

LOS DERECHOS RELIGIOSOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Elio MASFERRER KAN*

I. Introducción. II. Una caracterización general de la cuestión indígena. III. El concepto de sistema religioso. IV. Los sistemas religiosos frente a las iglesias o denominaciones. V. La configuración del campo religioso en los contextos indígenas. VI. Conclusión. VII. Bibliografía.

I. INTRODUCCIÓN

Nuestro documento realiza una caracterización general de los grupos étnicos de México, señalando someramente aspectos generales que asume la población indígena mexicana en contextos campesinos; describe someramente la situación de minoría discriminada de los indígenas del norte, y señala la presencia de los indígenas en ciudades, áreas metropolitanas e incluso en Estados Unidos de América. En todos estos casos mostramos cómo se reproduce la etnicidad, discutimos sobre el concepto de religión, sistema religioso, capital simbólico, Iglesia y denominación, para confrontarla con el concepto de espiritualidad indígena, que expresa a nuestro entender en mejores términos las religiones que practican los indios de México.

Caracterizamos al campo étnico-religioso de México exponiendo una tipología que permite comprender los distintos tipos de desarrollo de la espiritualidad y la religión indígena que está configurado por religiones de origen prehispánicas, sistemas tradicionalistas, catolicismos étnicos, catolicismos mestizos, evangelismos étnicos y católicos autóctonos. Desarrollamos las formas típicas de expresión de la religiosidad indígena, como son las fiestas, los sistemas de cargos político-religiosos, el trabajo

* Profesor-investigador titular C, de la ENAH-INAH, y presidente del Secretariado Permanente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones.

público y los procesos de reformulación y preservación de los lugares sagrados. Señalamos la importancia de los especialistas religiosos tradicionales, y la necesidad de garantizarles respeto y su propio desarrollo como agentes relevantes de las religiones indias. Destacamos la necesidad de asumir códigos de ética, reconocer el concepto de proselitismo agresivo, el derecho a la conversión y adopción de nuevas propuestas religiosas, la necesidad de generar mecanismos de arbitraje, conciliación y reconciliación en los términos de la propia cultura indígena, como la urgencia de que las disposiciones reglamentarias del artículo 130 constitucional se compatibilicen en el campo indígena con los conceptos del artículo 4o. constitucional, y los convenios internacionales en materia indígena y de respeto a las culturas que ha suscrito oportunamente México, permitiendo una armonía entre derechos colectivos y derechos individuales.

II. UNA CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA CUESTIÓN INDÍGENA

La primer cuestión que debe tenerse en cuenta es que dentro de la categoría indígena se encuadran habitualmente un conjunto de pueblos y grupos sociales que son descendientes de las poblaciones que habitaban el continente en el momento de la invasión europea. La denominación indígena o indio es una definición colonial que pretendía despojar a estas poblaciones de sus derechos humanos y de su propia identidad y cultura,¹ articulándolos en una situación subordinada a la Corona española y otras potencias coloniales de la época, mediante su ubicación en los estratos más bajos de la estructura social.² En la actualidad, a pesar de siglos de políticas de integración y asimilación subsiste en la sociedad mexicana, al igual que en otros países latinoamericanos y del resto de América y el mundo, un *núcleo duro* de la población indígena americana, que se resiste a desaparecer y que ha desarrollado estrategias eficientes de resistencia étnica que le permiten disputar su articulación a la sociedad nacional y desafiar los procesos de globalización.³

1 Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América", *Anales de Antropología*, IX-3, UNAM, México, 1971.

2 Moreno Navarro, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura simbolismo e identidad*, Sevilla, 1985.

3 Mayer, Enrique y Masferrer, Elio, "La población indígena de América en 1978", *América Indígena*, México, XXXIX-2, t. III, 1979.

En el caso de México, la población indígena se distribuye en tres grandes espacios, el de los *hábitat* tradicionales del centro, sur y sureste, en su mayoría campesinos, que viven en situaciones de interacción muchas veces conflictiva con minorías mestizas, quienes mediante un conjunto de medidas de discriminación, opresión, explotación y racismo, desarrollaron mecanismos de control político, social y económico. En el occidente y norte de México, la población indígena está en situación de minorías discriminadas, despojada de sus mejores tierras, sobreviven de hecho en “reservas”. Varios de estos grupos tienen muchos elementos en común con los indígenas del lado estadounidense, y han desarrollado contactos y alianzas bastante eficaces en este sentido.

Como resultado de los procesos de urbanización de la segunda mitad del siglo XX, las diferentes etnias han consolidado espacios propios en las ciudades y áreas metropolitanas en la franja fronteriza con Estados Unidos de América e incluso lograron construir espacios propios en varias ciudades del país del norte, donde lejos de diluirse en la *cultura de frontera* han desarrollado espacios étnicos, donde la solidaridad social es su principal capital para sobrevivir en sociedades tan complejas.⁴ Es importante destacar que estas comunidades urbanas mantienen fuertes lazos de solidaridad con las comunidades originarias que son sus puntos de referencia en la construcción y mantenimiento de sus sistemas de identidad.

III. EL CONCEPTO DE SISTEMA RELIGIOSO

Desde una perspectiva antropológica, no confrontaremos definiciones de religión construidas desde perspectivas teológicas; en nuestro caso, partiremos de la *perspectiva del creyente*, de los consumidores de bienes simbólicos y religiosos, abriendo caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma Iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos “iniciados” en los términos institucionales.

4 Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, INI-INAH, 1999, p. 32.

IV. LOS SISTEMAS RELIGIOSOS FRENTE A LAS IGLESIAS O DENOMINACIONES

En esa perspectiva es que empleamos el concepto de sistema religioso para diferenciarlo del termino religión,⁵ muchas veces fue utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas, cristianismo, catolicismo, judaísmo, etcétera,⁶ o como concepto para referirse a una institución. En nuestro trabajo de investigación, preferimos emplear el término sistema religioso, definiendo al mismo como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural. En muchas ocasiones, hemos empleado el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos,⁷ pero este concepto tiene muchas debilidades, pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas.⁸

Desde esta perspectiva, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo, estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que trascienden las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa, por ejemplo, la llamada religión civil estadounidense.⁹ En el caso de los indios de México,

5 En este caso emplearemos una definición construida desde la antropología: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”, Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 89.

6 Entiende por religiones mundiales al confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: “sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos”. También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el islam y el cristianismo. Weber, Max, “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en Robertson, Roland, *Sociología de la religión*, México, FCE (1915), 1980, p. 17.

7 Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pfo IX). Dussel, Enrique, “Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales”, en varios autores, *Cristianismo y sociedad*, México, 1986, pp. 110 y 111. No disintimos con Dussel; sin embargo, no coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las “oficiales”.

8 Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas por analogía, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

9 “Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el estadounidense medio no ve conflicto alguno

existen procesos de construcción de configuraciones rituales y religiosas transnacionales, similares a la Iglesia Nativa Americana de Estados Unidos de América.

Los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas, y la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos.

Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa, nuestra hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo de bienes simbólicos, y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad¹⁰ existentes en América Latina y probablemente en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva no reconocemos el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, sino que, por el contrario, la lealtad con su sistema de visión del mundo lleva a los creyentes a recortar de las denominaciones religiosas, aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

Otra hipótesis de trabajo está referida al capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos, la confrontación de las denominaciones religiosas con la capacidad de operar en forma pertinente el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico* que empleamos está referida a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso, que habitualmente es capitalizado por la denominación religiosa, un aparato institucional, al

entre ella y su fe particular si es que la tiene” además “la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública”. Giner, Salvador *et al.* (comp.), “La religión civil”, en varios autores, *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, p. 144.

10 Rodríguez Brando, Carlos, “Creencia e identidad, cambio religioso y cambio cultural”, *Cristianismo y sociedad*, México, Tierra Nueva, XXV-3, núm. 93, 1987, p. 705.

cual se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesásticas. Consideramos que esta tensión: denominación-sistema religioso, es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, que puede darse al interior de una misma denominación, como es el caso de los carismáticos católicos o rompiendo lealtades institucionales, pero no cambiando de sistema religioso, como puede ser el caso del traspaso de los carismáticos al pentecostalismo o dentro de las diferentes variantes del pentecostalismo; por ejemplo, unicitarios y trinitarios.¹¹

V. LA CONFIGURACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN LOS CONTEXTOS INDÍGENAS

Los distintos grupos étnicos poseían al momento de la invasión europea distintas visiones del mundo, con su propio sistema de rituales, seres sagrados y sobrenaturales. En sentido estricto, a estos sistemas no necesariamente puede denominársele religión en el sentido occidental o europeo de la palabra, pues de alguna manera el concepto de religión implica una dicotomía *sagrado-profano*, que no es característica de los indios americanos para quienes toda la realidad está *sacralizada*. Esta es la razón por la cual se emplea habitualmente el término espiritualidad¹² para referirse a las religiones indias. Cabe aclarar que las religiones indias habitualmente no son conversionistas, en la medida que son portadores de un sistema de identidad y una visión del mundo, comparten un conjunto de elementos que llamamos religión étnica. En la medida que se nace lacandón, se posee o participa de la religión lacandona. Por el contrario, las llamadas grandes religiones son interétnicas y conversionistas, su acto fundacional implica la descalificación de las otras religiones y la persecución de los practicantes de las mismas, y la destrucción de sus deidades y templos. Al respecto, es interesante recordar la destrucción de las deidades totonacas por Hernán Cortés,¹³ acciones que luego siguieron con las deidades de las distintas etnias conquistadas, y que incluyó la

11 Se conoce como unicitarios a los pentecostales que bautizan *en nombre de Jesús* y trinitarios a quienes se refieren a la Santísima Trinidad, en México son unicitarios la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la Iglesia Cristiana Espiritual. Más información en Gaxiola, Manuel, *La serpiente y la paloma*, South Pasadena, California, Willam Carey Library, 1970.

12 Así está señalado en el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, de 1989, mejor conocido como Convenio 169 de la OIT. Artículo 5o. a y b, artículo 13.

13 Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 1980, p. 88.

destrucción de grandes repertorios de su cultura, como fue la quema de los códices mayas por fray Diego de Landa.¹⁴ Podríamos decir sintéticamente que éstas son las dimensiones de la deuda del mundo cristiano con el mundo religioso indígena.¹⁵

Durante el periodo colonial, los españoles desarrollaron diversas estrategias de conversión y de implantación del catolicismo en las poblaciones indígenas con diferentes resultados, que en términos esquemáticos podríamos sintetizar:

- *Sistemas religiosos tradicionales de origen prehispánico.* Se caracterizan por la resistencia a la conversión y mantenimiento de grandes aspectos de su visión del mundo tradicional.
- *Los tradicionalistas.* Mantenimiento de dos sistemas religiosos paralelos, el tradicional y el católico colonial; este último, en estos casos, con muy poco arraigo y desarrollo en la visión del mundo del grupo étnico específico.
- *Construcción de catolicismos étnicos.* Como resultado de la configuración de lecturas singulares del catolicismo colonial, en construcciones que son totonacas, nahuas, zapotecas o tzeltales.
- *Desarrollo de catolicismos mestizos o coletos.* construcciones religiosas de las minorías dominantes que se identifican como de origen hispano. Contienen en su interior elementos de supremacía racial. Suelen proveer el clero en las condiciones interétnicas.
- *Evangelismos étnicos.* En el siglo XX, con el desarrollo del protestantismo y la consolidación de los proyectos evangélicos y pentecostales en las regiones indias, particularmente por el apoyo dado por el Estado mexicano al Instituto Lingüístico de Verano¹⁶ se configuraron estas tendencias que están fragmentadas en distintas

14 En el momento en que se escribieron estas líneas, el gobierno del emirato islámico de Afganistán procedió a destruir las estatuas de Buda, correspondientes al periodo preislámico, y la sociedad contemporánea reaccionó alarmada frente a los excesos de los talibanes. Es importante recordar que hace 500 años los españoles realizaron acciones similares.

15 Esto es percibido por la Iglesia católica, recientemente en la *Carta pastoral. Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos* se asume que “en el inicio de este complicado proceso de encuentro de mundos igualmente religiosos y fieles a sus creencias, como desiguales en cosmovisión, recursos y cultura no sólo prosperó el abuso y el maltrato hacia los conquistados sino también un marcado rechazo hacia las culturas indígenas e incomprensión de sus profundos valores”. CEM, *Carta pastoral. Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.

16 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Lenguas vernáculos. Su uso y desuso en la enseñanza*, México, Ediciones de la Casa Chata-CIESAS, 1983.

denominaciones, pueden encontrarse nueve o más en una comunidad y han instrumentado un sistema de pastores indígenas que predicán en su propia lengua, pero que introducen la lectura de la Biblia como un elemento de confrontación e incluso eliminación de las visiones del mundo étnicas y tradicionales, de las propuestas anteriores, descalificándolas y definiéndolas como demoníacas.

- *Iglesia Católica Autóctona*. Como resultado de la aprobación de las políticas misioneras en el Concilio Vaticano II y de la propuesta de consolidación de las iglesias católicas nacionales y particulares, las diócesis católicas ubicadas en áreas indígenas desarrollaron iglesias de base étnica que implicó la lectura de la Biblia desde la visión del mundo de los catolicismos étnicos y tradicionales. Estas posiciones se vieron reforzadas con la aceptación en África por la Iglesia Católica, Apostólica y Romana de los ritos africanos en la configuración de rituales nacionales católicos.

Es importante destacar que como resultado de los procesos de expansión del evangelismo, se han suscitado situaciones conflictivas; sin embargo, esta no es una situación generalizada, pues los conflictos más agudos se desarrollan habitualmente entre los evangélicos y los grupos étnicos no conversos al cristianismo y los tradicionalistas. Pues como ya señalamos, el discurso evangélico habitualmente apunta a la descalificación global de la visión tradicional del mundo indígena y las demás opciones tienen un conjunto de mecanismos para eludir una confrontación.¹⁷

La religiosidad indígena tiene un conjunto de elementos comunes como resultado de la situación colonial, las más notorias son los sistemas de fiestas, los sistemas de cargos político-religiosos, la articulación del trabajo público con el trabajo para las actividades religiosas, y la configuración y asimilación de los sitios sagrados a las nuevas realidades. Un factor adicional es la persistencia de los especialistas religiosos tradicionales y las dificultades de las religiones institucionalizadas para reconocerles un espacio apropiado y digno.

Los sistemas de fiestas implican la articulación del conjunto de la comunidad a las celebraciones religiosas, las cuales se realizan mediante un sistema rotativo que implica la participación del conjunto de la comunidad en la misma, y que los distintos integrantes deben asumir también la

17 Marroquín, Enrique y Zaleta, Enrique, *El conflicto religioso en Oaxaca*, México, UAM-X, 1996, tesis.

responsabilidad en su momento. Los sistemas de cargos político-religiosos implican un sistema rotativo mediante el cual los comuneros van asumiendo distintas responsabilidades de acuerdo con una escala graduada que permite a la comunidad apreciar su sentido de responsabilidad y desempeño en los cargos comunales. En las sociedades indígenas, donde habitualmente escasea el dinero, es costumbre participar de un sistema de trabajo público (*tequio*) que garantiza la realización de las obras necesarias para la comunidad, esto incluye a los edificios religiosos (católicos) que son considerados propiedad o patrimonio comunal.

Los sitios o espacios sagrados fueron víctimas de una política de apropiación de la Iglesia católica como resultado de una estrategia de evangelización que implicó la cooptación de los sitios sagrados indígenas. A modo de ejemplo, es importante recordar que en el Tepeyac se veneraba a una deidad femenina, *Tonantzin*,¹⁸ y en Chalma también existía un santuario prehispánico.¹⁹ Los sitios sagrados pueden entonces ser reivindicados por la Iglesia Católica que probablemente tenga allí un templo desde la Colonia por la comunidad que construyó el templo, pues considera que es resultado de su trabajo comunal, por la Federación que lo expropió por las Leyes de la Reforma, por los grupos indígenas tradicionales, y por los conversos, sin dejar de mencionar a grupos religiosos neindios o nativistas que incluyen a estos sitios como espacios sagrados de su propia religión.

Esto último incluye sitios arqueológicos que han sido templos prehispánicos, como Toniná, Palenque, Teotihuacan o Cuicuilco, por citar algunos casos, los cuales a su vez están dentro de la Ley de Protección del Patrimonio Cultural, Arqueológico e Histórico. Cabe señalar que la Ley Reglamentaria del Artículo 130 Constitucional de Asociaciones Religiosas y Culto Público introdujo un factor adicional, pues permitió que las asociaciones religiosas pudieran reclamar el uso exclusivo de los templos expropiados por la Federación, con lo cual eliminó el papel de los municipios y los grupos de vecinos o representantes comunales en el control de las templos, lo cual provocó factores externos de desequilibrio y conflictos comunitarios.

La cuestión se complica aún más con los espacios de recorrido sagrados como es el caso de los huicholes, quienes realizan una caminata de

18 Giuriati, Paolo y Masferrer, Elio, "No temas, yo soy tu madre", *Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México, Plaza y Valdez Ed., 1998.

19 Rodríguez-Shadow, María et al., *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Toluca, UAEM, 2001.

cientos de kilómetros que actualmente ha sido expropiada en diversos tramos por grupos ganaderos o por otros grupos de interés que consideran a las mismas baldías, y por tanto, susceptibles de apropiación. En el caso huichol, u otros grupos que emplean alucinógenos en términos tradicionales,²⁰ se complica más con el *turismo de aventura* que desea tener experiencias con el peyote, lo cual implica la destrucción de este recurso que crece en forma silvestre, y una notable falta de respeto ante el papel sagrado de esta especie por el grupo étnico.²¹ A ello se le agrega que la Iglesia Nativa Americana también incluye el peyote como planta sagrada y lo recolecta en México.

Mención especial cabe para los especialistas religiosos tradicionales, éstos persisten en la mayoría de las comunidades indígenas, y son objeto de burla y descalificación por las iglesias institucionalizadas, señalamos que la Iglesia Católica Autóctona es la única que ha desarrollado una política de articulación de estos especialistas o al menos mantiene relaciones de respeto. Otra observación está referida al concepto de ministro de culto, cuyo perfil está diseñado para un sacerdote católico o quizá un pastor evangélico. Por el contrario, en las comunidades indígenas no existe una división social del trabajo que asigne estos roles a los especialistas religiosos tradicionales, quienes, de registrarse en los términos de esta ley, perderían sus derechos políticos, lo cual provocaría fuertes problemas en los sistemas políticos étnicos.

Es importante recordar que las religiones indias sufren un conjunto de cambios como resultado de los procesos de transformaciones culturales, que son tanto resultado de dinámicas internas como externas. Estos cambios se confrontan muchas veces con las propuestas de las iglesias cristianas (católicas y evangélicas) que tienen un alto grado de formalización y jerarquías rígidas.

Un factor adicional son las conversiones y el desarrollo de nuevas propuestas de visión del mundo, en muchos casos la comunidad absorbe tanto los cambios como las conversiones a nuevas propuestas religiosas, pues las mismas logran una articulación operativa que se vinculan con los cambios del conjunto de la visión del mundo; en otros casos, los procesos

20 Autorizados por la Convención de Ginebra sobre Narcotráfico.

21 Esto lo desarrollamos ampliamente en Masferrer, Elio y Díaz Brenis, Elizabeth, "De lo sagrado a lo perverso. La manipulación de las tradiciones indígenas por Occidente", en varios autores, *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.

de conversión y el proselitismo de los grupos externos son sumamente agresivos; por ejemplo, designar a las imágenes sagradas como *trozos de madera apolillada* o referirse a la Virgen María como *la gran ramera*,²² si bien hay libertad de cultos debemos ponderar que los creyentes pueden sentirse sumamente ofendidos por estas expresiones.²³ En ciertas comunidades indígenas, la introducción de propuestas religiosas occidentales, cuya aplicación se hace en forma agresiva, ponen en peligro la estabilidad comunitaria y esto es fuente de conflictos de distinto tipo, pues nos encontramos frente a la confrontación de derechos individuales y derechos colectivos.

La inmensa mayoría de las comunidades indígenas han logrado desarrollar formas de coexistencia de las distintas propuestas religiosas, y los conflictos religiosos detectados, pocos en sí y en la mayoría de los casos, son resultado de la ausencia de mecanismos serios de arbitraje y conciliación entre las partes. En varios casos, los especialistas han detectado que se manipularon o exacerbaron los conflictos religiosos por agentes externos a las comunidades para negociar sistemas de clientelaje político y la transformación de las áreas de conflicto, en reservorios de votos para el entonces partido oficial. Esta falta de voluntad política para resolver los conflictos étnico-religiosos es ahora empleada como una estrategia para descalificar las posibilidades de las mismas comunidades indígenas para crear sistemas de conciliación entre las distintas propuestas religiosas, lo cual llevaría a un círculo vicioso que para lo único que serviría es para complicarlos aún más.

VI. CONCLUSIÓN

Los derechos religiosos de las comunidades indígenas debieran integrar:

1. Respeto a los lugares sagrados, definidos como tales en los términos propios de cada grupo étnico, garantizando, además, el acceso irrestricto a los caminos de peregrinación y recorrido sagrados.

22 Al respecto, cabe destacar que el código de ética aprobado por el Consejo Interreligioso de México trata de impedir lo que denomina como “proselitismo agresivo”.

23 Al respecto, es importante recordar la indignación de los católicos mexicanos cuando se montó en el Museo de Arte Moderno una exposición con una imagen de la Virgen de Guadalupe con el rostro y otras partes de Marilyn Monroe.

2. Definir formas de acceso a templos, en su mayoría de propiedad federal, por los especialistas religiosos tradicionales, aceptados por las comunidades.

3. Otorgar formas de reconocimiento a los especialistas religiosos tradicionales, que sean diferentes a los de los ministros de culto.

4. Reconocer el papel de la espiritualidad en los términos de la cultura, como están planteados en el artículo 4o. constitucional.

5. Desarrollar un código de ética de las propuestas conversionistas que reconozcan el rol de los sistemas de espiritualidad en las culturas indígenas, y que permitan definir en ese contexto el concepto de *proselitismo agresivo* definido por el Consejo Interreligioso de México. El Convenio 169 dice que “deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida que éste afecte a sus vidas, creencias,²⁴ instituciones y bienestar espiritual” (artículo 7o.).

6. Proponer sistemas de arbitraje, conciliación y reconciliación, con la participación de las partes que permitan una solución de los conflictos religiosos en términos de la propia cultura indígena. Aportando a la definición y límites de los puntos conflictivos desarrollados por el ejercicio de derechos individuales y de derechos comunitarios.

7. Realizar las adecuaciones necesarias a la Ley Reglamentaria del Artículo 130 Constitucional, para que no se contradigan con las garantías definidas a los indígenas en el 4o. constitucional. Sobre el particular, el Convenio 169 (artículo 7o., inc. 3) destaca la necesidad de evaluar “la incidencia social, espiritual, y cultural y sobre el medio ambiente” de los proyectos de desarrollo.

8. Consultar y darles el rol que corresponda a las comunidades indígenas en el caso de los sitios arqueológicos e históricos que han tenido y tienen un papel en su espiritualidad.

9. Considerar procedimientos que garanticen los procesos de conversión y de transformaciones de los sistemas religiosos indios.

VII. BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

- , *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, México, Ediciones de la Casa Chata-CIESAS, 1983.
- AUGÉ, Marc, *El genio del paganismo*, Barcelona, Muchnik Ed., 1993.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Memorial del etnocidio*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1996.
- BANTON, Michael (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza, 1980.
- BARABAS, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987.
- , y BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., México, INI-INAH, 1999.
- BARTH, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y BARABAS, Alicia Mabel, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatan*, México, INAH, 1981.
- , *La pluralidad en peligro*, México, INAH-INI, 1996.
- (comp.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, INAH, 1998.
- BELLAH, R. N., “Civil religión in America”, *Daedalus*, 96-1, 1967, pp. 1-21.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, “El concepto de indio en América”, *Anales de Antropología*, México, UNAM, IX-3, 1971.
- , *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo-Conaculta, 1990.
- et al., *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*, San José, Costa Rica, Flacso, 1982.
- BORDIEU, Pierre, “Genèse et structure du camp religieux”, *Revue Française de Sociologie*, t. XII, 1971.
- , “La disolución de lo religioso”, en varios autores, *Cosas dichas*, Buenos Aires, GEDISA, 1988.
- Celam, *Desafíos a la doctrina social de la Iglesia en América Latina. Cinco años después de Puebla*, México, Imdosoc, 1987.
- CEM, *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, 3a. ed., México, Conferencia del Episcopado Mexicano-Comisión Episcopal para Indígenas, 1991.

- , “A diez años del Concilio Vaticano II”, *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 1991.
- , *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano 1976-1986*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 1994, vol. II.
- , *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano 1987-1997*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 1997, vol. III.
- , *Carta pastoral. Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
- CONCILIO VATICANO II, *Concilio Vaticano II, Constituciones, decretos, declaraciones y legislación posconciliar*, Madrid, BAC, 1966.
- DELORIA, Vine, *El general Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*, Barcelona, Barral, 1975.
- DUSSEL, Enrique, “Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales”, en varios autores, *Cristianismo y sociedad*, México, 1986.
- “Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992”, *El Universal*, México, 3 ts., 1992.
- ESPEJEL LÓPEZ, Laura y RUIZ GUERRA, Rubén (coords.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995.
- FLORESCANO, Enrique, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Joaquín Mortiz, 1987.
- FOSTER, George M., *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1985.
- GARMA NAVARRO, Carlos, *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- y SHADOW, Roberto (coords.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, México, UAM-I, 1994.
- GAXIOLA, Manuel, *La serpiente y la paloma*, South Pasadena, California, Willam Carey Library, 1970.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, GEDISA, 1989.
- GIURIATI, Paolo y MASFERRER, Elio, “No temas, yo soy tu madre”. *Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México, Plaza y Valdés Ed., 1998.

- GINER, Salvador *et al.* (comp.), “La religión civil”, en varios autores, *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, 2a. ed., México, FCE, 1995.
- GUTIÉRREZ NÁJERA, Raquél y VILLALOBOS DÍAZ, Marina, *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- LAMADRID SAUZA, José Luis (coord.), *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa. Una visión de la modernización de México*, México, FCE, 1994.
- LANTERNARI, Vittorio, *Occidente y Tercer Mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- MARZAL, Manuel M., *La transformación religiosa peruana*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1983.
- , *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1985.
- MARROQUÍN, Enrique (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca? Los nuevos movimientos religiosos*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1995.
- y ZAleta, Enrique, *El conflicto religioso en Oaxaca*, México, UAM-X, 1996, tesis.
- MASFERRER KAN, Elio, “Las condiciones históricas de la etnicidad entre los totonacos”, *América Indígena*, México, XLVI-4, III, 1986.
- , “Religious Transformations and Social Change in Latin América”, en Luther, Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio Political Change. Eastern Europe and Latin América*, Berlín, Nueva York, Mouton de Gruyter, 1993.
- , “Notas comparativas sobre los sistemas políticos y los federalismos mexicano y canadiense”, Documento presentado en Diplomado en Federalismo Comparado, México, INAP-H. Cámara de Diputados, 1966. Publicado en *El Municipal*, mayo de 1996.
- (comp.), *Sectas o iglesias, nuevos o viejos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés, 1998.
- , “Cambiando miradas. La nueva simbolización de lo político entre los evangélicos de México”, *Cuicuilco*, México, ENAH-INAH, vol. 5, núm. 12, 1998.

- y DÍAZ BRENIS, Elizabeth, “De lo sagrado a lo perverso. La manipulación de las tradiciones indígenas por Occidente”, en varios autores, *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- y MAYER, Enrique, “La población indígena de América en 1978”, *América Indígena*, XXXIX-2, III, México, 1979.
- MÉNDEZ GUTIÉRREZ, Armando (comp.), *Una ley para la libertad religiosa*, México, Diana-Cambio XXI Fundación, 1992.
- MORENO NAVARRO, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, B. de la Cultura Andaluza, 1985.
- MORQUECHO, Gaspar, “La diversidad religiosa en Chiapas. Una perspectiva evangélica. Entrevista con el licenciado Abdías Tovilla”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, 1998, t. II.
- NEBEL, Richard, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995.
- PARKER GUMUCIO, Christian, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1986.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, María Isabel, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larrainzar y Chamula*, México, Claves latinoamericanas, 1994.
- PRAT, Joan, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel, 1997.
- PUENTE LUTTEROTH, María Alicia, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, JUS-CEHILA, 1993.
- RAMBO, Lewis R., *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*, Barcelona, Herder, 1996.
- RIBEIRO, Darcy, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, 3a. ed. aum., México, Extemporáneos-UNAM, 1977.
- RÍOS MOLINA, Andrés, “La cruz, la patria y la sangre: tres conflictos de los testigos de Jehová en Colombia”, *Religiones y sociedad*, núm. 6, 1999-2000.

- , “La bestia salvaje de color escarlata. La satanización del Estado por parte de los Testigos de Jehová”, *Alteridades*, año 9, núm. 18, UAM-I, 1999.
- ROBERTSON, Roland (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.
- RODRÍGUEZ BRANDO, Carlos, “Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural”, *Cristianismo y sociedad*, México, Tierra Nueva, XXV-3, núm. 93, 1987.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, María de Jesús y SHADOW, Robert, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Toluca, UAEM, 2001.
- ROGSDALE Jr., Fred L. y ENDRESON, Douglas B. L., *La autodeterminación de las tribus conforme al derecho estadounidense*, Santa Fe, Nuevo México, IX Congreso Indigenista Interamericano, OEA/ Ser. K/XXV.1.9, CII/ TP/4.85, 1985.
- RUIZ GARCÍA, Samuel, “Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista de Sylvia Marcos”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, 1998, t. II.
- SCOTT, Lindy (Luis), *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*, México, Kyrlos, 1994.
- , *Bibliografía de los Evangélicos en México*, México, VELA-Conferencia Bautista, 1997.
- STAVENHAGEN, Rodolfo e ITURRALDE, Diego, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III- IIDH, 1990.
- STOLL, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Lima, DESCO, 1985.
- , *Is Latin America Turning Protestant?, The Politics of evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990, existe traducción editada en Quito, Ecuador, por Abya Ayala.
- WEBER, Max, “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en Robertson, Roland, *Sociología de la religión*, México, FCE (1915) 1980.
- , *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984.

———, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1987 (1904-1905).

“La Luz del Mundo”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, 1997, vol 1.

“Chiapas, el factor religioso”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México, Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones-INI-UNICAH, núm. 2, 1998.