presencia en el resguardo, pero de manera minoritaria, como los Testigos de Jehová, o quizá la existencia de otros grupos religiosos de los cuales se desconozca su existencia en esta zona.

En tercer lugar, estudios sobre los y las adolescentes *misak*, tanto en la comunidad como los que pertenecen a las iglesias pentecostales, debido a que es una población que se enfrenta a una dificultad enorme entre sucumbir ante la seducción de las prácticas occidentales y mantener su identidad cultural, solo en el uso del atuendo tradicional supone una confrontación ante las lógicas de la moda a las que se ven expuestos.

En cuanto, a estudios fuera de la comunidad *misak*, se sugiere la realización de estudios sobre la mujer y su adscripción religiosa en otras comunidades étnicas en el territorio colombiano.

## Bibliografía

- Almendra, Tunubalá, Julio; Calambás, Fabio; Lastenia, Pito, María; Fernández, José, Elder; Ríos, Peñaloza y Rojas, Curieux, T. (2005). *Plan Municipal de Arte y Cultura*. Silvia, Cauca.
- Andrade, Cardemil, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Revista Cultura y Religión*, 2, No. 3, 26-41.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo* (Ediciones). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, FLACSO, Sede Ecuador, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Aranda, Misael; Tunubalá, José Manuel; Salazar, Ruby Elena; Aranda, Luz Dary; Rodríguez, Angélica; Aristizabal, Magnolia; Díaz, Á. (2012). *Parosete, sembrando cultura ayer, hoy y siempre. Una propuesta educativa propia para la pervivencia del pueblo MISAK*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ardila, Marta Cabrera, Sánchez-Avella, C. y Ramírez Arcos, F. (2015). *Feminismos indígenas y comunitarios* (Feminismos latinoamericanos Debates contemporáneos Clase 9).
- Ballinas-Aquino, M. L. (2008). Religión, salud y género en la comunidad de El Duraznal. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, XIV(41), 141-167.
- Bastian, J.-P. (1997). *La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- Bastian, J.-P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina*



- en perspectiva comparada*. (p. 368). Mexico: Fondo de cultura económica.
- Beltrán, C. W. M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe. La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Beltrán, W. M. (2006). *Pentecostales y neopentecostales, lógicas de mercado y consumo cultural* (Cuadernos). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, W. M. (2010). *La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte. El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (Colección). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia- Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales (CES).
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Barcelona, España: Paidós.
- Berkhoff, Reyes, Alexandra; Marín, Vásquez, María Fernanda; Moraga, Parra, María José; Oliva, Jara, Karen; Venegas, Ruiz, Katherine y Orellana, Rojas, Z. (2012). Construcción de identidad de la mujer pentecostal. *Revista Pequén*, 2, 51-66.
- Bolaños G.; Bonilla, V.; Caballero, J.; Espinoza M.; García, V.; Hernández, J. Peñaranda, D.; Tattay, P. y Tattay, L. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra Lucha* (Publicación). Bogotá: Centro de Memoria Histórica.
- Brusco, E., E. (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Calambás, Bonilla, Luis Felipe; Godoy, Bonilla, Sandra Patricia; Mosquera, Sánchez, Silvio Andrés y Toledo, Tovar, A. (2008). *Silvia, la Suiza de América. Su riqueza natural, cultural y económica*. Silvia, Cauca: Editorial de la Universidad del Cauca.

- Calderón, G., A. (2015). *Pentecostalismo, mujeres y vida cotidiana: Análisis de la vida cotidiana en las mujeres que se han convertido al pentecostalismo*. Recuperado de [http://aleph.sibdi.ucr.ac.cr/F/91TP54JBTEGFLM2F4NE7T5DRGAS4SHAYFNQQ6JHSQDA2QL9FB8-12945?func=full-set-set&set\\_number=048118&set\\_entry=000001&format=999](http://aleph.sibdi.ucr.ac.cr/F/91TP54JBTEGFLM2F4NE7T5DRGAS4SHAYFNQQ6JHSQDA2QL9FB8-12945?func=full-set-set&set_number=048118&set_entry=000001&format=999)
- Cantón Delgado, M. (2001). Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias «Filadelfia» en Andalucía, España. *Alteridades*, 11 (22)(22), 59-74. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/747/74702206.pdf>
- Cauca, A. M. S.-. (2010). *Plan de vida del Municipio de Silvia 2000 - 2020*. Silvia, Cauca.
- Colombia. Ministerio de Cultura. (2010). *Misak (Guambianos), la gente del agua, del conocimiento y de los sueños. 200 Cultura Es Independencia*. Bogotá. Recuperado de [http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterización del pueblo Awa.pdf](http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterización%20del%20pueblo%20Awa.pdf)
- Cuervo, F., I. (2010). Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la agenda política, los casos del movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano, Colombia (1991-2005). En *El Pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, Centro de Estudios Sociales –CES, Grupo de Estudios Sociales de la religión.
- Dagua, H.A., Tunubalá, V. G., Varela, G.M. y Mosquera, F. E. (2005). *Namui Kollimisak Merai Wam. La voz de nuestros mayores* (Colección). Cabildo Indígena de Guambia.
- DANE. (2005). *Información estadística. Proyecciones de Población de los*

- resguardos indígenas 2005 - 2009*. Bogotá. Recuperado de <http://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-eticos>
- Demera, Vargas, J. D. (2003). Católicos y Protestantes entre los indígenas Guambianos. La adopción y transformación de Nuevas Colectividades. *Ciencias Sociales y Religión*, 5, 173-190.
- Demera, Vargas, J. D. (2005). Dinámicas configuraciones étnicas y renovaciones culturales inéditas . El caso de la más reciente evangelización protestante entre los indígenas guambianos en Colombia. *Estudios Fronterizos*, 6, 55-78.
- Demera, Vargas, 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. *Revista Antípoda*, 2, 253-273.
- Demera, J. D. (2016). *RÊVES , MALHEURS ET « LIBERATIONS »*. *Les dynamiques du croire chez les Guambianos de Colombie*.
- Demera, Juan Diego. (2008). Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guambianos-Colombia. *Revista Ciencias Sociales*, 20, 107-127.
- Demera, Juan Diego. (2012). *Etnografías del creer. Guambianos, protestantes y desplazados. Entre salvación y obstinación*. Alemania: Editorial académica española.
- DIH, O. del P. P. de D. H. y. (2007). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Guambiano*. Bogotá.
- Drogus, C. A. (1994). *Religious Change and Women's Status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches* (No. 205). *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Indiana, Estados Unidos.
- Fernández, V., Cilia Etna; Fernández, V., María Mercedes y Ullune, C., M. E. (1998). *Propuesta curricular de educación sexual para la básica primaria con énfasis en la cultura del Resguardo de Guambia, municipio de Silvia, 1997 -*

1998. Universidad Antonio Nariño.

Filgueira, C. (s. f.). La actualidad de viejas temáticas: sobre los estudios de clase, estratificación y movilidad social en América Latina. Recuperado de [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6008/1/S0108617\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6008/1/S0108617_es.pdf)

Flora, Cornelia B. (1975). Pentecostal Women in Colombia: Religious Change and the Status of Working-Class Women. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 17 (4): 411-425.

Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 17-34.

Gebara, I. (2008). Teología de la liberación y género: Ensayo crítico feminista. En S. Marcos (Ed.), *Religión y Género* (pp. 107-136). Madrid: Editorial Trotta.

Giddens, A. (2009). *Sociología*. Madrid: Alianza editorial.

Gros, C. (1999). Evangelical protestantism and indigenous populations. *Bulletin of Latin American Research*, 18(2), 175-197. [https://doi.org/10.1016/S0261-3050\(98\)00092-8](https://doi.org/10.1016/S0261-3050(98)00092-8)

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad* (Instituto). Bogotá.

Guambia., C. indígena del R. de. (2010). *Por la defensa del patrimonio del pueblo Misak y los demás pueblos. Programa de Educación*. Guambia, Cauca: Cabildo Indígena de Guambia y Secretaría de Educación del Cauca.

Guambia, C. A. del territorio de. (2013). *Plan de Salvaguarda para el pueblo Misak. «Recuperar la tierra para recuperarlo todo»*. Silvia, Cauca: Ministerio del Interior. <https://doi.org/10.1145/2505515.2507827>

Guambia, C. I. de. (2010). *Proyecto Fortalecimiento Institucional*. Silvia - Cauca.

Hervieu-Leger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona, España: Herder.

Historia, I. C. de A. e. (1987). *El chumbe, los hilos del arco iris*. (Colección). Bogotá.

- Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Regional Cauca; Centro Zonal indígena ICBF, R. C. C. I. de G. U.-C. y G. de E. en E. I. y M. G. de la U. del C. (2008). *Cosmovisión Guambiana para la atención Integral a la Primera Infancia y la Resignificación del Proyecto Educativo Guambiano*.
- Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías. Gobierno de la Ciudad de México. Instituto de las mujeres del Distrito Federal*. México D.F.: Inmujeres DF.
- Lagarde, R. M. (2005). *Los-cautiverios de las-mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lalive, d'Epina, C. (2009). *El Refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. (Colección). Santiago, Chile: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA). Universidad Santiago de Chile. Centro Evangélico de Estudios Pentecostales (CEEP).
- Lindhardt, M. (2009). Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Cultura y Religión*, 3, No. 2, 94-112.
- Londoño, L. A. (1999). La perspectiva de género en la organización indígena del Cauca : aproximación a una retrospectiva histórica<sup>1</sup>. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 43, 1-20.
- Londoño, O. L., Maldonado, L. F., & Calderón, L. C. (2014). Guía para construir estados del arte. *International Corporation of Networks of Knowledge*, 1-39. [https://doi.org/10.5672/apunts.2014-0983.es.\(2012/1\).107.10](https://doi.org/10.5672/apunts.2014-0983.es.(2012/1).107.10)
- López, Estrada, S. (1996). The Reformation of Machismo. Evangelican Conversion and Gender in Colombia. *FRONTERA NORTE*, 8, NÚM. 15, 199-203.
- Lozano, C. (2001). Juventud , conversión religiosa y etnicidad en los Andes del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños*, 21, 113-132.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la discordia*,

6(2), 105-119.

Machado y Mariz, L. C. (2008). Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas. En *Religión y Género* (p. 352). Madrid: Editorial Trotta.

Mansilla, A. M. A y Orellana, L. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y Sociedad*, 18(36), 83-98.  
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.MYS18-36.ppml>

Martín, C. A. (2008). *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer.

Melo, G. J. (2014). «*El fogón no se ha apagado*». *La participación política de las mujeres Misak en el resguardo indígena de Guambia, Cauca. Una aproximación desde los relatos de vida de algunas líderes Misak*. Universidad de los Andes.

Mendiola, A. (2006). Las representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marin. En *Producciones de sentido II. Algunos conceptos de la historia cultural. Antología* (pp. 343-355). Mexico: Universidad Iberoamericana.

Miller S. E. (1979). *Los Tobas argentinos armonía y disonancia en una sociedad*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Ministerio del Interior. (2005). *Pueblo Nasa o la gente paéz* (Vol. II). Bogotá. Recuperado de [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo\\_nasa.pdf](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_nasa.pdf)

Montemayor, R. (2012). Espacios sagrados negados. Ministerios ordenados de mujeres. Un proceso inconcluso en iglesias protestantes de América Latina.

- En M. Sylvia (Ed.), *Religión y Género* (pp. 181-202). Madrid: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones.
- Morales, Rengijo, H. A. (2006). *Silvia. Otra historia*. Silvia, Cauca: La Colmena.
- Morales, Trochez, Javier y Tumiña, Manuel, J. (2010). *Danza Misak. Propuesta didáctica para la educación básica, un camino hacia la identidad propia*. Piendamó, Cauca: Autoridad Ancestral del Pueblo Misak - Territorio Wampia y Ministerio de Cultura.
- Motta González, N. (2011). Ethnohistoria de la sexualidad Misak: continuidades en los cambios y transformaciones. *Historia y espacio*, (36), 31-55. Recuperado de [http://historiayespacio.com/rev\\_36/arti2.html](http://historiayespacio.com/rev_36/arti2.html)
- Nash, M. (2006). Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina. *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 73-74, 39-57.
- Orellana, Rojas, Z. (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión*, 3, 112-126.
- Orellana, Rojas, Z. (2011). Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia Religiosa. *Revista Cultura y Religión*.
- Otero, J. M. (s. f.). Monografía histórica de Silvia. Popayán.
- Pachón, X. (1996). LOS WAMPI O LA GENTE DE GUAMBÍA. En *Geografía Humana de Colombia - Región Andina Central* (Vol. Tomo IV-, pp. 1-209). Bogotá: INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA ADMINISTRACIÓN.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario, Comunidad mujeres creando comunidad*. La Paz, Bolivia.
- Peña, B., J., A. (2009). En Las Voces Del Pishimisak : Apuntes Etnográficos Sobre El Tiempo Misak. *Maguaré*, 23, 343-369.
- Pérez, V. (2009). Mujeres y Pentecostalismo: Repensando el espacio sagrado, la

- iglesia. *Revista Cultura y Religión*, 3, No. 1, 125-135.
- Rappaport, J. (2005). *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne. (2008). *Utopías Interculturales. Intelectuales público, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. (Universidad del Rosario y Universidad del Cauca, Ed.). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Santamarina, C. y Marinas, J. M. (1999). Historias de vida e historia oral. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales* (pp. 259-283). Madrid: Editorial Síntesis.
- Searing D., R.M. y Osuna, G. A. (1999). *Pasando la antorcha. 75 años de la Alianza Cristiana y Misionera en Colombia 1923 - 1998*. Armenia, Quindío: Editorial Buena Semilla.
- Segato, R. L. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En A. y J. M. N. Quijano (Ed.), *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tarducci, M. (1992a). Los estudios sobre la mujer y la religión: Una Introducción. *Sociedad y Religión*, 9, 19-32.
- Tarducci, M. (1992b). Los estudios sobre la Mujer y la Religión: Una introducción. *Sociedad y Religión*, 9, 19-32.
- Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, (16), 97-114. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332001000100006>



- Tunubalá, Floro y Muelas, T. J. (2008). *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak. Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik*. Guambia, Cauca. Recuperado de [http://repository.oim.org.co/bitstream/20.500.11788/377/1/COL-OIM\\_0296.pdf](http://repository.oim.org.co/bitstream/20.500.11788/377/1/COL-OIM_0296.pdf)
- Tunubalá, J. y Pechené, Muelas, L. (2010). "518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos". El deber, el derecho de re-existencia y la libertad. *Maguaré*, 24, 415-426.
- Vasco, Uribe, Luis Guillermo; D'Agua, Hurtado, Abelino y Aranda, M. (1994). *Srekøllimisak: Historia del señor aguacero*. Bogotá: Gente Nueva Editorial.
- Vasco, U. L. G. (2010). *El caracol Guambiano y el Big Bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y la historia*. Pereira.
- Velasco Guassamalli, N. Y. (2010). La construcción de las identidades femeninas MISAK. *Historia y espacio*, (34), 183-200. Recuperado de <http://historiayespacio.com/rev34/art7.html>
- Villa, P., E. (1985). Aspectos y características de la familia el caso del indígena guambiano del departamento del Cauca. *Univ. Hum.*, 14, No. 23, 15-26.
- Viveros, Mara V. y Zambrano, M. (2011). La diferencia: un concepto problemático para la antropología y el feminismo. En *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*. (pp. 143-170). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales.
- Weber, M. (1996). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Zacipa, I. I. (2017). *Relaciones de poder en el campo religioso colombiano. El papel de los movimientos protestantes y pentecostales en la construcción de subjetividades*. España: Editorial Académica Española.

