

Índice

Notas de Población y los 60 años del CELADE-División de Población de la CEPAL	7
Presentación	9
Incertidumbre de los estimadores de mortalidad y pruebas de hipótesis: el caso de América Latina y el Caribe, 1850-2010	13
<i>Alberto Palloni, Hiram Beltrán-Sánchez, Guido Pinto Aguirre</i>	
Las diferencias en la esperanza de vida al nacer de los uruguayos según prestador de salud: un análisis de descomposición	33
<i>Leticia Rodríguez Oberlin</i>	
Mortalidad neonatal en el Estado Plurinacional de Bolivia: desigualdades territoriales en el acceso a los servicios de salud	59
<i>Inés Valeria Lagrava León</i>	
Propuesta y validación de una escala general para medir el empoderamiento de los adolescentes en México	85
<i>Irene Casique</i>	
Deseabilidad y planificación de la fecundidad adolescente en América Latina y el Caribe: tendencias y patrones emergentes.....	119
<i>Jorge Rodríguez Vignoli</i>	
El derecho a la salud sexual y reproductiva en la Argentina: un análisis a partir de la variación de la mortalidad por enfermedades de transmisión sexual entre los quinquenios 1997-2001 y 2009-2013	145
<i>Eleonora Soledad Rojas Cabrera</i>	
Ciclos de vida de la propiedad y del hogar, mercados y cambios en el uso y la cobertura de la tierra en la Amazonia brasileña	161
<i>Gilvan R. Guedes, Bernardo L. Queiroz, Alisson F. Barbieri, Leah K. VanWey</i>	
El buen vivir en el cantón de Cuenca (Ecuador): estudio exploratorio mediante el uso del procedimiento DEMOD de caracterización de variables nominales.....	189
<i>Mauricio Phélan Casanova, Francisco Alexander Arias, Alejandro Guillén García</i>	
Migración y recesión económica: tendencias recientes en el saldo y los flujos de migrantes latinoamericanos y caribeños en España.....	215
<i>Daniel Vega-Macias</i>	
Cambios en el perfil religioso de la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010	237
<i>José Eustáquio Diniz Alves, Suzana Marta Cavenaghi, Luiz Felipe Walter Barros, Angelita Alves de Carvalho</i>	

Presentación

Con una mirada enriquecida en el transcurso de seis fructíferas décadas, *Notas de Población* vuelve a hacer gala de una diversidad temática en los diez artículos que componen este número 104.

En esta edición se tratan diversos temas afines al campo de los estudios de población, que siguen el enfoque multidisciplinario y ratifican la inclusión de la perspectiva regional de nuestra publicación. Se cuenta con el valioso aporte de reconocidos especialistas y sus investigaciones originales enfocadas a distintos países: Argentina, Bolivia (Estado Plurinacional de), Brasil, Ecuador, México y Uruguay. Además, se incluye un artículo sobre la presencia de latinoamericanos y caribeños en España y dos trabajos más cuyo universo de estudio es América Latina y el Caribe.

En el primer artículo el lector encontrará un trabajo académico de Alberto Palloni, Hiram Beltrán-Sánchez y Guido Pinto Aguirre en el que se propone un procedimiento para calcular la incertidumbre que se produce al tener disponibles una multiplicidad de estimadores de indicadores de mortalidad adulta, mediante la asignación de puntaje de precisión para cada estimador con base en dos aspectos: i) los errores conocidos debido a la violación de los supuestos en los que se basa el estimador y ii) las probabilidades estimadas de que los supuestos se violen en un caso particular. Resulta de interés que este método diseñado para la mortalidad adulta se pueda utilizar para estimar los parámetros de diversos fenómenos demográficos.

Leticia Rodríguez realiza un valioso análisis acerca de las desigualdades encontradas en la esperanza de vida al nacer en el Uruguay según el tipo de prestador de salud. La autora destaca el valor diferenciado de este indicador calculado para las personas que reciben atención médica en el sector público en contraposición con el calculado para las personas que se atienden en el sector privado, estableciendo así una relación significativa entre el nivel socioeconómico y la salud usando como variable representativa el tipo de prestador de salud. En el desarrollo de esta investigación se destaca el estudio de descomposición de brechas en la esperanza de vida al nacer, en el que se utilizan datos provenientes tanto de estadísticas vitales como del Ministerio de Salud Pública y de la Encuesta Continua de Hogares del Uruguay.

El tercer artículo se elaboró con el objetivo de identificar la manera en que el lugar de procedencia incide en el riesgo de muerte de los recién nacidos en el Estado Plurinacional de Bolivia. Para ello, Inés Lagrava determinó diversas características de la mortalidad neonatal en ese país según datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud de 2008 y enmarcó la selección de variables explicativas dentro del modelo de Mosley y Chen (1984) y su clasificación en tres grupos: factores de la comunidad, factores socioeconómicos del hogar y determinantes próximos. La autora revela entre sus hallazgos que, en el país analizado,

el riesgo de muerte neonatal está condicionado por el acceso a servicios de salud como resultado de las disparidades territoriales a nivel urbano y rural.

En el artículo de Irene Casique se encuentra la propuesta de una escala global de empoderamiento adolescente. Este instrumento se valida sobre la base de los datos recolectados en la Encuesta sobre noviazgo, empoderamiento y salud sexual y reproductiva en adolescentes estudiantes de preparatoria en México, que se aplicó en 2014 a una muestra de más de 13.000 adolescentes de tres entidades federativas de ese país. La autora resalta que esta escala es muy útil tanto para evaluar programas de empoderamiento de los adolescentes como para diseñar y evaluar programas orientados a incrementar aspectos vinculados al bienestar de los jóvenes, y para prevenir la violencia en el noviazgo y fortalecer la salud sexual y reproductiva de los adolescentes. Asimismo, la autora fundamenta que el empoderamiento es un proceso pertinente para el acceso de todos los adolescentes —varones y mujeres— a una vida plena y satisfactoria, en la medida en que todos, como grupo, han sido marginados por la sociedad de la posibilidad de un ejercicio informado, libre y responsable de su propia sexualidad. Esta propuesta se construye sobre una visión del empoderamiento de los adolescentes como un asunto de justicia social y de reconocimiento de derechos.

Al analizar los resultados de su investigación, Jorge Rodríguez Vignoli hace un llamado a la generación de políticas públicas más generales que refuercen la prevención del embarazo adolescente en América Latina y el Caribe. Además, el autor reafirma la necesidad de investigar más sobre este fenómeno, ya que se siguen observando tendencias resistentes a la baja en la región. El estudio, basado en las encuestas de demografía y salud recientes que proporcionan una variable de segmentación socioeconómica relativa, se centra en tres objetivos de análisis: i) la situación de América Latina y el Caribe en términos de fecundidad adolescente no deseada en comparación con otras regiones en desarrollo; ii) las tendencias de la fecundidad adolescente no deseada, y iii) la desigualdad social de la deseabilidad o planificación de la fecundidad adolescente.

El trabajo de Eleonora Rojas Cabrera surge de la premisa de que las enfermedades de transmisión sexual (ETS) comprometen el ejercicio del derecho a la salud sexual y reproductiva de las personas al limitar el disfrute de la vida sexual sin riesgos y, en ocasiones, la capacidad de procrear. Además, las ETS convierten a quienes las contraen en víctimas de estigmatización y discriminación social. Sobre esta base, la autora busca dar respuesta a tres interrogantes: i) ¿el comportamiento de la mortalidad por ETS en la Argentina durante los últimos años ha permitido avanzar en el ejercicio del derecho a la salud sexual y reproductiva a nivel nacional?; ii) ¿varían las conclusiones si el análisis de la mortalidad por ETS se realiza de acuerdo al sexo, la edad y la causa específica de muerte de las personas?, y iii) ¿qué desafíos se evidencian para el cumplimiento de los compromisos en el futuro? Para responder estas preguntas se calculan y analizan las tasas de mortalidad por sexo, edad y causa para los quinquenios 1997-2001 y 2009-2013 sobre la base de datos de nacimientos y defunciones provenientes de la Dirección de Estadísticas e Información de Salud y las proyecciones de población del Instituto Nacional de Estadística y Censos de la Argentina.

En el siguiente trabajo, Gilvan Guedes, Bernardo Queiroz, Alisson Barbieri y Leah Van Wey analizan la manera en que los ciclos de vida de los hogares y de las propiedades, así como la proximidad y accesibilidad a las áreas urbanas (factor que implica una integración a los mercados) inciden sobre la deforestación y el uso de la tierra en la Amazonia brasileña. Para ello, los autores utilizan datos de la encuesta longitudinal de hogares y propiedades, con una primera entrevista realizada entre 1997 y 1998, y una segunda, llevada a cabo en 2005, en Altamira. Además, se examina la influencia de las instituciones regionales, como las remesas y las asociaciones locales, en el cambio del uso y cobertura de la tierra, ya que proporciona indicios acerca de la diversificación de las estrategias de subsistencia de los hogares y encauza esta investigación a partir de las siguientes tres hipótesis: i) la influencia de la demografía de los hogares en el uso y cobertura de la tierra disminuye a medida que los agricultores individuales se van integrando a los mercados; ii) la influencia de la composición de los hogares en la dinámica del paisaje disminuye a medida que aumenta el tiempo transcurrido por los agricultores en la propiedad, y iii) los agricultores desarrollan nuevas estrategias de subsistencia, aprovechando las nuevas instituciones que surgen dentro del espacio fronterizo.

El artículo de Luis Mauricio Phélan, Francisco Alexander Arias y Alejandro Guillén García trata sobre el buen vivir en el cantón de Cuenca (Ecuador) y se desarrolla a partir de los datos de una encuesta de hogares realizada en dicho cantón en el cuarto trimestre de 2015. La encuesta se llevó a cabo con la finalidad de obtener información sobre los significados y percepciones que tiene la población sobre el modelo de bienestar conocido como buen vivir. Más específicamente, el objetivo de este estudio consistió en explorar distintas percepciones sobre los tipos ideales asociados a las tres armonías de este modelo de bienestar (la armonía interna de las personas, la armonía social con la comunidad y entre comunidades, y la armonía con la naturaleza) y a sus seis dimensiones (cultura y territorio, democracia y participación, movilidad, economía, inclusión social, y ambiente y territorio). Los autores señalan que, en este trabajo, el buen vivir se entiende como un modelo propuesto desde el sur, alternativo al de bienestar, multidimensional y bajo el enfoque de la armonía, que además se encuentra vinculado a los territorios y sus respectivas poblaciones. Como resultado del estudio, se reafirma que el buen vivir es pluridimensional y que su medición es un desafío que debe incorporar niveles de desagregación por edad, género y territorio, además de variables sobre emociones y satisfacciones.

El trabajo de Daniel Vega-Macías corresponde a un análisis de los cambios en el saldo y los flujos de migrantes latinoamericanos y caribeños en España entre 1998 y 2015 en el contexto de una recesión económica. Esta investigación se apoya en métodos cuantitativos y se realiza sobre la base del Padrón Municipal de Habitantes y las Estadísticas de Migraciones, ambos publicados por el Instituto Nacional de Estadística de España. El autor cuestiona la perspectiva económica neoclásica, cuyo planteamiento general es que las migraciones se explican por la desigual distribución espacial del capital y del trabajo. Asimismo, esta perspectiva postula que los flujos de población estarían regulados principalmente por las oscilaciones económicas: en tiempos de bonanza, el saldo y los flujos de población tenderían

a aumentar, mientras que en tiempos de recesión estos disminuirían o, incluso, podrían detenerse o invertirse. En contraposición a esta postura teórica, el autor sostiene que si bien los determinantes económicos son importantes como elementos de atracción, la migración es un proceso social autosostenido que mantiene su continuidad aun cuando los factores que lo originaron se hayan transformado.

El décimo artículo que se incluye en este número, de José Eustáquio Diniz Alves, Suzana Marta Cavenaghi, Luiz Felipe Walter Barrios y Angelita Alves de Carvalho, tiene por objetivo analizar los cambios religiosos en la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010, a partir de una contextualización histórica y con base en los microdatos de los censos demográficos. Con esta investigación se pretende confirmar estos cambios religiosos y comprender el enorme aumento en la proporción de evangélicos en los últimos 20 años. Para ello, el método de estudio consiste, en primer lugar, en un análisis contextualizado de la hegemonía católica en el proceso de colonización del país basado en hechos históricos sobre la formación religiosa. Posteriormente se realiza un análisis cuantitativo del perfil de la población residente en las áreas urbana y rural, por grandes regiones y por sexo. También se presentan las tendencias a nivel municipal mediante la comparación de la población indígena que se declara católica con la que se define evangélica. Por último, se busca evidencia, más allá de los censos, que contextualice el aumento de los evangélicos entre los pueblos indígenas brasileños.

Comité Editorial de *Notas de Población*

Cambios en el perfil religioso de la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010

José Eustáquio Diniz Alves¹

Suzana Marta Cavenaghi²

Luiz Felipe Walter Barros³

Angelita Alves de Carvalho⁴

Recibido: 15/10/2016

Aceptado: 02/01/2017

Resumen

El Brasil atraviesa una importante transición en la composición demográfica de sus afiliaciones religiosas, que se observa en el conjunto de la población, pero especialmente entre la población indígena. El objetivo de este artículo es analizar los cambios religiosos que tuvieron lugar en la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010, a partir de una contextualización histórica y con base en los microdatos de los censos demográficos. Los resultados muestran que la proporción de indígenas católicos —que constituyen la mayoría— presenta una tendencia decreciente a lo largo de los años, mientras que la de evangélicos —que presentan una gran heterogeneidad de afiliaciones— registra un crecimiento constante. También aumentaron las otras denominaciones y el número

¹ Doctor en Demografía del Centro de Desarrollo y Planeación Regional de la Universidad Federal de Minas Gerais y titular de posdoctorado del Centro de Estudios de Población “Elza Berquó” de la Universidad Estatal de Campinas. Profesor e Investigador de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Correo electrónico: jedalves@yahoo.com.br.

² Doctora en Sociología y Demografía de la Universidad de Texas en Austin. Profesora e Investigadora de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Correo electrónico: suzana_cavenaghi@uol.com.br.

³ Doctorando en Población, territorio y estadísticas públicas de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Técnico en informaciones geográficas y estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Correo electrónico: lfelipewb@gmail.com.

⁴ Doctora en Demografía del Centro de Desarrollo y Planeación Regional de la Universidad Federal de Minas Gerais. Investigadora en informaciones geográficas y estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Correo electrónico: litaacarvalho@yahoo.com.br.

de quienes se declaran sin religión. Evidentemente, el ritmo y las motivaciones de esa transición religiosa son diferentes en los diversos segmentos de la población. Este análisis de las dos últimas décadas contribuye a la comprensión de la dinámica religiosa y de las modificaciones cuantitativas en el porcentaje de católicos y evangélicos, los dos mayores grupos religiosos, en el contexto de la pluralidad y la diversidad cultural de los pueblos nativos del Brasil.

Palabras clave: población indígena, religión, transición religiosa, misiones evangelizadoras, Brasil.

Abstract

The demographic composition of religious affiliations in Brazil is undergoing a major transition, which is observable in the entire population but especially among its indigenous population. This article analyses changes in the religious affiliations of Brazil's indigenous people between 1991 and 2010, on the basis of historical context and using microdata from demographic censuses. Results show that the proportion of indigenous Catholics—the majority—has declined over the years, while that of Evangelicals—very heterogeneous in terms of affiliations—has grown continuously. Other denominations and those declaring no religion have also grown in number. The pace of this religious transition and its underlying reasons clearly vary by segment of the population. This analysis of data for the last two decades contributes to a better understanding of the dynamics of religion in Brazil and of the quantitative shifts between Catholics and Evangelicals, the two largest religious groups, in the context of the plurality and cultural diversity of the country's indigenous peoples.

Keywords: indigenous population, religion, religious transition, evangelizing missions, Brazil.

Résumé

Le Brésil traverse actuellement une phase importante de transition dans la composition démographique de ses affiliations religieuses, phénomène observé dans l'ensemble de la population, mais en particulier dans la population autochtone. Cet article a pour but d'analyser les changements religieux qui se sont produits au sein de la population autochtone du Brésil entre 1991 et 2010, sur la base d'une mise en contexte historique et des microdonnées des recensements démographiques. Les résultats font apparaître que la proportion d'autochtones catholiques, qui constituent la majorité, présente une tendance à la baisse au fil des années, alors que le pourcentage qui professe la religion évangélique, au sein de laquelle il existe une forte hétérogénéité d'affiliations, est en constante progression. Les autres confessions ont également suivi une tendance à la hausse, ainsi que le nombre de personnes se déclarant sans religion. Naturellement, le rythme et les motivations de cette transition religieuse varient selon les différents segments de la population. Cette analyse qui porte sur les deux dernières décennies aide à comprendre la dynamique religieuse et les modifications quantitatives du pourcentage de personnes professant les religions catholique et évangélique, qui constituent les deux principaux groupes religieux, dans le contexte de la pluralité et de la diversité culturelle des peuples autochtones du Brésil.

Mots clés: population autochtone, religion, transition religieuse, missions d'évangélisation, Brésil.

Introducción

Los datos de los censos de población no dejan lugar a dudas de que el Brasil está pasando por profundas transformaciones en la estructura de sus afiliaciones religiosas, que suponen un cambio en el equilibrio de fuerzas entre sus principales grupos religiosos. Si bien el panorama religioso comenzó a cambiar después de la proclamación de la República, cuando la fe católica dejó de ser la religión oficial del Estado, las transformaciones se aceleraron más recientemente, sobre todo después del proceso de redemocratización de la Nueva República. Como se señala en diversos estudios (Alves, Barros y Cavenaghi, 2012; Camurça, 2013; Coutinho y Golgher, 2014), en las últimas décadas se observa un proceso de aumento de la pluralidad religiosa, reducción de las afiliaciones católicas e incremento de las afiliaciones evangélicas en la población total del Brasil.

El análisis de la población clasificada según raza o color revela que el aumento de los evangélicos fue mayor entre la población que se declaró indígena. Esto llama la atención visto que después de 500 años de dominación católica entre los indígenas, y más recientemente a pesar de la valorización de las políticas interculturales, el país pasa por nuevas transformaciones y el aumento de las afiliaciones religiosas entre los indígenas es más significativo —en intensidad y volumen— entre los evangélicos, en particular los pentecostales.

En un primer momento se podría pensar en distorsiones debidas a la forma de recolección de los datos o a cambios en la metodología a lo largo de los años. Sin embargo, la pregunta sobre religión en los censos demográficos no ha sufrido modificaciones y, con respecto a la forma, en el cuestionario de la muestra se utiliza una pregunta abierta a todos los individuos, sin categorías preestablecidas. Esto permite todo tipo de respuestas, desde “sin religión” hasta la adhesión a un culto no conocido por otras culturas, como podría ocurrir en el caso de una etnia específica. Obviamente también se admite la respuesta “religión no declarada”.

En la actualidad se asiste a una transición religiosa entre la población indígena brasileña y, a pesar del aumento de la pluralidad religiosa, llama la atención el comportamiento de los dos mayores grupos, es decir católicos y evangélicos. En este contexto, y teniendo en cuenta las restricciones metodológicas que se señalarán a lo largo del texto, el objetivo de este artículo es analizar los cambios religiosos que tuvieron lugar en la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010, utilizando los microdatos de los censos demográficos. El método de estudio propuesto consiste, en primer lugar, en realizar un análisis contextualizado de la hegemonía católica en el proceso de colonización del país, basado en los hechos históricos sobre la formación religiosa. Posteriormente, se realiza un análisis cuantitativo del perfil de la población residente en las áreas urbana y rural, por grandes regiones y por sexo. También se presentan las tendencias a nivel municipal, comparando a la población indígena que se declaró católica con aquella que se definió evangélica. Por último, se busca evidencia, más allá de los censos, que contextualice el crecimiento de los evangélicos entre los indígenas brasileños.

A. La hegemonía católica entre los indígenas del Brasil

Los pueblos de las Américas no lo imaginaban, pero los conflictos económicos y religiosos del Viejo Mundo cambiarían sus vidas para siempre. Como afirma Celso Furtado en la primera frase del libro *Formación económica del Brasil*, la ocupación económica de las tierras americanas constituye un episodio de la expansión comercial de Europa (Furtado, 1962). El autor sostiene además que el inicio de la ocupación económica del territorio brasileño fue en buena medida una consecuencia de la presión política ejercida sobre Portugal y España por las demás naciones europeas, especialmente después de la Reforma protestante de 1517. El intento de establecer la Francia Antártica en Río de Janeiro entre 1555 y 1560, encabezado por Nicolas de Villegagnon (de afiliación protestante y compañero de Juan Calvino en la universidad en París), movilizó a las fuerzas portuguesas, conscientes de que las tierras americanas se perderían, a menos que se hiciese un esfuerzo importante para ocuparlas permanentemente (Furtado, 1962). Sin embargo, Furtado observa que debido a la pequeña dimensión demográfica de Portugal y a la escasez de mano de obra fue necesario recurrir al trabajo indígena, en un primer momento, y al trabajo forzado africano después.

Al comienzo, la meta prioritaria del proyecto colonizador portugués era la conquista espiritual del Nuevo Mundo (Montero, 2006). En el origen histórico de la “interpenetración de las civilizaciones” se encuentra el lenguaje religioso. Para César (2000), religiosidad es lo que no le faltaba a los portugueses en la época del “descubrimiento” del Brasil, pues el propio capitán general Pedro Álvares Cabral era caballero de la Orden de Cristo.

Así, las velas de los navíos de Cabral, que tuvieron un papel destacado en el proceso de colonización brasileña, lucían la Cruz de Malta (cruz de ocho puntas en forma de cuatro uves, cuyo diseño se basa en las cruces utilizadas desde la Primera Cruzada). En este contexto, no sorprende que el primer nombre del Brasil fuera Isla de Vera Cruz. Después de nuevas exploraciones se descubrió que se trataba de un continente, que pasó a llamarse Tierra de Santa Cruz⁵. Fue también a los pies de una cruz y con una platea luso-amerindia que se ofició la primera misa, celebrada por fray Henrique de Coimbra el domingo 26 de abril de 1500 (Fausto, 1995).

La Iglesia Católica fue una institución fundamental en el proceso de colonización brasileña y no dejó de presentarse como portadora de una misión con respecto a la sociedad. La superioridad cristiana ante los nativos, considerados atrasados (e incluso degenerados), justificaba la conquista y la misión evangelizadora. De acuerdo con Pompa (2006):

La idea de la “misión civilizadora” está presente en el discurso misionero desde los primeros momentos de la catequesis jesuita: basta pensar en el “Diálogo sobre la conversión de los gentiles” y el “Plan civilizador” de Nóbrega, de 1556 y 1558, respectivamente. La institución de las aldeas misioneras es la solución para poder ejercer la educación necesaria para después pasar a la conversión.

⁵ Solo algunos años más tarde, después de la ocupación portuguesa y de la explotación predatoria del palo brasil, el país amerindio pasó a llamarse Brasil.

En su texto sobre la historia de la Iglesia Católica en el Brasil, el padre José Oscar Beozzo (1979) sostiene que, en las tres primeras décadas, el contacto entre el conquistador portugués, el indígena y la nueva tierra fue episódico y tuvo lugar de manera relativamente pacífica, en forma de cooperación y alianzas. Si bien en los barcos de la flota de Pedro Álvares Cabral había algunos franciscanos, no se implantó en ese período un proyecto misionero. Sin embargo, según el autor, la situación cambió algunas décadas más tarde.

De acuerdo con Fausto (1995), en 1548 llegaron los primeros misioneros jesuitas, pertenecientes a la Compañía de Jesús, y comenzó la catequesis en el Brasil. Como señala el autor, los sacerdotes José de Anchieta y Manuel da Nóbrega fueron los principales jesuitas misioneros que llegaron al Brasil en ese período y, para viabilizar el proceso de catequización de los indios en el Brasil, se organizaron asentamientos, llamados misiones o reducciones. Además de los jesuitas, también llegaron sacerdotes de otras órdenes religiosas —como los franciscanos, los benedictinos y los carmelitas— con el objetivo de catequizar a los indios. La Misión de San Miguel Arcángel (noroeste de Rio Grande do Sul) fue una de las principales. En conjunto, contribuyeron a la pérdida de las tradiciones religiosas indígenas y al dominio de la lengua portuguesa y no fueron raras las medidas de uso de la fuerza (Fausto, 1995).

En el proceso de resistencia, conforme Beozzo (1979), el indígena pasó a ser considerado como un obstáculo que se interponía entre el colonizador y la tierra. Para apropiarse del territorio sería necesario dominar al indio por medio de la catequesis, llevándolo a retirarse hacia el interior, o masacrarlo, en caso de que la estrategia de convencimiento no diera resultado o los nativos opusieran resistencia.

En contra de los indios hostiles se aplicó la idea de las “guerras justas”. Para ello se recurrió al imaginario de prácticas indígenas bárbaras, como el canibalismo y la poligamia, entre otras. La difusión de la cruz y del mensaje bíblico entre las poblaciones indígenas era una necesidad esencial para la legitimación de la conquista del salvaje, que vivía en una sociedad calificada como “sin fe, sin ley y sin rey”. De acuerdo con Oliveira y Freire (2006), ese estereotipo —que recordaba prácticas demoníacas existentes en los tiempos medievales de la lucha cristiana contra brujas y hechiceros— se esgrimía siempre en defensa de los intereses económicos de los colonizadores. Según los autores:

El proyecto colonial portugués supuso una política indigenista que fragmentaba a la población autóctona en dos grupos polarizados, los aliados y los enemigos, a los cuales se dirigían acciones y representaciones contrastantes (...) Los pueblos y las familias indígenas que se volvían aliados de los portugueses debían ser convertidos a la fe cristiana, mientras que los “indios bravos” (como se los denominaba en los documentos de la época) debían ser subyugados militar y políticamente para garantizar su proceso de catequización. Este tenía el objetivo de justificar el proyecto colonial como una iniciativa de naturaleza ético-religiosa, preparando a la población autóctona a servir como mano de obra en los emprendimientos coloniales.

Con “armas, gérmenes y acero” los europeos dominaron América y provocaron un holocausto de la población nativa (Diamond, 2005). Según Vainfas (1995), las poblaciones

indígenas fueron progresivamente absorbidas por el incipiente sistema colonial y se volvieron, en el vocabulario de la época, “negros de la tierra” o *negros brasis*, fórmulas entonces utilizadas para diferenciar a los indios de los “negros de Guinea”, unos y otros esclavos.

Pagliari, Azevedo y Santos (2005) muestran que, a pesar de las diversas dificultades para medir y estimar el tamaño de la población indígena en el período del primer contacto, el número de silvícolas⁶ alrededor del año 1500 variaba entre uno y cinco millones de personas, que sufrieron un verdadero genocidio en los primeros siglos del contacto con los conquistadores. Según el demógrafo Livi-Bacci (2002), las pérdidas de población después del contacto inicial tuvieron lugar en distintas regiones y distintos momentos a lo largo de la historia, pero ocurrieron en forma brutal.

Hubo también un “holocausto” lingüístico. Conforme Rodrigues (1993), se estima que en la época de la conquista portuguesa se hablaban 1.273 lenguas, el 85% de las cuales se perdió en los 500 años siguientes. La pérdida lingüística tiene lugar en forma concomitante a la pérdida cultural e impide o dificulta la transmisión del conocimiento y de las tradiciones orales, incluida gran parte de la cosmología religiosa. En general, con la migración a la lengua portuguesa los diversos grupos étnicos pierden la identidad indígena y muchas de sus tradiciones espirituales.

No cabe duda de que, independientemente del discurso de buenas intenciones, la Iglesia Católica contribuyó al deterioro de las condiciones de vida de la población indígena brasileña y a la pérdida de su identidad cultural. En una autocrítica histórica, el Papa Francisco, el primer pontífice latinoamericano, habló de “graves pecados” y pidió disculpas a los pueblos indígenas de América Latina por la complicidad de la Iglesia Católica durante la opresión de los países europeos en la época colonial (DW, 2015). En la actualidad, la población originaria del Brasil es mucho menor que hace 500 años. El trabajo de largo plazo de los misioneros garantizó que la mayor parte de los indígenas brasileños se convirtiera al catolicismo.

B. Base de datos y metodología

Los datos seleccionados para el análisis en este artículo fueron los microdatos de la muestra de los censos demográficos de 1991, 2000 y 2010, que recogen las variables que permiten la identificación de la raza o color y la religión en este período de grandes transformaciones. Evidentemente, no es sencillo captar los distintos aspectos de la población en toda su diversidad cultural en un relevamiento censal de hogares. De acuerdo con Del Popolo, López y Acuña (2009), para obtener la información relativa a las poblaciones indígenas, los relevamientos censales deberían incluir diversas preguntas articuladas en los cuestionarios de la muestra, con miras a captar las especificidades étnicas en cuatro niveles: i) la dimensión

⁶ La palabra silvícola designa a quien nace o vive en la selva. Los indígenas que vivían en el litoral brasileño eran íncolas del Bosque Atlántico. Tanto los nativos como el bosque fueron prácticamente exterminados a lo largo de los cinco siglos de la historia brasileña.

de reconocimiento de la identidad y de pertenencia a un pueblo; ii) el origen común, que se refiere a la descendencia, la memoria social y colectiva de los pueblos; iii) la territorialidad, la herencia ancestral y los vínculos simbólicos a la tierra, y iv) la dimensión lingüístico-cultural y religiosa.

La composición étnica brasileña se ha recogido tradicionalmente en el censo demográfico a partir de la autodeclaración del color de la piel mediante categorías preestablecidas: blanco, negro, pardo (marrón) o amarillo⁷. En 1991 se investigó por primera vez a la población indígena de manera explícita, al incluir el concepto de raza mediante la categoría “indígena” en la pregunta sobre el color de la piel. Obviamente estas categorías están lejos de informar sobre la diversidad cultural necesaria para identificar las etnias de origen indígena, pues se considera a la población indígena como un grupo étnico homogéneo. Además, debido a los antecedentes del mestizaje brasileño, la categoría “pardo” puede no reflejar la ascendencia, pues ese color de piel puede derivar del mestizaje con ascendencia africana o indígena. Por ejemplo, en las zonas del país donde los esclavos africanos y la migración no tuvieron un fuerte impacto en la formación de la población, los individuos considerados pardos no son necesariamente de la raza negra, como se suele definir por el agrupamiento de las personas de color de piel negro y pardo, puede de hecho incluir solamente a la población descendiente de indígenas. De todas formas, al tratarse de una pregunta de autodeclaración, y no de la designación por el entrevistador, los segmentos de la población captados reflejan la autoidentificación atribuida por los propios individuos.

La forma de identificación de la raza o color no sufrió modificaciones hasta el censo de 2010, cuando se implementaron importantes cambios en la forma de captación, con miras a asegurar la buena calidad de la cobertura de la población indígena —habida cuenta de variaciones no explicadas⁸ en los censos anteriores— y conocer mejor a esta población titular de derechos sociales. Debido a que en el año 2000 este segmento representaba menos del 1% de la población y se concentraba en tierras indígenas⁹, los mayores cambios en el censo de 2010 fueron el pasaje de la pregunta sobre raza o color del cuestionario ampliado (muestra) al cuestionario básico (universo) y la introducción de datos sobre etnia y lengua hablada en los hogares o cabañas pertenecientes a las tierras indígenas (IBGE, 2012). Con estos cambios, a partir del censo demográfico de 2010 se pudo captar una parte de la diversidad étnica en el cuestionario del universo. Sin embargo, debido a la forma en que se divulgaron los datos de uso público, todavía existen grandes restricciones en los análisis por grupos étnicos que incluyen variables recogidas en la muestra.

Debido a razones de confidencialidad y a problemas de representatividad estadística, los datos recogidos en el cuestionario del universo en tierras indígenas no se incluyeron

⁷ A pesar de definirse como autodeclaración, por motivos operativos de la encuesta del censo, en muchos casos la declaración es realizada por otra persona, en general otro residente del hogar que responde al cuestionario del censo. En el caso de los indígenas, hay una parte considerable de no residentes que actúan como informantes.

⁸ La población indígena censada en 1991 era de 294.131 personas y pasó a 734.127 en 2000.

⁹ Las tierras indígenas son áreas de propiedad del Estado brasileño demarcadas legalmente para el uso por los pueblos indígenas.

en la base de microdatos de uso público de la muestra, en la que figura la mayoría de los datos socioeconómicos, incluida la religión. Por ese motivo, la identificación de la población indígena en este artículo se refiere a la categoría autodeclarada indígena¹⁰. Esto impide el análisis de la diversidad étnica de esta población, que sería posible con los datos sobre la etnia y la lengua hablada en el año 2010. Así, a partir de los datos de la muestra de uso público, es necesario continuar tratando a la población indígena como un único grupo poblacional, no obstante su diversidad, de manera que en este artículo se optó por trabajar con grupos binarios de indígenas y no indígenas.

En los censos demográficos, la información sobre la religión se recoge mediante una pregunta abierta con respuesta espontánea (“¿Cuál es su religión o culto?”) y los datos se clasifican posteriormente en una larga lista de afiliaciones religiosas¹¹. Debido al tamaño de la población estudiada, las afiliaciones se agruparon en las siguientes categorías: católicos, evangélicos, sin religión, tradiciones indígenas y otras afiliaciones, pues los mayores cambios se observan con esta clasificación. Los “católicos” corresponden a las personas clasificadas en el grupo 11-“Católica Apostólica Romana” y los “evangélicos” a las personas clasificadas en los grupos 21 a 49, que comprenden tanto a los evangélicos tradicionales como a los pentecostales y a los no determinados. En la categoría “sin religión” se incluyó a las personas clasificadas en el grupo 00-“Sin religión”, mientras que “tradiciones indígenas” se refiere a las personas clasificadas en el grupo 83, con las siguientes categorías: 830-Tradiciones indígenas, 831-Santo Daimé, 832-Unión del Vegetal, 833-A *Barquinha*, 834-Neochamánica, 839-Otras indígenas. Todas las demás categorías se agruparon en lo que se denominó “otras afiliaciones religiosas”. Si bien existen dificultades para captar de manera precisa las diversas denominaciones religiosas —en especial entre la población indígena, que tiene un alto grado de heterogeneidad y diversidad regional y cultural— y el proceso de recolección puede mejorarse, los datos existentes ofrecen información valiosa sobre los cambios registrados en los últimos años.

La ventaja de analizar los datos sobre la religión indígena a partir de los últimos tres censos demográficos —pese a que estos incluyan una única pregunta muy sencilla, sin detalle de frecuencia religiosa— es que la forma de la pregunta se mantuvo uniforme a lo largo de los años. Esto permite la comparabilidad, no obstante los conceptos de religión y raza o color no se hayan captado de la manera más adecuada para las poblaciones indígenas. Así, se puede considerar que los cambios observados en el panorama religioso brasileño en general y entre la población indígena en particular se deben principalmente a transformaciones sociodemográficas y culturales y no a cambios en los instrumentos de

¹⁰ En los casos en que el informante no se declaraba como indígena en la pregunta sobre raza o color pero la vivienda o cabaña se encontraba en tierra indígena, se introdujo una verificación para determinar si el encuestado se consideraba indígena. Esta información tampoco fue divulgada en los microdatos de la muestra del censo.

¹¹ Estos datos están disponibles en los archivos auxiliares de los censos demográficos [en línea] <http://downloads.ibge.gov.br/>. En 2010, debido a la facilidad del dispositivo móvil de captura de datos (DMC), se puso a disposición la lista de religiones del censo anterior para selección por el entrevistador y se dejó espacio para nuevas entradas. Se debe reconocer que, por motivos históricos y por considerar una respuesta única, la religión declarada puede no representar las prácticas religiosas más frecuentes entre los indígenas.

recolección de datos. Con este trabajo se busca confirmar los cambios y entender el enorme aumento en la proporción de evangélicos en los últimos 20 años.

Para captar este proceso de cambios, además del análisis descriptivo de la distribución de los grupos religiosos entre indígenas y no indígenas en áreas urbanas y rurales, en las grandes regiones y por sexo de la población, se utilizará un coeficiente muy sencillo, calculado por la razón entre el número de evangélicos y el número de católicos (REC) multiplicado por 100 (ecuación 1). Este indicador revela las modificaciones en las dos mayores afiliaciones religiosas del país, que son las que más cambiaron en los últimos años, tanto en intensidad como en volumen de población. Cuando haya equilibrio entre el número de evangélicos y católicos en la escala analizada, el indicador tendrá un valor igual a 100. En los lugares con mayoría de católicos el coeficiente presentará valores inferiores a 100, mientras que en aquellos con predominio de evangélicos estos serán superiores a esa cifra. La lógica del indicador seleccionado busca poner en evidencia la llamada transición religiosa, con el aumento de las afiliaciones evangélicas en un país que histórica y predominantemente se ha declarado católico.

$$REC_{t,x} = (\text{Evangélicos}_{t,x} / \text{Católicos}_{t,x}) \times 100 \quad (1)$$

donde:

Evangélicos = número de personas (de todas las edades) clasificadas en los grupos 21 a 49 sobre religión o culto;

Católicos = número de personas (de todas las edades) clasificadas en el grupo 11 sobre religión o culto;

t, año del censo;

x, características sociodemográficas y geográficas.

C. Perfil religioso de los indígenas del Brasil según los censos demográficos

En el cuadro 1 se muestra la distribución de la población indígena y no indígena del país por religión y área de residencia (urbana o rural) en los años 1991, 2000 y 2010 y se delinea de ese modo un primer perfil de ambos grupos. En 1991, como reflejo de siglos de dominación y trabajo misionero, la mayoría de los indígenas se autodeclaró católica (64,3%). Cabe observar que, al contrario de lo que ocurre en el caso de la población no indígena, el porcentaje de indígenas católicos era mayor en las ciudades (70,8%) que en las áreas rurales (62,2%). En el primer año de referencia, el porcentaje de indígenas sin religión, especialmente en el medio rural, era mucho mayor que en la población no indígena del Brasil. La proporción de evangélicos, del 13,6%, era menor que la de aquellos sin religión, mientras que las tradiciones indígenas representaban solo el 2,5%.

Cuadro 1
**Brasil: distribución de la población indígena y no indígena por grupos religiosos
 y área de residencia, 1991, 2000 y 2010**
 (En porcentajes)

Religión	Población	1991			2000			2010		
		Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Sin religión	Indígena	15,9	8,9	18,2	14,4	10,2	19	14,5	9,5	17,7
	No indígena	4,7	5,5	2,3	7,3	7,9	4,8	8,0	8,5	5,1
Católica	Indígena	64,3	70,8	62,2	58,9	63,8	53,5	50,7	56,2	47,1
	No indígena	83,0	80,8	89,8	73,6	71,4	83,3	64,7	62,2	78,4
Evangélica	Indígena	13,6	12,4	14,0	20,0	20,6	19,3	25,5	26,8	24,6
	No indígena	9,0	9,6	7,0	15,4	16,5	10,7	22,1	23,5	14,8
Tradiciones indígenas	Indígena	2,5	2,7	2,4	1,4	0,1	2,7	5,3	0,8	8,1
	No indígena	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Otras	Indígena	3,7	5,2	3,3	5,4	5,3	5,5	4,1	6,8	2,4
	No indígena	3,3	4,1	1,0	3,6	4,2	1,2	5,1	5,8	1,7
Población total (en número de personas)	Indígena	294 131	71 026	223 105	734 127	383 298	350 829	821 501	321 748	499 753
	No indígena	146 521 661	110 925 804	35 595 857	169 138 728	137 541 940	31 596 789	189 934 298	160 612 901	29 321 397

Fuente: Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), Microdatos de los Censos demográficos de 1991, 2000 y 2010.

Los datos relativos al año 2000, también detallados en el cuadro 1, muestran un gran crecimiento de la población indígena en comparación con los datos de 1991. Este incremento de más del 10% anual (más intenso en las áreas urbanas) fue atípico, pues no existe ningún efecto demográfico que lo explique. De acuerdo con el IBGE (2012), muchos investigadores asocian este hecho a un aumento de la autoidentificación indígena, en un contexto de expansión de las políticas públicas ofrecidas a esos pueblos. Con respecto a las afiliaciones religiosas, se aprecia una reducción del porcentaje de católicos, de personas sin religión y de seguidores de las tradiciones indígenas, mientras que los evangélicos pasaron a ser el segundo grupo más importante.

En 2010, la población indígena ascendía a 821.201 personas, debido principalmente al crecimiento de este grupo en el área rural. Según el IBGE (2012), ese aumento sería resultado de una mejor cobertura gracias a la identificación de las tierras indígenas, pero también de una fecundidad más alta entre los indígenas, principalmente en áreas rurales. Con respecto a las afiliaciones religiosas, se mantuvo la tendencia decreciente del porcentaje de católicos, que llegó al 50,7% de la población indígena (el 47,1% en el área rural). El porcentaje de indígenas que se declaró sin religión se mantuvo estable, mientras que el de los afiliados a otras religiones disminuyó. Por otra parte, aumentó la proporción de seguidores de las tradiciones indígenas (5,3%), que llegó al 8,1% en el medio rural. Esto se relaciona con las políticas interculturales por parte del Estado. El mayor crecimiento se registró entre los evangélicos, que superaron un cuarto de la población indígena (véase el cuadro 1).

Entre los evangélicos, se destaca especialmente el aumento de los llamados pentecostales, que pasaron del 7,7% en 1991 al 14,3% en 2010. El crecimiento del grupo de otras denominaciones evangélicas también fue elevado (del 1,1% en 1991 al 4,8% en 2010), mientras que el grupo denominado evangélico de misión —representado en particular por la Iglesia Bautista— tuvo un crecimiento menor (del 4,8% al 6,4%) en el período analizado.

En el cuadro 2 se muestra la distribución de la población indígena y no indígena por sexo según los grupos religiosos. Se observa que existen pocas diferencias por sexo entre los grupos religiosos para los dos segmentos poblacionales. Cabe destacar que la razón entre evangélicos y católicos (REC) es mucho mayor en el caso de las mujeres, especialmente las indígenas (el 54,1% en comparación con el 37,8% entre las no indígenas). Eso supone un componente de género significativo, pues el avance de los evangélicos ocurre con mayor rapidez entre las mujeres.

Cuadro 2

Brasil: distribución de la población indígena y total por grupos religiosos y razón entre evangélicos y católicos (REC) según el sexo, 1991, 2000 y 2010

(En porcentajes)

Religión	Población	1991		2000		2010	
		Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Sin religión	Indígena	16,9	14,9	15,9	12,8	15,6	13,4
	No indígena	5,6	3,8	9,0	5,7	9,7	6,4
Católica	Indígena	64,2	64,4	59,3	58,4	51,3	50,0
	No indígena	83,3	82,7	74,1	73,2	65,6	63,8
Evangélica	Indígena	12,8	14,4	18,4	21,6	23,9	27,1
	No indígena	8,1	9,8	13,7	17,1	20,1	24,1
Tradiciones indígenas	Indígena	2,5	2,5	1,4	1,3	5,3	5,2
	No indígena	0	0	0	0	0	0
Otras	Indígena	3,7	3,8	5,0	5,8	3,9	4,4
	No indígena	3,0	3,7	3,2	4,0	4,6	5,6
REC (por cien)	Indígena	20,0	22,3	15,9	37,0	46,6	54,1
	No indígena	9,7	11,9	18,4	23,3	30,6	37,8

Fuente: Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), Microdatos de los Censos demográficos de 1991, 2000 y 2010.

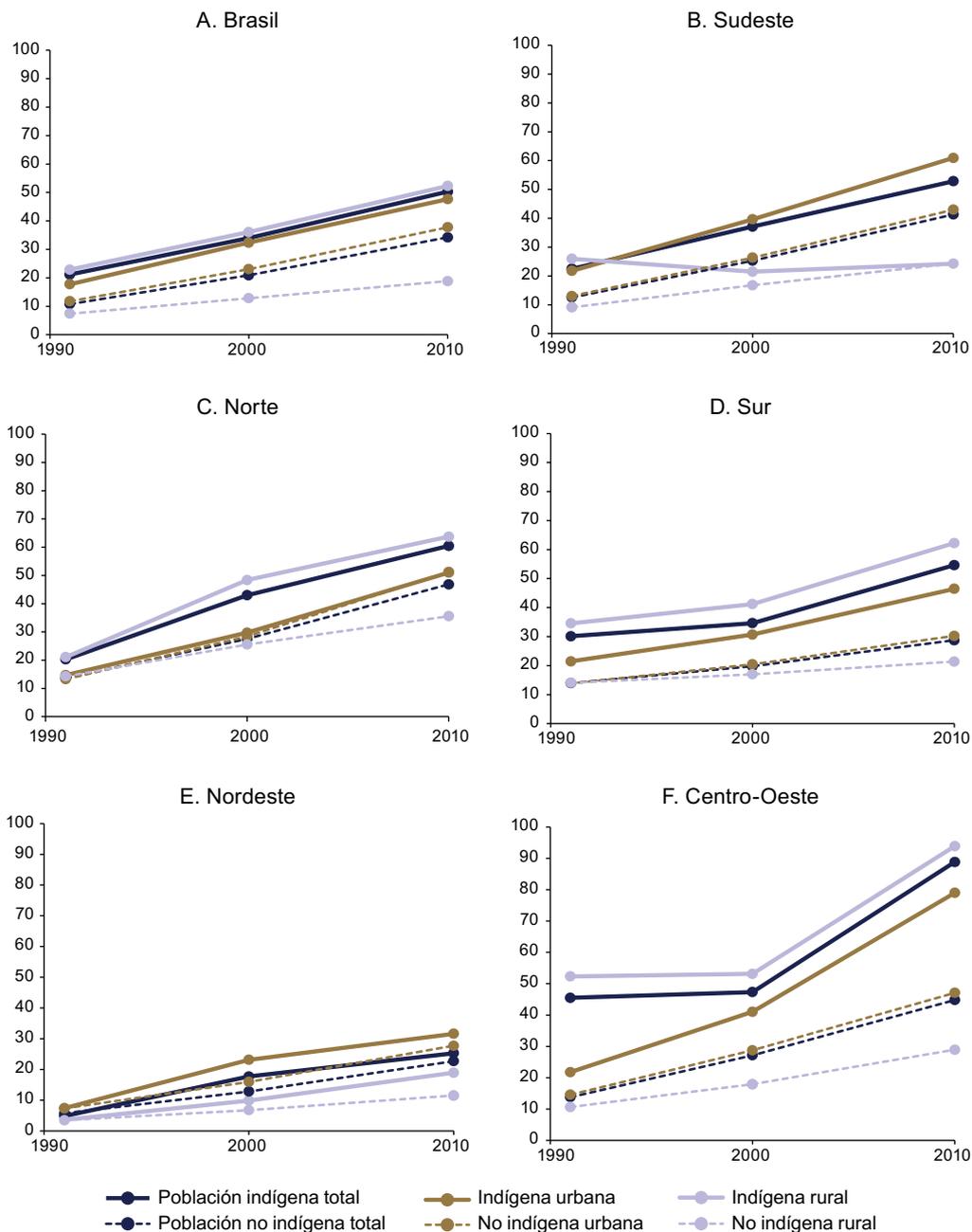
Con respecto a la distribución de los indígenas en las diferentes regiones geográficas, en el Anexo A1 se observa que el mayor porcentaje de indígenas que se declararon sin religión en el período 1991-2010 se registró en el Centro-Oeste. En 2010, este grupo representaba el 29,9% de la población indígena en las zonas rurales de esa región. Debido a esa considerable representación de encuestados que declararon no adherir a ningún culto, la región presenta el menor porcentaje de indígenas católicos en 2010 (34,8%), una proporción bastante menor que entre la población no indígena (59,8%). El Centro-Oeste es la región con mayor representatividad de indígenas evangélicos, tanto en 1991 como

en 2010, en particular en las zonas urbanas (34,8%). Vieta y Brand (2003) analizan dicha región y destacan que, a pesar de que declaran pertenecer al grupo de los evangélicos, muchos indígenas —en especial los *kaiowá* y los guaraníes— asignan nuevos significados a los contenidos y valores de la religión para adaptarlos al mundo de sus creencias. La región que presenta el mayor incremento en el porcentaje de indígenas evangélicos en el período analizado es el Nordeste, que pasó de menos del 4% en 1991 a más del 16% en 2010. La región Norte también se destaca por la escasa representatividad de los católicos entre la población indígena (45,7%). Se observa que, a pesar del elevado porcentaje de indígenas que no adherían a ningún culto en 1991 en esta región (del 19,5%, con poca diferencia entre las zonas rural y urbana), este grupo se redujo al 14,6% en 2010. Esto es aún más evidente entre los indígenas residentes en áreas urbanas, que disminuyeron del 20,1% en 1991 al 7,5% en 2010. El porcentaje de la población indígena que declaró seguir las tradiciones indígenas aumentó en todas las regiones, excepto en el Centro-Oeste, donde se redujo del 5,9% al 5,3%. La región Norte tiene el mayor porcentaje de indígenas con afiliación a las tradiciones indígenas, especialmente en el Norte rural (11%), y es entre los indígenas residentes en las áreas rurales del Sudeste que esa categoría tiene mayor representatividad (casi el 16%).

Al analizar la religión de la población indígena desagregada por afiliaciones y denominaciones religiosas en 2010, se observa que la Iglesia Católica Apostólica Romana ocupa la primera posición (414.381 fieles), seguida por el grupo sin religión (114.142 personas). La iglesia Asamblea de Dios ocupa el tercer lugar con el mayor número de fieles indígenas entre las evangélicas (62.996 fieles), seguida por las religiones de tradición indígena (con más de 42.400 seguidores) y de la Iglesia Bautista, que poseía la mitad del número de fieles indígenas que la Asamblea de Dios. Las iglesias de denominación evangélica contaban con un importante contingente de personas, con miles de fieles indígenas. Es interesante observar que los indígenas espiritistas, kardecistas, sumaban más de 9.000 fieles. Un número considerable también se clasificó como ateo (3.910 indígenas), perteneciente a las religiones candomblé y umbanda (más de 2.100 personas) y sin religión definida o de múltiple religiosidad (más de 5.600 encuestados).

Del gráfico 1, que muestra las tendencias regionales relativas a los cambios entre los evangélicos y los católicos, surge un panorama de la transición religiosa, observada a partir de la razón entre evangélicos y católicos en la población indígena del Brasil y de las distintas regiones. En el Brasil, los indígenas presentan características bastante distintas de la población en general, con diferencias tanto en el nivel como en el patrón de comportamiento. Los indígenas de las zonas rurales presentan una REC bastante superior y con una inclinación mucho más elevada que la de la población rural del Brasil, que indica que la transición entre ellos es la más rápida de todos los grupos. A pesar de que los indígenas de las zonas urbanas presentan una REC más elevada, se asemejan bastante al patrón de la población urbana en general, posiblemente porque están más próximos al perfil de la población no indígena que al de su propio grupo étnico.

Gráfico 1
Brasil: evolución de la razón entre evangélicos y católicos (REC) en la población indígena y no indígena por grandes regiones, 1991, 2000 y 2010
 (Por cien)



Fuente: Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), Censos demográficos de 1991, 2000 y 2010.

Con base en los datos censales, Azevedo (2011) muestra que el 61% de la población indígena vivía en zonas rurales en 2010. El menor porcentaje se registró en el Sudeste (19%), seguido por el Nordeste (49%) y el Sur (54%). Las regiones con mayores porcentajes de indígenas residentes en áreas rurales fueron el Centro-Oeste y el Norte, con el 73% y el 79%, respectivamente. La autora destaca la complejidad de estudiar a los pueblos indígenas debido a su dispersión en múltiples localidades. La noción de espacios rurales y urbanos se ha mezclado cada vez más con la de tierras indígenas, en particular en aquellas más cercanas a las ciudades y en barrios indígenas dentro de grandes centros urbanos como Manaus.

Las diferencias regionales son interesantes y refuerzan la gran heterogeneidad brasileña. El Centro-Oeste (véase el gráfico 1), la segunda región con mayor número de indígenas del Brasil, presenta una REC con patrones bastante diferenciados con respecto a las demás regiones. Entre los indígenas rurales de esta región se registra una REC muy elevada (más de 90 evangélicos por cien católicos), al igual que entre los residentes de las regiones Norte y Sur (65 y 63 por cien, respectivamente). Por el contrario, la REC más baja de todas las regiones corresponde al Nordeste (alrededor de 25 por cien), sobre todo en el medio rural.

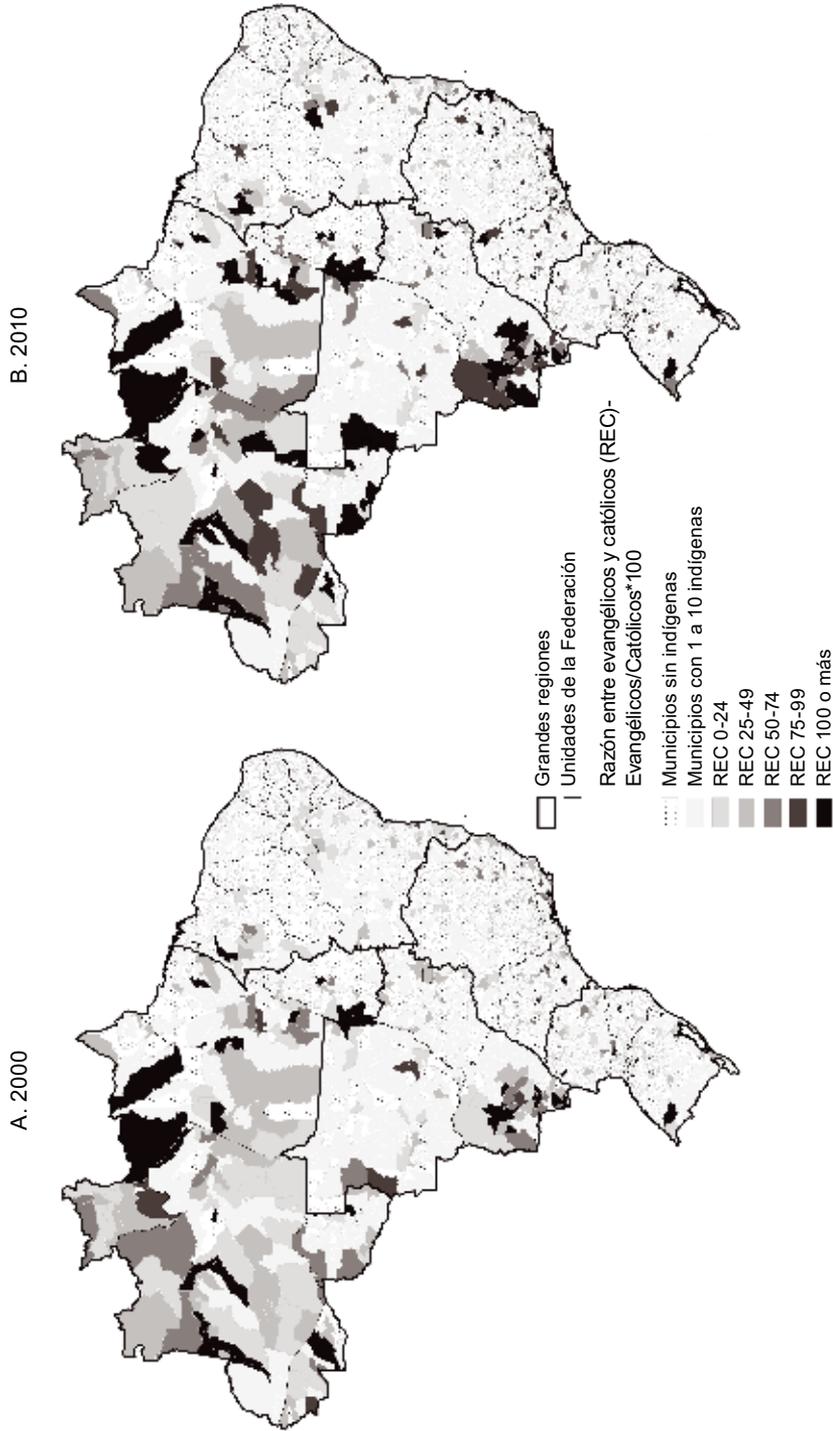
En el mapa 1, que permite un análisis más detallado de la razón entre evangélicos y católicos, pues presenta la REC para los municipios brasileños, se observa un aumento del número de municipios donde el porcentaje de evangélicos era mayor que el de católicos, pues el mapa se volvió más oscuro¹². Además, en los municipios que ya tenían un porcentaje relevante de evangélicos en 2000 esa participación aumentó en 2010, como puede apreciarse, por ejemplo, en los municipios de Mato Grosso do Sul, muchos de los cuales presentaban una REC mayor de 75 por cien en ese último año. El mismo fenómeno tuvo lugar en los municipios del Vale do Xingu en Pará y Amazonas.

El municipio con la mayor REC entre los indígenas en 2010 fue Vitor Meireles, en Santa Catarina, en el que solo 3 de los 347 indígenas se declararon católicos, mientras todos los demás se declararon evangélicos. La REC entre la población no indígena era de apenas 19 evangélicos por 100 católicos. Así, la población indígena de este municipio presenta un comportamiento bastante diferenciado de la población en su conjunto. En el municipio de Caroebe (PR) se registra la segunda mayor REC entre los indígenas, pues los evangélicos representan más del 68% de ese segmento de la población. El segundo grupo dominante en este municipio corresponde a otras religiones, con una representación de más del 35%. El tercer municipio con la mayor REC es Almerim (PA), donde los evangélicos representaban más del 98% de la población indígena.

Los municipios y los estados con mayor presencia de población indígena, especialmente rural, presentan valores superiores en el proceso de transición religiosa. La REC, que era de alrededor de 20 por cien en 1991, aumentó a poco más de 50 en 2010. Considerando el activismo de las misiones evangélicas —discutido en las primeras secciones de este artículo— y el ritmo de cambio registrado entre 1991 y 2010, es posible que dentro de poco tiempo la población indígena brasileña se vuelva mayoritariamente evangélica, como ya ocurrió en el estado de Mato Grosso do Sul.

¹² Es importante aclarar que la REC fue estimada solamente para municipios que tenían en la muestra por lo menos diez indígenas, con por lo menos un católico y un evangélico.

Mapa 1
Brasil: distribución municipal de la transición religiosa, medida por la razón entre evangélicos y católicos (REC) por cien, entre los indígenas, 2000 y 2010



Fuente: Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), Censos demográficos de 2000 y 2010.

Nota: La REC se muestra solamente para municipios con por lo menos 10 indígenas en la muestra del censo demográfico. Los límites y los nombres que figuran en este mapa no implican su apoyo o aceptación oficial por las Naciones Unidas.

D. Las misiones evangelizadoras protestantes entre los indígenas

Si bien la presencia protestante en el Brasil se remonta al siglo XIX, la disputa más amplia con los católicos recién tuvo lugar, en mayor escala, en la segunda mitad del siglo pasado y —como se vio en la sección anterior— se profundizó a inicios del siglo XXI. Los católicos pierden terreno, mientras que los evangélicos avanzan de forma diversificada en todo el territorio nacional. En esta sección se procura buscar evidencias, además de los datos de los censos, que ayuden a entender el desarrollo del proceso de transición en curso y lo que se espera para los próximos años. Antes de esta nueva tendencia, César (2000) presentó un cuadro general de las principales etapas evangelizadoras que habían tenido lugar hasta ese momento en el Brasil:

Grosso modo, es posible dividir la historia de la evangelización del Brasil en tres períodos distintos y naturales: en los siglos XVI, XVII y XVIII, los misioneros católicos cristianizaron el país; en el siglo XIX, los misioneros protestantes evangelizaron el país y, en el siglo XX, los misioneros pentecostales pentecostalizaron el país (con la ayuda de los carismáticos católicos). Al principio tuvo lugar la preevangelización, en el siglo siguiente la evangelización propiamente dicha y en el último siglo la posevangelización (César, 2000).

De forma más tardía, aunque de manera más intensa, los evangélicos comenzaron a actuar por medio de una gran variedad de agencias religiosas involucradas en las misiones indígenas, agrupadas, por ejemplo, en el Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) y el Conselho de Missão entre os Índios (COMIN). A juicio de Almeida (2006), uno de los fenómenos sociales más significativos en la actualidad brasileña se refiere a la expansión evangélica, en parte realizada por agencias misioneras cuya referencia teológica principal es la matriz evangélico-fundamentalista de origen anglosajón. Como dice el autor:

El Brasil puede considerarse como una etapa de un movimiento misionero transnacional, que aquí adquirió colores locales y potenció el impulso salvífico de esos religiosos. El país ocupa un lugar estratégico en ese macroproceso, en la medida en que se convirtió en un polo emisor de misiones evangélicas hacia las sociedades de tradición católica y hacia aquellas no estructuradas sobre lo que genéricamente se denomina “cultura cristiana”. Para ser más preciso, la expansión se produce en dos direcciones: por una parte, las misiones se dirigieron hacia América Latina, África portuguesa y los países islámicos, y por otra a las sociedades indígenas en el interior del país (Almeida, 2006).

El autor analiza los procesos de traducción cultural de la religión evangélica para los grupos indígenas mediante la actividad misionera, concentrándose en los mecanismos de mediación cultural utilizados en el movimiento de universalización de la religión evangélica, como la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas, el proceso de adoctrinamiento que supone la convivencia prolongada con los grupos indígenas y el intento de promover valores, comportamientos y prácticas, entre otras cosas. Las misiones transculturales se formulan

en seminarios evangélicos en los que se enseñan lingüística, antropología y conocimientos técnicos en materia de salud y educación, que facilitan el ingreso de los misioneros en las áreas indígenas.

También de acuerdo con Almeida (2006), la formación de líderes religiosos indígenas, que puedan difundir la Biblia traducida en su lengua nativa, es el principal indicador de una sociedad convertida al “Evangelio”, es decir, un grupo capaz de mantener la religión y difundirla por medio de misioneros indígenas, con miras a ampliar no solamente la cantidad de personas sino también la variedad cultural y lingüística, hasta alcanzar a todos los pueblos, como establece el ideal de evangelización según San Marcos: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura”.

Para Rufino (1996), las misiones protestantes de perfil ecuménico como el GTME, cuyas acciones se asemejan a las del Consejo Indigenista Misionario (CIMI) y a la teología de la inculturación católica, ponen el foco en la educación y en la organización política, con el objetivo de mantener la propiedad de la tierra y garantizar beneficios y servicios estatales o de fundaciones de carácter público y organizaciones no gubernamentales. Para Pissolato (2013), la complejidad de los procesos de adhesión al catolicismo y a las denominaciones evangélicas está lejos de una definición de simple conversión o resistencia. Algunos movimientos católicos y evangélicos trataron de alejarse del proselitismo religioso para concentrarse en formas de presencia más sutiles.

Es el caso de la Asociación de Misiones Transculturales Brasileñas (AMTB), que representa a varias agencias misioneras evangélicas y actúa en las áreas de salud, educación, lingüística y oralidad, y sobre todo en la instrucción bíblica, que está dirigida a la formación de líderes evangélicos entre los indígenas, en particular pastores indígenas. En la práctica, la AMTB es el foro interdenominacional, que permite la realización de consultas, congresos y proyectos mediante alianzas entre iglesias y agencias y, según su propia definición, crea la sinergia necesaria para el uso del pleno potencial de la Iglesia Brasileña en misiones (AMTB, 2015). Con la convicción de que todavía queda mucho trabajo por hacer, el grupo se concentra cada vez más en el proceso de evangelización, acción y servicio con la finalidad de aumentar su número de fieles.

Según datos de la AMTB (2015), en el Brasil hay 69 lenguas a las que no se ha traducido la Biblia, 182 etnias que cuentan con presencia misionera evangélica y 257 programas de evangelización en curso, coordinados por unas 15 agencias misioneras de diferentes denominaciones evangélicas históricas, en su mayoría bautistas. Los indígenas considerados más valiosos son aquellos llamados “aislados”, pues representan el universo que ha de conquistarse de acuerdo con el Evangelio de Marcos, como se mencionó anteriormente. De acuerdo con la AMTB (2015), habría 147 etnias que no cuentan con la presencia misionera evangélica y 27 pueblos considerados “aislados”.

Vaz (2008) afirma que la relación institucional entre la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) y las misiones religiosas llegó a su ápice en 1988, cuando se comenzó a reglamentar el ingreso y la permanencia de personas extrañas en tierras indígenas. En esa

ocasión se celebró un acuerdo entre Jovens Com Uma Missão (JOCUM)¹³ y la FUNAI, a fin de reglamentar el trabajo de los representantes de ese grupo con 11 etnias, con un enfoque especial en la atención de la salud. Al término del contrato tres años después, JOCUM omitió la información de permanencia y desarrollo de trabajos con los pueblos indígenas. A pesar de que ya no poseen el documento de autorización, JOCUM y el Consejo Indigenista Misionario (CIMI) y sus misiones han continuado actuando en estas comunidades de pueblos indígenas, en especial los *suruwahá*.

Como resultado de la presencia de JOCUM —y del fundamentalismo y la ideología proselitista de sus misioneros— se observa un debilitamiento de la autonomía *suruwahá*, que supone una amenaza a su supervivencia física y cultural. La propuesta acelerada de JOCUM, inspirada en parámetros culturales e ideológicos ajenos a la tradición *suruwahá*, impone su propio ritmo, rompiendo el equilibrio procesal de un pueblo de poco contacto que todavía preconiza la construcción de su propia historia. Además, Vaz afirma que:

De hecho, el proceso de interferencia se ha realizado en la tierra indígena *sorowahá* [sic] y, como se puede comprobar en el discurso de los propios misioneros, a través del dominio bastante razonable de la lengua *sorowahá* [sic], los misioneros acceden al universo simbólico de los indígenas (la comprensión del suicidio y el infanticidio), disputando valores (las ideas cristianas y occidentales de que la vida es buena y que los *sorowahá* [sic] deben dejar de suicidarse para que el Pueblo crezca), participando en la cotidianeidad de esos pueblos (llorando con ellos e interfiriendo en los momentos [sic] en que se realiza la práctica del suicidio), estableciendo relaciones de confianza, creando nuevas gramáticas y consensos sociales (el proceso de lectura y de escritura, creando nuevas figuras míticas que expresen valores cristianos interpretados y descritos a través de la lengua indígena y de la asimilación), construyen su obra (Vaz, 2008).

De acuerdo con Oliveira (2002), si bien las organizaciones religiosas se diferencian en cuanto al trato y al respeto de las particularidades culturales, su principal objetivo es establecer una relación de subordinación de los indígenas a sus aspiraciones particulares. Las misiones de fe como *Missões Novas Tribos do Brasil* (MNTB) y la *Missão Emanuel do Canadá* anhelan una sumisión económica y espiritual al Dios cristiano y a sus pastores, mientras que las actividades del CIMI están ligadas especialmente a la participación en políticas indigenistas y la prestación de asesoramiento jurídico a las organizaciones indígenas, a actividades de salud y educación y a la asistencia en actividades económicas autosustentables con miras a establecer una dependencia sociopolítica e ideológica, en la medida en que se presenta frente al grupo como el único agente capaz de defender sus derechos ante el gobierno federal y la sociedad que lo rodea.

Brandão (1990), que realiza algunas reflexiones sobre las creencias religiosas de los indígenas tupí-guaraní, sostiene que los guaraníes aceptan relacionarse con los blancos como cristianos —católicos o evangélicos— fuera de la aldea y de la tribu, pues la proclamación de

¹³ Es una organización evangélica internacional e interdenominacional, cuyo objetivo es llevar la palabra de Dios a todas las naciones. Está constituida por creyentes de todas las principales denominaciones. Procura servir a la iglesia local compartiendo la visión misionera, movilizandoo cristianos para el trabajo misionero e incluso funcionando como una opción para la participación de iglesias en misiones transculturales (misiones de campo). Véase más información en [en línea] <http://www.jocum.org.br/na-cabeca/quem-somos>.

adhesión al cristianismo parece actualizar entre los indios la legitimidad de las relaciones entre las dos culturas frente a los blancos. El indio necesita proclamarse cristiano para reconocerse capaz de situarse frente al blanco. Esa acción no constituye un puro y simple sincretismo religioso, sino una duplicidad confesional que asigna a cada sistema de creencia y culto no solo una función, sino la atribución de significados a una dimensión desigual de experiencia de relaciones sociales y simbólicas de la propia vida cotidiana. En ese sentido, existirían varios tipos de indígenas, que van desde el seguidor de la religión tribal puro —representado por el guaraní que activamente rechaza todo reconocimiento del cristianismo en sí mismo—, que constituye cada vez más una excepción, al convertido al protestantismo pentecostal activo, cada vez más creciente. Eso ocurre porque el sujeto religioso exclusivamente guaraní existe como un ser de cultura, dentro de la tribu, entre sus silencios y secretos, y no como un indio entre blancos, que es como cada vez más se ven obligados a sobrevivir los guaraníes. Existen también algunos indígenas convertidos al protestantismo que continúan considerando la religión tribal como “la verdadera”, aunque ya no la practiquen en forma activa. Así, es común que los pastores blancos afirmen que los “guaraníes-evangélicos” son volubles, pues pasan de una iglesia a otra y no es raro que se afilien a más de una.

El estudio de Oliveira (2002) sobre los *maxakali* en Minas Gerais reveló que estos pueblos se están apropiando de nociones cristianas, pero no de la forma en que pretenden quienes les enseñaron y enseñan, sino como elementos asociados a antiguas formas de manifestaciones socioculturales, que asumen diferentes significados, en respuesta a las incansables tentativas de imposición del cristianismo. En este grupo el supuesto cristiano no deja de participar en las relaciones tradicionales de intercambio y reciprocidad de bienes materiales y espirituales, ni de realizar los rituales. Este no necesita rezar, participar en los cultos ni creer en el nuevo Dios de la forma en que se le enseñó. Este comportamiento es más significativo como estrategia de convivencia con la sociedad circundante que como reflejo de una verdadera aceptación del cristianismo.

Vietta y Brand (2003) analizan la manera en que los *kaiowá* y los guaraníes de Mato Grosso do Sul se apropian de los contenidos y valores traídos por las misiones evangélicas y las iglesias neopentecostales y les asignan nuevos significados. El estudio revela que la perspectiva asistencialista promovida por las misiones es fundamental para viabilizar la aceptación de su religión en esas comunidades. Muchas familias, directa o indirectamente, asocian la conversión a los servicios y beneficios ofrecidos. La opinión general es que “la misión ayuda al indio”. En esta “ayuda” están incluidos el hospital, las escuelas, la distribución de prendas de vestir y diversos cursos de formación profesional. Según los autores, la afiliación a las misiones, pero principalmente a las iglesias, se debe a la búsqueda de alternativas para los problemas que afectan la vida cotidiana de los *kaiowá* y los guaraníes, relacionados, entre otras cosas, con la cura de enfermedades —violencia, alcoholismo, suicidio— y la superación de conflictos familiares. Por último, en el estudio se señala que es necesario entender si las concepciones y las prácticas de las iglesias neopentecostales constituyen un nuevo modelo o representan una relectura de las prácticas y creencias de los *kaiowá* y los guaraníes.

Con respecto al incremento en la proporción de evangélicos y la disminución del porcentaje de católicos entre los indígenas en las últimas décadas, Pissolato (2013) afirma que existe cierta

correspondencia entre la población indígena y la población brasileña en su conjunto en el campo religioso. La autora relaciona el crecimiento de los evangélicos con la mayor capacidad de alcance de las iglesias de esta comunidad, en su forma de organización que se multiplica y difunde. La flexibilización de las cuestiones formales facilita la presencia de propagadores evangélicos en estas poblaciones, que para los católicos resulta más difícil debido a sus mayores exigencias formales. La autora también destaca la actuación estratégica de las organizaciones misioneras evangélicas, que recurren a la pluralidad y la libertad religiosa.

Por otra parte, para Oliveira (2002), esa aparente devoción sería simplemente una de las respuestas de los indígenas a las embestidas protestantes, entre otras que van desde la indiferencia hasta una aparente aceptación, siempre relacionada con el interés en alguna contrapartida material. En este contexto de respuestas y reacciones también se incluye la reutilización de los signos con nuevos significados. El objetivo de los indígenas es, por encima de todo, forjar una relación de contacto pacífica con la sociedad que los rodea. Sin embargo, Milanez (2011) considera que los misioneros evangélicos invierten mucho en el adoctrinamiento de los indios brasileños con métodos ortodoxos, inversión internacional y persistencia mesiánica. Este dice:

Las almas indígenas son el objeto del alcance proselitista de un determinado grupo de evangélicos, principalmente los de denominación bautista (conocidos como “históricos”). El sistema de evangelización se desarrolla según reglas capitalistas, con agencias, iglesias y creyentes financiadores. Detrás de todo hay diversos intereses que se alían con la conveniencia exigida para alcanzar a las almas condenadas —garimpeiros en Amapá, madereros y hacendados en Pará, caucheros en Acre, el ejército en el Amazonas. En esas alianzas, domesticar a los salvajes para que sirvan de mano de obra es el objetivo de los laicos, mientras que el alcance y la salvación de las almas es la verdadera misión religiosa (Milanez, 2011).

De hecho, el proceso misionero ha generado diversos conflictos. En 1991, la FUNAI determinó la expulsión de todas las misiones de las áreas indígenas y canceló los contratos que tenía con los misioneros para la prestación de servicios de salud y educación a los indios. La institución tiene la obligación legal de respetar la voluntad de los indios de permanecer aislados. Sin embargo, el Consejo Nacional de Pastores y Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI), cuya misión es representar a las iglesias evangélicas indígenas y asesorarlas en asuntos pertinentes junto a la sociedad civil y a los poderes públicos constituidos (CONPLEI, s/f), se opuso claramente a las limitaciones a la actuación evangélica y reafirmó su intención de llegar al seno de todos los pueblos indígenas:

En los últimos 10 años, una serie de medidas ha restringido cada vez más las actividades del sector evangélico en el Brasil. Además, la articulación de intelectuales y estudiosos, que tiene repercusión en los medios de comunicación, ha fomentado un sentimiento hostil a las organizaciones misioneras. Obviamente, es hora de que la iglesia alce la voz y actúe positivamente para que no se impida que el evangelio penetre las tinieblas de los lugares sin el conocimiento de Cristo (CONPLEI, s/f).

El CONPLEI considera que el impedimento del ingreso de los misioneros en las aldeas es de carácter “ideológico” y afirma que la Constitución no ampara ese tipo de “persecución”. No obstante, de manera práctica, el VI Congreso de Misiones adoptó la estrategia de utilizar a los propios indios como misioneros, pues el Estado no puede impedir que un indio tenga contacto con otro indio. Así, el objetivo actual de las agencias misioneras evangélicas consiste en formar la mayor cantidad de pastores indígenas posible, pues la lucha “por el mercado de las almas salvajes” apenas ha comenzado (Milanez, 2011). Como afirma Lidório (2005), la sociedad indígena aún hoy se encuentra en peligro de extinción, no necesariamente extinción poblacional, pero igualmente grave, cuando se pierden la lengua, la historia, la cultura y el derecho de ser diferente y pensar diferente conviviendo en un territorio igual.

El panorama general de las afiliaciones religiosas del Brasil está pasando por una serie de cambios, caracterizados por un aumento de la pluralidad y una disputa cada vez más exacerbada entre católicos y evangélicos. En el caso de las poblaciones indígenas, esa transición presenta matices importantes que es necesario estudiar mejor.

E. Consideraciones finales

El estudio del perfil religioso de la población indígena del Brasil sobre la base de los censos demográficos es reciente, pues el IBGE introdujo la categoría “indígena” en la pregunta sobre raza o color del cuestionario de la muestra solo en 1991. Así, las preguntas sobre religión permitieron el análisis de la dinámica religiosa a partir de la información relativa a las personas que se declararon indígenas. En 1991, la población indígena representaba solamente el 0,20% de la población total del país, proporción que aumentó al 0,43% en 2000 y se mantuvo estable en el censo de 2010.

Mientras que el aumento de la población indígena en la última década del siglo XX está ligado, entre otros motivos, al autorreconocimiento étnico (Pissolato, 2013), esto no ocurrió con el perfil de las afiliaciones religiosas. Aunque el Brasil presenta una gran diversidad de grupos religiosos, los católicos se mantuvieron como el grupo mayoritario (pese a la tendencia descendiente), seguidos por los evangélicos —que se consolidaron como el segundo grupo más importante (con tendencia al aumento)— y por quienes se declararon sin religión (con una cierta estabilidad en los tres censos), que se ubicaron en el tercer lugar. La categoría “tradiciones indígenas”, que representaba el 2,5% en 1991, se redujo al 1,4% en 2000 y aumentó al 5,3% en 2010, mientras que la categoría “otras” varió del 3,7% en 1991 al 5,4% en 2000 y al 4,1% en 2010. La pluralidad religiosa aumentó.

Si bien estas cifras muestran cierta similitud con la distribución verificada en la población no indígena, se observa una mayor pluralidad religiosa entre los pueblos indígenas. La razón entre evangélicos y católicos también es mayor en ese grupo que en la población no indígena nacional. El contraste es más acentuado en las áreas rurales (donde vive la mayor parte de la población indígena y la menor parte de la población no

indígena). En la región Norte, donde se registra el mayor número de indígenas, la REC pasó del 20% al 60% en el período analizado. Esto significa que mientras en 1991 había 20 indios evangélicos por cada 100 indios católicos, esa cifra aumentó a 60 indios evangélicos por cada 100 católicos en 2010.

La transformación más profunda se verificó en el Centro-Oeste, la segunda región con mayor número de indígenas, donde la REC pasó de cerca del 45 evangélicos por cien católicos en 1991 a casi 90 en 2010. En el estado de Mato Grosso do Sul, los indígenas evangélicos ya superaron a sus pares católicos, pues la REC pasó de 68 en 1991 a 146 evangélicos por cien católicos en 2010. No es una coincidencia que la evangelización de los indios terena en 1912, considerada la primera conversión evangélica del Brasil, tuviera lugar en territorios que hoy forman parte de Mato Grosso do Sul. Fue también entre los terena que se construyó la primera iglesia evangélica (Milanez, 2011).

Entre los evangélicos, los pentecostales han superado a los protestantes históricos. El número de afiliados de Asamblea de Dios, la iglesia pentecostal con mayor presencia entre los indígenas, era casi el doble del número de fieles de la Iglesia Bautista, la más importante entre los evangélicos de misión. La ciudad de Santa Cruz de Cabrália, en Bahia, donde se celebró la primera misa el 26 de abril de 1500, constituye un ejemplo ilustrativo, pues la transición religiosa avanzó bastante en el período analizado, tanto en la población no indígena como en la población indígena. En el primer caso la razón entre evangélicos y católicos, que era de 3 en 1991, pasó a 54 evangélicos por cien católicos en 2010, mientras que en el segundo aumentó del 5 al 65 en el mismo período.

En el siglo XXI, 500 años después de la Reforma protestante de 1517, la relación entre el número de afiliaciones católicas y evangélicas está cambiando, tanto entre la población brasileña en su conjunto como entre la población indígena. Sin embargo, la situación socioeconómica de los pueblos indígenas continúa siendo precaria. En el Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz (Naciones Unidas, 2016), se muestra que los indígenas brasileños enfrentan en la actualidad riesgos más graves que en cualquier otro momento desde la adopción de la Constitución de 1998. Es necesario asegurar la libertad religiosa junto con el autorreconocimiento, la defensa de la calidad de vida, el fin de la violencia y la garantía de los derechos esenciales para el pleno ejercicio de la vida humana en todos sus aspectos.

Si bien las tendencias futuras pueden ser inciertas, un dato importante —que no se ha mostrado y proporciona buenas indicaciones de este camino— es que la pluralidad religiosa también fue mayor entre la población indígena joven. La dinámica generacional sugiere que las afiliaciones católicas deberían continuar disminuyendo, siempre que los jóvenes no vuelvan a las afiliaciones religiosas hegemónicas a medida que envejeczan. No obstante, los datos analizados muestran que, incluso con la disminución de los católicos y el aumento de los evangélicos, el peso relativo de estos dos grupos —que son afiliaciones cristianas— ha disminuido debido al aumento de los seguidores de las tradiciones indígenas, de otras religiones y de los grupos sin religión, un hecho que debería intensificarse en el futuro y que los próximos censos demográficos podrán ilustrar.

Bibliografía

- Almeida, R. (2006), "Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas", *Deus na Aldeia: missionário, índios e mediação cultural*, P. Monteiro (org.), São Paulo, Editora Globo.
- Alves, J. E. D., L. F. W. Barros y S. Cavenaghi (2012), "A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia", *REVER*, N° 12.
- Alves, J. E. D., S. Cavenaghi, y L. F. W. Barros (2014), "A transição religiosa brasileira e o processo de difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro", *Revista Horizonte*, vol. 12, N° 36.
- AMTB (Asociación de Misiones Transculturales Brasileñas) (2015) [en línea] <http://www.amtb.org.br> [fecha de consulta: 25 de noviembre de 2015].
- Azevedo, M. (2011), "Diferentes estimativas" [en línea] <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/diferentes-estimativas> [fecha de consulta: 6 de junio de 2015].
- Beozzo, Pe. J. O. (1979), "História da Igreja Católica no Brasil", *Cadernos do ISER*, vol. 8, Rio de Janeiro, Editora Tempo e Presença.
- Brandão, C. R. (1990), "Os Guarani: índios do Sul - religião, resistência e adaptação", *Estudos Avançados*, vol. 4, N°10.
- Camurça, M. A. (2013), "O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades", *Religiões em movimento: o Censo de 2010*, F. Teixeira y R. Menezes (orgs.), Petrópolis, Vozes.
- César, E. M. L. (2000), *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*, Viçosa, Ultimato.
- CONPLEI (Consejo Nacional de Pastores y Líderes Evangélicos Indígenas) (s/f), "Quem somos" [en línea] http://www.conplei.org.br/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=46 [fecha de consulta: 25 de noviembre de 2015].
- Coutinho, R. Z. y A. B. Golgher (2014), "The changing landscape of religious affiliation in Brazil between 1980 and 2010: age, period, and cohort perspectives", *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol. 31, N° 1.
- Del Popolo, F., F. López y M. Acuña (2009), *Juventud indígena y afrodescendiente en América Latina: inequidades sociodemográficas y desafíos de políticas*, Madrid, Organización Iberoamericana de Juventud (OIJ)/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Diamond, J. (2005), *Armas, Germes e Aço. Os destinos das sociedades humanas*, Rio de Janeiro, Record.
- DW (Deutsche Welle) (2015), "Papa pede perdão aos povos indígenas" [en línea] <http://www.dw.com/pt/papa-pede-perd%C3%A3o-aos-povos-ind%C3%ADgenas/a-18576303> [fecha de consulta: 10 de julio de 2015].
- Fausto, B. P. (1995), *História do Brasil*, São Paulo, Edusp.
- Furtado, C. (1962), *Formación económica del Brasil*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística) (2012), *Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça* [en línea] http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].
- Jacob, C. R., D. R. Hees y P. Waniez (2013), *Religião e território no Brasil: 1991/2010*, Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio.
- Lidório, R. (org.) (2005), *Índigenas do Brasil: avaliando a missão da igreja*, Viçosa, Ultimato.
- Livi-Bacci, M. (2002), "500 anos de demografia brasileira: uma resenha", *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 19, N°1.
- Milanez, F. (2011), "O mercado de almas selvagens", *RollingStone*, N° 63 [en línea] <http://rollingstone.uol.com.br/edicao/edicao-63/o-mercado-de-almas-selvagens#imagemo>.

- Montero, P. (2006), "Introdução: Missionários, índios e mediação cultural", *Deus na Aldeia: missionário, índios e mediação cultural*, P. Montero (org.), São Paulo, Editora Globo.
- Naciones Unidas (2016), *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas relativo a su misión al Brasil. Nota de la Secretaría* (A/HRC/33/42/Add.1), Consejo de Derechos Humanos, 33° período de sesiones [en línea] <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-brazil-a-hrc-33-42-add-1-sp.pdf>.
- Oliveira, A. P. de P. L. de (2002), "O Sentido das Missões Religiosas Junto ao Grupo Indígena Maxakali no Nordeste de Minas Gerais", *Revista Estudos e Pesquisas de Religião*, vol. 5, N° 2.
- Oliveira, J. P. y C. A. da R. A. Freire (2006), *Presença Indígena na Formação do Brasil*, Brasília, Ministerio de Educación, Secretaría de Educación Continua, Alfabetización y Diversidad, LACED/Museu Nacional.
- Pagliari, H., M. M. Azevedo y R. V. Santos (2005), "Demografia dos Povos Indígenas no Brasil: um panorama crítico", *Demografia dos povos indígenas no Brasil*, H. Pagliari, M. Azevedo y R.V. Santos (orgs.), Río de Janeiro, Editora Fiocruz.
- Pissolato, E. (2013), "Tradições indígenas nos censos brasileiros: questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião", *Religiões em movimento: o Censo de 2010*, F. Teixeira y R. Menezes (orgs), Petrópolis, Vozes.
- Pompa, C. (2006), "Para uma antropologia histórica das missões", *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, P. Montero (org.), São Paulo, Globo.
- Rodrigues, A. (1993), *Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas*, São Paulo, Delta.
- Rufino, M. P. (1996), "A missão calada: Pastoral Indigenista e a Nova Evangelização", *Entre o mito e a História: o V Centenário do Descobrimento da América*, P. Montero, Petrópolis, Vozes.
- Vainfas, R. A. (1995), *Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia.
- Vaz, A. (2008), "Missão: O veneno lento e letal dos Suruwahá", *Relatório FUNAI*, Fundación Nacional del Indio (FUNAI).
- Vietta, K. y A. Brand (2003), "Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais Entre os Kaiowá e os Guaraní em Mato Grosso do Sul", *Tellus*, vol. 3, N° 4.

Anexo A1

Cuadro A1.1
Brasil: distribución de la población indígena por grupos religiosos según la región geográfica y el área de residencia
(En porcentajes)

Religiones	Año	Norte		Nordeste		Sudeste		Sur		Centro-Oeste						
		Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural			
Sin religión	1991	19,5	20,1	19,3	9,4	7,9	10,2	12,7	11,2	20,9	5,7	6,1	5,4	22,2	11,6	24,1
	2000	19,6	7,6	22,9	11,8	11,5	12,2	10,8	10,9	10,4	6,6	7,5	5	19,9	10,7	25,3
	2010	14,6	7,5	16,3	11,8	8,9	14,9	9,5	10,2	6,6	9,3	9,5	9,2	25,3	12,8	29,9
Católica	1991	62,5	64,3	62	81,6	7,4	85,9	64,9	65,4	62,3	70,2	74,6	67,1	46,3	69,1	42,2
	2000	51,8	68,9	47,1	71,4	68,1	76,9	60	59,1	65,6	64,9	65,7	63,7	46,2	60,1	38,1
	2010	45,7	58,7	42,5	66,5	64,2	68,9	51,1	49,1	59,4	53,6	55,8	51,7	34,8	44,1	31,5
Evangélica	1991	12,7	12,4	12,7	4	5,5	3,1	14,6	15,2	11,3	21,1	14,3	26	21,1	15	22,1
	2000	22,3	20,5	22,8	12,7	15,7	7,6	22,2	23,4	14,1	22,5	20,2	26,2	21,9	24,7	20,2
	2010	27,6	29,9	27,1	16,8	20,3	13	27	29,9	14,4	29,3	25,9	32,2	31	34,8	29,5
Tradiciones indígenas	1991	1,5	0,6	1,7	3,4	9,1	0,2	0,7	0,1	3,7	0,8	0,1	1,2	5,9	0,7	6,9
	2000	0	0,1	0	0,3	0,1	0,7	1,1	0,2	6,8	0,6	0,1	1,4	6,8	0	10,8
	2010	8,9	0,4	11	1,7	1,4	2	3,5	0,7	15,6	2,8	0,4	5	5,3	0,5	7
Otras	1991	3,9	2,5	4,3	1,7	3,6	0,6	7,1	8,1	1,9	2,2	4,9	0,3	4,5	3,6	4,7
	2000	6,3	2,9	7,3	3,9	4,7	2,6	5,9	6,3	3,2	5,5	6,6	3,7	5,2	4,5	5,6
	2010	3,2	3,5	3,1	3,3	5,3	1,1	8,9	10,1	3,9	4,9	8,4	1,9	3,6	7,8	2,1

Fuente: Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (IBGE), Microdatos de los Censos demográficos de 1991, 2000 y 2010.