

“Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar”

Un acercamiento a los conflictos entre pueblos indígenas y la Iglesia católica

SANDRA CHÁVEZ CASTILLO*

En este ensayo abordaremos y discutiremos las posibilidades legales que tienen los pueblos indígenas de defender sus religiones, cosmovisiones y prácticas dentro del actual marco jurídico; y analizaremos las posibilidades reales de que ahí les sean garantizados sus derechos religiosos. Para ello revisaremos, como ejemplos, algunos casos de disputa y conflicto entre pueblos y comunidades indígenas con la Iglesia católica, lo que nos permitirá reflexionar además sobre los problemas a los que se enfrentan los indígenas cuando se trata de hacer valer sus derechos en materia religiosa frente a una institución como la católica.

El camino que hará posible transformar una sociedad monocultural, como ha sido la mexicana, en una que no sólo reconozca, sino que asuma los retos y las dimensiones de la pluriculturalidad no se presenta nada fácil, por el momento se vislumbra difícil y tortuoso. Así lo evidencia, por un lado, el estancamiento en el que han caído las negociaciones tendientes al reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas de México, y por otro la existencia de normas jurídicas que atentan contra libertades y derechos fundamentales como son la libertad de culto y el derecho a ejercer la diferencia cultural en materia religiosa. Así, descubrimos que las religiones indígenas no están contempladas en la legislación correspondiente al ámbito religioso. En las recientes reformas a los artículos 3, 24, 27 y 130 constitucionales y a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público¹ no sólo persiste una visión etnocéntrica y discriminatoria hacia los pueblos indígenas, sino que además se provee de un marco legal que sólo protege a las religiones en tanto instituciones religiosas, como es el caso de la Iglesia católica.

En el ejercicio cotidiano de sus religiones, los pueblos y comunidades indígenas del país enfrentan diversas situaciones de conflicto, que la mayoría de las veces se presentan con un grado alto de complejidad ya que las confrontaciones religiosas suelen también reflejar tensiones políticas y sociales muy profundas; y, dado que no existe un marco legal que garantice los derechos religiosos de los pueblos indígenas frente a otros sujetos que sí cuentan con reconocimiento jurídico y oficial, resulta que además de estar en franca desventaja jurídica también lo están en términos políticos.

Sin embargo, para las agrupaciones religiosas, como la Iglesia católica, el panorama es totalmente distinto. Con el acceso a la legalidad, experimentan una creciente libertad para legitimar sus actividades y presencias, sobre todo en las zonas rurales e indígenas del país. Con las recientes reformas, la ley no sólo reconoce su existencia; como asociaciones religiosas, los diversos grupos religiosos también acceden al ámbito de los derechos y se les reconoce personalidad jurídica.

* Estudiante del posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

¹ En 1992 el entonces presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, reforma estos artículos de la Constitución mexicana.

En un contexto en el que los conceptos de la "nueva evangelización" están permeando las prácticas religiosas del clero y los métodos de evangelización entre los diversos sectores del país, se esperaría un creciente clima de respeto y tolerancia hacia las expresiones que no tienen propiamente un origen cristiano. Sin embargo, la realidad es muy distinta. En situaciones de conflicto, la Iglesia católica aparece intolerante y más autoritaria que nunca. El autoritarismo con el que siempre se han movido algunos agentes de la pastoral católica ahora se ve reforzado y "legalizado" con el uso de la nueva legislación en materia de credos para prohibir el acceso y el uso de los templos, así como la realización de prácticas religiosas, argumentando paganismo e ignorancia. Por otra parte, las comunidades indígenas que enfrentan situaciones de conflicto con algún miembro de la Iglesia, están en franca desventaja: desconocen la ley en la materia y carecen de los elementos legales y jurídicos para proteger sus religiones, sus objetos y lugares sagrados.

En este ensayo abordaremos y discutiremos las posibilidades legales que, con el actual marco jurídico en asuntos religiosos, tienen los pueblos indígenas de defender sus religiones, cosmovisiones y prácticas y, en general analizaremos las posibilidades reales que existen de que con este marco se les reconozcan y les sean garantizados sus derechos religiosos. Para ello tomaremos como ejemplo algunos casos de disputa y conflicto de pueblos y comunidades indígenas con la Iglesia católica, lo que nos permitirá reflexionar además sobre los problemas a los que se enfrentan los indígenas cuando se trata de hacer valer sus derechos en materia religiosa frente a una institución como la católica.

La hipótesis que trataremos de demostrar es que el detonador principal de este tipo de conflictos es la aplicación de una política pastoral autoritaria e impositiva que intenta modificar, o en el mejor de los casos, limitar las expresiones y prácticas de las religiones indígenas, limpiándolas de "paganismos" para acercarlas cada vez más a la ortodoxia católica. Dicha política pastoral se ve reforzada y "legalizada" por el uso y manejo de un marco legal que, en materia religiosa, es favorable a los intereses y prácticas de la Iglesia católica. Ambos factores atentan contra los derechos religiosos de miles de indígenas en el país.

Los conflictos

El 3 de noviembre de 1995, varios periódicos de circulación nacional y regional,² en distintos tonos, dan cuenta de los siguientes hechos:

...un grupo de 200 personas enfurecidas, de la localidad de Pantepec, Puebla (zona nahua y totonaca de la sierra norte) detuvieron al párroco del lugar, quién amenazó y encañonó con una pistola calibre 45 a cuatro personas del lugar, quienes siguiendo la tradición de la región del Día de Muertos, subieron a repicar las campanas de la iglesia para dar la bienvenida a las ánimas, no obstante las prohibiciones y amenazas que el cura había realizado meses antes.

Si a la nota anterior la despojamos de su carácter penal y nos quedamos sólo con la parte que da cuenta de una situación de conflicto producida por la oposición entre una práctica religiosa hecha costumbre y la actitud del sacerdote de prohibir su realización, tendríamos que preguntarnos: ¿es frecuente que en las comunidades y pueblos indígenas se presente este tipo de situaciones?, ¿en la actualidad es común que un sacerdote prohíba, limite o restrinja de alguna manera las prácticas religiosas indígenas?, ¿la situación que vivieron los pobladores de Pantepec se debe sólo al temperamento del sacerdote o existe algún fundamento de política pastoral de la Iglesia católica en la que se justifique dicha actitud?

Durante 1995, diversas comunidades huicholas del norte de Jalisco exigieron la salida de los misioneros franciscanos de la región. Los motivos esgrimidos son diversos, pero los principales se centran en denunciar que la acción evangelizadora de los franciscanos atenta contra la cultura wirrárrika y es motivo de divisiones entre sus miembros. En este conflicto la comunidad indígena también se enfrenta con la Iglesia católica, en este caso con una orden religiosa, no obstante la demanda tiene raíces más hondas. Parte del discurso se sustenta en la creciente toma de conciencia por la defensa de la integridad cultural de un pueblo, en esta ocasión del pueblo wirrárrika, y en demandar el reconocimiento de sus derechos como tal pueblo; es decir, que se reconozca la capacidad que como pueblo tiene para decidir si quiere ser objeto o no de evangelización, y si quiere o no la presencia de agentes de pastoral católica o de otros grupos religiosos en sus comunidades y en las regiones que consideran parte de su territorio.³

Entre las demandas del movimiento indígena son muy frecuentes las que se refieren a aspectos de sus derechos religiosos. En los últimos años se han incrementado las denuncias en torno a sacerdotes intolerantes frente a las prácticas religiosas indígenas que no sólo se entrometen en los rituales indígenas sino que además pretenden cambiarlos y modificarlos.

² Entre los que se encuentran *La Jornada*, *Ovaciones*, *El Sol de Puebla* y *El Mundo de Poza Rica*.

³ Este caso se analiza con más detalle en Chávez Castillo, 1998a.

En diversos foros nacionales ha aumentado la exigencia de pueblos y comunidades indígenas de garantías para realizar sus ritos y celebraciones como siempre las han llevado a cabo y demandan que se respete la libertad de religión y de culto. Por ejemplo en los Encuentros de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena realizados durante 1996, la mayoría de los asistentes reflejaron en sus peticiones una real amenaza e inseguridad para la existencia de sus religiones. Además de solicitar respeto y reconocimiento a sus tradiciones y culturas, exigieron que el Estado les otorgue garantías para la realización libre y sin impedimentos de sus prácticas religiosas, para que puedan vivir según las creencias, mitos y tradiciones inherentes a sus pueblos, y de manera especial solicitaron que se les garantice la libertad de culto ante la intromisión en sus rituales por parte de sacerdotes católicos (Encuentros de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena, 1996 y 1997).

En los documentos de San Andrés Larráinzar también se reflejó la preocupación por los aspectos religiosos. En la sección de *Compromisos del Gobierno Federal con los Pueblos Indígenas*, éstos quedaron como parte de los derechos culturales que se reclaman, y se estableció como compromiso “el reconocimiento y respeto a especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos” (Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena, 1996).

Si bien existen muchos casos de imposiciones y prohibiciones, éstos no llegan a expresarse en conflicto y enfrentamiento y, si así sucede, difícilmente trascienden el ámbito local o regional y mucho menos llegan a instancias oficiales. Generalmente, en estas situaciones de disputa la comunidad es la que cede y suelen “arreglarse” a través de la resignada aceptación o la disidencia callada, lo cual obviamente no constituye noticia. Pero la situación cambia si se expulsa al sacerdote o se demanda la salida de una orden religiosa, entonces sí trasciende de lo local a una opinión pública más amplia.

Lo que pretendo señalar es que existen muchas más situaciones de conflicto con la Iglesia católica de lo que nos podemos imaginar (ver Escalante Betancourt, Rajsbaum Gorodezki y Chávez Castillo, 1998: 6 y 7). Podría parecer que parto de una apreciación un tanto exagerada con respecto a la relación que se da entre los pueblos indígenas y la Iglesia católica, sobre todo cuando, a raíz del levantamiento zapatista en la región de conflicto en Chiapas, se ha destacado la labor de promoción del diálogo y pacificación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Precisamente, uno de los objetivos de este trabajo es aportar elementos

analíticos que ayuden a esclarecer por qué, a pesar de las políticas sociales y asistenciales desarrolladas por la Iglesia católica en las zonas indígenas del país, en muchas regiones su política pastoral choca con la cultura indígena y atenta contra su integridad cultural y sobre todo lesiona sus derechos en materia religiosa, como se ha denunciado en los distintos foros a los que he hecho referencia arriba.

La segunda evangelización

Para entender el contexto en el que se presentan los actuales conflictos entre la Iglesia católica y los pueblos y comunidades indígenas del país es indispensable partir primero de las características que ha tenido la pastoral católica en zonas indígenas durante las últimas décadas. Es importante tener presente la concepción que sobre las comunidades indígenas y sus religiones tienen los responsables de la pastoral; de esto depende, en buena medida, la posibilidad o no de conflicto entre ellos y las comunidades indígenas. Pero sobre todo me interesa destacar las características de la pastoral católica en las regiones indígenas del país, a la luz del Concilio Vaticano II y uno de los proyectos derivados de éste, la llamada “segunda evangelización”, así como su impacto en la pastoral indígena. Con ello nos acercaremos a entender la dinámica de los conflictos entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas, ya que parte del detonador de las situaciones conflictivas deriva de una actitud más agresiva en materia de evangelización por parte de los agentes de la pastoral católica.

Con el Concilio Ecuménico Vaticano II (1963-1965) se inicia un gran movimiento autorreflexivo y crítico en el interior de la Iglesia, orientado fundamentalmente a “modernizarla” y “actualizarla” según los tiempos que vivimos (Documentos completos del Vaticano II, 1966). El espíritu liberal que adopta la alta jerarquía católica se manifiesta de manera diferenciada en el continente americano, sobre todo en un contexto en el que se celebra el V Centenario de la Conquista.

Una muestra típica del cambio traído por el Vaticano II aparece en su concepción sobre liturgia:

La Iglesia no pretende una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de la comunidad, ni siquiera en la liturgia. Por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las diferentes razas y pueblos. Estudia con simpatía lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a las supersticiones y errores y, aun a veces, lo acepta en la liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico (Marzal, 1994: 12-13).

Lo que se conoce como *nueva evangelización* no es más que la revitalización y reforzamiento de las políticas de evangelización con el diseño de pastorales específicas según los diferentes sectores sociales, géneros, razas y culturas, con la finalidad de hacer más efectiva y eficaz la conversión al catolicismo. Sin embargo esta nueva evangelización, desde sus orígenes, plantea una contradicción insuperable en lo que concierne a las culturas indígenas, ya que si por un lado pretende respetar los valores culturales de los pueblos que va a evangelizar, por el otro rechaza y desecha todo lo que está vinculado con las supersticiones. La "evangelización de la cultura" se entiende como un proceso en el que con la "fuerza del evangelio" se transformarán

...los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación.⁴

La "evangelización de la cultura" o la "inculturación del evangelio" sigue persiguiendo los mismos fines que la primera evangelización: transformar todo aquello que está en oposición con la "palabra de Dios" y con la "salvación cristiana", pero ahora "utilizando y aprovechando" conscientemente los elementos culturales de cada grupo humano para lograr dicho fin.

Lo anterior fue interpretado, a medio milenio de iniciada la evangelización y conquista del continente americano, como una manera de iniciar una profunda revisión crítica del proyecto evangelizador de la Iglesia católica; pero paradójicamente, también se interpretó como un llamado a realizar una profunda "limpieza", regresando a patrones más ortodoxos.

La creciente presencia de las iglesias protestantes y del movimiento pentecostal, que disputa la feligresía a la Iglesia católica, se ha constituido en una amenaza real para su hegemonía, lo que generó un contexto propicio para que, de la interpretación de los documentos surgidos a partir del Concilio Vaticano II y de su posconcilio, surgieran varias tendencias que, traducidas a pastorales específicas, chocarían y tensarían las relaciones intracomunitarias.

Por un lado, los movimientos renovadores, bíblicos, ecuménicos y litúrgicos coincidieron con este concilio, en el que se impuso la corriente modernizante de la

Europa sajona. En todo el mundo se suscitó un espíritu de "*aggiornamento*" crítico, racionalista y renovador que enfrentaba fuertes resistencias. Por ejemplo, en la mayoría de las regiones indígenas del país este espíritu modernizador ha encontrado oposición en las comunidades indígenas que se niegan a cambiar el antiguo ritual y la importancia de las imágenes en ellos; hoy en día las principales demandas en materia religiosa se refieren a que los sacerdotes no intervengan en los rituales, que no intenten cambiarlos y exigen que se respete la libertad de culto para realizar las celebraciones y tradiciones religiosas como siempre las han efectuado (ver Encuentros de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena, 1996 y 1997).⁵

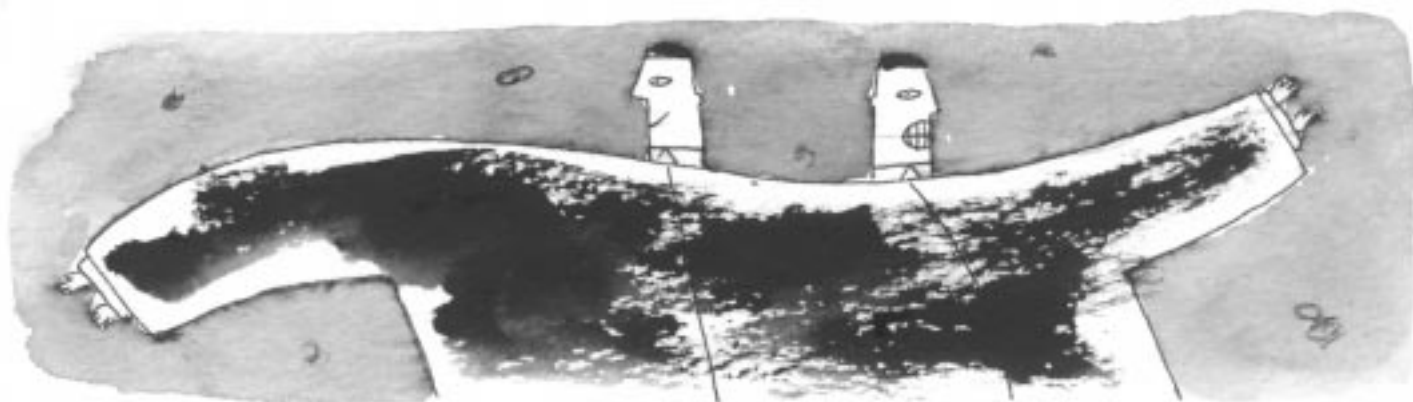
Por otro lado, el impacto de esta nueva concepción entre los obispos de América Latina se hace patente en la realización de múltiples encuentros especializados en el estudio de la evangelización de las culturas "autóctonas" durante la década de los setenta,⁶ pero sobre todo en el encuentro de Puebla (1979), donde la "evangelización de la cultura" se convierte en uno de los ejes fundamentales y en una de sus principales opciones. La crisis del indigenismo y el surgimiento del movimiento de la indianidad son los temas que están como trasfondo en esta serie de encuentros latinoamericanos sobre pastoral con las culturas indígenas (Marzal, 1994: 14-16). De ellos surge la opción pastoral conocida como "opción preferencial por los pobres", una de cuyas ramas más radicales dará paso a la corriente de la teología de la liberación, la cual entre otras cosas rescata la dimensión mesiánica del evangelio.

Pero quizás la expresión más clara de la pastoral con los indios en el contexto del movimiento indígena sea el encuentro promovido por el Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). Reunidos todos los obispos responsables de la pastoral indigenista en la ciudad de Bogotá (1985), coincidieron en la necesidad de impulsar la *formación de iglesias autóctonas* bajo el principio de que "la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras iglesias particulares". Y, en segundo lugar, *la defensa de la tierra y de las organizaciones indias* se convirtió en un aspecto central: "defender las tierras de los pueblos indígenas y recuperarlas sabiendo que

⁴ Pablo VI, además, lamenta que la "ruptura entre Evangelio y cultura" se esté convirtiendo en el "drama de nuestro tiempo". Ver su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de 1975 (citada por Marzal, 1994: 13).

⁵ Para la situación específica de comunidades de Oaxaca que se han resistido a las pretensiones de los sacerdotes católicos de cambiar el ritual, ver Marroquín, 1989: 25-26.

⁶ Entre ellos sobresalen los de Melgar (1968), Caracas (1969), Iquitos (1971), Asunción (1972), Manaus (1977) y Tlaxcala (1978) (ver Marzal, 1994).



la posesión de ellas es condición indispensable para su liberación integral...; respaldar las organizaciones indígenas existentes en sus luchas por la defensa de la tierra y la autodeterminación de los pueblos” (Marzal, 1994: 14-16). Los investigadores del tema coinciden en que estas reflexiones resumen una orientación cada vez más comprometida con las culturas autóctonas para lograr una verdadera inculturación de la fe.

En México, la orden de los jesuitas y la región pastoral del Pacífico Sur (integrada principalmente por las diócesis de Tehuantepec y de San Cristóbal de Las Casas), han venido trabajando bajo esta perspectiva en las zonas indígenas de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Puebla. En innumerables ocasiones los caciques de estas regiones las han acusado de asesorar y promover la organización de los indígenas descontentos e incluso de sustentar movimientos guerrilleros como el de Chiapas.⁷

La opción preferencial por los pobres también ha impactado a las organizaciones no gubernamentales (ONG) que promueven y defienden los derechos humanos en las zonas indígenas. Muchas de estas organizaciones fueron fundadas y promovidas por jesuitas, además de estar integradas por ellos; tal es el caso de las que trabajan en la Sierra Norte de Puebla, en el norte y centro de Veracruz y en la zona chol de Chiapas.

Aun desde esta posición de “indianización del catolicismo”, la religión católica no pierde su esencia misionera. Su objetivo sigue siendo la evangelización de los pueblos indígenas, ya que éstos fueron evangelizados “insuficientemente”. Sin embargo, ahora se trata de integrar conscientemente al ritual católico algunas “prácticas religiosas” de tinte “nativo”. Muchos sacerdotes han integrado al ritual católico las danzas o las ofrendas de flores, velas e incienso como parte de la

misa. El uso de traductores en varios idiomas durante las principales celebraciones católicas es común en algunas zonas de Veracruz y Chiapas; las misas se offician con la presencia de las autoridades civiles y religiosas tradicionales de las comunidades, que son colocadas en un lugar especial en el templo; los sacerdotes usan y gustan de los bordados indígenas en sus vestimentas destinadas a las celebraciones, y en su lenguaje integran vocablos indígenas para nombrar a Cristo y a los santos católicos. E incluso se están dando casos en los que la Iglesia católica, literalmente, copia la forma y estructura de los lugares de ritual indígena para tener mayor aceptación en estas regiones; por ejemplo, la orden franciscana asentada en la región wirráríka inició recientemente la construcción de un nuevo templo católico con forma de *kaliwei*, casa ritual comunal de los wirráríka.⁸

Hacia una tipología de los conflictos

La presencia de la Iglesia católica en las zonas indígenas no es homogénea, su grado de intensidad es variable. Asimismo, existen diversas corrientes y tendencias de pastoral, producto de diferentes posiciones teológicas, que van desde las más reaccionarias como la del *Opus Dei*, hasta las más radicales como la de la teología de la liberación. Un aspecto a considerar es que los sacerdotes y curas cuentan con un amplio margen de autonomía e independencia con respecto a sus superiores; así que una diócesis progresista puede tener varios párrocos empeñados en “limpiar” y “corregir” las costumbres de su grey. En este sentido, el problema radica tanto en la valoración teológica que se hace desde la alta jerarquía eclesiástica sobre la cultura indígena

⁷ Sobre el efecto ideológico de la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal en el surgimiento de diversas organizaciones productivas y sociales en la zona de Las Cañadas, Chiapas, revisar el artículo de María del Carmen Legorreta Díaz (1997).

⁸ Sin embargo, estos intentos lejos de facilitar la presencia de los franciscanos en territorio huichol han sido foco de permanente tensión y son parte del conflicto al que hicimos referencia arriba.

y los métodos más adecuados para la evangelización en las zonas indígenas, como en la actitud que asumen, en la vida cotidiana, los agentes de pastoral hacia las expresiones de las religiones indígenas, sobre todo de aquellas prácticas que se realizan en los espacios que la Iglesia católica considera de su uso exclusivo.

Con la información que contamos⁹ sobre estos conflictos entre comunidades y pueblos indígenas con la Iglesia católica podemos adelantar una tipología. Existen tres ámbitos en torno a los cuales se están generando los conflictos:

- Control y orientación del sentido de los rituales indígenas.
- Acceso y uso de los templos e iglesias, así como de los objetos sagrados contenidos en ellos.
- Acción evangelizadora de la Iglesia católica.

No obstante se trata de ámbitos íntimamente vinculados, por razones metodológicas se consideró pertinente abordarlos por separado.

a) Control y orientación del sentido de los rituales indígenas

Se refiere a las situaciones de conflicto que surgen cuando algún sacerdote pretende asumir, parcial o totalmente, la conducción y el control de cierto tipo de rituales y ceremonias indígenas, con lo cual le disputa dicha posición a los especialistas indígenas que tradicionalmente lo han llevado a cabo como son los mayordomos, curanderos, maestros de iglesia, fiscales o algún otro miembro de la estructura religiosa de la comunidad.

Una vez que los indígenas han perdido el control de los rituales y ceremonias es más fácil introducir cambios tanto en los elementos que integran el ritual como en su significación, es decir que se está en mejores condiciones para cambiar el sentido de los rituales "limpiándolos" de paganismos y "supercherías" recuperando, desde el punto de vista del sacerdote, su esencia "verdaderamente" cristiana y católica.

Las disputas que surgen en torno al control y orientación del sentido de los rituales indígenas tienen sus raíces en una muy arraigada concepción, no sólo de los religiosos católicos sino de la población en general:

que las religiones indígenas son parte del catolicismo, y que su origen y formación fue parte de la evangelización española; "los sacerdotes pusimos las costumbres"¹⁰ se dice, y erróneamente se supone que las prácticas religiosas indígenas se estructuran orgánicamente con la Iglesia católica como institución y que existen y se articulan a partir de la presencia y conducción de sus agentes de pastoral. De esta manera, se concluye: "los curas podemos cambiar las costumbres".¹¹

Desde esta perspectiva no sólo se otorga calidad moral a los agentes de pastoral en sus intenciones de modificar algún elemento, si no es que todo el ritual indígena, ya que les parecen "excesivos", "innecesarios", o "paganos", además se crea confusión en algunas autoridades e instancias de gobierno. Un problema derivado de este tipo de concepción es considerar que una población es católica por el sólo hecho de integrar algunos elementos de origen cristiano en sus ritos; de esto a considerarla como parte de una misma asociación religiosa sólo hay un paso. Un ejemplo claro es la postura que la Secretaría de Gobernación, a través de la Subdirección de Asuntos Religiosos, ha asumido cuando se le ha solicitado su intervención en varias situaciones de conflicto. Ésta considera que los conflictos entre agentes de pastoral católico y comunidades, ya sean rurales o urbanas, son problemas internos de la asociación religiosa, ante los cuales dicha secretaría no puede intervenir.

Una de las premisas de este ensayo y que en parte explica el porqué se entablan este tipo de disputas entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas es que las prácticas religiosas indígenas constituyen sistemas religiosos independientes de la estructura y jerarquía de la Iglesia católica, tanto en lo que corresponde a la institución como a las cosmovisiones en las que se basan.

Con más o menos elementos de origen cristiano, con o sin presencia y participación de agentes de pastoral católica, los diversos pueblos y comunidades realizan y llevan a cabo sus experiencias religiosas. Gilberto Giménez lo ha descrito de la siguiente manera:

La ilusión de homogeneidad religiosa suele basarse frecuentemente en una especie de ambigüedad semántica o efecto de doble sentido: la identidad de los significantes (imágenes sagradas, procesiones, agua bendita ...) y la diversidad de los significados para el pueblo... (citado por Marroquín, 1989).

⁹ Los casos se han documentado a partir de la información que llegó al área de Antropología Jurídica de la Dirección de Procuración de Justicia del Instituto Nacional Indigenista, de 1995-1998.

¹⁰ Entrevista con el párroco de la iglesia de Mecapalapa, diócesis de Tuxpan. Sus comentarios se hicieron a partir del conflicto que se presentó entre la comunidad totonaca de Pantepec, Puebla y su párroco durante 1995 y 1996.

¹¹ *Ibid.*

Y es precisamente esta característica la que por un lado ha permitido que las religiones indígenas conserven su identidad ocultándose bajo el velo de la homogeneidad católica y por el otro ha propiciado que la jerarquía católica, al pretender apropiarse de estas religiones, no sólo busque controlarlas y disciplinarlas sino que contribuya a mantener un foco de tensión y conflicto con las comunidades.

b) Acceso y uso de los templos e iglesias y demás objetos sagrados

Los conflictos por el control del acceso y uso de los templos son probablemente los que con más frecuencia enfrentan las comunidades indígenas, y también son los mejores indicadores en cuanto a la forma en que la legislación actual favorece a la Iglesia católica en detrimento de las comunidades y grupos indígenas.

Si un sacerdote considera que alguna práctica religiosa es pagana o no conveniente para su grey, sencillamente impide el acceso al templo o capilla, o no permite que los santos y vírgenes salgan fuera de la iglesia, o en su caso prohíbe el uso de otros objetos de uso ritual que se resguardan dentro del templo, como puede ser campanas, cruces, etcétera. Por ejemplo, en Veracruz se han incrementado las denuncias de curanderos nahuas a los que se les ha prohibido el acceso a los templos católicos en la zona de Chicontepec, la prohibición la refuerzan los sacerdotes con acusaciones de brujería (Ver Primer encuentro estatal en Veracruz sobre asuntos religiosos en zonas indígenas, 1996).

Regresemos el caso de la comunidad de Pantepec, Puebla. Pantepec es una localidad en un pequeño municipio indígena enclavado en la Sierra Norte de Puebla, integrado por población de origen nahua y totonaca. Recientemente su población se enfrentó a las intenciones de su párroco de “modernizar” las costumbres y de introducir un “orden” distinto en lo que respecta a las prácticas religiosas. Las campanas, que tradicionalmente se repicaban durante toda la celebración de Muertos, debían callar en aras de una economía racionalista incomprensible, “no gastarlas”; la población tenía que aprender a hacer mejor las cosas: “ustedes no saben, así no se repican las campanas”. Las amenazas y prohibiciones desde el púlpito no surtieron

efecto, ni el candado en el campanario detuvo a los vecinos: las campanas tenían que repicar en señal de bienvenida a las ánimas que retornaban a sus casas. El enfrentamiento fue inevitable, el párroco enfurecido encañonó a varios jóvenes. Entre jalones y gritos, la autoridad municipal intervino oportunamente sacando al sacerdote de la comunidad, antes de que la población enardecida provocara consecuencias fatales.

La parroquia de Pantepec está bajo la jurisdicción de la diócesis de Tuxpan, cuyo obispo es seguidor de la doctrina de la opción preferencial por los pobres y forma parte de una instancia que aglutina a sacerdotes indígenas interesados en la inculturación del evangelio. Se puede decir que se trata de un obispo progresista y sensible a la problemática indígena. Sin embargo, sustentó su actitud y discurso frente al conflicto en las recientes reformas jurídicas en materia religiosa. Los principales argumentos utilizados fueron que la ley les otorga (a la Iglesia católica y a sus agentes de pastoral) facultades para decidir sobre el bien inmueble y los objetos sagrados contenidos en él, sin tener que consultar ni tomar en cuenta a los miembros de las comunidades.¹²

Lo primero que llama la atención es el uso que se hace de la ley en la materia y la necesidad que tiene el obispo de Tuxpan de recurrir e invocar a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público para sostener su autoridad y otorgar legitimidad a sus imposiciones, sin tomar en cuenta el parecer de la comunidad. Si bien la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público tiene lagunas importantes en donde no se contemplan los derechos que deberían tener las comunidades indígenas sobre los usos de los templos que están bajo el resguardo de la Iglesia católica, esto no exime a la Iglesia de su responsabilidad de considerar y respetar las necesidades de su feligresía. En tal sentido la interpretación de la ley es unilateral y centra su preocupación en el “cuidado y preservación del templo y curato, así como de los bienes propiedad de la Iglesia”, dejando de lado la preservación y continuidad de las prácticas religiosas de la comunidad.

La Parroquia de San Juan Bautista de Pantepec fue construida durante el siglo XVII. Según la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972), en sus artículos 35 y 36 fracción primera, está considerada como un monumento histó-

¹² Ante el conflicto, el tercer obispo de Tuxpan, Luis Gabriel Cuadra Méndez, envía una carta a los pobladores de Pantepec, que a la letra dice: “Teniendo en cuenta lo que la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público marca sobre el cuidado que se debe a las Propiedades Federales; (...) Por mi autoridad episcopal he decidido nombrar una comisión para que en adelante, se encargue del templo parroquial y curato de San Juan Bautista en Pantepec (...) Además dispongo que: 1º esta comisión sea reconocida y respetada por los fieles católicos (...) 3º que esta comisión se encargue del cuidado y preservación del templo y curato, así como de los bienes propiedad de la Iglesia...” (Nombramiento Decreto, Tuxpan, Veracruz, 25 de diciembre de 1995).

rico. En dicha ley también se prevén sanciones para quienes se apoderen de un monumento histórico "sin consentimiento de quien puede disponer de él con arreglo de la ley..." (Art.51). La pregunta obligada es: ¿quién puede disponer de este tipo de monumentos históricos sin contravenir la ley?

En los casos del uso de los monumentos históricos para fines de culto religioso, la ley concede tal prerrogativa única y exclusivamente a las asociaciones religiosas debidamente registradas; las agrupaciones religiosas e iglesias que no tengan su registro no tendrán ningún derecho en términos de dicha ley.¹³

No obstante que el concepto de "uso exclusivo" aún no está reglamentado,¹⁴ tanto la jerarquía católica, sus agentes de pastoral, y algunos funcionarios del Estado asumen como si tal derecho implicara dominio pleno sobre el inmueble y objetos, con lo cual se apoya y se "legaliza" la pretensión de controlar las prácticas religiosas realizadas en estos espacios.

Es realmente preocupante que en ningún lugar de las leyes citadas, tanto en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, como en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se garantice la realización de las prácticas religiosas y espirituales que por centurias han llevado a cabo los pueblos indígenas del país, y que tampoco se garantice y se proteja su realización en los lugares que tradicionalmente se han hecho, como son los atrios, los campanarios y el interior de los templos.

La omisión declara su inexistencia. Las religiones indígenas no sólo no existen como tales, sino que además, cuando los individuos que las practican hacen uso de espacios y de monumentos históricos con estos fines, se colocan fuera de la ley y pueden ser sujeto de sanciones, en caso de que alguna asociación religiosa así lo demande. Pero lo más grave es que cuando se presentan los conflictos y disputas por estos espacios, el marco legal existente favorece a la Iglesia católica.



¹³ En la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (1992), en sus artículos 9º, fracción VII, y 10º, lo señalan de la siguiente manera:

Art. 9º. Las asociaciones religiosas tendrán derecho en los términos de esta ley y su reglamento a: VII Usar de forma exclusiva, para fines religiosos, bienes propiedad de la nación...

Art. 10º. Los actos que en materias reguladas por esta ley lleven a cabo de manera habitual personas o iglesias y agrupaciones sin contar con el registro constitutivo que se refiere el artículo 6º, serán atribuidos a las personas físicas o morales, en su caso, las que estarán sujetas a las obligaciones establecidas en este ordenamiento. Tales iglesias y agrupaciones no tendrán los derechos a que se refiere las fracciones IV, V, VI y VII del artículo 9º de esta ley y las demás disposiciones aplicables.

¹⁴ A la fecha, la Ley de Asociaciones... no cuenta con el reglamento respectivo, lo cual deja muchos elementos de regulación sujetos a un mayor juego de interpretación; sin embargo, todos apuntan a favorecer a las asociaciones religiosas.

La pregunta obligada es: ¿estas leyes contradicen la libertad de culto de estos grupos? La presente legislación en materia religiosa, al privilegiar a la Iglesia católica y al favorecer sólo a las religiones en tanto instituciones religiosas, debidamente registradas, limitan e impiden la realización de las prácticas religiosas de millones de indígenas del país, además de que violan una garantía fundamental consagrada en la Constitución mexicana y en la legislación internacional.

Se podría sostener el argumento de que cualquier grupo humano debidamente constituido como asociación religiosa puede acceder a estos derechos, ya que la ley así lo dice. ¿Entonces, estamos orillando a que las religiones indígenas se formalicen a la manera occidental, es decir al estilo de la institución católica y de otras agrupaciones cristianas, para sólo así poder, legalmente, practicar sus religiones?

Lo anterior nos plantea una situación de indefensión por parte de los pueblos indígenas al momento de reclamar derechos religiosos: sencillamente no existen. Pero además, ante la exigencia de homogeneidad legal, se coloca a los pueblos indígenas ante la absurda necesidad de adoptar formalismos y estructuras religiosas ajenas a su cultura.

c) Acción evangelizadora

“...muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas, y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y con destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio Papa.”
*José de Acosta, 1588*¹⁵

La cita que encabeza este apartado bien podría aplicarse a las características bajo las cuales aún son educados y formados cientos de agentes de pastoral y seminaristas, muchos de los cuales pasarán a formar parte de las diferentes diócesis del país y tendrán bajo su dirección y autoridad no solamente un templo, sino a toda la grey que se congrega a su alrededor.

Para la Iglesia católica y para cualquier denominación religiosa, las comunidades indígenas del país son sujetos a evangelizar. Constituyen poblaciones insuficientemente evangelizadas (como lo considera la Iglesia católica), o están equivocadamente evange-

lizadas (como es la posición de las iglesias protestantes y del movimiento pentecostal).

No es el caso de todas las religiones, pero en el caso de la que nos ocupa, que es de origen cristiano, una de sus funciones principales es la de difundir el evangelio, “llevar la buena nueva”; la evangelización se constituye así en su misión principal. La nueva evangelización, entre otras cosas, significa reactivar, refuncionalizar y recrear la función misionera y salvacionista de la Iglesia católica.

Nos sorprenderá saber que, no obstante las estadísticas nacionales, en las que se proclama que la mayoría de la población mexicana es católica, para esta Iglesia el proceso de evangelización no ha terminado; al contrario, éste ha sido insuficiente e incompleto. De tal manera que una de las tareas fundamentales que se ha propuesto para los próximos tiempos es precisamente la de evangelizar. Pero a diferencia de la primera,¹⁶ la segunda evangelización pretende respetar la esencia de las diferentes culturas y, al mismo tiempo, reorientar y corregir tanto el dogma como la práctica, despojándolos de paganismos, idolatrías y supercherías, rescatando la esencia y fundamentos del catolicismo.

Desde esta perspectiva es complicado sostener un trato respetuoso hacia las comunidades indígenas: llegan sin ser invitados, permanecen en las zonas indígenas aún en contra de la voluntad de los pueblos (ver el caso de la orden franciscana en la zona wurrárika) y, “normalmente”, realizan sus actividades de proselitismo sin la autorización de las autoridades del pueblo.

Como institución, la Iglesia católica actúa como si le asistiera la legalidad y la legitimidad, bajo el supuesto de que las comunidades no tienen capacidad de decisión y de elección. En general, para las denominaciones religiosas las comunidades indígenas son “objeto de evangelización” y no sujetos con capacidad de decidir y elegir.

En un contexto en el que hemos visto crecer como sujeto político a los pueblos indígenas y en un tiempo en el que reclaman ser sujetos de derecho, la actitud misionera de los católicos y de cualquier denominación religiosa tenderá a chocar con las poblaciones indígenas que están cada vez más conscientes de sus derechos, que tras largos años de injusticia se muestran impacientes en el reclamo de respeto para sus culturas y de reconocimiento tanto de sus formas de gobierno como de las jurisdicciones que tienen sus autoridades para conocer, resolver e intervenir en múltiples aspectos

¹⁵ Por el grado de dificultad con las poblaciones indígenas Acosta, además, recomendaba a los jóvenes misioneros tenacidad y paciencia (citado por Marzal, 1994).

¹⁶ Se conoce como “primera evangelización” a los procesos de conversión al catolicismo vinculados con la conquista española del continente americano; la cual se caracterizó por haber sido masiva, forzosa y violenta.

de la vida comunitaria. Muchos conflictos que aparecen como religiosos en el fondo reflejan problemas relacionados con el ejercicio del poder y de reconocimiento político de las instancias de decisión. Es decir, en muchas situaciones de conflicto lo que se busca es la reivindicación del derecho al ejercicio de la autoridad tradicional del pueblo, reclamando además cierto grado de autonomía y jurisdicción sobre su territorio y sus asuntos internos, entre los que se encuentran las prácticas religiosas.

Bibliografía

- ACUERDOS DEL GOBIERNO FEDERAL Y EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL SOBRE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA.
- 1996 *Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena* (formalizados el 16 de febrero de 1996), Instituto Nacional Indigenista, México.
- BLANCARTE, ROBERTO
- 1991 *El poder, salinismo e Iglesia católica. ¿Una nueva convivencia?*, Grijalbo, México.
- CHÁVEZ CASTILLO, SANDRA
- 1998a *Derecho y cambio sociorreligioso en comunidades indígenas*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana, México (inédito).
- 1998b "Las campanas de Panthepec. Un caso de resignificación simbólica", en *Memoria*, núm. 110, abril, pp. 49-52.
- 1998c "Patrimonio histórico y derechos religiosos de los pueblos indígenas", en *Memoria del Taller sobre Derechos de los Pueblos Indios y Patrimonio Cultural* (28 y 29 de agosto de 1997), Seminario de Estudios sobre Patrimonio Cultural-Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 87-90.
- DOCUMENTOS COMPLETOS DEL VATICANO II
- 1966 *Documentos completos del Vaticano II*, El mensajero del Corazón de Jesús, Madrid.
- ENCUENTROS DE CONSULTA SOBRE DERECHOS Y PARTICIPACIÓN INDÍGENA
- 1996 *Encuentros de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena. Convocado por INSOL*, realizados del 17 de enero al 20 de marzo de 1996. Síntesis por estado.
- 1997 *Encuentro de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena* (INSOL, 1996). Selección de los planteamientos sobre religión. Elaborada por el Departamento de Asuntos Religiosos del INI, febrero de 1997. (Documentos internos de trabajo).
- ESCALANTE BETANCOURT, YURI ARIA, RAJSBAUM GORODEZKY Y SANDRA CHÁVEZ CASTILLO, COORDS.
- 1998 *Derechos religiosos y pueblos indígenas. Memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
- 1977 *Religión y cultura popular en el Anáhuac*, CEE, México.
- LEGORRETA DÍAZ, MARÍA DEL CARMEN
- 1997 "Política y guerrilla", en *Nexos*, núm. 229, enero.
- MARROQUÍN, ENRIQUE
- 1989 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca.
- MARZAL, MANUEL
- 1986 *El sincretismo iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- MARZAL, MANUEL (ED.)
- 1994 *El rostro indio de Dios*, Universidad Iberoamericana/Centro de Reflexión Teológica, A.C., México.
- PRIMER ENCUENTRO ESTATAL EN VERACRUZ SOBRE ASUNTOS RELIGIOSOS EN ZONAS INDÍGENAS
- 1996 *Primer Encuentro Estatal en Veracruz sobre Asuntos Religiosos en Zonas Indígenas. Convocado por el Instituto Nacional Indigenista*.
- RICARD, ROBERT
- 1974 *La conquista espiritual de México*, Editorial Jus, México.
- ROBERTSON, ROLAND, COMP.
- 1980 *Sociología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica (El Trimestre Económico, 33), México.
- SILLER A., CLOROMIRO
- 1982 "Indigenismo y protestantismo (visión católica)", en *Taller de Teología*, núm. 10 (Protestantismos y pueblos indígenas de México), México, pp. 13-17.
- 1988 "La pastoral católica en regiones indígenas (historia reciente)", en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado, coords., *La antropología en México. Panorama histórico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca del INAH, 4: Las Cuestiones medulares. Etnología y antropología social), México, pp. 755-801.