



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Demera Vargas, Juan Diego

"Dios es amor" en Guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas
rituales y las pertenencias étnicas

Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 2, enero-junio, 2006, pp. 253-273

Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400214>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“DIOS ES AMOR” EN GUAMBIANO O LA FORMA DE CREAR UNA NUEVA RELIGIÓN: LA CIRCULACIÓN DE LAS PRÁCTICAS RITUALES Y LAS PERTENENCIAS ÉTNICAS

JUAN DIEGO DEMERA VARGAS

*Investigador del Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y Creencias, GESREC
Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia
juandiegodemera@yahoo.com*

RESUMEN En medio de las transformaciones propias de la modernidad religiosa, los grupos étnicos latinoamericanos no han permanecido estáticos ni mucho menos pasivos a los embates de las reconstrucciones identitarias, las nuevas búsquedas de sentidos y los recientes procesos de conversión y evangelización. En los Andes colombianos, el grupo étnico guambiano ha recibido los intereses misioneros protestantes, pero también ha buscado diversos contactos culturales, simbólicos y religiosos con estos misioneros, a través de recursos inéditos y de innumerables caminos. Una iglesia pentecostal surgida del Brasil, con múltiples recursos místicos y mágicos, atrae los intereses guambianos y, a través de antiguos creyentes protestantes, permite la manipulación religiosa del catolicismo, el protestantismo y las prácticas de religiosidad indígena por medio de procesos de síntesis, superposición y diálogo. Esta hibridez religiosa emerge en un ritual auténtico, que reelabora los conceptos y las prácticas asociadas a la tradición, a la transformación y a la memoria cultural de este grupo étnico.

PALABRAS CLAVE:

Memoria, ritual, etnicidad, cambio cultural, protestantismo.

ABSTRACT In the middle of the transformations of religious modernity, Latin American ethnic groups have not remained static to the attacks on the reconstructions of identity, the new ways to find a sense in life, and the recent processes of conversion and evangelization. In the Colombian Andes, the Guambiano ethnic group has received the Protestant missionary's influence, but also it has looked for diverse cultural, symbolic and religious contacts with them. A Pentecostal church from Brazil, with multiple mystical and magical resources, attracts the Guambiano's interests, and through old Protestant believers it permits the religious manipulation of Catholicism, Protestantism and the indigenous religious practices with dialogue, superposition, and synthesis processes. This religious hybridation appears in an authentic ritual that remakes the concepts and the practices associated to the tradition, the transformation and the cultural memory of this ethnic group.

KEY WORDS:

Memory, ritual, ethnicity, cultural change, Protestantism.

253

“DIOS ES AMOR” EN GUAMBIANO O LA FORMA DE CREAR UNA NUEVA RELIGIÓN: LA CIRCULACIÓN DE LAS PRÁCTICAS RITUALES Y LAS PERTENENCIAS ÉTNICAS

JUAN DIEGO DEMERA VARGAS¹

“Aquí buscamos que Dios es Amor sea algo que nazca de uno mismo, buscamos que cada uno tenga una definición, que sigan en lo que ellos creen que es Dios es Amor”.

LUIS ENRIQUE COLLAZOS (2002).

“En estos años cómo le he hecho doler la cabeza a los pastores, hasta en Cali estaban preocupados, ¡que en Guambía, con un guambiano, nació una iglesia falsa! (Riendo)... Ya ve que de pronto uno también sin pensar uno hacía la historia.

JUAN TUNUBALÁ (2002).

254

LOS ESTUDIOS SOBRE EL RITUAL han hecho parte de las preocupaciones de la antropología desde sus más distantes referentes. Los rituales religiosos se convirtieron en capítulos recurrentes de etnografías clásicas que daban cuenta de la diversidad humana y étnica. Recientemente, con los cambios propios de la disciplina, el ritual religioso ha dado paso a la observación y al análisis de otro tipo de prácticas rituales contemporáneas, en especial aquellas que tienen que ver con los rituales políticos y los rituales de la cotidianidad, tanto rurales y étnicos como urbanos. No obstante, como parte de la antropología de los mundos contemporáneos, las comunidades étnicas no pueden ser obviadas, como tampoco deben serlo sus cambiantes y dinámicas adscripciones religiosas y rituales; sus insistentes y cambiantes procesos de adaptación y transformación del ritual religioso son evidentes y, además, son parte substancial de algunas de las expresiones sociales más urgentes: la identidad, la diferencia y el reconocimiento.

La participación ritual y los referentes culturales que ésta brinda intervienen constantemente en las formas en que se identifican los grupos, en la

1. Antropólogo. Miembro-investigador del Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y Creencias, GESREC, del Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, y del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER. Candidato al Máster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de París III, con el apoyo del Programa Alban, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina, beca No. E05M060326CO.

manera en que actúan, recuerdan y olvidan. Por supuesto, en el caso guambiano, la discusión alrededor de las transformaciones religiosas y las adscripciones identitarias debe pasar por la discusión sobre la etnicidad, esa histórica y creativa formación de grupos diferenciados social, cultural y políticamente en medio de la modernidad y en zonas y situaciones de frontera y contacto (Cardoso, 1992).

La etnicidad surgió en la antropología como un concepto que comprendía la diferencia entre los grupos humanos más allá de la diferenciación racial y le imprimía un componente cultural. Sin embargo, recientemente ha dado paso a su comprensión en términos históricos, pues más allá de concebir a los grupos sociales y culturalmente diferentes a la sociedad mayoritaria como grupos anclados en el pasado, prístinos e inalterados, es evidente que como parte de procesos de expansión y dominación política y cultural, los grupos étnicos o, en términos de Kimlycka (1996), las minorías nacionales, no quedaron como sociedades ancladas en el pasado. Hoy hacen parte de los estados nacionales, de la cultura contemporánea e incluso de su división de clases (Vasco, 1989). De su existencia en medio de zonas y situaciones de frontera y no como sociedades ajenas a la modernidad, surge la necesidad de verlos como agentes sociales ubicados en la contemporaneidad, ejerciendo múltiples cambios, así como novedosas y particulares reivindicaciones políticas y culturales.

Esta concepción de la etnicidad se aleja de las preocupaciones en torno a la estática posesión de bienes culturales susceptibles de "aculturación" y "pérdida cultural" y la ve como un permanente movimiento que crea los referentes que hacen posible la participación y la diferenciación. De esta característica histórica, participativa y renovadora se desprende su común utilización en el campo de estudios jurídicos, o su definición como una forma política para defender la identidad (Gros, 2000).

Sin embargo, tal como lo exponen Baud (1996) y Cardoso (1992), y como sugiere esta aproximación, la etnicidad incluye la diferenciación e identidad de un grupo, la existencia de referentes comunes históricamente construidos y la puesta en práctica de actitudes y situaciones que refuerzan la unidad y pertenencia; en términos de Cardoso (1992), la identidad, el grupo étnico y la articulación étnica. Estos tres elementos son fundamentales para comprender la etnicidad, las fronteras y pertenencias a un grupo, su existencia y su reivindicación; actúan todos de manera conjunta, pues los grupos crean constantemente los referentes de diferenciación y actúan políticamente, y lo hacen por medio de pautas culturales o simbólicas significativas, históricas y construidas por la significación que implican para los miembros del mismo grupo.

Esto refuerza las consideraciones de Giddens (1984, citado en Baud, 1996: 24), en torno a la necesidad de mirar la etnicidad más allá de los ahora clásicos

análisis sobre las manifestaciones políticas más colectivas, y tomar en consideración tanto las estructuras de diferenciación étnica políticamente construidas, como la vivencia subjetiva y la dinámica social y cultural de la etnicidad. Como añade Baud, cabe preguntarse incluso “cómo se relacionan la etnicidad y la movilización étnica con otras formas de acción colectiva, como la basada en clases, comunidades o género”, y por supuesto, la religiosidad y el ritual.

En la actualidad, la comunidad guambiana se muestra culturalmente como un complejo y dinámico universo que involucra elementos del ritual católico con costumbres y pensamientos tradicionales guambianos. Este grupo étnico ha tenido un largo proceso de colonización y evangelización católica que configuró de manera histórica sus propios sincretismos religiosos, particulares maneras de vivir la religión impuesta y, en muchos casos, el acercamiento a prácticas y costumbres culturales locales. Estas transformaciones fueron y siguen siendo construidas y desafiadas por parte de los creyentes indígenas, y hoy inundan todas las costumbres y prácticas guambianas.

Los ritos de paso se controlan por medio de la ritualidad católica, pues los bautizos, las primeras comuniones, los matrimonios y entierros implican la participación del ceremonial católico, pero al mismo tiempo convocan a los músicos guambianos, recrean los lazos de socialización propios y recurren a vestidos y sombreros tradicionales. De manera similar, la medicina tradicional y los tiempos y espacios de la fiesta, no se pueden pensar sin recurrentes referencias al catolicismo; en ellos participan las estampillas, los afiches y el agua bendita católica como medios para acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas del mes de diciembre y enero. Esta intensa relación entre prácticas culturales guambianas y ritualización católica es en la mayoría de los casos una relación pragmática, que acude a uno y otro acto, o los condensa, sin ver en esa relación mayores inconvenientes.

Pese a esto, las relaciones entre el catolicismo y las comunidades indígenas no fueron de igualdad y valoración, y las actuaciones de curas párrocos y oligarquías católicas locales reforzaron constantemente las relaciones de explotación y transformación indígena, a través de las fiestas patronales, los pagos religiosos y otras prácticas de larga data en la experiencia colonial, poscolonial y contemporánea. Estas características del contacto entre el catolicismo, su jerarquía y sus prácticas, y la comunidad guambiana, sumado al interés de algunos grupos dentro del resguardo en buscar nuevos referentes en torno a su religiosidad y al papel de los grupos misioneros foráneos, trajeron consigo la introducción de la Alianza Cristiana y Misionera, en 1930, acompañada de múltiples pugnas en torno a la etnicidad y la articulación étnica (Demera, 2003b). Mucho tiempo después, entre 1980 y 1990, es imposible contener la ampliación absoluta de la dupla católico/protestante, la diversificación de las prácticas reli-

gias y las pugnas en torno a las adscripciones y los pensamientos identitarios, atravesados constantemente por la religiosidad.

Dentro de este amplio grupo de nuevas iglesias participan las iglesias pentecostales, que derivan de iglesias protestantes, pero que introducen "una experiencia de renovación espiritual con un redescubrimiento de la acción del Espíritu Santo" (Pereira, 1998: 199). Estas nuevas propuestas místicas, trajeron consigo la ampliación de los intereses religiosos y las prácticas rituales. La Iglesia Dios es Amor, que hace parte del pentecostalismo de origen brasileño, llegó al resguardo a través de un grupo de guambianos deseosos de encontrar nuevas prácticas y referencias rituales, cercanas a las prácticas mágicas. Sin embargo, su afanoso avance no quedó confinado a la introducción de la misión internacional al interior del resguardo, sino que persiguió caminos independientes, buscando referencias rituales e identitarias dentro y fuera de las prácticas pentecostales, protestantes, católicas y tradicionales.

En este trabajo se utilizan el recurso de la narrativa oral, la antropología histórica y la etnografía, para evidenciar los procesos de introducción, enfrentamiento y desarrollo de las experiencias rituales, así como las coincidencias y búsquedas identitarias, en torno a la iglesia Dios es Amor en Guambía. Esta historia evidencia la complejidad de las prácticas y transformaciones rituales al interior de los creyentes guambianos de Dios es Amor, pues involucra los procesos de búsqueda ritual, el reconocimiento y la recuperación identitaria, el olvido y la discriminación negativa de otras prácticas rituales ancestrales, su valoración como antiguas posesiones étnicas, e incluso, la estrecha relación y la permanencia del papel ritual y simbólico de un conjunto de prácticas ancestrales que cumplen nuevos papeles en la diferenciación religiosa y ritual de esta iglesia.

Por último, es evidente que estos procesos son inconclusos, pues dentro del resguardo, la multiplicidad de actores, propuestas y recursos en torno a la religiosidad permiten la diversidad creciente de estas actividades rituales y de la circulación de los referentes identitarios. Este proceso implica vivaces relaciones entre misioneros, profesores, creyentes y dirigentes guambianos, a través de las cuales se discriminan, se adoptan, se ponen en circulación y se transforman las diversas prácticas y propuestas.

Taita Agustín Tumiñá, por ejemplo, un mayor guambiano, transitó por la Iglesia Pentecostés Internacional, la Alianza Cristiana y Misionera, los Testigos de Jehová, la Iglesia Torre Fuerte y la Iglesia Dios es Amor, y ha tenido tres bautizos. En la Iglesia de los Testigos de Jehová, una de las más recias y prescritas, estuvo a punto de ser bautizado, recibió seminarios bíblicos en Facatativá e incluso los Testigos de Jehová recibían a su hija en el municipio de Silvia, le daban educación y vivienda. Sin embargo, ella decidió fugarse con un joven lejos del pueblo y, en actitud semejante, taita Agustín, al poco tiempo, sin misioneros y

sin bautizarse, recibió nuevas propuestas religiosas y rituales. A pesar de que escuchó el mensaje impartido en la “Torre de Vigía” de Facatativá acerca de que somos piezas del ajedrez de Dios, que sólo existe una forma de adoración y que no puede haber otra forma de pensar distinta a la de “Dios”, él, de manera creativa y sin encontrar problemas, continuó su recorrido religioso hacia la Iglesia Torre Fuerte y después hacia la Iglesia Pentecostal Dios es Amor, una iglesia antagónica a los principios y valores erigidos entre los Testigos de Jehová, en parte por sus específicas referencias identitarias y sus particulares procesos rituales.

DIOS ES AMOR: LOS PRIMEROS CONTACTOS

Cuando Juan Tunubalá contempló la aparición de un ángel en la noche que le aconsejaba volver al resguardo indígena de Guambía y le disuadía de ir a trabajar al Huila, él no podía imaginar que al regresar al resguardo estaría listo su nombramiento para trabajar como maestro. Cuando él vio que se hizo realidad todo lo que había oído de parte del ángel, decidió organizar un culto para orar y entrar en ayuno durante tres meses y, en medio de la vigilia y el ayuno, comenzó la historia de Dios es Amor en Guambía.

La aparición del ángel no era la única visión o sueño que había experimentado Juan Tunubalá, pues acostumbraba ayunar y hacer vigiliás cuando pertenecía a la Alianza Cristiana y Misionera. Tras los tres meses de ayuno logró tener otro sueño más importante: vio otro ángel; este tenía el cuerpo de oro y estaba en la cima de una montaña. Desde allí, llamaba a Juan Tunubalá para que subiera a hablar con él prendido de un cable, pero éste —según cuenta— no podía subir, tal vez porque no estaba completamente convencido. El ángel le decía: “Móntese tranquilo, porque usted es el único que va a poder y cuando usted suba va encontrar a alguien” (Juan Tunubalá, 2002). Al mes siguiente tuvo la misma “visión”. Era un éxtasis —afirma—, no era un sueño, y allí vio al ángel, él le pasó un cable de alambre de púas y Juan pudo subir. Al llegar al lugar vio otro ángel azul, se acercó y tal como cuenta: “Me arrodillé y como yo era un poco poeta me iba a echar una recitada, pero empecé las primeras palabras y me dijo que me agachara; cuando terminé la poesía me levanté y ya no estaba, ahí perdí la comunicación, no podía hacer el pacto”.

Tras éste y otros episodios continuamente repetidos, Juan siguió buscando la forma de entablar ese pacto y encontró una iglesia en Cali que era “un poco rara”. Fue a percatarse y a observar y de esa manera conoció, hace nueve años, a la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Al llegar allí le llamó la atención la “espiritualidad” de la iglesia, la manera de conocer a las personas, su pensamiento o su enfermedad, pues todo eso, según cuenta, “lo iban conociendo sin haberlo visto a uno, a veces lo llamaban por el nombre, a veces hasta con el apellido, ellos conocían de fondo la adivinación”.

Juan Tunubalá perteneció a la Alianza Cristiana y Misionera y estudió teología en el Instituto Bíblico Ambachico, de Silvia. Fue alumno de uno de los mejores músicos guambianos y después concluyó estudios para ejercer la docencia; además, fue quien decidió separarse de la Alianza Cristiana y reunirse junto a su esposa y sus hijas en la casa comunal de la vereda La Campana para ayunar por los favores de una visión. Según cuenta, esta primera separación ritual "no fue con la intención de formar una iglesia, sino un grupo de oración pasajero, pero estrellamos con una iglesia nueva, como un sueño, tal vez" (Juan Tunubalá, 2002), un sueño que traía a los pastores de Dios es Amor, una iglesia creada por David Miranda en São Paulo, Brasil, en 1962.

Los sueños y las visiones no pararon allí, aún hoy sigue soñando con ese lugar y hace poco vio allí una biblioteca. Además, tuvo la oportunidad de ver otros ángeles; tres de ellos entraron en su habitación y hablaban mientras dormía, vestían como guambianos, pero al tratar de cogerlos no podía hacerlo. Sólo una vez recuerda haber logrado tocar a uno de esos ángeles al quitar rápidamente las cobijas: era un niño que le agarraba los pies y él, según cuenta, le alcanzó a agarrar un ala pero al levantarse desapareció. Los sueños son parte importante de la cultura guambiana, en especial aquellos asociados a los niños, la apariencia común del *Pishimisak* o *Kallim*². Al tener esos sueños, Juan Tunubalá halló recepción y comprensión entre la gente de su vereda, quienes se comenzaron a congregarse en torno a él y a los pastores invitados de la Iglesia Dios es Amor de Cali.

Las reuniones comenzaron en un salón arrendado los sábados por la noche, después del trabajo de toda la semana, con el objetivo de dejar el domingo libre para el descanso. La gente comenzó a llegar y la iglesia empezó a crecer. Había muchos problemas dentro de las familias: el alcohol, la infidelidad, el dinero o la salud, y el objetivo de esta congregación era ser un instrumento para darles solución. Este es el fundamento de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor: convertirse en un espacio de regocijo y esperanza a través de sensitivas reuniones y prácticas curativas. En Guambía, sin embargo, la agrupación giró también en torno a los consejos, sueños y visiones que tuvieron Juan Tunubalá y otros junto a él, a las novedosas prácticas rituales de la naciente iglesia y al consenso en cuanto a conformar algo propio que respondiera a los intereses de dirigentes y miembros.

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

REVELACIONES MÍSTICAS Y PENSAMIENTOS IDENTITARIOS

Para Juan Tunubalá, la jerarquía y los órdenes de la Iglesia Católica eran un baluarte institucional; la predicación y la práctica protestante eran un magnífico ejemplo de vida cristiana y, además, como maestro de educación intercultural y antiguo miembro de grupos musicales guambianos, la cultura guambiana era una posesión única y relevante. Él y sus compañeros optaron por múltiples religiones, tradiciones y prácticas rituales para conformar nuevas formas de proceder y pensar su condición religiosa.

En medio de esta práctica religiosa, curaciones y consejos pentecostales se iban difundiendo; al entrar en oración y colocar las manos sobre los enfermos afirmaban ver la presencia divina volcada a su beneficio y tenían la potestad de ver las enfermedades y sentir su expulsión. Sin embargo, una noche, Juan Tunubalá vio un cáliz encima de la cabeza de un enfermo. Después de esta “revelación”, decidió ir a Popayán a comprar un copón, un cáliz para sacerdotes católicos, y dos meses después, la noche del 7 de agosto de 1997, mientras algunos analizaban el poder que sentían reposado en el cáliz, vieron “una candela” que se introdujo en él, la trataron de sacar y no pudieron. Este misterio los condujo a interrogar a diferentes pastores, algunos escépticos y otros que hallaban en él un poder pero no lo podían explicar. Un año y medio después decidieron presentar la copa, contar la historia y comenzar a curar las enfermedades a través de la copa, el agua y el aceite.

Inmediatamente surgieron los ataques de múltiples sectores, tanto de pastores aliancistas como de miembros de Dios es Amor, quienes afirmaban que allí practicaban la “magia blanca” y había poderes falsos. Frente a los ataques, los miembros de la naciente iglesia pensaron que, simplemente, no estaban haciendo daño y que, al contrario, eso podía llegar a contribuir a la comunidad. Su defensa de las nuevas referencias místicas trajo consigo la separación de los principios erigidos por la misión internacional, pero además sirvió como embrión de nuevas posiciones y críticas frente a sus procedimientos y hábitos religiosos, pues decidieron confrontar a los pastores caleños y brasileños de la Iglesia Dios es Amor frente a la cultura guambiana. Tal como cuenta Juan Tunubalá (2002):

Los pastores iban subiendo acá, y como uno tiene que matricularse, como hay que tener cierto sometimiento con el superior, entonces yo no podía someterme... entonces le preguntamos si nuestra cultura, digamos en la doctrina de ellos no lo ofendíamos, porque nosotros tenemos un pensamiento propio, y al entrar al pie de lucha, de recuperar lo que se había perdido hace más de quinientos años, como la ciencia, la sabiduría de nuestros antepasados, estábamos en una recuperación en esos tiempos y precisamente, en nuestras manos nace una religión como rara.

Los pastores de la Iglesia Dios es Amor de Cali no accedieron a las novedosas ideas presentadas por los guambianos. Según cuenta Juan Tunubalá (2002), ellos expresaron

que no permitían esa clase de pensamientos ni cultura, porque estaba escrito en la Biblia que la cultura no supervive, ni siquiera el vestuario de nosotros, ellos no lo permitían... Ellos insistían que dejáramos la costumbre, pero nosotros, ¡por favor! La costumbre no podemos dejar, cosas que son edificables, que son de desarrollo para la comunidad.

Los nuevos creyentes, "extraños" cultural y religiosamente y en búsqueda de nuevas prácticas rituales y diferentes referencias identitarias, decidieron separarse de la iglesia emanada del Brasil, y continuaron solos caminando por el cristianismo, encontrándose con nuevas revelaciones, actividades y críticas.

Al ejercer novedosas prácticas religiosas surgieron múltiples condenas de otras iglesias y dirigentes: muchos decían, y aún lo dicen, que ellos tienen pacto con el demonio o que son una religión falsa, pero evidentemente, esto atrajo la atención de los comuneros y como cuenta Juan Tunubalá:

La noticia se regó por todo el resguardo de Guambía, muchos dijeron que yo tenía pacto con el diablo, y muchas de esas personas querían venir a ver, de cómo era una persona o un culto con el diablo, o algo satánico. Muchos llegaron y al darse cuenta que eso no era verdad, que era algo de Dios, se quedaban trabajando con nosotros... el chisme me sirvió para atraer a la gente. Dicen que no vayan para allá porque son falsos, y la gente dice, pues: ¿cómo será un verdadero evangélico y cómo un falso evangélico? La gente es curiosa, cuando es cosa mala la gente va a mirar cómo es la cosa mala, causó mucha inquietud, y hasta ahora.

261

LAS NUEVAS PRÁCTICAS RITUALES

Libres de ataduras doctrinales y con un gran potencial de creyentes o atraídos, los miembros de la nueva iglesia dieron paso a novedosas prácticas que configuraron su particular modelo de religiosidad. De los sueños y revelaciones que se le manifestaron a Juan Tunubalá y a los veinte o treinta que estaban junto a él, surgieron la copa, el agua y el aceite ungidos, las danzas, las varas, las vigiliass de los sábados, el vestuario blanco, la música, la consecución de otros dones espirituales y las procesiones a lagunas, páramos y montañas.

La primera y principal actividad fue la "sanación divina", enriquecida con la posesión de la copa y la utilización del agua y el aceite ungidos. Los sueños con el agua señalaron puentes de agua, aguas azules y claras y hasta que Guambía era una gran laguna azulada. La reiteración constante de sueños con el agua determinó su interpretación, una herramienta para la sanación y para otros oficios. Tras algunas pruebas con palomas enfermas los creyentes esta-

blecieron que, colocada dentro de la copa, el agua ungida por el Espíritu Santo daba sanidad a los guambianos y a los animales del trabajo. A estos últimos se les baña en ella, se les da a beber o se les esparce en las plantas que comen y empiezan a mejorar. A los hombres se les coloca agua y aceite en la frente, se les rocía en la cabeza y en las partes del cuerpo enfermas y, según dicen, empieza a obrar en ellos la sanación divina.

Pero el agua consagrada también cumple otros oficios diversos: limpia la casa nueva y el espíritu de los muertos al esparcirse sobre sus ropas y sirve para mejorar la producción agrícola al “consagrar” la semilla, salpicando las herramientas de trabajo e irrigando los cultivos con ella. Algunos no tienen “fe” en la copa, ya que no aparece escrito en la Biblia sino que es una “revelación”. Otros la consideran la herramienta fundamental y, algunos más, en otras veredas, han creado una nueva manera de consagrar el agua y tenerla a su alcance. Como la copa es posesión única de Juan Tunubalá, pastores y creyentes de otras veredas utilizan un vaso o una vasija con agua corriente y la colocan sobre y por debajo de dos Biblias que la limitan, los creyentes posan sus manos encima de la Biblia, treinta o más manos que a través de una oración muy fuerte logran convocar al Espíritu Santo para que deposite una gota de sangre o se introduzca en esa agua, que ha de ser utilizada para todas las actividades de la vida social y económica de los creyentes.

Otra herramienta fundamental es la sanación a través de las danzas. En su manera de pensar, ellas no están relacionadas con la música sino con un “pacto con Dios”, quien ejerce sobre el creyente lo que ellos llaman “Movimientos del Espíritu Santo”. Esto implica una oración que llega a su clímax y por esa vía se convierte en movimientos del cuerpo alrededor de toda la iglesia. El creyente gira “como un trompo” y da vueltas por dos o cuatro horas, algunos durante toda la noche, sin sufrir tropiezos o cansancio pues aunque se caiga o se estrelle, hay siempre “unos hilos invisibles” (Luis Collazos, 2002) que lo sostienen y lo siguen moviendo.

Las varas son instrumentos individuales de madera que poseen grabado el nombre de cada uno de los creyentes y tenerlas junto a la persona significa protección y lucha contra los seres malignos que circulan constantemente y son los que causan las enfermedades, tanto morales como físicas: el cáncer, las parálisis, la tuberculosis, el adulterio o la tristeza. Según los creyentes, estos “seres espirituales” circulan de noche y por eso dicen: “Es necesario tumbar cualquier trampa, un ser espiritual que sea maluco a la persona o al enfermo, y de noche si se puede topar” (Juan Tunubalá, 2002). Para encontrarlos y rechazarlos, se hizo necesario reunirse y celebrar cultos los sábados durante toda la noche.

Los vestidos exigidos por las revelaciones divinas son mantos blancos que aún no son utilizados, y en contraprestación se utilizan ruanas guambianas

blancas, medias blancas y sandalias para asistir al culto. Se piensa que "es lo que exige la vida espiritual", y que ya no se puede llegar del trabajo al culto sin bañarse primero y vestir las nuevas ropas, medias, sandalias y ruanas blancas. Sin embargo, hoy sólo las utilizan los pastores y líderes de la iglesia o aquellos creyentes que gozan de dones espirituales especiales: los que cantan, hablan en otras lenguas, danzan o tienen visiones.

La música y los cantos de los cultos también se consideran dones espirituales, algo dado por el Espíritu Santo. De allí se desprende que la "creación" de adoraciones cantadas, de alabanzas y gozos, no aprendidos, sino "recibidos por dones espirituales", memorizados y exteriorizados en un colectivo cohesionado, son experiencias místicas. Esto se acompaña de armonías y rítmicas distintas a las pasivas canciones religiosas católicas o evangélicas. Tal como lo cuenta Juan Tunubalá (2002): "La música es como un vallenato o como un rock, es muy movido, también fue revelado y solamente recibían la música las personas que llegaban curadas por mí". Juan Tunubalá fue alumno de un mayor músico guambiano e intentó tocar música tradicional para la iglesia y los cultos, pero después se le reveló otro tipo de música, de guitarras, pero sobre todo de tambores, que sugestivamente acompañan las renovadas letras y melodías cristianas. Lo mismo ocurre con las prédicas, pues aunque hay un trabajo constante de estudio bíblico, no se las prepara sobre un versículo particular; sólo abren la Biblia en cualquier lugar, leen y poco a poco, según explican, se graban las palabras de Dios en la cabeza del predicador. Salen como un mensaje bíblico y los creyentes lo graban en su cabeza por varios meses.

Esta vocación mística define y manipula todo el espectro de las actividades humanas y las prácticas cotidianas en relación con lo divino, conservando cierta relación con el pensamiento indígena que no fracciona radicalmente esferas religiosas, políticas y culturales. Estos referentes de intensas relaciones culturales y religiosas permiten calificar como dones espirituales la música y la prédica, el vestido, el agua y el aceite, la producción y hasta el sueño. Por supuesto, existen además otras experiencias menos cotidianas: los dones de danzar, de sanar, de hablar en otras lenguas, de interpretación, de discernimiento y de visión. Los creyentes de esta iglesia encuentran la explicación bíblica de estos dones en un versículo que reza así: "Los ancianos soñarán y los jóvenes verán visiones, y harán señales y milagros y prodigios" (Fabio Yalanda, 2002).

Aunque algunos miembros de la iglesia aún son incrédulos sobre los dones, otros testifican con orgullo sus experiencias, frecuentemente entre mujeres y niños. El don de hablar en otras lenguas, común a otras iglesias presentes en el resguardo, lo expresa así uno de los creyentes: "Son guambianos, pero hablan en páez, en inglés, en portugués, en varias lenguas que hay en esta tierra, el Espíritu Santo les pone a hablar". Otros dicen "que entienden, que hablan acerca

de la venida del Señor Jesucristo, que está muy cerca, que le estén arreglando las filas, que vayan componiendo nuestras vidas” (Clementina de Ussa, 2002). El don del discernimiento consiste en poder observar qué está padeciendo una persona para entrar a curarla o ayudarla, y en medio de esa curación, o de la oración por una persona, algunos “ven” (don de visión) cómo caen gotas de sangre sobre la persona, la herida o el agua ungida. Otros “ven” a los demonios o a Dios llegando o saliendo del culto y los cuerpos, y algunos más han visto estrellas, cruces y colores en medio de las sesiones de vigilia sabatina o dentro de un culto a domicilio.

Sin embargo, para acceder a estos dones, los miembros de la iglesia deben concentrarse en oración y someterse a una estricta disciplina que implica el ayuno y la vigilia. Algunas veces el grupo acostumbra hacer recorridos por algunas montañas solitarias, las lagunas de Ñimpi y Nupisu o páramos como el de Corrales. Otras veces, jóvenes solitarios, descalzos y sin comer ni dormir por uno o tres días, buscan orar arrodillados en estos lugares para que Dios o el Espíritu Santo les provean los medios que les permitan sanar, tener salud, visión, sueño u otro don requerido. Según ellos, Dios indica por medio de la Biblia el lugar exacto en el que se debe orar, una cordillera, al norte o al occidente, y deben orar solos en esos “lugares santos”, lugares limpios y sin maldad, tradicionalmente asociados con seres ancestrales guambianos, para que después emerjan los resultados públicamente, en el culto evangélico.

Esta diversidad de prácticas renueva constantemente los intereses rituales y los embates de la religiosidad y la etnicidad guambiana. El cabildo indígena citó a Juan Tunubalá al escuchar que estaba encaminándose hacia el satanismo, pero nunca pudo comprobarlo. Por su parte, la emisora Radio Auténtica de Cali obtuvo la noticia y Luis Urregulo, un pastor que predica a las seis de la tarde y que tiene gran audiencia en la guambía protestante, denuncia constantemente a la iglesia de Juan Tunubalá como una iglesia falsa. Otros, en el resguardo, dicen que no son “Dios es Amor” sino “Los Juanes” y hay quienes piensan que al fin de cuentas son otros evangélicos más. Al respecto, dentro de la nueva iglesia tampoco hay consenso, pues hay quienes buscan en la iglesia una estrecha relación con el evangelismo trinitario mayoritario, e incluso afirman que “todos son lo mismo... y donde hay uno o dos congregados allí siempre está Dios”. En el otro extremo, hay quienes defienden la originalidad, la unicidad y particularidad de la iglesia naciente en Guambía, emanada de la vereda La Campana, su comportamiento ritual y su singularidad.

UNA NUEVA RELIGIÓN NACIDA EN EL RESGUARDO: RITUAL E IDENTIDAD

En este proceso de transformación de la religiosidad y la ritualidad guambiana es evidente la permanente búsqueda de nuevos y renovados referentes que

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

Este proceso de búsquedas inquietas, se refleja en especial en la experiencia expansiva de la Iglesia Dios es Amor de Guambía, pues para los miembros fundadores de esta agrupación religiosa, es necesario abandonar el trabajo intenso de evangelización para animar a sus fieles a la búsqueda individual y familiar de los derroteros y fines de su adscripción religiosa. Juan Tunubalá señala que, al estar en el Instituto Bíblico Ambachico, conoció la historia de todas las religiones que hay dentro de Guambía y sabe que, por ejemplo, Bethesda nació de manos de un colombiano y, orgullosamente, reflexiona así:

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

265

A esta imagen de la religión menos doctrinal, más abierta y plural, corresponde una percepción de Dios, la moral y el mensaje bíblico en los mismos términos. Por esta razón, en esta iglesia Dios es más "amor" y realización, que justicia y control, y según dice Juan Tunubalá, "el problema de si se es malo, bueno o falso, sólo se sabrá cuando se llegue delante de Dios, pero mientras tanto él no abandona ni su actuar ni su dinámico trabajo". Esta actitud es absolutamente incluyente y ha permitido que múltiples y diversos tipos de creyentes puedan llegar y buscar lo que están necesitando, así como que diferentes tipos de prácticas, rituales y actores se establezcan como parte del acervo propio de esta colectividad.

Aunque los pastores y en general los líderes de cada iglesia aplican restricciones clásicas como la de ser obligatoriamente casados y la prohibición del consumo del alcohol, la mayoría de creyentes de esta iglesia poseen trayectorias poco convencionales en relación con los caminos evangélicos. Evidentemente, algunos llegan allí como si llegaran a cualquier otra iglesia evangélica, pero algunos mayores llegan a Dios es Amor después de haber transitado por dos, tres

o cuatro iglesias evangélicas previas, ya que allí pueden encauzar sus prácticas y prédicas de acuerdo con sus intereses más próximos. Otros más, asisten allí porque restringen algunas actividades tales como el consumo de alcohol y el adulterio, pero no prohíben irrefutablemente otras prácticas personales o familiares tradicionales, cotidianas y rituales. Además, nuevos actores religiosos, como los niños, las mujeres y los profesores, han entrado a ser protagonistas de los dones, los rituales curativos y las experiencias místicas, diversificando los fines, las percepciones y las recepciones de los mensajes y prácticas.

La apertura de esta iglesia, la valoración frente a diversos aspectos de la cultura ancestral guambiana y la importancia puesta a la vocación individual, permitieron múltiples maneras de hacerse parte de la colectividad, e incluso sirvieron para que algunos creyentes sopesaran el ritualismo y la práctica del cristianismo con las costumbres ancestrales. Es el caso de uno de los creyentes, quien es hijo de un *mθrθpik*, y aunque en su concepción evangélica esté claro que todo ocurre por la voluntad de Dios, también reflexiona acerca de la necesidad y la creación “divina” de los diferentes oficios. De allí concluye que su padre, aunque trabaje muy distante al Dios cristiano, tiene el don específico de curar enfermos y hasta de llamar o detener el aguacero (Antonio Ussa, 2002), sin ser demoniaco o idólatra. Esto hace posible la coexistencia permanente, reflexiva y/o práctica, de búsquedas y tradiciones rituales y sociales diversas, de parte de los creyentes de esta nueva congregación.

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

Este rompimiento con los principios doctrinales y las prácticas signadas por la misión internacional significó un primer distanciamiento y una búsqueda inicial de autonomía, en parte como consecuencia de las nuevas y plurales ideas de religiosidad propuestas, pero también en defensa de elementos identitarios prioritarios, que los alejaron radicalmente de las ideas misioneras, a saber: la defensa del territorio, el vestido y la lengua guambianos. La reivindicación étnica de estos principios entró en pugna con las referencias y pertenencias religiosas previstas y constituyó la primera de otras muchas discusiones que enfrentaron los creyentes y seguidores de esta iglesia, frente al uso y desuso de prácticas y pensamientos identitarios.

De especial atención son los pensamientos alrededor del papel y el uso de las tradiciones ancestrales. Juan Tunubalá es reflexivo, más como profesor, de la necesidad de recuperar la autoridad y la cultura propia; es fuerte en reivindicar el idioma, el vestido y hasta la música, e incluso es consciente de la sabiduría y poder reposados en los *mθrθpik* y el *Pishimisak*. Esta actitud reflexiva frente a la cultura guambiana sirvió para pensar en que Dios es Amor fuese de alguna manera una forma de recuperar lo propio, y para ver la religión y la ritualización como un medio sobre el cual era posible poner en circulación un ideal de recuperación étnica y, por supuesto, el sentido en la contemporaneidad; ver el ritual y la religiosidad como formas cambiantes e históricas, susceptibles tanto a la transformación como a la reivindicación étnica.

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

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

Esta impotencia de los líderes para generar una coincidencia absoluta o mayor entre las tradiciones entrantes, creadas y existentes, se explica por dos hechos fundamentales; el primero es que los miembros de Dios es Amor partieron hacia la recuperación de la cultura propia desde el interior mismo de la religión evangélica. Estaban tan arraigados en la idea de religión, asemejada al cristianismo, que aun sin despreciarla, obviaron o se alejaron del "paganismo", como llama Luis Collazos a los *mθrθpik* y al *Pishimisak*. El segundo hecho es el de construir un pensamiento frente a la cultura propia que, aunque no la

sataniza, la discrimina a partir de una actitud relativamente pesimista. Se considera entonces al *Pishimisak* como un ser espiritual muy alejado del trabajo de ellos y a los *mθrθpik* como personajes distantes, que, según dicen, sin alcohol y sin recibir dinero para hacer daño, tal vez pueden recuperar gran parte de su conocimiento.

En el pensamiento de Juan Tunubalá se sigue reflejando este pesimismo cultural y estas ideas que discriminan las posesiones guambianas actuales y realzan un pasado cultural y ritual pretérito; considera que con la conquista y el dinero “se perdió” esa “relación espiritual que tenían los semidioses (los *mθrθpik*) y quedaron convertidos en brujos, los sabios se metieron en las peñas para no mirar las cosas que estaban pasando, y los guambianos de hoy cada vez pierden más la cultura propia” (2002). Sin duda, esta posición sólo recuerda que las pautas de intercambio cultural y de valoración identitaria, no escapan a los conflictos propios de la contemporaneidad e implican, tanto la reivindicación étnica como la discriminación, la dominación y el olvido.

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

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

Para esa lucha que se libra contra los espíritus de enfermedades y males, el creyente renueva el papel de las varas de poder, utilizadas por los miembros de los cabildos indígenas en símbolo de poder y autoridad política. Las varas del cabildo, hechas en madera de palma de chonta, son también utilizadas por los *mθrθpik* para ejercer oficios de sanación y limpieza, haciéndose parte del ajuar chamánico que interfiere simbólicamente en el buen fin de la curación y los diferentes oficios del médico tradicional. De la misma forma, los creyentes de

Dios es Amor utilizan varas hechas en madera, en este caso marcadas con los nombres de su dueño, para fortalecer su posición simbólica en aras de la lucha espiritual que libran en cada culto.

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

Además, algunos sueños de Juan Tunubalá recurren constantemente a la presencia infantil, y a pesar de tener características diferentes o haber sido profundamente modificados, nos recuerdan la recurrente asociación que en Guambía se hace de estos sueños con los designios y la presencia del *Pishimisak* y *Kallim* y la importancia de estos pequeños personajes en los repertorios místicos y mágicos en el resguardo indígena.

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

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

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

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

En la actualidad, algunos pretenden establecer normas estrictas que restrinjan y verifiquen la fiabilidad de los dones y prácticas rituales de los miembros, pues cada día, con el crecer de la iglesia, también abundan casos y testimonios distintos y heterogéneos. El crecimiento de la iglesia es acelerado, y por ahora funcionan siete grupos diferentes, en distintas veredas del resguardo y hasta fuera del municipio, en Morales y San Antonio. En ocasiones congregan en un lugar 200 personas o más, aunque aspiran en un futuro a llenar estadios.

Por ahora sólo se congregan en canchas deportivas o en diferentes salas de casas familiares, con o sin la presencia del “hermano Juan”, el “maestro de maestros” (Fabio Yalanda, 2002). En cuanto al nombre, algunos piensan que cuando se construyan las iglesias propias se realizarán grandes letreros traduciendo la palabra Dios es Amor al idioma propio, para que así, dice Luis Collazos (2002), sea un Dios es Amor indígena. Para Juan Tunubalá (2002), el nombre de la iglesia llegará después, puede que esté relacionado con la copa, pero seguramente, dice él, será una visión, una revelación o un sueño.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Esta experiencia religiosa guambiana evidencia el papel dinámico de las adscripciones religiosas y rituales por parte de las comunidades étnicas, quienes constantemente recrean procesos de búsqueda, adaptación y endogenización de prácticas foráneas, tradicionales e inéditas. En el caso de la iglesia Dios es Amor de Guambía, este proceso fue permanente y significó una amplia búsqueda ritual que incluyó nuevas posibilidades místicas, al mismo tiempo dentro y fuera del protestantismo, el pentecostalismo y las costumbres locales.

Estas búsquedas implicaron pugnas crecientes tanto con la competencia religiosa como con las autoridades étnicas presentes en el resguardo indígena, e incluso, con las misiones internacionales y los pastores locales de esta denominación brasileña. La separación de la misión internacional se dio en parte por las extrañas prácticas rituales introducidas, y en parte por la defensa de algu-

nas de las referencias identitarias más importantes a la comunidad guambiana, ente ellas el vestido, la lengua y el territorio.

Una vez los guambianos tomaron las riendas de su colectividad, la pluralidad de actores y de prácticas se hizo evidente y la apertura de la iglesia permitió en múltiples ocasiones la coexistencia de tradiciones pentecostales y tradicionales. La presencia de creyentes activos en la definición de sus propios derroteros significó la diversificación y la concurrencia permanente de múltiples prácticas y procederes que involucraron diversos referentes étnicos.

Sin embargo, esta coexistencia de prácticas era también un objetivo meditado por las autoridades religiosas, en búsqueda de la creación de referentes religiosos y rituales auténticos y, al mismo tiempo, en aras de fortalecer nuevos procesos de recuperación étnica que partieran de las prácticas rituales y religiosas ancestrales y las pusieran de nuevo en circulación. La búsqueda de nuevos procedimientos rituales generó exploraciones al interior del repertorio ritual ancestral, en parte, como un intento por hacerse parte de la recuperación ritual y religiosa de la etnia y como medio para hallar identidad al interior suyo.

Estos intentos, sin embargo, fueron tímidos y sólo lograron reanudar una pequeña cantidad de prácticas e introducirlas dentro de sus costumbres rituales. Las grandes distancias se mantuvieron y esto se explica en parte por el hecho de que los dirigentes religiosos partieron de la recuperación ritual desde el pentecostalismo, parados sobre referentes que no les permitieron un diálogo simétrico. Esto significó, por ejemplo, la conservación de la discriminación negativa y el olvido de muchas de las prácticas rituales actuales de los médicos tradicionales guambianos y su reorientación hacia nuevas vías y procedimientos.

A pesar de esto, la negativa indígena al establecimiento de estrictas separaciones entre esferas religiosas, culturales y económicas, permitió la constante creación de múltiples universos rituales, novedosos y diversos, para un sinnúmero de actividades cotidianas, medicinales y religiosas. En algunas de estas prácticas rituales, se conservan los referentes, los papeles o las características simbólicas, materiales e ideológicas de los rituales y las prácticas tradicionales. A pesar de que muchos referentes han sido tomados y renovados a partir de diversas tradiciones rituales, su capacidad de diferenciación reposa en parte en su relación y coincidencia con aspectos de la ritualidad guambiana tradicional, efecto mismo de la existencia del grupo étnico y de la circulación de la identidad cultural.

Es claro entonces, que la identidad y la etnicidad guambianas, se constituyen a partir de múltiples referentes que incluyen tanto los referentes políticos como las prácticas religiosas y rituales. Ellas intervienen constantemente, tanto en las formas de hacerse parte de la colectividad y reconocerse como parte de ella, tal como vimos en la separación de la misión internacional y en

la búsqueda ritual al interior de las tradiciones guambianas, como en la existencia misma de la diferencia social y cultural y en la reivindicación de esta diversidad, como aparece en la continuidad de las prácticas y papeles rituales guambianos y en la reivindicación constante de la diferencia cultural.

Sin duda, estos procesos de innovación ritual se revelan profundamente dinámicos y cambiantes, y comprenden todos los embates propios a la existencia de la identidad, el grupo étnico y la articulación étnica (Cardoso, 1992), sus contiendas y transformaciones. En este caso, advertimos la búsqueda mística, la recuperación identitaria, la renovación de las prácticas rituales, la discriminación negativa, el olvido y la memoria. Todos, actuando y renovando continuamente las relaciones entre religiosidad, ritual y etnicidad. ✱

BIBLIOGRAFÍA

Baud, Michel y otros

1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Ed. Abya-yala.

Bastian, Jean Pierre

2003 *Pentecostalismos latinoamericanos y lógicas de mercado*. Ponencia presentada en el III Encuentro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 *Etnicidad y estructura social*, México, Ed. Ciesas.

Demera Vargas, Juan Diego

2003 *Tius Namun Waminchib: Prédicas y prácticas protestantes entre los indígenas guambianos*, Tesis de Grado en Antropología, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

2003b "Católicos y protestantes entre los indígenas guambianos", en *Religión y Ciencias Sociales* N° 5, Buenos Aires-Brasilia, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur.

Gros, Christian

2000 *Políticas de la etnicidad*, Bogotá, ICANH.

Kymlicka, Hill

1996 *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Pereira Dos Santos, Ana Mercedes

1998 "La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y Sectas", en *Nueva Historia de Colombia* 9. *Economía y Cultura*, Bogotá, Planeta.

Vasco, Luis Guillermo

1989 "Nacionalidad y Etnocidio", en *Politeia* 1-4, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.

Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco

1998 *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua*, Bogotá, CEREC.

FUENTES ORALES

Collazos, Luis Enrique

2002 Grabación sonora

Tunubalá, Juan

2002 Grabación sonora

Yalanda, Fabio

2002 Grabación sonora

Ussa, Antonio

2002 Grabación sonora

Ussa, Clementina de

2002 Grabación sonora