

# Indígenas Evangélicos y Diversidad Cultural. Análisis de una Problemática Multiculturalista\*

Evangelical Natives and Cultural Diversity.  
Analysis of a Multiculturalist Quandary

Jean Paul Sarrazin\*\*  
Saira Pilar Redondo\*\*\*

\* La investigación que da origen a este artículo fue realizada por los autores en 2015 y 2016, de manera autónoma y por fuera del marco de un proyecto institucional.

\*\* Docteur en Sociologie, Université de Poitiers (France). Master en Migrations et Relations Interethniques, Université de Poitiers (France). Antropólogo con Opción en Filosofía, Universidad de Los Andes (Bogotá). Docente investigador vinculado al Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia. Calle 70 n° 52-21. Medellín (Colombia). jean.sarrazin@udea.edu.co

\*\*\* Especialista en Derecho Administrativo, Universidad de Antioquia (Medellín). Abogada, Universidad Simón Bolívar (Barranquilla). Asesor especializado, Secretaría de Hacienda, Gobernación del Atlántico. Calle 14 n° 15-21. Galapa (Colombia). redondo.sairapilar@gmail.com

## Resumen

*Este artículo examina el fallo de la Corte Constitucional de Colombia en el cual se avalan las sanciones impuestas por las autoridades tradicionales de la etnia arhuaca a los indígenas evangélicos que desean practicar libremente su religión dentro de su resguardo. Se analizan detenidamente los argumentos de dicha Corte, la cual, mediante su fallo, pretende proteger la diversidad étnica y cultural y permite el extrañamiento de los arhuacos evangélicos. Los conceptos manejados por la Corte se contrastan con recientes teorías antropológicas y sociológicas sobre temas como la identidad, las fronteras culturales, las relaciones interétnicas y la religión. Se concluye que, si bien el ideal de proteger la diversidad étnica y cultural no es cuestionable, el ente estatal se ha basado en nociones que deben ser reevaluadas.*

**Palabras clave:** diversidad cultural, diversidad religiosa, identidad étnica, multiculturalismo, indígenas.

## Abstract

*This article examines the ruling of the Constitutional Court of Colombia where this national institution authorized several sanctions imposed by the traditional authorities of the Arhuaco ethnic group against indigenous evangelicals who wish to practice their religion freely within their reserve. The arguments of the Court are carefully analyzed, considering that, although the Court intends to protect ethnic and cultural diversity, it also authorizes the expulsion of the evangelical Arhuacos. The concepts used by the Constitutional Court are compared with recent anthropological and sociological theories regarding subjects such as identity, cultural boundaries, inter-ethnic relations, and religion. It is concluded that, while the ideal of protecting ethnic and cultural diversity is not questionable, the state institution has relied on notions that need to be re-evaluated.*

**Keywords:** cultural diversity, religious diversity, ethnic identity, multiculturalism, religion.

*Fecha de recepción:* 31 de mayo de 2017  
*Fecha de aceptación:* 28 de septiembre de 2017

## INTRODUCCIÓN

Este artículo examina el fallo de la Corte Constitucional de Colombia en el que se avalan las sanciones impuestas por las autoridades tradicionales de la etnia arhuaca a los indígenas evangélicos que desean practicar libremente su religión dentro de su resguardo. El fallo en cuestión se presenta en la Sentencia de Unificación 510 de 1998 (en adelante, la sentencia), proferida por la Corte Constitucional de Colombia. Surgida en el marco de políticas multiculturalistas instauradas por la Constitución Política de 1991, esta sentencia tiene particular importancia por cuanto ha sido retomada recientemente en varias ocasiones, especialmente en jurisprudencias posteriores de la misma Corte relacionadas con asuntos étnicos y con la protección de la diversidad cultural.<sup>1</sup>

El análisis hermenéutico que planteamos aquí se nutre de recientes discusiones y avances teóricos de la antropología y la sociología, particularmente sobre temas como la identidad/alteridad, la invención de las tradiciones, las fronteras culturales, o la relación entre religión, cultura y política. Así, veremos que, si bien el ideal de proteger la diversidad étnica y cultural no es cuestionable, la Corte Constitucional (en adelante, la Corte) se ha basado en nociones que deben ser revaluadas y que no corresponden con las complejas y dinámicas realidades sociales del país.

A propósito de la Corte, debemos anotar brevemente que se trata de un organismo de la rama judicial al cual, según el artículo 241 de la Constitución Política, “se le confía la guarda de la integridad y supremacía de la Constitución”, y se le asignan funciones como las de “decidir sobre las demandas de inconstitucionalidad que presenten los ciudadanos contra las leyes”, y “revisar, en la forma que determine la ley, las decisiones judiciales relacionadas con la acción de tutela de los

---

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, Sentencia T-001 de 2012, Sentencia T-921 de 2013, Sentencia C-463 de 2014, Sentencia T-026 de 2015. A manera de ilustración podemos esbozar los dos últimos casos. En lo que se refiere a la Sentencia C-463, la Sentencia SU-510 de 1998 fue citada en el marco de un debate sobre la autoridad que debe dirimir conflictos entre indígenas de una misma comunidad. En el caso de la Sentencia T-026, la Sentencia SU-510 de 1998 fue utilizada para resolver una controversia sobre la creación de organizaciones que puedan implicar divisiones en el seno de comunidades étnicas.

derechos constitucionales". En cuanto a las sentencias de unificación (como la analizada en este artículo), mediante ellas "la Corte establece las reglas de interpretación que se deben seguir y aplicar en ciertos temas" (Ariza, 1999, p. 450). De otra parte, podemos añadir que las sentencias de unificación en materia de tutela tienen carácter obligatorio y constituyen guías para los jueces de la república. Teniendo en cuenta todo lo anterior, esta Sentencia tiene una incidencia muy considerable en las acciones institucionales que se emprenden respecto a la diversidad étnica, cultural y religiosa en el país.

La Sentencia surgió de una acción de tutela interpuesta por el representante legal de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia -IPUC- y 31 indígenas arhuacos evangélicos contra las "autoridades tradicionales" arhuacas por considerar que dichas autoridades vulneraron varios de sus derechos fundamentales establecidos en diferentes artículos de la Constitución Política, como son: el derecho al libre desarrollo de la personalidad (artículo 16), el derecho a la libertad de conciencia (artículo 18), a la libertad religiosa y de culto (artículo 19) y a la libertad de expresión (artículo 20). Además, según la Sentencia, "los actores solicitan que se permita a los indígenas evangélicos llevar a cabo la práctica de su culto religioso" dentro del resguardo arhuaco, es decir, dentro de los territorios que por ley son propiedad colectiva de este grupo étnico.

Del otro lado, y de acuerdo con el texto de la Corte, tenemos a los representantes de las "autoridades tradicionales" (o *mamos* según la lengua vernácula), quienes no admiten "las oraciones y ritos colectivos o la construcción de templos evangélicos" en el resguardo. Adicionalmente, los *mamos* alegan que los indígenas evangélicos no obedecen sus reglas, mientras que los pastores están recibiendo ofrendas de los feligreses indígenas. Se evidencia entonces un choque de poderes entre los *mamos* y los pastores evangélicos.

Según la Sentencia, este caso plantea

un conflicto entre los derechos de los miembros, denominados 'tradicionales', de la comunidad indígena Arhuaca, Ika o Ijka [...] de un lado, frente a los derechos de los miembros de la misma colectividad que pertenecen a la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia o IPUC (alrededor de 300 personas).

En su fallo la Corte decidió avalar una serie de sanciones impuestas por las autoridades “tradicionales”. Entre las sanciones impuestas a los arhuacos que deseen practicar libremente la religión evangélica se destacan la restricción del uso de sus tierras y la expulsión de su comunidad y de su resguardo. Al tomar esta decisión la Corte se remite a los artículos 1° y 7° de la Carta Política, los cuales “consagran el principio de respeto a la integridad y diversidad étnica y cultural”. Pero más allá de la citación de normas la Corte utiliza una serie de argumentos que son nuestro objeto de análisis crítico, y que se basan, como veremos, en una visión particular de lo que es (o debe ser) la diversidad cultural y la religiosidad indígena.

Respecto al dilema jurídico en cuestión queremos aclarar que nuestro objetivo no es decidir sobre el derecho que debe primar en este asunto, ni asumir una posición a favor o en contra de una de las partes. Nuestra crítica va más allá, hacia las categorías y concepciones que fundamentan una decisión tan trascendental en el marco de las políticas multiculturalistas y preservacionistas en vigor, políticas que, por demás, han recibido múltiples cuestionamientos (ver, por ejemplo, Bocarajo, 2011a; Chaves, 2011).

Comenzaremos este artículo con una breve referencia al dilema jurídico que precedió este fallo. Posteriormente entraremos en materia analizando los conceptos de cultura e identidad y su relación con la religión. Luego examinaremos el preservacionismo y aislacionismo que están implícitos en el fallo, los cuales surgen del proyecto multiculturalista del Estado colombiano. Finalmente, se tiene en cuenta el papel de las fuentes de información que proporcionaron los “conceptos técnicos” sobre los cuales se basó la Corte; aquí resalta la influencia de algunos modelos antropológicos dominantes en el siglo pasado.

## ¿DIVERSIDAD CULTURAL VS. LIBERTAD RELIGIOSA?

En este caso vemos enfrentados dos derechos establecidos en la Constitución Política, a saber, el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la diversidad étnica y cultural. Esto muestra que las normas constitucionales están abiertas a diferentes interpretaciones, las cuales pueden

llevar a aplicaciones de la ley que son contradictorias entre sí. Por demás, este caso evidenciará que la libertad religiosa puede llegar a ser considerada como una amenaza para la propia diversidad religiosa.

Aunque el objetivo de proteger las comunidades étnicas y la diversidad cultural no lo consideramos en absoluto cuestionable, y aunque reconocemos el lamentable atropello del cual han sido objeto estas comunidades desde tiempos de la Colonia (por parte de actores religiosos y no religiosos), la misma Corte reconoce la dificultad de su fallo y presenta en su texto tres salvamentos de voto, en los que el mismo número de magistrados exponen su desacuerdo. A continuación se presenta un breve resumen de cada una de sus argumentaciones.

Para el magistrado Vladimiro Naranjo Mesa, aunque la Constitución reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, “en ninguna parte de la Carta se dice, ni se esboza siquiera, que dicha protección deba ser prevalente frente a la de otros derechos fundamentales”, como el derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa. Según el magistrado, es un error suponer que quien nace en una comunidad indígena no pueda ejercer dichos derechos sin ser discriminado o expulsado de ella. En un sentido similar, el magistrado Hernando Herrera Vergara afirma que, con este fallo, “se desconocieron los preceptos constitucionales relacionados con la libertad de cultos a que tiene derecho toda persona, al igual que la libertad de conciencia”.

El magistrado José Gregorio Hernández Galindo argumenta que “la difusión de las ideas religiosas, aun en territorios indígenas, es lícita y merece amparo estatal”. Esta difusión no debería ser limitada por las autoridades indígenas, cuyo poder, según el magistrado, “no es absoluto y de ninguna manera puede implicar la facultad de atropellar los derechos fundamentales de los individuos que la componen ni los de otras personas, como en este caso acontece”.

Se reitera así que, desde el punto de vista jurídico, están contrapuestos dos derechos constitucionales, y no es para nada evidente cuál debería ser la decisión. Los tres magistrados citados anteriormente consideraron que avalar las decisiones de las autoridades “tradicionales” indígenas

implicaría la violación de los derechos de los indígenas evangélicos. Y es que, en efecto, según el artículo 246 de la Constitución nacional, las normas y procedimientos definidos por las autoridades de los pueblos indígenas no pueden ser contrarios a la Constitución y a la ley. No obstante, quienes definieron la Sentencia en cuestión asumieron que un verdadero reconocimiento de la diversidad cultural implica permitir a las autoridades indígenas, en ciertos casos, aplicar normas propias, incluso aquellas que pudieran llegar a ser contrarias a la misma Constitución.

Sobre este importante punto debemos aclarar que este artículo no pretende validar o invalidar las normas que ciertas autoridades indígenas (o sus representantes) hayan definido. Tampoco se pretende debatir sobre la autonomía política y jurídica de los resguardos. Por demás, insistimos en que no es nuestra intención definir lo que, desde el Derecho, debería hacerse en un caso como este. No se trata aquí de establecer normativamente si la protección de la diversidad cultural debe primar sobre la libertad religiosa, o viceversa. Como ya se dijo, lo que se plantea a continuación es un análisis de la argumentación que ha predominado en una institución estatal cuyos efectos sobre las poblaciones colombianas han sido muy importantes.

## RELIGIÓN, CULTURA E IDENTIDAD

Comenzaremos recordando que miembros de la Iglesia católica, particularmente de la orden de los Capuchinos, ejercieron en el pasado formas de violencia cultural en el territorio arhuaco. Los Capuchinos fundaron “orfelinatos” y escuelas primarias, separando a los menores de sus familias, procurando escolarizar a la mayor cantidad de ellos con el fin de “civilizarlos”, lo cual implicaba obligarlos a hablar en castellano, acoger la fe católica y cambiar muchas de sus costumbres. Cabe añadir que la presencia de estos religiosos era promovida por el Gobierno colombiano, ya que con esto se pretendía expandir el proyecto civilizatorio, supuestamente necesario para la creación de una nación moderna y unificada. En una alianza entre “patria y religión”, la labor de los monjes no era solamente interés de la Iglesia, sino del Estado nacional (Bosa, 2015, pp. 155-156). Finalmente, los Capuchinos abandonaron el territorio arhuaco en 1982.

Considerando ese pasado, es entendible que muchos líderes arhuacos vean con recelo la llegada actual de iglesias cristianas, las cuales pueden ser asociadas a la presencia de los Capuchinos. La misma Corte asoció los dos tipos de iglesias, y cita frases como: “la misión capuchina inició la persecución de las autoridades indígenas tradicionales y, en especial, de los *mamos*”. No es de extrañar que haya existido una rivalidad entre los monjes y los *mamos*, ya que se trataba de dos poderes contrapuestos y mutuamente excluyentes. Recordemos que el movimiento en contra de los evangélicos ha sido liderado precisamente por aquellos que se consideran “autoridades tradicionales”. En sus declaraciones dentro del expediente de la sentencia, el representante de estas autoridades exclama: “El mismo Estado que permitió durante más de 67 años la misión capuchina, no nos puede imponer ahora a la Iglesia Pentecostal”. Hay una importante imprecisión allí, ya que los pentecostales nunca han sido “impuestos” (ni promovidos) por el Estado colombiano ni por la sociedad mayoritaria. Lo que este tipo de citas permite ver es que hay quienes asumen que la presencia actual de la Iglesia pentecostal tiene las mismas características que tuvo la misión capuchina. La expulsión de esta última significó el comienzo de una nueva estructura jerárquica, y sus líderes no quieren que esta se desarticule. Los temores quizás se acrecienten si se considera el notable aumento de adeptos al pentecostalismo en Colombia. Este crecimiento se debe, en parte, a la capacidad de adaptación de esa vertiente evangélica a las distintas poblaciones locales (Beltrán, 2013, p. 61), lo cual implica su transformación e hibridación (un aspecto importante de este fenómeno, sobre el cual volveremos más adelante).

Sin mencionar las cuestiones políticas que hay detrás de este enfrentamiento entre los pastores cristianos y las autoridades “tradicionales”, los argumentos mayormente evocados en el expediente son los que apelan a la relación entre la presencia de la religión evangélica y la destrucción de la cultura indígena Ika, destrucción que atentaría contra la diversidad cultural. La Corte considera que “un indígena que suplanta la ‘ley de origen’ por la Biblia y al *mamo* por el pastor evangélico, ha dejado de compartir la cosmovisión –y por lo tanto la cultura– arhuaca”. En otro apartado se reitera que “cuando un individuo Ika renuncia a su religión renuncia, al mismo tiempo, al orden existencial que le otorga su identidad cultural”.



Respecto a afirmaciones como las anteriores es necesario aclarar una serie de cuestiones.

Primero, cabe preguntarse ¿qué es exactamente la “cultura arhuaca”? ¿Cómo se define cuándo se le “destruye” o qué le es propio y qué no lo es? Es necesario tener en cuenta que en la Sierra Nevada, donde habitan los arhuacos, es particularmente notorio “el carácter borroso y confuso de las fronteras entre indígenas y campesinos” (Bocarejo, 2011b, p. 154). En el mundo en general, señalar los límites que permiten identificar hasta dónde llega una cultura y dónde comienza la otra, no es una tarea nada evidente. De hecho, la noción de *una cultura* es sumamente problemática, ya que se ha solido entender como una *entidad* específica y delimitada. Esto, según Gupta y Ferguson (2008), se basa en un modelo cognitivo dominante que ha llevado (explícita o implícitamente) a entender las culturas como territorios, desconociendo que el espacio social es continuo, es decir, que no posee fronteras como los territorios nacionales.

Mientras que efectivamente podemos hablar de lo cultural como creencias y prácticas compartidas, la cultura como sustantivo y la noción de un mundo compuesto por un conjunto de culturas definidas, son ideas fuertemente cuestionadas (Amselle, 2001), ya que no corresponden con las complejas realidades sociales. Por supuesto, existen “configuraciones culturales” (Grimson, 2011), las cuales se construyen en la interacción y el relacionamiento dinámico de los sujetos, pero esas configuraciones no poseen “esencias” fijas ni límites imaginarios como los que separarían a una cultura de otra.

En segundo lugar, reconocemos que un cambio religioso es un cambio cultural, puesto que, como lo señala Geertz (2001, p. 89), toda religión hace parte del sistema cultural. Dichos cambios generan nuevas configuraciones culturales, pero no necesariamente significan la destrucción de lo cultural, ni de una comunidad, ni de su identidad (Barth, 1998), y mucho menos conllevan necesariamente a la destrucción de la diversidad cultural de un país.

En lo que respecta a las identidades étnicas, estas no se crean y se mantienen *gracias* al asilamiento de los grupos sociales, ni gracias a la ausencia de hibridación cultural o sincretismo religioso. “Lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo” (Grimson, 2011, p. 138); por lo tanto, las identidades permanecen a pesar de los cambios culturales y las influencias de otros grupos sociales. Por demás, la identidad de un grupo no depende necesariamente de su homogeneidad cultural. En la célebre compilación de Barth (1998) se observan distintos casos etnográficos en los que individuos con características culturales notablemente diferentes pueden compartir una misma identidad. Y a la inversa: personas muy cercanas culturalmente pueden adoptar identidades étnicas radicalmente distintas. El advenimiento de nuevas creencias y prácticas en un sector de la población arhuaca no significa, entonces, que se destruya la identidad arhuaca, como tampoco significa que los arhuacos dejen de tener sus propias configuraciones culturales.

Por otro lado, contrariamente a las ideas aislacionistas según las cuales una identidad solo puede conservarse si no recibe influencias del exterior, Hall (2003, p. 18) demostró que las identidades se constituyen a través de la relación *con* el Otro, es decir, con “su afuera constitutivo”. Con otras palabras, “la identidad siempre tiene que entenderse como una categoría relacional” (Vich, 2005, p. 268). Por consiguiente, la identidad arhuaca no solo no se debilita por la presencia del Otro, sino que es gracias a este último que se construye y se fortalece.

Como producto de procesos históricos y relaciones de poder, los grupos humanos eligen ciertas características culturales (o diacríticas) como marcadores de su identidad: puede ser cierta práctica religiosa, la pertenencia a un linaje, el color de la piel, etc. Sin embargo, la Corte asume que los “conceptos técnicos” realizados en el pasado pueden establecer cuáles son las características fundamentales que definen la identidad de un indígena arhuaco hoy, llegando a la conclusión de que se trata de una religión en particular, una religión “tradicional”. Pretender que ciertos rasgos religiosos son “fundamentales” para la definición de una identidad es una afirmación cuya validez depende de su “lugar de enunciación” (Bhabha, 2002): quién lo dice, cuál el pro-

ceso sociohistórico que lo legitima, qué tipo de relaciones de poder lo favorecieron, etc. Para conformar la identidad Ika, otros rasgos culturales podrían ser planteados como “fundamentales”. Así, gracias a la Sentencia sabemos que hay quienes, dentro de la sociedad arhuaca, afirman que es perfectamente posible reclamar la identidad Ika y a la vez profesar la religión evangélica.

La sociedad arhuaca es heterogénea; sus pobladores viven en contacto directo con la modernidad desde hace siglos, y muchos de ellos habitan poblaciones lejanas entre sí y por fuera del resguardo indígena. No obstante, la Corte insiste en la necesidad de evitar el “resquebrajamiento de la homogeneidad cultural” que advendría con la “penetración” de la ideología pentecostal. El mito moderno de la homogeneidad cultural de los indígenas<sup>2</sup> se refuerza en la Sentencia, donde se cita que “cada comunidad indígena es un verdadero *sujeto colectivo*”. Se confunde así una categoría jurídica y política como es la de “sujeto colectivo” con la realidad social de los arhuacos, quienes claramente no se comportan como un solo sujeto, ya que vemos que unos subgrupos se enfrentan a otros.

La Corte manifiesta que actuaría mal “obligando a los arhuacos, contra su voluntad y creencias, a tolerar que en su territorio consagrado a su deidad, un Dios foráneo se instale y pretenda reconocimiento”. De nuevo se asume que los arhuacos estarían “obligados” a tolerar la “instalación” de un Dios foráneo, desconociendo que no estamos hablando de dioses que vendrían a instalarse por la fuerza en un territorio (expresión por demás confusa, metafísica y casi mística), sino de personas que, de hecho, hacen parte de la comunidad, *ya creen* en ese Dios y no lo consideran foráneo.

Son así muchos los casos en que términos generales como “los arhuacos”, “la cultura arhuaca”, “la cosmovisión arhuaca” o “sujeto colectivo” manifiestan la suposición, asumida como una verdad incuestionada, según la cual los indígenas constituyen culturas perfectamente

---

<sup>2</sup> Este mito obedece a tendencias culturales hegemónicas y globalizadas (Sarrazin, 2015b, pp. 173-174).

unificadas y delimitadas, y que cualquier eventual diferencia cultural significaría una amenaza.

De otra parte, la división tajante entre una religión tradicional, auténtica o verdadera, frente a otras religiones foráneas, debido a la cual las últimas contaminarían la pureza de la primera, tampoco tiene asidero empírico. Recuérdese que, tal como el mismo Uribe (1990, pp. 151-159) pudo constatar, la presencia de la religión católica en grupos indígenas de la Sierra mucho más apartados que los arhuacos data de siglos atrás y ha dado lugar a una religiosidad sincrética. Esto cuestiona la idea de una cultura indígena prístina y fundamentada en una religión absolutamente autóctona y milenaria.

Desde hace siglos la sociedad arhuaca (como la mayoría de los grupos étnicos actuales) está en contacto permanente con diferentes tipos de actores, como comerciantes europeos, instituciones estatales de educación, medios de comunicación transnacionales, campesinos afrodescendientes, turistas, organizaciones ambientalistas de origen norteamericano, etc. Esto, por supuesto, genera cambios en las prácticas, creencias y valores locales. Sin embargo, la Sentencia en cuestión manifiesta una especial preocupación frente a un tipo de actores que, por sus creencias, prácticas y valores, representarían una influencia más destructiva para la cultura Ika que la presencia de los otros tipos de actores autorizados en la Sierra Nevada.

La Corte asume que la religión es determinante en este caso, y cita conceptos académicos como: “de no ser fieles a su propia religión los hermanos mayores<sup>3</sup> desaparecerían como indígenas”. Sobre este tipo de frases sorprendentes podemos comenzar preguntándonos: ¿Qué significa exactamente “ser fiel a una religión”? ¿Qué tan “fiel” hay que ser para evitar “desaparecer”? Y de otro lado, ¿a cuál religión exactamente se hace referencia? Recuérdese que todas las religiones se transforman y se sincretizan con el paso del tiempo. ¿Significaría esto que todos los indígenas han desaparecido? Por supuesto que no. Como se dijo anteriormente, no cabe duda de que un cambio religioso pueda

---

<sup>3</sup> Es decir, los indígenas de la Sierra Nevada, según el hablar nativo.

afectar los valores y las prácticas de los individuos, pero asumir que una nueva forma de religiosidad en un sector de la sociedad destruiría la etnia arhuaca es una inferencia infundada.

En otro lugar de la Sentencia se afirma que “en la cultura Ika –a diferencia de otras culturas– existe una estrecha relación entre el ámbito de lo sacro –la religión– y el de lo profano –lo político y lo jurídico–”. Esta frase es parcialmente falsa, ya que no solo en esta etnia, sino en todas las sociedades, existe una estrecha relación entre lo sacro, lo político y lo jurídico (Derrida, 1996, p. 42). Incluso la modernidad occidental secularista está atravesada por la religión. En efecto, aunque la modernidad pretendió separar la esfera religiosa de las demás esferas sociales (Casanova, 2012, p. 22), también es evidente que, incluso en países insignia de la modernidad como los Estados Unidos de Norteamérica, la religiosidad atraviesa sus configuraciones culturales y, por consiguiente, influye en sus políticas estatales (Bellah, 1967). Recordando a Carl Schmitt, Agamben (2008, p. 18) confirma que los conceptos políticos de las democracias contemporáneas pueden ser remitidos a su origen teológico. La presencia de lo sagrado y lo trascendental en múltiples instancias de la sociedad hace que las fronteras que separan lo religioso de lo político, aun en los Estados secularizados, “nunca están bien definidas” (Linz, 2006, p. 18). Para todas las sociedades, entonces, un cambio religioso puede afectar sus formas políticas y jurídicas, pero esto no significa que el contacto con la diferencia deba ser rechazado, suponiendo que provocaría su destrucción.

Luego de reconocer la importancia de lo religioso en *todas* las sociedades, no podríamos considerar que sea válido asignar a las naciones modernas la categoría jurídico-administrativa de “comunidades religiosas”, como sí lo hace la Corte con respecto a la sociedad arhuaca. La anterior categorización constituye uno de los principales argumentos por medio de los cuales la Corte sustenta su fallo, ya que de esa manera se legitima el hecho de que las autoridades tradicionales puedan excluir a quienes no comparten su religión. En efecto, la Corte estima que

la comunidad religiosa, a diferencia del Estado y de sus autoridades, puede oponerse a que en su interior se introduzcan personas e ideas

extrañas a su concepción. Lo anterior en virtud de que la comunidad religiosa y sus voceros, a su manera, articulan una determinada *opción* religiosa.

Por supuesto, es perfectamente comprensible que si a una comunidad religiosa llega un número considerable de individuos que profesan otra fe, dicha comunidad pueda afectarse y considerar que esto es incompatible con sus intereses y su ordenamiento. Sin embargo, equiparar una etnia con una comunidad religiosa es desproporcionado. Como ya se dijo, una etnia como los Ika es un grupo humano heterogéneo, cuyos miembros comparten una identidad, pero no necesariamente comparten las mismas creencias y prácticas culturales. En cambio, una comunidad religiosa es un conjunto de personas que *optan* por adherir a ella, lo cual implica la decisión de obedecer sus reglas y sus autoridades. En este caso, es legítimo que las autoridades expulsen de la comunidad a quienes no siguen sus normas. La situación de los indígenas serranos es completamente distinta. Estas personas *nacieron* en esta comunidad, y el hecho de haber nacido allí no implica que cada uno de ellos haya *optado* por “ser fiel” a una religión “tradicional”. De hecho, gracias a la Sentencia sabemos que algunos nacieron en el seno de familias Ika evangélicas.

Adicionalmente, debemos considerar que cuando una persona es expulsada de una comunidad religiosa, las consecuencias de su expulsión no son comparables a las consecuencias que tiene para un indígena su expulsión del territorio en el que ha nacido, en el que cultiva su tierra y donde se encuentran sus vínculos sociales. La expulsión del resguardo puede significar, para los individuos que sufren la pena, la pérdida de sus medios de subsistencia y de sus lazos familiares, arrojándolos incluso a la indigencia.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Este caso recuerda el drama vivido por los indígenas evangélicos que fueron expulsados de sus comunidades ancestrales en los Altos de Chiapas, México (Uribe y Martínez, 2012).

## MULTICULTURALISMO, PETRIFICACIÓN Y AISLAMIENTO

Desde la lógica multiculturalista que ha predominado en el Estado colombiano a partir de 1991, la diversidad cultural se asocia a grupos étnicos (Bocarejo, 2011a), y estos últimos se imaginan como culturas “tradicionales”, petrificadas desde tiempos inmemoriales, poseedoras de espiritualidades ahistóricas (Sarrazin, 2011). Sin embargo, como se sabe, lo que es “tradicional” corresponde a categorizaciones particulares, y los grupos humanos llevan a cabo procesos de invención de la tradición (Hobsbawm, 1992). En el caso de los grupos étnicos de Colombia, también están “reconstruyendo y reinventando sus tradiciones, en un complejo diálogo con el discurso hegemónico” (Chaves, 2011, p. 19).

Así, la protección de la diversidad cultural se ha confundido con la preservación de ciertas entidades llamadas “culturas”, cuyas tradiciones deberían mantenerse intactas (Sarrazin, 2015a). Es muy cuestionable que la protección de los grupos étnicos pueda lograrse mediante tal preservación de ciertas tradiciones, pero es aun más cuestionable presuponer que los cambios culturales entre los grupos étnicos signifiquen la pérdida de la diversidad cultural. Sin duda, la globalización conlleva la difusión a escala planetaria de Coca-Cola o de Facebook, pero también del ambientalismo o de los Derechos Humanos. Asimismo, es evidente que los pentecostales del mundo buscan siempre “cristianizar” nuevas poblaciones (Martin, 2002). Sin embargo, no existe ninguna evidencia empírica de que la diversidad cultural del planeta esté disminuyendo (Hannerz, 1990; Sahlins, 2000; Trouillot, 2011). Lo que sí muestran las investigaciones es que las transformaciones socioculturales en todo el mundo son permanentes, que el contacto entre los grupos da lugar a sincretismos, y que existe en la actualidad una reorganización de la diversidad cultural en los nuevos contextos globales (Hannerz, 1990, p. 237). Las diferencias culturales reaparecen bajo configuraciones que no han sido catalogadas por las élites. Es el caso, como veremos, de los indígenas evangélicos, quienes lejos de presentar un pentecostalismo ortodoxo y “occidental”, constituyen una configuración inédita y sincrética. La diversidad se destruye y se crea en un proceso *dinámico*.



El multiculturalismo preservacionista se da a la tarea de identificar las culturas indígenas tradicionales que, implícita o explícitamente, son consideradas como las verdaderas culturas indígenas que merecen reconocimiento, comprensión y valoración (Sarrazin, 2016a). Desde los estudios poscoloniales Boaventura de Sousa (2010, p. 31) nos lleva a notar que las ideas fijas sobre los pueblos indígenas, lejos de emanar de las propias comunidades étnicas, suelen ser imposiciones moderno-occidentales ampliamente difundidas que invisibilizan ciertas formas culturales. Para la Corte, el indígena evangélico, al no ser “fiel” a una religión “tradicional”, no es reconocido como parte de la diversidad cultural.

Ante las consecuencias sociales de este tipo de juicios cabe preguntarse: ¿Qué necesita un individuo para ser considerado como un indígena auténtico? ¿Cuáles son precisamente las tradiciones que otorgan la autenticidad? Como señala Bhabha (2002, p. 56-72), la definición de lo que es esencial o auténtico en una cultura depende de las autoridades que lo impongan, del lugar de enunciación dentro de una estructura de poder. En efecto, lejos de ser una definición objetiva y científicamente demostrable, la idea de una tradición auténtica surge de particulares criterios de valoración originados en procesos históricos y de dominación. No se trata pues de una forma de clasificación neutral o universalmente válida que dependa de los “conceptos técnicos”.

La Corte busca proteger a los indígenas de agentes externos que “pretendan cambiarles su *status* primitivo y romper sus creencias y su fe”. Ese primitivismo en las representaciones de lo indígena ha sido ya contundentemente deconstruido por las antropologías recientes (Amselle, 2008, 2013). La Corte insiste en la necesidad de “precaer” al grupo indígena de “influencias de la sociedad mayoritaria que le podrían resultar perjudiciales”. Sin embargo, evitar las influencias externas no puede ser confundido con proteger la diversidad cultural, y, además, es fantasioso pretender que los indígenas no tengan ninguna influencia del “exterior”. La velocidad, fuerza y envergadura de los flujos globales actualmente impiden sustentar la fantasía de un mundo compuesto por entidades separadas (Trouillot, 2011). De hecho, como ya se dijo, en la Sierra Nevada las influencias del exterior son profundas y existen



desde hace siglos, incluso en la etnia kogui, considerada la más “pura” y “auténtica” de la región (Sarrazin, 2016b, p. 160).

Aunque para muchos parece urgente preservar la “primitividad” de este y otros pueblos (Amselle, 2013), para nadie está claro, en la *práctica*, cómo se les podría aislar de manera que no reciban “influencias perjudiciales”. De otra parte, si ciertas élites intelectuales desean tal preservación y valoran lo primitivo (Sarrazin, 2011), eso no es necesariamente lo mismo que favorecer a las comunidades étnicas. Lo que es “perjudicial” para dichos grupos se define desde un sistema particular de creencias y valores que no puede generalizarse. Sin duda, el contacto genera cambios, pero nada prueba que impedir y/o castigar el contacto favorezca la diversidad cultural. Por otro lado, no existe fundamento científico que sustente que este pentecostalismo híbrido sería hoy una influencia mayor y más “perjudicial” que otros tipos de influencias socioculturales en tiempos de globalización.

Sin la imaginación de fronteras culturales claramente dibujadas no se podría creer tampoco que la influencia del “afuera” podría ser perjudicial para el “adentro”. Aquella dicotomía interior/exterior es una invención que tiene un trasfondo ideológico y político. Ella lleva también al absurdo de pensar que dentro de la propia sociedad arhuaca hay nativos del “exterior” (los indígenas evangélicos), mientras que los otros sí son del “interior”.<sup>5</sup>

Por demás, se ignora que las religiosidades de los indígenas evangélicos son construcciones híbridas, innovadoras y, por consiguiente, lejanas tanto de las categorías de la institucionalidad estatal como de la ortodoxia evangélica. Respecto a los procesos de hibridación, De Sousa (2010) señala “que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología” (p. 48). Es por eso que las construcciones híbridas parecen ser invisibles ante las epistemologías occidentales del Estado moderno colombiano.

---

<sup>5</sup> Si un alemán judío debe salir de Alemania, o si un musulmán británico proviene “del exterior”, tampoco son cuestiones que se deciden “neutralmente” mediante conceptos técnicos.

En la práctica, los indígenas evangélicos adaptan el pentecostalismo a su lenguaje, sus conceptos y sus búsquedas; “esta búsqueda es activa y se aleja del pasivo papel puesto a las comunidades indígenas al pensarlas como simples receptoras de las ideas, prácticas y rituales importados por los misioneros religiosos” (Demera, 2007, p. 495). Es urgente entonces tener en cuenta que los indígenas son agentes creativos que transforman la religión y recrean así la diversidad cultural misma.

Por demás, hay que notar que esas nuevas formas de pentecostalismo indígena híbrido no son en absoluto opuestas a la reivindicación étnica. Por el contrario, este sector de la población ha promovido la identidad arhuaca; en efecto, por la Sentencia sabemos que estos indígenas evangélicos insisten en que *son* arhuacos.

Así como existen construcciones culturales novedosas que alían etnicidad y pentecostalismo, Briones (2005) nos habla de una identidad mapuche<sup>6</sup> denominada “mapunky”, la cual “refiere a poder sentirse mapuche y anarco-punk a la vez, o ser mapuche punk” (p. 23). Esto muestra lo problemático que es definir “desde arriba” lo que es la “verdadera cultura indígena” (sea mapuche, arhuaca u otra). Es evidente que “no existen identidades –ni culturas– ‘puras’ y que todas ellas son productos híbridos nacidos a partir de múltiples formas de contacto” (Vich, 2005, p. 268). Son muchos los ejemplos que muestran que las identidades son procesos, que son múltiples, que se reinventan, que no dependen de un estado fijo de cosas. En cualquier caso, lo cierto es que la identidad étnica no necesita, para mantenerse o sobrevivir, de un Estado que la proteja de los influjos del exterior o que preserve intacta su supuesta esencia cultural “milenaria”.

También es importante reconocer que algunos líderes indígenas han evocado y reforzado el mito de una esencia cultural pura (de la cual ellos serían los garantes) para obtener beneficios frente a un Estado multiculturalista que premia ciertas identidades “depuradas” (Chaves, 2003). Ello debe entenderse como una forma de esencialismo estratégico. Puesto que no hay tal cosa como una cultura pura o una

---

<sup>6</sup> Los mapuche constituyen una etnia indígena que habita territorios en Chile y Argentina.

religión pura, Stewart y Shaw (1994) invitan a analizar las iniciativas de anti-sincretismo (o de preservacionismo) como proyectos políticos que buscan imponerse “desde arriba” y a pesar de las prácticas reales de los actores o las comunidades de base.

## EL PAPEL DE LA FUENTES DE “INFORMACIÓN”

La protección de la diversidad cultural se ha convertido en un proyecto que desconoce lo anterior, que busca mantener ciertas esencias culturales, las cuales, desde una hegemonía, se definen como auténticas y necesarias para los grupos étnicos. Para realizar ese tipo de juicios –que son en realidad declaraciones morales con consecuencias políticas–, la institución estatal se apoyó en dos tipos de fuentes: los conceptos técnicos provenientes de especialistas (principalmente antropólogos) y las declaraciones de las autoridades indígenas y/o sus representantes.

La Corte considera que la actuación de estos últimos está relacionada “directamente con el corazón de las creencias que conforman la cosmovisión de los arhuacos”. ¿Cómo determina la Corte cuál es el “corazón de las creencias” de los arhuacos? Sin duda, los *mamos* preservan ciertas tradiciones religiosas, pero en la sociedad arhuaca evidentemente existe otro sector que preserva otras tradiciones religiosas. Ambas, como ya vimos, son híbridas. Que una componga la “verdadera cultura” o la verdadera identidad étnica es también una cuestión normativa. Así, ambos sectores pueden pretender poseer el “corazón de las creencias que conforman la cosmovisión de los arhuacos”.

Las generalizaciones en las que se asume que hay una sola cosmología arhuaca, la “tradicional”, están fundamentadas en investigaciones antropológicas, particularmente las de Gerardo Reichel-Dolmatoff (citado varias veces en la Sentencia), realizadas antes de los años 1970. La Corte parece depositar una fe ciega en ciertas etnografías clásicas, desconociendo las críticas más contemporáneas que se han hecho sobre las mismas. Pacheco de Oliveira (2004), por ejemplo, ha insistido en el problema de una antropología pasada, equiparable a una forma de astronomía, es decir, en la que se habla de culturas como planetas separados el uno del otro. Este autor también critica una cierta etnología

preservacionista preocupada por las pérdidas culturales. Como dice Grimson (2011), para aquella antropología de antaño se debía “retratar las supervivencias culturales para luego depositarlas en el museo, pero jamás [...] explorar las interrelaciones” (pp. 152-153). Esas interrelaciones son ignoradas por la Corte, lo cual permite reproducir el esencialismo y el preservacionismo estatal. Además, como señala Briones (2005), entender la diferencia en términos de islas culturales petrificadas en el tiempo ha limitado el análisis de las múltiples relaciones sociales de los sujetos y, por lo tanto, el verdadero escenario donde se generan las desigualdades y los abusos de poder.

De otra parte, aquellas etnografías de antaño no deberían ser consideradas como la versión puramente objetiva, última y definitiva sobre una realidad tan compleja y dinámica como la de los pueblos de la Sierra. Todas aquellas investigaciones pueden ser y deben ser objeto de verificación (como cualquier trabajo etnográfico o científico). Así, Uribe (1988, p. 11) critica el hecho de que esas etnografías insistían en encontrar y describir las sacralidades e ideologías telúricas de supuestos líderes espirituales indígenas, mientras que ignoraban las prácticas y creencias diversas presentes en una buena parte de la sociedad serrana, al igual que se ocultaban las divisiones, los conflictos y las pugnas por el poder entre los indígenas. Diez años más tarde, el mismo Uribe (1998) denuncia la fijación que tienen muchos académicos por encontrar la pureza cultural en los grupos étnicos; existe un “desasosiego antropológico ante todo lo que pueda aparecer como impureza, como sincretismo sospechoso” (p. 81). No se puede negar que actualmente persiste un rechazo frente a todo sincretismo cultural entre los indígenas. Así, por ejemplo, los informes sobre los pueblos de la Sierra Nevada que presentan algunas ONG ante las entidades estatales implícitamente hacen un elogio de la pureza cultural, al mismo tiempo que deslegitiman los grupos que evidencian “mezclas” (Serge, 2008, p. 220).

Para “establecer el grado de afectación real que las prácticas de la IPUC generan sobre la cultura Ika”, la Corte recurre a “consideraciones etnográficas y sociológicas”. Sin embargo, tal grado de afectación real de *todos* los arhuacos nunca se estableció. Las etnografías utilizadas buscaron, recordémoslo, descripciones totalizantes de *una cultura*, mas no

se referían a las relaciones interétnicas, ni a los cambios culturales propios de cualquier sociedad, ni al papel creativo que tiene el contacto, ni a los procesos de invención de la tradición o de construcción de las identidades. Finalmente, aunque hubieran abordado estas temáticas, nunca se aclaró por qué ciertas “afectaciones” debían ser consideradas a priori como “perjudiciales”; esto implicaría una decisión de tipo valorativo cuyo fundamento es cuestionable o, por lo menos, debatible en ámbitos académicos. Por supuesto, si se trata de preservar culturas inmaculadas y religiones puras, cualquier “afectación” será siempre valorada negativamente. Pero ¿es eso proteger la diversidad cultural? ¿De qué tipo de diversidad cultural estamos hablando?

## CONCLUSIONES

La argumentación expresada en la Sentencia se basa en la noción de una diversidad compuesta por un conjunto de “culturas indígenas”, entendidas, de manera muy cuestionable, como entidades internamente homogéneas, previamente identificadas y delimitables mediante fronteras definidas, cuyas creencias y prácticas estarían petrificadas en el tiempo, y las cuales estarían preservadas únicamente por una reducida fracción de la comunidad (las “autoridades tradicionales”). Sin duda, el indígena tradicional que practica una religión pura y milenaria corresponde mejor con los imaginarios hegemónicos sobre la alteridad étnica que se difunden desde el Norte global y permean las élites del país (Sarrazin, 2015b). No obstante, esto excluye otras formas culturales que no están en su catálogo, por ejemplo, las que se manifiestan en un pentecostalismo arhuaco. El hecho de imaginar la diversidad cultural como un conjunto predefinido de culturas petrificadas es un mito idealizado que riñe con las realidades sociales cambiantes, interconectadas, sincréticas y heterogéneas del mundo. Y el problema no es simplemente que el mito no corresponda con la verdad, sino que dichas concepciones hegemónicas de la diversidad terminan convirtiéndose en posicionamientos políticos e imposiciones que afectan vidas humanas, obligando a abandonar sus tierras y su comunidad ancestral a quienes practiquen una religiosidad distinta a la “tradicional”.

Por bien intencionada que esté, una política de protección basada en una idea tan reducida de la diversidad cultural tiene como efecto colateral e imprevisto el de convertirse en un nuevo mecanismo de exclusión. Mientras que en los discursos oficiales se cita frecuentemente la importancia de la inclusión de las minorías y de la diversidad cultural, es curioso que, paralelamente, se avale la exclusión de un grupo minoritario por sus diferencias con respecto a una tradición dominante. Aunque se acepta la importancia de comprender y reconocer el valor de una tradición cultural en particular, la Corte no realiza comparables esfuerzos para entender el pensamiento de los indígenas evangélicos, desconoce su aporte cultural, e ignora sus problemas actuales como grupo discriminado, o los problemas que vendrían luego de ser expulsados de su resguardo. Tenemos entonces que preguntarnos ¿cuál es la diversidad cultural digna de existir y de ser respetada? Esta diversidad no puede ser limitada a ciertas entidades, ya que las definiciones de estas muchas veces obedecen a regímenes hegemónicos de representación de la diferencia (Chaves, 2011). Tampoco se puede asumir que el concepto de diversidad cultural se agota en “culturas tradicionales”, dando por sentado que dicha categoría es evidente para todo observador.

Reiteramos que este artículo no pretende tomar partido a favor de los indígenas pentecostales, ni a favor de una iglesia cualquiera y sus métodos de evangelización. Nuestra crítica va dirigida a un multiculturalismo basado en una serie de prejuicios acerca de las culturas indígenas, de los sujetos religiosos y de la diversidad étnica y cultural. En el mismo año en que fue promulgada la Sentencia en cuestión, Uribe (1998, pp. 78-82) se sorprendía de que todavía a finales del siglo XX persistiera una cierta desconfianza (evidente ya desde tiempos coloniales) frente al sincretismo cultural de los indígenas. Nuestra sorpresa debe ser mayor al constatar que esa desconfianza se difundió más allá de los medios académicos, se institucionalizó en el Estado y se ha traducido en múltiples decisiones como la Sentencia de Unificación en cuestión. Actualmente, y a pesar de las incongruencias y falacias que la atraviesan, aquella Sentencia sigue siendo citada como fundamento jurídico y continúa influyendo en numerosas decisiones institucionales, afectando a personas que son castigadas, como en tiempos de la Inqui-

sición, por no ser “fieles a su religión”, a la *vera religione*. La noción de pureza sigue legitimando las acciones institucionales. Sorprende aún más que esto se haga hoy en nombre de la “protección de la diversidad cultural”.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2008). *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Pre-Textos.
- Amselle, J. P. (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Amselle, J.-L. (2008). *L'Occident Décroché. Enquête sur les Post-colonialismes*. Paris: Stock.
- Amselle, J.-L. (2013). En nombre de los pueblos: primitivismos y poscolonialismos. *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (2), 207-221.
- Ariza, L. (1999). La Corte en números: un balance estadístico. En A. Barreto y M. J. Cepeda (Eds.), *Derecho Constitucional. Perspectivas críticas* (pp. 413-456). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Barth, F. (1998). Ethnic Groups and Boundaries: Introduction. En F. Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (pp. 9-38). Long Grove: Waveland Press.
- Bellah, R. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1-21.
- Beltrán W. M. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175), 57-85.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bosa, B. (2015). Volver: retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *Historiela*, 7(14), 143-178.
- Bocarejo, D. (2011a). Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), 7-13.
- Bocarejo, D. (2011b). La movilización política de ‘espacios imaginados’: construcción de fronteras multiculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En M. Chaves (Ed.), *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, Afrodescendientes y Configuraciones de Estado* (151-160). Bogotá: ICANH.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas* (pp. 9-36). Buenos Aires: Antropofagia.



- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Chaves, M. (2003). Cabildos Multiétnicos e Identidades Depuradas. En C. I. García de La Torre (Ed.), *Fronteras, Territorios y Metáforas* (pp. 121-135). Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Chaves, M. (Ed.) (2011). *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, Afrodescendientes y Configuraciones de Estado*. Bogotá: ICANH.
- Corte Constitucional de Colombia. (1998). *Sentencia SU-510* (M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz). Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/SU510-98.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2012). *Sentencia T-001* (M.P. Juan Carlos Henao Pérez). Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2012/T-001-12.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2013). *Sentencia T-921* (M.P. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub). Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/t-921-13.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2014). *Sentencia C-463* (M.P. María Victoria Calle Correa). Recuperado de <http://corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/C-463-14.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2015). *Sentencia T-026* (M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez). Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/T-026-15.htm>
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Demera, J. D. (2007). Ofertas protestantes y búsquedas étnicas. Las nuevas rutas de la religiosidad guambiana. En C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (Eds.), *Creer y Poder Hoy* (pp. 487-502). Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, J. (1996). Post-scriptum. En J. Derrida y G. Vattimo (Eds.), *La religión* (pp. 37-106). Madrid: PPC.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad? En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.



- Hannerz, U. (1990). *Cosmopolitans and Locals in World Culture*. En M. Featherstone (Ed.), *Global Culture* (pp. 237-251). London: Sage.
- Hobsbawm, E. (Ed.) (1992). *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Linz, J. J. (2006). El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 114, 11-35.
- Martin, David. 2002. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Pacheco De Oliveira, J. (2004). Una etnología de los 'indios misturados'. En A. Grimson, G. Ribeiro y P. Semán (Eds.), *La Antropología brasileña contemporánea* (pp. 285-314). Buenos Aires: Prometeo.
- Sahlins, M. (2000). *Ethnographic Experience and Sentimental Pessimism: Why Culture is Not a Disappearing Object*. En L. Daston (Ed.), *Biographies of Scientific Objects* (pp. 158-293). Chicago: University of Chicago Press.
- Sarrazin, J. P. (2011). *Du marxisme au chamanisme. Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Saarbruck: Éditions Universitaires Européennes.
- Sarrazin, J. P. (2015a). The Protection of Cultural Diversity: Reflections on its Origins and Implications. *Revista Justicia*, 27, 99-117.
- Sarrazin, J. P. (2015b). Representaciones sobre lo Indígena y su Vínculo con Tendencias Culturales Globalizadas. *Anagramas: Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 14 (27), 163-184.
- Sarrazin, J. P. (2016a). Estructura, Anti-Estructura y Sistema-mundo en una Comunidad Alternativa. El Caso de los 'Jipi-koguis' en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Hallazgos*, 13, 157-175.
- Sarrazin, J. P. (2016b). Avatares del Pluralismo. Usos y Abusos del Concepto de Diversidad Cultural en Medios Institucionales. *Principia Iuris*, 13 (26), 55-73.
- Serge, M. (2008). La Invención de la Sierra Nevada. *Antípoda*, 7, 197-229.
- Stewart, C. y Shaw, R. (1994). Introduction: problematizing syncretism. En C. Stewart y R. Shaw (Eds.), *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis* (pp. 1-25). London: Routledge.
- Trouillot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán-Bogotá, D.C.: Universidad del Cauca y Ceso-Universidad de los Andes.
- Uribe, C. A. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología y Arqueología*, 4, 7-35.

- Uribe, C. A. (1990). Nosotros los Hermanos Mayores de la Nevada. En M. Jimeno (Ed.), *Geografía Humana de Colombia* (pp. 151-159). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Uribe, C. A. (1998). De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada. *Revista de Antropología y Arqueología*, 10, 9-85.
- Uribe, J. y Martínez, G. (2012). Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y Cultura*, 38, 141-161.
- Vich, V. (2005) Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista. En V. Vich (Ed.), *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* (pp. 265-278). Lima: Instituto de Estudios Políticos.