

Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen

La espiritualidad indígena como tema de derechos humanos

Aspectos antropológicos, jurídicos y políticos

Publicado por Frank Schwabe y Wolfram Stierle

Con un prólogo de Svenja Schulze y fotografías de Paola Tamayo

Traducido por Sandra Patow-Derteano, Dagmar Romero



Detalles sobre la imagen:

La pintura fue creada por el cacique José Ávila, parte del pueblo indígena de los huicholes que habita en la Sierra Madre del estado mexicano de Nayarit. Tras una meditación, el artista colocó los hilos de lana sobre una tabla de madera previamente recubierta por resina y cera de abejas silvestres. Los huicholes son uno de los grupos étnicos indígenas que continúan viviendo bajo una forma de vida y religión precolombina. Se consideran preservadores del equilibrio de la vida. Una vez al año realizan una peregrinación al desierto Wirikuta, tierra de los dioses, que es sagrada para ellos. Dentro de esta tierra se encuentra el corazón de la Madre Tierra y el lugar de nacimiento del Padre Sol. En una cacería ceremonial en el desierto “cazan” al cactáceo sagrado, el peyote (hikuri). Consumen el peyote en conjunto, buscando recibir visiones que expandan su conciencia. La imagen muestra junto al sol, el cactus peyote y objetos de culto de los hombres y las mujeres chamán.
(© BMZ)

Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen

La espiritualidad indígena como tema de derechos humanos

Aspectos antropológicos, jurídicos y políticos

Publicado por Frank Schwabe y Wolfram Stierle

Con un prólogo de Svenja Schulze y fotografías de Paola Tamayo

Traducido por Sandra Patow-Derteano, Dagmar Romero

Índice

Introducción	5
---------------------------	----------

*Svenja Schulze, Ministra Federal alemana de
Cooperación Económica y Desarrollo*

Se trata de la supervivencia de todos y todas	8
--	----------

Frank Schwabe,

*Delegado del Gobierno Federal para la libertad
de religión y de convicciones*

Por qué defendiendo la libertad de

religión de los pueblos indígenas.....	11
---	-----------

1. *Tierra incógnita y escollos.....* 11
2. *Pueblos indígenas –
concepción, situación y espiritualidad* 17
3. *Condiciones marco jurídicas de la libertad
de religión de los pueblos indígenas* 19
4. *Libertad de religión y espiritualidad
de los pueblos indígenas.....* 20
5. *Actividad misionera y libertad de religión
de los pueblos indígenas.....* 23
6. *Conflictos territoriales y libertad de religión
de los pueblos indígenas.....* 23
7. *Leyes antidrogas y libertad de religión
de los pueblos indígenas.....* 24
8. *Principio del consentimiento libre,
previo e informado (CLPI)* 25
9. *Queda mucho por hacer* 26

Paola Tamayo

Explotación de carbón en Colombia – La lucha del pueblo en contra del extractivismo – La resistencia de las mujeres Wayuu.....	27
---	-----------

Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen:

Los pueblos indígenas y el derecho a la libertad de religión. Fundamentos antropológicos y de política de derechos humanos	54
I. <i>Un tema políticamente controvertido, también en Alemania</i>	54
II. <i>Informaciones básicas sobre los pueblos indígenas</i>	60
III. <i>Fundamentos de derechos humanos.....</i>	64
1. <i>Concepción de la libertad de religión y cosmovisión</i>	64
2. <i>Una cuestión de derechos humanos largamente desatendida: los derechos de los pueblos indígenas.....</i>	76
3. <i>¿Derechos de los pueblos indígenas versus derechos humanos? Malentendidos frecuentes</i>	84
4. <i>Desarrollo ulterior de la libertad de religión en relación con los pueblos indígenas.....</i>	95
IV. <i>Sobre la caracterización de la religiosidad indígena.....</i>	103
1. <i>Dificultades y posibilidades de una aproximación</i>	103
2. <i>Religión – espiritualidad – cosmovisión.....</i>	104
3. <i>Misiones, Iglesias indígenas, formas sincréticas e híbridas</i>	116
4. <i>Inserción en el entorno de vida: tierra y territorio</i>	122

V. <i>Libertad de religión de los pueblos indígenas:</i>	
<i>conflictos, obstáculos, avances</i>	126
1. Estructura básica conflictiva	126
2. Conflictos en torno a la tierra como tema clave de la libertad de religión indígena	129
3. Un punto álgido de la controversia: actividades misioneras entre los pueblos indígenas	138
4. ¿Inclusión versus alienación? Libertad de religión de los pueblos indígenas en el contexto educativo	151
5. Conflictos entre las prácticas religiosas y las leyes estatales: el ejemplo del peyote.....	156
6. Libertad de religión de los indígenas y cooperación para el desarrollo	164
VI. <i>Nuevas oportunidades y nuevos peligros:</i>	
<i>perspectivas para la política</i>	169

Autores y Autoras	176
--------------------------------	------------

Introducción

Los seres humanos necesitan las libertades civiles como el aire para respirar. Y este aire cada vez es más escaso. Cada vez más países adoptan leyes que obstaculizan o incluso impiden un compromiso de la sociedad civil. El compromiso contra la injusticia social, la discriminación o el deterioro ambiental se vuelve más peligroso y difícil. Aún algo más del dos por ciento de todas las personas vive en Estados con una sociedad civil abierta. Tendencia decreciente.

La libertad de religión y de creencias es uno de estos derechos fundamentales y amenazados. Aproximadamente el 90 por ciento de toda la humanidad se siente perteneciente a una comunidad religiosa. Tendencia creciente. Y quienes no son religiosos, no obstante, a menudo tienen creencias dando orientación a sus vidas y sus acciones. La libertad de religión y de creencias concierne a todas las personas. Contrariamente a algunas suposiciones, la libertad de religión y de creencias no ha perdido importancia en el mundo moderno. Sigue siendo imprescindible para configurar la convivencia justa y respetuosa en sociedades modernas pluralistas en cuanto a religiones y creencias.

Este libro se centra en un componente de la libertad de religión y de creencias fuertemente desatendido hasta la fecha: el derecho de las personas indígenas a vivir como individuos y como comunidades de acuerdo a su espiritualidad y cosmovisión correspondiente, es decir de acuerdo a su religión o sus creencias. Todo aquel que se dedique a esta temática, descubrirá rápidamente que no se trata únicamente de llenar un “vacío” en el ejercicio y la realización, hasta la fecha, del derecho a la libertad de religión y de creencias. El reto es mucho mayor y requiere poner sistemáticamente a prueba las categorías dentro de las cuales se solía negociar este derecho humano. Hay que contar con sorpresas en este proceso. Al mismo tiempo se plantea la

tarea permanente de hacer autocrítica con respeto al apego inevitable a su propia ubicación. La práctica de y la reflexión sobre derechos humanos siempre requieren escuchar con atención y sensibilidad las posiciones, intereses, ideas y necesidades articulados por otros, en formas que a veces también pueden resultar inusuales. Todos los intentos de formular respuestas a ello tendrán inevitablemente un carácter fragmentario y sumamente provisional.

El presente libro es una labor de equipo. Heiner Bielefeldt procedió a clasificar los derechos de los pueblos indígenas en el marco de los derechos humanos y formuló reflexiones sistemáticas para seguir desarrollando el concepto de derechos humanos de la libertad de religión. Desde el principio, ello no hubiera sido posible sin la exploración antropológica por Volker von Bremen de lo que caracteriza, en las condiciones actuales marcadas por la globalización y la destrucción de hábitats, los distintivos de la espiritualidad indígena enturbiados aún por elementos coloniales. Y Frank Schwabe, político dedicado a los derechos humanos y Delegado del Gobierno Federal alemán para la libertad de religión y de convicciones, que pone su compromiso al servicio del desarrollo continuo de los instrumentos nacionales, europeos e internacionales en materia de protección de los derechos humanos. La cooperación en estas tres dimensiones se materializó en el Tercer Informe del Gobierno Federal alemán sobre la situación mundial de la libertad de religión y de convicciones, aprobado en noviembre de 2023 por el Consejo de Ministros alemán.¹

Mediante la presente publicación deseamos contribuir a que estos impulsos, en el interés de la libertad de religión y de creencias, puedan prosperar de manera sostenible en el mundo académico, la sociedad y su cultura, la jurisprudencia y en la política, a nivel nacional e internacional. Los derechos de los

¹ Véase <https://religionsfreiheit.bmz.de/religionsfreiheit-en/the-report>. El resumen ejecutivo en español se encuentra al final de la página.

pueblos indígenas, incluyendo su libertad de religión, no constituyen en absoluto un “tema especial” separado del discurso general de los derechos humanos. La manera en la cual se trate esta cuestión será más bien decisiva para la credibilidad del compromiso por los derechos humanos en su conjunto, así como para la disposición a liberar las categorías de derechos humanos de estrecheces eurocéntricas o de otra índole. Finalmente, ello contribuye a seguir “descolonizando” la política internacional y el derecho internacional (un proceso que dista mucho de haberse concluido). También con miras a una vida más sostenible en este planeta, el interés en la espiritualidad de los pueblos indígenas ha crecido considerablemente en este último tiempo. Para su valoración y empoderamiento, los derechos humanos dan orientaciones imprescindibles. En el presente estudio, nos centramos en América Latina a sabiendas de que solo el 11.5 por ciento de todas las personas indígenas vive allá, lo que pone de manifiesto cuánto queda por hacer.

Este libro presenta fotografías del pueblo indígena con mayor población de Colombia, los wayuu. Las imágenes fueron capturadas por la artista colombo-alemana Paola Tamayo a principios de este año, durante una estancia de tres meses en la región de La Guajira, Colombia, una zona fuertemente afectada por el extractivismo. En ellas, se presta especial atención a la situación de las mujeres. La convivencia y colaboración con los miembros de esta comunidad indígena han permitido obtener una visión auténtica de la vida y la cultura de los wayuu.

*Heiner Bielefeldt, Volker von Bremen, Frank Schwabe,
Wolfram Stierle, Paola Tamayo
Núremberg, Múnich, Berlín, Stuttgart en verano de 2024*

Svenja Schulze, Ministra Federal alemana de
Cooperación Económica y Desarrollo

Se trata de la supervivencia de todos y todas



Se sabe que las personas viviendo en comunidades indígenas se sienten estrechamente vinculadas con la naturaleza, que la conocen particularmente bien y que por lo tanto tienen un gran interés en protegerla y conservarla. ¿Pero qué tiene que ver la espiritualidad de comunidades indígenas con nuestra vida en Europa?

Cuando Sônia Guajajara participó en Argentina en una cumbre sobre la mujer, no vino sola, sino con otras dos mujeres de su tierra. Vestidas de trajes coloridos y llevando tocados de plumas, las tres mujeres bailaron abrazadas antes de que Sônia se acercara al micrófono. Sônia explicó a las mujeres presentes por qué lo habían hecho: *“Cantamos porque nosotras, las personas indígenas, antes de hablar, primero pedimos permiso a nuestra Madre Tierra y a nuestros antepasados”*.

Sônia Guajajara es la primera Ministra de los Pueblos Indígenas del Brasil. Me encontré con ella en mi último viaje a Brasil y me dejó una gran impresión. Si hubiera que resumir en un mensaje clave todo el compromiso que despliega Sônia por las mujeres, las comunidades indígenas y el medio ambiente, sería el siguiente:

“La gente tiene que entender que apoyar la causa indígena hoy es apoyar su propia existencia.”

Con ello ha explicado en tan solo dos frases de qué trata este libro. Trata de la manera en que las comunidades indígenas de generación en generación compaginan el ser humano y la naturaleza. De que su espiritualidad es un derecho humano que debe protegerse por mor de sí mismo. Y de que protegiendo la espiritualidad de las comunidades indígenas, la comunidad mundial protege también el medio ambiente de vida de todos y todas.

De lo que también trata este libro, es la responsabilidad que tiene el resto del mundo por hacer respetar los derechos de las comunidades indígenas. Puesto que la política y la economía internacionales, así como la distribución de poder y recursos, aún siguen estando marcadas por el colonialismo y sus consecuencias. Como también por la opresión, la discriminación de las personas y la explotación de los territorios antiguamente colonizados. Por esta razón, puse en marcha un proceso en el Ministerio Federal alemán de Cooperación Económica y Desarrollo para superar las continuidades coloniales en la cooperación alemana para el desarrollo. Este libro supone una buena contribución científica, jurídica y política a ello.

Sólo se logrará descolonizar la política de desarrollo si todos los actores y todas las actoras abordan de manera autocrítica estructuras, formatos e instrumentos existentes. Si conjuntamente con sus aliados y aliadas a nivel mundial cuestionan y rediseñan conceptos y prácticas actuales. Si los y las indígenas no solo son escuchados y escuchadas, sino también participan en procesos de toma de decisiones y de diseño.

Hablando de la toma de decisiones: estudios científicos comprobaron que las sociedades son más pacíficas, estables y exitosas en el ámbito económico si las mujeres pueden participar de manera equitativa en la toma de decisiones. Por ello también es relevante que este libro dé visibilidad a mujeres indígenas y su compromiso. A mujeres que abogan por relaciones laborales justas, por responsabilidad en las cadenas de suministro y por derechos a la tierra.

A mujeres como Paola Tamayo que, como co-directora el documental “Carbón con sangre”, relata cómo empresas carboneras en Colombia expulsan a personas inocentes o incluso las matan para apropiarse de sus tierras. Y cómo empresas internacionales –entre ellas también alemanas– comercian a pesar de ello con los productores de carbón colombianos. Encontrará en este libro algunas de las fotografías conmovedoras de Paola Tamayo.

Estos y otros ejemplos similares contenidos en el libro muestran: la protección de los derechos humanos está estrechamente vinculada con la protección de nuestro medio ambiente. Y al mismo tiempo, ambas son una tarea importante de la política de desarrollo.

Por ello agradezco a los autores la contribución acertada al debate de descolonización. Y apuesto por aplicar sus conclusiones también en la cooperación práctica para el desarrollo con nuestros aliados y aliadas indígenas.

Frank Schwabe,
Delegado del Gobierno Federal para la libertad
de religión y de convicciones

Por qué defiendo la libertad de religión de los pueblos indígenas



1. Tierra incógnita y escollos

La libertad de religión y de creencias es un derecho humano fundamental. No es un derecho preeminente, pero tampoco marginal. Se entrelaza estrechamente con otros derechos humanos – tales como como la libertad de expresión, la libertad de reunión y la protección contra la discriminación – pero no está anidado en ellos. Y ése es precisamente mi objetivo: arraigar este derecho humano, a menudo infravalorado, en el epicentro de toda la agenda de derechos humanos.

La libertad de religión y de creencias es también un derecho humano que *se malinterpreta* una y otra vez. En efecto, no se trata de reivindicaciones o demandas planteadas por religiones o cosmovisiones, Iglesias o grupos al Estado. No ostento el cargo de “representante” de una religión o ideología. Más bien, se trata

aquí de la libertad del individuo para profesar visiblemente su religión o cosmovisión – solo o en comunidad, de cambiarla, o de no pertenecer a ninguna religión o cosmovisión. En efecto, el atraer la atención sobre la importancia política de las espiritualidades, religiones y cosmovisiones era uno de los objetivos del Tercer Informe del Gobierno Federal de Alemania sobre la situación mundial de la libertad de religión y de creencias, que salió a la luz en noviembre de 2023².

Dicho informe de Alemania abre nuevos horizontes al centrarse en la libertad de religión y de creencias de los pueblos indígenas. De este modo, da continuidad a un informe de la Relatora Especial de las Naciones Unidas (ONU) sobre la libertad de religión y de creencias, profundizando en el tema. Durante la elaboración del documento, quedó claro que estábamos emprendiendo una labor pionera, en parte porque nos vimos enfrentados a la opinión de que la espiritualidad indígena no guardaba relación alguna con la cuestión de la libertad de religión y de creencias. Para mí, esta posición es un buen ejemplo de lo mucho que nos queda por hacer para superar las cosmovisiones coloniales de nuestras sociedades. Razón además para que agradezca a los dos autores del texto fundamental por la labor realizada. Dicho texto sobre la libertad de religión indígena, publicado aquí, es sin duda de alto nivel académico, pero al mismo tiempo comprensible para el público en general. Como político, estoy en deuda con ellos por la profundidad de sus aportes científicos. El texto a continuación, que tiene como autores a Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen, me parece inmensamente valioso para la defensa concreta y práctica de los derechos humanos de los pueblos indígenas frente a toda violación de su libertad de religión y de creencias.

² Para consultar las versiones en alemán e inglés, sírvase ingresar al siguiente enlace: <https://religionsfreiheit.bmz.de/religionsfreiheit-de/der-bericht#:~:text=Berichtszeitraum%202020%20bis%202022%20Dritter,%2C%20angegriffen%2C%20vertrieben%20oder%20getötet> (acceso el 5 de junio de 2024).

Cuando se analiza la situación de los pueblos indígenas en el mundo, las cifras hablan por sí solas. Hay unos 5.000 pueblos indígenas en todo el planeta. Su población total se estima en unos 476,6 millones de habitantes. El 70,5% de ellos vive en la región de Asia y el Pacífico, el 16,3% en África, el 11,5% en América Latina y el Caribe, el 1,6% en Norteamérica y el 0,6% en Europa. La pobreza extrema afecta a los indígenas casi tres veces más que a los no indígenas. Las mujeres indígenas padecen todavía más bajo esta desigualdad³. Los indígenas administran más del 25% de la superficie de la Tierra. Viven en el 40% de las zonas protegidas y en los últimos paisajes ecológicamente intactos⁴. Sin embargo, más del 60% de las materias primas especialmente codiciadas del mundo se encuentran también en zonas indígenas. Por lo tanto, no es de extrañar que los indígenas corran un riesgo desproporcionado en sus esfuerzos por proteger la naturaleza: en 2022, el 36% de los activistas por el medio ambiente y el derecho a la tierra que murieron asesinados eran indígenas⁵, a pesar de que los pueblos indígenas sólo representan el 6,2% de la población mundial⁶.

Al publicar este libro, me gustaría contribuir a que todos a echáramos un nuevo vistazo a los conflictos por la tierra y las infraestructuras que afectan a las comunidades indígenas

³ Dhir, R. K. et al. (2020): “*Implementing the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169: Towards an inclusive, sustainable and just future*”, OIT. Disponible bajo: https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735607/lang--de/index.htm (acceso el 20 de septiembre de 2023).

⁴ Garnett, S.T. et al. (2018): “A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation”, *Nature Sustainability* 1, 369–374, <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6> (acceso el 20 de octubre de 2023).

⁵ Global Witness (2023): “Standing firm: The land and environmental defenders on the frontlines of the climate crisis”. Disponible bajo: <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/standing-firm/> (acceso el 20 de octubre de 2023).

⁶ Dhir, R. K. et al. (2020): “*Implementing the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169: Towards an inclusive, sustainable and just future*”, OIT. Disponible bajo: https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735607/lang--de/index.htm (acceso el 20 de septiembre de 2023).

y a revisar nuestro accionar. Necesitamos urgentemente comprender que a menudo no se trata “solamente” de conflictos por los recursos. Debemos aprender que también existe una visión del mundo distinta de la que conocemos. Por razones de derechos humanos, debemos respetar la espiritualidad indígena y su visión de un mundo poblado por otros seres con alma. Esta cosmovisión desempeña un papel central en la espiritualidad indígena y nos debe llevar a actuar en consecuencia.

Mi aprendizaje personal sobre este tema está ligado a las comunidades indígenas de Guatemala y a mis experiencias con proyectos conflictivos relacionados con infraestructuras. Hace unos años, durante una de mis visitas, no entendía por qué había protestas violentas en torno a lo que yo consideraba pequeñas centrales hidroeléctricas totalmente compatibles con la naturaleza. Luego me enteré del motivo: las áreas alrededor del angosto río tenían un significado espiritual. A los ojos de las comunidades indígenas, el bosque poseía un alma, y por lo tanto estaba vedado intervenir en él sin rendir la debida justificación espiritual. No se trataba de abstenerse de cualquier intervención, sino de comprender mejor lo que se estaba haciendo y cuáles eran las consecuencias. Me impresionó la idea de que todos los seres vivientes se encuentran entrelazados de maneras que a menudo nos resultan invisibles. No sería correcto descartar esta mentalidad como algo “exótico”. A mí, este concepto de la interconexión de la vida me recordó el principio fundamental de la ética de Albert Schweitzer: “Soy vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir.” No podemos considerar la vida de la naturaleza como algo independiente de la vida humana y, por ende, fuera de nuestra responsabilidad. Nuestra sociedad necesita con urgencia desarrollar una mayor comprensión de la espiritualidad indígena, alineada con el derecho humano a la libertad de religión y de creencias. También estoy convencido de que el encuentro con elementos todavía nuevos para muchos, como la espiritualidad indígena, también ayudará a grupos más numerosos. Tal es el caso de los cristianos

y cristianas, cuyas inquietudes han merecido hasta la fecha una mayor atención en lo referente a la libertad de religión.

Cualquiera que, como yo, asuma la defensa de la religión y la cosmovisión de los pueblos indígenas se enfrentará rápidamente con una serie de obstáculos. Como ya he mencionado, el problema se inicia con el hecho de que muchas personas no consideran ni respetan la espiritualidad indígena como una religión. Me gustaría dejar en claro que rechazo por principio este punto de vista como parte de la idiosincrasia colonial. Por otro lado, el tema de la religión se ha convertido en un problema espinoso que se pasa por alto en el discurso de los derechos humanos, incluso cuando se trata de personas dedicadas a hacer campaña precisamente por los derechos humanos y territoriales de los pueblos indígenas. En los contextos seculares, todo aquello que tiene que ver con la religión y la espiritualidad se suele soslayar o incluso ignorar deliberadamente. Esto también representa una injusticia para con los pueblos indígenas, y superar tales obstáculos forma parte de las tareas de descolonización. Por último, y no menos importante, cuando me propuse realzar el perfil político de la cuestión de la libertad de religión indígena, se me señaló que no había suficiente investigación académica previa sobre este tema, incluso en dos aspectos. Por una parte, se refiere a nuestra comprensión de los “pueblos indígenas” y su espiritualidad específica. Pocos son los que pueden proporcionar información cualificada al respecto. Por otra, ello afecta en no menor medida a los conceptos predominantes de derechos humanos relacionados con la religión. Cuando se formularon los pasajes pertinentes en 1948, los autores tenían en mente sobre todo las religiones del mundo más conocidas. El compromiso con la libertad de religión de los pueblos indígenas requiere, por lo tanto, un doble fundamento: un sólido conocimiento etnológico de la espiritualidad indígena y un desarrollo ulterior del concepto de religión en relación con los derechos humanos. Este libro pretende resolver esta doble deficiencia en el compromiso con la libertad indígena de religión y de creencias.

El texto aquí publicado aborda las cuestiones específicas de los derechos humanos relacionados con la religiosidad indígena, y lo hace de forma más profunda y exhaustiva de lo que es posible en un informe gubernamental. Agradezco a Heiner Bielefeldt por compartir su amplio conocimiento sobre derechos humanos y a Volker von Bremen por su contribución etnológica sobre la espiritualidad de los pueblos indígenas. También me gustaría agradecer a ambos por su disposición a elaborar este texto de forma colaborativa y discursiva, lo cual dista mucho de ser lo usual. Para mí es importante que esta singular cooperación jurídico-etnológica pueda dar frutos en los próximos años, tanto en lo social como en lo jurídico y lo político, y no sólo en este país sino también en las regiones donde viven los pueblos indígenas.

Sin duda alguna existen obstáculos para formular una política que reconozca la importancia de la espiritualidad indígena en términos de derechos humanos. Me he propuesto superarlas como una tarea política, junto con muchos otros. Por ello viajé a Guatemala unas semanas después de la publicación del informe, en enero de 2024. Allí, los pueblos mayas contribuyeron decisivamente a que el presidente electo Bernardo Arévalo pudiera tomar posesión en enero de 2024 contra la resistencia de las fuerzas corruptas del país. Previamente, los indígenas habían instalado un campamento de protesta frente al llamado “Ministerio Público” durante 105 días. En la mañana del 14 de enero de 2024, día de la toma de posesión del nuevo presidente electo, celebraron una ceremonia religiosa frente a la valla del Ministerio Público. Los informes hablaron más tarde del mayor movimiento democrático del siglo XXI. En efecto, la valentía exhibida por los mayas y la abnegación de sus “autoridades” exigen todo nuestro respeto. Esa mañana también se celebró un servicio católico frente al Ministerio Público, que para muchos guatemaltecos simboliza la arbitrariedad, la violencia y la opresión. Junto con el cardenal Ramazzini y defensores indígenas de los derechos humanos, pude celebrar y cantar con la multitud. De manera extraordinaria, ese día sirvió para

demostrar de forma impresionante la importancia que pueden albergar las religiones y la libertad de religión para la preservación de la democracia.

A continuación, me gustaría esbozar brevemente algunos de los temas que los dos autores, Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen, abordan y exploran en profundidad en su texto trascendental. De hecho, su obra brinda un gran apoyo para el compromiso en materia de derechos humanos, política y sociedad civil, que sin duda alguna se necesita con urgencia en este ámbito.

2. Pueblos indígenas – concepción, situación y espiritualidad

Para decirlo sin ambages: el compromiso con la libertad de religión y de creencias de los pueblos indígenas es de vital importancia para la credibilidad de nuestra política de derechos humanos. La inclusión de las inquietudes específicas de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos es el requisito previo para defender de manera fidedigna e inclusiva el universalismo de los derechos humanos frente a las experiencias indígenas de injusticia. Los derechos humanos de los pueblos indígenas son violados en todo el mundo. Estos conflictos suelen girar en torno a inversiones agrícolas, acaparamiento de tierras, proyectos de generación de energía, construcción de infraestructuras y explotación minera, así como medidas de conservación de la naturaleza. Cuando se ignoran los derechos de los pueblos indígenas sobre la propiedad de la tierra que habitan, se les priva de sus medios de vida económicos, culturales y religiosos. En estos conflictos, no sólo los indígenas son víctimas de violaciones de los derechos humanos, sino también los defensores de estos pueblos, que abogan por sus derechos económicos, sociales y culturales.

Los conflictos sobre los derechos de los pueblos indígenas se refieren a menudo a su libertad de religión y de creencias y, como tales, han recibido hasta ahora muy poca atención en

el debate político sobre derechos humanos⁷. Una política acorde de derechos humanos debería tener en cuenta lo siguiente: ¿Qué se entiende por “pueblos indígenas”, su espiritualidad o cosmovisión, y cómo deberían evolucionar los actuales conceptos de derechos humanos de religión y libertad de religión en relación con los pueblos indígenas?

No existe una definición generalmente aceptada del concepto de pueblos indígenas. Este término colectivo no logra hacer justicia a la multiplicidad de estos pueblos. Sin embargo, el vocablo “pueblos indígenas” se ha arraigado ya en el curso de los debates de la ONU sobre los derechos humanos universales. Para los pueblos indígenas, existe una referencia general que abarca su derecho a la autodeterminación, sus derechos colectivos y culturales y sus derechos a la tierra, los respectivos territorios y sus recursos. Este es el objetivo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNU DPI), adoptada por la Asamblea General de la ONU en 2007⁸. En tal sentido, cabe celebrar que las reivindicaciones de los pueblos indígenas gocen de creciente acogida en los foros de política de derechos humanos de la ONU.

⁷ Esto se aplica sobre todo al debate internacional sobre derechos humanos. El actual Informe Ecueménico sobre Libertad de Religión aborda el tema de la libertad de religión de los pueblos indígenas y sus miembros. Véase Conferencia Episcopal Alemana, Iglesia Protestante (2023): *Tercer Informe Ecueménico sobre Libertad de Religión a Nivel Mundial 2023*, Textos Conjuntos N.º 28, Bonn/Hanover.

⁸ Véase ONU (2007): *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible bajo: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (acceso el 21 de septiembre de 2023).

3. Condiciones marco jurídicas de la libertad de religión de los pueblos indígenas

Ni la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 ni los dos Pactos de 1966 sobre Derechos Civiles y Políticos, por un lado, y sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, por el otro, contienen referencias explícitas a los pueblos indígenas. Los niños indígenas, en cambio, se mencionan expresamente en el Artículo 30 de la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, y los comités especializados en la supervisión de los convenios de derechos humanos de la ONU también han hecho repetidas referencias a los pueblos indígenas, como el Comité de Derechos Humanos sobre sus derechos a la tierra en 1994 y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial en 1997.

Recién el Convenio 169 de la OIT, que data de 1989, constituye un tratado de derecho internacional que incluye los derechos de los pueblos indígenas y tribales en su título. Hasta la fecha, el Convenio 169 de la OIT es la garantía jurídicamente vinculante más notable de los derechos de los pueblos indígenas a escala mundial. Sin embargo, hasta ahora sólo ha sido ratificado por 24 países, la mayoría de ellos de América Latina. Alemania se adhirió al convenio en 2021. Únicamente alrededor del 15% de los indígenas residen en estos 24 países. Esto significa que, más de 30 años después de su adopción, la gran mayoría de los pueblos indígenas siguen sin disfrutar de la protección que les otorga este convenio.

En este contexto, resulta obvia la importancia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI). La declaración no es vinculante en virtud del derecho internacional, puesto que – en su calidad de resolución de la Asamblea General – tiene carácter de recomendación. Sin embargo, se considera un hito histórico y tiene en cuenta las experiencias particulares de injusticia sufridas por los pueblos indígenas, que durante mucho tiempo han recibido escasísima atención en el discurso de los derechos humanos. El Artículo 1 de la DNUDPI subraya la validez de los derechos

humanos para los pueblos indígenas y sus miembros⁹. Además, el Artículo 1 de la DNUDPI aclara que los derechos de los pueblos indígenas son derechos humanos universales, con lo cual incluyen la libertad de religión y de creencias.

Instrumentos internacionales para la protección de los derechos de los pueblos indígenas

- Convenio 107 de la OIT (1957), ratificado por 27 Estados (de los cuales 10 se han retirado)
- Convenio 169 de la OIT (1989), ratificado por 24 Estados (incluida Alemania desde 2021)
- Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (desde 2000)
- Informe Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (desde 2001)
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)

4. Libertad de religión y espiritualidad de los pueblos indígenas

Las inquietudes y necesidades de los pueblos indígenas requieren una consideración adecuada en el discurso de derechos humanos sobre la libertad de religión. En su informe sobre la libertad de religión de los pueblos indígenas, Ahmed Shaheed, entonces Relator Especial de la ONU sobre la libertad de religión y de creencias (2016–2022), señala que los pueblos indígenas a menudo evitan el término religión – y del mismo modo el término cosmovisión – y prefieren hablar de espiritualidad en

⁹ “Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos.”

su lugar¹⁰. Sin embargo, no se limitan en absoluto a este único término¹¹. Corresponde a las personas concernidas decidir cuál es la terminología adecuada.

En los documentos internacionales pertinentes sobre los derechos de los pueblos indígenas se utiliza un lenguaje que amplía el campo de la religión hacia la espiritualidad y la cultura. El Artículo 5 del Convenio 169 de la OIT, por ejemplo, estipula que “los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales de estos pueblos” deben ser reconocidos y protegidos cuando se trata de aplicar este convenio. La DNUDPI también lo estipula así. El Artículo 12, párrafo 1 de la DNUDPI se refiere a los derechos de los pueblos indígenas derivados de las prácticas espirituales y religiosas. Menciona explícitamente los ritos, lugares y objetos de relevancia religiosa¹². El Artículo 11, párrafo 2, de la DNUDPI se refiere a la restitución de bienes robados y, de ser el caso, a la indemnización¹³. El Artículo 25 de la DNUDPI

¹⁰ “*Spirituality*’ is the preferred term of many indigenous peoples in characterizing their religion or belief identity.” En español: “Espiritualidad es el término preferido por muchos pueblos indígenas para caracterizar su religión o su identidad de creencias”, Shaheed, Ahmed (2022): *Freedom of religion or belief: Note by the Secretary-General*. UN Doc. A/77/514. 10.10.2022, párrafo 11.

¹¹ “*Indigenous peoples employ broader terms interchangeably with ‘spirituality’, including ‘worldview’, ‘way of life’ or ‘culture’*”. En español: “Los pueblos indígenas emplean términos más amplios indistintamente con ‘espiritualidad’, incluyendo ‘visión del mundo’, ‘forma de vida’ o ‘cultura’”. Ibid., párrafo 12.

¹² “Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.”

¹³ “Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.”

aborda la relación especial que une a los pueblos indígenas con la tierra utilizada tradicionalmente y su entorno natural¹⁴.

Los derechos de los indígenas se ven amenazados de muchas maneras por la asimilación involuntaria. Existen solapamientos entre la espiritualidad indígena y las influencias de otras religiones. Las formas híbridas de prácticas religiosas también recaen bajo la protección de la libertad de religión. En consecuencia, la libertad de religión abarca las prácticas religiosas convencionales y también los proyectos reformistas. Asimismo, incluye tanto la libertad de cambiar de religión como la de renunciar a ella.

Los derechos de los pueblos indígenas relacionados con la religión forman parte del contexto general de la libertad de los derechos humanos. Esto significa que los indígenas tienen derecho a decidir por sí mismos cómo desean que se entiendan, desarrollen, practiquen y respeten sus prácticas religiosas y espirituales, y qué apoyo o protección estatal consideran necesarios para ello. La libertad de las minorías religiosas o de los disidentes individuales dentro de los pueblos indígenas también está cubierta por el derecho a la libertad de religión.

Las restricciones a la libertad de religión y sus dimensiones de libertad e igualdad requieren una justificación. En la práctica, existen superposiciones con otros derechos humanos, como la libertad de expresión, la libertad de reunión y los derechos de las minorías culturales. Estos solapamientos dejan en claro que las diversas normas de derechos humanos van unidas y se apoyan recíprocamente.

¹⁴ “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.”

5. Actividad misionera y libertad de religión de los pueblos indígenas

Una de las cuestiones más controvertidas en el contexto de la libertad de religión es la actividad misionera entre los pueblos indígenas. A lo largo de la historia y hasta nuestros días, las misiones han violado masivamente los derechos de los pueblos indígenas. Durante su visita a Canadá en 2022, el Papa Francisco se refirió al papel de las instituciones eclesiásticas en la asimilación forzosa, que ha sido objeto de los trabajos de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Canadá desde 2008. Los pueblos indígenas de todo el mundo han sufrido injusticias similares.

Al mismo tiempo, la libertad de religión también protege por principio la actividad misionera, al menos en la medida en que ésta tenga lugar sin coacción ni explotación de dependencias. En este contexto, pueden surgir conflictos entre los derechos fundamentales de los misioneros y los de los pueblos indígenas. Al sopesarse estos problemas, puede ser necesario que los Estados establezcan restricciones a las misiones para proteger a los pueblos indígenas.

6. Conflictos territoriales y libertad de religión de los pueblos indígenas

Muchas disputas políticas y jurídicas sobre los derechos de los pueblos indígenas están relacionadas con conflictos territoriales. Aunque suelen estar consagrados en las constituciones y leyes de los países con población indígena, en numerosísimos casos los derechos territoriales y sobre la tierra de los pueblos y comunidades indígenas no se cumplen ni respetan en la realidad. Es difícil determinar el número exacto de violaciones de la libertad de religión relacionadas con la tierra, ya que las usurpaciones de los derechos territoriales no suelen registrarse como posibles restricciones a la libertad de religión. El Artículo 26 de la DNUDPI reafirma el derecho de los pueblos indígenas a la

tierra que tradicionalmente han ocupado, poseído y utilizado, y pide a los Estados que respeten las tradiciones consuetudinarias de los pueblos indígenas en lo que respecta a su propiedad colectiva de la tierra. La protección de los recursos y la libertad de religión están estrechamente vinculadas. La dimensión religiosa y espiritual de la tierra se reconoce explícitamente en el Artículo 13 del Convenio 169 de la OIT y en el Artículo 25 de la DNUDPI.

James Anaya, ex Relator Especial de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas (2008–2014), lamenta el impacto a menudo devastador de las industrias extractivas como la minería sobre los medios de vida de los pueblos indígenas¹⁵. La creación de nuevas reservas naturales también se realiza a menudo a expensas de los pueblos indígenas y puede dar lugar a reasentamientos forzados, con graves consecuencias para la cultura, la lengua y la identidad espiritual¹⁶.

En los últimos años se ha producido una notable y meritoria evolución de la jurisprudencia en este ámbito. Los capítulos correspondientes de este libro también ofrecen información detallada para los expertos. Por lo tanto, constituyen una base importante para el análisis jurídico de estos temas cruciales también en América Latina.

7. Leyes antidrogas y libertad de religión de los pueblos indígenas

Las minorías religiosas se enfrentan a menudo al problema de que la legislación otorga poca consideración a sus intereses y prácticas religiosas específicas. Desde la perspectiva de la libertad de religión, puede ser necesario acordar concesiones

¹⁵ Anaya, James (2013): *Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya: Industrias extractivas y pueblos indígenas*. UN Doc. A/HRC/24/41. 01.07.2013) párrafo I.

¹⁶ Cali Tzay, José Franciso (2022): *Derechos de los pueblos indígenas: Nota del Secretario General*. UN Doc. A/77/238. 19.07.2022. Párrafo 20.

específicas para las minorías en el marco de las leyes nacionales de aplicación general. La cuestión de cómo encontrar un equilibrio entre las reivindicaciones de la libertad de religión de los pueblos indígenas, por un lado, y la política estatal antidrogas, por el otro, se analiza en la jurisprudencia y la política estadounidense. Los debates aún no han concluido.

8. Principio del consentimiento libre, previo e informado (CLPI)

En particular, surgen repetidamente tensiones entre las reivindicaciones de los pueblos indígenas y los intereses de los Estados en relación con los derechos sobre la tierra, el desarrollo económico, la conservación de la naturaleza o las leyes antidrogas. El principio del “consentimiento libre, previo e informado” (CLPI) se aplica a estas situaciones. Su propósito es evitar todas las medidas coercitivas del Estado, que suelen asociarse a graves violaciones de los derechos humanos. En lugar de ello, se aspira a encontrar soluciones consensuadas, basadas en el Artículo 10 de la DNUDPI¹⁷.

El principio del CLPI proporciona a los pueblos indígenas una sólida posición de negociación. El Artículo 46, párrafo 2 de la DNUDPI enumera las condiciones para las restricciones de los derechos de los pueblos indígenas establecidos en la Declaración. Debido al derecho de los pueblos indígenas a la libertad

¹⁷ DNUDPI (2007), Artículo 10: “Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso.” El principio del “consentimiento libre, previo e informado” se consagra además en el Artículo 19, el cual se refiere a todas las medidas estatales que afecten a los pueblos indígenas y, por lo tanto, tiene un alcance más amplio que el Artículo 10, de formulación más específica. Véase el Artículo 19 de la DNUDPI: “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.”

de religión, también deben tomarse en cuenta los criterios relacionados con las cuestiones religioso-espirituales, los cuales se derivan de éstas para la organización de la vida y el desarrollo de las comunidades¹⁸. Los temas tratados en profundidad en el capítulo respectivo son de máxima relevancia jurídica para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

9. Queda mucho por hacer

Como también se pone de manifiesto en la presente obra, la importancia de la libertad de religión de los pueblos indígenas es un campo de investigación y de políticas aún poco desarrollado. Es necesario contar con más conocimientos, realizar análisis más profundos y concitar una mayor atención política para reforzar la libertad de religión de los pueblos indígenas. Todo ello también es un requisito para desarrollar un concepto contemporáneo de la religión, que incorpore la espiritualidad y la cosmovisión. La presente publicación, centrada en los derechos humanos y la etnología, no es sólo un hito en el camino que queda por recorrer, sino también una llamada de atención para acabar con el rezago colonial de privar a los pueblos indígenas de sus derechos. Me gustaría dar las gracias a todos los que asumen esta tarea desde la sociedad civil y la política, las comunidades religiosas, el mundo académico y, por último, pero no por ello menos importante, el ámbito empresarial. Asimismo, quisiera agradecer al Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) por apoyar la traducción del presente libro al español, dirigida específicamente a promover el trabajo a favor de los derechos humanos sobre el terreno.

¹⁸ Cooper, A. et al. (2023): *Religious Freedom for Indigenous Communities in Latin America*, Singhsinsuk, United States Commission on International Religious Freedom (editor), p.11. Disponible bajo: <https://www.uscifr.gov/publications/religious-freedom-indigenous-communities-latin-america> (último acceso: 25 de septiembre de 2023).

Paola Tamayo

Explotación de carbón en Colombia – La lucha del pueblo en contra del extractivismo

La resistencia de las mujeres Wayuu



En Colombia, varias empresas nacionales y multinacionales están involucradas en el comercio de materias primas, como por ejemplo Glencore, una multinacional suiza y Drummond, una empresa minera estadounidense. Ambas compañías operan en la industria de la minería de carbón en las regiones de El Cesar y La Guajira y están acusadas de graves violaciones, como son la contaminación ambiental, la violación de derechos humanos y el desplazamiento de habitantes de algunas poblaciones con ayuda de fuerzas paramilitares. Los afectados suelen ser personas que viven o vivían cerca de las minas de carbón y que pertenecen a grupos poblacionales vulnerables, como comunidades afrocolombianas e indígenas. En la región de La Guajira en este caso hablamos del pueblo Wayuu.

Varios excombatientes paramilitares han testificado ante los tribunales contra estas empresas, ya sea porque se han

sometido a la justicia en virtud del acuerdo “Justicia y Paz” o porque fueron capturados. Por ejemplo, Alcides Mattos Tavares alias “El Samario” y Elías Arias alias “El Pigua”, a quienes conocí durante las grabaciones del documental “Carbón con Sangre” y con quienes grabamos varios días en la región de El Cesar. Ellos hablaron de sus vínculos con las empresas mineras y de cómo, por encargo de estas, habían cometido tantos actos violentos. Esto se puede leer por ejemplo en el informe “El lado oscuro del carbón” de la organización holandesa “Pax for Peace”.

Con respecto a la contaminación ambiental en la región del Cesar se ordenó a través de la Resolución 970 del 20 de mayo de 2010 y modificada por la Resolución 1525 del 5 de agosto de 2010, a las empresas Drummond, Colombian Natural Resources SAS, CNR III Sucursal Colombia y C.I. Prodeco S.A. (Glencore) reubicar los pueblos de Plan Bonito, El Hatillo y Boquerón en el departamento del Cesar.

Las dos mayores regiones de Colombia donde se extrae carbón son El Cesar y La Guajira. En la ciudad de Albania, en La Guajira, se encuentra la mina de carbón El Cerrejón. Es la mina de carbón a cielo abierto más grande de América Latina y una de las más grandes del mundo. La exportación de carbón ha aumentado constantemente en las últimas décadas. El Cerrejón pertenece desde el año 2022 completamente a la multinacional suiza Glencore. Ellos exportan el carbón a países como Alemania, que se abastece de este mineral a través de empresas como EnBW, RWE, Uniper, entre otras.

Colombia fue el segundo mayor proveedor de carbón de Alemania después de Rusia hasta el año 2017. Posteriormente, la importación disminuyó durante algunos años, pero después del inicio de la guerra en Ucrania, esta importación volvió a aumentar y se ha más que duplicado en los últimos años. Este tipo de extractivismo es una nueva forma de poscolonialismo que no solo causa contaminación ambiental, aumento de enfermedades respiratorias y violaciones de los derechos humanos, sino que también viola la cultura y la cosmovisión de los pueblos indígenas y afrocolombianos. Un ejemplo de esto es la desviación

del Arroyo Bruno, cuyo curso fue desviado 3,6 kilómetros por el gran consorcio multinacional Glencore.

El Arroyo Bruno es la única fuente de agua que tienen los Wayuu que viven en esa parte de la región. El agua es vida para el pueblo Wayuu, al igual que para todas las personas. Sin embargo, para ellos el agua es especialmente importante, ya que es la Madre Agua, donde sus antepasados realizaban sus rituales. Después de la desviación del Arroyo Bruno, ya no es accesible su pozo sagrado para muchos de ellos, ya que esta parte del arroyo está directamente al lado de la propiedad privada de la empresa Glencore. Rosa Sierra, de la comunidad El Rocío, dijo cuando la entrevisté a principio de este año: “Ya no podemos ir al pozo sagrado a practicar nuestros rituales, ni enviar a nuestros hijos tranquilamente, porque tenemos miedo de lo que les pueda pasar allí”.

Durante algunas de las producciones audiovisuales en estas dos regiones y durante mi estancia de tres meses en la región de La Guajira, pude conocer varias comunidades afrocolombianas, como también del pueblo indígena Wayuu, que son víctimas de la minería del carbón. Allí pude ver cómo en particular, las mujeres tienen una fuerza increíble para superar y enfrentar las dificultades, injusticias y actos brutales que han tenido que vivir. Su resiliencia es admirable. No solo quieren justicia para ellas mismas, sino para todas las mujeres que han tenido vivencias parecidas. Desplazamientos, violaciones, asesinatos, desapariciones y violaciones de sus derechos son algunos de los crímenes que muchas mujeres en las regiones mineras han tenido y siguen teniendo que soportar.

En medio de esta injusticia, las mujeres Wayuu juegan un papel crucial en la sociedad. Son activistas y representantes políticas en sus comunidades. Han creado movimientos sociales y organizaciones en las que luchan por sus derechos, los derechos de su pueblo, de la naturaleza y de su territorio.

Las personas que se benefician del carbón colombiano en los países importadores rara vez se preguntan de dónde proviene este recurso o qué se esconde detrás de los procesos

de extracción destructiva del carbón. Por esta razón, es fundamental que la población en los países importadores sepa cuáles son las consecuencias de consumir electricidad producida del carbón como fuente.

Con las siguientes fotos deseo dar una visión de la situación en La Guajira, así como de la vida y la resistencia de las mujeres Wayuu.

¡Por todas las mujeres que han sufrido y siguen sufriendo bajo la explotación, el capitalismo y el consumo excesivo en el mundo!

¡Por aquellas que ya no están con nosotros!

¡Por todas las que siguen alzando su voz contra la injusticia y a favor de la verdad!

Explotación de carbón a cielo abierto en La Guajira



Empresas como Drummond de Estados Unidos y Glencore de Suiza, que operan en la industria del carbón en Colombia, son fuertemente criticadas por graves violaciones de la ley. La contaminación ambiental, el desplazamiento de habitantes de algunas poblaciones en colaboración con fuerzas paramilitares y la violación de los derechos humanos son solo algunas de las acusaciones hechas en contra de estas empresas.

Durante mis proyectos audiovisuales y mi estancia de tres meses en las regiones de El Cesar y La Guajira, conocí a muchas personas que han sido víctimas de la extracción de carbón. Algunas sufren de enfermedades respiratorias crónicas debido a la carbonilla y a la contaminación ambiental. Los que más se enferman son los niños y los ancianos, como nos contaron los médicos del pueblo “El Hatillo” en El Cesar. Familias enteras fueron desplazadas por fuerzas paramilitares, bajo las órdenes de empresas mineras, para así continuar con la extracción. Algunas mujeres fueron violadas y forzadas a abortar. Muchos familiares de estas personas fueron torturados, asesinados o desaparecidos.

En febrero del año 2024, también tuve la oportunidad de hablar con un líder de la comunidad “Media Luna” en la Alta Guajira. La comunidad de “Media Luna” se encuentra cerca del puerto de la empresa Cerrejón, ubicado en Puerto Bolívar. Él nos habló del surgimiento de muchos conflictos dentro de las familias y clanes de la comunidad, ya que la empresa planea comprar terrenos para expandir sus operaciones. Sin embargo, han hablado con las personas equivocadas y no con los verdaderos dueños de este territorio. Este es un problema grave para las comunidades locales, ya que incluso ha llevado a la muerte de algunos habitantes de las comunidades, como algunos residentes han informado.



Operadora de camión minero en el Cerrejón, La Guajira

Ella prefiere no ser identificada. Perteneció al pueblo Wayuu, tiene treinta años y es psicóloga. Trabajaba como operadora de camión en “El Cerrejón”, la mina de carbón a cielo abierto más grande de América Latina y una de las más grandes del mundo, perteneciente a Glencore, la multinacional suiza. La mina también se conoce como “el monstruo” y se extiende por 690 kilómetros cuadrados, lo que equivale aproximadamente al tamaño de la ciudad de Hamburgo.

Las condiciones laborales de las trabajadoras de la mina son casi inhumanas. En el año 2022, cuando la conocí, nos contó sobre los nuevos turnos en los que tenían que trabajar siete días seguidos, doce horas diarias. Mencionó algunos accidentes que causaron daños graves a su salud. También relató que son controladas por sus supervisores; ellos inspeccionan cuántas veces van las trabajadoras al baño, por lo que a veces tienen que orinar en el camión. Además, su rendimiento es monitoreado y si toman demasiados descansos, no se les paga por las horas realmente trabajadas.

Cuando volví a encontrarme con ella a principios del año 2024, me dijo que debido a todas sus enfermedades ya no podía trabajar. Sin embargo, la empresa y la ARL (Administradora de Riesgos Laborales) afirman que sus enfermedades son congénitas o que las adquirió debido a su edad, aunque solo tiene treinta años. Aparte de esto, dicen que ahora supuestamente no encuentran los reportes que ella hizo de sus accidentes. Su trabajo en la mina la ha dejado tan enferma que ni siquiera puede sostener a sus hijos en brazos. Mientras me hablaba de todas sus enfermedades y de sus hijos, corrían las lágrimas por su rostro.

¿No deberían tener las trabajadoras del Sur global los mismos derechos que tienen las trabajadoras en los países de donde provienen estas multinacionales?



En familia, comunidad "Cerritos 3"

Mochilas-Wayuu. Comunidad "Cerritos 3"





*La Pachamama, Vida y Muerte.
Muro de la escolita en la comunidad “El Rocío”*

La naturaleza se representa en todo su esplendor y su grandeza. Algunos animales de la región y el Arroyo Bruno están ilustrados en el cuerpo de la Pachamama. El agua, que es tan vital para el pueblo Wayuu, brota del corazón de la Madre Naturaleza. En el brazo izquierdo se pueden observar símbolos que representan los clanes del pueblo Wayuu. Estos símbolos representan también varios animales.

Sin embargo, en este mural no se ve solamente la naturaleza viva, también representa la destrucción y aniquilación de este esplendor a causa de la minería del carbón que lleva a la muerte de la naturaleza y de la humanidad.

Y también se representa la lucha en contra de la explotación minera: “Sembrando Resistencia en el Territorio” y “Minería = Miseria”.



Rosa Sierra, mujer Wayuu y maestra de la escolita de la comunidad “El Rocío” al lado del Arroyo Bruno

Conocí a Rosa en el colegio “Los Remedios”. El día que llegué allí, el director del colegio la había despedido por ser mujer Wayuu y porque el colegio estaba destinado para niños afrocolombianos. Le dijeron que debía enseñar en una escuela indígena, ya que ella es indígena, a pesar de haber trabajado allí durante diecinueve años. Lloraba mientras contaba cuánto amaba a todos sus alumnos y que nunca había tenido problema alguno en la escuela. Está es solo otra forma más de la vulneración de los derechos que sufren los pueblos indígenas.

Rosa es hermana de Leobardo Sierra, líder de su comunidad que lucha en contra de la vulneración de los derechos de su pueblo y del Arroyo Bruno, derechos que han sido violados y continúan siendo violados de diversas maneras por la multinacional Glencore. La comunidad El Rocío se sitúa directamente al lado del Arroyo Bruno, el cual fue desviado 3,6 km de su curso natural.

Rosa también contó que debido a esta desviación ya no pueden realizar muchos de sus rituales, porque el pozo sagrado, que está cerca del desvío del arroyo, se encuentra actualmente en posesión privada de Glencore.



*Niñas de la escolita de la comunidad
"El Rocío" al lado del Arroyo Bruno*



Camión minero. Comunidad "El Rocío"



Amor animal. Comunidad “Mauren”

Juana Rita Velásquez Ipuana, conocida como “Tita”, es una “Guardiana del Viento”, como ella y sus compañeras de lucha se hacen llamar. Lucha junto a otros miembros de su comunidad por los derechos de su pueblo, la “Nación Wayuu”.

El primer día al regresar a la casa de Tita, la cabrita pequeña se alegró mucho al ver a Tita. Corrió hacia ella casi como un perrito y la saludó con mucho cariño. Esta imagen me hizo sentir el amor tan grande que profesaba Tita cuando hablaba de los animales y la naturaleza.

Estuve varios días con Tita. Es una mujer fascinante y muy fuerte. Un día ella estaba muy angustiada porque sus animales aún no habían comido. Fuimos al mercado y compramos comida para sus animales, ya que, debido a la sequía y la poca lluvia en la zona, no hay suficiente alimento para ellos en la región. Conversando sobre la problemática del lugar dijo: “Si no tenemos suficiente agua para nosotros, ¿cómo va a haber agua para los complejos eólicos y para la producción de hidrógeno verde?”.



*Niños de la comunidad “El Apyr” en el Cabo de la Vela.
Casa de la autoridad ancestral Ipaishi - Laura Velásquez Ipuana.*

Un día durante mi estadia en esta comunidad, pasó un camión cisterna. Las mujeres corrieron rápidamente hacia afuera para detener el camión y obtener agua. Las casas no tienen tuberías de agua, entonces deben comprar agua para todos los usos domésticos.

El sonidista que me acompañaba en este proyecto y yo teníamos que comprar bolsas de agua para nuestro consumo personal. Muchos de los Wayuu nos dijeron: “Siempre lleven agua con ustedes, si no van a terminar enfermos”. Sin embargo, muchas de estas personas tienen que consumir agua de los jagüeyes a diario, agua sucia y esto a temperaturas superiores a los 35 grados durante todo el año. Si esta situación la vivimos nosotros solamente algunos días, no puedo imaginar cómo será vivir toda una vida así, sin agua potable.

Para las personas del pueblo Wayuu, es una falta de respeto si los invitados no comen o beben lo que se les ofrece. Sin embargo, a menudo había alguien que podía manejar estas situaciones con cautela para evitar que creyeran que los estábamos menospreciando.



Ritual del fuego, Juana Velásquez Ipuana “Tita”. Territorio de la autoridad ancestral Ipaishi - Laura Velásquez Ipuana, Alta Guajira.

Aquella noche, Tita realizó el ritual del fuego. Explicó que llevaban a cabo este ritual para saber si la energía de las personas es buena o no. Si la energía es buena, debe crecer rápido la llama.

En esta comunidad, pude estar tres días con la familia de Tita. Cerca del mar, en un desierto que no es realmente desierto sino un bosque seco. Se podía observar el cielo y las estrellas en toda su magnificencia durante la noche, sin contaminación lumínica.

El pueblo Wayuu ama su territorio, ama su forma de vida; pero quieren vivir una vida digna y exigen que sus derechos sean respetados.



Complejo eólico. Alta Guajira

Ese día, viajé con Tita y con Joaquín Viscoche Ibarra, autoridad ancestral de un territorio cercano, a los complejos eólicos. Tita estaba bastante nerviosa de estar debajo de los aerogeneradores.

Algunos aerogeneradores se encuentran en las proximidades de algunas viviendas y un cementerio. En los cementerios descansan sus ancestros. Para ellos, el ruido constante de estos aerogeneradores no permite el descanso de sus espíritus.

En Colombia existe una ley fundamental llamada “Consulta previa”, que estipula que las empresas deben consultar previamente a las comunidades y autoridades ancestrales que viven en las zonas antes de llevar a cabo proyectos, construir complejos o centrales eléctricas. Sin embargo, parece que las empresas no siempre respetan este derecho de las comunidades

afectadas, o por lo menos no de la manera que se espera. Ya se han construido dos complejos eólicos en la región, uno de los cuales fue desmantelado el año pasado. No obstante, se planean construir 56 parques más en los próximos dos años, como nos informó en una entrevista Joanna Barney, investigadora y gerente general de la organización INDEPAZ (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz). También mencionó la amenaza que representan estos complejos para los flamencos y los murciélagos si estas empresas no los toman en cuenta.

La gente en las comunidades espera que las empresas los incluyan, los eduquen con respecto a sus proyectos, los escuchen y los respeten. Lamentablemente, no se percibe ningún progreso ni futuro del que prometen las empresas a estas comunidades.

Cementerio Wayuu. Comunidad “Walinyay”





Niños del desierto. Cabo de la Vela



Mujeres y niños de la comunidad “Luace” en Bahía Honda, Alta Guajira

El 4 de febrero de 2024, estuve con la organización “Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu”. Salimos a las 3 de la mañana de Riohacha, la capital de La Guajira, hacia la comunidad de “Luace”. El viaje debía durar cinco horas, pero terminamos necesitando más de siete horas debido a una avería en el desierto a una temperatura de cuarenta grados. Además, en el camino de regreso nos quedamos sin frenos. A pesar de todo, el conductor manejó todo de la mejor forma posible, aunque fue muy agotador. ¡Fue toda una aventura!

Las mujeres y los niños de la comunidad “Luace” esperaban con nuestra llegada recibir algunos productos de mercado. En esta comunidad tan remota, las personas no tienen agua potable, electricidad, suficientes alimentos, no hay escuela, no tienen acceso a la salud o por lo menos un médico en las cercanías, solo las personas que practican la medicina tradicional.

Muchos hablan su idioma, el “Wayuunaiki”, y muchos otros son analfabetos. Por este motivo solo pude comunicarme con aquellos que hablaban también español. Sin embargo, sus sonrisas me recordaron una vez más lo resilientes, luchadoras, fuertes y agradecidas que son las mujeres en estas regiones donde he tenido la oportunidad de estar debido a mi trabajo.

Las comunidades Wayuu tienen pozos de agua llamados “Jagüeyes”, que recolectan agua de lluvia. Esta agua está estancada, contaminada y no es apta para el consumo humano. Sin embargo, las comunidades remotas no tienen otra opción que utilizar esta agua.

Si tantas multinacionales están operando en el sector minero y en el campo de la energía transicional en la región, en el territorio Wayuu: ¿no debería beneficiarse el pueblo Wayuu de ello? ¿No deberían tener al menos las condiciones básicas para una vida digna?



Erika Uriana, mujer Wayuu de la comunidad “Luace” en Bahía Honda, Alta Guajira



*Kellys Estrada, mujer Wayuu de la comunidad “Luace”
en Bahía Honda, Alta Guajira*



Emili Uriana, niña Wayuu de la comunidad “Luace”



Maidelis Uriana, niña Wayuu de la comunidad “Luace”

Su mirada era tan fuerte y penetrante. Tuve que pensar en lo difícil que será su vida, al igual que la vida de todas las otras mujeres que estaban allí ese día. Ojalá las cosas fueran diferentes. Lamentablemente, a los niños y niñas que estaban allí se les están negando de cierto modo sus derechos básicos.



Muro de los lamentos. La voz de las mujeres Wayuu. Alta Guajira, 2024

Día en familia. Comunidad "Palenstú"





Resiliencia. Celinda Rosa, Autoridad ancestral de “Palenstú”

Su casa se está derrumbando lentamente. El día que estuve allí, me contó que actualmente tiene que dormir fuera en una hamaca porque tiene miedo de que su casa se caiga encima de ella.

*Ediana Montiel (frente izquierda), Rosa Medina (frente centro).
Manifestación en el día de la Mujer, 8 de marzo de 2024, Riohacha.
Ediana Montiel, activista, educadora del pueblo Wayuu y cofundadora del “Colectivo Mujeres del Desierto”. Rosa Medina, activista y líder de la “Red de Jóvenes Políticos de Colombia – Mujer y Género”.*





Mujeres Wayuu preparándose para la manifestación del Día de la Mujer. 8 de marzo de 2024, Riohacha

Luchadoras, activistas, madres, hijas, amigas. Mujeres resilientes y fuertes alzan sus voces contra la violencia y por sus derechos como mujeres, como indígenas, como seres humanos.



Por siempre Jake. Ediana Montiel, Colectivo Mujeres del Desierto. Riohacha

En este Día de la Mujer se honró a Jakeline Romero Epiayu. Jake, como le decían sus familiares, sus amigas y compañeras de lucha. Fue una destacada, fuerte y muy querida defensora de los derechos de su pueblo, de las mujeres y de la naturaleza en la región de La Guajira. Jake falleció algunas semanas antes del Día de la Mujer del año 2024. Ella dedicó su vida a la lucha por los derechos de las mujeres Wayuu, a la defensa del territorio, la protección de su cosmovisión y la resistencia contra la minería de carbón y los complejos eólicos, así como por la preservación de su ecosistema. Formaba parte de la organización “Fuerza de Mujeres Wayuu”.



Espiritualidad política. Marimilia Ipuana - ¡La voz de las mujeres Wayuu debe ser escuchada!

Doy gracias a Dios por darme la oportunidad en tantas ocasiones de encontrar en mi camino personas fuertes, resilientes y maravillosas. Personas que quieren ser escuchadas y que me dan la fuerza para seguir haciendo visibles sus voces y sus historias. Personas que me muestran la importancia de su lucha por una vida digna y por sus derechos. Y agradezco a estas personas por confiarme sus vivencias y en muchos casos las historias violentas e inhumanas que han tenido que vivir a causa de la explotación de recursos en nuestro país y por abrirme no solo las puertas de sus casas, sino también de sus corazones.

Heiner Bielefeldt y Volker von Bremen:

Los pueblos indígenas y el derecho a la libertad de religión. Fundamentos antropológicos y de política de derechos humanos

I. Un tema políticamente controvertido, también en Alemania

A primera vista, se podría tener la impresión de que la libertad de religión de los pueblos indígenas y sus miembros es un problema bastante “lejano”. Al fin y al cabo, en Alemania no vive ningún grupo poblacional que reúna las características típicas¹⁹ de los pueblos indígenas²⁰. Sin embargo, en un mundo cada vez

¹⁹ Para explicaciones más detalladas, véase el Capítulo II: *Informaciones básicas sobre los pueblos indígenas*.

²⁰ Recientemente, el Parlamento sorbio (*serbski sejm*) planteó sin éxito un ultimátum al gobierno alemán para que reconociera a los sorabos o sorbios y a los wendos como pueblos originarios en Alemania, citando el Convenio N° 169 de la OIT. Véase: [Anerkennung als Indigene? Was hinter der angedrohten Klage des Sorbenparlaments gegen die Bundesregierung steckt | rbb24](#) (última fecha de consulta: 17.07.2023).



Heiner Bielefeldt



Volker von Bremen

más interconectado y caracterizado por diversas interdependencias, la cuestión nos resulta ahora más cercana. La ratificación por parte de Alemania del correspondiente Convenio N° 169²¹ de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en 2021 es una clara señal de un cambio de conciencia política. De hecho, el debido respeto de los derechos de los pueblos indígenas representa un reto para los distintos ámbitos de la política alemana y, por lo tanto, debe considerarse una tarea intersectorial. Esto se aplica no solo a la política exterior y de desarrollo, sino también a la política económica, agrícola y comercial, a la política medioambiental y climática, así como a la política social, financiera, de transportes, de investigación y de educación.

En particular, esto atañe directamente a la política de derechos humanos, que a su vez representa una tarea transversal para los distintos ámbitos de la política. La razón para ello es que los pueblos indígenas y sus integrantes sufren por doquier graves violaciones de sus derechos humanos. Dado que sus reivindicaciones de propiedad colectiva de la tierra que tradicionalmente habitan y cultivan a menudo no cuentan con reconocimiento legal o seguridad jurídica, pueden verse fácilmente

²¹ Para más información, véase en el Capítulo III.2: *Un tema de derechos humanos largamente desatendido: los derechos de los pueblos indígenas.*

privados de sus tierras y, por lo tanto, de su sustento económico, cultural y religioso. Las consecuencias suelen ser desplazamientos o reasentamientos forzosos, ya sea en interés de la agroindustria, para la explotación de recursos naturales o como parte de programas de desarrollo patrocinados por el Estado²². Debido a su modo de vida, a menudo cercano a la naturaleza, los pueblos indígenas se ven afectados de forma desproporcionada por las consecuencias del cambio climático y otras devastaciones ecológicas, a pesar de ser los que menos han contribuido al calentamiento global. Además, los integrantes de los pueblos indígenas se enfrentan a la estigmatización racista y la marginación casi por doquier. Aquellos que se defienden política y legalmente contra las violaciones de sus derechos sufren campañas de odio en los medios de comunicación, intimidación, amenazas de muerte y violencia física en muchos lugares.

Sin embargo, los pueblos indígenas no son en absoluto solo “víctimas” de violaciones de los derechos humanos. De sus círculos proceden numerosos defensores de los derechos humanos, especialmente comprometidos con cuestiones que se encuentran en la intersección de las inquietudes medioambientales y las cuestiones de derechos humanos. También están ahora más representados que antes en los foros de política de derechos humanos de las Naciones Unidas. Algunos observadores atribuyen las demandas y los aportes de los pueblos indígenas al contexto de una mayor “descolonización” de la política internacional de derechos humanos²³. Debido a las influencias del Sur global, el enfoque de los derechos humanos, originalmente muy marcado por la impronta europeo-occidental – y, por lo tanto, no siempre libre de estrecheces eurocéntricas – ya ha cambiado considerablemente en las últimas décadas. El debate ha adquirido una mayor amplitud temática. La preocupación

²² Véase el Capítulo V,2: *Conflictos en torno a la tierra como tema clave de la libertad de religión indígena*

²³ Para mayores detalles, véase el Capítulo III,3: *¿Derechos de los pueblos indígenas versus derechos humanos? Malentendidos frecuentes.*

por los riesgos que sin duda se desprenden de ello no puede ser esgrimida como argumento para rechazar por principio este proceso de apertura. Al tener más en cuenta las experiencias de los pueblos indígenas, que durante mucho tiempo han sido relegadas, el desarrollo de la política internacional de derechos humanos está experimentando ahora un nuevo impulso. Esta evolución trae consigo interrogantes nuevas y difíciles, que incluyen la de cómo mantener la coherencia del enfoque universalista y liberal de los derechos humanos y a la vez incorporar los derechos específicos de los pueblos indígenas. Por lo tanto, abordar los derechos de los pueblos indígenas no solo tiene una gran relevancia práctica, sino también un importante significado simbólico para formular una política de derechos humanos acorde a los tiempos, fidedigna e integradora en su conjunto.

Muchos conflictos relativos a los derechos de los pueblos indígenas afectan también al derecho humano a la libertad de religión, que es el elemento clave del tercer informe del Gobierno Federal. He aquí algunos ejemplos: los conflictos sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas siempre van de la mano con la posibilidad de mantener y desarrollar un modo de vida religioso y cultural que está inextricablemente entrelazado con sus tierras tradicionales. El derecho humano a la educación consagra, entre otros, un tratamiento adecuado de la diversidad religiosa y cultural, que también incluye las tradiciones religiosas indígenas. Por ejemplo, cuando las escuelas carecen de la sensibilidad necesaria, a menudo se viola la libertad de religión de los niños indígenas afectados y de sus familias. Los aspectos religiosos y culturales siempre desempeñan un papel en los proyectos de cooperación para el desarrollo dedicados principalmente a cuestiones económicas y sociales. Incluso la resistencia de los pueblos indígenas a la presión cultural para su asimilación casi siempre alberga aspectos de libertad de religión.

Por lo tanto, resulta aún más sorprendente que la libertad de religión de los pueblos indígenas y sus integrantes haya recibido hasta ahora poca atención en el debate político sobre

derechos humanos²⁴. La literatura académica sobre este tema es relativamente escasa. En la extensa jurisprudencia sobre el derecho humano a la libertad de religión, las demandas de los pueblos indígenas y sus miembros han sido hasta ahora bastante marginadas. Por otra parte, en la jurisprudencia sobre los derechos de los pueblos indígenas, el tema de la libertad de religión puede estar a menudo implícito, por ejemplo, cuando se trata del acceso a tierras de importancia religiosa y espiritual, pero rara vez se trata explícitamente²⁵.

El presente informe no aspira a llenar este vacío. Su objetivo es más bien traer a colación ciertos temas fundamentales, revelar estereotipos, suscitar interés y, al menos, esbozar los próximos pasos políticos hacia una aplicación coherente de los derechos de los pueblos indígenas, incluida su libertad de religión. Las explicaciones se basan en gran medida en artículos especializados pertinentes y en documentos originales de las Naciones Unidas (ONU), en particular el Informe Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y las conclusiones que de él se desprenden. En este sentido, resulta particularmente apropiado dado que los mencionados titulares del cargo pertenecen a pueblos indígenas²⁶. El capítulo II se inicia con una información general sobre el tema. Trata de las

²⁴ Esto se aplica sin duda al debate internacional sobre derechos humanos, que es el tema central de este estudio. A nivel nacional, la situación puede diferir ocasionalmente de un país a otro.

²⁵ Una conclusión similar se desprende de los informes especiales de la ONU. Aunque las preocupaciones de los pueblos indígenas aparecen ocasionalmente en los informes temáticos y por países de los relatores especiales sobre la libertad de religión, sólo en tiempos recientes se han iniciado debates sistemáticos al respecto. El análisis complementario figura en los informes sobre los derechos de los pueblos indígenas. Los problemas concretos de relevancia religiosa – como los lugares sagrados – se mencionan repetidamente, pero no suelen abordarse como violaciones permanentes de la libertad de religión.

²⁶ El cargo de Relator Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue instituido en 2001 y hasta ahora ha sido asumido por Rodolfo Stavenhagen (2001–2008), James Anaya (2008–2014), Victoria Tauli-Corpuz (2014–2020) y José Francisco Calí Tzay (desde 2020).

estimaciones sobre el número de personas pertenecientes a pueblos indígenas, su distribución en diferentes regiones y sus autoimágenes, que se reflejan, entre otras cosas, en los esfuerzos por encontrar una terminología adecuada para dejar claro cómo se les percibe política y socialmente. A continuación, el capítulo III, más teórico, explica los fundamentos de derechos humanos tanto para la libertad de religión como para los derechos de los pueblos indígenas. Debería quedar claro que los derechos de los pueblos indígenas deben situarse en el horizonte general de la protección global de los derechos humanos e interpretarse sistemáticamente a partir de ahí. Esto también se aplica a las normas que tratan de las prácticas religioso-espirituales de los pueblos indígenas. Su función es contextualizar el derecho universal a la libertad de religión en relación con las necesidades y vulnerabilidades de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, seguir desarrollando su contenido. El capítulo IV emprende el difícil intento de describir facetas importantes de la rica y diversa espiritualidad y prácticas religiosas indígenas, con el fin de fomentar una sensibilidad adecuada ante el tema abordando diversos aspectos de la espiritualidad vivida. Esto plantea un reto particular, entre otras cosas porque las categorías convencionales de teología, ciencias de religión y jurisprudencia no son fácilmente compatibles con la autopercepción y cosmovisión de los pueblos indígenas. En el capítulo V se analizan algunos ejemplos de áreas conflictivas. Mientras que los conflictos sobre la actividad misionera, por ejemplo, siempre se refieren explícitamente a la religión, la relevancia religiosa de los conflictos sobre los derechos a la tierra suele quedar en un segundo plano; sin embargo, incluso este tipo de desavenencias suelen implicar aspectos de la libertad de religión. A continuación, el capítulo V analiza algunas áreas de conflicto a modo de ejemplo. Mientras que los conflictos sobre la actividad misionera, por ejemplo, siempre se refieren explícitamente a la religión, la relevancia religiosa de los conflictos sobre los derechos a la tierra suele quedar en un segundo plano; sin embargo, incluso este tipo de disputas a menudo incluyen aspectos de la

libertad de religión. El capítulo VI destaca algunas tendencias actuales que podrían beneficiar el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas. Sobre todo, la creciente toma de conciencia sobre los problemas ecológicos ha contribuido a que se preste más atención a las preocupaciones de los pueblos indígenas en los últimos tiempos. Los pueblos indígenas no solo se ven desproporcionadamente afectados por los efectos de las aberraciones ecológicas globales: más bien, sus experiencias y sensibilidades especiales en el trato con la naturaleza les permiten aportar importantes contribuciones para superar los problemas. El creciente interés por los pueblos indígenas también ofrece la oportunidad de atraer más atención sobre la libertad de religión de los pueblos indígenas.

II. Informaciones básicas sobre los pueblos indígenas

Los pueblos y comunidades indígenas viven en todos los continentes. A lo largo de la historia hasta nuestros días, ha habido y sigue habiendo una gran variedad de términos para denominar a aquellas personas, comunidades y pueblos que vivían y siguen viviendo en regiones que otros llegaron a colonizar y dominar más tarde: “indios/indígenas”, “nativos” (*natives*), “pueblos aborígenes” (*aborigenees*), “pueblos originarios”, “pueblos tribales” (*tribal peoples*), “tribus de las colinas” (*hill tribes*), “pueblos autóctonos”; pero también “salvajes”, “bárbaros”, “gente desnuda”, “primitivos” y “paganos”. Todos estos apelativos surgieron del encuentro colonial, como nombres de los extranjeros para los que consideraban como “los otros”. Aquellos que fueron etiquetados con estos términos tienen sus propios nombres para designar a sus comunidades y pueblos. Así, las culturas, cosmovisiones, instituciones y prácticas sociales y políticas solo se convierten en “indígenas” cuando se contraponen a las etiquetadas como “no indígenas” dentro de las divisiones sociales y políticas más amplias nacidas del colonialismo. En el curso

de la descolonización y en el contexto de los debates internacionales en el seno de las Naciones Unidas sobre cuestiones de derechos humanos universales, el término “pueblos indígenas” ha sido ampliamente aceptado como el más apropiado en la actualidad²⁷.

Sin embargo, a pesar de muchos años de debate, no existe una definición generalmente aceptada del término. Ello se debe a que los pueblos indígenas son tan numerosos que una definición general y absoluta no haría justicia a sus diversas, y a veces muy diferentes, situaciones y condiciones existentes en todo el mundo. No obstante, la comprensión de los pueblos indígenas y sus derechos quedaría incompleta sin una referencia exhaustiva a su derecho a la autodeterminación, sus derechos colectivos y culturales y sus derechos a la tierra y el territorio, sus dominios y recursos. La “Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, adoptada por la Asamblea General de la ONU en 2007, así lo expresa²⁸. Por un lado, la diversidad se refleja en las formas y principios culturales, en el idioma, las cosmovisiones, las religiones y las estructuras de organización social y económica, que tienen sus fundamentos en las más diversas formas provenientes de la época precolonial. Los descendientes de pueblos no sedentarios y sin apenas jerarquías sociopolíticas forman parte de esta categoría, al igual que los descendientes de antiguos reinos e imperios, en la medida en que pudieron sobrevivir y no fueron víctimas de un brutal exterminio. Por otra parte, las estrategias y prácticas de la conquista y penetración colonial fueron muy diferentes, con efectos diversos sobre la población local colonizada.

²⁷ Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society*. Londres/Nueva York: Routledge 2005, p.223.

²⁸ Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (13.09.2007): https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf.

Cabe mencionar aquí dos constelaciones históricas fundamentalmente distintas, cuyos efectos aún pueden sentirse hoy en día y, por lo tanto, merecen reconocerse políticamente²⁹:

a) A partir del siglo XV (principalmente en América del Norte, Centro y Sur, y más adelante también en Australia y Nueva Zelanda), los colonos europeos invadieron regiones con poblaciones indígenas y establecieron sus sistemas coloniales económicos, sociales y culturales. Los descendientes de estos colonizadores fundaron Estados nacionales y continuaron siendo los gobernantes políticos y económicos. Muchos pueblos indígenas fueron completamente aniquilados, otros drásticamente diezmados. A partir de entonces, sus descendientes han vivido como minorías en sus territorios o han formado parte de la sociedad como mestizos, usualmente desfavorecidos y marginados. Los gobiernos postcoloniales fomentaron la inmigración de colonos, principalmente europeos, a los territorios indígenas. Por ello, los inmigrantes europeos residentes en los Estados postcoloniales conformaban la clase dirigente que dominaba los Estados nación, aun si seguían siendo una minoría (por ejemplo, Sudáfrica).

b) En varios países y regiones, principalmente de África y Asia, las potencias coloniales conformaron la clase dirigente y establecieron sistemas coloniales de gobierno. Sin embargo, no hubo flujos de inmigración de colonos a gran escala. Además, muchos colonos abandonaron los países tras su independencia y la formación de Estados nación. Durante el periodo colonial, los miembros de los pueblos indígenas fueron integrados y asimilados parcialmente en el sistema de gobierno de las colonias. En el periodo postcolonial, pasaron a formar la clase dirigente

²⁹ Véase Victoria Tauli-Corpuz, “The Concept of Indigenous Peoples at the International Level. Origins, Development and Challenges”, en: Christian Erni (editor), *The Concept of Indigenous Peoples in Asia. A Resource Book*. IWGIA – Documents No. 123. Copenhagen/Chiang Mai 2008, pp. 77–99, aquí p.79ss.

de sus países. Sin embargo, también hubieron varios pueblos y comunidades indígenas que se resistieron a la asimilación y siguieron viviendo sobre la base de sus sistemas autóctonos precoloniales. Hasta el día de hoy, son objeto de un racismo sistemático y una discriminación continua por parte de los gobiernos postcoloniales y la población dirigente asimilada. En estos países en concreto, se rechaza políticamente el concepto del indigenismo para describir a una parte de su propia población. Las sociedades dominantes postcoloniales, cuyos miembros lucharon por su independencia de las potencias coloniales, siguen encontrando difícil reconocer a la población no asimilada como pueblos indígenas independientes en el marco de los Estados nación. En cambio, son partidarias de establecer una nación con *una* cultura y *una* lengua dentro de las fronteras nacionales. Los territorios y pueblos indígenas fueron “integrados” y se entendían como parte del territorio nacional y del sistema jurídico aplicable en él. Principalmente por este motivo, el Convenio N.º 169 de la OIT aún no ha sido ratificado por los Estados correspondientes. Solo en los últimos años se ha prestado cierta atención a los pueblos indígenas de África tras reconocérseles derechos específicos³⁰.

A pesar de la gran diversidad de los pueblos y comunidades indígenas y de sus experiencias históricas con el colonialismo, también tienen mucho en común. Han mantenido su identidad como pueblos independientes. En la mayoría de los casos, hablan sus propias lenguas, viven en sus territorios – aunque a menudo solo parcialmente –, practican sus propias estrategias de subsistencia y su relación con el entorno natural. Aunque el grado de destrucción también varía mucho en estos casos, todos se esfuerzan por preservar su identidad y mantener y promover sus culturas, territorios e idiomas, al menos lo que queda de ellos.

³⁰ En 2010, la Comisión Africana de Derechos Humanos (CADHP) reconoció por primera vez los derechos de propiedad territorial de un pueblo indígena (Endorois, Kenia). Ese mismo año, la República Centroafricana ratificó el Convenio N.º 169 de la OIT, que reforzaba los derechos de los indígenas *baka*.

Existen unos 5.000 pueblos indígenas en todo el mundo, cuya población total se estima en unos 476,6 millones de personas. Representan el 6,2% de la población mundial. El 70,5% de ellos vive en Asia y el Pacífico, el 16,3% en África, el 11,5% en América Latina y el Caribe, el 1,6% en Norteamérica y el 0,6% en Europa. Solo alrededor del 15% reside en los 24 países que han ratificado el Convenio N.º 169 de la OIT de 1989. Esto significa que, incluso más de 30 años después de su adopción, la gran mayoría de ellos todavía no disfruta de la protección que ofrece este convenio³¹.

III. Fundamentos de derechos humanos

1. Concepción de la libertad de religión y cosmovisión

A diferencia de los derechos de los pueblos indígenas, que sólo recientemente han sido reconocidos a cabalidad en el contexto de los derechos humanos, la libertad de religión – más exactamente, la libertad de pensamiento, conciencia, religión y creencia³² – es uno de los derechos humanos “clásicos”. En algunos contextos, incluso se cita como uno de los primeros derechos

³¹ Organización Internacional del Trabajo (OIT), aplicación del Convenio N°169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo. Ginebra, 2019: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-/dgreports/-/dcomm/-/publ/documents/publication/wcms_735607.pdf. (versión en inglés)

³² En inglés: “*freedom of thought, conscience, religion or belief*”. Esta formulación también se ha impuesto a nivel de la ONU. El término “creencia” también designa variantes no religiosas de una visión global del mundo, por lo que en alemán se traduce como “*Weltanschauung*”. La versión en francés usa el término “*conviction*”. En aras de facilitar la legibilidad, en lo sucesivo se utilizará la versión abreviada “libertad de religión”.

humanos garantizados por el Estado³³. Hoy en día, no sólo está consagrado en numerosas Constituciones nacionales, como el Artículo 4 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, sino también en diversos convenios de protección de los derechos humanos, tanto mundiales como regionales. La garantía más importante en el marco de las Naciones Unidas es el Artículo 18 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de 1966³⁴. Se basa en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948³⁵, cuyo Artículo 18 contiene también una formulación por supuesto más concisa y no vinculante de la libertad de religión. En cuanto a la protección regional de los derechos humanos, cabe mencionar el *Convenio Europeo de Derechos Humanos* del Consejo de Europa (Artículo 9)³⁶, la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (Artículo 12)³⁷, creada en el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA), y la *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* (Artículo 8)³⁸. El Tratado de Lisboa de la Unión Europea de 2009 también ha establecido como jurídicamente vinculante la *Carta Europea de los Derechos Fundamentales*, que reafirma la libertad

³³ Obra clásica: Georg Jellinek, “*Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*”, en: Roman Schnur (editor), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt (Alemania): editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2ª edición, 1974, pp. 1–77.

³⁴ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966): <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>. Las fechas anuales indicadas se refieren siempre a la aprobación, no a la entrada en vigor de los documentos.

³⁵ Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948): www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

³⁶ Convenio Europeo de Derechos Humanos CEDH (1950): <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/glossary/european-convention-on-human-rights-echr.html>

³⁷ Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969): www.oas.org/dil/esp/1969_Convención_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

³⁸ Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos (1981): www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1297.pdf

de religión (Artículo 10)³⁹. A pesar de algunas diferencias en los detalles, la redacción de este derecho humano es bastante similar en general.

Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

(1) Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

(2) Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

(3) La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

(4) Los Estados Parte en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

A pesar de este amplio arraigo a diversos niveles, la libertad de religión sigue siendo políticamente controvertida. No sólo se incumple con frecuencia en la práctica, como atestiguan

³⁹ Carta de los Derechos Fundamentales de la UE (2000): www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf.

las numerosas violaciones en todo el mundo⁴⁰. Conceptualmente, también está sujeta a *malentendidos o incluso a distorsiones deliberadas* que pueden oscurecer su carácter de derecho humano. Por lo tanto, resulta necesario aclarar el tema una y otra vez. Sobre todo, es importante reconocer que la libertad de religión no coloca a las religiones como tales bajo protección legal; no resguarda la existencia o la reputación de las tradiciones religiosas, ni funciona como vehículo para promover los valores religiosos en la sociedad. Más bien, como derecho humano secular, protege la *libertad de las personas* en el amplio campo de las convicciones religiosas e ideológicas, y las prácticas de vida individuales y comunitarias asociadas a ellas.

Se suele pasar por alto la relevancia de este enfoque consistente centrado en las personas como sujetos jurídicos determinantes de la libertad de religión, lo cual lleva repetidamente a interpretaciones políticas erróneas⁴¹. Ciertamente, la libertad de religión trata de la religión en el sentido más amplio, motivo por el cual se incluye en el título de este derecho. Sin embargo, en sentido estricto, la libertad de religión sólo aborda los temas de la religión de *forma indirecta*, es decir, *a través de las personas* que son titulares de este derecho. La forma en que las personas se relacionan individualmente con la religión es decisión de ellas mismas: éste es precisamente el fundamento legal de la libertad de religión en términos de la libertad de culto. En tal sentido, la libertad de religión abarca tanto la práctica religiosa

⁴⁰ Existen diversos tipos de documentación, con sendas fortalezas y limitaciones. Un ejemplo son los informes por países que publica periódicamente – en principio con periodicidad anual – el Departamento de Estado de Estados Unidos bajo el título “*International Religious Freedom Report*”. Se elaboran a partir de la información recibida de las respectivas embajadas de los Estados Unidos según una matriz predefinida: www.state.gov/international-religious-freedom-reports.

⁴¹ Para mayor detalle, véase Heiner Bielefeldt/ Michael Wiener, *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts*, Bielefeld (Alemania): editorial transcript-Verlag, 2020. (Original: *Religious Freedom Under Scrutiny*, Philadelphia (Estados Unidos), publicado por University of Pennsylvania Press, 2019).

convencional o tradicional como los proyectos reformistas, tales como una relectura feminista de las fuentes religiosas. Asimismo, incluye expresamente la libertad de cambiar de religión, ya sea eligiendo otra o alejándose de todas ellas, por ejemplo, optando por el ateísmo o el agnosticismo. También incorpora variantes híbridas o formas sincréticas⁴² de religiosidad.

En el contexto de los derechos de los pueblos indígenas, debe tenerse siempre presente el hecho de que la libertad de religión no preserva la integridad de la religión como tal, ni tampoco la protege contra el cambio. Puesto que la principal amenaza para los derechos de los pueblos indígenas es la asimilación involuntaria, la posibilidad de un desarrollo comunitario autodeterminado, que incluya esencialmente el modo de vida religioso-espiritual, es de crucial importancia para los pueblos afectados. Esto también se manifiesta en las formulaciones pertinentes sobre los derechos de los pueblos indígenas, como se explicará con más detalle a continuación. En cualquier caso, sería un malentendido concluir de ello que se trata principalmente de la preservación o incluso la restauración de una religiosidad indígena “original”, libre de cambios. Es necesario considerar con mucha precaución las proyecciones de originalidad que a menudo se plantean a los pueblos indígenas desde el exterior⁴³. De hecho, con el paso del tiempo, han surgido muchos traslapes entre las cosmovisiones y la espiritualidad indígenas, por un lado, y las influencias del cristianismo, el islam, el budismo y otras religiones del mundo, por otro. Naturalmente, estas formas sincréticas o híbridas de práctica religiosa también recaen bajo de la protección de la libertad de religión,

⁴² Este adjetivo más bien desusado fue elegido para prevenir las connotaciones negativas de la terminación “-ismo” del sustantivo de uso frecuente “sincretismo”.

⁴³ La autora Barbara Schellhammer subraya este hecho con respecto al pueblo *inuit* en su obra “*Dichte Beschreibungen in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada*, Bielefeld (Alemania): Editorial Transcript-Verlag, 2015, p. 321.

siempre que las personas afectadas así lo deseen, ya que son las titulares de este derecho. En cualquier caso, los derechos de los pueblos indígenas relacionados con la religión también forman parte sistemáticamente del contexto general de la libertad de los derechos humanos. Por lo tanto, corresponde a las personas afectadas – como individuos, grupos o pueblos – decidir por sí mismas cómo quieren que se entienda, desarrolle, practique y respete sus prácticas religiosas y espirituales, y qué apoyo estatal pueden considerar necesario para ello. La libertad de las minorías religiosas o de los/las disidentes individuales *al interior* de los pueblos indígenas también está cubierta por el derecho a la libertad de religión.

Como ya se ha indicado, la libertad de religión no se limita a cuestiones de fe y confesión; también se refiere a los hábitos de vida individuales y comunitarios que se apoyan en ella, tanto en la esfera privada como en la pública (y, por ende, también en la política). En muchos casos, se trata de cuestiones como los servicios de culto comunitarios, los ritos de iniciación, la socialización religiosa de niños y jóvenes, los centros de formación de líderes religiosos, la construcción de lugares de culto, la celebración de funerales, el cuidado de los cementerios, la fundación de organizaciones benéficas o el tratamiento adecuado de la naturaleza (la “creación”). La jurisprudencia también se ocupa de cuestiones de dieta, tabúes alimentarios o normas de ayuno o vestimenta religiosa⁴⁴. No existe una lista exhaustiva de los temas relevantes; de hecho, una visión de conjunto no sería posible porque constantemente surgen nuevos problemas y conflictos que requieren la toma de decisiones. En el curso de las decisiones jurisprudenciales, los contornos concretos de la libertad de religión cambian una y otra vez, y en este sentido – al igual que otros derechos humanos – permanece abierta a nuevos desarrollos. Esto también se aplica a las reivindicaciones

⁴⁴ Véase Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, editorial Cambridge University Press, 2005.

indígenas, que hasta ahora han recibido comparativamente poca consideración en la jurisprudencia sobre libertad de religión. Su mayor integración en la práctica de la libertad de religión debería conducir, sin duda, a nuevos cambios en la formulación de este derecho humano. En cualquier caso, la concepción de la libertad de religión está abierta a ello.

Al igual que otros derechos humanos, la libertad de religión no sólo se caracteriza por la dimensión de libertad, que ya se menciona en el título de este derecho; también tiene una dimensión de igualdad que no es menos importante. En concreto, el derecho a la igualdad de las personas con respecto a sus libertades fundamentales se plasma en la prohibición de la discriminación, es decir, la prohibición de un trato desigual injustificado. Las normas correspondientes pueden encontrarse en todos los documentos generales de derechos humanos. Un ejemplo paradigmático es el Artículo 2 (1) de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, según el cual las garantías consagradas en la declaración se aplican a todas las personas “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”⁴⁵.

La lista aquí mencionada de motivos de desigualdad de trato expresamente prohibidos sigue abierta a la ampliación⁴⁶. En cualquier caso, suele incluir la característica de la religión y, más recientemente, también la ideología. La *“Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las*

⁴⁵ El uso y la traducción adecuada del término inglés “race” ha sido durante mucho tiempo una fuente de controversia, en la que no podemos abundar aquí. Algunas organizaciones, como la sección alemana de Amnistía Internacional, han decidido sustituir el problemático término “raza” por la fórmula “atribución racista”.

⁴⁶ En documentos más recientes sobre derechos humanos, por ejemplo, se ha ampliado la lista para incluir las características de discapacidad, edad u orientación sexual, como en el Artículo 21 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE.

convicciones”⁴⁷ afirma rotundamente en su Artículo 3: “La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicciones constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas [...]”. La igualdad en el contexto de los derechos humanos no persigue una uniformidad superficial, y ni siquiera una uniformidad. En inglés, los términos utilizados son “*equality*” (igualdad) y “*sameness*” (uniformidad). Se trata más bien de que todas las personas merecen *el mismo respeto, aplicado a toda la diversidad* de sus diferentes situaciones de vida, orientaciones, necesidades o vulnerabilidades. Aplicar esta norma en la realidad no es tarea fácil. En ningún otro ámbito son tan evidentes las dificultades por superar para respetar por igual las diferencias relevantes como en el de la libertad de religión y de creencias⁴⁸. Esto se debe principalmente a la inmensa diversidad de creencias y prácticas religiosas. Una hipotética propuesta de conceder, por ejemplo, a todas las comunidades religiosas el mismo derecho a tocar las campanas los domingos sería, por lo tanto, obviamente absurda; es más, sería una caricatura insultante de la igualdad exigida por los derechos humanos. Por el contrario, en aras de una igualdad correctamente entendida, puede ser conveniente conceder a los miembros de determinadas minorías excepciones a las normas generales aplicables. Esto sería apropiado en cualquier caso si tales reglas generales se basaran de hecho en las ideas religiosas y culturales dominantes, que a menudo se consideran como incuestionable “normalidad” y como el patrón a aplicar.

⁴⁷ Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>.

⁴⁸ Véase W. Cole Durham, Jr., “Religion and Equality. Reconcilable Differences?”, en: W. Cole Durham, Jr./ Donly Thayer (editor), *Religion and Equality. Law in Conflict*, Londres y Nueva York: Routledge, 2016, p. 185–202.

En el debate sobre los derechos humanos se ha impuesto el término “ajustes razonables” (“*reasonable accomodation*”) para designar esta práctica de consideración flexible de las circunstancias de vida especiales de las minorías⁴⁹. Contrariamente a una frecuente percepción errónea, no se trata de “privilegios”, sino de una compensación adecuada por el hecho de que las minorías religiosas o de otro tipo a menudo están sujetas a normativas que van en contra de su propia imagen y les imponen cargas desproporcionadas. Como subrayan Gérard Bouchard y Charles Taylor en su informe sobre los “ajustes razonables” elaborado para el gobierno de la provincia canadiense de Quebec: el “trato diferenciado” no tiene por objeto ser un “trato preferente”⁵⁰. Según su argumento, la práctica de los “ajustes razonables” no infringe la ley de igualdad, sino que se esfuerza por encontrar una *interpretación contextual adecuada del principio de igualdad*. Por esta razón, en principio tal enfoque puede considerarse apropiado también para crear sistemáticamente un espacio para las situaciones, necesidades e intereses especiales de los pueblos indígenas en el contexto general de los derechos humanos igualitarios. En ocasiones, esto ya ha sucedido. Un ejemplo es la autorización creada en la jurisprudencia y la legislación estadounidenses sobre libertad de religión para utilizar ciertos narcóticos que de otro modo estarían prohibidos, como el cactus peyote, dentro de las prácticas religiosas

⁴⁹ Este principio está consagrado en el Artículo 5(3) de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Véase: Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006): https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/AdvocacyTool_sp.pdf. “Ajustes razonables” se incluye explícitamente en el contexto de la prohibición de discriminación, que de este modo se hace más compleja. En la versión oficial alemana de la Convención, “ajustes razonables” se expresa con el término “*angemessene Vorkehrungen*” (en español más bien “medidas razonables”). El importante componente de proporcionar espacio (“*accommodation*”) se pierde en esta traducción.

⁵⁰ Gérard Bouchard/ Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Abridges Report*, publicado por el gobierno de Quebec, 2008, p. 25.

indígenas⁵¹. Este tema se trata en mayor detalle más adelante, en el capítulo dedicado a los conflictos.

Aunque el campo de aplicación de la libertad de religión debe definirse ampliamente, no es ilimitado. Sólo goza de protección “absoluta” el llamado “fuero interno” (*forum internum*), es decir, el espacio propio de las convicciones personales, que deben poder formarse y, en su caso, modificarse libres de cualquier forma de coacción⁵². La prohibición de la coacción en el fuero interno de la libertad de religión se formula de manera tan irrefutable como la proscripción de la tortura o la erradicación de la esclavitud⁵³. Sin embargo, las manifestaciones externas de la libertad de religión, que incluyen sobre todo cuestiones prácticas de estilos de vida individuales y comunitarios basados en la religión, pueden restringirse en aras de intereses jurídicos superiores y contrapuestos – en particular, reivindicaciones de derechos humanos contrarias – siempre y cuando no haya otra salida. Aunque la protección de la libertad de religión en el “fuero externo” (*forum externum*) no es, por lo tanto, absoluta, sigue siendo elevada. En cualquier caso, sería fundamentalmente erróneo transformar las cláusulas de limitación pertinentes – como el párrafo 3 del Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos⁵⁴ – en una simple

⁵¹ Véase René Kuppe, *Indianische Sacred Sites und das Recht auf Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika*. Tesis postdoctoral presentada en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Viena, noviembre de 2003 (a máquina), pp. 205–224.

⁵² Véase el Artículo 18, párrafo 2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

⁵³ Véase los Artículos 7 y 8 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

⁵⁴ En otros documentos sobre las garantías de la libertad de religión se hallan formulaciones análogas.

“autorización” para que los Estados impongan restricciones a la libertad de religión según su propio criterio⁵⁵.

Si se interpreta correctamente, la cláusula de restricción apunta a lo contrario: relaciona las limitaciones impuestas por el Estado con criterios vinculantes y verificables⁵⁶. La literatura jurídica alemana ha acuñado el muy apropiado término repetido “barreras– barreras” (“*Schranken– Schranken*”) para esta función crucial: se trata de limitar la posibilidad de que el Estado a su vez imponga restricciones. El objetivo es evitar cualquier arbitrariedad cuando se trata de interferir en las libertades civiles y defender su sitio incluso en casos de conflicto. Por lo tanto, las restricciones a la libertad de religión requieren una *justificación detallada por parte del Estado*, que a su vez debe cumplir con ciertos criterios predeterminados. Lo que se requiere es un fundamento jurídico claramente formulado, un propósito de proteger intereses jurídicos superiores (por ejemplo, el orden público, la salud pública o los derechos humanos de terceros) y el cumplimiento del principio de proporcionalidad, el cual contiene varias subcategorías (idoneidad, necesidad, conveniencia). El conjunto de estos criterios, cuya aplicación también está sujeta a aspectos de diligencia y precisión empíricas, da lugar a un *complejo estándar de revisión* que las leyes o medidas restrictivas de la libertad deben cumplir para considerarse justificadas. Además, las personas que opinen que se ha violado su derecho

⁵⁵ Saba Mahmood, por ejemplo, no lo reconoce cuando escribe que el Estado tiene “un derecho legítimo a regular y limitar” (“*a legitimate right to regulate and limit*”) las manifestaciones externas de la libertad de religión. Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton: editorial Princeton University Press, 2016, p. 156.

⁵⁶ Cfr. T. Jeremy Gunn, “Permissible Limitations on the Freedom of Religion or Belief”, en: John Witte/Jr./ Christian Green (eds.), *Religion and Human Rights: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 254–268.

a la libertad de religión deben poder emprender las acciones legales pertinentes⁵⁷.

La distinción entre el fuero interno y el fuero externo de la libertad de religión adquiere relevancia, por ejemplo, cuando se trata de la labor misionera entre los pueblos indígenas. Mientras que el cambio personal de fe religiosa entra dentro del ámbito absolutamente protegido del fuero interno, la actividad misionera pertenece al ámbito de las manifestaciones externas. Aunque la protección de la libertad de religión no se aplica aquí sin más, debe tomarse siempre como *punto de partida vinculante*, tal como lo exige el alto nivel del derecho humano a la libertad de religión. Por otra parte, si la actividad misionera incurre en coacción sería obviamente incompatible con la libertad de religión. Lo mismo se aplica a las medidas coercitivas utilizadas para *impedir* un cambio personal de fe; éstas también constituirían una clara violación de la libertad de religión. Aparte del uso de la coacción abierta o encubierta, siempre hay constelaciones de casos cuya evaluación – desde el punto de vista de los derechos humanos – no queda clara a primera vista y que requieren un cuidadoso examen contextual.

Así pues, la libertad de religión resulta ser un derecho humano complejo. Al centrarse en la dignidad humana, la libertad y la igualdad, encarna los mismos principios normativos que definen el enfoque de los derechos humanos en su conjunto. En la práctica, también se producen frecuentes superposiciones con otros derechos humanos, como la libertad de expresión, la libertad de reunión o los derechos de las minorías culturales. Estas superposiciones parciales no suponen un problema, pero sí ponen de relieve una vez más que las distintas normas de derechos humanos van juntas en cuanto a contenido y se

⁵⁷ El Comité de Derechos Humanos de la ONU, responsable de supervisar el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, estableció estos criterios con más detalle en la sección 8 de su Observación General N° 22 (1993). Cf. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993).

complementan y respaldan mutuamente⁵⁸. Por lo tanto, es posible que las personas invoquen varios derechos humanos al mismo tiempo cuando plantean sus reivindicaciones, lo cual no es infrecuente. Esta invocación de varios derechos humanos posiblemente “aledaños” también puede ser útil para hacer valer los derechos de los pueblos indígenas.

2. Una cuestión de derechos humanos largamente desatendida: los derechos de los pueblos indígenas

La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* del 13 de septiembre de 2007⁵⁹ (DNU DPI) marca la conclusión provisional de una evolución en la que las reivindicaciones jurídicas de los pueblos indígenas se han integrado sistemáticamente en la protección internacional de los derechos humanos. Como es bien sabido, no siempre ha sido así. La *Declaración Universal de Derechos Humanos* del 10 de diciembre de 1948, que marcó el inicio de la codificación de las normas de derechos humanos a nivel mundial, aún no menciona a los pueblos indígenas ni a sus miembros. Esto también se aplica inicialmente a los diversos convenios jurídicamente vinculantes que surgieron a raíz de la Declaración Universal, incluyendo los dos amplios pactos de derechos humanos de 1966: el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*⁶⁰ y el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*⁶¹.

⁵⁸ El término “indivisibilidad” de los derechos humanos se ha impuesto en el debate internacional para describir esta correlación de contenido entre los derechos.

⁵⁹ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007): https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

⁶⁰ Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966): <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-rights-all-migrant-workers>

⁶¹ Véase la nota a pie de página 16.

A pesar de que no se menciona a los pueblos indígenas, los órganos de los tratados (en inglés: *treaty bodies*), cuya tarea consiste en supervisar los respectivos convenios, sí han tenido en cuenta las inquietudes de las personas, grupos o pueblos indígenas y, con el tiempo, han desarrollado al menos las bases para una jurisprudencia sobre los derechos de los pueblos indígenas. En 1994, por ejemplo, el Comité de Derechos Humanos de la ONU, encargado de supervisar el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, también hizo referencia explícita a los derechos sobre la tierra de los pueblos indígenas al comentar el Artículo 27 (es decir, los derechos de las minorías)⁶². En 1997, el Comité de Expertos de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*⁶³ aclaró que, en general, los derechos de los pueblos indígenas entran dentro del ámbito de aplicación de la Convención⁶⁴. Sin embargo, no fue hasta la *Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño*⁶⁵, adoptada en 1989, que los pueblos indígenas— o más concretamente: los niños y las niñas indígenas— se mencionaron directamente en el texto de la propia Convención (en el Artículo 30).

Mientras tanto, los acuerdos internacionales vinculantes que existen hoy en día sobre los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial se crearon en el marco de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este contexto de origen independiente podría despertar suspicacias en el sentido de que las normativas de los derechos humanos, por un lado, y los derechos de los pueblos indígenas, por otro, son dos desarrollos que corren paralelos pero que no están sistemáticamente

⁶² Véase UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.5 (08.04.1993), párrafo 7.

⁶³ Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965): www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial.

⁶⁴ Véase CERD, Gen. Rec. No. 23 (18.08.1997).

⁶⁵ Convención sobre los Derechos del Niño (1981): www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

vinculados. Esta idea se expresa repetidamente en el debate político⁶⁶. El *Convenio 107 de la OIT* de 1957 evita el concepto de “pueblos” (en inglés: “peoples”) indígenas, al que se atribuyen amplias reivindicaciones de autodeterminación colectiva, y en su lugar habla más cautelosamente de “poblaciones indígenas y tribales” (en inglés: “indigenous and tribal populations”)⁶⁷. No fue sino hasta el *Convenio 169 de la OIT* de 1989 cuando se creó un tratado de derecho internacional que incluía los derechos de los “pueblos indígenas y tribales” (en inglés: “indigenous and tribal peoples”) en su título⁶⁸. Hasta la fecha, el *Convenio 169 de la OIT* es la garantía jurídicamente vinculante más destacada de los derechos de los pueblos indígenas a escala mundial. Sin embargo, hasta ahora solo ha sido ratificado por 24 Estados (la mayoría de América Latina). Alemania se adhirió al convenio en 2021⁶⁹.

Con el telón de fondo de este prolongado y algo enrevesado desarrollo, se hace evidente la enorme y, sobre todo, clarificadora importancia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) de 2007. Aunque no es vinculante en virtud del derecho internacional, la DNUDPI puede reivindicar un alto nivel de autoridad política y jurídica: la declaración fue adoptada por una abrumadora mayoría de Estados, con sólo cuatro votos en contra y once abstenciones; por cierto, los cuatro Estados que habían votado en contra de la declaración en su momento han revisado desde entonces su postura y han reconocido el documento después

⁶⁶ Véase el capítulo III, 3. *¿Derechos de los pueblos indígenas versus derechos humanos? Malentendidos comunes*

⁶⁷ www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107.

⁶⁸ www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.

⁶⁹ Véase www.ilo.org/berlin/presseinformationen/WCMS_808679/lang--de/index.htm.

de todo⁷⁰. La DNUDPI representa, por lo tanto, un consenso ya consolidado de la comunidad internacional respecto a la importancia y el contenido de los derechos de los pueblos indígenas y, gracias a ello, reviste gran notabilidad⁷¹. James Anaya, ex Relator Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2008–2014), reconoce que la DNUDPI es actualmente el documento más importante sobre los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial, es decir, el fruto de décadas de construcción de un consenso internacional: “La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es el más importante de estos avances a nivel mundial, ya que resume el consenso ampliamente compartido sobre los derechos de los pueblos indígenas, que se ha ido construyendo a lo largo de décadas sobre la base de fuentes internacionales de derechos humanos ya existentes⁷².”

Como subraya Anaya en la apreciación citada, la DNUDPI también deja claro que los derechos de los pueblos indígenas pertenecen sistemáticamente al contexto general de los derechos humanos y deben interpretarse a partir de ahí. En principio, esto también se establece en el Convenio 169 de la OIT⁷³; sin embargo, la redacción de la DNUDPI es más detallada a este respecto. El Artículo 1 de la DNUDPI subraya la plena validez de los derechos humanos para los pueblos indígenas y sus

⁷⁰ Véase Jessika Eichler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem. Normen, Institutionen und gesellschaftliche Auswirkungen*, Baden-Baden: Nomos, 2022, p. 83.

⁷¹ Por supuesto, esto no significa que se reconozcan y respeten los derechos de los pueblos indígenas en sus respectivas jurisdicciones. En cualquier caso, algunos Estados han modificado su legislación nacional a raíz de la DNUDPI. Cf. Eichler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem*, op.cit., p. 96, quien menciona específicamente a Ecuador, San Salvador y Kenia.

⁷² UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), párrafo 18. En inglés en el texto original del presente documento: “*The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples is the most important of these developments globally, encapsulating as it does the widely shared understanding about the rights of indigenous peoples that has been building over decades on a foundation of previously existing sources of international human rights law.*”

⁷³ Véase, p.ej., el Artículo 3, párrafo 1 del Convenio 169 de la OIT.

miembros individuales: “Los pueblos indígenas tienen derecho, tanto colectiva como individualmente, a gozar plenamente de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos”. Esta aclaración de gran alcance incluye naturalmente también la libertad de religión y de creencias.

La integración sistemática en el contexto general de los derechos humanos es también evidente en otras partes de la declaración. Por ejemplo, el principio de igualdad de derechos entre hombres y mujeres, que ya se había establecido en la Carta de las Naciones Unidas de 1945, se reafirma también para la DNUDPI, dado que el Artículo 44 establece: “Todos los derechos y libertades reconocidos en esta Declaración se garantizan por igual a hombres y mujeres indígenas”. Por lo tanto, las cuestiones de igualdad de género deben avalarse siempre de forma coherente en la interpretación y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas. Es fácil imaginar que esto es una fuente constante de controversia y conflicto político.

El Artículo final 46 de la DNUDPI también contiene una cláusula de limitación, similar a las que se encuentran en relación con varios derechos humanos. Esto refleja asimismo la estructura de derechos humanos de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. De forma similar a la cláusula de limitación de la libertad de religión (en el Artículo 18(3) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), no se trata de dar a los Estados un permiso para restringir los derechos de los pueblos indígenas. Por el contrario, de lo que se trata es de vincular cualquier restricción que el Estado considere necesaria a unos *criterios estrictos*, para cuyo cumplimiento el Estado asume la carga de la argumentación. Esta función crítica puede describirse a su vez utilizando el término “*barreras- barreras*”, que ya se ha mencionado anteriormente en las explicaciones sobre la libertad de religión. En consecuencia, las restricciones sólo pueden justificarse si tienen una base jurídica y son compatibles con las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos.

Las restricciones también deben servir para salvaguardar los derechos de los demás o para hacer cumplir las exigencias justas y más apremiantes (en inglés: “*most compelling*”) de una sociedad democrática. Además, debe demostrarse que son estrictamente necesarias con miras a este objetivo y tampoco admiten discriminaciones. Todas estas condiciones se aplican de forma acumulativa y conjuntamente fijan una valla muy alta. He aquí el pasaje pertinente de las oraciones segunda y tercera del párrafo 2 del Artículo 46: “El ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración estará sujeto *sólo* a las limitaciones prescritas por la ley que sean compatibles con las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos. Tales limitaciones no serán discriminatorias y deberán ser estrictamente necesarias con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas y más urgentes necesidades de una sociedad democrática.” Especialmente importante dentro de esta disposición es la pequeña palabra “*sólo*” (en inglés: “*only*”), que por ello hemos resaltado aquí escribiéndola en cursiva. Deja claro que, en caso de duda, las restricciones no son legítimas. Sólo en condiciones estrictamente definidas pueden justificarse excepcionalmente dichas restricciones.

Instrumentos internacionales importantes para la protección de los derechos de los pueblos indígenas

- Convenio 107 de la OIT (1957), ratificado por 27 Estados.
- Convenio 169 de la OIT (1989), ratificado por 24 Estados (incluida Alemania).
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).
- MEDPI (Mecanismo de Expertos para la Aplicación de la Declaración de la ONU de 2007).
- Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (desde 2000).
- Informe Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (desde 2001).

A nivel regional, los avances más importantes se han producido en América Latina, concretamente en el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA). Sobre la base de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* de 1969 de la OEA⁷⁴, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de Washington D.C. (EE. UU.) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos de San José (Costa Rica) han emitido fallos decisivos y desarrollado así una jurisprudencia que puede servir de modelo para otras regiones. Anaya habla de un “papel pionero” (en inglés: “*path-breaking role*”) de la protección interamericana de los derechos humanos para el desarrollo de los derechos indígenas⁷⁵. Se trata principalmente de los derechos sobre la tierra, de los que dependen no solo sus medios de vida económicos, sino también sus estructuras sociales, su cultura, su espiritualidad y su religión. En 2016, la OEA adoptó una *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, a la que se han comprometido también los Estados norteamericanos – Estados Unidos y Canadá –, antes más bien reacios⁷⁶. Todavía no se ha promulgado una declaración comparable en otras regiones. El hecho de que los países latinoamericanos en particular se encuentren entre los pioneros en el reconocimiento y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas queda demostrado por las ratificaciones del Convenio 169 de la OIT, en el que América Latina está muy por delante de todas las demás regiones⁷⁷.

Más recientemente, sin embargo, también han llegado de África interesantes contribuciones regionales al desarrollo de los derechos indígenas. Un grupo de trabajo creado en 1999

⁷⁴ Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969): https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

⁷⁵ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), párrafo 28.

⁷⁶ Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016): <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>

⁷⁷ De los 24 Estados, 15 pertenecen a la región latinoamericana, incluyendo el Caribe (situación a dic. de 2022). Véase www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NOR_MLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314.

por la *Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* ha presentado desde entonces varios informes en los que ha desarrollado un concepto de las comunidades indígenas adaptado a los países africanos⁷⁸. Los factores decisivos son un modo de vida comunitario que difiere del de la sociedad mayoritaria, una conexión especial con la tierra a la que se le da un uso tradicional, riesgos reales de discriminación y marginación y la propia autoimagen de las personas concernidas⁷⁹. Durante mucho tiempo, los países africanos han afirmado casi unánimemente que la modalidad imperante en América del Norte y del Sur, Australia y Nueva Zelanda, según la cual la ocupación de los países por las potencias coloniales europeas se considera el hito histórico decisivo, no era aplicable a su propia situación; según esta modalidad, casi toda la población tendría que considerarse “indígena”, lo que obviamente no tiene mucho sentido⁸⁰.

Ante tal escepticismo, las aclaraciones del grupo de trabajo de la Comisión Africana son aún más notables. Incluso más allá del contexto africano, pueden contribuir a una definición más abierta y, en cierto sentido, más “fluida” de los pueblos indígenas, que se centre menos en los “orígenes” precoloniales, como ocurría a menudo en el pasado, y en cambio se oriente sobre todo hacia situaciones de vida *especialmente vulnerables* (a saber, la presión de la asimilación involuntaria) y la *autoimagen de las personas afectadas*. Ahondar mucho en los “orígenes” precoloniales no sólo conduce repetidamente a dificultades para

⁷⁸ Véase www.achpr.org/specialmechanisms/detail?id=10. El grupo de trabajo se denomina “Grupo de trabajo sobre poblaciones/comunidades indígenas y minorías en África” (*Working Group on Indigenous Populations/Communities and Minorities in Africa*). Ello indica que se evita conscientemente el uso del concepto “pueblos”, que va unido a la connotación de reivindicaciones colectivas de gran alcance en materia de autodeterminación.

⁷⁹ Véase file:///C:/Users/47U/Downloads/un_advisory_opinion_idp_eng.pdf. Las cuestiones relacionadas con una definición abierta se tratan sobre todo en los párrafos 12 y 13.

⁸⁰ Véase para ello también las explicaciones anteriores en el Capítulo II: *Informaciones básicas sobre los pueblos indígenas*

hallar una documentación concreta, sino que también puede dar lugar a mitos más bien románticos sobre el origen y a atribuciones con cariz exótico que son problemáticas desde el punto de vista de los derechos humanos. Por otra parte, centrarse en situaciones especialmente vulnerables está en consonancia con el enfoque de los derechos humanos; también resulta familiar en otros contextos, como los derechos de las minorías culturales y lingüísticas o el trato a los refugiados⁸¹. En este sentido, el impulso más reciente de África es especialmente prometedor para un desarrollo de los derechos indígenas orientado al futuro.

3. ¿Derechos de los pueblos indígenas versus derechos humanos? Malentendidos frecuentes

A pesar de la integración ya claramente formulada de los derechos indígenas en el contexto general de los derechos humanos – que culminó a escala mundial en la Declaración de la ONU de 2007 –, en el debate político siguen surgiendo atribuciones antagónicas, según las cuales se trata de categorías jurídicas en esencia diferentes, posiblemente incluso opuestas. Tres argumentos en particular sirven para subrayar la posición escéptica de que los derechos humanos y los derechos indígenas no van realmente de la mano: (3.1.) mientras que los derechos humanos tienen como objetivo principal la protección del individuo, los derechos indígenas son más bien reivindicaciones colectivas; (3.2) mientras que los derechos humanos asumen una validez universal para todas las personas, los derechos de los pueblos indígenas tienen el carácter de “derechos especiales” que no son compatibles con el universalismo de los derechos

⁸¹ Véase Alexander H.E. Morawa, “Vulnerability” as a Concept in International Human Rights Law, en: *Journal of International Relations and Development*, Tomo 10 (2003), pp. 139–155.

humanos, y (3.3.) en contraste con los derechos humanos modernos, los derechos de los pueblos indígenas se orientan hacia formas de vida y conceptos jurídicos premodernos. Sin embargo, si se examinan más de cerca, estas interpretaciones abstracto-antagónicas pueden disiparse, como se mostrará brevemente a continuación.

3.1. ¿Derechos colectivos versus protección de derechos individuales?

Es indiscutible que la mayoría de los derechos humanos se basan en la protección del individuo. Sin embargo, sería erróneo deducir de ello una contraposición abstracta a las problemáticas colectivas. En última instancia, los derechos humanos siempre tienen dimensiones comunitarias, es decir, relacionadas con la comunidad. La libertad de reunión y de asociación constituye un ejemplo obvio. Es cierto que cada persona es libre de decidir si quiere o no participar en una reunión – por ejemplo, una manifestación política –, lo que constituye el núcleo de la libertad de reunión según el derecho individual⁸². Sin embargo, sólo puede ejercerse de manera significativa *junto con otras personas*. Quienes deseen organizar periódicamente y a largo plazo determinadas actividades comunitarias también pueden invocar la libertad de asociación, que también constituye la base para la creación de organizaciones de la sociedad civil. Aquí entra en juego asimismo una dimensión institucional. Esta se manifiesta de manera similar en otros derechos humanos. Por ejemplo, la libertad de expresión⁸³ se ha reivindicado tradicionalmente bajo el término “libertad de prensa”, es decir, en relación con una importante *institución* social. Esto es significativo.

Además de la opción de manifestar libremente las opiniones individuales, la libertad de expresión aspira sobre todo a proteger la existencia de una *comunidad con libertad de*

⁸² Véase el Artículo 21 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

⁸³ Véase el Artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

discurso, para la que a su vez son esenciales los prerequisites institucionales, como un entorno mediático pluralista; en consecuencia, por principio se basa en importantes aspectos comunitarios e institucionales. Como ya se ha mencionado, la libertad de religión tiene una estructura igualmente compleja. En cualquier caso, sería un error ignorar sus aspectos comunitarios, institucionales e infraestructurales para favorecer la libertad de creencia y confesión individual. Cuestiones como la construcción de sinagogas, iglesias, templos o mezquitas, la organización de peregrinaciones o días festivos y la creación y administración de cementerios siempre han sido importantes para la práctica de la libertad de religión⁸⁴. Los fundamentos jurídicos necesarios para ello no pueden entenderse adecuadamente desde un enfoque limitado a los derechos individuales. La lista de ejemplos probatorios podría ampliarse fácilmente para demostrar que, en última instancia, todos los derechos humanos tienen dimensiones comunitarias o institucionales directas o indirectas.

Por el contrario, los derechos específicos de los pueblos indígenas están, como indica el título de la DNUDPI, decididamente basados en el grupo. Sin embargo, también buscan expresamente proteger a los miembros individuales de los pueblos indígenas contra la discriminación, la marginación o la exclusión. La redacción de la DNUDPI no deja nada que desear en términos de claridad a este respecto. Como ya se ha mencionado, el Artículo 1 consagra todos los derechos humanos de los pueblos indígenas, tanto en su dimensión colectiva como individual (“como colectivo o como individuos”). Los demás artículos se refieren a “pueblos indígenas” o a “individuos indígenas”, o combinan ambos términos en la frase “individuos y pueblos indígenas”. La igualdad de género se refuerza en el Artículo 44,

⁸⁴ Para mayor detalle, consultar Heiner Bielefeldt, Michael Wiener, Nazila Ghana, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford: editorial Oxford University Press, 2016, pp. 117–143, pp. 166–179, pp. 223–232.

según el cual todos los derechos reconocidos en la Declaración se aplican por igual a los “individuos indígenas masculinos y femeninos”. La lista de ejemplos podría ampliarse. Por lo tanto, el componente de los derechos individuales debe considerarse siempre junto con la dimensión comunitaria⁸⁵.

Ciertamente, pueden surgir tensiones y conflictos entre las reivindicaciones jurídicas individuales y comunitarias que a veces son difíciles de resolver. En el contexto de la libertad de religión, por ejemplo, los derechos individuales a decidir libremente sobre cuestiones de práctica religiosa pueden chocar con el interés por mantener una identidad religiosa y cultural colectiva. Sin embargo, sería un error categorizar de antemano estos conflictos de forma que los “derechos humanos tradicionales” estén siempre del lado del individuo y los derechos de los pueblos indígenas estén siempre del lado del grupo. Por ejemplo, incluso *dentro* del derecho humano “clásico” de la libertad de expresión, los intereses de los/las periodistas individuales pueden entrar en conflicto con las exigencias de un equipo editorial (es decir, un colectivo o un órgano de representación institucional). Asimismo, en tales casos las reivindicaciones legales individuales y específicas de un grupo entran ocasionalmente en conflicto entre sí⁸⁶. Encontrar formas adecuadas de resolver estos conflictos siempre ha sido parte integrante de la práctica de los derechos humanos. Naturalmente, esto se aplica asimismo a la libertad de religión, que también tiene aspectos individuales, comunitarios e institucionales. A la inversa, cuando se trata de los derechos de los pueblos indígenas, los intereses específicos de tipo individual también pueden entrar en conflicto

⁸⁵ Compárese con ojo crítico lo expuesto por Eichler en “*Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem*”, op.cit., p. 85, donde plantea que “la continua priorización de los derechos individuales” podría “socavar de manera fundamental las formas vernáculas de expresión del derecho”.

⁸⁶ Otro ejemplo: al ejercer su derecho a la libertad de reunión, los equipos que organizan manifestaciones se enfrentan con frecuencia al dilema de cómo tratar las opiniones individuales que van en contra del propósito general del acto.

con los del grupo cuando se trata, por ejemplo, del uso de la tierra, los temas vinculados a asentamientos o la elección de órganos políticos de representación.

Por lo tanto, el planteamiento político de un contraste supuestamente esencial entre los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas basado en la matriz de derechos individuales frente a derechos colectivos se queda corto. No aporta nada a la comprensión de los problemas y conflictos existentes. Del mismo modo que no sería apropiado asociar los derechos humanos en general con una interpretación estrecha de los derechos individuales (o incluso con un estilo de vida “individualista – occidental”), tampoco es posible generalizar la contraposición de los derechos de los pueblos indígenas sólo como derechos colectivos⁸⁷.

3.2. ¿Derechos especiales para un grupo específico vs. derechos humanos universales?

Los derechos humanos corresponden a todas las personas simplemente en virtud de ser parte de la humanidad y, por lo tanto, se aplican a todos y todas por igual. El universalismo normativo de los derechos humanos radica en este enfoque fundamental. El preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 habla de los “derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, basados en la dignidad “inherente” a la totalidad de ellos. La mayoría de los artículos de la Declaración Universal comienzan con la palabra “todos”: todos tienen derecho a la vida, a la libertad de expresión, a la libertad de religión, a la salud, a la educación, etc. En cambio, los artículos de la DNUDPI tienen otro tenor: se refieren específicamente a las personas, los grupos o los pueblos indígenas. Esta diferencia en la redacción podría dar la impresión de que

⁸⁷ Véase también lo planteado por Janne Mende en “*Kultur als Menschenrecht? Ambivalenzen kollektiver Rechtsforderungen*”, Francfort del Meno: ed. Campus, 2015, p. 225.

los derechos específicos de los pueblos indígenas están fuera de la matriz de los derechos humanos universales, posiblemente incluso en oposición a ellos. En lugar de los derechos fundamentales de todas las personas, se trata de “derechos especiales” reservados por principio a determinados grupos.

Sin embargo, la estructura normativa universalista de los derechos humanos no excluye la consideración especial de las situaciones de vida vulnerables, sino todo lo contrario. Aunque el compromiso del respeto de los derechos humanos se aplique en última instancia a todas las personas, siempre debe adaptarse a contextos específicos y desde el inicio ha sido interpretado para diferenciar entre distintas necesidades, urgencias y vulnerabilidades. Por lo tanto, la atención especial que se debe a las personas en situaciones de alto riesgo – como los refugiados, los desplazados internos o las personas en prisión preventiva – no se contrapone con el universalismo de los derechos humanos. La *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, adoptada por la Asamblea General de la ONU en diciembre de 2006, constituye un ejemplo ilustrativo⁸⁸. No aspira en absoluto a crear nuevos derechos para un grupo específico de personas – además de los derechos humanos generales –, sino de examinar todo el campo de los derechos humanos desde la perspectiva de las experiencias de personas que afrontan dificultades distintas para, a partir de ahí, hacer las adiciones y modificaciones necesarias. En lugar de “derechos especiales”, se trata de la consideración sistemática de las experiencias de las personas con discapacidad, que durante mucho tiempo han estado marginadas en el discurso de los derechos humanos. En este sentido, la Convención de la ONU sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad no representa una contrapartida “particularista” de los derechos humanos universales; al

⁸⁸ Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006): <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>

contrario, contribuye a contextualizar la pretensión de universalidad de los derechos humanos, a hacerla más inclusiva y, al mismo tiempo, a aplicarla políticamente de forma coherente.

James Anaya también lleva a cabo una clasificación sistemática similar para la DNUDPI. En su informe de 2008 ante la ONU, reconoce la importancia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada apenas unos meses antes, como un avance histórico. Señala su relevancia sobre todo en la vinculación coherente de los derechos indígenas con los derechos humanos de aplicación universal, que no se ven frustrados por “derechos especiales” o “nuevos derechos” para los pueblos indígenas, sino que se desarrollan contextualmente con vistas a situaciones vitales que antes habían recibido poca atención. El informe de Anaya termina con la siguiente aclaración importante desde un enfoque sistemático: “En consecuencia, la Declaración no pretende otorgar a los pueblos indígenas un conjunto de derechos especiales o nuevos, sino que proporciona una adaptación contextualizada de los principios y fundamentos generales de derechos humanos en la medida en que se relacionan con las circunstancias históricas, culturales y sociales específicas de los pueblos indígenas⁸⁹.”

En lugar de “derechos especiales” (o incluso privilegios), los derechos de los pueblos indígenas pretenden dar una adecuada consideración a las descomunales injusticias sufridas, que durante mucho tiempo han recibido poca atención en el discurso de los derechos humanos. El supuesto “descubrimiento” de territorios extranjeros por parte de los colonizadores europeos, que designaron las respectivas zonas como “tierra de

⁸⁹ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), párrafo 86. En inglés en el documento original: “Accordingly, the Declaration does not attempt to bestow indigenous peoples with a set of special or new human rights, but rather provides a contextualized elaboration of general human rights principles and rights as they relate to the specific historical, cultural and social circumstances of indigenous peoples.”

nadie” (“*terrae nullius*”) y se limitaron a ignorar por completo las reivindicaciones de los pueblos indígenas, marcó el inicio de una larga historia de injusticias caracterizadas por la estigmatización racista, la violencia genocida, la privación sistemática de derechos, la alienación cultural y la asimilación forzosa. Con esto en mente, los derechos de los pueblos indígenas representan una suerte de “propósito de enmienda”; Anaya habla de un “carácter esencialmente reparador” de la DNUDPI: “Las normas consagradas en la Declaración comparten un carácter esencialmente reparador, buscando remediar los obstáculos sistémicos y la discriminación que los pueblos indígenas han enfrentado para gozar de los derechos humanos básicos⁹⁰”. Desde esta perspectiva, la inclusión de las reivindicaciones específicas de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos no sólo no se contradice en absoluto con los derechos humanos universales. Por el contrario, representa un requisito previo indispensable para la interpretación convincente y la continua defensa del universalismo de los derechos humanos como concepto inclusivo frente a las injusticias experimentadas por los indígenas.

3.3. ¿Modo de vida tradicional versus emancipación basada en los derechos humanos?

Los derechos humanos son un concepto jurídico moderno y emancipador. No es casualidad que muchos de los derechos lleven el concepto de libertad en su título: libertad de opinión, libertad de religión, libertad de reunión, etc. Los derechos humanos pretenden dar a las personas la oportunidad de liberarse del autoritarismo cultural, religioso y político y llevar una vida autodeterminada, como individuos y en comunidad con otros. Tanto histórica como sistemáticamente, los derechos humanos también se vinculan de cerca con la democracia liberal

⁹⁰ Ibid., párrafo 86. En inglés en el documento original: “*The standards affirmed in the Declaration share an essentially remedial character, seeking to redress the systemic obstacles and discrimination that indigenous peoples have faced in their enjoyment of basic human rights*”.

moderna. Sin embargo, en el caso de los derechos de los pueblos indígenas, la preservación de un patrimonio cultural y espiritual – usualmente vinculado a un apego a la tierra y su uso tradicional – desempeña un papel decisivo. ¿No existe aquí una contradicción evidente entre los objetivos? A primera vista, puede parecer que sí.

Sin embargo, una clasificación tan antagónica se contradice con la orientación al desarrollo formulada explícitamente en los derechos de los pueblos indígenas. El objetivo de la DNUDPI y otros instrumentos similares para la protección de los derechos indígenas no es preservar una forma de vida “originaria”, como si fuera una pieza de museo. De hecho, ante un análisis más profundo este concepto a menudo resulta ser un mito estereotipado, desvinculado del desarrollo moderno. Se trata más bien de garantizar a los pueblos indígenas la posibilidad de un *desarrollo autodeterminado e independiente*. En palabras de John Borrows: “Congelar el desarrollo de los derechos aborígenes en el ‘momento mágico del contacto europeo’ es [...] contrario al amplio concepto de los derechos consagrados en la DNUDPI, tal como lo ilustra el Artículo 1”⁹¹. Según Borrows, esto también plantea desafíos para que los pueblos indígenas encuentren sus propias vías hacia un desarrollo autodeterminado y una cultura indígena de derechos humanos que también ofrezca espacio para las libertades individuales, como exige la DNUDPI: “Sería trágicamente irónico que los Estados-nación empezaran a reconocer y proteger los derechos de los individuos indígenas, mientras que los gobiernos indígenas no

⁹¹ John Borrows, “Revitalizing Canada’s Indigenous Constitution. Two Challenges”, en: Centre for International Governance Innovation (editor), *UNDRIP Implementation. Braiding International, Domestic and Indigenous Laws*, Waterloo/ Canadá, 2017, pp. 20–27, aquí p. 22. En inglés en el documento original: “Freezing the development of Aboriginal rights at the ‘magic moment of European contact’ is [...] contrary to the broad framing of rights found in UNDRIP, as illustrated in article 1.”

tomaran las mismas medidas”⁹². Brenda L. Gunn lo expresa en palabras aún más claras cuando advierte del peligro de idealizar el *statu quo* de las tradiciones indígenas y blindarlas contra el cambio. Por el contrario, la tarea consiste en garantizar un continuo desarrollo para que las cosmovisiones indígenas y los derechos humanos modernos – incluida explícitamente la igualdad de derechos de hombres y mujeres⁹³ – puedan entrelazarse. Esto, a su vez, presupone la disposición a la reforma también por parte de los pueblos indígenas. “Por último, en los casos en que las tradiciones de la justicia indígena no cumplan históricamente las normas contemporáneas de derechos humanos, las tradiciones deben seguir evolucionando”⁹⁴. La “evolución” que se pide aquí implica a su vez la autodeterminación de los pueblos indígenas, que sólo así pueden encontrar y forjar su propio camino al desarrollo, lo que no equivale a la subyugación a las normas y estandarizaciones eurocéntricas occidentales.

La preocupación por crear un enfoque propiamente indígena de los derechos humanos universales se corresponde con la importante constatación de que las vías que conducen hacia la emancipación basada en los derechos humanos pueden ser *diferentes*, es decir, no tienen por qué alinearse necesariamente con el modelo de las sociedades occidentales, como se ha supuesto tácitamente durante mucho tiempo. Esto también se aplica a los temas de justicia de género, que sólo recientemente se han abierto paso en el discurso de los derechos humanos. También en el tema de género son diversos los caminos que pueden conducir a la meta, aunque no debe ponerse en

⁹² Ibid, p. 25ss. En inglés en el documento original: “*It would be tragically ironic if nation-states began recognizing and protecting the rights of indigenous individuals, while indigenous governments did not take the same action*”.

⁹³ Véase el Artículo 44 de la DNUDPI.

⁹⁴ Brenda L. Gunn, “*Beyond Van der Peet. Bringing Together International, Indigenous and Constitutional Law*”, en: *UNDRIP Implementation*, op.cit., pp. 29–37, aquí p. 37. En inglés en el texto original: “*Finally, where Indigenous legal traditions did not historically meet contemporary human rights standards, the traditions must continue to evolve.*”

peligro la igualdad de derechos consagrada en el Artículo 44 de la DNUDPI. Por lo tanto, el proyecto de “descolonizar a los pueblos indígenas anteriormente colonizados”⁹⁵ está también vinculado al interés más amplio de “descolonizar” el propio concepto de los derechos humanos, es decir, de exponerlo a una revisión crítica con respecto a su enfoque y sus restricciones eurocéntricas⁹⁶.

En una perspectiva tan amplia, los derechos indígenas pueden contribuir a reforzar la plausibilidad del enfoque de los derechos humanos en su conjunto, liberándolo del vínculo implícito o incluso explícito con un modelo particular de desarrollo y progreso de corte eurocéntrico. Hasta la fecha no se ha abordado a cabalidad la relevancia de esta función crítica de los derechos indígenas en el avance del discurso de los derechos humanos hacia una mayor descolonización de la semántica y la terminología de los derechos humanos. En otras palabras, del mismo modo que los derechos de los pueblos indígenas deben entenderse en el contexto general de los derechos humanos, estos derechos en su conjunto sólo pueden interpretarse adecuadamente hoy en día si también se incluyen las consideraciones de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos. En este sentido, los derechos de los pueblos indígenas no son una “cuestión secundaria” dentro de la política de derechos humanos, sino que desempeñan un papel

⁹⁵ Véase James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson, “The Art of Braiding Indigenous Peoples' Inherent Human rights into the Law of Nation-States”, en: *UNDRIP Implementation*, op.cit., p. 10–16, aquí p. 13.

⁹⁶ Este proceso comenzó hace mucho tiempo, pero dista mucho de haber llegado a su fin y probablemente nunca llegue a ello. Véase Kathryn Sikkink, *Evidence for Hope. Making Human Rights Work in the 21st Century*, Princeton: Princeton University Press, 2017. Sikkink habla aquí de una “criollización” de los derechos humanos, que ya no pueden considerarse un concepto jurídico exclusivamente occidental, entre otras cosas debido a las aportaciones latinoamericanas. El proceso de descolonización de la sociedad africana en los años sesenta también desempeña un papel importante. Entre otras cosas, condujo a la adopción de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Véase al respecto Steven L.B. Jensen, *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization, and the Construction of Global Values*, Cambridge: editorial Cambridge University Press, 2016.

decisivo en la definición de un concepto contemporáneo de los derechos humanos universales.

En resumen: La idea de una oposición entre los derechos humanos universales y los derechos de los pueblos indígenas es errónea. Sin duda es probable que surjan conflictos específicos una y otra vez, para los que habrá que buscar soluciones adecuadas⁹⁷. Sin embargo, esto forma parte de la normalidad de la práctica de los derechos humanos, ya que de vez en cuando también surgen tensiones dentro de la matriz “clásica” de los mismos: baste pensar en la difícil relación entre la libertad de expresión y la lucha contra los discursos de incitación al odio racista⁹⁸. En cualquier caso, sería un error concluir – a partir de conflictos concretos – que existe un antagonismo abstracto, casi “esencial”, entre los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas.

4. Desarrollo ulterior de la libertad de religión en relación con los pueblos indígenas

Los temas que se acaban de analizar brevemente sobre la compatibilidad de los derechos humanos generales con las garantías jurídicas para los pueblos indígenas también se plantean, naturalmente, en relación con la libertad de religión. Es más, se vuelven aún más álgidos en el contexto de la libertad de religión. Esto se debe a que aquí surgen otras interrogantes que están relacionadas principalmente con el concepto de religión⁹⁹. Este concepto, tal como se interpreta en el derecho humano a la libertad de religión, ¿no se ha inspirado acaso en las “religiones

⁹⁷ En este contexto, la cláusula de limitación del Artículo 46(2) de la DNUDPI también puede resultar relevante.

⁹⁸ En este sentido, la cláusula de limitación de la libertad de expresión (en el Artículo 19(2) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos) debe respetarse estrictamente.

⁹⁹ Según lo expresado anteriormente, el término “libertad de religión” es una formulación abreviada de un derecho humano cuyo título completo es “libertad de pensamiento, de conciencia y de religión o creencia”.

mundiales clásicas” (cristianismo, islam, budismo, etc.)¹⁰⁰? ¿No se deduce de ello que la libertad de religión así entendida debe ser por principio inadecuada para reconocer rasgos específicos de la espiritualidad indígena? ¿Es posible que funcione incluso como un instrumento de asimilación cultural? ¿No deberíamos, por lo tanto, asumir que la libertad de religión se encuentra del lado equivocado de la aún pendiente “descolonización” de los pueblos indígenas? Para responder a estas preguntas, mucho depende de si es posible abrir y ampliar el concepto de la libertad de religión de tal manera que los pueblos indígenas y sus inquietudes y reivindicaciones se tengan debidamente en cuenta.

En su informe sobre la libertad de religión en el contexto de los pueblos indígenas, Ahmed Shaheed, el entonces Relator Especial de la ONU sobre la libertad de religión o de creencias (2016– 2022), señala que los pueblos indígenas a menudo evitan el término “religión” – y, de manera similar, el término “cosmovisión” – y prefieren hablar de “espiritualidad” en su lugar: “La ‘espiritualidad’ es el término preferido de muchos pueblos indígenas para caracterizar su religión o identidad de creencias.”¹⁰¹. Sin embargo, no se limitan en absoluto a dicho término: “Los pueblos indígenas emplean términos más amplios indistintamente con “espiritualidad”, incluyendo “visión del mundo”, “forma de vida” o “cultura”.¹⁰². La decisión sobre la terminología adecuada corresponde en primer lugar a las

¹⁰⁰ Pueden encontrarse valoraciones extremadamente críticas de la libertad de religión en Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmoud, Peter G. Danchin (eds.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago: editorial University of Chicago Press, 2015. Varias de las contribuciones publicadas en esta antología rechazan implícita o explícitamente la reivindicación de la libertad de religión como parte de los derechos humanos.

¹⁰¹ UN Doc. A/77/514 (Ahmed Shaheed, edición preliminar no editada, 10.10.2022), párrafo 11. En inglés en el documento original: “‘Spirituality’ is the preferred term of many indigenous peoples in characterizing their religion or belief identity.”

¹⁰² Ibid., párrafo 12, también en inglés en el texto original: “Indigenous peoples employ broader terms interchangeably with ‘spirituality’, including ‘worldview’, ‘way of life’, or ‘culture’.”

personas interesadas. También son libres de reivindicar su derecho a la libertad de religión o de creencias junto con otros derechos humanos, por ejemplo, junto con el derecho a la autodeterminación cultural, como ocurre a menudo¹⁰³. El que las personas invoquen más de un único título jurídico cuando demandan el respeto a sus derechos humanos es más bien una norma y no una excepción.

En los documentos internacionales pertinentes sobre los derechos de los pueblos indígenas también puede encontrarse una semántica compleja que amplía el campo de la religión tanto hacia la espiritualidad como hacia la cultura. El Artículo 5 del Convenio 169 de la OIT, por ejemplo, pide que se reconozcan y protejan los “valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales”. Por lo tanto, el concepto de lo “religioso” se utiliza aquí en el contexto de otros adjetivos que pueden complementarse en aras de crear un espacio para las autoconcepciones y prácticas indígenas. El párrafo 1 del Artículo 7 del Convenio de la OIT incluye asimismo el objetivo de promover el “bienestar espiritual” de los pueblos indígenas. Por último, el párrafo 1 del Artículo 13 exige que se respete la especial importancia de la relación con la tierra para las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas.

Una semántica igualmente compleja, en la que la religión aparece vinculada a la espiritualidad y la cultura, puede encontrarse en los artículos correspondientes de la Declaración de la ONU de 2007. El Artículo 12(1) de la DNUDPI establece una serie de derechos legales relacionados con las prácticas espirituales y religiosas; también menciona lugares y objetos de relevancia religiosa: “Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, mantener, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y

¹⁰³ Véase *ibid.*, párrafo 19: “*Incidentally, indigenous peoples primarily cite cultural rights in complaints to the Human Rights Committee regarding spiritual practices.*” (Incidentalmente, cuando se trata de prácticas espirituales, los pueblos indígenas citan sobre todo los derechos culturales en sus denuncias ante el Comité de Derechos Humanos.)

ritos espirituales y religiosos, a preservar y proteger sus lugares religiosos y culturales y a visitarlos sin injerencias, a utilizar y disponer de sus objetos rituales y a repatriar sus restos”¹⁰⁴. El párrafo 2 del Artículo 11 aborda las cuestiones de la restitución de los bienes robados y, de ser el caso, de la reparación por este hecho. También en esta instancia, el término “religioso” se utiliza en el contexto de adjetivos afines. Se refiere a los “bienes culturales, intelectuales, espirituales y religiosos” que “hayan sido arrebatados a esos pueblos sin su consentimiento previo, libre e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres”. Por su parte, el Artículo 25 de la DNUDPI aborda la relación especial que los pueblos indígenas mantienen con sus tierras tradicionales y su entorno natural, utilizando de nuevo el adjetivo “espiritual”: “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Al igual que en el contexto del Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el término inglés “*to manifest*” se traduce como “*bekunden*” en la traducción oficial al alemán. La traducción al alemán elegida aquí por el autor (“*manifestieren*”) se acerca más al documento original en inglés y es más apropiada.

¹⁰⁵ La traducción oficial al alemán de la versión en inglés opta por utilizar el pretérito perfecto para la frase “*traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources*”. Esto se podría interpretar erróneamente como una alusión tan solo al pasado. A fin de reproducir el sentido del Artículo 25, se diría que una traducción al alemán en el tiempo gramatical del presente sería más adecuada. *Nota de la traductora*: Cabe resaltar que el texto oficial en español (https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) opta también por el pretérito perfecto, pero – a diferencia del alemán – en el idioma español este tiempo verbal “hace referencia a acciones, procesos o estados, situándolos en un intervalo temporal que se inicia en el pasado y que se prolonga hasta el presente” (véase: <https://www.rae.es/gtg/pret%C3%A9rito-perfecto-compuesto-de-indicativo>)

Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), extractos:

Artículo 1

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos 4 y las normas internacionales de derechos humanos.

Artículo 2

Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.

Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.

2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

Los textos que acabamos de mencionar difieren inequívocamente de la formulación de la libertad de religión en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. ¿No sugiere esto que, en última instancia, existen concepciones diferentes o incluso contradictorias en estos documentos relacionados con la religión, las creencias y la espiritualidad? ¿No se contraponen así el tema de la libertad de religión y creencias, concebida como un derecho a la libertad dentro del contexto de los derechos de los pueblos indígenas, con una idea más centrada en la salvaguardia de los valores espirituales tradicionales?

Por otro lado, sin embargo, los derechos indígenas se sitúan claramente en el contexto general de los derechos humanos. Esto rige tanto para el Convenio 169 de la OIT¹⁰⁶ como –

¹⁰⁶ Véase el Artículo 3, párrafo 1 del Convenio 169 de la OIT.

aún más claramente – para la DNUDPI. Ya se ha citado anteriormente el Artículo 1 de la DNUDPI, según el cual todos los derechos humanos se aplican plenamente a las personas y los pueblos indígenas. El Artículo 1 se refiere en particular a la Carta de la ONU, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos (“legislación internacional de derechos humanos”) que han surgido a raíz de ella. Con la frase “disfrute pleno”, la DNUDPI subraya que no puede haber concesiones en materia de derechos humanos internacionales. Son relevantes para las personas tanto en su dimensión colectiva como individual (“como colectivo o como individuos”). No cabe duda de que esta aclaración incluye también la libertad de religión, recogida, por ejemplo, en el Artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y coincidentemente también en el Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Por lo tanto, las citadas formulaciones relacionadas con la religión del Convenio 169 de la OIT y de la DNUDPI deben leerse de forma que *no sustituyan al derecho humano a la libertad de religión* en lo que respecta a las necesidades especiales de los pueblos indígenas, *sino que lo especifiquen aún más*. No representan un concepto contrario al derecho humano a la libertad de religión, sino que se basan en él para desarrollarlo de forma crítica. Por ejemplo, el reconocimiento de las tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas que se consagra en el Artículo 12 de la DNUDPI no debe imponerse por encima de las opiniones de las personas aludidas, sino que presupone el pleno respeto de la libertad de religión individual y comunitaria; de lo contrario, se estaría abogando por un concepto meramente museológico de la preservación de la identidad, lo que sería incompatible con la libertad y la igualdad en materia de derechos humanos. Al mismo tiempo, el Artículo 12 de la DNUDPI insta a un mayor desarrollo de la libertad de religión, llamando la atención sobre las necesidades, vulnerabilidades y reivindicaciones de los pueblos indígenas, que han sido en gran medida desatendidas hasta la fecha. En el capítulo V de

este informe, que trata de las configuraciones típicas de los conflictos, se pone de manifiesto la importancia de seguir extendiendo la libertad de religión para hacer justicia a las inquietudes de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos.

La libertad de religión está intrínsecamente abierta a un mayor desarrollo en función del contexto. Incluso en la práctica jurídica hasta la fecha, sus contornos han cambiado una y otra vez, generalmente en dirección hacia una mayor liberalización. Además, muchas de las reivindicaciones relacionadas con la religión que se mencionan en el Convenio 169 de la OIT y en la DNUDPI no son en absoluto ajenas a la práctica de la libertad de religión. Cuestiones como el acceso a lugares religiosos (por ejemplo, cementerios dentro de zonas militares restringidas), la realización adecuada de ritos y ceremonias comunitarios (por ejemplo, en el contexto de sacrificios de animales de tipo ritual o religioso) o la restitución de objetos de importancia religiosa (como monasterios o templos en tierras cuya propiedad está en disputa) han sido objeto de la jurisprudencia y los informes sobre libertad de religión desde hace muchos años¹⁰⁷. Sería posible basarse en estas experiencias al momento de abordar las demandas legales de los pueblos indígenas. No obstante, es probable que la mayor consideración de los derechos de los pueblos indígenas plantee nuevas cuestiones fundamentales, que no podrán responderse todas en el marco del enfoque establecido de la libertad de religión, sino que pondrán a prueba una vez más las categorías ya instituidas de este derecho. Esto también podría dar lugar a nuevos tipos de superposiciones con otros derechos, como los derechos de las minorías culturales, los derechos de propiedad (colectiva) relacionados con la tierra o el derecho humano a un medio ambiente sano y habitable, de reciente aparición.

¹⁰⁷ Véase Bielefeldt/ Ghana/ Wiener, *Freedom of Religion or Belief*, op.cit., pp. 128-133, pp. 115ss., p. 140ss., pp. 461-465.

IV. Sobre la caracterización de la religiosidad indígena

1. Dificultades y posibilidades de una aproximación

Los desafíos que se plantean cuando se trata de garantizar la libertad de religión de los pueblos indígenas sólo pueden identificarse en términos de contenido en relación con las características típicas de la religiosidad indígena. En el contexto de este capítulo, esto sólo puede hacerse de forma somera en el mejor de los casos. Las descripciones proceden principalmente del análisis de la cultura, la religión y la espiritualidad indígenas en el contexto de América Latina¹⁰⁸. Sin embargo, es probable que muchas de las cosmovisiones indígenas y de las prácticas aquí mencionadas sean, en principio, similares a las de otros continentes.

Tan grande como es el número de pueblos y comunidades indígenas, tan extensas y diversas son las culturas respectivas y, por lo tanto, también lo que se cataloga y se entiende como “religiosidad” en el contexto de los países del poniente, la región occidental del planeta. Las etnias que viven sin contacto permanente con la sociedad dominante de un país – conocidas en términos legales como “pueblos en aislamiento voluntario”¹⁰⁹– cultivan valores, normas y una espiritualidad que

¹⁰⁸ El enfoque ejemplificador en América Latina se ha elegido en parte porque el concepto de derechos indígenas goza de reconocimiento allí desde hace mucho tiempo y también es objeto de investigación.

¹⁰⁹ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas: Recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos*, 2013, p.4: <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf>: “Los pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario son pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos sostenidos con la población mayoritaria no indígena, y que suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su pueblo. También pueden ser pueblos o segmentos de pueblos previamente contactados y que, tras un contacto intermitente con las sociedades no indígenas, han vuelto a una situación de aislamiento, y rompen las relaciones de contacto que pudieran tener con dichas sociedades.”

han nacido y crecido al interior de las comunidades a lo largo de generaciones, como resultado de sus experiencias de vida en la relación con su entorno y su territorio. En la mayoría de los casos, sin embargo, el colonialismo y el encuentro con sus representantes han ejercido su influencia sobre la población indígena local, lo que también ha traído consigo cambios en el contexto religioso-espiritual. Muchos pueblos no sobrevivieron a este enfrentamiento, y aquéllos que sí lo hicieron fueron severamente diezmados. Para los líderes y las autoridades de las religiones tradicionales, este “encuentro” con los intrusos en su territorio y su entorno de vida – marcado en su mayoría por la violencia – representó el fin del mundo, su mundo. Hasta el día de hoy, el proceso de pauperización de muchos pueblos indígenas es innegable – y no sólo a nivel físico y material, por la expulsión de sus territorios y la destrucción de su entorno. Su supervivencia también está amenazada a nivel espiritual. Esto se debe a que las fuerzas y los seres que son de importancia existencial para su modo de vida a menudo se retiran o transforman con los cambios en las condiciones de vida, de modo que la comunicación habitual y vital para ellos se interrumpe o tiende a desaparecer por completo. Sin embargo, allí donde los pueblos indígenas han sobrevivido a las amenazas asociadas al colonialismo, puede observarse que la espiritualidad indígena ha subsistido o continúa viva, aunque en algunos casos las condiciones de vida externas hayan cambiado considerablemente.

2. Religión – espiritualidad – cosmovisión

El concepto de “religión” se estableció a nivel mundial a través del colonialismo y la globalización, y la labor misionera asociada. Esto se aplica en especial a las regiones de América Latina, aquí considerada en primer plano. Por último, pero no por ello menos importante, el debate sobre cuestiones de libertad de religión también ha promovido la universalización *de facto* del concepto de religión. Sin embargo, su adopción por parte de los pueblos indígenas y

otros pueblos colonizados no es necesariamente sinónimo de la aplicación a su propia visión del mundo y su comprensión de un orden espiritual y anímico. Muchos pueblos no tienen un equivalente en sus propias lenguas para lo que misioneros, colonizadores y científicos asocian con “religión”. Para establecer la diferencia con las religiones universales como el cristianismo o el islam, que desde una perspectiva indígena están estrechamente vinculadas al colonialismo, el Relator Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, José Francisco Calí Tzay, también prefiere hablar de “espiritualidad indígena” en lugar de religión¹¹⁰.

Diferencias conceptuales fundamentales llevaron a analizar e interpretar las religiones y la espiritualidad indígenas con términos desarrollados en otros contextos y tradiciones de prácticas religiosas. Esto dio lugar a modificaciones en el significado y reinterpretaciones efectuadas por extranjeros, no por indígenas, que no siempre son aptas para representar las concepciones y prácticas indígenas. Ello sucedió a menudo con fines de colonización y apropiación (“aculturación”). Hasta el día de hoy, estos cambios de significado obstaculizan los encuentros interculturales en pie de igualdad. Las diferencias se ponen de manifiesto en términos como “sacerdote”, “Dios”, “satanás/diablo”, “creación”, “espíritu”, “alma”, pero también “religión/espiritualidad” y su papel para la comunidad o sociedad. Con la era colonial, la vida espiritual de los pueblos indígenas se interpretó desde la perspectiva de un mundo moderno y se colmó de “imágenes y términos atormentados”¹¹¹, que servían más para reforzar su propia autoimagen que para comprender a las sociedades indígenas. Términos como “arcaico”, “primitivo” o incluso “religiones naturales”, que se utilizan para categorizar la religiosidad indígena, albergan sesgos polémicos, despreciativos o incluso románticistas.

¹¹⁰ Véase para ello el capítulo III.4: *Desarrollo ulterior de la libertad de religión en relación con los pueblos indígenas*

¹¹¹ Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* Londres/ Nueva York: editorial Macmillan Publishing Company 1987, p. 2.

Al inicio de la conquista del continente americano, hubo incluso un largo debate sobre si los “indios” tenían alma y debían ser considerados seres humanos¹¹². Sin embargo, como parte del mandato misionero del Papa y del rey, se encomendó a las órdenes religiosas la conversión de los paganos al cristianismo. La población indígena debía abjurar de su propia fe y adherirse a la nueva mediante el bautismo. Aunque los misioneros albergaban ideas e imágenes muy distintas de los indígenas, el principio de la conversión solía basarse en la idea de que el pueblo a convertir tenía un sistema de creencias estructuralmente similar en principio y forma al sistema cristiano-misionero. Con la conversión, en apariencia este sistema fundamental “únicamente” necesitaría ser llenado con nuevos contenidos. Hasta el día de hoy, existen enfoques misioneros que se adhieren a este concepto fundamental, aunque las estrategias proselitistas hayan cambiado. Los temas, acontecimientos y otros fenómenos que aparentan ser familiares se interpretan desde la perspectiva propia y simplemente se integran en el propio sistema de categorización. Esta es la fuente de innumerables malentendidos. La razón para ello reside en pasar por alto el hecho de que las ideas y prácticas religioso-espirituales existen como parte integrante y fundamental de la cultura y la sociedad, especialmente en el contexto indígena. No es posible aislarlas del entorno sociocultural y simplemente resultan incomprensibles si no se toma en cuenta toda la amplitud de las categorías y los niveles culturales que los respectivos pueblos acostumbran a usar para analizar e interpretar su mundo¹¹³.

Si se pregunta a los miembros de los pueblos y las comunidades indígenas por su religión, muchos dirán que son

¹¹² Elke Mader, “‘Seelen’, Kräfte und Personen”. En: J. Figl, H.-D. Klein (eds.), *Der Begriffe der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, pp. 61–86; aquí p. 64.

¹¹³ José Braunstein, “Die indigenen Religionen im Gran Chaco”, en: Mark Münzel (editor), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, pp. 185–235, aquí p. 185.

protestantes, católicos o cristianos. En América Latina, el término “cristiano” se utiliza a menudo para indicar no sólo la afiliación religiosa, sino también que la persona en cuestión es un ser humano civilizado en contraposición a una criatura salvaje e incivilizada. De este modo, se vinculan con las grandes comunidades religiosas universales. El examen de sus prácticas y conceptos religiosos revela una gran diversidad en lo que significa pertenecer a una comunidad religiosa y de fe. “La mayoría de los descendientes actuales de los pueblos indígenas de América Latina son cristianos. Sin embargo, su cristianismo lleva a menudo la impronta de sus raíces precristianas. Por lo tanto, no son en absoluto ‘paganos’ en el sentido de una religión paralela al cristianismo, pero tampoco son cristianos europeos”¹¹⁴.

A continuación, se exponen algunos aspectos y principios relacionados con estas “raíces”, que también hoy siguen caracterizando a la religiosidad de los pueblos indígenas¹¹⁵. Más adelante, se examinarán los efectos de la labor misionera cristiana en la religiosidad o espiritualidad indígenas.

2.1. Religiones y espiritualidad transmitidas mediante tradición oral

En todas las regiones del mundo, la espiritualidad indígena se basa casi exclusivamente en la práctica oral aplicada a nivel local. Por lo tanto, contrasta fundamentalmente con una concepción de la religión basada en textos escritos, que hacen hincapié en el papel de los dogmas y los mensajes teológicos principales, y se rigen por modalidades centralizadas de organización, posiblemente a través de jerarquías clericales. “En tiempos preeuropeos, existían al menos rudimentos de un poder religioso principal, concentrado en la región andina central [...], pero la conquista europea sustituyó esta centralización autóctona por

¹¹⁴ Mark Münzel (editor), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, pp.11–12.

¹¹⁵ Se concentran en América del Sur.

un centralismo cristiano de origen europeo, que sólo se superpone e influye en las concepciones propias de los indígenas, pero no las sustituye. Hoy en día, en el caso de las religiones de origen preeuropeo, ya sea en los Andes o las regiones al este de la cordillera, la evolución individual no es controlada por una Iglesia, sino por la pequeña comunidad respectiva”¹¹⁶. Lo mismo se aplica a los descendientes de las civilizaciones indígenas de América Central (mayas y aztecas).

La espiritualidad indígena sobrevive sin cánones por escrito y sin un orden jerárquico establecido (Iglesia). Se practica a nivel local, sobrevive y se ejerce en el territorio habitado por los respectivos pueblos y sus comunidades. Por lo tanto, está estrechamente vinculada a la vida en una zona geográfica y ecológica específica. Es parte de una unidad junto con la vida cotidiana de la comunidad, a diferencia de las religiones que se convierten en un factor independiente, autónomo y usualmente institucionalizado de la sociedad en el curso de su universalización, codificación por escrito y canonización. Contrariamente al cliché de la adhesión “rígida” a la tradición, la espiritualidad indígena resulta ser extremadamente fluida, abierta al contexto y capaz de cambiar. “La religión no es una autoridad con poder sancionador propio. Más bien se basa en un consenso que se renueva constantemente y, por lo tanto, también puede integrar desviaciones de la tradición con relativa rapidez. Esto, a su vez, se corresponde con la falta de un sistema teológico plenamente constituido. Por ello, las herejías son prácticamente desconocidas en las religiones autóctonas, ya que las opiniones discrepantes no se marginan, sino que se integran en la tradición. La fuerza particular de las religiones de carácter local reside en su mutabilidad [...]”¹¹⁷.

¹¹⁶ Münzel, op.cit. p. 11.

¹¹⁷ Karl-Heinz Kohl, “*Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen*”, en: Hartmut Zinser (editor), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Reimer 1988, pp. 252–273, aquí p. 266.

2.2. Dinámica de los mitos indígenas

La cosmovisión de los pueblos indígenas y las estructuras básicas de su entorno de vida se expresan en sus mitos. Estos proporcionan explicaciones sobre el origen de las cosas y el fundamento de las normas de convivencia en la comunidad. Aunque se refieren a hechos del pasado, no sólo justifican la existencia del cosmos, las personas, la flora y la fauna, sino también la de las instituciones y costumbres actuales, cuyo papel y significado se integran en el mito en su respectiva forma actualizada de recitación¹¹⁸. A través de la tradición oral, la recitación y la transmisión, los mitos están sujetos a una actualización constante para adaptarse a los cambios del tiempo presente. Los nuevos acontecimientos y experiencias se integran y vinculan con los elementos constitutivos. Así, todas las mitologías indígenas incluyen explicaciones sobre el origen y el papel de los no indígenas con los que entraron en contacto. Los elementos que llegaron por primera vez a su entorno de vida con el colonialismo se integraron en la mitología, los santos de la tradición católica¹¹⁹ ocuparon un lugar en el contexto espiritual indígena¹²⁰.

2.3. Conceptos del “alma”

En contraste con el concepto europeo-cristiano de la existencia de un alma *única*, los pueblos indígenas – no sólo en el continente americano sino en muchas regiones del mundo – creen en la existencia de varias almas humanas, a cargo de diferentes

¹¹⁸ Maria Susana Cipolletti: *Kosmospfade. Schamanismus und religiöse Auffassungen der Indianer Südamerikas*, St. Augustin: Studia Instituti Anthropos 59 2019, p. 24.

¹¹⁹ Volker von Bremen, *Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*, Münchner Amerikanistik Beiträge 26, Munich: anacon-Verlag 1991, p. 250ss; Eva Gerhards, *Mythen im Wandel*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag 1981, Cap.7.

¹²⁰ Alicia M. Barabas, *Cosmovisiones y Enoterritorialidad en las Culturas Indígenas de Oaxaca*, en: Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, No. 7, Bogotá 2008, pp. 119–139.

tareas y situadas en distintas partes del cuerpo. Algunas están estrechamente ligadas a la vida terrenal, otras abandonan el cuerpo tras la muerte y pasan a otros ámbitos. Por ejemplo, los guaraníes de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay distinguen entre un alma corporal *ã* y un alma espiritual *ñe'ẽ*. Una persona posee ambas durante su vida en la tierra. “El alma espiritual se expresa en el habla, tiene su asiento en la garganta y abandona el cuerpo después de la muerte para regresar directamente a su ‘hogar celestial’ – uno de los siete planos celestiales. En cambio, el alma corporal se concibe en tres capas, reside en la sangre y en la leche materna y se expresa en la sombra, por lo que la palabra para ‘sombra’ – *ra'anga* – también puede significar ‘forma’, dependiendo del contexto. Al principio de la creación, tanto los animales como los humanos vivían en la tierra habitados por el espíritu y el alma del cuerpo. Actualmente, en la segunda creación, las almas espirituales de los animales viven ‘en el cielo exterior de nuestro Padre’.

Los animales de la tierra ahora sólo están habitados por almas corporales. Para los guaraníes, ésta es la diferencia entre los humanos y los animales”¹²¹.

En general, el cuerpo y la mente o alma no están del todo separados entre sí, sino que representan un continuo¹²². La capacidad de cambio y transformación, vinculada a este concepto del alma, puede considerarse uno de los fundamentos más importantes de la cosmovisión indígena. No sólo caracteriza los conceptos de la vida y la muerte y de una vida anterior y posterior a la terrenal, sino que también repercute en la vida terrenal del individuo, la comunidad y el entorno natural y social, es decir, en toda la vida cotidiana¹²³. Esto cobra especial evidencia

¹²¹ Friedl Grünberg, *Indianische Naturbeziehung und Projekte der internationalen Zusammenarbeit. Reflexionen über die Praxis*: <http://www.guarani.roguata.com/content/text/indianische-naturbeziehung-und-projekte-der-internationalen-zusammenarbeit.html>, 2003. p. 2ss.

¹²² Mader, op.cit., p. 65.

¹²³ Véase para ello el capítulo IV, 2.5: *Cosmovisiones*.

en situaciones de crisis y conflicto. En tales ocasiones se altera el orden, las almas no están en su lugar. En caso de enfermedad, el objetivo es localizar el alma que se ha desprendido del cuerpo y traerla de vuelta con la ayuda de poderes y métodos curativos adecuados. En la región andina, por ejemplo, se cree que el alma desprendida es capturada por ciertos seres (por ejemplo, la madre tierra Pachamama), o su pérdida se atribuye a un suceso aterrador. Si el alma no es devuelta al individuo, el resultado es siempre la muerte¹²⁴.

2.4. Chamanismo

El chamanismo¹²⁵ se halla estrechamente vinculado con los pueblos indígenas. No es tanto una cosmovisión o una religión en sí misma, sino más bien un conjunto de prácticas de ciertos personajes especiales de una comunidad – los o las chamanes¹²⁶ – en su relación con el mundo espiritual. Antes de que los chamanes, tanto varones como mujeres, puedan emprender sus actividades, suelen pasar por un largo y tedioso proceso que conduce a la iniciación. Dependiendo de la cultura, son llamados para esta misión por los poderes, las fuerzas o los seres correspondientes, o emprenden el camino por voluntad propia. Los varones y las mujeres chamanes se diferencian de otras personas de su comunidad, incluso de aquellos miembros que también son curanderos o curanderas y se encargan de actividades rituales. A diferencia de estos últimos, los y las chamanes tienen la capacidad de emprender conscientemente viajes extracorporales, en los que entran en contacto con seres del mundo espiritual para hacerles consultas y pedirles ayuda frente a las dudas y los problemas que surgen de su rol en las comunidades. En función de su autoridad y capacidad, también pueden influir en las acciones de los seres espirituales. Como mediadores entre

¹²⁴ Cipolletti, op.cit. p. 33.

¹²⁵ Véase <https://es.wikipedia.org/wiki/Chamanismo>

¹²⁶ Aunque los chamanes son en su mayoría varones, dependiendo de la cultura también hay chamanes mujeres (a veces llamadas chamanas).

los mundos o las esferas, los y las chamanes aconsejan a su comunidad sobre cómo restablecer un equilibrio perturbado. Esto puede referirse tanto al bienestar de una persona individual como al de la comunidad, el mundo o el entorno circundante en un sentido más amplio. El equilibrio de la naturaleza y la sociedad también se considera delicado y debe vigilarse y controlarse constantemente. Aunque los y las chamanes son “especialistas”¹²⁷ particulares, sobre todo por su capacidad para viajar a través de la conciencia y para la sanación espiritual, sus amplios conocimientos no se limitan a estas actividades. Todos los miembros de la comunidad poseen gran parte de estos conocimientos, y hay una gran variedad de especialistas en el contexto de la relación con la naturaleza – por ejemplo, personas con habilidades especiales como cazadores, que suelen tener una magia personal para la caza, o personas que conocen canciones y danzas especiales para las fiestas de la fertilidad y la cosecha y dirigen al grupo en ellas¹²⁸.

2.5. Cosmovisiones

La diversidad de pueblos implica también una diversidad de cosmovisiones, moldeadas – por un lado – según los fundamentos culturales de sus propias tradiciones y, por otro, por las experiencias del colonialismo y las actividades misioneras (cristianización/islamización). He aquí un breve esbozo de los principios básicos de las cosmovisiones indígenas de las llanuras sudamericanas, que se fundamentan en sus tradiciones (“raíces”)¹²⁹.

La visión de la naturaleza se basa en la respectiva cosmovisión indígena y no en un análisis puramente científico. El medio ambiente tiene alma y se compone de una multitud de seres diferentes dotados de voluntad propia y capacidad de decisión.

¹²⁷ Sullivan, op.cit. cap. 7.

¹²⁸ Grünberg, op.cit. p. 13.

¹²⁹ Véase Volker von Bremen, *Marco de orientación para la cooperación con pueblos y comunidades indígenas en América Latina*, Berlín: Brot für die Welt/ Aquisgrán: Misereor 2018.

Los seres humanos no están por encima de ellos en sus pensamientos y acciones, sino que forman una comunidad social con los seres del medio ambiente, por lo que no viven tanto en su propio “entorno” (en alemán: “*Umwelt*”) sino en una suerte de “co-mundo” (en alemán: “*Mitwelt*”). Sus actividades económicas se convierten en un accionar socio- espiritual. Por lo tanto, no se conciben a sí mismos como capaces de controlar y dar forma a la materia (“recursos”) como objeto según su propia voluntad y su conocimiento analítico. En su lugar, se sitúan en una relación social (entre sujetos) con el entorno o co-mundo y los seres que existen en él, y se esfuerzan por ganarse su buena voluntad para atender a sus propias necesidades y a la vez ser aceptados. Esto también se aplica no sólo en el contexto del entorno/co-mundo tradicionalmente conocido, sino también a las relaciones y la organización de la vida como parte de una sociedad regional, nacional e internacional. Y así, por ejemplo, un derecho de caza indígena se convierte en parte de una práctica religioso-espiritual.

Puesto que la naturaleza y la materia no están bajo su control, la acción humana se caracteriza por la dinámica permanente entre adaptación y apropiación: adaptación a las condiciones de vida configuradas por la voluntad de los distintos seres y apropiación de las dádivas que se otorgan dentro las condiciones dadas. Por lo tanto, el “manejo de los recursos naturales” por los seres humanos y su voluntad es poco factible; en su lugar, la atención se centra en mantener los contactos y las relaciones sociales, lo que incluye el respeto de la voluntad de los demás. Todo ello ilustra las cosmovisiones holísticas de pueblos y comunidades indígenas. Para ellos, no existe la separación que conocemos entre religión, economía, cultura y organización sociopolítica. Esto trae consigo desafíos específicos para la cooperación al desarrollo, y el no prestarles la atención debida puede ser fuente de numerosos malentendidos¹³⁰.

¹³⁰ Para mayor detalle, véase el capítulo V,6. Libertad de religión de los pueblos indígenas y cooperación para el desarrollo.

2.6. Espacio y tiempo

Las ideas indígenas de espacio y tiempo son sin duda de importancia fundamental en su cosmovisión respectiva, pero a la vez están entre las nociones más difíciles de entender para alguien que no esté familiarizado con la cosmovisión correspondiente, ya sea conceptualmente o en la organización práctica de la vida. Esto se debe a que repercuten en todos los ámbitos de la existencia. Rara vez se abordan conscientemente en los encuentros interculturales de diálogo y cooperación. En lugar de ello, cada cual parte de su propio concepto y lo aplica como algo natural, lo que conduce una y otra vez a proyecciones y malentendidos. Esto plantea grandes desafíos para el derecho a la libertad de religión. La diversidad de los conceptos indígenas de espacio y tiempo no puede analizarse aquí en detalle. Sin embargo, los siguientes ejemplos pueden servir para despertar conciencia sobre este aspecto tan importante, también desde el punto de vista político.

Al considerar el espacio y el tiempo, una cuestión fundamental radica en la respectiva concepción de un “período primigenio” y la correspondiente justificación de lo que caracteriza y da forma al mundo. En todas las culturas indígenas se distingue entre diferentes espacios/esferas que han surgido de un período primigenio/prehistórico. Las culturas se diferencian entre sí y en algunas de ellas el mundo ha transitado por diferentes etapas antes de llegar a su versión actual. De este modo, los distintos niveles cósmicos se justifican con las correspondientes transiciones, a menudo apocalípticas, un destino que también se prevé para el mundo actual. Las hecatombes finales son, por lo tanto, parte constitutiva de estas cosmovisiones.

Muchos pueblos indígenas reconocen la figura de un dios creador, pero éste tiende a asumir el papel de agente transformador: establece los fundamentos y principios para el desarrollo del mundo y su organización. La configuración completa es entonces responsabilidad de otros – otras deidades o a menudo también protagonistas que son considerados como los creadores de la cultura respectiva: los llamados “personajes o héroes

fundacionales de una cultura”. Todas estas divinidades no son ni omnipotentes ni omniscientes, por lo cual no son perfectas y también cometen errores antes de que pueda establecerse el orden (ideal).

Otros pueblos indígenas no están familiarizados con la figura única del dios creador original. Para ellos, el mundo actual ha surgido más bien de la transformación de los muchos miembros diferentes de una comunidad (primigenia). Por un lado, debido a su carácter especial y a las capacidades y cualidades respectivas se apartaron de la comunidad originaria y se transformaron en los fenómenos correspondientes que conforman el mundo actual en sus múltiples facetas. Por otro, sin embargo, permanecieron y siguen permaneciendo vinculados a la comunidad humana y le legaron la posibilidad de acceder a sus cualidades y capacidades a través de diversas normas y formas de comportamiento, mediante cánticos, dichos y rituales. Los que siguieron en la comunidad forman hoy las colectividades (humanas) de la población. No sólo adquieren vida en ocasiones especiales, sino también en su existencia cotidiana mantienen una relación social permanente con el mundo (circundante), que está constituido por sus antepasados y antiguos miembros de su comunidad (originaria), con los que mantienen una conexión a través de diversas actividades tanto espirituales como prácticas, es decir, físico-materiales¹³¹.

Aquí se revela un concepto distinto del tiempo: el mundo de los antepasados se encuentra sin duda en el pasado, es decir, en una época en la que aún eran miembros presentes de la comunidad. Sin embargo, no se trata de un pasado cerrado, ya que a través de su transformación dieron forma al entorno/

¹³¹ Véase, entre otros: von Bremen (1991), op.cit. p. 245ss.; Volker von Bremen, *Acerca de la utilización del saber indígena en la cooperación de desarrollo de orientación ecológica*, en: Desarrollo Agroforestal y Comunidad Campesina, Año 6, No. 27 1997, S. 2-7; Salta, Argentina; Bernd Fischermann, *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*, tesis de doctorado ante la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1986.

co-mundo tal y como existe hoy en día y está siendo habitado y moldeado tanto por ellos como por las personas que viven en la actualidad. Así, los antepasados son parte del presente y, dentro de su carácter particular, también parte potencial del futuro.

3. Misiones, Iglesias indígenas, formas sincréticas e híbridas

En los rasgos religiosos e ideológicos actuales de los pueblos indígenas también suelen estar presentes las influencias de otras religiones, que han repercutido en ellos a través de la labor misionera, el comercio u otras formas de encuentro (normalmente en condiciones asimétricas)¹³². Mientras que el islam ha ganado influencia principalmente en partes de África y Asia, y el hinduismo y el budismo en partes del sur de Asia, la labor misionera de la fe cristiana se ha llevado y se sigue llevando a cabo en todas las regiones. El enfoque elegido para este estudio se centra en América Latina, por lo cual prioriza el papel del cristianismo y de la labor misionera cristiana. Las múltiples y diversas experiencias en los encuentros y enfrentamientos con las fuerzas coloniales, los misioneros, las instituciones y los actores del poder eclesiástico, estatal y económico en las distintas fases históricas fueron interpretadas por los pueblos indígenas sobre la base de su respectiva espiritualidad y evaluadas en adaptación a las condiciones cambiantes. Las formas y contenidos de su religiosidad se desarrollaron en función de las experiencias específicas relacionadas con el contacto, la presencia y a veces también las personalidades de los misioneros, así como los momentos históricos que los pueblos han vivido y siguen viviendo.

Aparte de las orientaciones teológicas específicas en cada caso, la práctica de la actividad misionera cristiana entre los

¹³² Schellhammer también subraya este hecho con respecto al pueblo *inuit* en “*Dichte Beschreibungen*” in *der Arktis*, op.cit., pp. 195–200.

pueblos indígenas – tanto en el pasado como en el presente – revela roles y funciones muy diferentes en el contexto social, lo que puede ser de importancia fundamental para una evaluación de situaciones concretas vinculadas a la aplicación del derecho a la libertad de religión. Se mueven entre el etnocentrismo, la inculturación y los desafíos de un aprendizaje recíproco y respetuoso con ánimo de forjar un futuro común¹³³. La siguiente tipología tiene un carácter fundamentalmente heurístico. No se trata de establecer categorizaciones concretas, sino – más bien por el contrario – de poner en relieve el abanico de las diferentes autoimágenes y prácticas. Sin duda, y es necesario reconocerlo desde un inicio, puede haber muchos solapamientos.

a) La misión como instrumento del (neo-)colonialismo con el fin de erradicar la espiritualidad indígena

En esta variante de las misiones, la espiritualidad indígena, su contenido y sus formas prácticas de expresión se consideran “paganas” y se asocian con los designios de Satanás como “obra del diablo”. En consecuencia, se las combate de palabra y obra, en parte mediante acciones violentas. Se destruyen u ocupan santuarios indígenas para instrumentalizarlos con fines misioneros e integrarlos en los esfuerzos de conversión. Se ignoran, discriminan y condenan los elementos de las culturas indígenas que contradicen y se oponen al objetivo misionero (“cultos idólatras”, “brujería”, etc.). Por otra parte, las orientaciones de fe de los misioneros constituyen un modelo y una guía en el camino hacia la conversión. El converso o la conversa (“neófito(a)”) alcanza la salvación distanciándose de la espiritualidad y la cultura tradicionales, renunciando a ellas mediante el bautismo

¹³³ Aunque los aspectos mencionados y sólo esbozados aquí puedan identificarse sobre todo con diversos momentos históricos de la actitud y las actividades misioneras, y aunque en el seno de las distintas Iglesias y sociedades misioneras se produjeran evoluciones históricas con cambios a veces fundamentales, todas estas características pueden observarse todavía en la práctica misionera hasta nuestros días.

cristiano, la aceptación y la integración en la propuesta comunidad o Iglesia cristiana con la correspondiente aculturación, que está vinculada a la respectiva expectativa de salvación.

b) La misión como protección contra los poderes/actores (neo)colonialistas y destructivos

A diferencia del tipo de actividad misionera (neo)colonial que acabamos de esbozar, aquí la misión se basa en una actitud crítica contra el mundo terrenal asociado al emperador, la corona y el (neo)colonialismo, que se considera una amenaza para la labor de la misión y la (sobre)vida de las comunidades indígenas objeto de la misión. El espacio físico y socioeconómico de la estación misionera, junto con su infraestructura, pretende – aunque en un contexto en gran medida paternalista – ofrecer protección contra las amenazas, asegurar el abastecimiento de la comunidad y abrir caminos de redención y salvación para las comunidades, a menudo en contraposición a la sociedad (neo)colonial de su entorno.

c) La misión como refuerzo de la autoimagen cultural de los pueblos indígenas en el contexto de la sociedad dominante

En estos casos, las misiones albergan un doble propósito: por un lado, apuntan a reforzar la autoimagen de comunidades indígenas como un componente (especial) de la sociedad nacional/colonial (generando conciencia de los valores y principios de la sociedad dominante para ayudar a la comunidad indígena a orientarse y ubicarse en la sociedad). Por otro lado, la misión asume tareas frente a la sociedad dominante en lo que respecta al reconocimiento de la existencia y los derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado y la sociedad.

d) La misión para el fomento de un protagonismo indígena

Este tipo de acción misionera se centra en la promoción y el fortalecimiento de las comunidades indígenas en sus propios procesos comunales y su capacidad para actuar como parte independiente de la sociedad nacional. En lugar de que los/las

misioneros(as) actúen como representantes de la comunidad, las auto-iniciativas indígenas ocupan un lugar central. En un rechazo consciente de los conceptos paternalistas de protección, la actividad misionera se limita, por lo tanto, a ofrecer apoyo consultivo.

e) La misión como instrumento de promoción, reconocimiento e integración de la espiritualidad, la sabiduría y el conocimiento indígena como parte y expresión de la Iglesia y la sociedad

En este tipo de misión, la espiritualidad indígena no es en absoluto discriminada ni demonizada. Por el contrario, la acción misionera se centra en mostrar su aprecio por ella como expresión y parte de la creación. En consecuencia, los pueblos indígenas no son meros destinatarios de la misión, sino que, como sujetos con espiritualidad propia, se convierten en portadores de la actividad misionera en la sociedad postcolonial. La enseñanza antes unilateral se transforma así en un aprendizaje (“dialógico”) mutuo.

En la acogida indígena de la actividad misionera cristiana, las experiencias concretas del encuentro son decisivas para la modalidad adoptada. En este sentido, la acogida da lugar también a una transformación generada por los propios pueblos indígenas. El gran potencial dinámico de la espiritualidad indígena, así como las jerarquías sociopolíticas en su mayoría muy planas en las comunidades y pueblos, les dieron y les dan la oportunidad de apropiarse de aspectos y elementos seleccionados de la enseñanza y práctica misionera para su propia espiritualidad, en adaptación a las condiciones de vida experimentadas (y sufridas). De este modo, las mitologías indígenas han ido cambiando a lo largo de la historia del contacto con las poblaciones no indígenas. Contrariamente a lo que se suele suponer, en la mayoría de los casos esto no conduce a una ruptura con su propia espiritualidad, ya que los mitos y las mitologías son muy flexibles y mutables en cuanto a forma y contenido (véase lo anterior). “Los procesos de cambio afectan a varias dimensiones: se

extienden a elementos de contenido como motivos o mitemas, a los escenarios de la narración, a las formas de representación, a las maneras en que se vinculan con el ritual y la vida cotidiana, a la difusión espacial y (trans)cultural y a los medios de circulación y transmisión. Los cambios en el contenido y los modos de interpretación se basan en la creatividad de los narradores, que constantemente reformulan los mitos y/o deciden ir de la mano con las transformaciones culturales y sociales. En estos procesos, los relatos se adaptan a las nuevas condiciones sociales, y al mismo tiempo las comentan, reflejan y moldean”¹³⁴.

De este modo, se desarrollan diversas formas híbridas y sincretismos¹³⁵ de contenido y significado. El material narrativo bíblico se integra en las tradiciones míticas locales y se remodela y reinterpreta en este contexto. A los misioneros, por su parte, les gusta mezclar sus propios conceptos teológicos con los mitos en cuanto encuentran en las tradiciones autóctonas una mínima similitud con las ideas cristianas. Por ejemplo, los mitos del diluvio que describen y justifican la desaparición de un mundo anterior se equiparan apresuradamente con el diluvio de la Biblia. No es de extrañar que tales proyecciones den lugar a numerosos malentendidos y, en consecuencia, a decepciones y frustraciones.

¹³⁴ Elke Mader, *Anthropologie der Mythen*, Viena: editorial Facultas-Verlag 2008, p. 217ss.

¹³⁵ La siguiente sugerencia puede servir para proporcionar una comprensión general de este término: “El concepto de ‘sincretismo’ de los estudios religiosos intenta resumir y caracterizar fenómenos de creencias y visiones del mundo que tienden a surgir cuando se reúnen grupos de personas con historias y antecedentes religiosos diferentes. Son particularmente evidentes en la población indígena dominada.” (Thiemer-Sachse, 2017, *Syncretism Today – Observations among the Mixe in Oaxaca*, México, AmerIndian Research, vol. 12/3 (2017), N° 45, p. 170. Sobre las controversias en torno al uso del término “sincretismo”, véase Charles Steward y Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Londres/Nueva York: editorial Routledge 1994; Anita Maria Leopold y Jeppe Sinding Jensen (eds.), *Syncretism in Religion. A Reader*, Londres: editorial Routledge 2004.

Una interpretación de mayor alcance puede encontrarse entre los pueblos indígenas que han fundado sus propias Iglesias. Se las denomina de diversas maneras, pero desde una perspectiva externa, no indígena, se las conoce usualmente como “Iglesias nativas”. Este es también el caso en el Gran Chaco de Sudamérica, donde los miembros de estas Iglesias – que se formaron a raíz de la labor misionera pentecostal – se autodenominan “evangélicos”. Una de estas Iglesias, cuya membresía es exclusivamente indígena, es la “Iglesia Evangélica Unida” (IEU), en la que las formas tradicionales de espiritualidad indígena se fusionan con el cristianismo carismático. Los miembros de esta Iglesia se identifican con los tristes destinos de varios movimientos proféticos de salvación indígena, todos los cuales acabaron en persecución y masacres¹³⁶. “A los ojos de los indígenas, sus nuevas formas de cristianismo contribuyen a eliminar la antigua oposición entre ,indios‘ y ,cristianos‘. Los ,elegidos‘ son a la vez verdaderos cristianos y verdaderos indígenas.

Todas las Iglesias cristianas nativas del Chaco han adoptado ideas del cosmos y del lugar del cuerpo humano en el cosmos que proceden del chamanismo (y varían según el grupo étnico), así como técnicas terapéuticas, figuras bíblicas y elementos del cristianismo colonial¹³⁷. En la búsqueda de opciones para sobrevivir en un mundo que cambia rápidamente, se está produciendo un entrelazamiento de diferentes tradiciones y prácticas espirituales. “Pablo Wright afirma que la fundación de la IEU representa una legitimación social de ciertos aspectos de la espiritualidad Toba/Qom. Con la ayuda de una institución legalmente reconocida, encontraron una forma de seguir distinguiéndose del entorno no indígena. Por otra parte, el uso de la terminología pentecostal les permite ganarse el respeto como creyentes en Jesús entre sus vecinos predominantemente

¹³⁶ José Braunstein, “Die indigenen Religionen im Gran Chaco”, en: Mark Münzel (editor), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, pp. 185–235, aquí p. 187.

¹³⁷ Braunstein 2021, op.cit. p.221

católicos¹³⁸.” En el caso de Guatemala, donde la población indígena representa entre el 40% y el 60% de la población total (dependiendo de la fuente), se encontraron tasas de conversión muy elevadas. Una gran proporción se convirtió del catolicismo a las Iglesias evangélicas pentecostales. También dentro del catolicismo se han observado transiciones hacia el catolicismo carismático, un movimiento católico de las bases muy similar a las Iglesias pentecostales en su doctrina. Asimismo, hay un gran número de asociaciones y organizaciones que intentan institucionalizar diversas formas de espiritualidad indígena maya. En este contexto, las instituciones religiosas como la Iglesia católica, así como las Iglesias protestantes de aparición más reciente, se enfrentan a desafíos que cuestionan el principio mismo de la universalidad de una identidad cristiana y definen la espiritualidad maya como una cosmovisión genuinamente indígena, en oposición a otras cosmovisiones no indígenas¹³⁹.

4. Inserción en el entorno de vida: tierra y territorio

Por lo general, los conceptos indígenas de territorialidad no pueden equipararse al espacio físico definido por el Estado en el contexto del reconocimiento de los derechos territoriales indígenas. Más bien, expresan el *vínculo* especial que une a las personas con un área geográfica, social y ecológicamente definida, y marcada por una poderosa impronta espiritual de la que nace la estrecha unión de las comunidades con su territorio. No

¹³⁸ Willis G. Horst, “Anfänge und Entwicklung einer eigenständigen indianischen Kirche. Über die indianische Spiritualität der Toba/Qom im argentinischen Chaco”, 2n: Ute Paul/ Frank Paul (eds.), *Begleiten statt erobern. Missionare als Gäste im nordargentinischen Chaco*, Schwarzenfeld: editorial Neufeld Verlag 2010, aquí p. 158.

¹³⁹ Andrea Althoff, *Religion im Wandel. Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas*. Tesis doctoral, Halle-Wittenberg 2005, p. 8; para más información, véase Heinrich Wilhelm Schäfer, *Die Taufe des Leviathan*, editorial Bielefeld University Press 2021, cap. 5.

siempre es necesario el derecho legal reconocido y exclusivo de la propiedad, aunque esto varía de un caso a otro. Ello depende de los respectivos modos de vida y principios por los que se guían los pueblos indígenas: por ejemplo, los pueblos recolectores y cazadores, así como los pastores nómadas, requieren en su mayoría territorios muy extensos, a diferencia de los agricultores sedentarios que poseen tierras y parcelas con linderos más claramente definidos.

Aunque suelen estar consagrados en las constituciones y normativas legales de los países con población indígena, los derechos de los pueblos y comunidades indígenas a la propiedad y tenencia de territorios y parcelas siguen sin materializarse en la práctica en muchos casos, como por ejemplo en Argentina. Según datos oficiales del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), de las 1802 comunidades registradas, sólo 779 han completado el relevamiento catastral de sus territorios. Además, no existe un procedimiento definido de traspaso planificado de títulos de propiedad para aquellas áreas que se definen en los censos como tierras de uso tradicional (de las que las comunidades fueron expulsadas, pero que siguen reclamando)¹⁴⁰. Algo similar ocurre en otras regiones y países. Muchas comunidades viven en condiciones muy precarias y están a merced de la benevolencia de terceros, así como de constantes amenazas y posibles desplazamientos forzados. Esto se aplica no sólo a los pueblos que viven en “aislamiento voluntario”, sino también a un gran número de comunidades con contacto permanente con la sociedad nacional.

Por lo general, los pueblos indígenas derivan la legitimación de su presencia en determinado territorio de sus propias cosmovisiones y no tanto de los derechos que les otorgan las Constituciones de los respectivos Estados nación en cuyo territorio viven. Su espiritualidad está estrechamente vinculada

¹⁴⁰ Centro de Estudios Legales y Sociales, 2023, *Examen Periódico de la ONU – Argentina 2023*: <https://www.cels.org.ar/especiales/examenonu/#pueblos-indigenas>.

a su territorialidad y a la relación concreta, tangible y práctica que mantenían y mantienen con su entorno o co-mundo (véase el anterior apartado 2.5, “Cosmovisiones”), que también es reconocido en documentos jurídicos pertinentes como la DNUDPI. La espiritualidad no sólo se cultiva en ceremonias periódicas, festivales y rituales en el transcurso del año. También se manifiesta en los encuentros cotidianos en actividades para asegurar la subsistencia material al recolectar y cosechar frutos y miel, cazar, cultivar la tierra, pescar, tejer, anudar y teñir tejidos, fabricar cerámicas y objetos, y mucho más. La utilización superficialmente observable de los recursos naturales es mucho más que un acto puramente profano para “asegurarse el sustento” físico y material. En ella se cultiva la relación recíproca con el mundo espiritual. Todas estas actividades se inscriben en un conjunto de normas propio de cada cultura, que no sólo se fundamenta y legitima mitológica y espiritualmente, sino que también se renueva a través de los constantes reencuentros con los seres espirituales y, por lo tanto, permanece vivo. El conocimiento sobre cómo organizar adecuadamente la relación con el entorno/co-mundo respetando tabúes, realizando ofrendas y otros actos rituales se basa en el profundo conocimiento del entorno/co-mundo, sus características ecológicas y geográficas y los seres que viven en él, con sus respectivos caracteres, potenciales, estados de ánimo y condiciones. Sólo así es posible mantener la relación recíproca con los seres humanos, que ha crecido y se ha actualizado constantemente a lo largo de muchas generaciones. Así pues, el territorio es también expresión de una amplia red de relaciones materiales y espirituales entre los seres humanos y su entorno. Y del mismo modo en que la existencia de los seres humanos y del mundo espiritual depende del territorio, la existencia del territorio con todas sus características específicas también está ligada a la vida y al cuidado continuo de esta red formada por los seres humanos y el mundo espiritual.

Además de estas relaciones fundamentales basadas en la espiritualidad, presentes entre todos los pueblos indígenas y sus territorios, también existen lugares *especiales*, sitios sagrados y santuarios donde residen y actúan poderes espirituales con

facultades mágicas, curativas y protectoras. Su existencia suele fundamentarse en un acontecimiento mítico y/o histórico. Estos lugares sagrados pertenecen al mundo natural (una montaña, un árbol, un manantial, una cueva, formaciones rocosas específicas, etc.). Las oraciones, ofrendas, ceremonias y rituales especiales, así como la observancia de tabúes, sirven para cultivar relaciones benévolas y apoyar a los poderes respectivos para la preservación y el desarrollo ulterior de la vida de los seres humanos y el medio ambiente.

En Oaxaca (México), por ejemplo, poderosos seres espirituales se asientan en diversas regiones de un territorio indígena¹⁴¹. Son los guardianes del bosque, las montañas, el agua, el viento, el trueno y muchos otros fenómenos o accidentes geográficos. Cada uno de estos lugares “pertenece” a un ser espiritual con poder y autoridad territorial. Los humanos tienen que realizar rituales y sacrificios para aplacar la ira de estos seres cuando se rompen los tabúes, y así recuperar la salud y el bienestar. Estos guardianes son considerados seres sagrados muy susceptibles, que se ofenden fácilmente y se sienten heridos si la gente no les ofrece sacrificios. Entonces envían enfermedades y privan a la comunidad del acceso a los elementos que les pertenecen y que son importantes para el bienestar de las personas y el medio ambiente. El destino y el futuro de las comunidades están ligados a la forma en que conviven con la naturaleza, la protegen y la cuidan y se comunican con sus guardianes, que están estrechamente vinculados a los lugares y espacios. Algunos pueblos (por ejemplo, los *triquis*), han concebido una fuerte relación entre los guardianes de un lugar y ciertos santos católicos. Esto demuestra una vez más el potencial de la espiritualidad indígena para incorporar motivos externos a su propio sistema de referencia, llegando incluso a fusionarlos.

¹⁴¹ Para mayor detalle, véase Alicia M. Barabas, *Cosmovisiones y Etnoterritorialidad en las Culturas Indígenas de Oaxaca*, en: *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, No. 7, Bogotá, 2008, pp. 119–139.

V. Libertad de religión de los pueblos indígenas: conflictos, obstáculos, avances

1. Estructura básica conflictiva

En todas las regiones, las comunidades indígenas se enfrentan al rápido avance de la globalización de los mercados y de los valores y bienes asociados, que impregnan, transforman e influyen masivamente en su vida cotidiana. Esto se manifiesta a menudo en profundos conflictos a nivel personal o individual y también a nivel comunitario, caracterizados siempre por asimetrías estructurales de poder, que van en detrimento de los indígenas. El alcoholismo, la drogadicción y la violencia interna, también intrafamiliar, incluyendo homicidios y suicidios, son expresiones drásticas de esta conflictividad asimétrica. Tales experiencias no sólo provocan cambios en las comunidades, sino que también dan lugar a diferentes percepciones e interpretaciones externas de las actividades de los pueblos afectados y de su forma de afrontar esta situación.

Uno de los temas más difíciles y controvertidos en el contexto de la libertad de religión es la actividad misionera entre los pueblos indígenas. Por lo tanto, no es casualidad que este tema ocupe el mayor espacio en este capítulo sobre conflictos. Como ya se ha señalado¹⁴², existen constelaciones muy diferentes en el ámbito de la actividad misionera. Esto debe subrayarse una y otra vez para evitar generalizaciones. No obstante, hay que reconocer que la labor misionera al servicio del colonialismo – como portadora de discursos inquisitoriales – ha perpetrado terribles estragos entre los pueblos indígenas, lo que es especialmente cierto en el caso de América Latina. A lo largo de todo el período colonial, pero también después de la fundación de los Estados nacionales de América Latina, se produjeron

¹⁴² Véase el capítulo IV.3: *Misiones, Iglesias indígenas, manifestaciones sincréticas o híbridas*

repetidos actos de violencia contra las comunidades y sus líderes que se resistieron al desplazamiento y a la destrucción de sus conocimientos y creencias. A pesar de los sustanciales cambios que se han producido entretanto a nivel de principios jurídicos nacionales e internacionales, dicha violencia continúa hasta nuestros días¹⁴³. Se manifiesta no sólo en actos de violencia física, sino también como violencia estructural, por ejemplo, en la destrucción de la cosmovisión, la espiritualidad y el acervo de conocimientos indígenas: los métodos de cultivo y las especies agrícolas indígenas se dejan de lado para reemplazarlas por variedades híbridas “mejoradas” y formas industriales de producción; los bosques comunitarios se convierten en reservas naturales y campos de soja; la cultura y el conocimiento de los antepasados pasan a formar parte del folclore y se comercializan como tales.

En muchísimos casos, los procesos de destrucción llegan tan lejos que los espacios para la actuación independiente, basada en sus propios principios culturales y espirituales, se reducen considerablemente y sólo se pueden utilizar ‘encerrados’ – por así decirlo – en estructuras institucionales extranjeras: por ejemplo, la educación se imparte en escuelas e internados de estilo europeo; la sanidad se organiza a través de la medicina y los centros asistenciales occidentales¹⁴⁴; la economía se gestiona a través de empresas y estructuras orientadas al mercado; la representación política ante el Estado y la sociedad se lleva a cabo a través de estructuras organizativas basadas en el derecho formal; la espiritualidad existe principalmente bajo la apariencia de Iglesias y misiones cristianas.

¹⁴³ Tan solo en Guatemala, durante las dos últimas décadas se ha asesinado a 20 líderes espirituales (véase Silvel Elías, 2020, *La violencia epistémica contra los pueblos indígenas*: <https://debatesindigenas.org/notas/59-violencia-epistemica.html>).

¹⁴⁴ Esto trae consigo que las comadronas y los terapeutas indígenas deban aceptar y someterse a los mandatos del respectivo sistema de salud pública.

Muy a menudo, las estructuras indígenas son simplemente ignoradas o sustituidas por otros parámetros y principios desarrollados a nivel externo, a menudo con la justificación de los actores no indígenas de que esto promoverá el bienestar de las personas afectadas. En consecuencia, el desarrollo independiente y autodeterminado de los pueblos indígenas se ve fuertemente condicionado y limitado por esta institucionalidad desarrollada a nivel externo. La presión desde fuera y la destrucción de los medios de subsistencia indígenas también resaltan en el hecho de que los indígenas a menudo se ven obligados a unirse a Iglesias cristianas, convertirse y testificar públicamente su “felicidad” por haber dejado atrás el paganismo, la brujería y las costumbres ancestrales. En Guatemala, muchos lugares sagrados mayas han sido ocupados por grupos evangélicos para celebrar sus propias ceremonias y servicios¹⁴⁵.

Sin embargo, el creciente reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a la autodeterminación a través de normas jurídicas nacionales e internacionales también está asociado al derecho a la autonomía en decisiones sobre la preservación y el ulterior desarrollo de una normatividad e institucionalidad independientes. En el marco de los estatutos de autonomía de los Estados multiétnicos y plurinacionales, las autoridades e instancias indígenas gozan de un creciente reconocimiento como parte del orden público en varios países. Por ejemplo, Colombia reconoce a los *mamos* (“sabios”) como instituciones de autogobierno indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta¹⁴⁶.

Este mayor reconocimiento otorgado en tiempos recientes a la autodeterminación indígena incluye también sus sistemas de resolución de conflictos. Su objetivo principal es

¹⁴⁵ Esto ha sucedido, p. ej., con el Cerro Quemado, un antiguo santuario maya en la comunidad K'iché de Almolonga, donde el 90% de los pobladores se han convertido a una fe evangélica. (Elias 2020 op.cit.).

¹⁴⁶ René Kuppe, *Religionsfreiheit und Schutz der kulturellen Identität im Widerspruch?: das Erkenntnis SU – 510/1998 des Verfassungsgerichtes Kolumbien*, Archivo Austriaco de Derecho y Religión, tomo 47/1 2000, pp. 48–81.

encontrar formas de restablecer el equilibrio tergiversado del orden universal en cada caso concreto. No se trata tanto de cumplir con normas y leyes abstractas, sino más bien de atender los requerimientos de las partes en conflicto y de la comunidad afectada. Además de los componentes sociales que pueden conducir a un equilibrio interno al interior de la comunidad, también intervienen elementos espirituales y religiosos que contribuyen a la identificación, ya sea mediante oraciones, ceremonias u otros procesos de sanación¹⁴⁷.

2. Conflictos en torno a la tierra como tema clave de la libertad de religión indígena

Muchos conflictos políticos y jurídicos relativos a los derechos de los pueblos indígenas albergan un marcado componente territorial. Una y otra vez, la cuestión es la tierra: acceso, asentamiento, utilización y reclamaciones colectivas de propiedad de la tierra. No sólo el sustento económico de los pueblos indígenas, sino también su modo de vida cultural, su autoimagen, su autodeterminación política colectiva, su cohesión intergeneracional y sus creencias y prácticas religiosas y espirituales se entrelazan inextricablemente con sus zonas de asentamiento tradicional. De ahí la importancia fundamental de los derechos sobre la tierra para los derechos humanos de los pueblos indígenas en su conjunto, en el sentido más estricto de la palabra¹⁴⁸.

¹⁴⁷ René Kuppe, “Der Schutz von ‚Sacred Sites‘ traditioneller indigener Religionen und die Dekolonisierung des Grundrechts auf Religionsfreiheit”, en: B. Schinkele, R. Kuppe et al. (eds.), *Recht Religion Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*. Viena: facultas 2014, pp. 335–368, aquí p. 338.

¹⁴⁸ Véase Alexandra Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-Determination, Culture and Land*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Por lo tanto, no es casualidad que los documentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas también traten exhaustivamente este tema. El Artículo 26 de la DNUDPI, por ejemplo, afirma el derecho de los pueblos indígenas a la tierra que tradicionalmente han ocupado, poseído y utilizado, y pide a los Estados que respeten las tradiciones consuetudinarias de los pueblos indígenas en relación con su propiedad colectiva de la tierra. A menudo, los derechos sobre sus tierras son también el principal tema de las sentencias judiciales al respecto. En cuanto a su experiencia práctica como Relatora Especial de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas (2014– 2020), Victoria Tauli-Corpuz indica que las denuncias relacionadas con la tierra ocupan un lugar destacado entre las quejas de los pueblos indígenas: “las quejas más comunes que se señalan a la atención de la Relatora Especial son precisamente violaciones de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos”¹⁴⁹. Lo mismo puede decirse de los informes de organizaciones de la sociedad civil como la *Asociación para los Pueblos Amenazados*¹⁵⁰, el *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)*¹⁵¹, *Survival International*¹⁵² y el *Grupo para los Derechos de las Minorías*¹⁵³, que llevan muchos años defendiendo políticamente los intereses de los pueblos indígenas. Sus publicaciones se centran una y otra vez en los conflictos en torno a la tierra.

Incluso más allá de los lugares con un significado religioso especial – como los cementerios, los lugares de culto y los lugares sagrados –, la tierra tiene un significado religioso y espiritual en el imaginario de los pueblos indígenas. Los guaraníes

¹⁴⁹ UN Doc. A/72/186 (Victoria Tauli-Corpuz, 21.07. 2017), párrafo 52: “*The most common complaints brought to the attention of the Special Rapporteur are precisely violations of indigenous peoples’ collective rights to their lands, territories and resources.*”

¹⁵⁰ Véase *Gesellschaft für bedrohte Völker*: www.gfbv.de

¹⁵¹ Véase *International Workgroup for Indigenous Affairs*: www.iwgia.org

¹⁵² Véase *Survival International*: www.survivalinternational.de

¹⁵³ Véase *Minority Rights Group*: www.minorityrights.org/new

de Sudamérica, por ejemplo, llaman a sus territorios *tekohá*, “lugares del ser” que les han sido proporcionados por seres divinos, lugares donde ellos como comunidad pueden hacer realidad su *tekó porã*, su forma de vida establecida por fuerzas divinas. La buena vida (*tekó porã*) en su plenitud está ligada a la comunidad social y al espacio divinamente otorgado (*tekohá*). Sin *tekohá* no hay *tekó porã*. Según su cosmovisión, el derecho a la tierra se deriva, por lo tanto, del orden divino.

La dimensión religiosa y espiritual de la tierra se reconoce explícitamente en el Artículo 13 del Convenio 169 de la OIT y en el Artículo 25 de la DNUDPI. La DNUDPI hace hincapié en la “relación espiritual especial” de los pueblos indígenas con sus tierras de uso tradicional y, al mismo tiempo, deja claro que el término “tierra” debe interpretarse en sentido amplio. También incluye los cuerpos de agua y otros componentes de la naturaleza circundante. Mientras que el tratamiento de los “lugares sagrados” o los cementerios suele formar parte del contenido establecido de la libertad de religión, esta interpretación amplia de una relación religiosa y espiritualmente significativa con la tierra plantea desafíos prácticos y conceptuales completamente inéditos para el ejercicio de la libertad de religión.

Son muchas las razones por las que se ponen en peligro o se violan los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Entre ellas se encuentran los proyectos de desarrollo del Estado o del sector privado, que suelen ir acompañados de un “reasentamiento” (a menudo un eufemismo para “expulsión”) de los pueblos indígenas de sus territorios tradicionales. Puede tratarse de la construcción de represas y carreteras, la extracción de minerales o una industria agrícola expansiva. Hay muchos ejemplos en prácticamente todo el mundo: en Estados Unidos, Canadá, Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, India, Bangladesh, Filipinas, Vietnam, Australia, etc. James Anaya lamenta en particular las consecuencias de las industrias extractivas, a menudo devastadoras, sobre los medios de subsistencia de los pueblos

indígenas¹⁵⁴. Con frecuencia ni siquiera se consulta debidamente a las personas afectadas, y mucho menos se les entrega una parte proporcional de los beneficios materiales. A modo de ejemplo, basta analizar los conflictos actuales entre las empresas mineras dedicadas a la extracción de litio y las comunidades indígenas locales en el llamado “triángulo del litio” de Argentina, Bolivia y Chile¹⁵⁵. La creación de nuevas reservas naturales, indispensable por razones ecológicas, se realiza a menudo a costa de los indígenas y puede conducir a reasentamientos forzados con graves consecuencias para la cultura, la lengua y la identidad. En cualquier caso, ésta es la conclusión a la que se llegó en una conferencia internacional organizada por José Francisco Calí Tzay, Relator Especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas desde 2020: “Los participantes destacaron que el desalojo de los pueblos indígenas de las áreas protegidas o la denegación del acceso a las mismas conduce a la pérdida de tierras, lugares sagrados y recursos irremplazables y de la transmisión de sistemas de conocimiento, cultura, lengua, identidad y medios de vida”¹⁵⁶. Calí Tzay cita como graves los casos del reasentamiento forzoso de grupos *masai* en Tanzania, que ya se ha producido y pronto se ampliará aún más, y el ya anunciado desplazamiento de millones de *adivasis* en la India¹⁵⁷.

La especial vulnerabilidad de los pueblos indígenas con respecto a la propiedad de sus tierras tiene causas históricas más profundas que se remontan a la época del “descubrimiento” de

¹⁵⁴ Véase. UN Doc. A/HRC/24/71 (James Anaya, 01. 07.2013), párrafo 1.

¹⁵⁵ Véase el video documental: “En el nombre del litio” <https://vimeo.com/579971152#:~:text=%22En%20el%20nombre%20del%20litio%22%20es%20un%20documental,a%20favor%20de%20la%20reducción%20del%20cambio%20climático.>

¹⁵⁶ UN Doc. A/77/238 (José Francisco Calí Tzay, 19.07. 2022), párrafo 20, en inglés en el original: “Participants highlighted that the eviction of indigenous peoples from protected areas or the denial of the access thereto leads to the loss of irreplaceable lands, sacred places and resources and of the transmission of knowledge systems, culture, language, identity and livelihoods.”

¹⁵⁷ Véase *ibid.*, párrafos 24 y 27.

los territorios indígenas por parte de los conquistadores y colonos europeos. De acuerdo con la ideología colonialista de las “*terrae nullius*” – es decir, las zonas supuestamente “deshabitadas”, se confiscaron las tierras sin tomar en cuenta a la población indígena tradicional y se transfirieron en gran medida como propiedad privada. Hasta el día de hoy subsiste el problema de la falta de reconocimiento de los derechos de propiedad colectiva de los pueblos indígenas, para los que en muchos casos no cuentan con ningún título oficial de derecho positivo como lo exige el sistema económico moderno. Aparte de las monumentales asimetrías de poder económico y el trato preferencial otorgado a los títulos individuales de propiedad modernos y de derecho positivo, la corrupción endémica en muchos países también resulta ser un difícil obstáculo para hacer valer los derechos indígenas. De este modo, el reconocimiento de los derechos indígenas de propiedad en virtud del derecho consuetudinario, tal y como lo exige el Artículo 26 de la DNUDPI, se ve socavado en repetidas ocasiones, a pesar de que en muchos países los derechos correspondientes han sido incluso consagrados en la respectiva Constitución.

No obstante, en los últimos años se han producido algunos avances notables a nivel judicial. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de San José (Costa Rica) es pionera en este campo desde hace mucho tiempo, y sus dictámenes sobre estas cuestiones han repercutido más allá de la región. En una sentencia inédita contra Nicaragua en 2001, la CIDH exigió el reconocimiento de las reivindicaciones de propiedad colectiva de acuerdo con el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. ¡Toda una novedad! Una frase clave de la sentencia subraya la forma “comunal” de propiedad y uso de la tierra característica de los pueblos indígenas: “Entre los pueblos indígenas existe una tradición comunitaria relativa a una forma comunal de propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la propiedad de la tierra no se centra en un individuo sino en el

grupo y su comunidad”¹⁵⁸. En este contexto, la CIDH también reafirma los estrechos vínculos (“*close ties*”) de los pueblos indígenas con sus zonas de asentamiento, que deben respetarse “como base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica” (“*as the fundamental basis of their cultures, their spiritual life, their integrity, and their economic survival*”) ¹⁵⁹. Aunque esta sentencia no se basa explícitamente en la libertad de religión de los indígenas, sino principalmente en su derecho colectivo a la propiedad, la relevancia religioso-espiritual del derecho a la tierra queda así claramente expresada, al menos de forma indirecta. Formulaciones similares pueden encontrarse en varias sentencias de la CIDH en los años siguientes. En una sentencia contra Paraguay, por ejemplo, la Corte vincula explícitamente la cuestión de los derechos sobre la tierra con la necesidad de respetar los valores culturales y espirituales de los pueblos indígenas¹⁶⁰, haciendo referencia al Artículo 13 del Convenio 169 de la OIT.

Mientras que las referencias a la libertad de religión suelen mencionarse de pasada en las sentencias pertinentes de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en 2010 la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos basó una decisión sobre los derechos a la tierra de los *endorois*, una comunidad indígena de Kenia, esencialmente (aunque no exclusivamente) en la libertad de religión. Según la evaluación de la Comisión, el Estado keniano habría violado de forma masiva la libertad de religión de los *endorois*, garantizada en el Artículo 8 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos

¹⁵⁸ Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua (Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 31.08.2001), párrafo 149. En inglés en el original del presente documento: “*Among indigenous peoples there is a communitarian tradition regarding a communal form of collective property of the land, in the sense that ownership of the land is not centered on an individual but rather on the group and its community.*”

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa versus Paraguay (Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 17.06.2005), párrafo 136.

(“Carta de Banjul”), al desalojarlos por la fuerza (“*forced eviction*”) de sus zonas tradicionales de asentamiento. La Comisión Africana, que por cierto se remite reiteradamente a la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en la fundamentación de su decisión, no se limita a considerar lesionada la libertad de religión de la comunidad afectada, sino que sus prácticas rituales se hacen prácticamente imposibles en aspectos clave por su expulsión de los “terrenos sagrados” (*sacred grounds*): “La Comisión Africana opina que el desalojo forzoso de los *endorois* de sus tierras ancestrales por parte del Estado demandado ha interferido con el derecho de los *endorois* a la libertad de religión y los ha alejado de los lugares sagrados esenciales para la práctica de su religión, con lo cual ha hecho prácticamente imposible que la comunidad mantenga prácticas religiosas centrales para su cultura y religión”¹⁶¹. Esta decisión de la Comisión Africana, redactada en términos claros y contundentes, supone otro importante avance en la defensa de la libertad de religión de los pueblos indígenas relacionada con sus tierras tradicionales.

No es de extrañar que siempre surjan fricciones entre las reivindicaciones de los pueblos indígenas sobre sus zonas de asentamiento tradicional, por un lado, y los intereses del Estado en el desarrollo económico del país o la creación de nuevas reservas naturales, por otro. El principio del “consentimiento libre, previo e informado” se aplica a estas situaciones. Su objetivo es evitar los reasentamientos forzados, que suelen ir acompañados de graves violaciones de los derechos humanos, y favorecer en su lugar las soluciones consensuadas. En este sentido,

¹⁶¹ Véase *Endorois versus Kenia* (Decisión de la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, 02.02.2010), párrafo 173. Texto original de la sentencia en inglés: “*The African Commission is of the view that the Endorois’ forced eviction from their ancestral lands by the Respondent State interfered with the Endorois’ right to religious freedom and removed them from the sacred grounds essential to the practice of their religion, and rendered it virtually impossible for the community to maintain religious practices central to their culture and religion.*”

el Artículo 10 de la DNUDPI establece: “Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. El reasentamiento sólo tendrá lugar previo consentimiento voluntario e informado de los pueblos indígenas interesados y previo acuerdo sobre una indemnización justa y equitativa, con la opción del regreso cuando sea posible”¹⁶². Como queda claro en la redacción, el consentimiento de los pueblos indígenas sólo puede considerarse auténtico si se otorga libremente, es decir, sin presiones externas y – menos aún – violencia. Otro requisito previo es que la decisión libre se tome en el momento adecuado y sobre la base de una información completa.

El principio del “consentimiento libre, previo e informado” (CLPI) no otorga a los pueblos indígenas un poder de veto absoluto, pero sí una posición negociadora muy fuerte. El Artículo 46, párrafo 2 de la DNUDPI aborda las condiciones para posibles restricciones por parte de los Estados a los derechos legales enumerados en la Declaración. Como se ha explicado, esta disposición pretende vincular cualquier restricción o intervención a criterios estrictos. Por lo tanto, sería erróneo considerar que se trata de una simple autorización para que los gobiernos subordinen los intereses de los pueblos indígenas al objetivo preponderante del desarrollo del Estado o del sector privado. Todo lo contrario: los puntos de referencia son y seguirán siendo los derechos de los pueblos indígenas, en los que sólo se podrá interferir en casos excepcionales y estrictamente definidos, de conformidad con el Artículo 46, párrafo 2. Anaya

¹⁶² El principio del “consentimiento libre, previo e informado” se consagra además en el Artículo 19, que se refiere a todas las medidas estatales que afectan a los pueblos indígenas y, por lo tanto, tiene un alcance más amplio que el Artículo 10, que es más específico. Artículo 19 de la DNUDPI: “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados, por conducto de sus propias instituciones representativas, a fin de obtener su consentimiento previo, dado voluntariamente y con pleno conocimiento, antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten”.

habla del “estrecho margen de excepciones permisibles”¹⁶³. Los Estados tienen que afrontar una compleja tarea de justificación en cada caso concreto. Entre otras cosas, deben demostrar que las intervenciones previstas tienen una base jurídica, que responden a preocupaciones justas y de máxima prioridad (“*just and most compelling*”) de una sociedad democrática, y que son compatibles con las normas de protección internacional de los derechos humanos. En las palabras de Anaya: “el Estado tiene la obligación de demostrar que no se está transgrediendo ningún derecho o que, si este fuese el caso, tal transgresión es válida”¹⁶⁴. Aunque la DNUDPI no crea una protección absoluta para los derechos territoriales de los pueblos indígenas, sí fija una valla alta para cualquier intervención estatal. Si, a pesar de todo, se producen tales afectaciones, el principio del “consentimiento libre, previo e informado” (“*free, prior and informed consent*”) consagrado en la DNUDPI proporciona la base para las críticas y las demandas.

Resumamos: La estrecha conexión entre los pueblos indígenas y sus territorios, así como el vínculo entre su espiritualidad vivida y su existencia ligada a los territorios con sus características específicas, representa el núcleo de las culturas y los modos de vida indígenas. Por lo tanto, la decisión sobre las áreas geográficas y ecológicas a las que los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho legal no se deriva únicamente de criterios cuantitativos que sirven para calcular el número de habitantes por hectárea, con el fin de definir las condiciones y el potencial de desarrollo de una comunidad sobre esta base. Debido al derecho de los pueblos indígenas a la libertad de religión, también deben tenerse en cuenta criterios relacionados con cuestiones religiosas y espirituales, y todo lo que se derive de éstas para la organización de la vida y el desarrollo de las comunidades.

¹⁶³ UN Doc. A/HRC/24/41 (James Anaya, 01.07. 2013), título del párrafo 31. En inglés: “*Narrow scope of permissible exceptions*”.

¹⁶⁴ Ibid, párrafo 33. En inglés en el documento original: *The State has the burden of demonstrating either that no rights are being limited or that, if they are, the limitation is valid.*

3. Un punto álgido de la controversia: actividades misioneras entre los pueblos indígenas

Una de las cuestiones de derechos humanos más controvertidas en el contexto de los pueblos indígenas se refiere a las posibilidades y los límites de las actividades misioneras con fines específicos, emprendidas sobre todo – aunque en modo alguno exclusivamente – por algunas Iglesias cristianas y organizaciones misioneras. El interés por preservar, consolidar y seguir desarrollando la identidad religiosa y cultural indígena frente a siglos de presión asimiladora, que en muchos casos continúa hasta nuestros días, puede entrar en conflicto con el explícito enunciado libertario del derecho humano a la libertad de religión. Los conflictos se manifiestan en diferentes constelaciones: no sólo como disputas entre grupos indígenas, por un lado, y misioneros venidos de fuera, por otro, sino también como líneas de fractura que pueden producirse *en el seno* de los pueblos indígenas, y como debates sobre principios fundamentales *dentro* de las Iglesias y/o comunidades religiosas.

Como ya se ha explicado brevemente, la libertad de religión no protege a la religión como tal, sino a las personas que – como individuos y en comunidad con otros – pueden situarse en el amplio campo de la religión de forma autodeterminada, desarrollarla y llevarla a la práctica. Se trata de un derecho humano a la libertad, no de una garantía jurídica de la integridad de las tradiciones religiosas como tales, ya sean cristianas, islámicas o indígenas. La orientación liberal es especialmente evidente en el derecho a cambiar de orientación religiosa o ideológica. Además de la posibilidad de conservar la propia orientación religiosa o ideológica y seguir practicándola de la forma tradicional, la libertad de religión también abre opciones de cambio, incluyendo el paso consciente a otra religión o incluso al ateísmo o al agnosticismo. Esta posibilidad está claramente normada en las garantías internacionales de libertad de religión. Aunque el término “cambiar” que figura en la Declaración Universal de Derechos Humanos (en el Artículo 18)

ha sido sustituido por una formulación algo más complicada (“tener o adoptar la religión o las creencias de su elección”) en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (de nuevo en el Artículo 18), esto no significa una retractación o relativización¹⁶⁵. Al contrario: la garantía del derecho a mantener, cultivar, desarrollar, modificar o incluso cambiar por completo la propia orientación religiosa o ideológica sin ningún tipo de coacción es una de las pocas normas de derechos humanos que no permiten ninguna restricción o interferencia, ni siquiera en interés del orden público u otros objetivos importantes¹⁶⁶. Existe una protección jurídica absoluta con respecto a la libertad de coacción dentro del “fuero interno” de la libertad de religión.

La libertad de religión también incluye el derecho a dar testimonio de la posición propia en cuanto a religión o cosmovisión, a realizar actividades proselitistas y a invitar a personas de otras orientaciones a cambiar, es decir, a ejercer una actividad misionera. Sin embargo, a diferencia del “fuero interno” absolutamente protegido, la actividad misionera pertenece al “fuero externo” de la libertad de religión, es decir, a las manifestaciones externas de la práctica religiosa que también pueden afectar directa o indirectamente a los intereses y derechos de otras personas. Esto es lo que ocurre en el contexto de los pueblos indígenas, a veces de forma muy extendida. Por principio, no se excluyen las restricciones o intervenciones estatales en este ámbito; sin embargo, están sujetas a grandes obstáculos y requieren una justificación detallada basada en criterios explícitamente definidos para ello. Además de una justificación jurídica claramente formulada, las acciones deben estar dirigidas hacia ciertos objetivos importantes, a saber, a “proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos

¹⁶⁵ Para mayor detalle, véase Bielefeldt/ Ghanea/ Wiener, *Freedom of Religion or Belief*, op.cit, p. 55–91.

¹⁶⁶ Véase el Artículo 18, párrafo 2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

y libertades fundamentales de los demás”¹⁶⁷. Además, se requieren evidencias de la proporcionalidad de estas acciones, para poder demostrar de forma comprensible que las medidas restrictivas de la libertad son adecuadas, necesarias y apropiadas para alcanzar dicho objetivo. El Comité de Derechos Humanos de la ONU, encargado de supervisar el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ha precisado aún más estos criterios¹⁶⁸. La libertad de religión también goza de un elevado estatus jurídico y la correspondiente protección en lo que respecta al “fuero externo” de la práctica religiosa, que incluye la actividad misionera.

La historia secular de injusticias sufridas por los pueblos indígenas se caracteriza por el sometimiento a las misiones, el robo de objetos religiosos, la destrucción de los fundamentos culturales y religiosos de la existencia, la profanación de lugares sagrados, la estigmatización racista de prácticas “paganas” y “supersticiosas”, así como diversos intentos de alejar deliberadamente a las generaciones más jóvenes de su religión de origen. Esto explica el persistente carácter explosivo de las cuestiones relacionadas con el cambio de religión y la actividad misionera¹⁶⁹. Encontrar y seguir caminos viables en este campo

¹⁶⁷ Artículo 18, párrafo 3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

¹⁶⁸ Véase UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993), párrafo 8. El Comité de Derechos Humanos de la ONU también aclara en esta sección que el objetivo de la “moral” está vinculado a normas de pluralidad y no debe utilizarse para justificar conceptos morales monolíticos.

¹⁶⁹ El enfoque regional en América Latina elegido para este informe implica una concentración en las misiones cristianas. Sin embargo, como ya se ha mencionado, la orientación misionera no es en absoluto una característica exclusiva del cristianismo. Los pueblos indígenas de Malasia, por ejemplo, sufren presiones para convertirse al islam, lo que es inaceptable desde el punto de vista de la libertad de religión, ya que pierden *ipso facto* su identidad étnica al convertirse en mahometanos y ser registrados como “malayos” por el Estado. Véase Pierre Auzeau, *From ‘first people’ to Malay: the Islamisation of the Orang Asli in Malaysia*, tesis de maestría inédita en la Facultad de Derecho de la Universidad de Viena (supervisión: René Kuppe), Viena 2021. Conviene aclarar aquí que muchos musulmanes rechazan esta forma de conversión bajo presión por considerarla incompatible con el Corán.

espinoso y cargado de emociones exige un alto grado de sensibilidad y precisión. Siempre hay que contar con conflictos difíciles de resolver. Sin embargo, la libertad de religión no puede ponerse en discusión. Así se desprende también del Artículo 1 de la DNUDPI, que afirma la plena aplicación de las normas internacionales de derechos humanos a los pueblos indígenas y a sus miembros. Aunque los aspectos colectivos suelen ocupar un lugar central en el contexto de los pueblos indígenas y son existencialmente importantes en vista de las asimetrías de poder que suelen existir, la libertad de religión también protege siempre a los disidentes individuales y a las personas que han decidido cambiar de fe; ésta es una de sus funciones centrales.

Por lo tanto, las pruebas de las presiones a las que se ven sometidos los miembros de minorías religiosas indígenas en algunos lugares por parte de las mayorías indígenas locales también son motivo de preocupación. Basándose en investigaciones sobre el terreno y entrevistas con los afectados, Dennis Petri, por ejemplo, informa que las personas o grupos de fe evangélica de ciertas comunidades indígenas de Colombia sufren represalias sistemáticas, como amenazas, encarcelamiento, abusos físicos y exclusión de los servicios de atención de la salud¹⁷⁰. Un informe de la organización *Christian Solidarity Worldwide* (CSW) de octubre de 2022, dedicada a la libertad de religión de los pueblos y personas indígenas en varios países de América Latina y Asia, llega a una conclusión similar¹⁷¹. Además de otros casos, también en Colombia, en los que indígenas con determinadas creencias cristianas denuncian represalias por parte de sus comunidades, también se mencionan experiencias

¹⁷⁰ Este es el resultado de los estudios realizados por Dennis P. Petri sobre la base de entrevistas con las personas afectadas. Véase *The Specific Vulnerabilities of Religious Minorities*, Bonn: editorial Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2021, pp. 129–167, en especial p. 144.

¹⁷¹ El informe lleva el título “*Belief and belonging. Indigenous identity and freedom of religion or belief*” y describe casos de Colombia, México, India y Vietnam. Véase <file:///C:/Users/47U/Downloads/2022-10-indigenous-rights-final-single-pages.pdf>.

comparables en México. El informe de la CSW describe a los indígenas que forman minorías religiosas dentro de sus comunidades como víctimas de una doble marginación y, por lo tanto, especialmente vulnerables. Evidentemente, conceden gran importancia a seguir siendo reconocidos como indígenas y a poder participar en el modo de vida de su pueblo, al tiempo que practican su fe¹⁷². Las dificultades a las que se enfrentan desde diversos frentes – incluso dentro de sus propias comunidades indígenas – constituyen un problema desde la perspectiva de la libertad de religión. Los casos concretos de este fenómeno en las comunidades deben examinarse cuidadosamente, también y especialmente en relación con el contexto político, social, económico y cultural.

Así lo subrayan también los/las representantes de los pueblos indígenas. Ya se ha citado anteriormente una declaración de John Borrows, según la cual sería una trágica ironía que la protección de los individuos indígenas, que se ha ido abriendo camino gradualmente en la práctica de los Estados, fuera ignorada por las propias autoridades de los pueblos indígenas¹⁷³. Con respecto a la DNUDPI, James Anaya también hace hincapié en la responsabilidad en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas, especialmente de sus propios gobernantes: “Por lo tanto, la amplia afirmación de los derechos de los pueblos indígenas en la Declaración no sólo crea obligaciones positivas para los Estados, sino que también confiere importantes responsabilidades a los propios titulares de los derechos. Esta interacción entre la afirmación de derechos y la asunción de responsabilidades es particularmente crucial en áreas en las que la Declaración establece para los pueblos indígenas un amplio grado de autonomía en la gestión de sus asuntos internos y

¹⁷² Véase CSW, *ibid.*, p. 2.

¹⁷³ Véase John Borrows, “*Revitalizing Canada’s Indigenous Constitution. Two Challenges*”, en: *UNDRIP Implementation*, *op.cit.*, pp. 20–27, aquí p. 25f.

locales”¹⁷⁴. Esta clarificación de amplio alcance incluye también la responsabilidad de garantizar la libertad de religión.

Mientras que la libertad personal de cambiar de fe recae bajo la protección absoluta de la libertad de religión, el estatus jurídico de la actividad misionera es un tanto diferente. Aquí no se descartan de entrada las restricciones, pero – como se ha explicado – están sujetas a grandes obstáculos. Las prohibiciones generales en este ámbito también serían incompatibles con el estatus de la libertad de religión como derecho humano. En su lugar, cualquier restricción que se considere necesaria debe examinarse específicamente para determinar su proporcionalidad. Está claro desde el principio que las formas de actividad misionera que implican coacción nunca pueden ser legítimas; después de todo, serían contrarias a la protección absoluta de la libertad de religión en su “fuero interno”¹⁷⁵. Incluso al margen de la coerción directa, las flagrantes asimetrías de poder político, económico o cultural no deben explotarse a favor de la actividad misionera. Por desgracia, todavía pueden encontrarse ejemplos de ello en el ámbito más amplio de las muy diversas autoimágenes y prácticas misioneras.

En la actualidad, son muchas las organizaciones misioneras que se han propuesto la tarea de buscar específicamente a pueblos y grupos indígenas, la mayoría de los cuales viven en refugios ecológicos aislados, para predicarles el Evangelio y

¹⁷⁴ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), párrafo 75. En inglés en el original: “Therefore, wide affirmation of the rights of indigenous peoples in the Declaration does not only create positive obligations for States, but also bestows important responsibilities upon the rights-holders themselves. This interaction between the affirmation of rights and the assumption of responsibilities is particularly crucial in areas in which the Declaration affirms for indigenous peoples a large degree of autonomy in managing their internal and local affairs.”

¹⁷⁵ Véase Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, Dordrecht: editorial Springer, 2012, p. 89.

convertirlos al cristianismo¹⁷⁶. Gran parte de ellas pertenecen al amplio e *internamente muy diferenciado* espectro de nuevas Iglesias y comunidades de fe evangélicas; mantienen actividades en muchas regiones del mundo y cuentan con el respaldo y equipamiento de redes internacionales¹⁷⁷. Consideran que su misión, derivada de la Biblia, es un deber para con Dios que debe cumplirse en cualquier circunstancia, aunque ciertas fuerzas (“malaconsejadas por el diablo”) traten de impedirlo.

Muchas de estas organizaciones son similares en sus enfoques metodológicos. El primer paso suele ser averiguar cómo se puede establecer contacto con una comunidad indígena aislada. A menudo, se utilizan regalos para despertar la curiosidad del grupo. Incluso en esta fase, en la que apenas ha habido contacto directo, los indígenas son afectados muy a menudo por enfermedades importadas y desconocidas, muchas de las cuales incluso les causan la muerte. Por lo tanto, en los primeros encuentros los misioneros ofrecen entonces asistencia médica, con lo que se ganan reconocimiento y prestigio. Tras los esfuerzos para entablar un contacto algo más estable, se llevan a cabo estudios culturales y lingüísticos para seleccionar temas dentro de las narrativas y los rituales indígenas que permitan un “encuentro entre la teología indígena y la cristiana”. Se utilizan elementos de la cosmovisión y espiritualidad indígenas en su terminología original para entrelazarlos con los contenidos bíblicos cristianos. En la siguiente fase se utiliza una estrategia organizada de conversión, con el objetivo último de establecer una auténtica Iglesia cristiana indígena en cada pueblo. La atención médica sigue desempeñando aquí un papel importante, ya que las enfermedades traídas crean dependencia de terapias desconocidas para los indígenas: la administración de

¹⁷⁶ Para ejemplos provenientes de diversas regiones, véase: https://www.survivalinternational.org/about/evangelical_missionaries. www.survivalinternational.org/about/evangelical_missionaries

¹⁷⁷ Véase, entre otros: www.frontierventures.org; www.joshuaproject.net/global/progress

medicamentos puede ir acompañada de exorcismos, cantos cristianos y oraciones. La sanación se presenta a menudo como un efecto de la acción divina. Los programas de apoyo a jóvenes pastores indígenas, los cursos de alfabetización y las traducciones de la Biblia sirven para afianzar aún más la fe cristiana en los pueblos indígenas y supuestamente “contextualizarla”, aunque dicha contextualización se produce unilateralmente desde el exterior. Para extender aún más el proyecto misionero, se pretende entonces formar a líderes indígenas ya convertidos para que funden Iglesias en sus propias aldeas y animen a otros indígenas convertidos a organizar expediciones a comunidades de su propio pueblo o a pueblos vecinos aún no contactados. Para ello reciben apoyo logístico y teológico de la organización misionera. Este enfoque se conoce como “evangelización acumulativa”¹⁷⁸ o “modelo piramidal”¹⁷⁹. Permite la expansión de las actividades misioneras a zonas remotas, a las que los misioneros no indígenas siguen teniendo vedado el acceso, en parte debido a la normativa legal. Si llegasen a surgir conflictos y disputas con las comunidades indígenas contactadas, las organizaciones misioneras apoyarán activamente a los misioneros indígenas. Para ello invocan también el derecho a la libertad de religión, del que, sin embargo, hacen un uso unilateral indebido a favor de sus propios intereses. Se opta por ignorar el hecho de que la libertad de religión vincula la actividad misionera a condiciones de estricta ausencia de coacción, y que las asimetrías de poder existentes no deben explotarse con fines de conversión.

El modelo misionero de “contextualización” conducido *desde fuera* que acabamos de describir difiere considerablemente

¹⁷⁸ Catherine Vaughan Howard, *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the “unseen tribes” of Northern Amazonia*, Chicago: University of Chicago 2004.

¹⁷⁹ Dominique Gallois/ Luis D. Grupioni, “O indio na Missão Novas Tribus”, en: Wright, Robin M. (Org.), *Transformando os Deuses. Os multiples sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999, pp. 77–130.

del modelo misionero de “inculturación”, fuertemente inspirado en la Teología de la Liberación latinoamericana¹⁸⁰. Mientras que la inculturación va acompañada de una interpretación de Dios que parece “aceptable” desde dentro de la respectiva cultura indígena y puede desarrollar una plausibilidad propia, en el modelo de contextualización implementado externamente, el mensaje cristiano se yuxtapone de forma más bien antitética a la cultura indígena local. Aquí se parte de la base de que el pecado ha contaminado a las personas en su entorno socio-cultural anterior, razón por la cual la salvación sólo puede venir, en última instancia, desde fuera¹⁸¹. Dentro de este enfoque, la aceptación de valores y conceptos de una cultura autóctona sólo puede tener lugar en una medida muy limitada, si es que tiene lugar, es decir, sólo mientras y en la medida en que éstos no entren en conflicto con los principios de la teología bíblica defendida por la organización misionera. En caso de contradicción, la doctrina misionera prevalece claramente sobre las estructuras autóctonas del “pecado”.

En las comunidades indígenas donde se han establecido las Iglesias pentecostales y otros grupos fundamentalistas cristianos, a menudo se produce una demonización de aquellos sectores en particular que siguen viviendo sobre la base de su espiritualidad tradicional. Esto conduce una y otra vez a casos de discordia y conflicto abierto.

Un caso flagrante ocurrió en Guatemala en junio de 2020, cuando un renombrado curandero maya fue quemado vivo en su comunidad. Era conocido como líder espiritual mucho más allá de su comunidad y también colaboraba con universidades en la investigación de remedios y métodos curativos basados

¹⁸⁰ Véase, entre otros, Regina Reinart, *Die Amazonien-Synode. Chance und Herausforderung der Mission*. Siegburg: editorial Franz Schmitt Verlag 2021; C. James MacKenzie, *An Interstitial Maya. The Life, Legacy, and Heresies of Padre Tomás García*. *Anthropos* 109.2014/1, pp. 119–134.

¹⁸¹ Ronaldo Lidório, *Antropología misionaria*. São Paulo: Instituto Antropos 2008, p. 19.

en la espiritualidad maya. Entre sus asesinos, que se alegraron de la “muerte de este brujo”, había creyentes que pertenecían a Iglesias evangélicas. Además de otros factores, la abierta discriminación de las prácticas espirituales de la cultura maya y de la medicina basada en ella por parte de grupos religiosos conservadores y fundamentalistas con poder político y económico contribuyó a que miembros de la comunidad aldeana se distanciaran de su cultura comunitaria y lucharan activamente contra el derecho a la libertad de religión bajo la influencia de estos grupos. La indignación por este acto de violencia llegó mucho más allá de la región. Domingo Hernández Ixcoy, importante autoridad maya en Guatemala, comentó: “Se trata de un crimen promovido por el fanatismo religioso caracterizado por la idea de superioridad, de que la espiritualidad que se predica es la mejor. Esto ocurre a causa de toda la propaganda contra la cosmovisión maya, según la cual sus representantes son magos y brujos malignos”¹⁸².

En lo que respecta a las comunidades guaraníes brasileñas, se han denunciado agresiones, incendios provocados de casas de oración tradicionales (“casas de reza”), destrucción de pequeños altares (“*mbae marangatu*”) frente a las entradas de las casas de oración, y robo de sonajas utilizadas con fines de culto (“*mbaraka*”), a través de las que supuestamente “habla Satanás”. Una de las justificaciones que se dan para este comportamiento es que no hay que mirar hacia atrás, sino “sólo hacia delante, donde está nuestro futuro”. Mientras que las calumnias y las “amonestaciones” violentas, incluyendo la expulsión de la congregación, corren por cuenta sobre todo de los representantes de sus propios grupos evangélicos, los que

¹⁸² Véase: <https://www.culturalsurvival.org/news/celebrating-life-tata-domingo-choc-che-and-demanding-justice-his-assassination>; <https://prensacomunitaria.org/2020/06/cual-fue-la-causa-del-crimen-contra-domingo-choc-che-aj-ilonel2/> Sobre este acontecimiento, véase también René Kuppe, “Von Raubbau und indigener Weltsicht. Indigene Völker Lateinamerikas durch Religionsfreiheit schützen.” Aquisgrán: Forum Weltkirche 6/2021, pp. 23–27.

viven su espiritualidad tradicional tienden a aislarse y a quejarse elocuentemente de la traición de sus familiares a las “buenas costumbres” (“teko porã”). También se informa de incidentes y tendencias similares en muchas otras zonas¹⁸³.

Muchas organizaciones y comunidades indígenas intentan defenderse de diversas maneras contra este tipo de trabajo misionero asimétrico dirigido desde el exterior. He aquí un extracto del manifiesto de 15 organizaciones indígenas y 28 líderes brasileños de 2018: *“Hoy asistimos a una nueva cruzada de intolerancia, especialmente de las misiones protestantes. Se están aliando con los enemigos de los pueblos indígenas para robarles sus almas [...]. Algunos encuentran en la Biblia el mensaje para invadir el mundo y hacer penetrar a la fuerza el evangelio en todas las criaturas, convencidos de que los que no se conviertan arderán en el infierno que ellos mismos han inventado [...]. Los espíritus del bosque están furiosos y piden ayuda. Porque cada árbol talado, cada río contaminado contribuye a su desaparición. Un sabio chamán (“pajé”) dice que el bosque es un apoyo cristalino que toda la gente necesita. Si desaparece el bosque, desaparece también nuestro espíritu. Los pajés deben vivir. Y para que vivan, hay que respetarlos antes de que sea demasiado tarde, antes de que el mundo exista sin espiritualidad y el cielo caiga sobre nuestras cabezas”*¹⁸⁴.

Las prácticas misioneras que deciden ignorar por completo las condiciones de vida vulnerables optan por explotar de forma estratégica las asimetrías de poder existentes y ponen la

¹⁸³ Es notable la película “Ex Pajé” de Luiz Bolognesi, sobre un chamán del pueblo Paiter-Surui en Rondonia, Brasil, que fue despojado de su rol y de su identidad por la comunidad debido a las actividades misioneras. La película fue exhibida en el festival Berlnale de 2018: <https://www.berlnale.de/de/2018/programm/201811624.html>.

¹⁸⁴ Fragmento del manifiesto “Mais pajés, menos intolerância”, 2018: https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-indigenas-lancam-manifesto-contra-onda-de-intolerancia-religiosa?utm_medium=email&utm_source=transactional&utm_campaign=manchetes%2540socioambiental.org (traducción al alemán del autor).

mira en la dominación unilateral de sus “grupos meta” indígenas por convertir, violando así obviamente el espíritu y la letra de la libertad de religión, la cual – como todos los derechos humanos – se basa en el respeto y la igualdad. En interés de la propia libertad de religión, debe subrayarse esto decididamente y aclarar cualquier malentendido. Como derecho humano, la libertad de religión sólo puede abarcar formas no coercitivas de divulgación e invitación a compartir una fe. Es probable que la mayoría de los representantes de las Iglesias cristianas de diferentes confesiones – ya sean católicos, protestantes o evangélicos – estén hoy firmemente de acuerdo con esta apreciación. Bajo el título “Testimonio cristiano en un mundo multirreligioso”, el Consejo Mundial de Iglesias, el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Alianza Evangélica Mundial se comprometieron conjuntamente en 2011 con un concepto de la misión basada en el respeto y derivaron de ello recomendaciones específicas para la práctica¹⁸⁵. El preámbulo de este documento contiene un enérgico rechazo a las prácticas misioneras faltas de ética: “Cuando los cristianos recurren a métodos inadecuados, como el engaño y la coacción, para llevar a cabo su misión, traicionan el Evangelio y pueden causar sufrimiento a otros”. Esta actitud crítica es propia también de las Iglesias cristianas en Alemania y sus organizaciones de ayuda, con las que los políticos alemanes cooperan con espíritu de confianza desde hace años, por ejemplo, en materia de desarrollo.

Como se ha señalado anteriormente¹⁸⁶, la actividad misionera tiene muchas facetas y adopta formas muy diferentes, incluso contradictorias. También puede configurarse como una práctica de solidaridad con los pueblos indígenas. Existen numerosos ejemplos de ello. La condición previa es el diálogo intercultural e interreligioso en pie de igualdad. Roberto Zwetsch,

¹⁸⁵ Véase file:///C:/Users/47U/Downloads/ChristianWitness_recommendations.pdf. Las recomendaciones se encuentran disponibles también en una traducción al alemán: file:///C:/Users/47U/Downloads/Material-Dokument-S_6-4-1.pdf.

¹⁸⁶ Véase el capítulo IV.

que parte de la Teología de la Liberación latinoamericana, aboga por una apertura ecuménica hacia los pueblos indígenas en este sentido: “Sólo una profunda transformación de la mentalidad, una apertura ecuménica y antropológica, el respeto del otro y la solidaridad con los pueblos indígenas permitirán que la presencia misionera entre ellos sea beneficiosa y liberadora”¹⁸⁷.

En todas las denominaciones, muchos representantes del tema de la “teología misionera” albergan hoy similares posiciones críticas frente a las prácticas misioneras agresivas o insensibles hacia los pueblos indígenas y abogan por el desarrollo de una cultura de la memoria que documente los siglos de la injusticia asociada a ella. Al hacerlo, algunos la vinculan explícitamente con una tradición asociada al nombre de Bartolomé de las Casas (1474– 1566). En su descripción de la violencia genocida contra los pueblos indígenas de las Américas, De las Casas, miembro de la orden de predicadores dominicos y más tarde obispo de Chiapas, fue uno de los primeros teólogos cristianos que fustigó la locura de los métodos violentos de conversión, la cual – en palabras explícitas de De las Casas – era una de las prácticas “satánicas” de los conquistadores europeos.¹⁸⁸

Independientemente de la abundancia de organizaciones misioneras, de su respectivo credo, de su identidad y motivación y, no menos importante, de su poder económico y político, siempre ha sido y seguirá siendo primordial en este contexto seguir de cerca la situación concreta. Sólo así podrá evaluarse si el derecho a la libertad de religión de los pueblos indígenas

¹⁸⁷ Roberto E. Zwetsch, *Intercultural theology and the challenge of the indigenous peoples in Latin America*, *Missionalia*, tomo 43, número 2 (2015), pp. 526–544, aquí 534. En el presente documento se cita la versión en inglés: “Only a profound transformation of the mindset, an ecumenical and anthropological openness, respect for the other and solidarity with the indigenous peoples will allow the missionary presence among them to become beneficial and liberating.”

¹⁸⁸ Véase Bartolomé de las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales* [versión original: 1542]. Aquí el autor cita la versión en alemán: *Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder*, Francfort del Meno: editorial Insel, 1966, p. 60.

está siendo violado, y en qué medida, por cualquiera de las partes. Debe tomarse en cuenta que las comunidades indígenas, fuertemente ligadas a sus tradiciones espirituales que actualizan constantemente, suelen estar en gran desventaja frente a las sociedades misioneras a la hora de articular sus inquietudes e intereses en el contexto del Estado y la sociedad. Están mucho menos interconectadas en redes para hacer frente a cuestiones jurídicas y mantener contactos con los órganos de decisión políticos y jurídicos. A ello se agregan grandes dificultades dentro de las estructuras de comunicación imperantes debido a las barreras lingüísticas, así como el hecho de que el contenido espiritual mantiene tabúes en algunas cuestiones cruciales y los conceptos individuales no pueden nombrarse sin más dependiendo de la situación y las circunstancias. Por otro lado, las sociedades misioneras suelen estar mucho más familiarizadas con las normas y prácticas jurídicas establecidas y, gracias a sus raíces culturales y sociales, tienen acceso a órganos de decisión que a menudo están fuera del alcance de los pueblos indígenas o a los que es mucho más difícil acceder. Habrá que examinar en cada caso concreto en qué medida se utilizan estos potenciales para apoyar y fortalecer a las comunidades indígenas y respaldar su protagonismo, algo que muchas sociedades misioneras hacen con gran empeño, o si sirven principalmente para consolidar la posición misionera propia.

4. ¿Inclusión versus alienación? Libertad de religión de los pueblos indígenas en el contexto educativo

La violación de los derechos humanos de las personas, grupos y pueblos indígenas en el ámbito de la educación, especialmente en la educación escolar, tiene muchas facetas. Entre ellas se encuentran la discriminación estructural dentro del sistema escolar general, el desinterés por las infraestructuras educativas en las zonas habitadas por pueblos indígenas, la persistencia de estereotipos racistas en los libros de texto y el material

didáctico, el adoctrinamiento religioso e ideológico de niños y jóvenes en contra de su voluntad o la de sus padres, una historia de injusticia inadecuadamente abordada y el alejamiento deliberado de los niños de sus familias, entre muchas más. Lo que Martha Nussbaum escribe sobre la “tiranía” que han sufrido los “nativos americanos” durante generaciones también se aplica de forma similar al trato que reciben los indígenas en otros países: “Esta tiranía ha incluido el robo, la violencia, la separación por la fuerza de los niños de sus padres y la “reeducación” forzosa de estos niños para cristianizarlos y eliminar cualquier rastro de sus creencias y prácticas religiosas tribales”¹⁸⁹. Las violaciones de la libertad de religión que se han producido y se siguen produciendo en el contexto de la educación escolar no sólo afectan a los derechos individuales de los alumnos y sus padres; las opciones de desarrollo religioso y cultural de los pueblos indígenas dependen también de manera crucial de la calidad, la funcionalidad y la concepción integradora del sistema escolar¹⁹⁰.

En general, la religión es un tema delicado en el contexto de la educación escolar en términos de derechos humanos. Desde la perspectiva de la libertad de religión, pueden distinguirse dos vertientes: por un lado, la enseñanza de conocimientos sobre religión en la escuela y, por otro, la enseñanza en temas de creencias y prácticas religiosas¹⁹¹. En el primer caso, se trata de garantizar que los conocimientos se impartan de manera

¹⁸⁹ Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York: Basic Books, 2008, p. 147. En inglés en el documento original: “This tyranny has included theft, violence, forced removal of children from parents, and the forced ‘reeducation’ of these children so as to christianize them and remove traces of their tribal religious beliefs and practices.”

¹⁹⁰ Las normas de derechos humanos pertinentes en este caso incluyen el Artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Artículo 14(2) de la Convención de la ONU sobre los Derechos del Niño, el Artículo 18(4) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Artículo 5 del Convenio 169 de la OIT y los Artículos 12, 13, 14 y 15 de la DNUDPI.

¹⁹¹ Véase UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993), párrafo 6.

objetivamente adecuada y equitativa. La meta es acabar con los estereotipos negativos para que los alumnos puedan abordar abiertamente la pluralidad religiosa e ideológica sobre la base de una información rectificadora. Siempre que se cumplan estas condiciones, no hay nada que objetar (y mucho que decir a favor) de que las clases se impartan como parte del *plan de estudios obligatorio*. En el segundo caso, sin embargo, debe garantizarse que los alumnos no reciban educación religiosa contra su voluntad o la de sus padres. Dado que la escuela es un lugar donde se ejerce autoridad y se toman decisiones importantes sobre las oportunidades futuras, no debe utilizarse con fines de proselitismo religioso. Por lo tanto, la enseñanza religiosa destinada a transmitir mensajes religiosos o a orientar la práctica religiosa *no debe ser obligatoria*; como mínimo, debe ir acompañada de opciones accesibles para solicitar una exoneración. Lo mismo se aplica a la organización de rezos o celebraciones religiosas en la escuela, en las que también es necesario cuidar de que nadie participe en tales actos contra su propia voluntad o la de sus tutores legales¹⁹².

Los requisitos antes mencionados para el tratamiento adecuado de los temas religiosos en el contexto escolar también deben observarse, por supuesto, con respecto a alumnos y alumnas de los pueblos indígenas. En vista de la mayor vulnerabilidad del alumnado indígena, es necesario prestar especial atención a este aspecto. En los libros de texto en los que se tratan temas religiosos con el fin de impartir conocimientos, las ideas y prácticas religiosas de los pueblos indígenas sólo se mencionan marginalmente en el mejor de los casos. Si se llega a tratar el tema de la espiritualidad indígena, lo más probable es que ésta se clasifique bajo rótulos como “religiones naturales”, en contraste con las “religiones mundiales”, a las que se atribuye un valor espiritual y cultural. Detrás de esta situación está el viejo dualismo de “civilización contra barbarie” o “cultura

¹⁹² Véase UN Doc. A/HRC/16/53 (Heiner Bielefeldt, 15.12. 2010), párrafos 47–56.

contra naturaleza”. En su filosofía de la historia, Hegel describió a los pueblos indígenas de América como pueblos no históricos, puramente “naturales”, cuyo ocaso se hizo inevitable en cuanto “el espíritu” se acercó a ellos en forma de conquistadores europeos. Finalmente, los pueblos indígenas “perecieron ante el solo hálito de la actividad europea”¹⁹³. Este cinismo con el que se presenta aquí la realidad de los genocidios, sistemáticamente llevados a cabo como una “necesidad” histórica en vista de la supuesta superioridad del espíritu europeo, no es un fenómeno aislado. La reducción racista de los pueblos indígenas a meros “pueblos naturales”, que son fundamentalmente inferiores a los “pueblos con cultura” de influencia europea y que, por lo tanto, no tienen perspectivas de futuro, todavía puede encontrarse hoy en día. Para acabar de forma consecuente con estas ideas y estereotipos que desprecian al ser humano, es esencial involucrar a los miembros de los pueblos indígenas en el diseño de los libros de texto y materiales, o al menos consultarlos ampliamente. El objetivo debe ser transmitir una visión más correcta de la propia autoimagen religiosa y cultural de los pueblos indígenas. Teniendo esto en cuenta, el Comité de los Derechos del Niño de la ONU advierte: “...los Estados parte deberían velar por que los programas de estudios, el material educativo y los libros

¹⁹³ Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke Bd. 12, Francfort del Meno: Suhrkamp 1979, p. 107ss.: “Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, dass dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen musste, sobald der Geist sich ihr näherte. [...] Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.” En español: “Tenemos noticias de América y de su cultura, especialmente en México y Perú, pero sólo que era una cultura completamente natural que estaba destinada a perecer en cuanto el espíritu se acercara a ella. [...] Pues los nativos, tras el desembarco de los europeos en América, perecieron gradualmente ante el solo hálito de la actividad europea.”

de texto de historia den una imagen justa, exacta e informativa de las sociedades y las culturas de los pueblos indígenas”¹⁹⁴.

Los niños y jóvenes de las comunidades indígenas – al igual que los demás alumnos – también deben ser protegidos para que no participen contra su voluntad en una enseñanza religiosa que los aleje, intencionadamente o no, de su tradición religiosa familiar. Los informes sugieren que este postulado se ignora repetidamente o, al menos, no se aplica de forma consecuente. En muchos casos, es posible que los responsables simplemente no sean conscientes del problema. Por ejemplo, una inspección de la ONU en Paraguay reveló que los niños indígenas de una región dominada por menonitas de origen alemán apenas tenían otra alternativa que asistir a escuelas de doctrina menonita. Sin embargo, en el entorno religiosamente conservador de los menonitas más influyentes parece seguir predominando una actitud paternalista hacia los indígenas, con escasa apertura a sus inquietudes religiosas y espirituales. Esto también era evidente en las escuelas con marcada influencia menonita, donde las prácticas religiosas indígenas eran desacreditadas como “superstición pagana”¹⁹⁵. Tal actitud amenaza, a su vez, con dañar aún más la cohesión intergeneracional de las comunidades indígenas locales, que ya corre peligro. Según se ha sabido, los indígenas apenas reciben ayudas estatales que les permitan desarrollar alternativas. En la región de Chittagong Hill Tracts, que colinda con Bangladesh, al parecer en ocasiones los estudiantes indígenas han sido asignados a las clases regionales de la minoría nacional hindú por falta de programas adecuados, a pesar de que los indígenas locales no se sienten pertenecientes al hinduismo¹⁹⁶. Aunque no hubiese detrás nin-

¹⁹⁴ UN Doc. CRC/C/GC/11 (12.02.2009), párrafo 58. En inglés en el documento original: “States parties should ensure that the curricula, educational materials and history textbooks provide a fair, accurate and informative portrayal of the societies and cultures of indigenous peoples.”

¹⁹⁵ Véase UN Doc. A/HRC/19/60/Add.1 (Heiner Bielefeldt, 26.01.2012), párrafo 47.

¹⁹⁶ Véase UN Doc. A/HRC/31/18/Add.1 (Heiner Bielefeldt, 22.01.2016), párrafo 48ss.

guna intención explícitamente discriminatoria, esta práctica no sólo viola la libertad de religión individual de los niños directamente afectados y de sus padres, sino también la libertad de religión colectiva de los pueblos indígenas.

Con motivo del viaje del Papa Francisco a Canadá en julio de 2022, se hizo evidente para un público más amplio lo dramático que puede llegar a ser el desprecio de los derechos humanos de los indígenas en el sistema escolar. Durante su encuentro con los pueblos originarios, pidió públicamente perdón por los innumerables crímenes que habían tenido lugar en los internados católicos especiales para indígenas. Al parecer, los internados católicos adoptaron las características de “instituciones totalitarias”, en las que innumerables niños indígenas sufrieron violaciones de cuerpo y alma. Las víctimas de los abusos no eran y son sólo los respectivos individuos y sus familias, sino también los pueblos a los que pertenecen. En este contexto, el Papa habló explícitamente de “genocidio”¹⁹⁷. Para muchos miembros de los pueblos indígenas, el reconocimiento de culpa del Papa fue un gesto importante, pero consideran que debe ir seguido de nuevas medidas.

5. Conflictos entre las prácticas religiosas y las leyes estatales: el ejemplo del peyote

En muchos lugares, las minorías religiosas se enfrentan al problema de que las leyes generales de los países en los que viven no toman en cuenta debidamente sus necesidades y prácticas religiosas específicas. Incluso si las leyes nacionales aplicables no tienen intenciones discriminatorias, pueden causar dificultades particulares a las minorías religiosas. Esto ocurre especialmente cuando las leyes “neutrales” a primera vista se basan de hecho en las creencias religiosas y culturales de la mayoría,

¹⁹⁷ Véase www.dw.com/de/papst-taten-an-kanadas-indigenen-waren-genozid/a-62659860.

que parecen ser simplemente “normales” para la mayoría de los miembros de la sociedad, pero causan problemas para las minorías: por ejemplo, los requisitos relativos a la vestimenta en el lugar de trabajo, las normas sobre los días laborables y festivos en la vida escolar y laboral, o las normas sobre la dieta y el ayuno¹⁹⁸. Por lo tanto, desde la perspectiva de la libertad de religión, puede ser necesario hacer concesiones específicas con respecto a las minorías en el marco de las leyes nacionales de aplicación general¹⁹⁹. El término “ajustes razonables” (en inglés: “*reasonable accommodation*”) se ha consolidado en el debate centrado en los derechos humanos; aún no existe una traducción adecuada al alemán²⁰⁰. El concepto combina los componentes de una “cesión de espacio” consciente (“*accommodation*”) con la pretensión de razonabilidad pragmática: cualquier concesión debe responder a criterios transparentes, comprensibles y justos, y no debe poner en peligro la integridad del sistema jurídico en su conjunto²⁰¹. El alcance y los límites de un “ajuste razonable” son, naturalmente, a menudo controvertidos y deben reevaluarse constantemente desde el punto de vista político y jurídico.

Es sabido que los pueblos indígenas conceden gran importancia a ser reconocidos como *pueblos independientes* y suelen rechazar firmemente que se les clasifique como minorías. El concepto de pueblo, al que se vinculan las reivindicaciones colectivas de autodeterminación con gran alcance, tiene una importancia central para ellos. No obstante, se observan algunas similitudes estructurales con la situación de las minorías

¹⁹⁸ Véase, por ejemplo, Cécile Laborde, “Religious Accommodation and Inclusive Even-Handedness”, en Marie-Claire Foblets/ Katayoun Alidadi/ Jørgen S. Nielsen/ Zeynep Yanasmayan (eds.), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, Londres: editorial Ashgate 2014, pp. 67–69.

¹⁹⁹ Véase Nussbaum, *Liberty of Conscience*, op.cit., pp. 115–174.

²⁰⁰ La traducción oficial al alemán de la Convención de la ONU sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad utiliza el término “*angemessene Vorkehrungen*”, que en opinión del autor no refleja en toda su amplitud el sentido de “*reasonable accommodation*”.

²⁰¹ Véase Bielefeldt/ Wiener, *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand*. op.cit., pp. 88–95.

religiosas. Esto se aplica en particular a los conflictos que pueden surgir entre la práctica religiosa y las leyes estatales de aplicación general. En lo que respecta a los pueblos indígenas, estos conflictos suelen ser mucho más agudos que en lo referente a otras minorías religiosas. Por ejemplo, las normas legales sobre caza o pesca, que en el mejor de los casos suponen restricciones fácilmente tolerables para otros sectores de la población, pueden tener un profundo impacto en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y poner en peligro su base económica y cultural para la supervivencia. Lo mismo puede decirse de los requisitos legales para la conservación de la naturaleza, cuyo objetivo general es indiscutible, pero que causan problemas considerables desde la perspectiva de los pueblos indígenas si los separan territorialmente de sus medios de vida. Todas estas cuestiones plantean siempre conflictos entre su autoimagen religiosa y espiritual y las prácticas correspondientes.

Un ejemplo que ilustra tanto el conflicto potencial como las posibles soluciones es el uso del peyote (*Lophophora williamsii*), una cactácea que se consume como parte de algunas ceremonias religiosas indígenas. Debido a su efecto alucinógeno, el uso del peyote entra en conflicto con las leyes antinarcóticos de únicamente algunos países²⁰². El problema de encontrar un equilibrio entre la libertad de religión de los pueblos indígenas, por un lado, y las políticas estatales antinarcóticos, por otro, ha ocupado durante décadas a la jurisprudencia y la política estadounidenses en particular. La complicada evolución hacia una autorización explícita del consumo de peyote con fines religiosos es una lección ilustrativa; también tiene una relevancia fundamental más allá del contexto específico de los Estados Unidos de América.

El primer gran paso a favor de la libertad de religión de los indígenas fue una sentencia del Tribunal Supremo de California en 1962, cuando miembros del pueblo navajo fueron procesados por las autoridades por violar las leyes antinarcóticos porque

²⁰² Véase: en.wikipedia.org/wiki/Legal_status_of_pschoactive_cactus_by_country.

habían consumido peyote durante una ceremonia ritual comunitaria. Sin embargo, en su sentencia “El pueblo contra Woody”, el Tribunal Supremo de California anuló la condena, alegando la primacía de la libertad de religión²⁰³. Un argumento clave de la fundamentación de la sentencia es la gran importancia religiosa del peyote en la práctica religiosa de algunos grupos indígenas. El Tribunal Supremo comparó el peyote con el papel del pan y el vino en la práctica sacramental de las Iglesias cristianas. La importancia del peyote va incluso más allá, en la medida en que se reconoce al fruto una cualidad divina, comparable a la del Espíritu Santo en la tradición cristiana²⁰⁴. La sentencia también señala que el consumo de peyote se remonta a siglos atrás y se había documentado ya en el siglo XVI; además, su uso está muy extendido geográficamente²⁰⁵. El tribunal también tuvo a

²⁰³ SCOCAL, *People vs. Woody*, 61 Cal.2d 716: scocal.stanford.edu/opinion/people-v-woody-24460.

²⁰⁴ Véase *ibid.*: Texto original en inglés: “Although peyote serves as a sacramental symbol similar to bread and wine in certain Christian churches, it is more than a sacrament. Peyote constitutes in itself an object of worship; prayers are directed to it much as prayers are devoted to the Holy Ghost.” Versión traducida al español: “Aunque el peyote sirve como símbolo sacramental similar al pan y al vino en ciertas Iglesias cristianas, es más que un sacramento. El peyote constituye en sí mismo un objeto de culto; se le dirigen plegarias del mismo modo que se reza al Espíritu Santo.”

²⁰⁵ Véase *ibid.*: “Peyotism discloses a long history. A reference to the religious use of peyote in Mexico appears in Spanish historical sources as early as 1560. Peyotism spread from Mexico to the United States and Canada; American anthropologists describe it as well established in this country during the latter part of the nineteenth century. Today, Indians of many tribes practice Peyotism. Despite the absence of recorded dogma, the several tribes follow surprisingly similar ritual and theology; the practices of Navajo members in Arizona practically parallel those of adherents in California, Montana, Oklahoma, Wisconsin, and Saskatchewan.” La nota a pie de página cita el texto en inglés. Versión traducida al español: “El peyotismo revela una larga historia. Una referencia al uso religioso del peyote en México aparece en fuentes históricas españolas ya en 1560. El peyotismo se extendió de México a Estados Unidos y Canadá; los antropólogos estadounidenses lo describen como bien establecido en este país durante la última parte del siglo XIX. En la actualidad, indígenas de muchas tribus practican el peyotismo. A pesar de la ausencia de un dogma registrado, las diversas tribus siguen un ritual y una teología sorprendentemente similares; las prácticas de los miembros navajos de Arizona son prácticamente paralelas a las de los adeptos de California, Montana, Oklahoma, Wisconsin y Saskatchewan.”

bien señalar que el uso religioso del peyote por los indígenas sigue normas estrictas. Su consumo fuera de ciertos rituales está expresamente prohibido y se considera prácticamente un “sacrilegio”²⁰⁶. Sobre la base de estas normas consuetudinarias, el Tribunal Supremo de California no halló motivos para temer que la autorización del peyote dentro de los rituales religiosos de los pueblos indígenas pueda poner en grave peligro la política antidrogas del país. Al considerar la libertad de religión, por un lado, y el interés del Estado en combatir eficazmente el consumo de drogas, por otro, la libertad de religión tiene claramente más peso en este caso: “Hemos sopesado los valores contrapuestos representados en este caso en la escala simbólica de la constitucionalidad. Por un lado, hemos colocado el peso de la libertad de religión protegida por la Primera Enmienda; por otro, el peso del ‘interés imperioso’ del Estado. Dado que el uso del peyote incorpora la esencia de la expresión religiosa, el primer peso es elevado. Sin embargo, el uso del peyote sólo presenta un ligero peligro para el Estado y para la aplicación de sus leyes; el segundo peso es relativamente ligero. La balanza se inclina a favor de la protección constitucional”²⁰⁷.

Sin embargo, dentro de la jurisprudencia estadounidense, la sentencia “El pueblo contra Woody” sólo representa una cara de la moneda. Otros tribunales llegaron a decisiones opuestas y subrayaron la primacía de la política estatal anti-narcóticos; las consideraciones de libertad de religión tuvieron que pasar a un segundo plano. Las disputas culminaron en el

²⁰⁶ Véase *ibid.*: Texto original en inglés: “*On the other hand, to use peyote for nonreligious purposes is sacrilegious.*”

²⁰⁷ *Ibid.* Texto original de la sentencia en inglés: “*We have weighed the competing values represented in this case on the symbolic scale of constitutionality. On the one side we have placed the weight of freedom of religion as protected by the First Amendment; on the other, the weight of the state’s ‘compelling interest.’ Since the use of peyote incorporates the essence of the religious expression, the first weight is heavy. Yet the use of peyote presents only slight danger to the state and to the enforcement of its laws; the second weight is relatively light. The scale tips in favor of the constitutional protection.*”

Tribunal Supremo de Estados Unidos, que adoptó una línea decididamente restrictiva por una estrecha mayoría en abril de 1990²⁰⁸. El caso “División de Empleo contra Smith” trató del despido de dos empleados indígenas de una organización privada de asesoramiento sobre drogas debido a su consumo de peyote. La decisión de la agencia del estado de Oregón responsable de las cuestiones del mercado laboral, que concedió a los dos empleados despedidos sus prestaciones estatales de desempleo, fue anulada por el Tribunal Supremo de Estados Unidos por ser demasiado favorable a los intereses de las minorías religiosas. En su sentencia, el Tribunal Supremo de Estados Unidos concluye – contra la enérgica oposición de tres jueces – que la discriminación *de facto* de las minorías religiosas con respecto a su práctica religiosa es, en última instancia, inevitable dentro de una democracia. Por lo tanto, es mejor aceptar este hecho que tolerar lo que vendría a ser una posición anárquica donde se otorga demasiado espacio a la conciencia religiosa de cada individuo: “Cabe señalar con razón que dejar el asunto en manos del proceso político colocará en relativa desventaja a las prácticas religiosas que no están muy extendidas; pero esa es una consecuencia inevitable del gobierno democrático, que debe preferirse a un sistema en el que cada conciencia es una ley en sí misma o en el que los jueces sopesan la importancia social de todas las leyes frente a la relevancia de todas las creencias religiosas”²⁰⁹.

²⁰⁸ Véase US Supreme Court: Employment Division, Department of Human Resources of Oregon et al. versus Smith et al, 494 U.S. 872 (17.04.1990): oui.doleta.gov/dmstree/uipl/uipl90/uipl_4290a.htm.

²⁰⁹ Ibid. Texto de la sentencia en inglés: “It may fairly be said that leaving accommodation to the political process will place at a relative disadvantage those religious practices that are not widely engaged in; but that unavoidable consequence of democratic government must be preferred to a system in which each conscience is a law unto itself or in which judges weigh the social importance of all laws against the centrality of all religious beliefs.”

Con su fallo en el caso “División de Empleo contra Smith”, el Tribunal Supremo de EE. UU. se enfrentó a una ola de críticas masiva y sostenida por parte de amplios sectores de la opinión pública interesada en temas políticos²¹⁰. La imputación era que el Tribunal se había encogido de hombros ante la discriminación religiosa y no había hecho justicia al elevado estatus de la libertad de religión en la Constitución estadounidense. Algunas voces críticas incluso vieron peligrar la libertad de religión en su conjunto en el país. Como consecuencia, el Congreso también tomó cartas en el asunto. En 1994, aprobó, entre otras cosas, una versión ampliada de la Ley de Libertad de religión de los Indígenas Estadounidenses (*American Indian Religious Freedom Act*) cuya versión original data de 1978. En ella, el Congreso reafirma su reconocimiento del peyote como componente de la práctica religiosa indígena tradicional con significado sacramental: “El Congreso decide y declara que [...] para muchos pueblos indios, el uso ceremonial tradicional del cactus peyote como sacramento religioso ha sido durante siglos parte integrante de un modo de vida, y significativo en la perpetuación de las tribus y culturas indias”²¹¹. Así, en un rechazo inusualmente directo de la sentencia del Tribunal Supremo en el caso “División de Empleo contra Smith”, el Congreso declaró, por lo tanto, que la utilización, posesión y distribución del peyote en el contexto de la práctica religiosa indígena eran realmente actos lícitos y no podían prohibirse ni a escala federal ni en los estados

²¹⁰ Véase Nussbaum. *Liberty of Conscience*, op.cit., p. 153.

²¹¹ *American Indian Religious Freedom Act Amendments of 1994*, Sección 3 a.1. Texto en inglés: “The Congress finds and declares that [...] for many Indian people, the traditional ceremonial use of the peyote cactus as a religious sacrament has for centuries been integral to a way of life, and significant in perpetuating Indian tribes and cultures”.

individuales²¹². Así pues, el conflicto se resolvió en virtud de los principios y a nivel de la legislación nacional.

El reconocimiento formal del peyote como parte de la práctica religiosa indígena demuestra que se pueden encontrar soluciones políticas y jurídicas que otorguen a la religiosidad indígena un espacio adecuado, sin por ello poner en peligro la integridad del sistema jurídico en su conjunto. Sin embargo, este ejemplo también es una lección en el sentido de que muestra claramente lo complicados y contradictorios que pueden ser los caminos hacia una solución satisfactoria. Los temas como el del peyote están sin duda asociados también a temores sociales que sólo pueden disiparse en una cultura de comunicación abierta. Para evitar dejar una impresión falsa, también hay que añadir que los pueblos indígenas han tenido mucho menos éxito con otras cuestiones relacionadas con su religión en los EE. UU.; esto se aplica en particular a las disputas sobre tierras de importancia religiosa, en las que los pueblos indígenas han sufrido repetidamente amargas derrotas legales²¹³.

²¹² Véase asimismo *ibid.* Sección 3 b.1: “*Notwithstanding any other provision of the law, the use, possession, or transportation of peyote by an Indian who uses peyote in a traditional manner for bona fide ceremonial purposes in connection with the practice of a traditional Indian religion is lawful, and shall not be prohibited by the United States or by any State. No Indian shall be penalized or discriminated against on the basis of such use, possession or transportation, including, but not limited to, denial of otherwise applicable benefits under public assistance programs.*” Traducción al español: “Sin perjuicio de cualquier otra disposición de la ley, el uso, posesión o transporte de peyote por un indio que utiliza el peyote de una manera tradicional para fines ceremoniales de buena fe en relación con la práctica de una religión india tradicional es legal, y no será prohibido por los Estados Unidos o por cualquier estado. Ningún indio será penalizado o discriminado sobre la base de tal uso, posesión o transporte, incluyendo, pero sin limitación a, la denegación de beneficios de otro modo aplicables en virtud de los programas de asistencia pública.”

²¹³ Para mayor detalle, véase Kuppe, *Indianische Sacred Sites und das Recht auf Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika*, op cit.

Un obstáculo importante en el camino hacia soluciones apropiadas en muchos lugares es el malentendido de que las preocupaciones de los pueblos indígenas tienen que ver con “privilegios”, es decir, que en última instancia se favorece injustamente a ciertos grupos frente a la población mayoritaria. Esto sigue afectando incluso a los derechos expresamente garantizados en la DNUDPI, como lamenta el Relator Especial de la ONU Calí Tzay: “La opinión de que la aplicación de los derechos consagrados en la Declaración equivale a conceder privilegios injustificados a un determinado grupo es motivo de grave preocupación”²¹⁴. Por lo tanto, siempre es necesario recurrir a aclaraciones. Debe quedar en claro que los derechos de los pueblos indígenas forman parte del esfuerzo continuo por lograr una igualdad sustancial en un ámbito de relaciones que sigue caracterizándose por enormes asimetrías de poder.

6. Libertad de religión de los indígenas y cooperación para el desarrollo

El derecho a la libertad de religión desempeña un papel en la cooperación para el desarrollo de múltiples maneras. La cooperación con y para los pueblos indígenas se enfrenta a desafíos específicos. En la política de desarrollo, la espiritualidad y la religiosidad indígenas no pueden restringirse a un “sector religión” claramente delimitado, en cuyo marco se organiza la cooperación con la activa participación de actores e instituciones religiosas. Como ya se ha explicado, la espiritualidad indígena está presente en todos los ámbitos de la vida, incluso cuando se trata de temas supuestamente limitados a aspectos técnicos, económicos u organizativos. Así, la cooperación afronta desafíos

²¹⁴ UN Doc. A/76/202 (José Francisco Calí Tzay, 21.07.2021), párrafo 13. Texto en inglés: “The view that the implementation of rights enshrined in the Declaration amounts to bestowing unjustified privileges on a certain group is a serious concern.”

particulares no sólo en lo que respecta a las contrapartes y los sectores, sino también a cuestiones metodológicas.

De esta manera, en todos los programas y proyectos que se relacionan explícitamente con los pueblos indígenas, siempre se plantea también el tema del derecho a la libertad de religión y cómo éste podría verse afectado por la cooperación. Los casos más evidentes son los relacionados con las áreas de la salud y la educación, así como las cuestiones vinculadas con la protección y la gestión sostenible de los territorios indígenas, donde los pueblos originarios siempre aportan sus propios conceptos y prácticas como contrapartes directas o grupos destinatarios.

Las experiencias en estos ámbitos demuestran que el rol de las poblaciones indígenas sigue reduciéndose muy a menudo al de un grupo destinatario, que supuestamente debe sacar beneficio de determinadas medidas. Estas últimas se basan en conceptos no indígenas. El objetivo es aliviar o superar una necesidad específica, que se identifica y justifica como tal sobre la base de análisis y parámetros externos. Los potenciales de desarrollo y la orientación hacia los objetivos van acompañados de indicadores que casi no toman en cuenta o incluyen muy superficialmente los conceptos y cosmovisiones indígenas. Más bien, en estos casos, se espera que las contrapartes y los grupos destinatarios indígenas se adapten a estas circunstancias para poder participar en los proyectos. Como consecuencia de ello, ya desde la fase de planificación e identificación de proyectos y medidas surgen posibles malentendidos y conflictos, que pueden continuar en el transcurso de la ejecución del proyecto y desembocar después en sentimientos de incompreensión y decepción por parte de todos los implicados. La falta de atención a los conceptos autóctonos de espacio y tiempo, así como a los principios de organización y representación, o la deficiente identificación de las áreas problemáticas y su justificación sobre la base de la espiritualidad indígena, afectan también a la libertad de la cosmovisión y las prácticas indígenas. La búsqueda de métodos participativos en las distintas fases del diseño de los proyectos plantea siempre la cuestión de reconocer y tomar en

cuenta conscientemente las formas y los principios indígenas que rigen su existencia en el mundo²¹⁵.

Ina Rösing atrae la atención sobre el hecho de que los proyectos de cooperación para el desarrollo para el fomento de pequeñas empresas, que conllevan principios de generación y maximización del beneficio individual, pueden albergar peligros para las religiones de la región andina sudamericana. “La infiltración del pensamiento en términos de maximización del beneficio individual socava el valor de la reciprocidad y, por lo tanto, el concepto de “deuda de ofrenda”. Promueve un comportamiento ritual en el que todos intentan hacer cambiar de opinión al mayor número posible de dioses al mismo tiempo, con el menor costo posible y en el menor tiempo posible, es decir, con las mínimas ofrendas posibles: los rituales se vuelven fugaces y vacíos. En lugar de cumplir con los ritos religiosos de ofrenda, la gente prefiere ir a la ciudad y trabajar llevando carga. Eso aporta más dinero. Al mismo tiempo, se alejan del campo, con el que en última instancia se relacionan todos los rituales religiosos andinos, y se apartan del arraigo social en la comunidad del pueblo, que siempre apoya colectivamente la religión andina”²¹⁶.

En los proyectos que se centran en opciones innovadoras y sostenibles con visión de futuro, se consideran y promueven principalmente formas de uso de la tierra que son importantes no sólo para asegurar directamente la subsistencia sino también para aprovechar las opciones de comercialización. Al centrarse en cuestiones y problemas económicos y ecológicos, las iniciativas de cooperación suelen dejar de lado los aspectos

²¹⁵ Sobre las estrategias indígenas para lidiar con las contradicciones que surgen de malentendidos, véase Volker von Bremen, *Indigenous Deals – Cosmologies Negotiated in Environmental and Development Projects*, Sociologus Vol 67/1, S.43–58, Berlín: editorial Duncker&Humblot 2017.

²¹⁶ Ina Rösing, *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*. Heidelberg: editorial Universitätsverlag C. Winter 2001, p. 67.

derivados del rol y la importancia del mundo espiritual para la organización ulterior de la vida indígena. Esto se aplica no solo al contexto de la cooperación en territorios indígenas, sino aún más a las perspectivas ulteriores de política de desarrollo centradas en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) adoptados por las Naciones Unidas.

Los conflictos se hacen aún más evidentes cuando se trata de proyectos en los que los pueblos indígenas no actúan como contrapartes directas ni grupos destinatarios, pero – tal vez por ese motivo – sí sufren consecuencias negativas para su existencia y su modo de vida. Los proyectos en el contexto de los territorios indígenas que tienen por objeto el desarrollo regional, la infraestructura, la agricultura y silvicultura, el cambio climático, la conservación de la naturaleza y el desarrollo económico regional – por nombrar sólo algunos – suelen ir asociados a intervenciones y medidas que tienen un fuerte impacto en las comunidades y sus territorios, incluso en lo que respecta a las cosmovisiones indígenas. A su vez, los proyectos de minería, construcción de represas y carreteras modifican la estructura ecológica de una región y repercuten en la relación de los pueblos indígenas no sólo con su mundo físico, sino también con su medio ambiente y mundo espiritual. La destrucción de los bosques por la deforestación, los incendios y las inundaciones provoca la retirada de los guardianes espirituales de las zonas afectadas. La comercialización turística de los lugares sagrados y la profanación de los rituales y ceremonias asociados a ellos interrumpe²¹⁷ o daña la comunicación con el mundo espiritual y la localización de las personas en sus territorios físicos y espirituales. Esto se debe a que la espiritualidad y la

²¹⁷ Véase Ollantay Itzamná, *América Latina: los sitios arqueológicos y el racismo cotidiano*, (citado en Elisabeth Steffens, “Indigene und Religionsfreiheit in Abia Yala – Lateinamerika. Überlegungen aus einer europäischen Sicht”, en: Volker Kauder y Hans-Gert Pöttering (eds.), *Glauben in Bedrängnis. Religionsfreiheit als Menschenrecht*, Friburgo de Brisgovia: editorial Herder-Verlag 2017, pp. 38–47, aquí p. 42.

territorialidad están estrechamente vinculadas y son mutuamente dependientes, como se expresa en la siguiente cita: “Si se destruye, se daña o se contamina la tierra (sagrada) – así dice mi pueblo –, entonces los dioses abandonarán esta zona. Si la contaminación continúa, no sólo desaparecerán los animales, las aves y la vida vegetal, sino también los espíritus. Esta es una de las mayores preocupaciones del pueblo indígena”²¹⁸.

Por ello, las organizaciones indígenas piden cada vez más que se incluyan y tengan en cuenta sus derechos y experiencias, incluso cuando se trata de cuestiones generales de conservación de la naturaleza y de un modo de vida sostenible. Señalan que, en vista de las tendencias a una creciente destrucción de los bosques y la desertificación, queda claro que ellos están demostrando ser mejores protectores de la naturaleza y los bosques. Con el desarrollo de las estrategias de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) en los últimos años, los conceptos indígenas para el desarrollo sostenible en adaptación a las respectivas condiciones ecológicas están recibiendo cada vez más atención²¹⁹. En todo ello, el derecho a la libertad de religión siempre se ve afectado directa o indirectamente.

²¹⁸ John Snow, jefe de la nación assiniboine, citado en René Kuppe, “Der Schutz von ‘Sacred Sites’ traditioneller indigener Religionen und die Dekolonisierung des Grundrechts auf Religionsfreiheit”, en: B. Schinkele, R. Kuppe et al. (eds.), *Recht Religion Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*. Viena: editorial facultas 2014, p. 352.

²¹⁹ Véase, por ejemplo, el documento presentado por organizaciones indígenas en el congreso mundial de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) de 2021 en Marsella: *Global Indigenous Agenda for the Government of Indigenous Lands, Territories, Waters, Coastal Seas and Natural Resources*, https://portals.iucn.org/union/sites/union/files/doc/global_indigenous_agenda_english.pdf

VI. Nuevas oportunidades y nuevos peligros: perspectivas para la política

El interés por los pueblos indígenas y sus derechos fundamentales ha aumentado notablemente en los últimos tiempos²²⁰. Una causa decisiva para ello es probablemente la creciente toma de conciencia de amplios sectores de la opinión pública sobre los problemas ecológicos. Los informes de los medios de comunicación sobre la progresiva destrucción de la selva tropical en la cuenca del Amazonas, por ejemplo, o sobre los proyectos de represas ecológicamente cuestionables en Etiopía o China, o sobre los rápidos cambios relacionados con el clima en los hábitats del Ártico, destacan repetidamente los efectos dramáticos sobre la población local, especialmente los miembros de los pueblos indígenas, cuyas inquietudes al menos están recibiendo más atención pública de esta manera. Al mismo tiempo, cada vez es más evidente que el impacto desproporcionado de las consecuencias del cambio climático y otras devastaciones ecológicas sobre los pueblos indígenas representa un problema de justicia a escala planetaria. Esto es tanto más cierto cuanto que los pueblos indígenas son los que menos han contribuido al calentamiento global provocado por el hombre. En palabras de Victoria Tauli-Corpuz: “Los pueblos indígenas se hallan entre los que menos han contribuido al problema del cambio climático, y sin embargo son los que sufren los peores impactos”²²¹.

Sin embargo, la Relatora Especial también subraya que los pueblos indígenas no son en absoluto sólo “víctimas” del cambio climático y otras devastaciones ecológicas. Por el

²²⁰ El Informe Ecuménico sobre Libertad de Religión, publicado en 2023 y copatrocinado por la Conferencia Episcopal Alemana y las Iglesias Protestantes de Alemania, también aborda por primera vez la libertad de religión de los pueblos indígenas en un capítulo aparte.

²²¹ Véase UN Doc. A/HRC/36/46 (Victoria Tauli-Corpuz, 01.11. 2017), párrafo 6, en inglés en el documento original: “*Indigenous peoples are among those who have contributed least to the problem of climate change, yet they are the ones suffering from its worst impacts.*”

contrario, realizan importantes contribuciones propias para luchar activamente contra los acuciantes desafíos ecológicos²²². Esta es probablemente otra de las razones por las que ha aumentado en los últimos años el interés por los pueblos indígenas, por sus conocimientos derivados de la experiencia y sus competencias. Gracias a su modo de vida específico, basado en una conexión integral – religiosa y espiritualmente significativa – con la naturaleza, han desarrollado una sensibilidad especial ante las crisis ecológicas emergentes. Además de su capacidad de pronóstico en la detección precoz de problemas ecológicos, su cuidadosa interacción con la naturaleza representa sin duda un modelo a seguir²²³. A ello se agrega que – según los cálculos – los territorios habitados por pueblos indígenas albergan el

²²² Véase *ibid.*, párrafo 15: “*Indigenous peoples are, however, not simply victims of climate change but have an important contribution to make to address climate change. Due to their close relationship with the environment, indigenous peoples are uniquely positioned to adapt to climate change. Indigenous peoples are also repositories of learning and knowledge about how to cope successfully with local-level climate change and respond effectively to major environmental changes such as natural disasters. Indigenous peoples play a fundamental role in the conservation of biological diversity and the protection of forests and other natural resources, and their traditional knowledge of the environment can substantively enrich scientific knowledge and adaptation activities when taking climate change-related actions.*” Versión en español: “Sin embargo, los pueblos indígenas no son meras víctimas del cambio climático, sino que aportan una importante contribución para afrontarlo. Debido a su estrecha relación con el medio ambiente, los pueblos indígenas están en una posición única para adaptarse al cambio climático. Los pueblos indígenas son también depositarios de aprendizajes y conocimientos sobre cómo afrontar con éxito el cambio climático a nivel local y responder eficazmente a los grandes cambios medioambientales, como las catástrofes naturales. Los pueblos indígenas desempeñan un papel fundamental en la conservación de la diversidad biológica y la protección de los bosques y otros recursos naturales, y sus conocimientos tradicionales sobre el medio ambiente pueden enriquecer sustancialmente los conocimientos científicos y las actividades de adaptación al momento de tomar medidas relacionadas con el cambio climático”.

²²³ Esto es recalcado por David R. Boyd en *The Rights of Nature: A Legal Revolution that Could Save the World*, Toronto; editorial ECW Press, 2017. Desde 2018, Boyd desempeña el cargo de Relator Especial de la ONU sobre Derechos Humanos y Medio Ambiente. Véase www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-environment.

80% de la biodiversidad de nuestro planeta²²⁴. Es probable que la pérdida de biodiversidad, que avanza rápidamente, no sea menos dramática en su impacto sobre las personas, la sociedad y la naturaleza que el cambio climático. Por ello, es imposible sobrevalorar la importancia de los pueblos indígenas.

La estrecha conexión entre los derechos de los pueblos indígenas y las preocupaciones medioambientales queda paradigmáticamente demostrada por el compromiso ecológico de los defensores y defensoras locales de los derechos humanos, entre quienes se cuentan numerosos indígenas. Éste es otro de los temas que más atención ha recibido recientemente. Los/las activistas indígenas, por ejemplo, desenmascaran escándalos ambientales, exigen al Estado información detallada sobre los efectos nocivos de la explotación de los recursos minerales y protestan contra los reasentamientos forzados relacionados con proyectos de construcción de represas. De este modo, contribuyen a sensibilizar a la opinión pública en sus respectivas sociedades sobre tales problemas.

El apoyo específico a los/las defensores locales de los derechos humanos es desde hace tiempo una preocupación de la política internacional de derechos humanos. A iniciativa de Alemania, las Naciones Unidas adoptaron una declaración sobre los derechos de los defensores de los derechos humanos²²⁵ en el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1998). Basándose en esta declaración, la ONU creó poco después una función para informar sobre este tema. En uno de sus informes, Michel Forst, ex Relator Especial de la ONU sobre la situación de los defensores de los derechos humanos (2014– 2020), describe en detalle la alarmante situación de los/las activistas que trabajan en temas medioambientales, los cuales casi inevitablemente entran en conflicto con poderosos

²²⁴ Véase www.bmz.de/de/aktuelles/aktuelle-meldungen/weltnaturkonferenz-de-staerkt-indigene-voelker-beim-naturschutz-135510.

²²⁵ Véase www.ohchr.org/en/civic-space/declaration-human-rights-defenders.

grupos de interés políticos y económicos²²⁶. El informe contiene numerosos ejemplos de agresiones violentas: campañas de odio, amenazas, extorsión, secuestros y asesinatos. Según Forst, dentro del grupo altamente vulnerable de los “defensores de los derechos humanos medioambientales” (“*environmental human rights defenders*”), los miembros de los pueblos indígenas se enfrentan a amenazas adicionales, por ejemplo, debido a los prejuicios racistas generalizados, las privaciones económicas y, en algunos casos, las barreras lingüísticas²²⁷. A ello se agrega el problema de que, en las zonas rurales remotas donde suelen vivir muchos indígenas, son menores las opciones para proteger a los/las defensores de los derechos humanos. Forst hace un llamado a los gobiernos y a la comunidad internacional para que dediquen sistemáticamente su atención a este problema y proporcionen apoyo político. Considera su informe como un llamado de atención y una voz de alarma a nivel internacional²²⁸.

Otro factor positivo relacionado con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas es la mayor atención prestada al asunto de las empresas y los derechos humanos. La amenaza a los derechos territoriales de los pueblos indígenas está

²²⁶ Véase UN Doc. A/71/281 (Michel Forst, 03.08. 2016), párrafo 40.

²²⁷ Véase *ibid.*, párrafo 56.

²²⁸ La Relatora Especial de la ONU para los Derechos de los Pueblos Indígenas ha retomado este tema dos años después en un informe propio, Véase: UN Doc. A/HRC/39/17 (Victoria Tauli-Corpuz, 10.08.2016). Una vez más, considera que la clave para analizar y resolver el problema está en garantizar los derechos territoriales de los indígenas, muchos de los cuales siguen pendientes: “*A crucial underlying cause of the current intensified attacks is the lack of respect for indigenous peoples’ collective land rights and the failure to provide indigenous communities with secure land tenure, as this in turn undermines their ability to effectively defend their lands, territories and resources from the damage caused by large-scale projects.*” Versión en español: “Una causa subyacente crucial de la actual intensificación de los ataques es la falta de respeto por los derechos colectivos a la tierra de los pueblos indígenas y la incapacidad de proporcionar a las comunidades indígenas una tenencia segura de la tierra, ya que esto a su vez socava su capacidad para defender eficazmente sus tierras, territorios y recursos de los daños causados por los proyectos a gran escala”. (*ibid.*, párrafo 30).

estrechamente vinculada a los intereses económicos en la utilización agroindustrial de las tierras cada vez más escasas a nivel mundial y la explotación de los recursos naturales. En 2011 se adoptaron los Principios Rectores sobre las Empresas y los Derechos Humanos²²⁹, que han dado lugar a muchas críticas por parte de expertos debido a que aún no son jurídicamente vinculantes, lo cual debe cambiar urgentemente²³⁰. Aun así, representan los esfuerzos en curso para definir con mayor precisión las obligaciones de las empresas en materia de derechos humanos, sin por ello relativizar la obligación fundamental del Estado de garantizar dichos derechos. También es esencial intensificar el debate sobre este tema en interés de los pueblos indígenas²³¹.

Por último, cabe mencionar el actual debate sobre la restitución del arte colonial sustraído ilícitamente, que ahora también ha cobrado impulso en Alemania. Esto incluye una amplia gama de artefactos de significado religioso y espiritual. Mientras que la cultura de la memoria en Alemania se ocupa intensamente – y con razón – de los crímenes de lesa humanidad cometidos por el nacionalsocialismo, las violaciones masivas de los derechos humanos infligidas en el contexto del colonialismo se están convirtiendo paulatinamente en objeto de un mayor debate público. Este fenómeno se hace palpable en el tratamiento de los objetos de arte y culto procedentes de las antiguas colonias. La creciente sensibilidad por este tema largamente olvidado puede impulsar asimismo el debate sobre los derechos indígenas, cuyo reconocimiento también forma parte de una “descolonización” del pensamiento político. Términos

²²⁹ Véase www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_en.pdf.

²³⁰ Véase Markus Krajewski, *A Nightmare or a Noble Dream? Establishing Investor Obligations Through Treaty-Making and Treaty-Application*, *Business and Human Rights Journal*, Vol. 5 (2020), pp. 105–129.

²³¹ Lo mismo puede decirse sobre la actualización de las Líneas Directrices de la OCDE para Empresas Multinacionales y sus procedimientos de aplicación, actualmente en debate. La Red Internacional de Pueblos Indígenas IPRI ha formulado comentarios y recomendaciones al respecto. Véase. www.iprights.org.

como “pueblos naturales” (en contraposición a “pueblos culturales”) o el título dado a los museos de “etnología” deberían ser cosa del pasado. Lo mismo cabe decir de la estigmatización de las prácticas religiosas indígenas como “superstición” o la designación de objetos religiosos como “fetiches”.

Sin duda alguna, la mayor atención prestada a las reivindicaciones de los pueblos indígenas debe acogerse con satisfacción; de hecho, llega con retraso. Sin embargo, también pueden surgir nuevos riesgos como consecuencia de ello. La crítica política a las distorsiones del capitalismo globalizado puede llevar a que los pueblos indígenas, con su modo de vida y economía diferentes, se conviertan en una pantalla para la proyección de los anhelos anticapitalistas en general. El interés por destacar el enfoque indígena de la naturaleza como un modelo positivo contrapuesto a la moderna explotación industrial de los recursos naturales puede dar lugar a atribuciones que circunscriban a los pueblos indígenas al papel de guardianes de tradiciones arcaicas y, por lo tanto, se les niegue implícitamente algunas opciones frente a cambios importantes en sus condiciones de vida. En ocasiones, las tradiciones indígenas también funcionan como referencia para una crítica fundamental de la unilateralidad (real o supuesta) del “pensamiento racional occidental”. Todo ello puede conducir a la reproducción de viejos estereotipos y a la creación de otros nuevos. La mayor atención que se presta al conocimiento y a la espiritualidad indígenas también puede conducir a una suerte de expropiación intelectual, y en ocasiones puede combinarse con los intereses comerciales del creciente mercado esotérico. En resumen, incluso el interés intrínsecamente positivo por las tradiciones, culturas, modos de vida y formas de conocimiento indígenas puede conducir a sobrepasar los límites, por lo que se requiere una cautelada crítica.

Esto no lleva sino a resaltar la importancia de respetar los derechos de los pueblos indígenas, *sobre todo en su propio beneficio*, como corresponde al enfoque de los derechos humanos. A pesar de todos los efectos positivos que la aplicación coherente de estos derechos pueda traer consigo para la sociedad en su

conjunto – por ejemplo, en el ámbito de la política medioambiental –, el respeto de los derechos básicos de todo ser humano se deriva directamente de su dignidad como persona, que sustenta los derechos humanos en su conjunto. Los derechos de los pueblos indígenas forman parte de este contexto general. El necesario respeto por la dignidad y los derechos de los pueblos indígenas se demuestra ante todo tomando en serio la imagen que tienen de sí mismos y comprometiéndose políticamente con la articulación propia de sus intereses, necesidades, propuestas y aportaciones²³². El reciente aumento del interés por los pueblos indígenas y sus derechos debería al menos haber mejorado las condiciones para ello.

Munich/Erlangen (Alemania), agosto de 2023

²³² Un ejemplo de ello es un libro – estructurado totalmente en forma de diálogo – sobre cuestiones de cosmovisión, crianza y educación, y el trato entre las personas y con la naturaleza. Fue escrito por un miembro de la tribu *cree* de Canadá y una filósofa alemana. Véase: Stan Wilson & Barbara Schellhammer (autores): *Indigegogy. An Invitation to Learning in a Relational Way*, Darmstadt, Alemania: editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021.

Autores y Autoras

Dr. Phil. Volker von Bremen es antropólogo y trabaja desde 1979 en cooperación con pueblos y comunidades indígenas de América Latina, especialmente en el Gran Chaco y otras regiones de las tierras bajas de Sudamérica.

Asimismo, es consultor en la cooperación internacional con pueblos indígenas para el desarrollo y la defensa de los derechos humanos, creador de redes de cooperación intercultural y formador en mediación intercultural y gestión de conflictos.

Foto: Privada



Prof. Dr. Dr. h.c. Heiner Bielefeldt es un teólogo, filósofo e historiador alemán. De 2003 a 2009, fue director del Instituto Alemán de Derechos Humanos, fundado por resolución del Bundestag. De junio de 2010 a octubre de 2016, fue Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias del Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Actualmente ocupa la cátedra de Derechos Humanos y Política de Derechos Humanos en la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Los intereses de investigación del profesor Bielefeldt incluyen diversas facetas interdisciplinarias de la teoría y la práctica de los derechos humanos, con especial énfasis en la libertad de religión y creencias.

Foto: Harald Sippel



Svenja Schulze es miembro del Partido Social Demócrata de Alemania (SPD) desde 1988 y **Ministra Federal de Cooperación Económica y Desarrollo** desde diciembre de 2021. Cementó su carrera gubernamental fungiendo como Ministra Federal de Medio Ambiente – donde también acumuló experiencia en el ámbito internacional. Bajo su visión acerca de protección ambiental y mitigación del cambio climático, no se puede pensar en progreso sin considerar las cuestiones sociales. Como Ministra de Desarrollo, promueve la preservación de nuestros medios de subsistencia, buenas perspectivas de desarrollo, la solidaridad y la equidad.

Foto: BMZ



Frank Schwabe es **diputado uninominal del Parlamento Federal Alemán (Bundestag)** desde 2005. Además, ocupa un lugar como vocal en la Comisión de Asuntos Exteriores y en la delegación alemana de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, fungiendo también como presidente en esta última. Habiendo crecido en una familia de mineros, le son de suma importancia la igualdad de oportunidades en su región, la justicia social y la lucha contra la corrupción. Consiguientemente, fue portavoz del grupo parlamentario del Partido Social Demócrata de Alemania (SPD), representando los intereses de mitigación del cambio climático e implicándose en ámbitos de derechos humanos y ayuda humanitaria. Además,



es presidente de una asociación de cooperación entre ciudades germano-griego-turcas y lleva muchos años involucrado en América Latina.

Como **Delegado del Gobierno Federal para la libertad de religión y de convicciones**, se ha comprometido a reforzar y difundir este derecho. Ha viajado mucho por todo el mundo, de modo que incluso antes de asumir su cargo se vio confrontado en repetidas ocasiones con cuestiones relacionadas con la libertad religiosa y de creencias.

Foto: BMZ

El **Dr. Wolfram Stierle** es economista y teólogo. Su carrera profesional le ha llevado a la Universidad del Ruhr de Bochum y a la unidad de planificación de la Presidencia Federal.

Actualmente trabaja como Jefe de División en el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) en Berlín. En los últimos años, ha sido responsable de cuestiones de religión y desarrollo, así como de libertad de religión y de creencias.



Paola Tamayo nació en Bogotá, Colombia. Trabajó hasta el año 2007 en Bogotá en diferentes proyectos culturales y artísticos, y luego emigró a Alemania donde vive desde hace 15 años.



Allí siguió trabajando en el área cultural y desde el año 2011 empezó en la industria cinematográfica. En el 2022 finalizó con éxito su licenciatura “Educación cultural y medios digitales” en la Universidad Pedagógica de Luisburgo, continuando mientras tanto con varios proyectos de cortometrajes y documentales para diversos medios de comunicación. También ha producido documentales para canales de televisión, como por ejemplo: ARTE, SRF, SWR y Vice. Dentro de las temáticas que trata, se encuentran la explotación minera de carbón en Colombia por parte de empresas energéticas europeas y la violencia contra las mujeres durante el conflicto armado en relación al extractivismo. También trabaja en el área de educación enseñando los temas que trata en sus trabajos audiovisuales.

Foto: Privada

PUBLICADO POR EL

Ministerio Federal alemán de Cooperación Económica y
Desarrollo (BMZ)

REDACCIÓN

Gabinete del Delegado del Gobierno Federal para la liber-
tad de religión y de convicciones

VERSIÓN

Noviembre de 2024

DISEÑO

Atelier Hauer + Dörfler GmbH, Berlín

ISBN

978-3-923343-18-8

