

Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos*

Social Impact of the Expansion of New Religious Movements among Colombian Indigenous Populations

William Mauricio Beltrán Cely**

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

El presente artículo busca hacer un balance acerca del estado actual de la pluralización religiosa entre las comunidades indígenas asentadas en territorio colombiano; para este propósito compara algunos estudios de caso. Explora, además, el impacto de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre dichas comunidades. En general, como en el resto del país, el movimiento religioso más dinámico entre los indígenas colombianos es el movimiento pentecostal, cuya expansión ha tenido notorias consecuencias, puesto que ha modificado las estructuras comunitarias y los sistemas simbólicos e identitarios. Sin embargo, la hibridación entre el pentecostalismo y las tradiciones y creencias ancestrales ha dado lugar a nuevas expresiones religiosas: “pentecostalismos étnicos” que pueden ser observados como formas de resistencia cultural y mecanismos de adaptación frente a la expansión de una modernización voraz.

Palabras clave: indígenas colombianos, pluralización religiosa, nuevos movimientos religiosos, pentecostalismo, hibridación cultural.

Abstract

The article takes stock of the current status of religious pluralism among the indigenous communities in Colombia, through the comparison of case studies. It also explores the impact of the expansion of new religious movements among those communities. As in the rest of the country, the most dynamic religious movement among Colombian indigenous populations is the Pentecostal movement, whose expansion has had significant

Artículo de investigación científica.

Recibido: septiembre 22 del 2011.

Aceptado: octubre 12 del 2011.

* El presente artículo hace parte de los documentos preliminares de la tesis doctoral: Beltrán, M. *Pluralisation religieuse et changement social en Colombie*. Tesis doctoral, Université de la Sorbonne, Paris III, IHEAL.

** Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, en el área de sociología de la religión e investigador del Centro de Estudios Sociales de la misma Universidad.

consequences, since it has modified community structures and symbolic and identity systems. However, the hybridization between Pentecostalism and ancestral traditions and beliefs has given rise to new religious experiences: “ethnic Pentecostal movements” that may be seen as forms of cultural resistance and adaptation mechanisms in the face of the expansion of a voracious modernization.

Keywords: Colombian indigenous populations, religious pluralism, new religious movements, Pentecostalism, cultural hybridization.

Introducción

Desde tiempos de la Colonia, buena parte de las comunidades indígenas asentadas en lo que hoy corresponde a territorio colombiano fueron influenciadas por la evangelización católica, por lo cual, han practicado hasta hoy, un catolicismo híbrido¹ que articula las creencias y los rituales ancestrales con las enseñanzas de los evangelizadores católicos. Sin embargo, la Iglesia católica no logró jamás evangelizar a la totalidad de los indígenas y algunos grupos ubicados en las zonas selváticas se mantuvieron al margen de su influencia; por tanto, es necesario distinguir las comunidades indígenas previamente evangelizadas por la Iglesia católica —como por ejemplo, las comunidades paez y guambiano—, de aquellas cuyo primer contacto con el cristianismo se produjo a través de los nuevos movimientos religiosos (Blancarte, 2009, p. 23; Demera, 2008, pp. 107-128). Estas últimas están ubicadas, en su mayoría, en la Amazonia colombiana, en zonas selváticas de difícil acceso.

La presencia de los protestantes entre los indígenas colombianos data de las primeras décadas del siglo xx. En 1929, la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) ingresó a territorio guambiano. En 1935, la Misión Indígena de Sur América comenzó a predicar entre los indígenas de la Guajira (Ordóñez, 1956, pp. 194-197, 258-263). En 1943, la ACM se había extendido a los indígenas asentados en las, entonces, intendencias de Putumayo y Caquetá. Al mismo tiempo, los adventistas iniciaban misiones en poblaciones ubicadas en regiones selváticas como San Vicente de Correría en Caquetá y Leticia en el Amazonas (Restrepo Uribe, 1943, p. 117). En 1945, la Misión Nuevas Tribus empezó labores entre los indígenas colombianos. Para los años 1970, contaba con misioneros entre los indígenas asentados en las comisarías de Vichada, Guaviare² y en general, la región del Orinoco, como los nukak, guahibo, puinave, piapoco y cubeo (Cabrera,

1. El presente artículo prefiere los términos “híbridos” o “hibridación” en lugar de “sincretismo”, en tanto la hibridación cultural no toma como referencia la existencia de una supuesta pureza o superioridad cultural o religiosa. Ver: García Canclini (1989).
2. A partir de la expedición de la Constitución de 1991 las intendencias y comisarías de Putumayo, Caquetá, Vichada y Guaviare se establecen como departamentos.

2007, pp. 170-177). En los años que siguieron a la Violencia (1948-1957), prácticamente todos los nuevos movimientos religiosos —evangélicos, pentecostales, adventistas y testigos de Jehová— organizaron proyectos proselitistas entre los guambianos (Demera, 2008, p. 112)³.

Hasta los años del Frente Nacional (1958-1974), la presencia de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas enfrentó la oposición del clero. Las jerarquías católicas denunciaron como ilegal la presencia de misioneros no católicos entre los indígenas, apoyándose para este fin en la Convención Sobre Misiones —firmada entre la Santa Sede y la República de Colombia en 1902 y ratificada en 1928 y en 1953 (Ministerio de Gobierno, 1956, p. 32)—.

El Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus entre los indígenas de la Amazonia

En la Amazonia colombiana habita solamente el 2% de la población, aunque están asentados 56 de los 81 grupos étnicos del país. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Misión Nuevas Tribus (MNT) son las misiones protestantes que han logrado mejores resultados entre las tribus ubicadas en esta región (Cabrera, 2007, pp. 11-12).

El ILV y la MNT emplean estrategias similares. En un primer momento los misioneros se instalan entre los indígenas con el fin de aprender su idioma, comprender su cultura y ganar su confianza y después de alcanzar estos objetivos comienzan a adoctrinarlos. La instrucción religiosa está acompañada por la alfabetización y por la enseñanza de hábitos de salud, de nuevos oficios y de técnicas de agricultura. Dado que los indígenas de la Amazonia constituyen pequeños grupos separados por grandes distancias en territorios selváticos, son los indígenas conversos quienes introducen a los misioneros en nuevos territorios y los ponen en contacto con nuevas familias y grupos indígenas. (Cabrera, 2007, p. 166)

En 1945, llegó a Colombia Sophie Müller, misionera de la MNT, quien difundió el mensaje evangélico en la mayoría de las familias indígenas del norte del Vaupés. En 1966, después de veinte años de actividades, había fundado cerca de 200 congregaciones y había completado la traducción de la Biblia a los idiomas cubeo y piapoco. Sus extraordinarios resultados la llevaron a constituirse en una figura de reconocida autoridad entre los indígenas. (Cabrera, 2007, pp. 122-126)

3. Para una clasificación de los nuevos movimientos religiosos véase Beltrán (2006).

TABLA 1. Asentamientos indígenas visitados por Sophie Müller

Ubicación	Nombre del lugar	Filiación lingüística
Río Guainía	Iraipau-inómana Arapao-inómana Kadónoli Sejal Tabakin Arámashe-inómana Victorino Tonina	Curripaco
	Número total de asentamientos: 8	
Río Cuyarí	Menawiána Yaporado Iwiali-inómana Kawarokóna Matijáipan Watapádam Gliali-nai	Karom (baniwa)
	Número total de asentamientos: 7	
Río Isana	San Joaquín Kerádaru Makaalowana Jeeri-irana Jiwisipan Taalipan Jenipan Komalepan Bobópe Paichipe Mawiru-nai Tunui Pokonómana Tómolimáachi	Karom (baniwa)
	Santana San José Kabesodo Yáwakana Tarakoa	
Número total de asentamientos: 19		
Río Ayarí	Jiipada Warinómana Piyáaro-inómana	Karom (baniwa)
	Número total de asentamientos: 3	
Caño Kiyari afluente en el margen izquierda del río Ayarí	Kawirini-inómana	Karom (baniwa)
Número total de asentamientos: 1		

Fuente: Müller, 1952. Citada por: Cabrera, 2007, pp. 116-122.

Cabrera destaca los cambios que trajo consigo la presencia de Müller en estas comunidades.

Diversas prácticas indígenas fueron condenadas y destruidas en la medida en que Müller las percibía como brujería. Así por ejemplo, entre los Guahibo, la misionera prohibió tomar “yopo” y “capi”, vivir en poligamia y acudir a los chamanes, a quienes les eran arrebatados todos sus instrumentos de curación. Entre los Curripaco [...] los primeros conversos tiraron sus objetos sagrados y destruyeron las canoas donde fabricaban su cerveza casera [...]. Las prohibiciones impuestas por Müller condujeron a la destrucción de la parafernalia religiosa y ritual, y a la marginación social de los chamanes que continuaron ejerciendo su labor. (Cabrera, 2007, pp. 129-130, 167)

Según Cabrera, los logros proselitistas de Müller se explican por la “sustitución funcional”: método que establece un paralelo entre las prácticas tradicionales indígenas y las prácticas evangélicas, de tal manera que las últimas sustituyen a las primeras. Además, Müller incentivó la participación de los indígenas como evangelizadores. “Así, los boniwa evangelizaron a los puinave, cubeo y guayabero; los puinave a los piapoco, y estos dos últimos a los guahibo, cuiwa y sáliva” (Cabrera, 2007, pp. 166-178, 114-115). Para los indígenas, constituirse en líderes “portadores del mensaje de Dios” reviste gran valor, ya que les permite alcanzar estatus dentro de sus comunidades. Por otro lado, los indígenas evangelizados estiman como positivos los cambios acarreados por la alfabetización y, especialmente, la oportunidad de gozar de la Biblia en su propia lengua. Los resultados proselitistas de Müller despertaron la suspicacia de las jerarquías católicas que intentaron, en repetidas ocasiones, prohibir sus labores y expulsarla del país (Journet, 1995, p. 40).

Para 1974, la MNT contaba con 35 misioneros extranjeros, entre los que se hallaban “tres enfermeras, un odontólogo, dos agrónomos, un ingeniero civil, tres mecánicos y cinco lingüistas”; por medio de ellos y de los predicadores indígenas hacía presencia en las comunidades asentadas a lo largo de los ríos Vichada, Orinoco, Guaviare, Inírida y Curiarí (Cabrera, 2007, p. 136).

En 1962 inició labores en Colombia el Instituto Lingüístico de Verano (ILV); instaló su centro de operaciones en Loma Linda, departamento del Meta. Contaba con sofisticados sistemas de comunicaciones, equipos médicos, de educación y de asistencia técnica. Se presentó en Colombia como una “organización científica” que buscaba investigar las lenguas indígenas y salvar las “lenguas amenazadas” —lenguas con un número reducido de hablantes—. Así justificó su trabajo proselitista entre los indígenas (Cabrera, 2007, pp. 175-176).

Según Cabrera, el ILV evangelizó cerca de 45 grupos indígenas, 26 de ellos en la Amazonia, alterando la estructura social de estas comunidades.

Una de las consecuencias más importantes de la evangelización fue la división de los grupos indígenas entre creyentes y no creyentes, lo cual afectó las relaciones sociales en lo que concierne, por ejemplo, a las alianzas matrimoniales, dado que eran mal vistas por los misioneros las uniones entre primos cruzados, por lo que se incentivaban las uniones interétnicas de evangélicos. Esta división, además, agudizó los hostigamientos de parte de los evangélicos hacia los no creyentes y hacia los indígenas católicos a quienes se les destruyeron imágenes y capillas. (Cabrera, 2007, p. 168)

En 1976, el ILV fue acusado por la Iglesia católica de ser una “misión evangélica” que estaba violando la Convención de Misiones. Los sectores de izquierda, antropólogos y organizaciones indígenas, se unieron a la protesta, argumentando que el ILV destruía las tradiciones ancestrales y dividía las comunidades. Asimismo, acusaron al ILV de ser un instrumento de “aculturación del imperio norteamericano” y un “brazo de la CIA”. Todos estos sectores le exigieron al Gobierno expulsar del país al ILV (Martin, 1990, pp. 98-99; Gros, 2000, p. 149). Según Bastian, estas denuncias no tuvieron en cuenta la influencia “aculturadora” de otros actores externos a las comunidades indígenas, como los antropólogos y las misiones católicas. Para este autor, vale la pena preguntarse si la evangelización protestante ha sido más “aculturadora” que la católica, “que se implantó entre los nativos mediante la acción de clérigos extranjeros y mestizos” todos ellos ajenos a estas culturas (Bastian, 1997, pp. 100, 115).

Frente a las denuncias en contra del ILV, la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec), que agremia buena parte de las organizaciones protestantes del país, se apresuró a declarar que no tenía ningún vínculo con dicha organización (Confederación Evangélica de Colombia, 1979, p. 9). Sin embargo, las miradas críticas en el seno del protestantismo reconocieron que la “evangelización” a los indígenas se estaba haciendo de una manera “descontextualizada”, con un completo desconocimiento de la cultura y de la cosmovisión de los grupos “evangelizados” (Rojas, Torres et ál., 1979, pp. 255-257).

Según Cabrera, el ILV y la MNT mantienen actualmente proyectos proselitistas en por lo menos el 43% de los pueblos indígenas de la Amazonia, el ILV en 104 pueblos y la MNT en 66. Otros nuevos movimientos religiosos con presencia importante entre los indígenas de la Amazonia son el Movimiento Misionero Mundial, la Alianza Cristiana Misionera, la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (Cabrera, 2007, pp. 170-177).

Los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas del Cauca

El Cauca, al suroccidente de Colombia, es el departamento con mayor número de indígenas en el país. A diferencia de la región de la Amazonia, donde hay una gran cantidad de pequeños grupos indígenas, en el

Cauca hay pocos grupos pero más importantes en términos demográficos (Vásquez, 2001, p. 213). “[...] El Cauca alberga paezes, guambianos, coconucos, yanaconas, ingas y eperas. Estas seis etnias indígenas hablan cuatro idiomas autóctonos distintos, practican dos formas de chamanismo diferentes y cultivan la tierra con dos esquemas fáciles de distinguir” (Faust, 2001, p. 259).

El Cauca alberga cerca de 200 mil indígenas, que están distribuidos en 87 resguardos. La comunidad paez, al norte del departamento, es la más numerosa, con una población cercana a los 100 mil indígenas (Lozano, 2009, pp. 180-181). Paezes y guambianos son indígenas-campesinos⁴ ya evangelizados por la Iglesia católica; han vivido bajo la dominación de los terratenientes regionales desde los tiempos de la Colonia y por tanto, se diferencian de las comunidades indígenas de la Amazonia. Hasta hoy, el catolicismo popular sigue siendo mayoritario en estas comunidades.

[...] 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, si bien al mismo tiempo convocan a los músicos guambianos, recrean los lazos de socialización propios y recurren a vestidos y sombreros tradicionales. De manera similar, la medicina tradicional y los tiempos y espacios de la fiesta no se pueden pensar sin recurrentes referencias al catolicismo; en ellos participan las estampillas, los afiches y el agua bendita católica como medios de acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas de los meses de diciembre y enero. (Demera, 2009, pp. 41-44)

Pese al predominio católico, los nuevos movimientos religiosos han encontrado amplia acogida en las comunidades paez y guambiana. En 1929, empezó labores en la región la Alianza Cristiana y Misionera (Ordóñez, 1956, pp. 194-197). Quince años después, y pese a la férrea oposición católica, contaba con un buen número de congregaciones, algunas de las cuales ya eran dirigidas por pastores indígenas. En medio de la violencia (1948-1957), las misiones evangélicas siguieron expandiéndose, generando la división de las comunidades entre los católicos y los conversos evangélicos. En 1954, se fundó la primera escuela evangélica en el resguardo de Guambía, bajo la dirección de una mujer indígena (Gros, 2000, pp. 151-153).

En los años 1960 y 1970, las misiones evangélicas recibieron el impulso de “evangelismo a fondo”, programa que incluía proyectos sociales y la difusión del mensaje por medio de la radio comunitaria (Demera, 2008, p. 112). En 1970, el Instituto Lingüístico de Verano comenzó labores entre los guambianos, sus métodos también estaban acompañados de pequeños proyectos de desarrollo —cooperativas, créditos, ayuda técnica

4. Para ampliar la definición de “comunidades indígenas-campesinas” véase Mendras, 1953, citado por Gros, 2000, p. 162.

y asistencia médica—. Según Rappaport, para 1984, había cerca de 22 mil conversos y de 200 grupos evangélicos entre los paeces. Si bien los datos pueden estar sobredimensionados, la expansión evangélica constituía ya uno de los fenómenos más dinámicos en el seno de estas comunidades (Rappaport, 1984, pp. 111-126). En general, las conversiones de paeces y guambianos siguen las rutas del parentesco y de la familia extensa, aunque las nuevas ofertas pentecostales acuden también a métodos masivos de proselitismo (Demera 2008, pp. 110-116).

El aumento de pastores indígenas a cargo de congregaciones evangélicas permitió la creación de la Asociación Alianza Cristiana Indígena Paez (AACIP), asociación “multiétnica” e “interdenominacional” que tiene como objetivo agrupar las organizaciones evangélicas indígenas del Cauca. Asociarse acarrea ventajas estratégicas para los pastores indígenas. Implica, por ejemplo, mejores condiciones de negociación con los gobiernos departamentales, con los cabildos indígenas y con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). En 2009, la AACIP agremiaba cerca de 68 congregaciones de 18 organizaciones evangélicas diferentes. Para los pastores que pertenecen a la AACIP, esta iniciativa constituye el primer paso para la creación de una confederación nacional de iglesias evangélicas indígenas (Lozano, 2009, pp. 192-199).

Los líderes de los nuevos movimientos religiosos, incluyendo los pastores indígenas, cuestionan tanto la autoridad del clero católico, como la autoridad tradicional de los jefes indígenas. Tal y como lo han hecho las misiones católicas, persiguen las actividades chamánicas y prohíben las fiestas tradicionales. De esta manera, alteran los mecanismos de regulación social en el seno de estas comunidades (Demera, 2008, pp. 110-112).

Según Gros, la conversión al protestantismo de paeces y guambianos puede ser interpretada como una expresión de protesta frente al sistema social jerárquico impuesto desde la Colonia por la Iglesia católica, en el cual los indígenas han ocupado siempre el escaño más bajo. Según este autor, la presencia protestante entre los indígenas no puede ser leída exclusivamente como “la destrucción del orden anterior”, puesto que implica la posibilidad “de un nuevo orden”. Por ejemplo, constituye una vía de modernización y desarrollo para estas comunidades (Gros, 2000, pp. 162-163). Para Lozano, si bien esto es posible, por otro lado, la expansión evangélica contradice los ideales indígenas de la propiedad colectiva y subordina la autonomía de los resguardos y de las autoridades indígenas a nuevas instancias de poder, ajenas a estas comunidades (Lozano, 2009, pp. 192-199).

La presencia de los nuevos movimientos religiosos entre paeces y guambianos ha desatado luchas internas por la reestructuración de los sistemas identitarios. Dos sectores encabezan estas disputas: por un lado, los conversos que consideran que se debe privilegiar la identidad evangélica sobre la identidad étnica; por el otro, los sectores que priorizan la identidad étnica y la recuperación de las tradiciones ancestrales (Demera, 2009, p. 51). Lozano reconstruye una discusión sobre el tema, que tiene lugar en una asamblea de líderes evangélicos indígenas.

Algunos plantean que “hay que rescatar lo propio, el pensamiento de nuestros mayores [...] hablar el Nasa”, pero para otros esto puede ser un obstáculo a las pretensiones de acceder a los beneficios del desarrollo: “no podemos quedarnos rezagados en nuestros resguardos para que otros vivan a costillas de nosotros, todos los indígenas [tenemos] que ser algún día profesionales”. [...] un líder del congreso [de la asamblea] reacciona a la anterior intervención diciendo: “la cultura es vanidad. ¿Vamos a ser cristianos o vamos a defender nuestras culturas? Primero está el evangelio de Cristo que cualquier cultura”. (Lozano, 2009, pp. 192-199)

Los nuevos movimientos religiosos y el Movimiento Indígena del Cauca

Frente a la “dominación blanca” liderada por las élites terratenientes que ocupaban los terrenos ancestrales de los indígenas e imponían el pago del *terraje* —renta que pagan los indígenas a los terratenientes para poder cultivar sus tierras—, a finales de los años 1960 un movimiento social empezó a consolidarse entre los indígenas del Cauca. Este retomó las reivindicaciones impulsadas desde principios del siglo xx por el líder indígena Quintín Lame. El Movimiento Indígena desembocó en la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971 y de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en los años 1980. El movimiento indígena reclamaba la recuperación del territorio indígena, de la ley y la cultura tradicionales. Avanzó rápidamente y en un cuarto de siglo produjo importantes cambios: la recuperación de una importante porción de las tierras comunitarias, la reconstrucción de los cabildos y autoridades indígenas, el fin del terraje, el rescate de la cultura indígena y la organización de escuelas bilingües, entre otros (Gros, 2000, pp. 151-152). Según Gros, el movimiento indígena y la expansión de los nuevos movimientos religiosos fueron favorecidos por un conjunto de factores comunes.

[...] la necesidad social de una articulación con la sociedad dominante, el deseo de modernizarse sin dejar de ser el mismo, la defensa de la lengua como soporte de la identidad cultural, el acceso a la educación y a los nuevos bienes culturales, la voluntad de recuperar y extender una autonomía relativa en múltiples aspectos de la vida social, económica, cultural y política. (Gros, 2000, p. 158)

Sin embargo, el movimiento indígena es contestatario: mantiene afinidades con los movimientos revolucionarios de izquierda y justifica el uso de la violencia, aspectos en los que se diferencia de los nuevos movimientos religiosos. Además, los líderes del movimiento indígena se han opuesto a la expansión protestante puesto que consideran negativo el impacto que ésta tiene sobre la cultura y las estructuras sociales tradicionales.

En un primer momento el movimiento indígena fue condenado por los misioneros evangélicos, que —en tanto defensores del “pacifismo” y la “legalidad”— tildaron de “subversiva” la recuperación de tierras por medios violentos. Esta situación precipitó el choque entre los dirigentes del movimiento indígena y los misioneros evangélicos. En la medida en que el movimiento indígena ganaba fuerza, aumentaban las tensiones. Por otro lado, las comunidades evangélicas estaban también divididas entre quienes apoyaban y quienes se oponían al movimiento indígena. Estas tensiones, acompañadas por amenazas de los grupos guerrilleros, presionaron la salida de los resguardos de algunos de los misioneros foráneos, que fueron sustituidos por pastores indígenas. Después de múltiples disputas y negociaciones, los evangélicos decidieron sumarse al movimiento y cooperaron, incluso, con la recuperación de tierras. Según Rappaport, los indígenas evangélicos terminaron constituyéndose en actores fundamentales del movimiento indígena (Demera, 2009, pp. 46-47; Demera, 2008, pp. 112-113; Gros, 2000, p. 158; Rappaport, 1984, pp. 111-126). Para Gros, este cambio de actitud demuestra la capacidad de los evangélicos de reconsiderar sus posiciones políticas de acuerdo con la coyuntura; además, pone de manifiesto que la presencia de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas no es incompatible con la participación de éstos en movimientos contestatarios. Si bien, conciliar los intereses de unos y otros es un proceso difícil y saturado de conflictos (Gros, 2000, pp. 128-130).

Sin embargo, las tensiones alrededor de la participación de los evangélicos en el movimiento indígena no están superadas completamente. Según Lozano, hasta hoy, un sector evangélico no reconoce la autoridad del cabildo, puesto que considera que éste, al defender las prácticas ancestrales, promueve la “idolatría” y la “brujería”. El otro sector, constituido por los evangélicos que reconocen la autoridad del cabildo, acude a la concertación sobre todo por razones estratégicas, ya que considera que el diálogo es mejor que la confrontación a la hora de “promover el evangelio”. No obstante, en el fondo, comparte la idea según la cual preservar las tradiciones indígenas es promover la “idolatría” y la “brujería”, idea generalizada entre los indígenas conversos (Lozano, 2009, pp. 192-199).

Los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas de la Guajira

La Guajira en el Caribe colombiano es una región rica en recursos energéticos —gas, carbón y petróleo— que son explotados por empresas multinacionales. La alta Guajira es una zona de frontera con Venezuela, por lo cual los pobladores de ambos lados mantienen vínculos ancestrales. Así, ciudades como Maicao y Manaure —en Colombia— y Maracaibo —en Venezuela— están unidas por lazos comerciales y de parentesco.

En términos demográficos, la etnia wayúu es la más importante de esta región. Los wayúu practican la trashumancia; esto, sumado al desarrollo reciente de las vías de comunicación, ha fomentado la migración de los wayúu a las ciudades, donde se dedican mayoritariamente al comercio

y al contrabando. Buena parte de los migrantes wayúu no se instalan en las ciudades de forma definitiva; por el contrario, retornan con el tiempo a sus comunidades de origen. Incluso los wayúu que se asientan en las ciudades mantienen relaciones con sus comunidades de origen y tratan de preservar sus tradiciones ancestrales. Las dinámicas migratorias de los wayúu incentivan el mestizaje y la hibridación cultural, sobre todo, como consecuencia de la unión entre mujeres wayúu y hombres *alijuna*⁵.

Tanto para los wayúu que intentan adaptarse a la vida urbana, como para aquellos que se mantienen en sus comunidades de origen, la conversión a los nuevos movimientos religiosos, particularmente al pentecostalismo, constituye una vía para enfrentar la anomia propia de la modernización y de la migración (Mussat, 2009, pp. 28, 314-320).

Los nuevos movimientos religiosos han tenido una amplia acogida en la Guajira. En 1992, Vásquez y Correa registraron la presencia de 16 grupos no católicos y de una sola capilla católica en la ciudad de Manauare, municipio poblado mayoritariamente por wayúu (Vásquez y Correa, 2000, p. 269, citados por Mussat, 2009, pp. 26-27). Desde los años 1980, la presencia pentecostal entre los wayúu ha estado liderada por organizaciones pentecostales latinoamericanas, como la Iglesia de la Santa Cruz de los Últimos Días y la Iglesia Dios es Amor. Asimismo, indígenas conversos han decidido fundar sus propias comunidades; este es el caso de la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca (García Gavidia y Valbuena Chirinos, 2008, pp. 3, 13).

El arribo de las novedades tecnológicas y el contacto con la riqueza material de los *alijunas* ha alimentado un sentimiento de inferioridad entre los wayúu, que los ha empujado a buscar caminos que les permitan reivindicar su identidad étnica, sin renunciar a los beneficios que les trae el contacto con el mundo moderno. Por otro lado, los wayúu se sienten abandonados por el Estado, por lo cual, se ven obligados a satisfacer, por sus propios medios, sus necesidades de salud y educación. Para estos propósitos, la conversión al pentecostalismo les ofrece ventajas estratégicas. En los grupos pentecostales los wayúu encuentran vías alternativas para satisfacer sus necesidades materiales y de salud, y cierta capacidad de control sobre los cambios que están viviendo y, por lo tanto, sobre su propio destino. Por ejemplo, los pastores pentecostales estimulan a sus fieles a mejorar sus condiciones de existencia, a iniciar sus propios proyectos económicos y, en general, a convertirse en gestores de desarrollo en el seno de la comunidad indígena. Así, el pentecostalismo que prospera entre los wayúu no se inscribe en la lógica de la huelga social⁶

5. En wayúu *naiki*, “*alijuna*” designa a quien no es indígena, “independientemente de si es blanco, negro o mestizo. Originalmente significaba invasor, pero ahora se utiliza para todo lo referido a lo no-indígena”. Recuperado el 2 de junio de 2011, de <<http://alijunakai.blogspot.com/2007/04/alijunakai.html>>.
6. La “huelga social” hace referencia a la actitud de mantenerse al margen de las luchas sociales y políticas, actitud asumida por diversas comunidades pentecostales en América Latina, véase Lalive d' Epinay (1968).

del quietismo y la inacción; por el contrario, es un pentecostalismo intramundano que anima a sus fieles a buscar el progreso y el bienestar en este mundo (Mussat, 2009, pp. 22-23, 326-336, 383-384, 410).

Los pentecostales promueven el uso de la escritura —los creyentes llevan cuadernos a los cultos para tomar apuntes sobre los sermones y los versículos bíblicos que deben memorizar— y la implementación de procesos burocráticos —contabilidad, mantenimiento de registros, división de tareas—. Los pastores pentecostales promueven también nuevos hábitos de higiene y salud. Al imitar el comportamiento de los *alijuna*, los pentecostales wayúu tiene la sensación de estar participando “de la superioridad” de la sociedad occidental (Mussat, 2009, pp. 378-389, 419).

La medicina occidental y la taumaturgia pentecostal compiten con la autoridad tradicional del chamán. Como los chamanes, los pastores pentecostales curan tocando a los enfermos —imposición de manos— y usan plantas medicinales, “vitaminas” y medicamentos occidentales que previamente han consagrado a Dios. Tal y como ocurre en las prácticas chamánicas, las terapias pentecostales incluyen exorcismos y experiencias extáticas. Ni el chamán ni el pastor pentecostal esconden sus intereses materiales; ambos esperan contraprestaciones económicas por sus servicios, que pueden ser en dinero o en especie, siguiendo el sistema de prestaciones wayúu. Así, acceder al estatus de “pastor” implica privilegios tanto simbólicos como económicos para los indígenas. El pastor pentecostal wayúu asume los roles de chamán, de administrador de los bienes sagrados y de jefe de familia, constituyéndose, por tanto, en una autoridad política en el seno de la comunidad indígena (Mussat, 2009, pp. 164-208, 129-133, 236-238, 398).

El pentecostalismo se inscribe en continuidad y no en ruptura con las tradiciones wayúu. Según Mussat, el pentecostalismo que ha prosperado entre los wayúu articula elementos provenientes de por lo menos tres fuentes: 1) de un pentecostalismo transnacional de importación, 2) del sistema de creencias wayúu, 3) del catolicismo. Entre las afinidades que comparten estos sistemas religiosos se destaca la importancia que le confieren a los sueños, las revelaciones, los exorcismos, las experiencias extáticas y las profecías (Mussat, 2009, pp. 57-59, 86-87, 127, 394-395).

Como en los demás casos analizados, la presencia pentecostal ha acarreado un proceso de recomposición de la identidad wayúu. Los conversos tienden a construir una identidad autorreferenciada como mecanismo para distinguirse de los demás miembros de la comunidad étnica. En tanto han renunciado al alcoholismo y a los demás vicios, así como a la miseria que estos implican, los pentecostales wayúu se sienten mejores que los demás. Además, en tanto “elegidos” de Dios, se sienten herederos de las promesas bíblicas de salud y prosperidad económica. Según Mussat, los pentecostales asumen una actitud “combativa” y de mayor “autodeterminación” frente a su destino, y consideran la conversión como un primer paso para la solución de sus problemas. En cierto sentido, los conversos se consideran a sí mismos una “versión mejorada”

de la sociedad wayúu, un sector “modernizado” y “conectado” con el mundo externo. Por otro lado, el pentecostalismo no desecha las prácticas ancestrales, sino que las actualiza, así como incentiva el uso del idioma wayúu. Los creyentes memorizan versículos bíblicos y los profetas anuncian sus mensajes en *wayúu naiki*, su idioma natal. De esta manera, la conversión al pentecostalismo se traduce en una cierta reivindicación de la “dignidad” wayúu (Mussat, 2009, pp. 278-281, 339-341, 375).

En el seno de la comunidad indígena, los nuevos movimientos religiosos desarrollan lógicas de competencia. Mussat documenta la competencia entre la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca, La Luz del Mundo y la Iglesia Dios es Amor. Esta última es una empresa pentecostal transnacional originaria del Brasil, con sedes en diversos países de América Latina y presente en las ciudades venezolanas de Caracas y Maracaibo. Dios es Amor le ofrece a los wayúu una identidad religiosa transnacional, que los conecta con el mundo globalizado. Además, usa con mayor agresividad las técnicas del *marketing*, especialmente la radio como herramienta proselitista, obteniendo así ventajas estratégicas sobre sus competidores. Pese a la rivalidad, las diversas ofertas pentecostales desarrollan actividades conjuntas. Al respecto, se destacan las “campañas de evangelización”, que se ubican en continuidad con las prácticas de trashumancia de los wayúu y contribuyen a crear lazos de solidaridad entre los diferentes grupos pentecostales (Mussat, 2009, pp. 87-88, 251-252, 326).

Los pentecostalismos étnicos

La hibridación del pentecostalismo con las tradiciones ancestrales y el ascenso de pastores pentecostales indígenas han dado lugar a “pentecostalismos étnicos”. Estos han sido observados como formas de “actualización” de las culturas ancestrales o como formas de resistencia cultural frente al avance de la sociedad dominante (Demera, 2008, p. 120; Parker, 2002, p. 8). La hibridación religiosa no es una simple mezcla de tradiciones. Es un mecanismo que permite la continuidad de rituales y tradiciones ancestrales que adquieren una nueva apariencia y unos nuevos significados; por tanto, los pentecostalismos étnicos no son un simple eclecticismo religioso, sino constituyen formas de actualización de creencias y prácticas que no pierden su “profundidad histórica” (Demera, 2008, p. 119). Son “a la vez portadores de formas rituales nuevas que encuentran significaciones antiguas, y de significaciones nuevas que se muelen en formas tradicionales” (Mussat, 2009, p. 412). Un ejemplo clásico de pentecostalismo étnico es el pentecostalismo toba en Argentina, que combina las enseñanzas impartidas por los misioneros evangélicos con prácticas religiosas autóctonas. Tal y como lo señala Bastian, los tobas más que convertirse a una religión exógena, reformularon su propia religión (Miller, 1979, pp. 149, 161; Bastian, 1997, pp. 115-122).

Nuevas versiones pentecostales étnicas se están fraguando entre los indígenas colombianos. A continuación se reseñan casos de la Iglesia

Dios es Amor entre los guambianos y de la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca entre los wayúu.

La Iglesia Dios es Amor entre los guambianos

Según Demera y Rodríguez, en el seno del resguardo guambiano, la Iglesia Dios es Amor (IDA) se ha transformado, adoptando elementos de la tradición chamánica (Demera y Rodríguez, 2006, pp. 253-274; Demera, 2008, pp. 107-128). Por ejemplo, en la tradición guambiana los demonios que producen las enfermedades viajan durante las noches, haciéndose vulnerables; IDA ha adoptado esta creencia. En consecuencia, su reunión principal —donde se lucha contra los demonios— tiene lugar los sábados en la noche y no los domingos en la mañana. Al constituirse en una comunidad sabática, se distingue de los demás grupos pentecostales en el resguardo.

Asimismo, los pastores de IDA han asumido un papel sustitutivo del de los chamanes guambianos. Para luchar contra los demonios y las enfermedades, los pastores de IDA utilizan “las varas del poder” —varas que simbolizan la autoridad política de los chamanes y que son utilizadas en los ritos de curación y limpieza—. Además, en continuidad con los ritos chamánicos, los pastores de IDA utilizan el agua “bendita” tanto en sus prácticas curativas como para limpiar los lugares de la influencia de los demonios y para atraer buenas cosechas.

Por otro lado, según la tradición guambiana, los sueños constituyen augurios confiables sobre el futuro. Los sabios guambianos interpretan los sueños acudiendo a rituales tradicionales y, de acuerdo con estas interpretaciones, orientan la vida de la comunidad. Esta práctica ha sido adoptada por los pastores de IDA, quienes encuentran en los sueños una manera de conocer los designios de Dios para el futuro.

Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca

La Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca (Ipecra) fue fundada en 2003 por Damec, un indígena wayúu. Ipecra permite la continuidad de los sistemas simbólicos chamánicos y la actualización de las tradiciones ancestrales. Según Mussat, entre las costumbres wayúu que Ipecra ha incorporado se destacan: 1) la poligamia, 2) los segundos funerales y 3) el sistema de prestaciones wayúu (Mussat, 2009).

1) Tener más de una esposa es símbolo de estatus entre los wayúu. En el 2006, el pastor principal de Ipecra decidió tomar una segunda esposa. Para este propósito, y siguiendo la tradición wayúu, pagó la compensación matrimonial demandada —la dote—. Esta decisión causó controversia entre los demás grupos pentecostales presentes entre los wayúu y le ha permitido a Ipecra distinguirse de las demás ofertas cristianas de la región (Mussat, 2009, p. 375).

2) Los wayúu practican los “segundos funerales”. Los restos de los antepasados son exhumados y, después de un ritual religioso, introducidos en urnas funerarias donde reposan definitivamente. Los “segundos

funerales” están acompañados por el sacrificio de animales —chivos y bueyes— y por el consumo de carne. En Ipecra la “santa cena” recoge algunos elementos de los segundos funerales; como ambos son ritos de comensalidad, en ésta, si bien no se consume carne, se consumen símbolos de la carne y de la sangre de Cristo; además, los elementos sagrados —el pan y el vino— son conservados en una urna similar a las urnas funerarias wayúu. Estas afinidades constituyen una “continuidad semántica” con la tradición wayúu (Mussat, 2009, p. 231-232, 243).

3) La sociedad wayúu funciona según un sistema de prestaciones, donde las compensaciones entre los grupos constituyen la base de la vida social. Tal y como lo señala Mauss, este tipo de sociedades funciona sobre “la obligación de donar, la obligación de recibir y la obligación de devolver todo tipo de bienes”⁷. Según Goulet, para los indígenas de la Guajira la vida es una “serie ininterrumpida de favores”, donde lo que prima es la reciprocidad de las prestaciones —el don contra don—. Sobre esta práctica se “constituye y se perpetúa la sociedad” (Goulet, 1981, p. 374, citado por Mussat, 2009, p. 241). En el caso de los wayúu, además de los bienes materiales circulan las mujeres y los niños. Los miembros de Ipecra no abandonan el sistema de prestaciones wayúu; por el contrario, han actualizado esta práctica. Por ejemplo, todo fiel que recibe una curación o una bendición debe donar al pastor una ofrenda en dinero o especie, en una lógica en la que ninguna bendición o providencia divina es gratuita. Igualmente, la fe de los conversos se mide en relación con el valor económico de sus donaciones o por el sacrificio que éstas implican (Mussat, 2009, pp. 241-242, 264).

Por otro lado, Ipecra ha copiado las estrategias de expansión de las demás ofertas pentecostales, influenciada especialmente por las lógicas transnacionales y mediáticas de la Iglesia Dios es Amor (IDA). Por ejemplo, Ipecra abrió una sede en Maracaibo Venezuela, constituyéndose así en una organización urbana y transnacional, cualidades que le otorgan prestigio en el seno de los wayúu (Mussat, 2009, p. 89); pero, al mismo tiempo, Ipecra busca distinguirse de las demás ofertas pentecostales. Para Ramalias, profeta de Ipecra, el pentecostalismo que ellos predicán es muy diferente al pentecostalismo de IDA. La distinción esencial radica en que el pentecostalismo Ipecra “es un pentecostalismo wayúu”, mientras el pentecostalismo IDA sigue siendo *alijuna*; es decir, un pentecostalismo importado o exógeno (Mussat, 2009, p. 373). En conclusión, Ipecra reivindica al mismo tiempo su identidad étnica y su identidad pentecostal.

Consideraciones finales

El éxito de los nuevos movimientos religiosos, particularmente de las comunidades pentecostales, entre los indígenas está ligado a su capacidad para copar los vacíos que deja la Iglesia católica y un Estado débil. Así,

7. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, en: Mauss, 1993, pp. 145-279.

las empresas proselitistas están acompañadas de proyectos educativos y de desarrollo. Además, en tanto la defensa de los idiomas autóctonos y la posibilidad de acceso a “nuevos bienes culturales” son aspectos que los indígenas perciben como positivos. Parte del éxito de las misiones evangélicas radica en la relevancia que le otorgan a la alfabetización y al bilingüismo, lo cual se expresa, por ejemplo, en sus esfuerzos por traducir la Biblia a los idiomas indígenas (Gros, 2000, p. 158).

Como ha ocurrido en el resto del país, el cambio religioso entre los indígenas sigue los caminos de la afinidad cultural; el movimiento pentecostal, en tanto se inscriben en continuidad y no en ruptura con las tradiciones indígenas, ha sido el más beneficiado por este proceso. Las comunidades pentecostales han aprovechado sus afinidades con los sistemas de creencias ancestrales en temas como la cosmovisión mágica que comparten y la importancia que le otorgan a los espíritus, los sueños y las profecías. El pentecostalismo no desecha las tradiciones ancestrales, sino que, por el contrario, incentiva el uso de los idiomas autóctonos y, gracias a su flexibilidad, permite la continuidad de prácticas indígenas que son actualizadas por medio de los rituales pentecostales. Este proceso de hibridación ha dado lugar a nuevos pentecostalismos étnicos.

Los nuevos movimientos religiosos, en particular las comunidades pentecostales, han promovido el ascenso de pastores indígenas, incentivando así formas de auto-organización social y de autosatisfacción de las necesidades religiosas. Esta dinámica no sólo ha permitido cierta autonomía de las comunidades indígenas en la administración de sus sistemas simbólicos, sino que también ha facilitado la organización de los indígenas por medio de asociaciones religiosas creadas para defender sus intereses; al respecto se destaca la Asociación Alianza Cristiana Indígena Paez (AACIP).

Para los indígenas, la conversión a los nuevos movimientos religiosos constituye una estrategia para enfrentar la anomia y los cambios sociales que implica la irrupción de una modernización vertiginosa. Según Gros, en un contexto de constante ampliación del capitalismo global, los campesinos indígenas conversos tienen mejores oportunidades para participar de las ventajas que ofrece la sociedad dominante; por ejemplo, los nuevos movimientos religiosos ofrecen a los indígenas la posibilidad: de “modernizarse” sin abandonar su identidad étnica, de defender su idioma “como soporte de su identidad cultural”, de acceder “a la educación y a los nuevos bienes culturales” y de “recuperar y extender su autonomía relativa”. Además, al promover la alfabetización e instruir a los indígenas en nuevos hábitos de higiene y en nuevas técnicas agrícolas, dichos movimientos religiosos ofrecen a los indígenas la posibilidad de mejorar sus condiciones materiales de existencia (Gros, 2000, pp. 149-168).

En las comunidades indígenas donde la Iglesia católica ha ostentado, durante siglos, el monopolio de los bienes sagrados, la conversión a los nuevos movimientos religiosos constituye una forma de protesta frente

a la dominación simbólica ejercida por esa Iglesia. En la memoria de los indígenas, la Iglesia católica continúa asociada a la tradición latifundista, siendo ella misma terrateniente. Además, durante muchas generaciones, los indígenas han observado a los sacerdotes como un clero foráneo, “blanco” y “conservador”, que condena las prácticas ancestrales y que —antes del Concilio Vaticano II— rechazaba la educación bilingüe. Todos estos elementos han llevado a los indígenas a desconfiar de la Iglesia católica, juzgándola como institución “ajena” a su mundo, aliada “con los poderes políticos tradicionales” y comprometida con la “reproducción” de la dominación blanca y terrateniente (Gros, 2000, pp. 149-168).

Asimismo, la conversión a cualquiera de los nuevos movimientos religiosos puede contribuir a la reproducción de la distinción étnica. Por ejemplo, los campesinos indígenas pueden mantener una identidad diferente y opuesta a la identidad católica de la sociedad dominante, por medio de la conversión. Así, según Gros, la conversión de los indígenas a los nuevos movimientos religiosos no significa que estos estén abandonando su diferencia o que hayan renunciado a su identidad étnica; por el contrario, la conversión puede ser una forma de reivindicación de la identidad étnica, que por medio de los nuevos movimientos religiosos adquiere un nuevo significado (Gros, 2000, pp. 149-168).

Por otro lado, la presencia de los nuevos movimientos religiosos ha acarreado la división de las comunidades indígenas entre los conversos y lo no conversos. Los líderes de los nuevos movimientos religiosos, tanto los foráneos como los pastores indígenas, cuestionan la autoridad del clero católico y la autoridad tradicional del chamán, alterando de esta manera las estructuras sociales y los mecanismos de regulación social en el seno de estas comunidades. Además, los nuevos movimientos religiosos condenan algunas de las prácticas ancestrales, porque han actualizado muchas de estas prácticas y las han dotado de un nuevo significado. Por todas estas razones, se han multiplicado las voces que tildan la presencia de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas como un “etnocidio”⁸. Esta afirmación tiene mayor consistencia en relación con el impacto que han tenido los nuevos movimientos religiosos entre los grupos indígenas de la Amazonia que no habían sido evangelizados previamente por la Iglesia católica. Estos grupos están, además, amenazados por otros factores como la influencia de numerosos agentes externos —incluyendo misioneros católicos y antropólogos—, el conflicto armado interno, el reclutamiento forzado por parte de los grupos armados ilegales, la proliferación de cultivos de coca, la expansión de la industria

8. El “etnocidio” se define en relación con la pérdida de la capacidad de “autodeterminación” de un grupo, por la erosión de su “unidad social” y por su incapacidad de reproducirse en tanto sistema “culturalmente viable”. Véase Hvalkof y Aaby, 1981, p. 177, citados por: Gros, 2000, p. 168.

minera, la deforestación de la selva y, en general, por todos los procesos asociados a la expansión voraz del capitalismo global⁹.

Sin embargo, la presencia de los nuevos movimientos religiosos entre indígenas campesinos previamente evangelizados por la Iglesia católica presenta características diferentes. Según Gros, la presencia de estos movimientos entre los indígenas campesinos no significa dominación pura y simple; puesto que, si bien, es posible la “manipulación” o “instrumentalización” de la fe con fines distintos a los religiosos, ésta puede darse de lado y lado. En otras palabras, la conversión de indígenas campesinos obedece también a motivaciones estratégicas. Particularmente, constituye una maniobra de los indígenas para participar, en alguna medida, de los beneficios de la sociedad mayor (Gros, 2000, pp. 128-129).

Por último, la presencia de los nuevos movimientos religiosos entre indígenas campesinos ha implicado la recomposición de las identidades étnicas. En el seno de las comunidades indígenas, las luchas por la reconstrucción identitaria no sólo enfrentan a conversos con no-conversos; enfrenta también a conversos que consideran que su nueva identidad religiosa les implica renunciar a sus tradiciones ancestrales con aquellos que consideran compatible la conversión religiosa con la preservación de la identidad étnica, y con la recuperación de las tradiciones indígenas.

Índice de siglas

AACIP	Asociación Alianza Cristiana Indígena Paez
ACM	Alianza Cristiana y Misionera
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
Cedec	Confederación Evangélica de Colombia
IDA	Iglesia Dios es Amor
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
Ipecra	Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca
MNT	Misión Nuevas Tribus
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia

Bibliografía citada

Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Según la ONIC, más del 60% de los pueblos indígenas colombianos se encuentra en riesgo de extinción y algunos grupos como los nukak y jiw en el Guaviare se encuentran ya al borde de la desaparición. Entre el 2002 y el 2009 fueron asesinados más de 1.400 indígenas en medio del conflicto armado interno. Sólo en 2010, “fueron asesinados 122 aborígenes, otros 10 desaparecieron y 1.146 fueron forzados a desplazarse”. *elespectador.com*. Indígenas colombianos denuncian 122 asesinados en 2010 [en línea]. Recuperado el 15 de enero de 2011, de: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-245164-indigenas-colombianos-denuncian-122-asesinados-2010>>.

- Beltrán, W. M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Blancarte, R. (2009). Laïcité au Mexique et en Amérique Latine. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 14-40.
- Cabrera, G. (2007). *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo.
- Confederación Evangélica de Colombia. (1979). *El pueblo evangélico de Colombia*, Bogotá: Edición Nuevo Mundo.
- Demera, J. D. (2008). Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guambianos-Colombia. *Revista de ciencias sociales*, Universidad Arturo Prat, 20, 107-128.
- Demera, J. D. (2009). Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana. *Estudios sociales*, 4, 37-66.
- Demera, J. D. y Rodríguez, P. (2006). 'Dios es Amor' en guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Antípoda*, 2, 253-274.
- Faust, F. (2001). Cauca indígena. En G. Barona Becerra, y C. Gnecco Valencia, (eds.). *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- García Gavidia, N. y Valbuena Chirinos, C. A. (2008). La cultura wayúu entre el salvacionismo y la epifanía pentecostal. En *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER, Universidad del Rosario (publicación en cd-rom).
- Goulet, J. G. (1981). *El Universo social y religioso guajiro*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Hvalkof, S. y Aaby, P. (1981). *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Londres: International Work Group for Indigenous Affairs and Survival International.
- Journet, N. (1995). *La paix des jardins. Structures sociales des indiens curripaco du haut rio Negro, Colombie*. París: Institut d'ethnologie.
- Lalive d'Epinau, C. (1968). *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Lozano, B. R. (2009). Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Cali y el norte del Cauca. En P. Moreno, (dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 161-215). Bogotá: Cedecol.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell.

- Mauss, M. (1993). *Sociologie et anthropologie*. París: Quadrige PUF.
- Mendras, H. (1953). *Études de sociologie rurale*. París: A. Colin.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Gobierno. (1956). *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia (1956)*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Müller, S. (1952). *Beyond civilization*. Chico, CA: Brown Gold Publications.
- Mussat, H. B. (2009). *Dynamique d'une transformation identitaire: le pentecôtisme wayúu à Skupana (Colombie). Étude ethnographique et sociologique*. Tesis doctoral en Sociología, Université de Caen Basse, Normandie, Paris.
- Ordóñez, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.
- Parker, C. (2002). Introduction. *Social Compass*, 49 (1), 7-11.
- Rappaport, J. (1984). Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América indígena*, XLIV (1), 111-126.
- Restrepo Uribe, E. (1943). *El protestantismo en Colombia*. Bogotá: Ed. Joseph J. Ramírez.
- Rojas, M., Torres A. et ál. (1979). *Los evangélicos en Colombia. Un análisis crítico*. Medellín: Confederación Evangélica de Colombia.
- Vásquez, B. (2001). Diversidad lingüística. En G. Barona Becerra, y C. Gnecco Valencia, (eds.). *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Vásquez, S. y Correa, H. D. (2001). Los wayúu, entre Juya ('el que llueve'), Mma ('la tierra') y el Desarrollo Urbano Regional. *Geografía humana de Colombia, nordeste indígena*, II, 217-289. Bogotá: Instituto colombiano de Cultura Hispánica.